

BREVE INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
DE HEGEL

BREVE INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
DE HEGEL

Gerardo Ávalos Tenorio



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Enrique Fernández Fassnacht

Secretaria General

Iris Santacruz Fabila

Coordinador General de Difusión

Raúl Francisco Hernández Valdés

Director de Publicaciones y Promoción Editorial

Bernardo Ruiz

Subdirectora de Publicaciones y Promoción Editorial

Laura González Durán

Coordinadora de la colección

Graciela Lechuga Solís

Diseño original de portada y colección

Mónica Zacarías Najjar

Primera edición: 2011

D.R. © 2011, Universidad Autónoma Metropolitana

Prol. Canal de Miramontes núm. 3855, 2° piso, Ex-Hacienda

San Juan de Dios, Tlalpan, 14387, México, D.F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra

–incluido el diseño tipográfico y de portada–,

sea cual fuese el medio, electrónico o mecánico,

sin el consentimiento por escrito del autor.

ISBN de la obra: 978-607-477-612-6

ISBN de la colección: 978-970-31-0461-1

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A la memoria de mi padre

*A Patricio, que me dice que la
palabra más bonita del idioma
español es corazón*



Imagen clásica de Hegel

INTRODUCCIÓN

En vida sus amigos se referían a él como “el viejo”, aun cuando era joven, quizá por su parsimonia al caminar y su formalidad en el trato; quizá también porque su intensa pulsión por la lectura se reflejaba en una estructura de personalidad que lo hacía aparecer como cargado de años. También se le conoció como “el nuevo Aristóteles”, por su pretensión sistemática y por su estatura filosófica. Nació el mismo año que Beethoven y fue contemporáneo de Goethe y Napoleón, entre otros ínclitos personajes que compartieron la época turbulenta, revolucionaria y restauracionista, de una Europa convulsionada por la formación de los nuevos tiempos. Georg Wilhelm Friedrich Hegel expresó con su pensamiento esta condición histórica; lo hizo con pasión y profundidad, pero también con una densidad tal que puede alejar a cualquiera del intento de conocerlo. Este filosofar tan denso y complejo es uno de los signos característicos de este pensador famoso y reconocido, aunque no necesariamente bien conocido. Su pensamiento ha sido objeto de simplificaciones, tergiversaciones y anatemas. Quizá esa alambicada escritura haya sido el motivo principal de estas incomprensiones. Hegel es difícil, sin duda, pero su acceso no está bloqueado. Si se aspira a comprenderlo y calibrar sus enseñanzas para el presente, debemos desandar los malos pasos. Es aconsejable, en primer término, desmontar los mitos y las leyendas que han enmarañado su filosofía al grado de hacerla

aparecer como una caricatura. Uno de los principales detractores de Hegel adscribió su filosofía, con dudoso dominio del psicoanálisis, al terreno de la histeria. Karl Popper, en efecto, calificó como histéricos los puntos claves del pensamiento de Hegel: el platonismo de Hegel es “altisonante e histérico”.

No es fácil pasar por alto cierto grado de histeria en esta teoría de las relaciones humanas y su reducción a las categorías de señorío y servidumbre. Por mi parte, no dudo que el método de Hegel de enterrar sus pensamientos bajo montañas de palabras, que es necesario remover a fin de llegar a su significado [...] constituye uno de los síntomas de esa histeria de que hablamos; es una suerte de evasión, una forma de esquivar la luz del día (Popper: 575, n. 25).

El calificativo de “histérico” sería lo de menos, pues bastaría añadir, como hace Žižek, que si de histéricos se trata, Hegel sería “el más sublime”. Pero el asunto, a decir verdad, es más complicado: Popper es el referente principal de una interpretación que coloca la filosofía de Hegel como un eslabón más de la cadena que llevó al pensamiento occidental hacia el totalitarismo. Jon Stewart (1996) ha compilado en un estupendo libro ensayos diversos donde se remontan los principales mitos y leyendas que ha tenido que cargar Hegel en sus espaldas. Uno de esos mitos dice que Hegel justificó como racional todo lo que existe, y por tanto, todos los holocaustos, dictaduras, tiranías, represiones, guerras, etcétera, han sido necesarias. La fuente de este mito es

una célebre frase de la *Filosofía del derecho* que dice: “Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional” (FD: 51, 24). Pero *realidad*, por supuesto, no significa en Hegel lo que la conciencia ingenua asume como tal; y *racional* tampoco quiere decir “justificable”. Y ello no nada más en Hegel sino en un horizonte de comprensión filosófica o, al menos, medianamente reflexivo. A aquel mito se agregan otros como el que sostiene que Hegel fue un teórico totalitario o un apologista de la monarquía prusiana. Y tres más: Hegel glorificó la guerra, planteó el fin de la historia y rechazó la ley de la contradicción. Por fortuna estos mitos –y otros varios que se podrían agregar– se han ido disipando en la medida en que ha crecido el interés por la filosofía de Hegel en las décadas recientes. El debate sigue su curso (*vid.* Hösle, Bubner, Houlgate).

Por nuestra parte pensamos que vale la pena hacer el esfuerzo de acometer el estudio de Hegel. Es cierto que la tarea no es fácil, pues se requiere concentración y disciplina. También se requiere debilitar la arrogancia para poder ser capaces de poner en cuestión los cimientos mismos de nuestro propio pensar. Ello se debe a que Hegel nos propone precisamente una manera de pensar diferente a la habitual. Su gran contribución radica en exponer una forma de conducir el pensamiento que no consiste en aplicarla a los objetos como si se tratara de un reactivo de verificación. Los objetos mismos, cuando se los piensa de cierta manera, revelarán sus secretos, y entonces, quedarán expuestos como lo que son: pensamientos

puestos como objetos. Pero los pensamientos son, a un tiempo, expresión y codificación de formas de vida, de relaciones entre seres humanos, de su historia que es presente. La consigna hegeliana será ir a las cosas mismas, pues ellas contienen la verdad. Habrá que desplegar esta verdad de la única manera posible que es mediante el pensamiento. ¿Cómo se logra esto si no es aplicando un conocimiento previo? Se logra poniendo en tensión a los objetos consigo mismos. Todos los objetos son pero, porque son, contienen una negación, mejor dicho una doble negación: niegan lo que no son, y al mismo tiempo, niegan la negación de lo que los niega. Así, bien mirados, los objetos son, en realidad, relaciones condensadas. Este juicio implica también que las relaciones constitutivas de los objetos también incluyen a la conciencia que los piensa. Ésta no quedará situada por fuera y por encima de los objetos que concibe ni será una página en blanco dispuesta para la inscripción de los objetos en ella. Sólo es conciencia si lo es de objetos, pero éstos sólo lo son si los pone una conciencia. Esto habla de un movimiento de la sustancia viva por medio del cual se pone a sí misma o de que se media consigo misma deviniendo otro. Tomemos una perspectiva más amplia y esto se entenderá de manera más adecuada.

En principio, debemos de tomar en cuenta que Hegel emprende un portentoso intento por conciliar, en una unidad orgánica y armónica, los momentos característicos de aquello que llamamos mundo moderno y que son significativamente contradictorios y suelen

aparecer, *prima facie*, como incompatibles. La Revolución Francesa, el crecimiento y desarrollo de las relaciones mercantiles y capitalistas, el supremo valor de la libertad individual entendida tanto en su sentido positivo como en su significado negativo, además de la imperiosa necesidad de la construcción de un orden secularizado, vienen a plantear un reto de gran magnitud a la filosofía práctica: ¿Cómo conciliar el poder político y la libertad individual? ¿Cómo evitar el terror? ¿Qué hacer para que el interés privado no subyugue al interés público? ¿Cómo construir un orden político capaz de garantizar el orden sin que ello signifique el sacrificio del individuo?

Hegel toma en sus manos este desafío que lanza la vida moderna y lo hace armado con un método especulativo que le permite desarrollar una forma de comprensión novedosa de los fenómenos humanos. El recurso principal de esta filosofía es la negación, específicamente la negación de la negación, la cual trata de comprender el movimiento constitutivo de los objetos que se estudian. Así, la realidad está constituida por momentos que se superan. Será pues la superación (*die Aufhebung*) dialéctica, a través de la doble reflexión, lo que le permitirá a Hegel desarrollar una propuesta de pensamiento que puede ser muy profunda y fructífera.

Los materiales con los que Hegel emprenderá su labor se los da su propia época. No obstante, él se percata de que es preciso recurrir a la historia, en especial, al modelo político de la Antigüedad griega clásica con-

cretado en la *polis*. No se trata, claro está, de trasladar el modelo e implantarlo en la vida moderna; antes bien, el esfuerzo consiste en utilizarlo de manera creativa como esquema ensamblador de los individuos modernos y sus nuevas instituciones. En suma, se trata de proyectar, dadas las condiciones modernas, una *politeia* que, como la antigua, garantice la armonía social.

La compleja filosofía hegeliana pretende describir el proceso del pensar como un encadenamiento de momentos necesarios que se cumplen no sólo en el pensamiento sino también en las acciones de los sujetos y en su interacción. De este modo, el pensar no sólo es el ejercicio reflexivo abstracto y aislado de un sujeto cognoscente sino el proceso de la experiencia de vida. El pensar es pensar-se a través de la vida con los demás. La conciencia se constituye como autoconciencia y procede desde la experiencia sensible hasta el concepto. No se trata solamente de la relación externa de un sujeto con un objeto, sino de la auto-posición del sujeto como su propio objeto a través de los otros sujetos.

En manos de Hegel el Yo cartesiano es, antes que una premisa, un resultado. De manera precisa es un resultado histórico, en el sentido de historia viviente y en el sentido de devenir histórico. Ya Fichte había relativizado al Yo cartesiano y al Yo kantiano, y lo había puesto como resultado de la intersubjetividad, lo que representaba sin duda un gran avance pero que no quedaba exento de dificultades. La primera de ellas era la precipitación en una “mala infinitud” atomística que

multiplicara al “yo” en una desmesurada e inabarcable pluralidad.

Sobre los hombros de Kant, Fichte y Schelling, Hegel desarrolló un complejo procedimiento del pensar que denominó “dialéctica”. La dialéctica es una manera de conducir el pensamiento, es una manera de razonar. Lo peculiar del pensar dialéctico no consiste únicamente en mirar los objetos desde todos los ángulos posibles y, por ello, en ver todas sus dimensiones, niveles, lados y conexiones internas sacando a la luz todas sus determinaciones posibles; lo peculiar, decía, está sobre todo en que ese proceso del pensar es, al mismo tiempo, un pensarse a sí mismo y un hacerse a sí mismo. El propio pensamiento se piensa a sí mismo pensando los objetos que en un primer momento aparecen como exteriores y que se presentan como formando la “realidad”. Al pensarse de esta manera, el pensamiento se transforma y jamás vuelve a ser lo que era antes de emprender el reto del pensar. Por eso, el razonar de cierta manera lleva implícito el vivir de cierta manera, lo cual no alude al anacoreta o al monje sino a una época cuyo núcleo es una forma determinada de intersubjetividad.

Si se razona de cierta manera se empuja a la configuración de la realidad, es decir, se conduce al mundo fenoménico a que adopte su realidad a partir de lo razonado. Por eso, la realidad es conceptual o no es. Esto se debe, sobre todo, a que pensar lo real implica, en primer término, atraparlo con el lenguaje, y, en consecuencia, configurarlo retroactivamente.

El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como *Logos* en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje (Hyppolite b: 32).

Así, la conciencia, configurada lingüísticamente, se constituye a sí misma (Simon: 107), y en el mismo proceso, constituye al mundo en cuanto humano. La labor del filósofo, en consecuencia, no se orienta a describir las cosas “tal y como son”, sino que, como con su pensamiento le otorga racionalidad a las existencias, el trabajo filosófico constituye a la realidad en tanto complejo fenoménico comprendido, es decir, puesto en orden a través de los conceptos.

La clave para entender esto es la distinción que hace Hegel entre el mundo de los fenómenos empíricos meramente existentes, y la realidad. La realidad es el resultado del pensamiento que pone orden conceptual al mundo de los fenómenos. Hegel no dice cómo deben ser las cosas, sino, antes bien, cómo deben ser comprendidas.¹ De esta manera, lo que propone es un pro-

¹ Aplicado al conocimiento del Estado, esto queda expuesto de la siguiente manera: “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” (FD: 52).

ceso de construcción conceptual de la realidad, que es el único modo en que los fenómenos empíricos alcanzan el estatuto de auténtica realidad o realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Es en este sentido en el que debe entenderse la frase impactante que hemos mencionado arriba y cuya fama, como vimos, corre pareja con los equívocos a los que se ha prestado: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (“Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”). En efecto, si no se confunde lo empírico con lo real, entonces se está en condiciones de entender que el mundo de los fenómenos sólo cuando es filtrado, es decir, acomodado o puesto en orden por la actividad del pensamiento, alcanza su completud o su consistencia real. Entender esto significa ante todo recuperar una de las lecciones más antiguas de la filosofía: no confiar de las apariencias y penetrar con el pensamiento los fenómenos para llegar a constituir la vinculación entre la esencia de las cosas y sus formas fenoménicas de aparición. En este sentido, Hegel explica:

De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y

sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores (FD: 51).

En términos generales, entonces, lo que se propone Hegel es nada menos que construir conceptualmente la realidad a través de un lenguaje filosófico que exprese cierta manera de conducir el pensamiento, desde las impresiones *prima facie* de los fenómenos a través de los sentidos, hasta su comprensión conceptual.

¿Cómo opera esta manera de pensar? De lo que se trata es de desarrollar todas las determinaciones incluidas en un vocablo o palabra que represente lingüísticamente un fenómeno o un conjunto de fenómenos que, previamente, han impresionado los sentidos. La palabra se transforma de este modo en un concepto. Hegel recurre a los tres momentos necesarios que tienen que ser ubicados para que un concepto tenga sentido, es decir, fundamento, contenido y finalidad (*telos*). Los tres momentos de los conceptos son el momento de la inmediatez o el “en sí” (*an sich*), el momento del extrañamiento o el “para sí” (*für sich*), y la unidad superadora, el en-sí-para-sí: las cosas son puestas por su propio desarrollo lógico, desde sí mismas, es decir, desde sus propias implicaciones contenidas en el hecho de ser lo que son.

La clave para que todo esto funcione es, como se ve, la comprensión del tercer momento, la unidad que supera. Ella contiene a los dos momentos anteriores, pero en una situación especial: como negación y, simultáneamente, como su auténtica afirmación. Hegel llama

a este movimiento que unifica y supera *Aufhebung*. La palabra alemana *Aufhebung* ha sido traducida habitualmente como “superación”. Es necesario entender bien el significado de esta palabra porque nos proporciona la llave para comprender la dialéctica hegeliana en su conjunto. *Aufhebung* quiere decir al mismo tiempo negación o eliminación y conservación, pero en un nivel más alto: algo es levantado y llevado a una posición superior; al ser levantado es negado en el lugar y significado que tenía antes. En el nuevo nivel, lo que ha sido levantado se conserva y, simultáneamente, conserva su negación. Al conservar su negación, vuelve a ser lo que era en un principio, pero ahora enriquecido por el momento de lo negativo, que lo afirma en lo que es: ha sido superado. Este procedimiento es del pensamiento pero, al mismo tiempo, lo es de los objetos mismos. Las cosas existen realmente tan sólo porque son comprendidas por un pensamiento que las piensa, les otorga sentido y las ubica en lo que son: la mera existencia no es realidad si las cosas no han sido penetradas, vivificadas, realizadas por el pensamiento.

La pretensión hegeliana de construir la realidad con el pensamiento tiene que conducirlo al diseño de un sistema completo que abarque el pensar de todo el universo de fenómenos, tanto los naturales como los humanos. Y es que el proceso de pensar no sólo concierne a la facultad cognoscente sino que se imbrica con el propio proceso de vida. El sistema de Hegel, en consecuencia, tiene las partes que reflejan la pretensión de unidad del pensar y el vivir. De todas maneras, to-

das las partes forman una unidad. El sistema tiene tres características principales: es dialéctico, es triádico y es jerárquico. Es dialéctico porque cada una de las partes por las que se constituye es una totalidad en sí misma donde se encuentra unificado el conjunto del sistema, pero en una particular forma de desenvolverse, y tiene a la negatividad como principio motor; al mismo tiempo, cada parte se convierte, en su devenir, en otra parte distinta que, simultáneamente, conserva sus características anteriores. Es triádico, en primer lugar porque se constituye por tres partes: *a)* lógica; *b)* naturaleza; *c)* espíritu. Es triádico, en segundo lugar, porque su estructura traduce los tres momentos necesarios de la auto-constitución de las cosas, a los que antes hemos aludido: el ser en sí, el ser para sí, y el ser-en-sí-y-para-sí. Con otras palabras, los tres momentos son el de la inmediatez, el del extrañamiento y el del retorno superador. Los dos primeros momentos son necesarios pero insuficientes. Cuando se llega al nivel de la superación, la comprensión del ser empuja a trascender hacia un nivel más elevado.

Para comprender el movimiento que rige el sistema, podemos atenernos a la explicación que el propio Hegel pergeñaba en términos metafóricos:

La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. La razón de

ese brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo. Pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero. El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblar lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de que partió (LHF: 27).

Empero, este proceso no es infinito, sino que constituye un sistema que se cierra en sí mismo. Esto requiere que el sistema sea jerárquico, es decir, que haya un nivel supremo, universal, que ya no requiera ser superado y que, al mismo tiempo, contenga en sí mismo la totalidad de sus momentos anteriores. Ese último nivel es Dios, o, si se quiere, la Idea de Dios construida por el filósofo.

La idea [dirá Hegel] es lo verdadero *en sí y para sí*, la *unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste da en forma de existencia exterior, y esa figura incluida en la idealidad del concepto en su [fuerza o] poder, se mantiene a sí en la idea (ENC: 283).

De hecho, el sistema es la expresión estructurada de la Idea en momentos existenciales diferentes. Los tres momentos que constituyen estructuras del sistema fi-

losófico hegeliano son la lógica, la naturaleza y el espíritu. Si se toma el sistema en su conjunto, cada uno de estos momentos constituye una fase del despliegue de la idea. De este modo, la lógica sería el momento de la inmediatez (ser en sí), la naturaleza sería el momento del extrañamiento (ser para sí), y el espíritu sería el momento de la unidad superadora (ser-en-sí-y-para-sí). Sin embargo, lo peculiar del sistema hegeliano es que cada uno de los tres momentos del sistema en su conjunto implica a los otros dos:

todas las partes del sistema implican la Lógica que [...] es ella misma todo el Sistema en el elemento de la forma [...] la lógica refleja situaciones de inmediatez, de extrañamiento y de superación [...] Las articulaciones internas de la filosofía del espíritu objetivo: derecho, moralidad, eticidad (así como las articulaciones internas de cualquier otra parte del Sistema), y las subdivisiones ulteriores que llegan hasta el interior de los párrafos singulares, presentan siempre los tres momentos de la dialéctica (Rossi: 14).

La lógica abarca el proceso de pensar el pensamiento. No hay contenidos empíricos y esto dificulta enormemente la comprensión. La lógica hegeliana piensa como objeto al pensamiento mismo: desnuda la manera en que opera el pensar dialéctico, y lo hace pensando dialécticamente. También podría decirse que la lógica significa la reflexión de la Idea sobre sí misma pero vacía de contenido. Se trata del momento de la inmediatez. El pensar dialéctico hegeliano se va

a llenar de contenido cuando toma por objetos los de la naturaleza y los del espíritu. En los objetos de la naturaleza el pensar lógico se piensa como extrañado de sí; se piensa como existiendo en un mundo que no puede controlar porque no es el resultado de su voluntad. Sólo en el nivel del espíritu el pensar lógico se restaurará como un pensar de sí mismo pero ahora ya lleno de contenido. El pensar lógico vuelve a sí pero ahora ya contiene subsumida a la naturaleza que ha espiritualizado. “La más pura forma en que la Idea se revela es el pensamiento mismo: así es la Idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general” (LFH: 61).

El mundo del espíritu es el mundo humano. Espíritu es inteligencia, y por lo tanto, condición de posibilidad de la existencia del mundo en tanto mundo humano. En última instancia espíritu significa voluntad y libertad.

Si tomamos como base la distinción clásica entre la libertad positiva y la libertad negativa,² podríamos decir que la idea de libertad de Hegel no significa únicamente ausencia de constricción para la acción ni solamente eliminación de obstáculos para el desenvolvimiento del arbitrio. Dicho con otras palabras, no es sólo la idea de la libertad negativa. Tampoco es solamente la idea de la libertad como obediencia a la ley que uno mismo se ha dado, esto es, la idea

² La libertad positiva atiende al principio según el cual sólo se debe obedecer a la ley que uno mismo se ha dado *Vid.* Berlin).

de la libertad positiva. Si hemos de ponerle un nombre, la libertad hegeliana sería una libertad racional, cuya cualidad específica sería que sintetizaría a las otras dos libertades. Esto quiere decir que un sujeto es libre sólo comunitariamente y sólo históricamente. La libertad implica conocer el mundo y conocerse a sí mismo. “El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es” (LFH: 76).

Además el proceso de auto-conocimiento del espíritu es histórico. “La historia universal –dice Hegel– es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, [y] la conciencia de sí mismo” (LFH: 76).

En el espíritu la idea adquiere su momento culminante. Lo humano, conceptualmente considerado, y el espíritu, son sinónimos. “El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica [...] Pero lo sustancial es el espíritu [...] El reino del espíritu es el creado por el hombre [...] El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo” (LFH: 59). El espíritu también se conforma y divide en una tríada: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Si el espíritu atañe a todo lo humano, este es el lugar adecuado para encontrar la concreción práctica de la filosofía de Hegel.

Una vez expuestas estas líneas generales del planteamiento de Hegel, diremos ahora que este libro busca promover la lectura del autor mismo. Su pretensión no va más allá de servir de introducción a este complejo pensamiento a fin de fortalecer la necesidad de ir en búsqueda de este gran filósofo.



Tumba de Hegel en Berlín. Indica sus fechas de nacimiento y de muerte.

I

VIDA DE HEGEL

En el margen de una carta que envió Hegel a su gran amigo y benefactor Niethammer el 26 de marzo de 1819, su esposa Marie anotaba: “Veo a mi Hegel contento en su profesión, cariñoso conmigo y con los niños, y *reconocido* –que es lo que por encima de todo importa a una mujer sensata y honorable” (Pinkard: 550). El *reconocimiento*, ese tema que tan caro había sido en su filosofía, venía por fin a cubrirlo de pies a cabeza, pero cuando ya no era joven. En octubre de 1818 dictaba su clase inaugural en la Universidad de Berlín, donde ocuparía la cátedra de filosofía que había dejado vacante Johann Gottlieb Fichte, fallecido dos años atrás. Después de un largo bregar llegaba el tan anhelado ofrecimiento que el filósofo había buscado con mucho esfuerzo y una gran disciplina desde hacía varios lustros. No era el poder o el dinero lo que deseaba Hegel: quería, más bien, el reconocimiento, una posición vinculada con la fama, el prestigio y la trascendencia. Por eso, su lugar en el mundo estaba en la estela socrática signada por la peculiar mezcla de magisterio y creatividad filosófica, aunque fue identificado más con el sistemático Aristóteles que con el gran ágrafo de Atenas. A no dudar, es la esfera del saber la que mejor identifica a Hegel. La filosofía es una ciencia que busca el saber sin disimulo, sin esconderse detrás de una aparente modestia que pretende renunciar a la verdad y se conforma con enun-

ciar opiniones siempre parciales y siempre relativas. Como ya lo había mostrado Platón, todo relativismo es la forma encubierta de los absolutismos más puntillosos, lo que queda en evidencia cuando el contenido de lo afirmado se compulsa con la forma afirmativa del enunciado y la posición desde la que se emite: “Todo es relativo” es una frase que, con toda su gravedad y aparente elocuencia, contradice a la posición adoptada para enunciarla. “Lo verdadero es el todo”: he ahí, en forma condensada, el programa que marcó la vida de Hegel y al que respondió con todo el rigor que la ciencia exigía (Miranda *b*).

Dedicar la vida al saber no era precisamente sencillo en la época y en las condiciones socioeconómicas de Hegel. No pertenecía a la nobleza y sólo su hijo Karl alcanzó tal distinción (Karl *von* Hegel) de una monarquía ya anacrónica y ajada, y años después de la muerte del filósofo. Para alguien de su clase social solamente había dos opciones para entregarse al saber: la formación de pastor protestante o un puesto de profesor en alguna universidad importante. También había posiciones intermedias como la de preceptor privado o la de periodista, y Hegel echó mano de ellas cuando las posibilidades de alcanzar un lugar en el mundo universitario se cerraban o se alejaban temporalmente.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, una pequeña ciudad situada en la provincia de Suabia, a la sazón ducado de Württemberg, un Estado independiente, uno más de los muchísimos en que se había fragmentado lo que un día fue

el Sacro Imperio Romano Germánico. Para esta época, Alemania en cuanto tal, como Estado nación soberano, unificado e independiente, aún no existía: no era una tarea menor de los liberales construirlo siguiendo a Inglaterra y Francia. Que además ese Estado tuviera la forma republicana y democrática, es decir, que el Estado nación no sólo fuera una unidad poblacional sino que existiera como condición jurídica de todos los hombres en pie de igualdad y en donde mandaran las leyes a fin de garantizar la libertad como auténtica característica distintiva de los seres humanos, era todavía una aspiración considerada tan radical que se antojaba francamente extrema. Hegel nació, vivió y murió en un contexto inmediato signado por una tensión permanente entre lo nuevo y lo viejo, en una condición de despotismo provinciano que se resistía a morir y que luchaba afanosamente contra las tendencias que apuntaban hacia un futuro de libertad e igualdad universales.

En un mundo inmediato dominado por reyes, nobles y grandes terratenientes, la familia de Hegel era plebeya pero no del todo servil:

todos los grandes hombres de Suabia nacieron en familias así: linaje de artesanos y sobre todo de pastores protestantes, de gente de leyes, de funcionarios. Esta pequeña burguesía merece ser llamada intelectual. No posee tierras, ni manufacturas, que aún son escasas, ni capital ni mano de obra. No participa en el comercio ni en la naciente industria. Tiene poco que ver con las cosas materiales y sólo se ocupa de las cosas del alma (D’Hont *d*: 30).

Pero además, la familiar de Hegel no pertenecía tampoco al grupo selecto de notables no nobles, la *Ehrbarkeit*, formada por quienes habían alcanzado una posición prominente en los cuerpos de representación de Württemberg.

El padre de Hegel, Georg Ludwig, había estudiado derecho en la Universidad de Tubinga y era secretario de la oficina de rentas públicas del gobierno. Los Hegel de Württemberg procedían de una familia de pastores protestantes que habían emigrado desde Austria. Preocupado por la educación y la cultura, el padre de Hegel procuró que a sus hijos no les faltaran clases privadas de diversas materias.

Su madre, Maria Magdalena Louisa Fromm, era una mujer bastante culta: era hija de un abogado del Tribunal Superior de Justicia de Württemberg, y su ascendencia había estado arraigada a Stuttgart desde hacía un siglo. Ella fue quien le dio la primera formación intelectual a Hegel, pues le había enseñado latín aun antes de que ingresara en la Escuela Latina a los cinco años, después de haber cursado dos años en la Escuela Alemana.

Hegel tuvo dos hermanos, Georg Ludwig, quien llegó a ser oficial y murió en la campaña napoleónica contra Rusia en 1812, y Christiane Louise, una especie de Antígona en entrega permanente a los hombres de la casa: primero al cuidado de su padre y, posteriormente, puesto que se mantuvo soltera, padeciendo un doloroso apego afectivo con su hermano mayor Georg Wilhelm, que éste no correspondió.

A los catorce años, uno después de la desafortunada muerte de su madre por una epidemia de disentería, Hegel fue inscrito por su padre en el *Gymnasium* de Stuttgart, donde permaneció hasta los dieciocho años. Esta escuela tenía un cierto aire ilustrado aunque el estudio de los clásicos grecolatinos no era desdeñable. A los dieciocho años Hegel partió a la Universidad de Tubinga, específicamente a su *Stift* o seminario protestante para estudiar teología y hacerse pastor. Ahí conoció a Hölderlin y a Schelling, amigos entrañables con quienes compartía no sólo la habitación sino también las convicciones en favor de la nueva época que se abría con la Revolución Francesa. Se cuenta que los tres jóvenes amigos sembraron un Árbol de la libertad el 14 de julio de 1791 y bailaron a su alrededor cantando la *Marsellesa*. Probablemente la historia es falsa pero no es inverosímil, pues su simpatía por el gran acontecimiento francés corría parejo con su hastío por el seminario, las viejas doctrinas y el ambiente conservador de Tubinga. Hegel intentó cambiarse de carrera y estudiar derecho pero su padre lo impidió, probablemente porque había firmado el compromiso, poniendo como garantía su propiedad, de que su hijo estudiaría teología y además de que, al término de sus estudios (que duraban cinco años: dos de filosofía y tres de teología) se desempeñaría como pastor. En realidad Hegel no quería ser pastor y adelantó su egreso del seminario donde, sin embargo, había obtenido un importante bagaje de conocimientos en los clásicos, en matemáticas y en ciencias modernas. En el verano de 1793 Hegel soli-

citó un permiso para regresar a Stuttgart y permanecer ahí a fin de recuperarse de una enfermedad. Esta estancia le sirvió para estudiar frenéticamente distintas materias, en especial la tragedia griega. En septiembre de ese año presentó y aprobó su examen ante las autoridades eclesiásticas de Württemberg para convertirse en *Magister*, el grado obtenido al egresar del *Stift*. Con el permiso correspondiente, Hegel quedaba liberado del seminario de Tubinga y ahora se podía dedicar a otras labores. Le habían ofrecido un puesto de preceptor privado (*Hofmeister*) en una familia patricia de Berna, los Von Steiger. Hegel se trasladó a Berna en octubre de 1793 donde permaneció hasta finales de 1796, cuando su amigo Hölderlin le consiguió otro empleo de *Hofmeister*, pero ahora en Fráncfort, con la familia Gogel.

Hegel no se sentía especialmente a gusto como *Hofmeister*. Ocupar un lugar en la servidumbre de una familia rica, aunque ese lugar fuese elevado, provocaba en él algún resentimiento en contra de un orden social que dotaba de todas las ventajas inmerecidas a un grupo reducido que carecía de *Bildung*, es decir, de formación cultural regida por el nivel de civilización alcanzado por la humanidad; esta educación o formación espiritual aludía, sin duda, a lo que identificaba al pequeño grupo de los intelectuales alemanes que simpatizaban con las nuevas ideas de igualdad y libertad propias de la Ilustración.

Hegel aprovechó sus años de preceptor privado para seguir estudiando y para reflexionar por cuenta pro-

pia acerca de los temas teológicos más acuciantes de la época que se discutían en los ambientes intelectuales de los Estados alemanes, polémicas no ajenas al seminario de Tubinga. Su interés pronto se desplazó hacia la religión como una de las expresiones más transparentes de la vida de los pueblos. Si lo que se pretendía era comprender las formas y las rutas que adquiere la transformación de la vida social era necesario captar esos lazos invisibles que unen a los individuos y determinan su sentir y su pensar profundo. De este modo, Hegel vinculaba las grandes disputas teológicas de su época con la práctica religiosa traducida en una moralidad que daba consistencia a la estructura interna de la sociedad. En Berna escribió una “Vida de Jesús”, donde la figura del fundador del cristianismo era revalorada en función de su importancia como maestro de una nueva moralidad. También en Berna redactó “La positividad de la religión cristiana”, un ensayo de agudeza y profundidad excepcionales en el que aclaraba las razones por las cuales el cristianismo se convirtió en una religión positiva, es decir, en una religión que cargaba el acento en las instituciones, los preceptos y los rituales, más que en el seguimiento y la obediencia del imperativo del amor.

En 1796 Hegel abandonó Berna para trasladarse a Fráncfort donde permaneció cuatro años trabajando como *Hofmeister* de la familia Gogel, una familia acomodada dedicada a la fabricación de vinos. Ahí continuó con sus estudios sobre religión: redactó “El espíritu del cristianismo y su destino”, un texto donde

se refuerza la vinculación entre la religión y la articulación de los caracteres que identifican a los pueblos. También desarrolló importantes ideas sobre la constitución de Alemania. El 15 de enero de 1799 le escribió su hermana Christiane para informarle de la repentina muerte de su padre. Es un signo revelador del tipo de relación distante que Hegel mantuvo con su padre el hecho de que no se haya trasladado de inmediato a la casa familiar al enterarse del deceso. No fue sino hasta marzo que Hegel fue a Stuttgart para ayudar a ordenar los asuntos familiares y también para recibir su herencia, que sin ser una fortuna, le permitió contar con el soporte necesario para probar suerte en Jena sin tener que rentarse como *Hofmeister*.

El 21 de enero de 1801 Hegel llegó a Jena con la expectativa alimentada por Schelling de ocupar una plaza en la universidad, que para esta época ya no se encontraba floreciente sino más bien en decadencia. El 13 de agosto le fueron reconocidos en la Universidad de Jena los estudios que había cursado en Tubinga. El 27 de agosto presentó una breve tesis de habilitación llamada "Sobre la órbita de los planetas", con lo cual asumió la condición de *Privatdozent*, un puesto sin salario por parte de la Universidad, pero con la posibilidad de impartir clases por las que cobraba en proporción al número de estudiantes inscritos en sus cursos. Hegel comenzó su labor docente pero no era un profesor de hablar fluido y elocuente. Francamente era un mal orador y conferenciante en público: tartamudeaba, carraspeaba frecuentemente y hablaba de forma insegura

y como en voz baja. Estas características y un fuerte acento suabo, lo acompañaron toda su vida. También repetía una y otra vez, como muletilla, al inicio de cada oración, la palabra "así", como si quisiera concluir un silogismo infinitamente. Lo divertido del caso es que, en la medida en que su fama creció, el estilo de Hegel, lejos de ser un defecto, fue asociado con toda una forma de ser y de pensar. Ya en la década de los veinte en Berlín, el hablar dubitativo y parsimonioso, y el recurso al "en-sí" y al "para-sí" fue signando una cierta identificación inequívoca: Hegel era el trasfondo y se pensaba "tipo Hegel".

En septiembre de ese 1801 apareció su texto *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Poco después comenzó a editar junto con Schelling la *Kritische Journal der Philosophie (Revista Crítica de Filosofía)* en donde publicaría algunos de los productos de su fructífera labor filosófica de estos años de Jena. También comenzó a redactar anotaciones sistemáticas sobre lógica y metafísica, y sobre filosofía de la naturaleza y el espíritu, que cumplían el doble propósito de preparar sus clases y pergeñar un sistema filosófico que lo colocara en el primer plano del escenario filosófico alemán y europeo. Tan seguro estaba de dar a luz pronto un gran sistema filosófico que no dudó en firmar un contrato con el editor de Bamberg llamado Goebhardt, quien empezó a perder la paciencia porque se alargaba el tiempo de redacción del manuscrito. Fue fijado un último plazo para su entrega el 18 de octubre de 1806; de hecho, Hegel fue alargando tanto la redac-

ción final de su libro prometido desde el ya distante 1802, que tuvo que intervenir su amigo y benefactor Immanuel Niethammer poniéndose de fiador frente al editor a fin de que el filósofo diera a la imprenta la prometida obra. La espera valió la pena. Hegel entregó el manuscrito de su primera gran obra en el plazo acordado. Había nacido la portentosa *Fenomenología del espíritu*. La versión romántica del acontecimiento cuenta que el día que concluyó la obra, los ejércitos de Napoleón ocuparon Jena y entonces el filósofo vio por la ventana de su habitación al “espíritu del mundo montado a caballo”. Era cierto en gran parte: el 14 de octubre de 1806 Hegel concluyó el manuscrito, y ese mismo día fue la famosa batalla de Jena entre el ejército prusiano y las fuerzas napoleónicas. Pero fue un día antes, el 13 de octubre cuando Hegel le escribió a Niethammer su famoso comentario:

He visto al emperador –esa “alma-del-mundo”– recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas. Es una maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende su brazo sobre el orbe y lo domina [...] Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar (Pinkard: 303).

Al tiempo que alcanzaba por fin esa meta, se cernían sobre su vida personal nubarrones cargados de penurias. Carecía de dinero, la Universidad seguía cerrada para su ambición de convertirse en un profesor con

plaza y sueldo fijo y, para colmo, la administradora de la casa donde vivía quedó embarazada de él. Su desesperada situación lo obligó a marcharse de Jena e ir a Bamberg a hacerse cargo de la dirección del periódico local, la *Bamberger Zeitung*. No había alcanzado un puesto docente pero por lo menos se vincularía con una importante actividad intelectual y saldría al paso de su asfixiante precariedad económica. Al fin y al cabo para él el periodismo tenía cierta aura de sacralidad, pero realista y terrenal: “Leer el periódico de la mañana es la plegaria matutina del realista. Uno orienta su actitud hacia el mundo o bien por Dios, o por lo que el mundo es. La primera vía da tanta seguridad como la segunda, pues en cada caso uno sabe dónde está”. Eso escribía Hegel en su diario cuando vivió en Jena. (Pinkard: 318).

Su hijo ilegítimo nació el 5 de febrero de 1807 y fue registrado con el nombre de Georg Ludwig Fischer –no Hegel– porque *Fischer* era el apellido de soltera de la madre Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, quien tenía otros dos hijos. Ludwig tuvo una existencia desdichada. El hermano de Hegel y el librero Friedrich Fromman fungieron como padrinos del niño. En 1811 su madre entregó al niño a un hogar para huérfanos. En 1816 fue recibido por Hegel y su esposa en el hogar que habían formado pero todo indica que no tuvo una buena estancia. De hecho Hegel no lo apoyó para que tuviera estudios universitarios; a lo más que llegó Hegel fue a recomendarlo con algunos amigos para que se dedicara al comercio. Finalmente Ludwig se enroló

en el ejército holandés y murió en una batalla el mismo año de la muerte de su padre.

Dedicarse al periodismo no era para Hegel sino una circunstancia transitoria, como lo sería su propio paso por Bamberg. Sus constantes peticiones a su amigo Niethammer, a la sazón funcionario de educación del estado de Baviera, tuvieron un resultado no del todo satisfactorio para el filósofo: la dirección del *Gymnasium* de Núremberg. No era el tan buscado puesto en alguna Universidad, pero al menos se relacionaría con la actividad docente remunerada. Hegel se instalaría en Núremberg en noviembre de 1808 e iniciaría sus clases el 12 de diciembre de ese año. El *Gymnasium* se encontraba en una reestructuración de sus planes de estudio y de su organización administrativa, así que Hegel siguió la instrucción de adecuar la currícula a fin de que los jóvenes estudiantes se formaran buscando su autonomía intelectual. Por su parte, él quedó encargado de impartir personalmente los cursos de introducción a la filosofía y de lógica. Ya había emprendido la composición de la primera parte de su sistema, la que trataba precisamente de la ciencia de la lógica. También comenzó a redactar las notas para sus cursos de manera organizada siguiendo una estructura que ya no abandonaría, y que consistía en formular una idea en un párrafo que después ampliaría, explicaría y comentaría oralmente. Estas notas perfilaron lo que después constituiría la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pero no se publicarían en vida de su autor. Estas notas no sólo están referidas a la lógica sino también a

la filosofía de la naturaleza, a la religión, a la moral y al derecho (PR y ENÚ).

Aunque las labores administrativas le absorbían mucho tiempo, terminó la primera parte de la *Ciencia de la lógica* a fines de 1811 y principios de 1812 “durante los primeros seis meses de matrimonio”. En efecto, el 15 de septiembre de 1811 Hegel se casó con Marie Helena Susanna von Tucher, veinte años menor que él y perteneciente a una familia patricia de Núremberg, a la que Hegel pudo tener acceso porque había obtenido cierto prestigio local como director del *Gymnasium*. Había cumplido 41 años y Marie apenas 21, y no se podría decir que estuvieran apasionadamente enamorados. Hegel pensó sencillamente que había llegado el momento de estabilizarse y el paso siguiente era el matrimonio. El 27 de junio de 1812 tuvieron una hija que murió dos meses después. Un año más tarde el dolido matrimonio fue compensado con el nacimiento de un niño fuerte y saludable a quien pusieron el nombre de Karl Friedrich Wilhelm. Su segundo hijo, Thomas Immanuel Christian nació el 25 de septiembre de 1814.

La relación de Hegel con las mujeres partía de una consideración básica: el lugar de ellas era el hogar y su papel apoyar a su hombre y criar a los hijos. Hegel no tomó nunca seriamente a las mujeres como iguales intelectualmente. En el verano de 1791 Hegel se sintió atraído por la hija de un difunto profesor de teología de Tubinga, Augusta Hegelmaier (que trabajaba en la tienda de vinos adjunta a la taberna que frecuentaba Hegel). El asunto no pasó de una efímera ilusión. Hegel

se enamoró pero Augusta simplemente no le hizo caso. Unos años después, cuando dejó Berna a finales de 1796 para trasladarse a Fráncfort, pasó unas semanas en la casa familiar de Stuttgart. Ahí y entonces conoció a Nanette Endel, una amiga de su hermana Christiane, que estaba viviendo con los Hegel. Nanette era católica y ese fue el motivo de las bromas que Hegel le gastaba, bromas a las que ella respondía con gusto y con picardía. Se llevaron bien y fueron amigos pero no pasaron de ahí. Después de estas inocentes tentativas, vino el *affaire* Burkhardt en el momento económicamente menos oportuno y justo con una mujer casada, con dos hijos, y que había sido abandonada por su marido.

El paso al matrimonio fue, como en tantos eventos, una decisión fríamente racional. Cuando Hegel llegó a Núremberg comentó a su amigo y benefactor Niethammer que quizá había llegado el momento de casarse. Al parecer, la esposa de Niethammer se dio a la tarea de conseguirle a Hegel una mujer. Más que cortejo, enamoramiento y pasión, lo que primó entre Hegel y Marie fue una negociación entablada por el ya maduro filósofo y el padre de la benevolente, paciente y afable joven mujer. No hubo, entonces, un impulso amoroso desbocado sino un muy hegeliano cálculo de conveniencia. Para él, el genuino componente del amor marital no era la felicidad sino el sosiego o la satisfacción. Pero el matrimonio se mantuvo bastante estable y sin grandes conflictos. Las mayores pruebas de su estabilidad fueron la incorporación al hogar de Ludwig, el hijo que Hegel tuvo con Johanna Burkhardt, y la llegada de

Christianne, la hermana del filósofo, quien vivió con la familia Hegel durante el verano y el otoño de 1815.

La primera parte de la *Ciencia de la lógica* fue publicada en 1812 y la segunda parte al año siguiente. La tercera parte vio la luz en 1816. El 30 de julio de este último año, Hegel recibió, por fin, la oferta formal de trasladarse a Heidelberg para ocupar un puesto como profesor ordinario en la Universidad. Debía obtener una licencia por parte del gobierno de Baviera para que pudiera aceptar la plaza ofrecida en Heidelberg. Por esas fechas también recibió una propuesta de la Universidad de Erlangen de asumir el cargo de director del seminario de filosofía y profesor de literatura clásica, e igualmente su nombre comenzó a manejarse en Berlín. Su suerte empezaba a cambiar. Optó por Heidelberg adonde se trasladó el 19 de octubre de 1816, apenas unos días antes de dictar su lección inaugural en la Universidad. La etapa de Núremberg quedaba atrás con muchos éxitos intelectuales; ahí había escrito la *Ciencia de la lógica* y, en lo personal, se había casado y había estabilizado su situación. También le quedó el gusto por los embutidos y las salchichas de Núremberg y por el Lebkuchen (un dulce de licor y chocolate que se solía hacer por Navidad).

Al año siguiente a su traslado a Heidelberg publicó su célebre *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, un compendio escolar para uso de sus estudiantes. El texto constaba de tres partes que conformaban el esquema de su sistema filosófico. La primera de ellas era un resumen de su *Ciencia de la lógica*, el gran libro por el

que empezaba a ser conocido y reconocido como filósofo con méritos propios. La segunda parte abordaba la filosofía de la naturaleza, objeto de estudio siempre atractivo para Hegel, y finalmente, como tercer parte, la filosofía del espíritu, en la que estaba incluida su filosofía acerca del derecho, la moral y la política.

En el corto tiempo que radicó en Heidelberg Hegel tomó algunas posiciones políticas que son importantes en la medida en que confutan con nitidez las versiones de manual que lo ubican como un autor conservador o reaccionario. En sentido estricto su entusiasmo juvenil por la Revolución Francesa nunca se extinguió; se identificaba más con los girondinos que con los jacobinos, y todavía más con las reformas napoleónicas. El 14 de julio de todos los años brindaba para conmemorar la toma de la Bastilla y veía con simpatía las reformas que se emprendían en varios estados alemanes a favor de las libertades. Hegel rechazó el nacionalismo a ultranza que defendían algunos grupos entusiasmados con los proyectos de unificación alemana. También opinó acerca del proyecto de Constitución relativamente liberal que el príncipe de Württemberg, Friedrich II trató de impulsar en 1815. Con un estilo claro y lúcido Hegel redactó un ensayo aparecido en los *Heidelberger Jahrbücher* en el invierno de 1817-1818 (DEP). En él se despliega la concepción que del Estado ha construido Hegel a lo largo de 20 años pero ahora referida al estudio de un evento específico signado por la transición desde una condición feudal a una condición política moderna. La Asamblea de los estamentos de Württemberg

no puede hacer la política del concepto porque está conformada de acuerdo con los intereses particulares: los estamentos que la componen no están dispuestos a perder privilegios y pretenden simplemente restaurar el estado de cosas anterior a la invasión napoleónica. El Estado y el derecho racionales son formas de vida civilizada, articulada por la libertad y la igualdad; en la línea de Rousseau, Hegel señala que el “pueblo” es una abstracción y que, por lo tanto, requiere ser representado por agentes que sepan entender al Estado como la concreción institucional de lo universal. De cualquier manera, el mero hecho de haberse reunido para debatir –con todo y que Hegel critica las “discusiones” por escrito– pone a la Asamblea en un ejercicio de aprendizaje paulatino por medio del cual la vida civilizada se abrirá paso tarde o temprano en Alemania. El texto, por supuesto, causó escozor entre los círculos restauracionistas. Pero Hegel, en el juego de la política, no era un pensador militante, moralista o ideólogo; era, sobre todo, un filósofo que advertía el entrevero de razón y libertad como la característica central de los nuevos tiempos. Quizá esta posición le haya valido ser invitado a formar parte del cuerpo docente de la Universidad de Berlín, pues al frente del gobierno prusiano habían llegado los reformadores Karl August von Hardenberg como canciller y Karl Sigmund Franz Freiherr vom Stein zum Altenstein como ministro de cultura de Prusia. Sólo unos meses después de su nombramiento, el 26 de diciembre de 1817, Altenstein envió una carta a Hegel para hacerle la invitación formal para que el

filósofo se incorporara a la Universidad. Después de algunas negociaciones, Hegel se trasladó con su familia a Berlín para iniciar sus famosas lecciones el semestre de invierno de 1818.

El contexto berlinés en el que se desarrolló Hegel los últimos 12 años de su vida estuvo atravesado por la tensión y el conflicto. Las reformas liberales “desde arriba” chocaban con las tendencias contrarrevolucionarias que pretendían conservar el orden social de la jerarquía y los privilegios. La rancia nobleza y el clero se habían amalgamado con una naciente aristocracia burguesa, para enfrentar la estela napoleónica de libertad e igualdad que campeaba por los estados y reinos alemanes. En el momento en que trabajaba con ahínco en su filosofía política Hegel era particularmente sensible al ambiente político prusiano en el que se señalaba y perseguía por “demagogia” a quien abrazara ideas liberales, democráticas o republicanas por tenues que fueran. Algunos de sus alumnos fueron puestos en prisión por sus claras tendencias republicanas. Gustav Asverus, que había sido su estudiante en Heidelberg, fue detenido por la policía prusiana en abril de 1819, acusándolo de subversión y demagogia; fue liberado, después de intensas negociaciones, casi un año más tarde, y Hegel pagó la fianza. Otro de sus alumnos, Leopold von Henning, también fue detenido el 15 de abril de 1820. Cuando estaba preso, Hegel se reunió con otros alumnos y al anochecer tomaron un bote y fueron a visitar clandestinamente al amigo encarcelado, con quien cruzaron tan sólo unas palabras en latín a través de una

de las ventanas de la celda. Después de su liberación y a instancias de Hegel, Henning fue nombrado su asistente de docencia.

Hegel terminó su *Filosofía del derecho* en junio de 1820, pero no fue sino hasta principios de 1821 que fue publicada. Tenía la forma de exposición que ya caracterizaba su libro anterior: pensamientos ordenados y redactados en forma concisa, organizados en párrafos que servirían preponderantemente para sus clases. En este texto, Hegel ampliaba, profundizaba y precisaba su filosofía del espíritu. Volvía pues, al tema de las relaciones entre el derecho, la moralidad y el Estado. El final del libro planteaba el tema de la historia universal, lo que se conectaba con el contenido de una de las materias que impartiría varias veces en Berlín.

La década del veinte en la vida de Hegel puede ser resumida como de gran estabilidad personal y familiar, de amplio reconocimiento y, particularmente, de gran producción intelectual orientada a la docencia. Aunque nunca fue admitido en la Academia de Ciencias de Berlín (probablemente por la oposición de Schleiermacher, el reconocido filósofo de la religión con quien Hegel entabló una polémica), fue incorporado al Comité Real de Examinadores Científicos de Brandemburgo, en 1829 fue nombrado rector de la Universidad y en 1831 el rey le otorgó la Orden del Águila Roja por sus méritos académicos.

Además de la preparación de sus clases, que eran vespertinas, Hegel confeccionó la segunda edición de la *Enciclopedia*. También se dio tiempo para retomar

la iniciativa de sus alumnos Eduard Gans y Heinrich Gustav Hotho y fundar en julio de 1826 la Sociedad para la Crítica Científica que editó una revista de nombre *Anuarios para la crítica científica*. Los *Anuarios* tuvieron siempre problemas financieros y nunca recibieron subsidio oficial. Con todo, Hegel la pasó bien en Berlín. Seguía haciendo sus paseos habituales en compañía de algún alumno o amigo, tenía una amplia vida social y él y Marie eran asiduos asistentes al teatro y a la ópera. Continuaba disfrutando el juego de cartas, compraba billetes de lotería y nunca perdió su afición por la buena comida, el buen café y el buen vino. Pero a lo que centralmente estaba entregado era a la especulación y a la *Bildung*, y en definitiva lo que caracterizó al periodo de Berlín fueron sus *Lecciones*.

Las *Lecciones* fueron publicadas póstumamente y desarrollan, cada una de ellas, los temas de historia de la filosofía, filosofía de la historia, religión y estética. Se trata de gruesos volúmenes que constan de una introducción y un extenso desarrollo. La introducción sí la escribió Hegel, pero el resto fue recuperado de los apuntes de sus alumnos. Esto tiene la ventaja de ser textos de lectura menos difícil que los libros escritos de su puño y letra, pero posee el inmenso inconveniente de que se está ante una transcripción del apunte de un alumno. Es decir, salvo la introducción, no es Hegel quien escribe. De todos modos son textos que han sido atribuidos al Hegel de su época berlinesa. Esta fue, por cierto, su mejor época. Había llegado a la cumbre el hombre que buscó reconocimiento. Si bien no había

cumplido su propósito juvenil de ser un filósofo que le escribiera al pueblo para modificar sus modos de pensar, sí había conseguido definir un modo de pensar distinto a todo lo precedente. No era poca cosa lo conseguido y quizá eso haya influido para expandir la creencia en que tenía una personalidad típica de genio. En realidad Hegel fue toda su vida bastante típico. Tenía una naturaleza gregaria, le gustaba la convivencia con los amigos, jugar a las cartas y el baile. Quienes lo conocieron resaltaron su sentido del humor y su sonrisa tan característica, rasgos éstos que solemos no asociar con la imagen tradicional que nos hemos hecho de él. Destacaba pues, por su amabilidad y sociabilidad, pero también por su honestidad, su sinceridad y rectitud. “Tenía una seguridad en sí mismo que para muchos era atractiva y para otros repulsiva; pero también manifestaba una preocupación genuina por sus alumnos, desviándose de su marcha para ayudarlos, y poniendo gran interés en prestar atención a algún estudiante particularmente endeble” (Pinkard: 165). Cuando vivió en Berlín hizo algunos viajes y excursiones. También mantuvo una de sus amistades más queridas para él: la de Johann Wolfgang Goethe. Las amistades que mantuvo, los distintos apoyos que recibió a lo largo de su vida, y la oración fúnebre leída durante sus exequias, han hecho pensar a D’Hont que Hegel perteneció a la masonería alemana. Pudo ser, pero eso no sería lo más relevante de su vida.

Hacia 1829 la salud de Hegel se fue deteriorando paulatinamente. Una epidemia de cólera estaba azo-

tando una parte de Europa y llegó a Berlín. Sin embargo, hoy sabemos que probablemente no fue esa la enfermedad que acabó con su vida sino un agresivo cáncer gástrico. El individuo Georg Wilhelm Friedrich Hegel dejó de existir el 14 de noviembre de 1831, pero este ser singular y finito no ha dejado de perseverar en lo universal.

II

LOS PRIMEROS ESCRITOS

Acaso enmarcados en las resonancias de las disputas teológicas del *Stift*, los escritos juveniles de Hegel están articulados por el tema de la religión. El horizonte de comprensión predominante desde el que emprende su estudio y análisis es, como era de esperarse, la filosofía kantiana. Instalado en Berna, una vez que ha egresado del seminario de Tubinga y de que se ha separado de sus amigos Hölderlin y Schelling, Hegel emprendió, en 1796, una revisión de la *positividad* de la religión cristiana. El fenómeno de la *positividad* significa la transformación de una doctrina moral en rituales que se repiten incesantemente sin que siempre haya claridad acerca de sus razones. Estos rituales se institucionalizan y cuando eso ocurre la doctrina moral ha alcanzado una existencia positiva u objetivamente evidente, patente pues, a los ojos de los sujetos. Pero ocurre que con esta existencia positiva queda negada la propia esencia de la doctrina. Ése ha sido el caso del cristianismo: se convirtió en una religión positiva, desvinculada de su sustancia moral, no tanto debido a una especie de degeneración progresiva del mensaje original de Jesús sino, sobre todo, a la forma en que tuvo su génesis. En efecto, el hecho de que la enseñanza moral de Jesús de Nazareth tuviera como principio de autoridad su propia persona implicaba que se le seguía por un apego personal y no como el resultado del libre ejercicio de la

razón; eso determinó que el soporte del devenir cristiano recayera en la fe en un hombre, más tarde sustituido por una secta, un conjunto de sectas y, finalmente, por un Estado eclesiástico. Éste adolece de sustancia moral y como en él se mezclan y confunden lo jurídico y lo moral, el individuo se enfrenta a una exclusión moral sancionada como si fuera un delito. Eso simplemente representa un atentado contra la libertad.

En este contexto, Hegel impulsa las figuras de Jesús y Sócrates como dos referentes paradigmáticos de la moralidad, el primero de una moral que devino religión positiva, y el segundo de una moral enlazada con el uso de la razón. Mientras que Jesús instaba a obedecer los preceptos morales “porque sí”, Sócrates invitaba a sus amigos a pensar libremente por sí mismos. Hegel hace la diferencia entre dos procedimientos distintos por los que se genera la formación moral de los pueblos: el propio del adoctrinamiento y, en contraste, el de la convocatoria al libre ejercicio del pensar, al despliegue libre y autónomo de la razón. Por supuesto que es este segundo procedimiento, asociado con el nombre de Sócrates y con la filosofía, el que corresponde con la libertad. En cambio, en el cristianismo se produce una subordinación de principio a un poder exterior y superior, que hace irrelevante el ejercicio de la libertad:

El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu,

sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno (ps: 136).

De manera oblicua Hegel destaca la superioridad del Estado civil frente al Estado eclesiástico, al marcar el hecho de que es un Estado donde la moralidad no sólo está a salvo sino que se preserva en su verdadero significado, pues no es con la obediencia ciega a preceptos, normas, reglas y disposiciones dictadas por la autoridad como se manifiesta de manera consecuente la moralidad sino, por el contrario, en el libre ejercicio de la razón práctica que elige actuar moralmente. La separación entre derecho y moralidad es propia del Estado civil y, en consecuencia, es lo que más se ajusta a la libertad, a la razón y a la moralidad.

Puede apreciarse con claridad que Hegel valora como esencial la libertad individual en el campo de la razón práctica, y sobre esta base impulsa dos modos de instauración de la moralidad. El modelo de la filosofía está asociado, como dije, con el nombre de Sócrates y con la bella totalidad armónica de la polis ateniense. Esta unidad es el noble resultado de la confianza en la libertad de pensamiento, lo que no sólo envuelve a un pequeño grupo de ilustrados sino que abarca al conjunto de los ciudadanos. Aquí Hegel teje una curiosa trama de moralidad kantiana, método socrático y política ateniense, que desemboca en un ideal que armoni-

za la libertad individual y el principio de lo comunitario. Atenas y Roma representan la realidad histórica de comunidades políticas que realizaron la unión entre la libertad positiva y, a través de ella, lograron la fusión entre el individuo y la comunidad. De este modo, el Estado fue el producto de la propia actividad libre del ciudadano. La decadencia romana, asumida como producto de la crisis moral del pueblo, explica el recurso al cristianismo. Roma había devenido una aristocracia y el Estado redujo su dimensión moral para orientarse sólo a la protección de la propiedad. En estas condiciones, el ciudadano romano fue abatido por la indolencia y la apatía hasta llegar al extremo de no identificarse más con su Estado. Y es que “arriesgar la vida por un Estado que sólo asegura la conservación de la propiedad no tiene sentido” (PS: 159).

Hegel continuó tratando temas teológicos aunque en ellos subyacían preocupaciones filosóficas de carácter práctico. Así, la figura de Jesús es examinada nuevamente pero ahora es identificado, desde una óptica kantiana, como un maestro de moralidad. Con su enseñanza, Jesús funda un “reino de Dios” formado como síntesis de la soberanía de las leyes de la virtud entre los hombres (HJ: 71). Se abrió paso con ello el tema de la enseñanza de la moral y de la manera en que se transforman las costumbres de los pueblos. Esta cuestión adopta un tono muy agudo en “El espíritu del cristianismo y su destino”, escrito ya en Fráncfort hacia 1798. En este texto Hegel contrasta al espíritu del judaísmo con el propio del cristianismo, y acude nuevamente

a la figura de Jesús en tanto impulsor del imperativo del amor. El judaísmo asume un sentido de igualdad pero en el sometimiento a un Dios externo y una ley obligatoria pero asimilada de modo irreflexivo. “Los judíos son totalmente dependientes de Dios. Aquello de lo cual uno depende no puede tener la forma de la verdad, puesto que la verdad es la belleza intelectualmente representada; el carácter negativo de la verdad es la libertad” (EC: 295). Frente a este espíritu, Jesús invierte la relación con la ley y marca la superioridad del hombre respecto a mandatos externos.

A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o la impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandamiento, “por” pureza o impureza de un objeto. Convirtió la subjetividad indeterminada en carácter de una esfera totalmente diferente, que no tiene nada en común con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos (EC: 306).

El mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo, en tanto que él, el prójimo, *es tú*, y la indicación de Jesús a sus discípulos según la cual, una vez que él haya muerto, estará con ellos cuando dos o más se reúnan en su nombre, son las palancas que impulsan la formación de la comunidad ética cristiana. “Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, mo-

dificaciones del amor” (EC: 335). El amor puede construir una unión del espíritu, un reino de Dios donde el espíritu viviente anima a los diferentes seres, “que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto, sino por la vida, por el amor [...] ¿Existirá una idea más bella que la de un pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor?” (EC: 363). Con todo, esta comunidad de vida tiene límites porque se configura dentro de un Estado al que ni Jesús ni su comunidad espiritual pudieron anular, y cuya existencia representaba pérdida de libertad, restricción de vida y una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno. ¿Cómo se podría conciliar una comunidad de vida mediada por el amor con una condición jurídica de existencia sin que ello implicara la instauración de un Estado eclesiástico? ¿Es posible armonizar la libertad individual y el principio de lo comunitario? Los nuevos tiempos están llevando hacia esta conciliación, no sin contradicciones.

Comparación entre Fichte y Schelling

La *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* es, hablando con propiedad, el primer libro publicado de Hegel. También se trata de su primer texto propiamente filosófico, pues antes sus reflexiones se desenvolvían, como hemos visto, en el terreno de la re-

ligión y su vínculo con la vida social. Ahora en cambio el centro de atención radica en la caracterización del pensamiento propiamente filosófico específicamente en el marco legado por Kant. La pregunta inicial indagaba cuál era el primer principio del pensar y, enseguida, cuál era la consistencia del objeto pensado en su relación con el objeto empírico. Esta era la base metafísica de una toma de postura respecto de la moral y la religión, y también respecto al derecho y el Estado, de modo que las preocupaciones filosóficas no atañían sólo a la esfera intelectual sino que estaban conectadas íntimamente con los nuevos tiempos de la reorganización de la vida social entera. Kant, digno representante de la generación anterior, aún no concluía su producción filosófica, y después de hacer públicas sus tres *Críticas* todavía le alcanzó la fuerza y el talento para tratar de conciliar a la Razón con una religión traducida en términos de moralidad (Kant *d*). Los imperativos categóricos, aquellos que caracterizan a la moral, descansaban en la razón y por tanto en la autonomía de los sujetos, pero de ello se podían obtener conclusiones divergentes para plantear el tema de la obligación moral: ¿cómo se obtiene la garantía de que el sujeto racional y autónomo actuara en función del imperativo categórico? Como esta garantía no existía, Kant recurrió a la teoría contractualista del Estado para situar la existencia del derecho como orden respaldado en la fuerza física. La moral sería racional para todo sujeto de razón pero, frente a una naturaleza humana tan lábil, frente a ese fuste torcido de la humanidad,

habría que contar con instrumentos coercitivos para garantizar el orden social racional. Las ideas de Dios, la de la inmortalidad del alma y la libertad se adaptaban bien, como ideas regulativas de la razón, a la moralidad kantiana, pero así planteadas quedaba despejado el terreno para el cuestionamiento de los poderes terrenales eclesiásticos. Gottlob Christian Storr, por ejemplo, una prominente figura en la teología de Tubinga, desarrollaba, a partir de la teoría kantiana, argumentos que reforzaban la visión de la religión como principio de autoridad. En cambio, Reinhold y Fichte, como los discípulos más preclaros de Kant, se adscribieron a la interpretación del legado kantiano como una filosofía de la libertad. Johann Gottlieb Fichte había publicado tres obras importantes en menos de cinco años: *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* (1794), la *Fundamentación del derecho natural* (1796), y el *Sistema de la doctrina de las costumbres* (1798). Este autor deduce de un primer principio filosófico indubitable los restantes ladrillos de un pretendido sistema: el yo absoluto planteado como resultado de una intuición intelectual.

Mediante el intuir mismo, y únicamente por éste, surge lo intuido; el Yo regresa a sí mismo y esta acción da al mismo tiempo la intuición y lo intuido; la razón (el Yo) en modo alguno es pasiva en la intuición, sino absolutamente activa; en la intuición, la razón es imaginación productiva. Mediante el intuir es proyectado algo, de la misma manera que, si se quiere una comparación, el pintor proyecta con su mirada la figura

acabada sobre la tela, la ve antes de que la mano, más lenta, reproduzca sus contornos (Fichte: 148).

En esta tesitura, Fichte plantea el Yo absoluto como fuente de la derivación de la dinámica intersubjetiva.

El *yo-puro* = el *yo-absoluto* constituyen para Fichte el punto hacia donde converge toda relación del *sujeto absoluto*, como *siendo* (el yo-individuo de cada persona). Pero este yo-puro-absoluto viene siempre impulsado por el *yo-práctico*, el cual, actuando desde el sujeto-inteligencia, lleva siempre en sí la supremacía del ser y de los valores y contiene en sí una actuación ilimitada desde una actividad libre. Fichte establece también un yo-teórico dentro de su sistema. En este caso tanto el *yo-teórico* como el *yo-absoluto-puro* han de ser concebidos sólo como *centros suprapersonales del conocimiento y de la acción*. Se trataría sólo como de una yoidad genérico-trascendental en relación con los valores suprasensibles, a los que tenemos que añadir los campos y los ámbitos del no-yo (naturaleza y sociedad) (Riobó González: 70).

En *Diferencia...* Hegel no se contenta con continuar la línea interpretativa que del kantismo siguieron Reinhold y Fichte. Tampoco se pliega simplemente a Schelling. En realidad lo que hace Hegel es cimentar una visión propia y original con los materiales que le brindan las discusiones del momento. Para Hegel lo importante es reivindicar la filosofía como conocimiento especulativo de lo absoluto que se debe exponer como un sistema. Hegel vuelca la atención al primer princi-

pio de la filosofía planteado por Fichte con la fórmula de la identidad “yo = yo”: no se trata, en principio, de un “yo” empírico y personal, identificado con el individuo, sino un “yo” abstracto propio de la intuición intelectual. Esto quiere decir que el “yo” pone originariamente su propio ser, de donde se desprende, como segundo principio, que al yo se le opone un “no-yo”, y ambos, tanto el yo como el no-yo, se relacionan reflexivamente sobre la base de los tres principios de la lógica: el de la identidad, el de la contradicción y el del fundamento. Este planteamiento es la oportunidad de Hegel para diferenciar entre el método de la reflexión, identificado precisamente con Fichte, y el método especulativo que encuentra en Schelling aunque no desarrollado con plenitud. De modo simplificado, diríamos que Hegel juzga la reflexión como necesaria pero no suficiente para plantear y desarrollar con firmeza las tareas de la filosofía. La reflexión permite concebir la identidad del sujeto y el objeto, pero se trata de una identidad unilateral y limitada. Hegel muestra que el primer principio fichteano lleva más allá de lo que el propio filósofo se percata:

...la identidad del Yo=Yo no es una identidad pura, es decir, no ha surgido por el abstraer de la reflexión. Si la reflexión concibe el Yo=Yo como unidad, debe concebirlo también como dualidad, a la vez; Yo=Yo es identidad y duplicidad al mismo tiempo, hay contraposición en el Yo=Yo. Yo es una vez sujeto, y otra Objeto; pero lo contrapuesto al Yo es igualmente el Yo; los contrapuestos son idénticos. La conciencia empírica, por

eso, no puede considerarse como un ir fuera de la conciencia pura; desde esta perspectiva, una ciencia del Saber que partiera de la conciencia pura sería, claro está, algo sin sentido; bajo dicha concepción, que parece derivar la conciencia empírica de la conciencia pura, subyace la antedicha abstracción, donde la reflexión aísla sus contrapuestos. En tanto entendimiento, la reflexión es incapaz, en sí y para sí, de captar la intuición trascendental; y aún cuando la razón esté traspasada hasta hacerse autocognición, la reflexión tergiversa lo racional haciéndolo otra vez un contrapuesto, allí donde pudiere y como pudiere (D: 41).

La argumentación continúa esta línea pero lo más importante es que Hegel va definiendo el método especulativo como aquel que sí permite establecer la identidad de la identidad y lo no identidad, lo que se traduce como la identidad del sujeto y el objeto tanto objetiva como subjetivamente. La reflexión es propia del entendimiento pero la filosofía requiere la especulación como lo que la razón debe desplegar.

Creer y saber

En el desarrollo intelectual de Hegel el ensayo *Creer y saber (Glauben und Wissen)*, publicado en la *Kritisches Journal der Philosophie*, es muy importante, porque ahí su autor adopta un lugar propio en el universo filosófico frente a las filosofías de la subjetividad y las de la reflexión. Las primeras se habían elaborado como con-

secuencia de la revolución cartesiana y habían alcanzado un notable grado de desarrollo con Hume y Locke. Por esa brecha transitarían también los alemanes, pero lo habían hecho asignando un lugar protagónico a la relación entre el sujeto y el mundo objetivo. No sólo se había supuesto que el sujeto se exterioriza y se refleja en el objeto, y que por lo tanto, éste era una emanación del primero, sino que se había hecho un exhaustivo examen de los alcances y las limitaciones de la razón (en tanto facultad del sujeto) para conocer al objeto y actuar sobre él. De esto se podía comprender sin dificultades que el objeto lo es en tanto representado en el pensamiento del sujeto. El acento se carga, por supuesto, en el sujeto. Las cosas en sí, había concluido Kant, no se pueden conocer, y ese es el límite de la razón teórica. Empero, la razón todavía tenía un amplio campo de acción respecto de la moralidad, el derecho, el arte y la religión. No era un ejercicio fácil establecer la relación entre el sujeto y los objetos implicados en estas esferas. Kant había ensayado soluciones convincentes para comprender el modo como el sujeto se ubicaba respecto de la moral, el derecho, el arte y la religión...

Hegel no está satisfecho con estas soluciones. Al desplegar su crítica, va perfilando su propio pensamiento especulativo con los rasgos que le darán identidad hasta el final de su vida. Lo que va a mostrar Hegel es fuerte y radical: al no llevar el esfuerzo filosófico hasta sus últimas consecuencias, las filosofías de la subjetividad y las de la reflexión producen un resultado inverso

al que se proponen. En el plano epistemológico dejan la oposición sujeto/objeto sin alteración, sin hacerse cargo de la explicación de la realidad y, entonces, sin rebasar los límites del sentido común.

Este idealismo crítico que Fichte perfiló en trazos bien nítidos es, como resulta notorio, algo formal. Lo universal del mundo opuesto al sujeto es puesto en tanto que universal, ideal, como pensamiento, y con ello es puesto como Yo. Pero lo particular permanece necesariamente retenido, y si, de acuerdo con la orientación más apreciable de la idea de la filosofía, debe hablarse de una explicación, entonces el aspecto más interesante del mundo objetivo, el aspecto de su realidad, queda sin explicar. Que lo real, en cuanto es para la sensación, sea algo empírico, y que bajo ese título sea rechazado y explicado como indigno de consideración, como hace Kant, es algo tan poco satisfactorio como cuando Fichte muestra que la sensación es algo meramente subjetivo [...] Porque precisamente la cuestión no es la idealidad sino la realidad, y es igual si la realidad es una cantidad infinita de sensaciones o de propiedades de las cosas [...] No es necesario recordar, cuán indiferente resulta para este absoluto de lo empírico aquel idealismo formal que prueba que toda esa realidad empírica sólo es algo subjetivo, un sentimiento. Porque esa forma no cambia en lo más mínimo en la necesidad incomprensible y común de la existencia empírica, y no cabe pensar en ninguna verdadera idealidad de la realidad y del lado real, ya aparezca sólo como estructura de las cosas, ya como sensación (cs: 136).

Cuando se preserva la escisión sujeto/objeto, la universalidad asignada al sujeto se encuentra separada de la particularidad propia del objeto y, entonces, la empiria carece de unidad y la multiplicidad no llega a ser comprendida y es sólo considerada como contingente. En consecuencia, el lugar de la filosofía es ocupado por el sentido común que se encarga de dar cuenta del mundo empírico como el reino de lo múltiple, lo particular y lo diverso, y en este plano, tanto vale una opinión como otra. Así planteadas las cosas, la filosofía es estéril.

A la escisión sujeto/objeto le es funcional una religión basada en la creencia, que llena el espacio de la no concordancia entre el mundo empírico y el pensamiento. Podrá considerarse esa fe como racional, pero de todos modos es una fe que revela que la filosofía ha dejado de apreciar como objeto de reflexión propia las razones por las cuales la empiria se sigue presentando como separada del pensamiento. Cuando al mundo empírico se le contraponen un pensamiento vacío, se requiere el más allá de la fe: “La razón pura kantiana es precisamente ese pensamiento vacío, y la realidad está igualmente opuesta a esa identidad vacía, y la no concordancia de ambas es lo que hace necesario el más allá de la fe” (cs: 144).

La inversión hegeliana también se muestra en el tema de la libertad. Las filosofías que someten a crítica con todo y que se comprometen explícitamente con la libertad, se revelan como proclives a la tiranía por sus bases conceptuales.

De acuerdo con el principio del sistema de que el concepto sea absoluto en esa forma inamovible de la contraposición [con el mundo empírico], lo jurídico, y la construcción de lo jurídico como un Estado, es un ser para sí y algo completamente opuesto a la individualidad y a la vida. No es lo vivo mismo, que se pone a la vez a sí mismo como universal en la ley, y llega a ser verdaderamente objetivo en el pueblo, sino que a esto vivo se le contraponen lo universal, fijado para sí, como una ley sin más, y la individualidad se encuentra bajo una absoluta tiranía. El derecho debe producirse, pero no como algo interior, sino como libertad externa de los individuos, que es un llegar a subsumirse de los mismos bajo un concepto que les es extraño. El concepto se convierte aquí en algo simplemente objetivo y en la forma de una cosa absoluta, y depender de ella es la negación de toda libertad (cs: 159).

Hacia el final del texto, Hegel introduce la diferencia entre moralidad y eticidad, que tan significativa será para el desarrollo ulterior de su pensamiento. Básicamente, la moralidad atiende a la formulación kantiana del deber desde la razón pura práctica. Hegel juzga que esta moralidad, basada en la escisión entre el sujeto y el objeto, no atiende a los contenidos del deber y, entonces, en el plano concreto de la existencia, cuando se impone la necesidad de actuar, una multiplicidad de deberes se agolpan en la conciencia de los sujetos, sin que exista una directriz clara para guiar la acción concreta:

Pues no puede pensarse ningún caso real de acción en el que no se den múltiples aspectos, con respecto a los cuales, en la medida en que se trasgreden unos deberes, otros se obedecen, y en la medida en que se obedecen unos, se trasgreden otros. Pues cada intuición de un caso real es infinitamente determinable por el concepto [...] Pero si se decide por uno entre los muchos deberes posibles, entonces la posibilidad de una decisión está en la inconsciencia de la infinita multitud de los deberes en la que puede disolverse, y en la que ha de disolverse por deber cada acción real como se disuelve cualquier realidad en infinitas cualidades. El saber acerca de estas cualidades [...] resulta imposible, y sin embargo el deber es exigido sin más como deber (cs: 160).

La eticidad queda reducida a una moralidad basada en la contingencia del conocimiento “y por ello esta representación de la eticidad como moralidad ha podido pasar tan fácilmente desde la filosofía, como ciencia, al público, y ha podido hacerse tan apreciada porque en la medida en que transforma lo verdaderamente ético en indignidad, la fuerza en debilidad, la indignidad es justificada, sin embargo, como moralidad” (cs: 161). Lo que queda es la absoluta infinitud de un sujeto y de una acción frente a un mundo sensible irracional que hay que negar, y después un mundo suprasensible disperso en la infinitud de singularidades intelectuales y absolutamente contrapuesta al mundo sensible.

Frente a estas limitaciones de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, Hegel fijará su posición como estrictamente especulativa y como propiamente filosófica:

“está inmediatamente dada la posibilidad exterior de que la verdadera filosofía, surgiendo de esa cultura y negando el carácter absoluto de la finitud de aquellas, con toda su riqueza subordinada a la totalidad, se presente a la vez como manifestación acabada”. Lo especulativo consiste en que la idea, lo eterno, se expresa empíricamente como la finalidad de una acción y, por tanto, como algo susceptible de estar modificándose; lo especulativo, entonces, está atravesado por la subjetividad.

El puro concepto o la infinitud es un abismo de la nada en que todo ser se hunde. Tiene que describir como momento y sólo como momento de la idea suprema, el dolor infinito que había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna. El sentimiento de que Dios ha muerto. De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo (cs: 164).

He aquí la célebre enunciación del “viernes santo especulativo” que no significa sino la terrenalización filosófica de lo divino, lo que tendrá consecuencias portentosas en la comprensión moderna del mundo.

Publicado también en el *Kritisches Journal der Philosophie* entre 1802 y 1803 el texto titulado “Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencia positiva del derecho” continúa el tratamiento de las limitaciones y contradicciones de las filosofías de su época, pero ahora el enfoque se orienta hacia el tratamiento del derecho natural moderno. El tema es muy importante porque la explicación de la vida social ya había experimentado un giro histórico: se había superado la fundamentación tradicional de la autoridad política, aquella que descansaba tanto en la naturaleza esencial del ser humano como esa otra que apelaba al derecho divino de los reyes, y se había puesto la génesis del orden social en supuestos individualistas y racionales. La añeja tesis del derecho natural se había transformado en una nueva visión que echaba mano de la idea del pacto o contrato que, hipotéticamente, habían celebrado los hombres para someterse, libre y voluntariamente, a una autoridad suprema que los regulara a todos. Lo que intentará Hegel será analizar filosóficamente la construcción del nuevo edificio iusnaturalista para mostrar los defectos lógicos en los que incurren tanto el empirismo de Thomas Hobbes como el formalismo de Kant.

La primera teoría que expone y analiza Hegel es el empirismo de Hobbes. El empirismo tiene un problema básico: puede describir hasta el detalle los fenómenos más diversos pero está imposibilitado para universa-

lizar. Aun la descripción más pormenorizada requiere categorías, es decir, elementos que sólo existen en el pensamiento y que son utilizados incluso para ordenar la experiencia. En el empirismo

lo que se ofrece como empiria, consiste sólo en lo más débil, en la abstracción y en lo que, con menor espontaneidad o autoactividad, no se ha desasimilado, diferenciado y fijado a sí mismo sus limitaciones, sino que está preso en tales limitaciones, que han llegado a fijarse en la cultura universal; lo cual se presenta como sentido común y, por tanto, parece que se hubiera recibido directamente de la experiencia (DN: 25).

Es revelador que ya desde entonces Hegel consideraba que los conceptos y las categorías que se usan para pensar y reflexionar determinados contenidos empíricos y actuales, son el resultado de un prolongado proceso histórico condensado en el pensamiento y transmitido de un pensador a otros, de un filósofo a otros. De este modo, la herencia tiene un peculiar cariz que no se deja encerrar en lo material sino que se extiende hacia las elevadas regiones de lo inmaterial, infinito y universal. El sentido común de hoy desconoce estas raíces y esta herencia y, por ello, se alza con el arma de la empiria, del aquí y el ahora. A Hegel le basta la prueba de la relación entre lo Uno y lo Múltiple para concluir con su primer argumento contra el empirismo. El empirismo se apresura a identificar lo heterogéneo de la representación de lo múltiple con el caos, y está obligado, entonces, a recurrir a la idea de unidad que sólo

está en el pensamiento. Cuando el empirismo aborda el derecho natural debe recurrir necesariamente a un soporte nada empírico: el abstracto estado de naturaleza o la no menos abstracta idea de naturaleza humana. El caos, síntesis unitaria y trascendental de lo múltiple de las representaciones heterogéneas, queda asociado con una construcción propia de la fantasía, es decir, una elaboración arbitraria y caprichosa, más vinculada con la creación literaria que con el rigor filosófico. El “estado de naturaleza” no proviene, por supuesto, de la realidad empírica sino que es el resultado del gusto por la ficción. Esta fantasía es una construcción del pensamiento, y recurrir a ella sobre bases empiristas constituye “la más violenta contradicción”. La unidad no proviene de la descripción de lo múltiple basada en la experiencia sino que proviene del pensamiento. Más aún: la experiencia humana tiene un aspecto sensitivo pero, como experiencia, es imposible sin el pensamiento, sin sus categorías, sin sus operaciones lógicas ordenadoras y sin los significados que otro tipo de experiencia, la experiencia histórica, ha modelado en las mentes de los hombres. De este modo, la crítica del empirismo que enarbola Hegel no se detiene en el muy obvio señalamiento de la necesidad del plano trascendental y *a priori* requerido inclusive para registrar los datos que brotan del mundo empírico; además, se dirige a colocar la experiencia en el seno de lo trascendental, con lo que se obtiene una mayor complejidad en la formulación de los conceptos y las categorías, las cuales no son espontáneas sino históricas. El iusnaturalismo moder-

no bajo su forma contractualista siempre ha recurrido a la invención imaginativa de un estado de naturaleza donde reina una supuesta naturaleza humana. Cuando se quiere dotar de contenido a este par de abstracciones lo único que se consigue es verter en ellas las ocurrencias del autor, los prejuicios de su época, sus opiniones más sentidas o sus deseos entrañables. Así, se ha asignado al estado de naturaleza la condición de pacífico, violento, ferino o de indolente indiferencia: lo que se quiera, porque su caracterización proviene del arbitrio. De igual modo, en este modelo la naturaleza humana a veces es egoísta y ambiciosa, otras es benevolente y armoniosa, otras más es racional y piadosa: lo que se quiera, porque su caracterización nuevamente proviene del arbitrio. La opinión se eleva a categoría filosófica, pero en este ejercicio el naufragio es lo único que está garantizado. Hegel se aleja de inmediato de este proceder pero ha dejado una lección imperecedera: ha mostrado el uso de abstracciones apriorísticas por parte del empirismo y ha introducido la experiencia histórica y cultural en el seno de lo trascendental.

Esta cuidadosa operación tiene en la crítica del formalismo uno de sus momentos constitutivos. En efecto, el análisis de esta otra manera de tratar filosóficamente el derecho natural, le permite a Hegel no sólo poner al descubierto nuevamente las limitaciones del kantismo sino hallar las contradicciones de toda la elaboración formalista.

En la *Crítica de la razón práctica* de Kant había expuesto el modo en que era posible deducir de la razón pura,

en su dimensión práctica, imperativos morales que debían cumplirse por el solo hecho de que los sujetos a quienes estaban dirigidos eran racionales. Esta clase de imperativos eran categóricos porque no se cumplían para obtener un fin diferente a su mero cumplimiento. Si su ejecución buscaba la riqueza, el prestigio, el placer, la felicidad o cualesquier otro fin, entonces no eran imperativos categóricos y no servían para formular lo propio de la moralidad. La moral, en cambio, se sostiene en imperativos categóricos, no hipotéticos, de tal manera que regirse por ellos realmente no entraña ninguna recompensa: a lo sumo el sujeto moral se haría digno de felicidad. El sujeto sólo se reafirma como racional. Es así como Kant obtuvo el enunciado del imperativo que sintetiza y expresa la universalidad requerida por la razón en la dimensión práctica: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal”. Este enunciado formal y universal del imperativo típicamente moral no señala acciones concretas que deban hacerse o evitarse. Dirigido a todo ser racional, su aplicabilidad se basa en su carácter formal.

Hegel reconoce la enorme importancia de la filosofía kantiana: su gran contribución consistió en ubicarse en el plano de lo universal más allá de la experiencia inmediata. Pero Hegel insistirá en que la filosofía kantiana se precipita en un “formalismo vacío” porque mantiene la separación entre sujeto y objeto, una de cuyas expresiones será la escisión entre la forma y el contenido de las categorías y los conceptos, lo que afecta también a

la manera en que se presenta la razón práctica. Si sobre esta separación se fundamentan el derecho y el Estado, y se quiere mantener a toda costa la pureza de la forma, entonces los contenidos de los deberes y de las leyes podrán ser arbitrarios y contrarios a la universalidad pretendida de la forma.

Sobre esta base, Hegel dirá:

...el mismo Kant [...] ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que sólo puede convertir en ley suprema, la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. [...] Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma, constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología (DN: 34).

Tenemos aquí una fina refutación del formalismo por la utilización de sus propias premisas. El formalismo tiene supuestos que no reconoce, y uno de ellos, acaso el más importante, es que lo formal implica necesariamente al contenido, y de modo más específico, en el caso de la formulación del imperativo categórico, im-

plica el recurso a la libertad. Hay entonces una tautología si lo que se busca con el enunciado del imperativo es que el hombre sea racional y libre. Pero entonces somos testigos de que el imperativo moral es analítico y no sintético, lo que lo conduce a una situación de aplicabilidad problemática, pues, como se sabe, cada caso de aplicación es particular y específico, y en todo caso, depende de la experiencia.

No es difícil percatarse de que Hegel toma la propia construcción formal del imperativo moral para desarrollar un razonamiento que se desprende del criterio universal de verdad que sostiene Kant para la crítica de la razón pura. La verdad del conocimiento no se resuelve sólo en la forma de los enunciados sino que se sostiene necesariamente en sus afirmaciones o negaciones contenidas. El conocimiento es imposible, entonces, si no enuncia contenidos concretos y específicos. Si esta idea es llevada a la formulación kantiana de la razón práctica, es dable advertir con claridad que cualquier contenido del imperativo moral implicaría “una heteronomía del libre arbitrio”, pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley:

...para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a

esta determinación es la unidad o la universalidad concreta: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética (DN: 36).

La crítica es fuerte y tiene enormes consecuencias: como la formulación kantiana se empeña en mantener la separación entre el ser y el deber ser, queda impotente para advertir en el ser su propia configuración como deber ser. En frío, esto ha escandalizado a muchos, pues desde las premisas kantianas parece justificar cualquier cosa que sea, como que así debe ser. No está pensando Hegel de ese modo; está cuestionando las propias coordenadas kantianas para plantear el deber ser sin ligarlo a la elemental cuestión acerca de por qué el ser no es como “debe ser”. Si se planteara especulativamente la unidad entre el ser y el deber ser, se estaría en posibilidades de entender el deber ser kantiano como parte del ser, como la revelación filosófica del ser, que en sí misma constituye también al ser. Por eso, no es casual que Hegel acuse a la ética kantiana de incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica lo real debe proceder de la acción orientada por el imperativo categórico. Se acepta, entonces, que

existe una identificación de lo ideal del imperativo con lo real del mundo construido de conformidad con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no ha sido ni es el resultado necesario del imperativo moral; a menudo son las conductas claramente inmorales las que sentencian el orden del mundo. De esta posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente:

En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósmico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real (DN: 30).

En una forma notablemente aguda Hegel da cuenta de que el ascenso a la universalidad se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del

mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender de modo espiral al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite “El ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento” (Hyppolite *b*: 65). El gran andamiaje construido por Kant queda exhibido en sus debilidades más sensibles: las coordenadas donde se ubicaba el deber ser kantiano son desplazadas por Hegel hacia el reino del ser. La labor ha sido hecha especulativamente, es decir, buscando la unidad sujeto-objeto, lo que se ha traducido en un replanteamiento del deber ser. Con este escrito Hegel da un paso gigantesco a su posición de filósofo original, crítico y renovador.

La eticidad y las primeras pinceladas del sistema

En la misma época en que fue publicado el escrito sobre el derecho natural, Hegel se concentró en la redacción de dos manuscritos importantes. Los especialistas los han denominado “sistema de la eticidad” a uno, y “primera filosofía del espíritu” al otro. Además, re-

dacta las notas de los cursos que impartiría desde 1803 hasta 1806: estos materiales, en conjunto, pueden ser considerados como preparatorios para la *Fenomenología del espíritu*. Pero su valor no sólo proviene de este su papel precursor sino también de que ya manifiestan la pretensión de su autor por construir un sistema que brinde cuerpo, vida y completud a la idea, a la comprensión del todo, al proceso viviente que en su movimiento crea y transforma al ser humano.

Los temas de estos extensos bocetos tendrán alguna relación con los cursos que ofrecía, pero la vocación por construir un sistema de filosofía lo llevan a abordar, además de la lógica y la metafísica, la naturaleza y el espíritu. Se perfila así un sistema dividido en partes que no sólo serán tales sino concreciones de la totalidad: lógica será todo el sistema en su momento especulativo, la filosofía de la naturaleza lo será en su momento de exterioridad y, por fin, la filosofía del espíritu será todo el sistema en su auto-referencia y auto-comprensión.

Ya habían aparecido en sus ensayos publicados, como hemos visto, algunas de sus célebres alegorías, como la del “viernes santo especulativo”. En estos esbozos se verán surgir otras nuevas y muy significativas. Son expresiones metafóricas que envuelven una gran complejidad especulativa y no son sólo recursos estilísticos. También aquí emergerán algunas temáticas que estructurarán partes importantes de la propuesta hegeliana del pensar.

Conviene no olvidar que lo peculiar de Hegel es que le da un sentido filosófico a procesos que, convencio-

nalmente, aparecen como que están ahí en calidad de objetos de observación y de comprensión. Así, queda ligada la especulación con los aspectos de la vida humana estructurantes de sus condiciones concretas y sus características específicas. Quizá sea pertinente seguir el modo en que Hegel construye uno de sus temas más importantes, precisamente el de la *eticidad*.

La eticidad (*Sittlichkeit*) es natural o absoluta; la primera es la forma en que se presentan, en un primer momento, el conjunto de costumbres que constituyen a un pueblo. Pero, en realidad, se trata de un primer momento de consideración de un universo que se presenta como dado. En cambio, la segunda es la re-construcción especulativa de ese primer universo. “La primera potencia es la eticidad natural en cuanto intuición, la total ausencia de diferencias, o el ser-subsumido del concepto en la intuición; se trata, en suma, de la auténtica naturaleza” (SE: 112). Si ahora fijamos la atención en el paso de la intuición al concepto encontramos ahí a la potencia práctica, es decir, a la capacidad de acción para relacionarse con el mundo. Así, en sentido práctico, la separación sujeto/objeto es la necesidad y la subsumición del objeto por el sujeto en el goce, que significa la identidad de los dos momentos. La mediación entre ambos movimientos es el esfuerzo y el trabajo del sujeto. Pero el goce tiene un aspecto que resulta crucial para la comprensión de lo que Hegel pone en juego al plantear la eticidad. El sujeto es la potencia que subsume al objeto y, por ello, el objeto del goce tiene una determinidad ideal o subjetiva:

Este goce, en el cual el objeto está determinado de un modo puramente ideal y queda totalmente aniquilado, es el goce puramente sensual. Es el caso de la satisfacción del apetito, la cual representa el restablecimiento de la indiferencia y la vaciedad del individuo o de su simple posibilidad de comportarse de un modo ético o razonable. Dicho goce es simplemente negativo, ya que tiende a su absoluta individualidad, tendiendo con ello también hacia el aniquilar de lo objetivo y universal concreto. Pero el goce permanece, por su propia esencia, como algo práctico, y se diferencia del sentimiento absoluto de su propia dignidad por provenir de la diferencia y en la medida en que está contenida en él una conciencia de la objetividad del objeto (SE: 114).

Hegel considera que el amor, el niño, la instrucción, el instrumento y el discurso, son objetiva y universalmente relaciones fundamentales, pero, al mismo tiempo, se trata de “relaciones naturales, no sometidas, incidentales, ingobernadas, no integradas por sí mismas en la universalidad concreta; dicha universalidad no está contenida en ellas ni ha salido de ellas mismas, como tampoco está opuesta a ellas” (SE: 127). El trabajo y sus productos, la posesión y la propiedad, el valor y el precio y el contrato, son momentos tomados y elevados hacia la comprensión filosófica, lo que significa que serán tratados con las herramientas conceptuales de la intuición y el concepto. Así, se revela una dimensión espiritual presente en lo empírico pero que no es visible *prima facie*. El tratamiento del contrato expone con claridad esta dimensión, por lo que sirve de ejem-

plo para entender la manera en que la filosofía capta lo esencial de las relaciones entre los sujetos, más allá de lo que aparece ante los ojos del observador externo.

En esta tesitura, Hegel despliega uno de sus más agudos pensamientos acerca de la dimensión ideal que está presente en la lógica del contrato y que por su importancia y vigencia citaremos en extenso. En el intercambio de cosas (*Sachen*) –dice Hegel–:

la naturaleza y la forma del intercambio permanecen, pero el intercambio queda integrado en la cantidad y en la universalidad concreta. Esta transformación del intercambio constituye el contrato. [En él], el derecho que cada individuo tiene a sus cosas ya ha quedado transferido a los otros [...] Así pues, en cuanto el contrato transforma la transmisión real en una transmisión ideal, pero de tal manera que esta transmisión ideal resulte ser la necesariamente verdadera, dicho contrato, para serlo, ha de poseer realidad absoluta; la idealidad o universalidad concreta, la que recibió el momento del presente, tiene, por tanto que existir; pero la realidad misma está por encima de la esfera de esta potencia formal; resulta tan formal, que la idealidad en cuanto tal y al mismo tiempo como realidad en general no puede ser otra cosa que un espíritu, en el que al manifestarse como existente, los contratantes son aniquilados en cuanto individuos, y constituye lo universal concreto que subsume a los contratantes, la esencia absolutamente objetiva y término medio vinculante del contrato; debido al ser-uno absoluto presente en el espíritu, quedan superadas la libertad y la posibilidad en relación con los miembros de la transmisión; el ser-uno no es algo interno, como la fidelidad y el creer,

en cuyo interior el individuo subsume en sí la identidad, sino que más bien es el individuo lo subsumido frente a lo universal concreto absoluto; así pues, quedan excluidas la arbitrariedad y la singularidad de dicho individuo, ya que el individuo apela en el contrato a esta universalidad concreta absoluta (SE: 133).

Estamos, pues, ante una exposición magistral de cómo el ser-uno está implícito en la forma del intercambio y el contrato, por lo que la voluntad y el deseo de los sujetos quedan subsumidos en esta lógica del universal concreto que no sólo está por encima de ellos sino que los coacciona y determina. Este hecho revela la base vital desde la que se instituye la igualdad formal de los seres humanos en cuanto personas, es decir, en cuanto entidades consideradas de acuerdo con el concepto puro de la vida del individuo. Para la intuición la igualdad de los sujetos proviene de considerar que todos ellos son seres vivientes. La vida, dice Hegel, es la máxima abstracción que cabe en la intuición. Pero desde el concepto, lo que brota en primera instancia no es la igualdad sino la desigualdad y la diferencia. Y ello es así, porque desde el concepto, “todas las cosas consisten [...] en la posibilidad de ser lo contrario de sí mismas” (SE: 135). Desde la intuición se impone la indiferencia (o identidad inmediata) de los individuos; desde el concepto, adviene la no identidad. Este hecho se manifiesta en que el individuo puede o no reconocer al otro pero ya no con base en la intuición sino como resultado del pensar en las determinidades que hacen

a cada quien diferente respecto del otro. El individuo entra entonces en una relación de desigualdad con el otro y así queda constituida la relación de dominio y servidumbre. Es una relación fundada en la diversidad de potencia o de poder:

El dominio y la servidumbre pertenecen a la naturaleza, porque hay individuos que se enfrentan en esta relación básica; y, en la medida en que los individuos en cuanto tales se relacionan con lo más ético, entran en la relación fundamental, tratándose de la configuración de lo ético; la cual se realiza por medio de la suprema individualidad del genio y del talento, quedando establecida entonces la relación constitutiva del dominio y del obedecer (SE: 136).

Esta relación de dominio y servidumbre configura a la familia pero en ésta la relación de dominio y servidumbre vive un momento de identidad. La familia como un todo es un producto de la relación de dominación: toda ella está sometida a esa lógica, pero la vive unificadamente: el sexo, el amor, el matrimonio y los hijos son relaciones que constituyen la unidad de la familia en cuyo seno se vive comunitariamente.

La eticidad, entonces, alude a un proceso de constitución de los sujetos que los forma en cuanto tales sujetos. Esto quiere decir que lo que los sujetos son no proviene de su voluntad sino de las relaciones que establecen con los otros en el marco de un pueblo. Pero la eticidad es un proceso racional que incluye la conciencia de que el individuo es un resultado de un universo

que lo desborda y lo in-forma: “En la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual” (SE: 156). En la eticidad, todos los miembros de un pueblo están subsumidos a algo general que tiene realidad para la conciencia de todos. Hegel lo dice especulativamente:

La conciencia es lo infinito, el concepto absoluto, en la forma de la unidad; pero en la conciencia empírica el concepto sólo está puesto en tanto que relación; los opuestos del concepto existen [*sind*], y son por tanto opuestos; su unidad, como tal, es una unidad oculta, apareciendo como cantidad en los opuestos, es decir, bajo la forma de la posibilidad de ser escindida [...] en la eticidad, empero, esta separación es para la misma conciencia empírica una determineidad ideal (SE: 158).

De este modo, la eticidad no sólo alude a las “costumbres” de un pueblo sino al proceso racional y consciente de la formación de la individualidad libre como puesta en el desarrollo de una totalidad espiritual que hace las veces de divinidad (*Göttlichkeit*) de un pueblo. Como vemos, Hegel avanza en temas y modos de tratarlos que le han preocupado desde Berna y Fráncfort pero ahora encuentran un desarrollo notablemente original. El concepto de Espíritu (*Geist*) hallará un tratamiento notable en las notas de sus cursos.

En esas notas, que constituyen la *Filosofía real*, encontramos a un Hegel especialmente prolífico y creativo.

Sus misteriosas figuras a través de las cuales quería describir procesos complejos comienzan a ser desplegadas con ingenio no exento de rigor. Y es que la comprensión filosófica de los diversos fenómenos requería ser descrita con detalle pues de otro modo quedaba trunca la explicación de la identidad de los nuevos tiempos. Destacan las imágenes de la “noche del mundo” y la “lucha por el reconocimiento”. El filósofo está describiendo el proceso del conocimiento. Las sensaciones solamente son organizadas por el pensamiento conceptualmente configurado como un lenguaje. Éste es el que pone orden a las sensaciones, asignando nombre a las cosas y adscribiendo la imagen a un signo. Por supuesto, esta descripción ha sido muy apreciada por el psicoanálisis lacaniano. Así centrada, citemos ahora, la célebre “noche del mundo”.

En la intuición el Espíritu es la imagen [...] Esta imagen le pertenece, se halla en su posesión, él es su dueño, se guarda en su tesoro, en su noche; la imagen es inconsciente, es decir: no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el *puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías; aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo (FR: 154).

Después de este párrafo abstruso, Hegel aclara que el poder de extraer de esa noche las imágenes y de enlazarlas siguiendo ciertas leyes de asociación es lo propio de la representación: el objeto es para mí mismo. Así, lo que tengo delante es el objeto en cuanto síntesis del objeto y del objeto pensado y representado:

Pero con ello el objeto externo ha sido superado él mismo, se ha convertido en otro de lo que es él, ha caído bajo el dominio de uno mismo, ha perdido el significado de ser algo inmediato, autónomo. No sólo ha ocurrido una síntesis, sino que el ser del objeto ha sido superado; por consiguiente se trata de que el objeto no es lo que es. El contenido no es independiente de su ser; el ser es uno mismo, el contenido su simple esencia sin más, distinta de su ser [...] el contenido se presenta como *signo* (FR: 155).

Es así que el objeto escala su ser inmediato y asciende al lenguaje, entendido como la fuerza de poner nombre, “un *sonido* de mi voz, [con lo que el objeto se convierte en] algo completamente distinto de lo que es en la intuición, y tal es su verdadero *ser*. Decir que éste es sólo su *nombre*, mientras que la cosa misma es distinta, es estar recayendo en la *representación sensible*; tampoco basta con afirmar que es sólo un nombre en sentido superior, pues el nombre no es él mismo aún sino el *ser espiritual* muy superficial” (FR: 156). El nombrar no es arbitrario sino que procede de la memoria. El nombre es yo y es una cosa. El yo se convierte en cosa fijando en sí el orden de los nombres. “Si el yo, como memoria,

puede convertirse en cosa, es sólo porque de suyo la cosa en que se convierte es yo. El yo es ahora el que está haciendo, es el movimiento de convertirse en el objeto que él es inmediatamente al poner nombres” (FR: 159). Este devenir cosa del yo se refiere a la forma de la cosa, al pensamiento en el nivel del entendimiento donde hay una referencia recíproca de conceptos opuestos, a partir de lo cual se puede pensar en la unidad de los opuestos como el fundamento del ser. El yo es uno con la forma o el orden que pone a las cosas. Lo universal y lo singular se niegan recíprocamente pero, al mismo tiempo, coinciden:

Ambos son lo contrario de ellos mismos; ellos mismos son este movimiento, esta alteración, el referirse a sí [...] Por consiguiente ambos son generales y sólo uno es lo general; son entes y asimismo es desigual este ser: un ser es lo interior, lo implícito en el otro, y ambos son negativos. Su unidad es *a)* ella misma distinta de ambos extremos, pues éstos son opuestos; pero *b)* su oposición es tal que son iguales entre sí precisamente por donde se oponen [...] Pero precisamente en su unidad y en su oposición se refieren entre sí; y, como ambas posiciones son distintas de ella, constituyen el término medio que las vincula [...] Su silogismo está sentado; en tanto en cuanto se oponen, son uno en un tercero; y en tanto en cuanto son iguales, su oposición, lo que los desdobra es igualmente un tercero (FR: 163).

Es esta ya la lógica con la que Hegel piensa. A partir de ella, vuelve a los temas de la eticidad y el espíritu,

vinculando de nueva cuenta el amor, lo masculino (el impulso), lo femenino (el ardid), el matrimonio, la familia, el patrimonio, los hijos y la educación. Ahora vuelve al tema de la lucha y al del reconocimiento.

Es interesante seguir la manera en que aquí Hegel trata el tema del amor, no sólo porque este abordaje pone en juego los elementos lógicos del pensar de Hegel sino también porque se convierte en un paradigma de los momentos en que se constituye la relación social. En esta relación cada uno se sabe inmediatamente en el otro, pero ello implica que cada uno ha renunciado a sí mismo.

Esta inversión consiste en que precisamente cada uno, sabiéndose en el otro, se supera como ser-para-sí, diverso. Esta superación propia es su ser-para-otro, en que se invierte su ser inmediato. A cada uno su propia superación se le convierte en el otro en ser-para-otro. Lo otro es, pues, para mí, es decir: se sabe en mí. Es sólo ser-para-otro, es decir: está fuera de sí. Este conocer es el amor (FR: 172).

El amor depende de los extremos desde los que se constituye: su mediación los enfrenta como un ser abstracto que se convierte en la alteridad, en la cosa. Esta cosa es la base de la existencia del tercero, que es el hijo.

La familia como un todo se ha opuesto a otro todo cerrado en sí. Uno de ellos se ha apoderado del suelo, de la tierra, y con ello de la duradera existencia general: le ha puesto su sello por medio de su trabajo. El otro se encuentra excluido. “Esta relación es lo que corrientemente se llama el estado de naturaleza [...]

En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; sólo abandonándola los cobran”.¹ Como Hegel está considerando las cosas de acuerdo con el concepto, el reconocimiento es entendido como el derecho que tiene un sujeto frente a otro respecto a la posesión. “La toma de posesión es un apoderarse sensible y tiene que convertirse en jurídica mediante el reconocimiento [...] Es mi propiedad, porque los otros lo reconocen; pero ¿qué reconocen los otros?: lo que ya tengo, aquello en cuya posesión estoy” (SE: 176). La cosa real es manifiesta posesión del sujeto por un signo, lo que quiere decir que no puede ser vulnerada por el otro. Pero aquí, desde al punto de vista lógico, la posesión implica la no posesión: los individuos se dividen entre el que posee y el que está excluido de la posesión. Están dadas las condiciones para una lucha: se enfrentan ambos mutuamente, el excluido como ofensor, el excluyente como ofendido. Cada uno de ellos quiere valer ante el otro: pero ambos “yoes”, el que está en mí y el superado en el otro, son lo mismo. Ambos están fuera de sí y por eso la exclusión es superada y ello invierte la primera relación: el ofensor está contento para sí y el ofendido ahora está irritado y quiere ser reconocido.

El camino hacia la *Fenomenología del espíritu* ha quedado franco y abierto. Aquel viaje de reconocimiento está por iniciar.

¹ Cabe advertir que para Hegel el “estado de naturaleza” no es cosa del concepto sino de la esencia natural, de la existencia del hombre: “La cuestión se contradice inmediatamente: considero al hombre en su concepto, luego no en el estado de naturaleza” (FR: 175).



Puerta de la casa Hegel en Jena. Se trata de la célebre puerta por la que tuvo que haber pasado el filósofo un día antes de la Batalla de Jena, con la última parte del manuscrito de la *Fenomenología del espíritu* para entregarla a su editor. En el pórtico se lee: "Aquí he pasado lindas tardes. Goethe". Foto de Mario Rojas.

III

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

La *Fenomenología del espíritu* trata del recorrido que emprende el pensamiento para conocer. Pero como este recorrido se hace desde supuestos sociales e históricos, este texto también incorpora el tratamiento de los conductos materiales a través de los que se ha realizado este viaje del espíritu. Por esta razón, la estructura de este libro es doble y se halla entrelazada: por una parte somos testigos de la exposición del proceso de construcción del conocimiento, desde la certeza sensible, como primer momento del conocer, hasta el saber absoluto; por otra parte, encontramos la descripción e interpretación filosófica de grandes acontecimientos intelectuales e históricos a través de los cuales se llega al saber absoluto. El entrelazamiento de estas dos dimensiones no es una yuxtaposición ni una simple puesta en relación recíproca de polos encontrados: el proceso epistemológico existe, se despliega y se realiza *en* el proceso social e histórico que le da cuerpo, consistencia, materialidad. No existe el uno sin el otro: la forma del conocimiento no está separada de la materia. Por eso, en esta compleja obra encontramos unidos inextricablemente temas y materias procedentes de la epistemología, de la historia, la política, la literatura, y aún de la psicología y la antropología, combinados de tal forma que se genera un sentido de unidad necesaria. Pero se trata de una unidad en devenir perma-

nente: cada una de las configuraciones que adopta el espíritu en su camino mostrará sus límites y tendrá que ceder ante el empuje de nuevas figuras.

Acaso la imagen que mejor representa gráficamente la estructura y el sentido de la *Fenomenología del espíritu* sea la de un ferrocarril que al avanzar pone sus propios rieles y sus propias vías, mismas que, al ir extendiéndose, van creando al tren. El viaje, para seguir con la metáfora, tiene un largo itinerario, pero éste no está previamente fijado sino que se va generando en la medida en que el tren avanza. Hay estaciones pero no están fijas: cuando se llega a ellas también son absorbidas por el paso de la máquina y, como si fueran las alforjas del viaje, son compañeras del camino.

Este carácter de la obra es anunciado en el famoso prólogo y reiterado en la introducción. Hegel proclama que su propósito es que la filosofía pase de ser “amor al saber” a ser saber mismo. Esto se conseguirá si lo verdadero es concebido no sólo como sustancia sino también como sujeto. La meta del saber es llegar al absoluto, pero éste se concibe como todo el proceso completo y no sólo como el resultado. Este proceso consiste en el fluir de los diferentes momentos o figuras que van siendo afirmadas y negadas posteriormente, sin extrañarse ninguna de ellas en el camino: cada una de ellas es recuperada nuevamente en un nivel superior. Esto determina la dinámica de la propuesta de pensamiento que adelanta Hegel.

El concepto más importante de esta propuesta de Hegel es declaradamente el de *espíritu*: alude a todo el

proceso a través del cual se constituye lo humano en cuanto tal. “Sólo lo espiritual es lo *real*” significa que la realidad que aparece ante los ojos es una expresión de un proceso que debe ser captado no con los sentidos únicamente sino con los medios específicamente humanos de comprensión, es decir, la capacidad de razonar para entender lo universal, lo particular y lo singular que subyace a eso que los sentidos captan. Esta capacidad de razonar se desarrolla, no es algo que se obtenga por iluminación. Su primera forma es la de la conciencia y en ella está incluida la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. El movimiento interior de esta conciencia empuja hacia la autoconciencia, cuyo carácter esencial consiste en una duplicación y, en consecuencia, en una serie de mediaciones que se generan necesariamente cuando la conciencia es consciente de sí misma a través de la aparición frente a ella de otra conciencia. De estas tensiones y mediaciones se provoca el advenimiento de la razón, que no es entendida como una facultad del individuo aislado sino como una capacidad del espíritu.

Hegel advierte que este trayecto es posible por la labor de lo negativo que está implícito en el entendimiento pero desarrollado hasta sus últimas consecuencias. Lo negativo es lo peculiar de la propuesta hegeliana, aquello que lo distingue y separa de sus predecesores y de las formas filosóficas anteriores. Me parece pertinente citar *in extenso* al filósofo porque aquí sintetiza de forma desacostumbradamente clara su posición y los rasgos básicos de su elaboración filosófica:

El análisis de una representación [*Vorstellung*], tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a *pensamientos* de suyo conocidos [*selbst bekannte*] y que son determinaciones fijas y quietas. Pero un momento esencial es este algo *separado*, lo irreal mismo [*Unwirkliche selbst*], pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento* [*Verstandes*], de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esta irrealidad [*Unwirklichkeit*], es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. [...] El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esa potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo [...] sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de él (FE: 23-24; 35-36).

La riqueza de este párrafo justifica su extensión. Y es que nos encontramos de golpe con la especificidad del pensamiento hegeliano en contraste con la filosofía de Kant que llevó a su cúspide al entendimiento, a la facultad de separar al sujeto respecto del objeto y, desde esa base, a comprender al objeto separado como una síntesis de determinaciones que lo constituyen. En cambio, Hegel se distinguirá por introducir lo negativo ya implícito en la disposición del entendimiento, pero no explanado hasta sus propios límites. El resultado es una filosofía que mantiene la tensión permanente que implica incorporar lo negativo como un poder (*Macht*) que, a un tiempo, desmiembra lo que aparece firme y fijo y lo reconstituye. Otra manera de exponerlo es mediante la contraposición entre el pensamiento material y el pensamiento razonador formalista, por un lado, y el pensamiento conceptual, por otro lado. El primero es un pensamiento material de una conciencia contingente que se sumerge en el contenido al que ordena y arregla con una sabiduría obtenida en una fuente externa al propio pensamiento sobre el objeto; es lo común de la conciencia ordinaria. El pensamiento razonador, por su parte, se libera del contenido y se concentra sólo en la forma, pero procediendo así extravía el contenido y lo toma de donde sea arbitrariamente. Además, este razonamiento entiende a un sujeto representado que se mantiene fijo y exterior respecto al contenido, que pasa a ser solamente un accidente y un predicado. En cambio, en el pensamiento conceptual:

lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la totalidad de ambos [...] Aquí, 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 que 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 determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él [...] Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla (FE: 40-41).

Podríamos decir, entonces, que la propuesta de Hegel es ir a la cosa [*die Sache*] misma porque ella, conceptualmente considerada, es una síntesis entre el sujeto y el objeto, pero además, y aquí está lo propio de la inversión hegeliana, sería el predicado el que crearía retroactivamente al sujeto: el sujeto es el predicado. Es ésta la proposición especulativa que supera la naturaleza del juicio habitual que diferencia entre el sujeto y el predicado. Hegel apunta por primera vez al movimiento dialéctico para referirse a lo descrito por la proposición especulativa: el movimiento del puro concepto que se engendra a sí mismo, se desarrolla por sí mismo y retorna a sí mismo.

Ahora se trata de exponer el camino por el que transita este espíritu y que determinará el “movimiento

del concepto”, el “mundo entero de la conciencia en su necesidad”. En la introducción a la obra, Hegel reitera que se propone superar esa forma de asumir el saber como si se tratara de la aplicación de un instrumento a una cosa. De inmediato se advierte que esta aplicación ya modifica, modela y altera al objeto mismo sobre el que se aplica, por lo que es necesario dejar de considerar que el absoluto está de un lado, y el conocimiento del otro lado. Así, se mostrará la conciencia natural como concepto del saber no real.

La tríada básica de la *Fenomenología del espíritu* es la formada por la conciencia, la autoconciencia y la razón; ésta deviene espíritu que se convierte en religión y de ahí en saber absoluto. Veamos la primera tríada, cuyo primer momento es la conciencia. Todo comienza con la certeza sensible que es, por decirlo así, la primera actitud del saber respecto del mundo: ahí está la “realidad” enfrente: para saber de ella basta mirarla, palparla, olerla... Estoy yo, aquí y ahora, y señalo “esto”. Pero apenas se piensa bien en las implicaciones de esta actitud, y de inmediato brota que desde ya está presente la universalidad. En esta parte, Hegel despliega un razonamiento dialéctico para demostrar que lo universal es lo que brota cuando se quiere afirmar lo verdadero de las cosas sensibles. Es sorprendente que se presente como experiencia universal “el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto éstos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir [...] en

toda certeza sensible se experimenta [...] el esto como un universal” (FE: 69). A donde lleva pensar bien las implicaciones de la certeza sensible es a la percepción. En ella, el yo y el objeto (*Gegenstand*) son universales. La percepción reúne los momentos simples que constituyen a los objetos, con lo que se revela que la percepción tiene en su esencia la negación, la diferencia y la multiplicidad. Las propiedades o determinabilidades de las cosas son unificadas en la percepción formando así la coseidad como universal. Como esta coseidad se forma con la negación, la diferencia y la multiplicidad, se devela la operación de la *fuerza* que unifica las diversas determinidades de las cosas. Esta fuerza es lo propio del entendimiento. La fuerza además hace explicable el movimiento porque las cosas devienen o llegan a ser. El sujeto sigue concibiendo, empero, la operación de la fuerza y el movimiento que ella implica como propiedades de los objetos. El mundo es entendido como sometido a leyes (la ley de la gravedad, las leyes de la electricidad). Pero he aquí que cuando se quiere descubrir la esencia de este mundo gobernado por leyes, no se encuentra nada más que el sujeto mismo y entonces el entendimiento lleva a la autoconciencia.

La autoconciencia significa básicamente que el sujeto es consciente de sí mismo pero a través de un objeto que tiene enfrente y que lo refleja. El yo apetece el objeto y lo consume. Pero ¿qué sucede cuando se trata de otro sujeto consciente y no de un objeto? Se entabla la famosa lucha a muerte de las autoconciencias por el reconocimiento. El resultado de esa lucha, sin em-

bargo, no puede ser la muerte de una de ellas porque eso implicaría también la muerte de la otra. Entonces una obtiene el reconocimiento de la otra, con lo que se forma la relación de dominación típica: una de ellas, la vencedora, desempeña la función de señor y la otra, la vencida, actúa el papel de siervo. La relación, sin embargo, se invierte. El trabajo del siervo es la base del mundo del señor. Esta unidad contradictoria empuja hacia el pensamiento en tres momentos consecutivos: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada. Se trata de las actitudes que se desprenden del temor que está en el lazo constitutivo de la relación de señorío y servidumbre. El estoicismo representa la actitud de resistencia del siervo que reafirma la libertad de su pensamiento aunque se encuentre objetivamente sometido en su cuerpo. El siervo cultiva la libertad en la única esfera donde puede hacerlo que es en la del pensamiento. Se trata de una libertad abstracta. Este cultivo la afirma como conciencia independiente, pero la aleja del mundo y la lleva a renunciar al deseo: desprecia los placeres, los dolores y los cambios de la vida terrenal. La conclusión lógica del estoicismo es el siguiente paso de la secuencia: el escepticismo vuelve al mundo terrenal y reivindica en él la libertad del pensar pero desarrolla el lado negativo de esta libertad: destruye el ser del mundo múltiplemente determinado. Así, desarrolla el carácter negativo frente al otro, lo que significa que, en la dicotomía señor/siervo, presenta la tendencia hacia la apetencia [*Begierde*] y el trabajo. La conciencia escéptica hace desaparecer de su pensa-

miento lo no esencial, pero por ello mismo, dice Hegel en un sugerente giro dialéctico, se convierte en la conciencia de algo inesencial;

proclama la desaparición absoluta, pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. Y ella misma ve, oye, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma (FE: 127).

De esta conciencia contradictoria brota una nueva figura, que es la conciencia desventurada.

Esta es la conciencia de sí como desdoblada en un más allá inmutable y un singular mutable. Esta duplicación no es superada sino vivida de modo desventurado, nostálgico y doloroso, por la conciencia que tiene como esencia su duplicación. Esta conciencia recorre tres momentos: en el primero queda impresionada por el más allá al que le atribuye la rigidez de algo real; de esa impresión se nutre la esperanza del ser mutable y finito de unificarse con aquél más allá. El segundo momento se caracteriza por la pretensión de lo no esencial de unificarse con lo inmutable pero configurado, lo que la desarrolla como conciencia pura y como esencia singular a través de la apetencia y el trabajo, y finalmente la acondiciona para ubicarse como ser para sí. Cuando esta conciencia singular se relaciona con lo inmutable

configurado se encuentra sólo con el sepulcro, no con un concepto, sino precisamente con un objeto que ha desaparecido. La segunda actitud es la de la apetencia y el trabajo. “Pero la conciencia desventurada sólo se encuentra como conciencia *apetente y laboriosa*; no advierte que para encontrarse así tiene que basarse en la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia es este sentimiento de sí misma” (FE: 133). Esta realización como acción y como goce externos solamente la reafirma en su duplicidad. Brota, entonces, la necesidad de un mediador que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, y este mediador sirve como consejero de renunciaciones: renuncia a su voluntad, a su realidad lograda en el trabajo y el disfrute, renuncia a su propia decisión, es decir, se reafirma en la abstinencia y la mortificación. “*Para ella*, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es en sí, pero *ella misma no es ante sí este en sí*; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal” (FE: 138). Esta actitud es el preámbulo de la razón, que aquí es entendida como la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta en sí o toda la realidad.

La razón es, decíamos, la certeza de la conciencia de ser toda la realidad. Con ello, la conciencia asume al mundo como su mundo real. He aquí al idealismo que Hegel ubica como el que desarrolla la certeza de que el yo y el objeto coinciden. Al invocar esta identidad, la razón sanciona también que hay otro para el yo. “La conciencia determinará de diferente modo su

actitud ante el ser otro o ante su objeto según el grado en que se halle del espíritu del mundo que va cobrando conciencia de sí" (FE: 145). La diferencia entre la identidad y el ser otro se mantiene, lo que se manifiesta en la multiplicidad de categorías. Este idealismo se convierte, entonces, en empirismo porque depende de la multiplicidad de la sensación y la representación. Con ello, este idealismo cae en la mala infinitud que es la infinitud sensible.

La razón quiere encontrarse como el objeto que es, dotado de presencia sensible; entonces la conciencia observa para experimentar las cosas como tales y convierte lo que tienen de sensibles en conceptos. Así, la razón observa la naturaleza y desentraña sus leyes, pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna y no puede ser totalidad para sí. La conciencia, entonces, se observa a sí misma como si fuera una realidad externa y obtiene leyes lógicas y psicológicas. Las leyes psicológicas descubren las individualidades reales diferenciadas, pero "el tomar la individualidad consciente carente de espíritu como una manifestación singular que es, entraña lo contradictorio de que su esencia es lo universal del espíritu" (FE: 183). Empieza a empujar el espíritu como lo que se manifiesta en el individuo. Pero antes de examinarlo, Hegel revisa los intentos de relacionar al espíritu con el estudio fisiológico y con las características craneales. El resultado de esta revisión es la reafirmación de que el verdadero ser del hombre es el obrar. Y si dice que el "espíritu es un hueso" craneano es en el contexto de una réplica a la frenología.

"Debe considerarse que se reniega totalmente de la razón cuando se quiere hacer pasar un hueso por el ser allí real de la conciencia; y eso es lo que se hace al considerarlo como lo exterior del espíritu, pues lo exterior es precisamente la realidad que es" (FE: 203). Sin embargo, aprovecha la ocasión para establecer una relación entre el espíritu y su existencia como cosa, como realidad singular, como un despliegue inherente a la conciencia observadora. Con esto se hace evidente que la conciencia no quiere encontrarse de modo inmediato sino que busca hacerse surgir a través de su actividad. "*Ella misma* es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar solamente le importaban las cosas" (FE: 206). El juicio infinito, que es aquel que establece una conexión entre lo más elevado del espíritu y el ser inmediato, expresa la perfección de la vida que se comprende a sí misma. La razón consciente de sí se encuentra en la vida de un pueblo de individuos en unidad los unos con los otros. Pero antes de llegar al Espíritu la conciencia racional todavía deberá plantarse frente al mundo, en tanto individualidad. Será posible relacionarse de diversos modos con ese mundo.

La realización de la conciencia en el elemento de la razón tiene un primer momento de despliegue en la individualidad que se enfrenta a una sustancia espiritual ya constituida. Pareciera que la autoconciencia individual se identificara inmediatamente con la sustancia universal de un pueblo libre donde se realiza la razón. Pero lo que ocurre es que la razón tiene que salir de esta dichosa situación de unidad con las costumbres

y leyes que forman una sustancia ética determinada. El motivo de esta obligación de salir de esta dicha es que la conciencia singular todavía no se sabe para sí como puro ser singular. Cuando comienza a pensar en su propia singularidad, de inmediato se da una escisión con la sustancia ética a la cual pertenece, y el resultado es que el individuo se ve enfrentado a las leyes y las costumbres vigentes. Entonces la autoconciencia individual se afirma como singular al enfrentarse contra esa sustancia ética vigente y ese impulso se traduce en la búsqueda de una moralidad superior. El primer impulso de su acción lleva a la autoconciencia individual a afirmarse en la otra autoconciencia: “La autoconciencia tiene la certeza de que en sí ese otro es ya ella misma” (FE: 214). Al gozar al otro de este modo, la autoconciencia singular, empero, se percató de que lo que ha disfrutado es la categoría, es decir, la representación, o las “puras esencialidades vacías”, la “pura unidad, la pura diferencia y su relación”, pero fuera de esto “el objeto que la individualidad experimenta como su esencia no tiene otro contenido” (FE: 216). La otra autoconciencia, en realidad, se mantiene independiente y no se logra establecer la unidad con ella, y por lo tanto la conciencia no ha logrado realizar su autoconciencia individual. La conciencia singular emprende la acción sobre la base de lo que Hegel llama la ley del corazón, contra ese mundo que ha resultado hostil porque él mismo no está regido por esa ley. La autoconciencia, empero, también se percató de que ese mundo subsistente y vivo es también universalidad y

sustancia espiritual, pero además que es también su propia esencia y su propia obra. Se produce entonces un cortocircuito entre lo que esta singularidad tiene por verdadero y la sustancia universal puesta como mundo. Este cortocircuito genera una furiosa locura en la autoconciencia porque considera que el mundo está invertido: esta ley suya, la del corazón, la de la identidad entre el singular y la sustancia ética, debía tener realidad, pero la realidad del orden vigente es el orden universal de “todos los corazones”.

Así, pues, lo que parece ser el orden público no es sino este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de los demás. Este orden es el curso del mundo, la apariencia de una marcha permanente, que sólo es una universalidad supuesta y cuyo contenido es más bien el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución (FE: 223).

Entonces la autoconciencia emprende la lucha contra el curso del mundo desarrollando la virtud. La conciencia virtuosa enarbola la lucha por el bien de la humanidad mediante el sacrificio de la individualidad, pero el curso del mundo vence precisamente porque representa la base de la individualidad real, y vence sobre la virtud porque para ésta “la abstracción carente de esencia es la esencia”. La conciencia ha hecho la experiencia de que el curso del mundo

no es tan malo, pues la realidad es la realidad de lo universal.

Ahora la individual actúa. Este “hacer” u “obrar” encierra diversos momentos cuyo examen es crucial para que Hegel trace el puente hacia el espíritu. En primer lugar, la individualidad, antes de obrar, se presenta de modo inmediato como simple ser en sí y tiene un fin tan sólo presente en la conciencia, y por tanto, con la consistencia de un objeto. El obrar significa la puesta en acto de lo negativo y la conversión de aquel objeto (*Gegenstand*) de la conciencia en una cosa (*Sache*). “La obra es la realidad que se da la conciencia”. El obrar construye la realidad objetiva y se presenta como unidad de la conciencia y el obrar. “Esta unidad es la obra verdadera; es la cosa misma que simplemente se afirma y se experimenta como lo permanente, independientemente de la cosa, que es lo contingente del obrar individual como tal, de las circunstancias, los medios y la realidad” (FE: 240). Si atendemos bien, nos damos cuenta de que el obrar implica la creación de una cosa (*Sache*) entendida como un objeto nacido de la autoconciencia, y de esta manera queda expresada la esencialidad espiritual. Hegel distingue entre esta cosa (*die Sache selbst*) y la cosa (*Ding*) de la certeza sensible y de la percepción: ésta última sólo tiene su significación auténtica a través de “la cosa misma”.

Pero el obrar también significa el entrelazamiento de todos los individuos. A pesar de que cada uno de ellos busca, con su obrar singular, dar expresión a su talento, fuerza y capacidad propia, bien visto se pone en claro

que el obrar manifiesta la creación como para otros. De este modo, el obrar singular es el obrar de todos y cada uno. La cosa misma se revela como una esencia espiritual que entrelaza entonces a todos los individuos. La acción pasa a un segundo nivel de examen: la individualidad que obra pone en acción la sustancia ética, pero la expresa en un primer momento como una acción de acuerdo con leyes de conducta. Hegel examina dos de esas leyes inmediatas: “Cada cual debe decir la verdad” y “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. En ambas examina la contradicción que se genera entre la universalidad de la forma y el contenido contingente. Y es que “decir la verdad” pasa por la contingencia de que esa verdad “se conozca”. En cuanto a la ley fundamental del cristianismo según la cual se debe amar al prójimo, de igual modo depende de la distinción entre bien y mal, lo que significaría que debemos amar al prójimo pero de un modo inteligente. “Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado –una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena hablar de ello” (FE: 249). De este examen concluye Hegel que tales enunciados no expresan leyes sino sólo preceptos porque carecen de contenido universal. En este sentido, la razón legisladora se transforma en una razón meramente examinadora. Tanto una como la otra son, sin embargo, momentos inestables de la conciencia ética, por lo que ahora ha llegado el momento

de pasar precisamente al estudio de la sustancia ética como esencia de la autoconciencia.

Ahora el espíritu toma el papel protagonista. Cuando Hegel habla del espíritu lo hace refiriéndose a él de distintas maneras, de tal modo que si queremos encontrar una definición fija y permanente, buscaremos en vano. Esta variedad de sentidos se explica por el empeño de captar el movimiento que constituye a los objetos; los elementos que los conforman, tomados de manera aislada, son y no son, al mismo tiempo, el objeto mismo. Son el objeto en una fase de su desarrollo y, al mismo tiempo, no son el objeto como tal, en su integridad. El objeto no es sino el resultado del movimiento que lo constituye, al grado de identificarse con ese movimiento mismo. Las distintas “definiciones” del espíritu obedecen a distintos momentos de su despliegue y son ensambladas las unas con las otras para captar la dinámica de ese desenvolvimiento. A fin de cuentas, el espíritu no será otra cosa sino este proceso de despliegue. Así, las figuras anteriores que hemos revisado, en realidad, eran momentos del desarrollo del espíritu, y por lo tanto, eran el propio espíritu pero en formas primigenias y elementales. Esas figuras son, en consecuencia, abstracciones del espíritu: son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. “Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia

es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos” (FE: 260).

Con todo, es válido preguntarse a qué se refiere Hegel cuando trata el espíritu. Se refiere por supuesto al ser humano en las múltiples relaciones intersubjetivas que lo constituyen. En esta sección de la *Fenomenología...*, Hegel estudia pormenorizadamente los distintos momentos de esta intersubjetividad a la que llama sustancia ética. De lo que se trata es de seguir el proceso a través del cual esta sustancia se convierte en sujeto. Este seguimiento comprenderá el modo en que la intersubjetividad se constituye lógicamente, engarzándose también, a la manera de engranes de una maquinaria, con el devenir histórico.

La sustancia ética tiene su ser primario en la familia. Ésta, como ser ético inmediato, se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene en pro de lo universal. La familia se sostiene sobre la ley divina y su guardiana es la mujer; en cambio, la ley humana expresa el sentido de la comunidad, su guardián es el hombre y su vitalidad real es el gobierno. La ley divina y la ley humana se enfrentan inevitablemente porque cada una de ellas tiene una dinámica opuesta a la otra. La ley divina representa aquellas órdenes que hay que cumplir por respeto a los muertos que antes habitaron un lugar, y expresa al reino subterráneo. Aunque su sede es la familia, la relación más representativa de la operatividad de esta ley divina es la que se entreteje entre el hermano y la hermana: en ella no hay deseo sexual ni interés reproductivo. Las otras relaciones constitutivas

de la familia carecen de estos rasgos: el vínculo marido esposa, y padres hijos, están marcadas por el interés de la reproducción, lo que las hace representación e imagen del espíritu, más cargado a lo natural que a lo ético. Hegel pone a jugar la trama de Antígona. La contradicción entre la ley humana y la ley divina vive un nuevo episodio en la lucha entre los hermanos de Antígona, Polinices y Eteócles, en tanto que estos dos hermanos tienen el mismo derecho al poder y luchan por él, pero el resultado es que ambos se dan muerte recíprocamente. El que se ha aliado con los enemigos de la ciudad es condenado por Creonte a no recibir las honras fúnebres ni el entierro debido, pero su hermana Antígona desacata la orden y lo entierra. Antígona es condenada a ser enterrada viva pero antes de eso ella se suicida. Esta tragedia hace manifiesta la forma en que la ley humana reprime a la ley divina, pero ésta devuelve la afrenta y comienza a carcomer subterráneamente el sustento de la ley humana. “El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo [...] Estas fuerzas [del mundo subterráneo] se convierten ahora en fuerzas hostiles y destruyen la comunidad que ha deshonrado y quebrantado su fuerza, la piedad familiar” (FE: 280). La ley humana es, se mueve y se mantiene devorando a la particularidad de las familias regidas por el principio de lo femenino. La feminidad [*die Weiblichkeit*] es “la eterna ironía de la comunidad” porque intriga en contra del fin universal del gobierno y lo convierte en un fin privado; también porque transforma la actividad del gobierno en una obra de un in-

dividuo determinado y, por último, porque invierte la propiedad universal del Estado y la convierte en patrimonio y oropel de la familia. Casi está de más indicar que se trata de un principio organizador que se sitúa en contraste necesario respecto de la comunidad estatal y no una descripción de las mujeres. Ese principio de lo femenino existe de todos modos si también existe la comunidad estatal: es su contraparte necesaria. Su peculiar carácter y su papel en el desarrollo del espíritu se harán patentes cuando se reflexione sobre sus implicaciones paradójicas. Si bien en un primer momento este principio de lo femenino se situará en contra de la comunidad, más tarde creará las condiciones necesarias para que en la guerra combatan los jóvenes con todo el vigor de su edad, defendiendo a la comunidad. Y es que la feminidad tiende hacia lo particular y lo singular, y esta tendencia se sitúa en las antípodas de la severa sabiduría de la edad madura que ya está muerta para la singularidad, el poder y el goce y que, por ello, se puede dedicar a pensar lo universal. La feminidad eleva a lo general el vigor de la juventud y sitúa al hijo en el lugar del señor. La juventud se envanece y desprecia la sabiduría y lo universal, pero cuando llega la hora de la guerra, la juventud y la virilidad habrán de mostrarse. En la guerra padecen más los sistemas singulares de la propiedad, de la independencia personal y de la personalidad singular, es decir, las dimensiones asociadas con el principio de la singularidad y de lo femenino. Pero es en esta situación cuando sale a la luz del día el muchacho valeroso que representa el goce de

la feminidad. Hegel remata el razonamiento realzando la dialéctica desplegada en esta relación: “Pero la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y, siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil” (FE: 281). La bella armonía y el quieto equilibrio del espíritu ético se vienen abajo en esta situación contradictoria, y se extravía el espíritu ético. Es claro que aquí Hegel se está refiriendo al la ruptura de la bella armonía de la polis griega.

La pérdida de esta unidad armoniosa significó el advenimiento del “Estado de derecho”, en el que prima la independencia de la persona abstracta. Hegel traza una analogía entre el escepticismo y el formalismo del derecho, pues el primero descansa en el sí mismo como puro pensamiento y el segundo estriba en el puro uno vacío de la persona. El universal abstracto y el universal formal, expresan que los contenidos se dejan al acaso y lo arbitrario. “La conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio” (FE: 185). De la pluralidad de personas, dispuestos como átomos los unos respecto de los otros, se desprende un punto ajeno y excepcional que se erige en la potencia universal y la realidad absoluta.

Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y

para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a *todos*; estos todos constituyen la válida universalidad de la persona, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza (FE: 285).

El señor del mundo se enfrenta a sus súbditos con violencia destructora, y éstos se encuentran en una relación solamente negativa con él y entre sí. La personalidad jurídica experimenta su carencia de sustancia y una esencia hostil haciendo las veces de contenido. En estas condiciones la autoconciencia tiene frente a sí un mundo exterior, negativo y ajeno a ella.

Se configura así la alienación (*Entfremdung*)¹ del espíritu. El espíritu sale de sí y se sitúa en un mundo ajeno que se parte en dos: uno es el mundo presente puesto como realidad objetiva, y otro es el mundo de la pura conciencia. Gracias a la mediación de la alienación la autoconciencia tendrá validez y realidad. No sobra recordar que la alienación no tiene en Hegel la connotación moral que tuvo para la tradición marxista (Marx; Mészáros; Schaff). La alienación se desprende

¹ Pedro Cerezo (véase bibliografía) propone traducir *Entfremdung* por “alienación” y no por “extrañamiento” como hacen Roces y Jiménez Redondo. ¿Cómo traducir “*Entäusserung*”? Roces y Jiménez Redondo lo hacen por “enajenación” y Cerezo propone aquí “extrañamiento”, que considero la traducción más adecuada, aunque no exenta de una probable connotación peyorativa, Hegel se refiere al movimiento del espíritu por el cual deviene formación cultural: *Entfremdung*. De modo específico, la autoconciencia ha producido, por su extrañamiento [*Entäusserung*] a la cosa [*Ding*] y luego ha superado este momento porque ha comprendido que la cosa es esencialmente ser para otro (Vid. FE: 463, 577).

lógica y necesariamente del desenvolvimiento de la autoconciencia. Para hacerse realidad, la autoconciencia sale de sí y se encarna en un mundo que no es el de la naturaleza sino el que está construido por el ser humano. Es el mundo de la formación cultural [*Bildung*]. Pero no es este el mundo perfecto: en él tendrán lugar contradicciones e inversiones que en su propia dinámica llevarán primero hacia la fe, luego a la intelección y después a la Ilustración. En ese proceso se engarzarán el gran acontecimiento de la Revolución Francesa y sus contradicciones inherentes.

Veamos la manera en que Hegel lleva el argumento. El espíritu se desdobra en dos masas espirituales que son el poder del Estado, por un lado, y la riqueza, por el otro. Estas dos dimensiones son consideradas dentro de la conciencia de tal modo que se le asigna al poder del Estado el calificativo de “bueno”, y a la riqueza el de lo “malo”. El poder del Estado es la obra universal, “la cosa absoluta misma en que se enuncia a los individuos su esencia y que en su singularidad sólo es, simplemente, conciencia de su universalidad; –y es, asimismo, la obra y el resultado simple, del que desaparece el hecho de provenir de la acción; permanece como la base absoluta y la subsistencia de todos sus actos” (FE: 293). Lo opuesto a este universo estatal es el reino de la riqueza asimilada como lo pasivo, lo nulo, y a fin de cuentas, lo malo. Es que se parte de la idea de que en la riqueza cada individuo busca egoístamente su satisfacción singular, mientras que en el poder del Estado impera lo general. Ése es, al menos, el juicio de

la conciencia pura. Pero sucede que la autoconciencia (que es ser en sí y ser para sí) se relaciona con aquellas masas espirituales de otro modo, juzgando como bueno al objeto en el que se encuentra a sí misma y malo aquél en que encuentra lo contrario de sí. Y es que la autoconciencia juzga no de acuerdo como son las esencias objetivas en sí mismas sino en la relación del espíritu con ellas: *así los objetos adquieren un ser espiritual real*. La autoconciencia no encuentra en el poder del Estado su individualidad, es decir, su ser para sí: “Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno” (FE: 295). El juicio invertido acerca de lo bueno y lo malo lleva a diferenciar dos tipos de conciencia, la noble y la vil. La primera resalta su igualdad con respecto tanto al Estado como a la riqueza; en cambio, la conciencia vil mantiene firme la desigualdad respecto de aquellas dos esencialidades.

La conciencia noble es el heroísmo del *servicio*, –la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal y de este modo lleva esto al ser allí, –la *persona* que renuncia a la posesión y al goce de sí misma y actúa y es real para el poder vigente [...] Este obrar, que agrupa la esencia y el sí mismo, hace brotar la doble realidad; se hace brotar a sí como lo que tiene una realidad *verdadera* y hace brotar el poder del Estado como lo *verdadero* que *vale* (FE: 298).

A pesar de que el Estado cuenta con la obediencia real resultado del juicio de la autoconciencia, todavía no es gobierno y aún no cuenta con un poder real. La voluntad de lo particular, concretado en los estamentos, aún no se ha sacrificado por lo universal en la acción y tan sólo habla del bien universal. Hegel introduce el tratamiento del lenguaje y su importancia en la configuración del espíritu. El tema ha merecido estudios específicos (v. gr. Simon). Aquí tan sólo señalamos que para nuestro autor el lenguaje posee una gran importancia, pues a través de él la autoconciencia es para otros y entra en la existencia su singularidad, es decir, el yo como puro yo. En el lenguaje el yo es allí y, simultáneamente, se desprende de ese yo-allí, se exterioriza y se sitúa como yo universal. Este movimiento implica que el yo es negado en su ser allí y, al mismo tiempo, es afirmado en el plano universal. El yo se extraña (*entausst sich*) y al hacerlo desaparece para permanecer en lo universal (FE: 300). El lenguaje también implica ser escuchado, hacerse presente para otros. La conciencia noble encuentra en el lenguaje al mediador que le permite dirigirse al poder del Estado. En el lenguaje se expresa que el Estado es lo universal abstracto que se llama el bien universal y la conciencia noble lo reafirma mediante su sacrificio y su obediencia como una cuestión de honor. Pero “lo que le falta a la conciencia es que haya pasado a ella el poder del Estado, no sólo como honor, sino también realmente–, [y lo que le falta al poder del Estado es] que se le rinda obediencia no sólo como el *bien*

universal, sino como voluntad o el que sea el sí mismo que decide” (FE: 301).

La separación entre el poder del Estado y la obediencia que le brinda la conciencia noble es la base para plantear el tema del monarca ilimitado puesto por el lenguaje del halago como un nombre propio situado como lugar de excepción:

Más precisamente, el lenguaje eleva así la singularidad, que por lo demás sólo es algo *supuesto* a su pureza en el ser allí, al dar al monarca su *nombre* propio; pues es el nombre y sólo él aquello en que la diferencia de lo singular no es simplemente *supuesta* por todos los otros, sino que se hace real por todos; en el nombre, el individuo singular como puro singular no *vale* solamente en su conciencia, sino en la conciencia de todos. Gracias a él, por tanto, el monarca es apartado respecto de todos [los demás] y colocado aparte, en un lugar de excepción; en él, en el nombre, es el monarca el átomo que no puede comunicar nada de su esencia y que no tiene igual. Este nombre es, así, la reflexión en sí o la *realidad* que tiene *en ella misma* el poder universal; por medio de él es este poder el *monarca*. Y, a la inversa, él, *este singular*, *se sabe este singular*, como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él lo que *es* (FE: 302).

Tal es el lenguaje del halago que alcanza su fin en el prestarse a que el poder universal alcance su “para sí”. Pero la conciencia noble cae en una profunda abyec-

ción al percatarse de que la riqueza se le presenta como algo ajeno y esto la hace depender de una voluntad extraña. Este desgarramiento da lugar a una nueva escisión: la que existe entre el mundo alienado de sí mismo como formación cultural, y el mundo irreal de la pura conciencia o del pensamiento. Este puro reino del pensamiento es la religión, pero en un primer momento de su constitución que se presenta como creencia. El objeto de la creencia es el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia. La conciencia creyente tiene su realidad en el mundo de la cultura pero, al mismo tiempo, pretende superarla desde un más allá. Frente a la creencia se levanta la pura intelección para la que lo único real es el concepto. La pura intelección encuentra su elemento propio en el juicio infinito, que consiste en encontrar al yo en una cosa, para luego referir la cosa al yo:

Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo. En este juicio infinito se ha cancelado toda unilateralidad y toda peculiaridad del originario ser para sí; en sí mismo se sabe ser su objeto como puro sí mismo; y esta igualdad absoluta de los dos lados es el elemento de la pura intelección [...] Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a todas las conciencias: sed para vosotras mismas lo que todas sois en vosotras mismas: racionales (FE: 317).

La Ilustración se manifiesta en su carácter propio sólo frente a la fe. La relación de la Ilustración con la fe no es de simple negación sino, como ocurre siempre en

el caso de Hegel, de una compenetración tal que hace aparecer a ambas como iguales en su relación. Al criticar la fe, la Ilustración en realidad se hace semejante con aquello que condena.

La Ilustración, que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una cosa perecedera real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de la adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es también esto o incluso que es esto en sí y en verdad, hay que señalar que la fe conoce igualmente aquel también, que cae fuera de su adoración y que, de otra parte, algo como una piedra, etc, no es para ella en sí, sino que para ella es en sí solamente la esencia del puro pensamiento (FE: 326).

A esto se agrega que la Ilustración considera insensato que el individuo creyente se dé la conciencia superior de no hallarse encadenado al goce y al placer. En suma, la Ilustración se niega como pura intelección porque le niega a la fe la posibilidad de que el actuar pueda reposar precisamente en el pensamiento de un orden superior que la libera realmente de “los fines de la singularidad” que son el goce y el placer. La Ilustración ha difundido la idea de que toda determinidad debe ser concebida como finitud, esencia y representación humanas, con lo cual, la esencia absoluta se convierte

en un vacío. Y aquí asistimos a uno de los más finos desarrollos de Hegel, pues no sólo va a mostrar la identidad entre la fe y la Ilustración sino que va a plantear con gran fuerza y elocuencia dos de las directrices de su propio pensamiento:

La pura esencia absoluta sólo es en el puro pensamiento o, mejor dicho, es el puro pensamiento mismo; por tanto, es simplemente *más allá* de lo finito, de la autoconciencia, y solamente la esencia negativa. Pero, de este modo, es precisamente el *ser*, lo negativo de la autoconciencia. Y como *negativo* de la autoconciencia, es *también* referido a ella; es el *ser exterior* que, referido a la autoconciencia, dentro de la cual se dan las diferencias y las determinaciones, cobra en él las diferencias de ser gustado, visto, etc.; y la relación es la certeza *sensible* y la percepción [...].

Es esencial, aquí, considerar que la *pura materia* sólo es lo que *resta* si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc.; lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción*; y así se da aquí la *pura esencia del pensamiento* o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados (FE: 339).

Como vemos, Hegel plantea con claridad que la verdad del objeto radica en la relación que establece con el sujeto. Lo que aparece como cualidades del objeto material sólo es tal en conexión con el pensamiento del sujeto: el ser es relación. Además señala que no exis-

te sólo una sino dos Ilustraciones. Una de ellas llama “esencia absoluta” al absoluto carente de predicados que está más allá de la conciencia real. La otra parte del ser sensible del que luego hace abstracción como materia absoluta. Las dos coinciden en el “puro ser”. Así, ni la una ni la otra

han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser y*, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento es coseidad* [*das Denken ist Dingheit*], o la *coseidad es pensamiento* [*Dingheit ist Denken*] (FE: 340, 427).

El objeto es, así, el movimiento de lo universal hacia la singularidad y también es el movimiento de la singularidad hacia lo universal. A diferencia de la razón observante que buscaba y se encontraba a sí misma en el objeto inmediato, hasta la cúspide de hallar el ser del yo en una cosa, de la misma manera en la Ilustración supera a la cosa y la sitúa en función del yo (la cosa es yo) con lo que subsume a las cosas en su utilidad. La intelección, entonces, llega a la utilidad de las cosas y, a partir de ello, sienta a la libertad como la posibilidad de actuar y modificar el mundo de acuerdo con la voluntad. Así, “el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella” (FE: 343).

Hegel desarrolla aquí la nueva figura del espíritu que se desprende lógicamente de que la conciencia se percata de que el objeto es algo penetrable (*Durchshau-tes*) y, más aún, que su esencia (la del objeto) está en ella en cuanto pura intelección. Así, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma.

Ésta es consciente de su pura personalidad y, en ello, toda realidad espiritual, y toda realidad es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales (FE: 344).

En esto precisamente consiste la libertad absoluta. La vida limitada de los individuos y sus dos mundos, el de la cultura y el del más allá de la fe, son superados. La voluntad universal y la voluntad singular se funden en una sola. No queda ningún objeto libre fuera de la conciencia al que ella no pueda someter a su ley. Por eso, esta libertad es absoluta. Al serlo, empero, no puede arribar a ninguna obra positiva, “ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva” (FE: 345). Si tal hiciera, haría obras objetivas marcadas por la permanencia, cuya existencia como ser otro sería la diferencia en la libertad y, por tanto, la evidencia de que ya no sería absoluta. Además, la obra positiva de la libertad abso-

luta implicaría una organización que la desmembraría en múltiples instituciones, grupos y estamentos, con lo cual se negaría la libertad del individuo singular extraviado entre la muchedumbre de individuos organizados estamentalmente. El ser y el obrar adquirirían el sentido de lo determinado y la autoconciencia dejaría de ser en verdad universal. “Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer” (FE: 346). Con el afán de que las leyes sean dadas por ella misma y de llevar por ella misma el obrar universal, la autoconciencia emprende el camino de la negación no mediada.

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua (FE: 347).

Esta situación terrorífica la emprende el gobierno que, al querer ejecutar una determinada ordenación y una acción específica, no sólo excluye a los demás individuos de las decisiones sino que, además, al poner en acto lo particular y lo determinado se divorcia necesariamente de lo universal. De este modo, el gobierno se constituye en una facción triunfante. Como toda facción, actúa sospechando, suprimiendo y, a fin de cuen-

tas, matando. La autoconciencia experimenta entonces, lo que es esta libertad absoluta. Se percata que es la cancelación en sí de toda diferencia y de todo subsistir de la diferencia. Entonces la autoconciencia separa lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia (materia abstracta), y se plantea ahora volver al pensamiento. Nace así la nueva figura del espíritu moral.

En efecto, Hegel retoma el tema de la moralidad que le había ocupado una gran parte de su esfuerzo intelectual anterior. Ahora, sin embargo, lo introduce inmediatamente después de tratar la libertad absoluta asociada con el terror, por supuesto en vinculación con la Revolución Francesa y el gobierno de Robespierre (Ritter *a*). La situación en que estos acontecimientos dejan a la autoconciencia obliga a la revisión del vínculo entre el pensamiento práctico y la configuración de la realidad. Dicho con otras palabras, se trata de revisar la armonía de la moralidad con la naturaleza objetiva, por una parte, y con la voluntad sensible, por otra parte. Es esta la oportunidad que encuentra Hegel para sacar a la luz las contradicciones de la conciencia moral, en la medida en que está enredada en la maraña producida por la tensión entre lo universal y lo particular, y entre la forma y los contenidos particulares. La moralidad termina empantanada en estas contradicciones. Para no asumir las contradicciones la conciencia se queda en una situación de ser una buena conciencia, que es la superación entre la conciencia moral universal y el sí mismo singular que actúa. La

escrupulosidad y las buenas intenciones de la conciencia moral siguen existiendo, pero ésta evita mancharse con la terrenalidad de la acción y entonces, el sí mismo no alcanza realidad:

Le falta la fuerza del extrañamiento [*Entäusserung*], la fuerza de convertirse en cosas [*Dinge zu machen*] y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; –en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se le suele llamar [*eine unglückliche sogenannte schöne Seele*], arde consumiéndose en sí misma y se evapora como un informe vapor que se disuelve en el aire [*und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst*] (FE: 384, 484).

Así, la conciencia de lo universal se mantiene en la universalidad del pensamiento y su primer acto es el juicio. Cae en la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y muestra su rectitud no con hechos sino mediante la proclamación de las buenas intenciones. La contraparte necesaria del alma bella es

la conciencia actuante, que al actuar cae en el mal. La conciencia actuante confiesa su mal, pero no encuentra sino un corazón duro que la rechaza. El alma bella sigue careciendo de realidad y es consciente de la contradicción entre el sí mismo y la necesidad de convertirse en realidad; esta contradicción la desgarró hasta la locura. Pero el lado de lo particular y de lo negativo que está presente en el actuar es un momento necesario, inherente, de la moralidad. La conciencia que se ha confesado obtiene el perdón de parte de la conciencia que renuncia a su esencia irreal. "La palabra de la reconciliación es el espíritu que *es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*–" (FE: 391; *vid.*: Trías).

Ahora Hegel desarrolla ampliamente el tema de la religión, no como un simple apartado sino como la síntesis del viaje del espíritu hacia su comprensión. Y es que el espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión su propia autconciencia pura. La religión presupone todo el curso de los momentos anteriores (conciencia, autoconciencia, razón y espíritu) y es la simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellos. Aún así, la religión tiene una figura determinada y un devenir propio. Hegel aborda secuencialmente la religión natural, la religión artística de los griegos y la religión revelada. Ésta aporta la fundamental idea de que Dios ha muerto y con ello ha puesto las condiciones para una comprensión de lo divino como co-

munidad, con lo que se consume la identidad de lo universal y la inmediatez.

La última parte de la *Fenomenología* es el saber absoluto. Se trata de un corto capítulo que resume en un lenguaje especulativo todo el curso anterior. Ahí Hegel resume y recapitula y vuelve a señalar que *la meta es el propio curso de los momentos que ha seguido*.



Otra de las imágenes clásicas de Hegel cuando era rector del *Gymnasium* de Núremberg.

IV

LA LÓGICA

Aquí se expone lo fundamental del pensamiento de Hegel. Lo primero que es necesario tener claro es que el filósofo de Stuttgart crea un nuevo procedimiento para el pensar que va a tratar de distinguir en todo momento del entendimiento (*Verstand*) cuya forma más elevada es la filosofía de Kant. Pero ello tendrá un costo: al ser el horizonte moderno el del entendimiento, pensar desde ahí la propuesta de Hegel equivale a entenderlo mal (reductivamente) o de plano a malinterpretarlo. La *Ciencia de la lógica* y la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* son los lugares donde Hegel piensa el pensamiento. Si normalmente hay una escisión entre lo que se piensa y las operaciones que tiene que realizar el pensamiento, aquí en cambio, el contenido del pensamiento es el propio pensamiento, lo cual implica, de entrada, una reflexión. Una de las fórmulas para facilitar la comprensión de esta reflexión es decirlo con el término del sujeto que se pone a sí mismo como objeto (se hace objeto) y que luego se lleva al objeto consigo (en su ser) para llegar otra vez a su condición de sujeto, pero ahora con el objeto auestas, con su condición de objeto como una de sus fases (o momentos) de su ser sujeto. A este procedimiento se le conoce como el del sujeto-objeto.

Una advertencia que conviene hacer desde el principio es que Hegel no tiene que ver con la síntesis como

la gran conquista de la cima. No se piense que Hegel propone la obtención de una “unidad diferenciada” como meta del conocimiento. Tampoco una mezcla, una combinación, o una unificación simple de elementos heterogéneos. La meta es descubrir la verdad que está en el despliegue del sujeto/objeto. Ese despliegue es el movimiento de ponerse a sí mismo como ser. Lo que sí tenemos en Hegel es la propuesta de pensar tres momentos, que son eso: momentos, en la constitución de los procesos que hacen ponerse al sujeto/objeto. “El sentido especulativo es el sentido dialéctico, el de la razón, que está más allá del entendimiento [...] El ámbito especulativo es el de la identidad y la no identidad como constitutivos de la misma realidad” (Dri: 45). Por tanto, nada entra de fuera sino que el propio ser se auto-desarrolla. La verdad está en las propias cosas y en modo alguno se les impone un juicio desde el exterior. La relación unitaria sujeto/objeto se desarrolla de modo dialéctico organizándose como un “isologismo de las determinaciones”, que significa la repetición de la misma idea pero en un elemento diferente y superior. Así, una misma categoría se va cargando de significado en su propio desarrollo a medida que sube y avanza el proceso.

Entonces, si la verdad de las cosas se encuentra en las cosas mismas, lo que se requiere es que el pensamiento desarrolle la comprensión de lo que ya está presente en ellas mismas. Para ello es necesario que el pensamiento voltee a verse a sí mismo para que comprenda racionalmente su forma de proceder, y someta

a crítica su forma ordinaria de pensar y de establecer las relaciones entre sus impresiones. Precisamente esa es la tarea de la lógica:

El punto más importante para la naturaleza del espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es el espíritu *en sí* como lo que es *en realidad*, sino en cómo él *se conoce a sí mismo*; este conocimiento de sí mismo, por ende, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su *realidad*. Purificar, pues, estas categorías, que actúan solamente de manera instintiva, como impulsos, llevadas al comienzo a la conciencia del espíritu aisladamente, y por eso de manera mudable y confusa, que les otorga así una realidad aislada e incierta, purificarlas (decimos) y elevar por ese medio el espíritu a la libertad y la verdad, esta es la tarea más alta de la lógica (CL, I: 49).

La misión de la lógica, entonces, es llevar a fondo el conocimiento que el espíritu ha producido de sí mismo. El esgrima se produce en la esfera de las ideas porque es desde ellas que las cosas del mundo adquieren verdadera realidad, realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y no sólo realidad espontánea (*Realität*). Esto implica desarrollar un procedimiento que consiste básicamente en superar el entendimiento y en negar la negación que está implícita en la separación con la que trabaja el entendimiento. Y esto si es llevado hasta la raíz de donde procede, revela que es el sujeto el que forma una unidad con las cosas que piensa.

Pero ¿qué es el sujeto para Hegel? Por supuesto que es una sustancia viva, pero sobre todo es un devenir con un sentido preciso que consiste en ponerse a sí mismo. Y lo que esto encierra es que el sujeto es una mediación consigo mismo a través de ponerse en otro. Y a su vez, esto implica que el sujeto, en realidad, es movimiento intersubjetivo. Y siempre que Hegel habla de movimiento o devenir, la negatividad está presente porque de otra manera el movimiento (de una posición A a una posición B) sería imposible. Entonces, el sujeto es también negatividad.

La *Lógica* de Hegel tiene tres partes. Cada una de ellas trata el despliegue del pensamiento en el proceso de su autoconocimiento, pero en momentos diferentes. La primera parte está consagrada al tratamiento del “ser”, la segunda a la “esencia” y la tercera al “concepto”. Aquí también opera la superación, lo que significa que el concepto contiene al ser y a la esencia, negados y recuperados en un nivel en el que ya no son lo que fueron, pero siguen siendo. El concepto es la esencia y ésta es el ser pero en momentos distintos de su desarrollo. En términos de presentación, la lógica está dividida en una lógica objetiva y una lógica subjetiva. La lógica objetiva abarca la doctrina del ser y la doctrina de la esencia, mientras que la lógica subjetiva abarca la doctrina del concepto.

Hegel comienza planteando lo más simple y sencillo: el “ser”, la condición de ser. Muestra entonces que así de indeterminado el ser es nada. Pero si el ser es nada, nada es. Desprendiéndose de lo anterior, la nada

se revela como ser y por tanto, como existente: la nada existe. He aquí el célebre inicio de la lógica hegeliana que recupera los rudimentos filosóficos de Heráclito y Parménides (CL, I: 130). Pero desde este inicio se hace patente la peculiaridad del pensar hegeliano. La verdad del ser y la nada es el devenir y por tanto, desde ya, la negación de la negación. Si algo *es* es porque se ha puesto en una relación negativa consigo mismo: se ha superado. Lo superado es un momento del desarrollo: “Algo es superado sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado *momento*”. Es aquí cuando Hegel mismo explica su famoso concepto de superación (*Aufhebung*):

El superar (*Aufheben*) y lo superado (esto es, *lo ideal*) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada [...] La palabra *Aufheben* tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de cesar, poner fin (CL, I: 138).

Así, el ser superado es un ser mediado, un ser negado que ha incorporado su propia negación. Ya no es como era sino que ahora es de otra manera, o es lo que era pero en otro nivel. Y ahora, volviendo a la dialéctica entre el ser y la nada, Hegel explica:

El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada*, y tienen una determinación diferente. En el devenir era nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente (CL, I: 139).

Este será el inicio solamente, pero lo central ya está expuesto y se llama negación de la negación. Comienza un potente y vigoroso recorrido por cada uno de los momentos que están presentes en el estudio de las cosas mismas. Las recorreremos de una manera general y meramente indicativa.

El *Dasein* o ser-ahí (ser determinado) es la primera condensación del devenir. La verdad de cualquier ser está constituida por su unidad con un no ser, el cual le marca su límite. ¿Dónde radica la determinación (*Bestimmung*) del ser? En el límite con otro ser. El ser determinado está moldeado por los límites que están puestos automáticamente cuando se piensa en el ser.

Lo que brota de aquí es la “cualidad” como lo primero que se piensa del ser. La cualidad es el qué del ser y es el primer momento, pero está completamente indeterminado. La cualidad nos dice qué es algo, pero cuando lo dice el ser determinado se convierte en un existente determinado, es decir, se transforma en “algo” (*Etwas*). Así: *Dasein* → negación → *Insichsein* [ser-en-sí

mismo].¹ El hecho de que “algo” sea ya trae implícitas las negaciones del ser y la nada, en primer lugar, y luego, la negación del ser-ahí, el cual ha pasado a ser determinado.

Ahora bien, si desplegamos el pensamiento dialécticamente nos percatamos que han quedado puestos un “algo” y un otro como separados e indiferentes entre sí. El uno es negación del otro, recíprocamente, y la negación misma cae fuera de cada uno de ellos. La determinidad (*Bestimmtheit*) es la *determinación* (*Bestimmung*) y también su constitución (*Beschaffenheit*) y su término fronterizo (*Grenze*), y, en consecuencia, es lo finito. El simple hecho de pensar en algo ya implica involucrar todos estos elementos como momentos y, por tanto, como mediados y superados cada uno de ellos. Algo existente es finito, luego tiene fronteras, términos que lo de-limitan, pintándole una raya que le da consistencia y entidad. Cuando se piensa al ser humano sobre esta base, entonces quedan claras las características de este ser finito, como lo precisa Dri: “Refiriéndonos al ser humano, a cualquier ser humano, el pensar en general está “en-sí” (*an sich*), pero cuando se pone a pensar, el pensar está “en él” (*an ihm*)” (Dri: 59). La determinación del hombre consiste en la razón que piensa; el pensar en general representa su simple determinidad (*Bestimmtheit*), y por medio de esta deter-

¹ En alemán, la palabra castellana *en* se dice con tres palabras distintas: *in*, *an* y *bei*. Hegel hace uso de esta diferencia para marcar posiciones distintas del movimiento del ser: en las tres el ser se recoge en sí como resultado de la negación y queda puesto “en sí” en tres condiciones distintas. A cada una de ellas Hegel asigna una preposición.

minidad, o sea, del pensar, el ser humano se diferencia de los animales: el ser humano es pensamiento en sí y también el pensamiento está en él.

En primer lugar, la determinación y la constitución se distinguen la una de la otra. El algo determinado es indiferente respecto de su constitución. El término medio es la determinidad. La constitución de algo es la estructura de sus relaciones con los otros. En realidad, la determinidad es la frontera entre el ser para otro y el no ser para otro. En la frontera se destaca el no ser para otro, o sea, la negación cualitativa del otro. Ese otro se halla, por eso, alejado de algo reflejado en sí. Como el “término” (en el sentido de “aquí termina algo”, poner un límite, trazar una frontera) contiene los momentos del algo y del otro, éstos son, entonces, diferentes real y cualitativamente. El término fronterizo es la determinación del algo y el otro.

El propio término del algo, puesto así por él como un negativo que a la vez es esencial, no es sólo un término como tal, sino un límite. Pero el límite no es sólo lo puesto como negado; la negación tiene doble filo, en cuanto que lo puesto por ella como negado es el término; éste precisamente es en general lo común del algo y del otro, y también determinación del ser-en-sí de la destinación (*Bestimmung*) como tal. Por lo tanto este ser-en-sí, como relación negativa con su término distinto de él, es relación hacia sí mismo como límite, esto es, *deber ser* (CL: I: 169).

Así, la finitud consiste en la negación del ser-ahí por parte del límite. En el interior del algo hay una oposición permanente entre su ser-ahí y su límite. La finitud se despliega en el siguiente cuadro dialéctico: La inmediación de la finitud → La barrera (*die Schranke*) → El deber ser (*das Sollen*) → El pasaje a lo infinito.

Los momentos de lo finito son la determinación y el límite fronterizo (*Grenze*). Este límite es también una barrera. “El límite de lo finito no es algo exterior, sino que su propia determinación es también su límite; y éste es tanto él mismo como también un deber ser, es lo común de los dos, o antes bien es aquello donde los dos son idénticos” (CL, I: 170). El simple hecho de “limitar” implica ir más allá porque lo limitado es limitado en relación con lo otro, lo ilimitado. Éste se presenta al mismo tiempo que aquél. La limitación y, en consecuencia, su superación se presentan siempre y en todas partes. “Es cierto que una piedra no tiene conciencia de su limitación y la correspondiente superación, pero ello no significa que no sea un ‘algo’ cuya limitación lo separa y une a un ‘otro’. Si además la piedra en cuestión fuese oxidificable, mediante ácido, va más allá de su límite” (CL, I: 171). Así, deber ser y barrera constituyen una mutua relación que es lo finito mismo. Y, como hemos visto, pensar lo finito contiene ya a lo infinito.

Ahora, el razonamiento tendría esta dinámica para sustentar la infinitud: Infinito como negación de lo finito → La determinación recíproca de finito e infinito y el universal abstracto infinito → La infinitud afirmativa.

El ser persistentemente se enfrenta a barreras y continuamente las sobrepasa. Esto indica que hay un incesante trascenderse del ser. La infinitud es la determinación afirmativa de lo finito. Lo infinito es la negación de lo finito, es decir, si existe lo finito, entonces también existe lo infinito como su negación. Pero el infinito como negación de lo finito queda determinado, delimitado, hecho finito. Hegel lo dice: él mismo es un infinito finito, en el entendimiento. Y de ahí la repetición continua tan característica de la mala infinitud. Ahora bien, la determinación de lo finito es devenir infinito. En principio, lo infinito existe sólo como el *ir más allá de lo finito*. El auténtico infinito es la unidad de sus dos momentos y, como aconteció en la dialéctica entre el ser y la nada, es sólo como devenir. Lo finito no es lo real sino que es lo infinito. Así que nada de yuxtaposición exterior, ni ninguna suerte de unidad diferenciada. El empuje de ir más allá lleva a la negación de la negación. Podríamos decir: es ésta la famosísima negación de la negación (o sea, la mediación). Esto es al mismo tiempo, el ponerse.

Hegel desarrolla ahora el ser-para-sí como tercer momento del ser cualitativo. Su dinámica estaría presentada como sigue: El Uno → El Uno traspasa a la multiplicidad (repulsión y atracción) → La determinación recíproca de repulsión y atracción se traspasa hacia la cantidad. El ser en sí o inmediato es el Uno, pero también de entrada está implicada su negación (que sería el no-Uno). El vacío es la negatividad de lo Uno. Aquí Hegel hace algo muy interesante: considera que el Uno

es ya negación del ser ahí y que el vacío es la negación del Uno. Por lo tanto, el Uno es la negación en la determinación del ser y el vacío lo es en la determinación del no-ser. Pero, entonces, como negatividades se repelen pero, al mismo tiempo que se repelen se atraen. De aquí brota el pensar en muchos unos. Así, los unos no sólo existen sino que se conservan en su independencia mediante su recíproco excluirse.

De modo que también la atracción es atracción sólo *por la mediación* de la repulsión, así como la repulsión es tal sólo por la mediación de la atracción. Pero resulta, de una consideración más exacta de ellas, que en la situación indicada la mediación consigo mismo por medio de otro se halla en realidad más bien negada, y que cada una de estas determinaciones es mediación de sí consigo misma; y esto vuelve a llevarlas a la unidad de su concepto (CL, I: 224).

La reflexión hegeliana sobre lo Uno y lo múltiple tiene importantes lecciones mediatas para la filosofía práctica, en especial para la política. Cada razonamiento de Hegel puede ser útil para pensar diversos temas, problemas o fenómenos. No hay que esperar hasta el final. Dice Hegel: “Los átomos, principio de la suma exterioridad y por lo tanto de la suma carencia de concepto, afectan (desfavorablemente) a la física en la teoría de las moléculas y las partículas, tanto como a la ciencia política, que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos” (CL, I: 213). Es la base de la crítica de Hegel a la teoría liberal del Estado, especial-

mente en su vertiente contractualista, como veremos en el próximo capítulo. Con este desarrollo, ha quedado concluido el tratamiento de la cualidad. Viene a continuación la cantidad que es la determinación en la que el ser-para-sí es idéntico al ser-para-otro. Es la repulsión que de inmediato es continuidad. Y sigue la medida, en la que están expresadas de manera abstracta tanto la cualidad como la cantidad, pero ahora en su unidad.

Al partir del ser inmediato, el saber se recuerda interiormente, halla la esencia por vía de esta mediación. A la esencia se va mediante una rememoración interna. La esencia se encuentra en el presente que es pasado, pero el pasado intemporal. Esto se expresa en la palabra alemana para esencia, que es el pasado de ser: *Wesen*. Arribar a la esencia es entrar en sí mismo, pero entrar en sí mismo es posible si opera una negación de sí mismo en tanto universal abstracto para, con base en esa negación, particularizarse. La esencia es el momento negativo del ser, por lo que nos hallamos en el momento de la reflexión: “La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual, sin embargo, no es como ente, sino como un *puesto y mediado*” (ENC: 209). Precisamente la negatividad de la esencia es la reflexión. Negarse a sí mismo es ponerse. La esencia se despliega mediante la siguiente dialéctica: parecer (*scheint*): esencia simple o reflexión en sí → aparecer (*erscheint*): se pone como esencia que sale al *Dasein* (ser-ahí), o sea según su existencia (*Existenz*) y aparición (*Erscheinung*) → Se pone como esencia que es

una con su aparición fenoménica, o sea, como realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

El primer momento de la esencia es el del universal abstracto o el de la inmediatez. En el primer movimiento del sujeto objeto hacia la esencia, en este recordarse, lo superado se presenta como apariencia o parecer. La apariencia es lo mismo que la reflexión. Para el entendimiento la esencia es algo que está en el fondo de una realidad estática. Para la razón no existe tal realidad estática. La realidad está en movimiento, pasando a través de la negación y de la negación de la negación. Negarse es entrar en sí mismo, reflexionarse: 1) reflexión ponente: el sujeto se pone pero sólo en sí; 2) reflexión extrínseca, presuponerse: el sujeto no puede ponerse efectivamente sin presuponerse; 3) reflexión determinante, unidad de poner y presuponer.

En segundo lugar, esto revela que se encuentra la esencia simple, la esencia que todavía no se ha puesto. Las esencialidades o determinaciones de la esencia son las mismas que las del ser, pero ahora colocadas en un nivel superior: ser / nada / devenir, son ahora identidad / distinción² / fundamento:

En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto

² Hegel usa *Unterscheidung* y *Differenz*, que significan ordinariamente “diferencia”, pero les da un uso diverso: la primera palabra, *Unterscheidung*, es más simple porque establece la mera diferencia de los distintos, pero la segunda, *Differenz*, implica la tensión entre ellos. Reservamos, como hace Valls Plana, “diferencia” para dejar establecido el énfasis en la agresividad o ataque que implica la *Differenz*.

único es lo sustantivo en todo, pero ahora se presentan en forma *reflejada*. Por tanto, en vez de ser y nada, damos ahora con las formas de lo positivo y lo negativo; lo positivo, en primer lugar, como identidad que se corresponde con el ser carente de oposición; la nada desarrollada (apareciendo dentro de sí) como *distinción*. De manera semejante, más adelante, lo que era el *devenir* se presentará como *fundamento* del ser-ahí [*Dasein*] que en cuanto reflejado en el fundamento es existencia [*Existenz*] (ENC: 212).

La identidad que aquí desarrolla Hegel no es la misma que la de la lógica formal, porque esta identidad es abstracta y en realidad no dice nada. En cambio, la identidad comprendida desde la esencia significa la incorporación de la distinción, la negatividad que la reflexión tiene en sí. La distinción es el momento esencial de la identidad misma. Si pensamos bien, la identidad no se puede concebir sin la distinción; la identidad presupone que existe una distinción marcada por el elemento con el que se establece la identidad. La identidad y la distinción se implican mutuamente. Pero, si pensamos bien, si lo hacemos en términos de la reflexión nos podemos dar cuenta de que existe una distinción entre la reflexión en sí y la reflexión extrínseca: la primera es lo propio de la identidad, la segunda, en cambio, es lo propio de la distinción. La identidad extrínseca aparece al entendimiento como igualdad, y la distinción extrínseca le aparece como desigualdad. Así, igualdad y desigualdad son los dos momentos de la diversidad. Pero si lo pensamos bien, es decir, si lo pensamos desde la razón, la diver-

sidad significa que las cosas se mantienen en la indiferente diversidad recíproca. No hay que ser demasiado perspicaces para percatarse de que este razonamiento es la base de la crítica hegeliana a la doctrina que plantea el pluralismo (y en nuestra época, el multiculturalismo) como fines últimos de la convivencia estatal.

La oposición es la unidad de la identidad y la distinción, unidad cuyos momentos son diferentes en una única identidad. Los opuestos son momentos idénticos y distintos. En la oposición los lados están determinados uno por medio del otro. Cada uno es sí mismo y su otro, por lo que cada uno tiene su determinación no en otro sino en él mismo. Y entonces, cada lado existe por medio del no-ser de su otro.

La determinación más profunda es la contradicción. La contradicción significa que cada uno está en el otro; también significa que afirmo al otro en mí mismo. En la contradicción los opuestos incesantemente desaparecen en ellos mismos. Y la contradicción lleva al fundamento [*Grund*]. Ir al fundamento (*in seinen Grund gehen*) significa ir a lo más profundo y lo más esencial. “El fundamento es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro, y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad*” (ENC: 219). La reflexión considerada sólo en sí es el fundamento. Pero fundamento dice, de manera inmediata, relación con otro, con lo fundamentado, que, como es de esperarse si nos habituamos al modo de pensar hegeliano,

es el propio fundamento que se ha despegado de sí, sale de sí, y se pone como existente. La dialéctica del fundamento está desplegada como sigue: fundamento formal → fundamento real → fundamento integral.

El fundamento es lo incondicional que condiciona. La unidad esencial de lo condicionado con lo incondicionado es el verdadero fundamento. El verdadero incondicionado es la cosa en sí misma (*die Sache an sich selbst*). El segundo momento es, como siempre, el de la particularización o el para sí, mediación o posición. El ser ahí ya no es como era sino que ahora es según su existencia. La esencia ha de aparecer. Es, en primer lugar, existencia. Ésta es “la inmediatez que ha surgido del superar la mediación que relacionaba por medio del fundamento y de la condición” (CL, I: 423). No está separada la esencia de la existencia. La existencia es la exteriorización de la esencia o la esencia en su momento de existir. Se configura, entonces, la existencia que es fenómeno. La relación esencial es la verdad del mundo fenoménico. Aquí Hegel recupera dos de los temas clave de la metafísica tradicional y, como suele hacer, les da un sentido diferente. Me refiero a la dicotomía forma/contenido, por una parte, y a la dicotomía todo/partes. El fenómeno se refiere a sí y en esta referencia el fenómeno posee forma, pero la forma sólo lo es si posee contenido. “Se presenta aquí la duplicación de la forma que, unas veces, en tanto reflejada hacia sí, es el contenido, y otras veces, en tanto no reflejada hacia sí, es la existencia extrínseca, indiferente respecto del contenido” (ENC: 226). De esta situación dual se pasa a una

dialéctica en la que el contenido no es más que la conversión de la forma en contenido, y la forma no es más que la conversión del contenido en forma. Aquí nuevamente opera este modo tan hegeliano de desplegar el pensamiento cuya clave es el movimiento o devenir de uno en otro. Forma y contenido constituyen, en principio, dos polos que se implican mutuamente, pero el uno pasa a ser la conversión del otro, y ese “pasar”, “transitar” o “devenir” es precisamente lo que hace de ambos una unidad, desde la cual se determina cada uno en lo que es. La relación todo/partes se desprende lógicamente de la forma y el contenido. El contenido es el todo y consiste en las partes que son lo opuesto a él. Las partes son distintas entre sí, pero son partes en cuanto tienen una referencia entre sí. El conjunto es la negación de la parte, y ésta sólo es tal en relación con el todo. De esta relación todo/partes se llega a las determinaciones de lo interno y lo externo, mediante la fuerza y la exteriorización. La fuerza queda definida como la infinitud desprendida de que la parte puede ser considerada como un todo y el todo puede ser considerado como una parte de un todo mayor, y así hasta el infinito. Esta infinitud, tomada como lo negativo que ella es, en realidad es la referencia negativa de la relación consigo misma, y eso es la fuerza: una relación relacionada consigo misma y que, por ello mismo, se exterioriza. “La fuerza, como el todo que es en sí mismo la referencia negativa a sí, es esto: repelerse a sí misma por sí y *exteriorizarse* [...] La verdad de la fuerza es, por consiguiente, la relación cuyos dos lados se distinguen

solamente como *interior y exterior*" (ENC: 229). De nueva cuenta, Hegel persigue la dialéctica que está presente en la relación entre interior y exterior para formular la identidad entre ambos como unidad de la reflexión hacia sí y hacia otro, y ello se traduce en que el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en que en la esencia nada hay que no sea manifestado. La identidad entre lo interior y lo exterior es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

"La realidad efectiva es la unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia [*Existenz*], o de lo interior y lo exterior" (ENC: 231). Quizá no esté de más recordar que con esta categoría de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] Hegel expone su filosofía más propia. A partir de ella se despeja el camino hacia el concepto como el resultado propio y necesario de la realidad efectiva. Pero antes es interesante detenerse en el modo en que Hegel ubica la realidad efectiva en conexión con la dialéctica entre interior y exterior, pues ahí se aprecia la peculiaridad de su pensamiento. Dice Hegel: "El error habitual de la reflexión consiste en tomar la *esencia* como lo meramente *interior*. Cuando se toma solamente así, resulta también enteramente extrínseca esta consideración y aquella esencia es entonces una abstracción vacía y exterior" (ENC: 230). Nótese que Hegel está atento siempre al lugar que ocupa el pensamiento en su propio despliegue categorial, por lo que, si hablamos de esencia, ésta no puede ser considerada como algo que está allí ajena al pensar. Si permanecemos sólo en la reflexión vamos a presenciar sólo abstracciones enfrentadas en un univer-

so de pluralidad. En la realidad efectiva, en cambio, se vuelven uno lo interior y lo exterior. Desde la realidad efectiva se plantea la posibilidad en cuanto opuesta a la unidad concreta de lo real efectivo. La posibilidad es la esencialidad abstracta e inesencial. También en la realidad efectiva lo contingente es una mera posibilidad. Así, "posibilidad y contingencia son los momentos de la realidad efectiva, interior y exterior, sentados como meras formas que constituyen la *exterioridad* de lo real efectivo" (ENC: 234). La exterioridad desarrollada implica la condición, la cosa [*Sache*] y la actividad. A partir de esto, Hegel plantea la relación de sustancialidad y la relación de causalidad. La sustancia es la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia "como absoluta negatividad de los accidentes, esto es como *poder absoluto y*, a la vez, como la *riqueza de todo el contenido*" (ENC: 238). La sustancia como causa de la accidentalidad es la cosa originaria, la cual posee la determinación de la autosuficiencia absoluta. En principio, el efecto es distinto de la causa, pero retroactivamente, el efecto se convierte en la causa de su propia causa. Esto es el efecto recíproco, que rompe la progresión de causas y efectos, "por cuanto el salir rectilíneo desde las causas a los efectos y de los efectos a las causas está en sí mismo *curvado y doblado hacia atrás*" (ENC: 241).

Se pasa entonces al *concepto*, que es la verdad del ser y la esencia. El ser de la realidad efectiva diversificada es un aparecer dentro de sí mismo. Esencialmente el concepto es el superar su propia suposición. "Pero al mismo tiempo es el concepto solo el que poniéndose a

sí hace la suposición tal como ha resultado de la causalidad en general y más precisamente del efecto recíproco" (ENC: 243).

El concepto viene a ser el tercer momento del despliegue de lo lógico, situado, claro está, después del ser (lo inmediato) y de la esencia (la reflexión). Como tal, el concepto es la unidad del ser y de la esencia, unidad expresada en el objeto (*Objekt* y no *Gegenstand*) que podríamos llamar precisamente "conceptual" y, entonces, real. Esta construcción conceptual del objeto pasa por tres fases en las que Hegel ubica a las "Lógicas" anteriores y sus elaboraciones específicas. La primera fase es aquella del "concepto formal" que corresponde a la dimensión subjetiva de la construcción del objeto. En esta fase, como toda primera fase, se desenvuelve la inmediatez del proceso y se expone el juicio y el silogismo. Un juicio, dice Hegel, no es una proposición cualquiera sino la determinación [*Bestimmtheit*] del concepto, determinación que sigue siendo, empero, universalidad. En suma, el juicio es una vinculación directa entre lo universal y lo singular. Esta vinculación opera en el terreno de lo cualitativo y de la reflexión, es decir, hay juicios cualitativos, descriptivos sobre la existencia, y juicios de reflexión, que son aquellos en el que el sujeto se refiere a sí mismo, que es sí mismo y al mismo tiempo otro. También está el juicio de la necesidad, que establece la identidad del contenido dentro de la distinción. Es un juicio muy interesante porque en él se produce la repetición típica del género y la especie, que tantos dividendos ha rendido en el estudio de distintos

fenómenos, destacadamente en el abordaje de la lógica del valor (Marx *b*) y de la lógica estatal (*Vid.*: Ávalos *b*). Finalmente, Hegel revisa el juicio del concepto, que es el que contiene lo universal con su determinidad completa. En este juicio, "lo que efectivamente ha sido puesto es la unidad de sujeto y predicado en tanto ella es el concepto mismo. El concepto es la implementación del vacío *es* de la cópula y, siendo al mismo tiempo sus propios momentos, en cuanto sujeto y predicado, el concepto es la unidad de ellos sentada como referencia que los media: *el silogismo*" (ENC: 259). El concepto ahora es silogismo, lo que significa que es el movimiento entre lo universal, lo particular y lo singular.

El silogismo es [...] el *fundamento esencial de todo lo verdadero*; y la definición de lo absoluto es desde ahora que es el silogismo, o si se enuncia esta determinación en forma de principio, "todo es un silogismo". Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* y, de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular*; o también viceversa, lo real efectivo es un singular que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico consigo mismo (ENC: 260).

Tenemos aquí, expresado en forma condensada, el movimiento conceptual típico de Hegel entre lo universal, lo particular y lo singular: la verdad de los tres es el todo que pone a cada uno en su lugar. En este movimiento de los tres momentos emerge el objeto, no

como ente abstracto, cosa existente o realidad efectiva en general, sino como un algo autosuficiente, concreto y completo en sí mismo. Esta completud, como se ve, es la totalidad del concepto. A partir de esto, Hegel observa que las cosas finitas consisten en que su objetividad no concuerda con el pensamiento de ellas, es decir, con su determinación universal, con su género y su fin.

Podríamos decir ahora que el sujeto deviene objeto, y entonces la unidad sujeto objeto, silogísticamente desplegada, es el concepto. Hegel pone un ejemplo que apunta a facilitar la comprensión de este despliegue del silogismo:

Del mismo modo que el sistema solar, también el Estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El singular (la persona) se concluye mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo universal (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (Estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y sus subsistencia (ENC: 275).

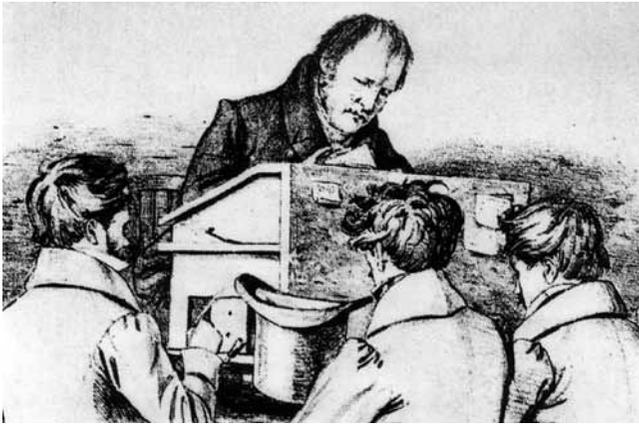
Estas líneas no sólo ejemplifican la utilidad de la lógica hegeliana en el estudio del Estado, sino que también atestiguan la íntima relación entre la dialéctica y la po-

lítica, en contra de aquellos que desgajan la una respecto de la otra, por alguna razón ideológica.

Finalmente, Hegel llega a la idea como conclusión de la lógica. La idea, dice Hegel, es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Llegamos así a la comprensión de la objetividad como lo verdadero. Hegel es perfectamente consciente de la gravedad de estas conclusiones y por ello, pone cuidado en diferenciar entre lo correcto, que corresponde a la representación, y lo verdadero, que en cuanto todo, corresponde a la razón y al concepto.

La idea es la verdad, ya que la verdad es esto, que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones correctas que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Sin embargo, todo lo efectivamente real, en tanto es verdadero, es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia [mutua] está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su finitud y su ocaso (ENC: 283).

He aquí una densa y apretada exposición de la peculiaridad del pensamiento hegeliano. Veamos ahora el modo en que esta lógica deviene filosofía práctica.



Hegel dictando una lección, captado por uno de sus discípulos.

La palabra *espíritu* (*Geist*) nos remite al conjunto de relaciones que se establecen entre los seres humanos en una situación histórica determinada. Es indudable que el uso del término, por lo menos en su sentido político y sociológico, se remite a Montesquieu, quien en el título de su obra principal introdujo la referencia a algo que sustenta a las leyes y que se refiere, sobre todo, a las directrices reales que guían los comportamientos de los seres humanos. Montesquieu refirió el concepto de *espíritu* a las relaciones que las leyes “pueden tener con las distintas cosas” (Montesquieu: 11). ¿De qué “cosas” habla Montesquieu? Esas cosas con las que las leyes entran en relación y constituyen el *espíritu* son los caracteres físicos de los países, el clima, la calidad del terreno, la situación geográfica, el tamaño, el género de vida de los pueblos, el grado de libertad que permite la constitución, la religión de los habitantes, sus inclinaciones, su riqueza, su número, su comercio, las costumbres y maneras. Podríamos decir, entonces, que el *espíritu* se refiere, en un sentido general, al modo humano de habitar el mundo de manera específica, diferencial e históricamente determinada.

Sin embargo, con todo y que Hegel reconoce la importancia del pensamiento de Montesquieu, no es el concepto de *espíritu* del barón francés idéntico al hegeliano. La diferencia específica entre ambos conceptos

es que el de Hegel contiene un elemento racional fundamental. Para Hegel el elemento de la autoconciencia, resultado de la reflexión racional, es lo definitorio del espíritu. La esencia del espíritu así entendido es, en consecuencia, la libertad desplegada, concretada en ciertas instituciones socio-estatales y vuelta a sí como arte, religión y filosofía. El espíritu es subjetivo, objetivo y absoluto.

En la medida en que es en el espíritu objetivo donde se desarrolla la comprensión dialéctica de las relaciones entre los seres humanos, será necesario orientar la atención a los tres momentos que componen y realizan esta auto-posición del espíritu como alienado de sí. Se trata de los momentos del derecho, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*).

Derecho

El derecho constituye una esfera de la existencia de la libertad. Se trata de un nivel primario e inmediato. Aquí, el ser humano adquiere personalidad jurídica a partir de tres atributos: la propiedad, el contrato y la injusticia. Estos atributos son determinaciones de la libertad en la esfera jurídica. En un primer momento, los seres humanos son libres en tanto pueden expresar su voluntad en un objeto externo sobre el que deciden. Su “yo quiero” propio, es decir, su voluntad inmediata se manifiesta en la posesión de una cosa. La posesión de algo alude a la dimensión del “tener” una cosa; en

cambio, la propiedad significa, como en Kant, una relación entre sujetos: implica el reconocimiento de los demás de que una cosa es de alguien. Así, la propiedad se constituye en una relación jurídica.

¿Cómo se accede a la posesión de una cosa? De manera inmediata tomar posesión de una cosa significa que se establece un vínculo entre el cuerpo de la persona y el objeto; puede decirse que el cuerpo se dirige a la cosa y la abraza: se la apropia corporalmente. Es la manifestación más material y más empírica del tomar posesión, pero se trata de una dimensión primaria, inmediata y elemental. En cambio, el segundo momento, que a su vez es una segunda manera de tomar posesión de una cosa, es la “elaboración”. Por supuesto que la elaboración implica el trabajo propio incorporado en la cosa. Podría decirse que en este nivel Hegel se hace eco de la reflexión de John Locke, según la cual es el trabajo lo que da derecho a la propiedad. En efecto, mediante la elaboración, las cosas pasan a ser posesión de las personas. Sin embargo, Hegel introduce una reflexión muy significativa que marca una distancia importante respecto de la vinculación clásica entre trabajo y propiedad. El ser humano es, ante todo, un ser natural que alcanza el nivel de sujeto libre no de manera inmediata sino a través de un proceso de elaboración de sí mismo: “Según su existencia inmediata, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión

y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros” (FD: 121). El cultivo de sí mismo es, entonces, indispensable para que el hombre se pertenezca, es decir, para que sea libre. Esto significa que el hombre no puede llegar a ser libre si no se ha construido a sí mismo, si no se ha cultivado. Pero aquí se corre un peligro: al estar separados el hombre natural, su concepto universal y el hombre en tanto resultado de su propia elaboración, es posible que éste último adquiriera la forma de la cosa. Hegel hace una reflexión acerca de la posibilidad de vender la fuerza de trabajo: “Conocimientos, ciencias, talentos, etcétera, pertenecen sin duda al espíritu libre y no son algo exterior, sino interior a él, pero al mismo tiempo el espíritu puede darles por medio de la exteriorización una existencia exterior y enajenarlos, con lo cual se los pone bajo la determinación de *cosas*” (FD: 108). De este modo, las habilidades, capacidades, talentos, aptitudes, etcétera, se pueden vender sin que esto implique la venta del ser humano en cuanto tal. Hegel, como buen moderno, rechaza las justificaciones de la esclavitud y la servidumbre, cualesquiera que sean, porque ellas siempre parten de la consideración del hombre natural y no del concepto del hombre en tanto proceso de devenir libre.

La toma de posesión alcanza realidad sólo bajo la tercera forma que completa a las dos anteriores: a través del signo. Podríamos decir que es a través de lo simbólico que específicamente una cosa queda representada como posesión de una persona. “El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por

lo que es sino por el significado que se le atribuye” (FD: 123).

La propiedad no sólo implica tener posesión de la cosa sino también poder usarla, consumirla, destruirla, y, con ello, satisfacer una necesidad. El uso de la cosa, su consumo, entra entonces en el concepto de propiedad. Aquí, en consonancia con la economía política de la época, Hegel desarrolla sus nociones del valor y del dinero. Al ubicar en este nivel tales nociones, parece que Hegel hace corresponder el valor de las cosas con su valor de uso y no con el trabajo invertido en su producción:

En el uso la cosa es individual, determinada cualitativa y cuantitativamente y en relación con una necesidad específica. Pero esta utilidad específica, al estar determinada *cuantitativamente*, resulta *comparable* con otras cosas de la misma utilidad; del mismo modo, la necesidad específica a la que sirve es, al mismo tiempo, *necesidad en general*, y comparable por lo tanto en su particularidad con otras necesidades, con lo que también la cosa es comparable con las que son para otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa de manera tal que al mismo tiempo hace abstracción de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el que se determina su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia (FD: 127).

Como vemos, Hegel no ha asumido la teoría del valor trabajo, que tanta importancia habría de tener ulteriormente.

El tercer momento de la propiedad, donde ella alcanza su perfección es el del extrañamiento: sólo si la persona puede vender una cosa es realmente propietaria de ella. No todo es enajenable. No son enajenables las “determinaciones sustanciales, que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión” (FD: 130). Estos momentos determinantes de lo humano, sin embargo, pueden quedar varados en esta situación de mera enajenación exterior cuando prevalecen relaciones de poder entre los hombres, que existen si alguien concede pleno poder a otro para que éste decida “qué actos debo cometer y prescriba y determine qué es para mí una obligación de conciencia, qué es la verdad religiosa, etcétera”. Es ésta una situación que niega la libertad y, por tanto, niega la determinación de lo humano en cuanto tal.

La idea de enajenación transferencial de los bienes empuja al desarrollo de la idea del contrato, segundo momento general del derecho abstracto. La idea de *contrato*, según Hegel, no puede ser puesta como fundamento del Estado. La naturaleza del Estado no radica

en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes

del Estado fueron considerados como propiedad privada de individuos particulares y reivindicados frente al derecho del príncipe y el Estado, así en una época más reciente se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común que *trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada* (FD: 140).

El contrato posee fuerza y aplicación en una órbita mucho más limitada: es una determinación jurídica que se refiere al intercambio de cosas o de cualidades personales puestas como si fueran cosas. En el contrato están presentes los momentos del acuerdo y la ejecución. Es aquí donde la voluntad recibe una forma expresa y pone las condiciones de su realización. Sin embargo, un contrato puede o no cumplirse. La posibilidad del incumplimiento lleva al tercer momento de la idea del derecho, a saber: la injusticia. En efecto, en la injusticia la voluntad se pone a sí misma en un momento negativo respecto del derecho. Se comete injusticia cuando la voluntad decide no cumplir los términos del acuerdo a los que ha llegado con otra voluntad. La injusticia adquiere la forma de injusticia de buena fe, cuando se confunde lo injusto con lo justo; de fraude, cuando, aún sabiendo lo que exige el derecho se decide aparentar que se cumple con él cuando en realidad se le viola. Finalmente, la injus-

ticia adquiere la forma de violencia y delito, cuando explícitamente la voluntad se propone actuar en contra del derecho.

La posibilidad de cometer injusticia, bajo la forma más perfecta de ella que es la violencia y el delito, constituye, dialécticamente, la afirmación más sólida del derecho como expresión de la libertad. En otras palabras, la libertad se da una forma jurídica, pero al mismo tiempo, en el concepto mismo de derecho ya va implícita la posibilidad de su violación como resultado del despliegue de la voluntad. En consecuencia, se llega a un punto de tensión entre la libertad y el derecho. Es necesario que esta tensión se plantee en otro nivel, superior. ¿Por qué la voluntad decide violentar el derecho? Para responder adecuadamente a esta pregunta es necesario enfrentar de manera conceptual la relación entre el actuar y los enunciados que expresan lingüísticamente cómo debe ser la acción. Esto implica también establecer una relación entre los impulsos naturales para actuar y sus mediaciones de carácter moral. Se trata, en suma, de examinar la moralidad, segundo momento constitutivo del espíritu objetivo.

Moralidad

En la filosofía práctica de Hegel el momento de la moralidad es fundamental porque a partir de esta reflexión se abre paso el modo peculiar de superación que dará pie a la eticidad. Entre otras consecuencias, esta supe-

ración replantea la relación entre la moral y la política, por un lado, y entre la moral y el Estado, por el otro. También aquí se abre la posibilidad de comprender la relación entre el universo de las pasiones y la moral en el terreno de la política.

En principio, Hegel hace suya la célebre distinción kantiana entre lo jurídico y lo moral. La diferencia básica es que el derecho obliga a la acción coercitivamente, aunque Hegel señala que esto es así sólo por medio del rodeo de la injusticia. En otras palabras, el derecho adquiere el rasgo de forzoso o coercitivo, sólo si es violado, es decir, sólo si se comete injusticia. En cambio, la moral carece de esta parte forzosa. Las leyes del Estado, dice Hegel, no pueden extenderse al ámbito moral: “Las leyes del Estado no pueden, pues, pretender extenderse al carácter de cada uno, pues en lo moral soy para mí mismo y la fuerza no tiene ningún sentido” (FD: 156).

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico y sistemático, la diferencia fundamental entre el derecho y la moral consiste en que en el primero, el ser humano natural adquiere personalidad jurídica, alcanza el nivel de persona, por su constitución en tanto propietario que puede establecer relaciones contractuales cuyo contenido está dado por la enajenación de una cosa. Su determinación en tanto persona se la da la existencia de una cosa y un proceso exterior a él. En cambio, en la moral la persona va a transitar hacia su condición de sujeto en la cual la relación determinante se va a establecer no con una cosa, sino consigo

mismo, pero ahora en función de lo que debe hacer respecto de los demás. La esfera de la moralidad, en consecuencia, es la de la libertad de la voluntad pero que opera en el terreno de lo subjetivo.

Como vemos, hay aquí dos frentes para analizar. El primero está caracterizado por un vínculo del sujeto consigo mismo establecido en función de los parámetros de su actuar, parámetros que él mismo determina. El segundo de los frentes alude a la dinámica de la relación del sujeto moral para con los otros.

El problema que se desprende a continuación consiste en determinar los criterios que norman la acción para juzgar lo que es moralmente bueno y moralmente malo. Hegel lleva el argumento con mucho cuidado. Analiza el propósito del actuar y la responsabilidad o culpa que le corresponde al sujeto por el hecho de que lo que se propone hacer no necesariamente se concreta porque hay muchas circunstancias que condicionan el éxito. Entonces se percata de la fuerza de las circunstancias externas que modifican la ejecución del propósito concreto de la acción. Esas circunstancias no siempre aparecen con claridad en la conciencia: es prácticamente imposible controlarlas todas. Esto le muestra a Hegel la limitación de basar el punto de vista moral en el propósito. Se traslada, en consecuencia, a la intención (*Absicht*): “El tránsito del propósito a la intención consiste en que no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella. Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi intención” (FD: 182).

Ya instalado en el terreno de la intención Hegel analiza la manera en que la voluntad dirige la acción no sólo en función de criterios singulares del sujeto sino sobre todo desde el horizonte de la universalidad. ¿Por qué? Viene aquí una respuesta lógica: “la verdad de lo singular es lo universal, y la determinación de la acción no es por sí un contenido aislado en una singularidad exterior, sino un contenido universal que contiene en su interior una conexión múltiple. El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado universal: la intención” (FD: 183). Desde el punto de vista lógico, entonces, la acción singular se conecta automáticamente con lo universal, y pasa al terreno de los criterios universales para determinar la acción moralmente buena. Se desprende, en consecuencia, la necesidad de plantear el tema del *bien* en cuanto tal.

En esta indagación Hegel enfrenta las formulaciones del bien de diversas tradiciones éticas. No hay mucho que agregar a lo que ha sido planteado siempre. La ética del placer le parece a Hegel unilateral, porque el placer depende de la sensibilidad de cada cual. Más importante es el punto de vista que juzga la acción como buena si se encuentran razones, enunciadas lógicamente, que la sustenten como tal. Hegel llama “probabilismo” a esta posición, que hoy podemos ubicar también como característica del relativismo moral. El denominador común de estas posiciones es que renuncian a encontrar criterios universales de la acción. Hegel reacciona arguyendo que se requiere lo universal

para que lo particular tenga sentido. Y es que se actúa en un mundo objetivo no determinado unilateralmente por la voluntad del sujeto singular:

[...] 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. Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad. Del mismo modo, en el Estado, en cuanto objetividad del concepto de la razón, la responsabilidad judicial no se limita a lo que uno considera o no conforme a su razón, a una consideración subjetiva de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las exigencias que se hagan para satisfacer la propia convicción. En este terreno objetivo el derecho de apreciación tiene validez como apreciación de lo legal o ilegal, del derecho vigente, y se limita a su significado más próximo, el de conocer, en el sentido de estar enterado, lo que es legal y obligatorio. Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el Estado quita al derecho de apreciación su lado formal y la contingencia que todavía tiene para el sujeto desde el punto de vista en que ahora nos hallamos (FD: 195).

De este modo Hegel da una respuesta al relativismo y, por supuesto, hace explícita su confianza en que el ser humano puede encontrar lo verdadero. Obviamente, esto lo lleva directamente al pórtico de la ética kantiana: “la afirmación de que el hombre no puede conocer lo verdadero y sólo se relaciona con fenómenos –lo mismo que otras representaciones semejantes–, le quita

al espíritu, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos” (FD: 195). De este modo continúa Hegel su esgrima con la ética kantiana.

Frente a Kant, nuestro filósofo adopta una doble posición. En primer lugar le reconoce sus méritos en cuanto plantea la necesidad del cumplimiento del deber por el deber mismo, y no, como sucede en otras éticas, por la utilidad que pueda reportar. Sin embargo, por otro lado, Hegel va a dirigir todas sus fuerzas a superar la ética kantiana porque, a su juicio, se queda varada en un formalismo vacío que, a fin de cuentas, se basa en insuficiencias lógicas:

Anteriormente pusimos de relieve el punto de vista de la filosofía kantiana, porque al plantear la conformidad del deber con la razón representa una perspectiva elevada, pero ahora hay que poner al descubierto su carencia: la falta de toda articulación. En efecto, la proposición: ‘considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal’, sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción (FD: 199).

Ya desde el periodo de Jena, como hemos visto en el capítulo II, Hegel había criticado duramente la ética kantiana. Recordemos solamente que el aspecto fundamental de esa crítica con pretensiones de superación era que el formalismo kantiano encerraba su negación, es decir, que implicaba, de manera no explícita, el reconocimiento de contenidos materiales. La proposición formal del imperativo moral llama, pues, a una acción que necesariamente tiene contenidos, lo que significa que tiene una dimensión analítica y no sólo sintética *a priori*. Pero si es analítica, entonces, tendrá que pasar por la experiencia, lo que entraría en contradicción con los presupuestos del formalismo. Como vemos, Hegel desarrolla un razonamiento crítico del formalismo del imperativo moral, apuntando al corazón de todo formalismo: su vinculación con los necesarios contenidos materiales. La verdad del conocimiento hace referencia necesaria a los contenidos de los enunciados. Por ende, sería imposible el conocimiento si no se atiende a los contenidos. Esto, llevado a la formulación kantiana de la razón práctica, perfila la crítica hegeliana al imperativo moral: cualquier contenido del imperativo moral implicaría “una heteronomía del libre arbitrio”, pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley.

Conviene destacar aquí que Hegel descubre la necesidad de plantear dialécticamente el formalismo uni-

versal en conciliación con las materias o contenidos particulares, específicos y concretos. En suma, Hegel encuentra el espacio de un universal concreto, el cual se convierte en un elemento central no sólo de su dialéctica, sino también y sobre todo de su pensamiento superador de la moralidad kantiana. En esta tesitura, Hegel acusa a la ética kantiana de incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real, es decir, el mundo de las cosas confeccionado o construido de acuerdo con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral sino que puede perfectamente estar construido con base en acciones y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente. Debemos notar, además de todo, que Hegel sugiere que el ascenso a la universalidad ya se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite,

el ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al

sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento (Hypopolite b: 65).

En síntesis, dentro de las coordenadas hegelianas, el formalismo kantiano cree resolver la cuestión moral plantándose en un horizonte universal, y sin embargo, no consigue una conciliación con la acción singular concreta. Todo el conjunto de acciones concretas singulares queda, por decirlo así, desconectado de lo universal. Hegel no puede conformarse con esto y orientará su esfuerzo a buscar el universal concreto en un nivel superior que aquel de la moralidad kantiana. Y lo que encontrará serán tres formas sociales orgánicamente entrelazadas: la familia, la sociedad civil y el Estado. A este conjunto le llamará Hegel *eticidad*.

Moralidad y eticidad

Desde el horizonte dialéctico hegeliano la *eticidad* constituye el tercer momento del espíritu objetivo. En el despliegue del espíritu nos encontramos en la culminación del “para-sí”, es decir, de la alienación del espíritu respecto de sí mismo: el espíritu sale de sí y queda puesto como un otro frente a sí mismo; se produce la primera reflexión del espíritu mediante su extrañamiento. La *eticidad*, en tanto tercer momento del espíritu objetivo

es el punto de inflexión de la espiral dialéctica: con él quedan puestas las condiciones para el desarrollo del espíritu absoluto (arte, religión y filosofía).

La *eticidad* es el momento de la unidad del derecho y la moralidad, lo que significa que en ella se cumple el proceso de la reflexión de la reflexión, es decir, del “ser-en-sí-y-para-sí” del espíritu en tanto objetivo, en tanto relación del ser con el otro. Así, la *eticidad* representa la constitución de un “nosotros” en tanto unidad común que ha superado las diferencias de los sujetos propias del derecho y de la moralidad. El derecho hace de los sujetos personas jurídicamente determinadas, con derechos y obligaciones mutuas, vinculadas sólo externamente por los principios de la posesión, la propiedad, el contrato y la injusticia. El derecho es el “ser-en-sí” de la vida social de los seres humanos porque ahí los individuos quedan puestos como abstractas personas jurídicas que se relacionan pero sólo de modo externo en tanto poseedores, propietarios y contratantes. La moralidad, como momento de la primera reflexión de la vida social, introduce una nueva dimensión en las relaciones de las personas jurídicas: el deber ser puesto por la razón y orientado fundamentalmente a la acción respecto del otro es ahora el que domina la relación de los seres humanos entre sí. Pero la moralidad misma, en la lógica de su desarrollo, exige la apertura hacia un nuevo nivel superior en el que la relación de un ser humano con el otro no dependa unilateralmente del cumplimiento del deber ser ni de la abstracta obediencia al deber jurídico por el

temor a la pena o el castigo. En la esfera de la eticidad los sujetos se realizan complementándose: forman, auténticamente, una comunidad ética.

La originalidad de la introducción de la esfera de la eticidad se puede apreciar con mayor claridad si se reflexiona acerca del posible desencuentro entre los dictados de la conciencia moral y el orden social establecido. Hegel está lejos de atribuir racionalidad a lo meramente existente: es posible que lo existente no responda a su concepto, y ello puede ocurrir con mayor dramatismo en el terreno del derecho, de la moral y del Estado. La conciencia moral tiene, por sí misma, la forma de lo interior abstracto. Bajo esta forma subjetiva, la conciencia moral sólo tiene certeza de sí misma, y por ello, no necesariamente se concreta en el mundo objetivo.

Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, *disuelve* en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juzga* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad el bien que en un primer momento es sólo representación y *deber ser* (FD: 202).

La descripción de la conciencia moral no podía ser más exacta. Por su propia naturaleza, la conciencia moral se plantea lo bueno en el terreno de la universalidad, partiendo de que “ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada

que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*” (Kant c: 21). Sobre esta base, el formalismo plantea el imperativo categórico, pero lo hace en contraposición a un mundo dado con el que no se encuentra identificado y, además, se plantea precisamente para atravesarlo con su tenaz llamado. Este “mundo de la vida” está formado por instituciones jurídicas, morales y políticas, es decir, por instituciones normativas que rigen la conducta de manera objetiva. Sin embargo, la conciencia moral se plantea el bien y el deber ser en términos abstractos, y en consecuencia, se puede producir un desgarramiento entre ese abstracto deber ser, resultado de la reflexión propia de la conciencia moral, y el orden existente del mundo de la vida. En esas condiciones, Hegel señala:

La autoconciencia que ha llegado a esta absoluta reflexión sobre sí se sabe en ella como lo que no puede ni debe ser dañado por ninguna determinación presente y dada. Como configuración general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etcétera), la dirección de buscar en el interior de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad. Cuando la autoconciencia aprehende y adquiere de esta manera su derecho formal, todo

depende de cómo está constituido el contenido que ella se da (FD: 202).

Cuando la conciencia moral ejerce su reflexión, todo lo existente tiene que ser negado, limitado y señalado como no absoluto. Esto pertenece a la naturaleza misma de la reflexión. Esta actividad negativa de la subjetividad describe sólo un primer momento de la conciencia moral, pues “la subjetividad debe desarrollarlos [los elementos negados del derecho y el deber] nuevamente a partir de sí. Todo lo que surge en la eticidad es producido por esta actividad del espíritu”. Así las cosas, queda claro, en primer lugar, que no todo lo existente se le aparece a la conciencia moral como racional. Esto necesariamente es así en un primer momento. Como resultado de la reflexión, sin embargo, un orden normativo puede resultar racional (al menos es esa una posibilidad) o bien, puede ser ubicado como vacío y carente de espíritu. En este caso sería *injusto* si el fundamento abstracto de la conciencia moral no se desarrolla en el terreno de la eticidad. Hay épocas, sin embargo, en que el individuo queda relevado de esta responsabilidad y tiene permiso de huir hacia su interior:

Por lo tanto, si por un lado es justo diluir el derecho y el deber en la subjetividad, por otro es injusto si este fundamento abstracto no se desarrolla a su vez. Sólo en épocas en las que la realidad se ha convertido en una vacía existencia inconsistente y carente de espíritu le puede ser permitido al individuo huir de la realidad hacia su vida interior. Sócrates surgió en la

época de la decadencia de la democracia ateniense, diluyó lo existente y huyó hacia sí para allí buscar lo justo y lo bueno. También en nuestra época sucede en mayor o menor grado que ya no se respeta lo existente y que el hombre quiere que lo vigente sea su voluntad, lo reconocido por él (FD: 203).

Con estos párrafos de Hegel queda difuminada la idea de que para el filósofo alemán todo orden normativo existente queda justificado como históricamente necesario. Al mismo tiempo, queda asentado de manera plena el lugar de la moralidad que busca lo universal y que, en ese proceso de indagación, se enfrenta, necesariamente, con los órdenes normativos existentes. Sin moralidad no hay eticidad. Con todo, sigue quedando abierta la cuestión acerca de cómo se produce el juicio sobre la racionalidad o no de los órdenes normativos vigentes y cómo queda sustentada la legitimidad de las instituciones establecidas. ¿Sigue siendo el filósofo el que está autorizado para determinar si las instituciones corresponden o no al espíritu? ¿La racionalidad de las instituciones se juega en el terreno de la opinión?

Con todo esto se abre una posibilidad analítica más penetrante: se trata de ubicar esta disputa, que materializaría el desencuentro descrito por Hegel, en el terreno dialógico e inclusive en el terreno del diálogo comunicativo, pero comprendiendo que este territorio es fácil presa del entendimiento y no de la razón, de la apariencia y no de la esencia, y, por lo tanto, de lo simbólico impuesto hegemónicamente. Para tratar esta

múltiple problemática es necesario pasar a la exposición hegeliana de la eticidad en su despliegue como familia, sociedad civil y Estado.

Tres momentos de política: familia, sociedad civil y Estado

La familia es la primera esfera de la vida social en la que los seres humanos tejen relaciones que van más allá del formalismo del derecho y de la ley moral. Se trata de lazos intrínsecamente afectivos. El afecto deviene hábito y costumbre: las relaciones marido y mujer, y padres e hijos, se rigen por el respeto y la asunción de imperativos que no provienen de la razón sino de la herencia difusa transmitida por generaciones anteriores. He ahí el primer momento de la eticidad.

El segundo momento es el de la sociedad civil. Por su importancia actual conviene que nos detengamos un poco en su tratamiento. El filósofo de Stuttgart construye un concepto *sui generis* de sociedad civil que, por un lado, recupera la tradición y, por otro lado, le da un contorno y un contenido diferentes. El concepto de sociedad civil había tenido un lugar esencial en el planteamiento contractualista. En general, la sociedad civil era la esfera construida por el contrato entre los individuos, y en este sentido fue siempre un sinónimo de la sociedad política o comunidad estatal. Se oponía y diferenciaba, eso sí, al estado de naturaleza, según la tradición contractualista; al estado ferino, según la visión historicista de Vico; a la esfera doméstica, en fin,

según la más antigua tradición anclada en Aristóteles. En Hegel, en cambio, la sociedad civil es una esfera diferenciada tanto de la de la familia, que la antecede, como de la del Estado, que la procede. Esta separación tiene significativas implicaciones:

Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito de la 'sociedad' que ahora se ha vuelto civil. Y ahí la expresión 'civil', al contrario de su significación primitiva, adquiere un sentido principalmente 'social' y ya no se emplea, al contrario de lo que sucedía aún en el siglo XVIII, como sinónimo de 'político'. [...] Lo que Hegel, con el concepto de 'sociedad civil' puso en la conciencia de la época fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la 'economía de Estado' o 'nacional'. Solamente dentro de este proceso se separaron en el seno de la sociedad europea su constitución 'política' y la 'civil', las cuales antes, en el ámbito clásico del lenguaje de la política, habían significado una misma y sola cosa: *communitas civilis sive politica*, según decía Tomás de Aquino, '*civil or political society*' todavía en John Locke (Riedel: 205 y 214).

Desde el punto de vista lógico especulativo, la sociedad civil cumple el segundo momento de la eticidad, lo cual significa que es la puesta en escena de la existencia exterior, objetiva, y para sí, de la vida ética que tiene

su unidad primaria o en sí en la familia. Precisamente la sociedad civil va a cumplir el papel de puente entre la familia y la superior esfera del Estado. En tanto segundo momento de la eticidad, el aspecto de exterioridad que cumple la sociedad civil se concreta en la existencia de una relacionalidad múltiple y compleja entre particulares, iguales entre sí, que aquí alcanzan la determinación de ciudadanos en tanto burgueses. Estos particulares dan rienda suelta a su interés particular emparentado con la subsistencia, el bienestar, el placer y el goce. Al hacerlo, liberan toda su individualidad, sus diferencias de aptitud, de nacimiento, de suerte, y todo su complejo pasional que aquí sólo va a estar gobernado por la racionalidad operante en esta esfera. La universalidad aquí, se alcanza sólo de manera abstracta, en la medida en que cada uno de estos ciudadanos burgueses, al perseguir su bienestar particular produce la satisfacción del interés general. Esto es así porque cada uno necesita pasar por una relación múltiple con los demás para conseguir con éxito su propia satisfacción. La relacionalidad múltiple propia de la sociedad civil es un terreno dominado por las necesidades, el arbitrio contingente y el gusto subjetivo. Así, “la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas” (FD: 262). Sin embargo, este momento es necesario en tanto reafirma la libertad de la subjetividad que, según Hegel, fue desconocida por el mundo antiguo y sólo vio la luz con la religión cristiana. Desde el punto de vista lógico, este

paso desgarrador o de escisión del espíritu, es necesario para que alcance realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La unidad que se produce en la sociedad civil está dominada por la necesidad (*Bedürfniss*) y no por la libertad, y por tanto, es una unidad elevada al nivel de la universalidad sólo exterior, porque cada quien busca su beneficio y de este modo se produce automáticamente el beneficio de todos. Esta universalidad exterior tiene que ser superada y en esta superación el espíritu va a conquistar su existencia objetiva. ¿Cómo se consigue esta superación? Este es uno de los aspectos más importantes del desarrollo del espíritu que plantea el pensador alemán. De hecho nos va a indicar la manera en que la libertad se pone por encima de la necesidad que domina a la sociedad civil. De este modo nos va a describir los contornos del Estado racional.

El fin racional, dice Hegel, consiste en que la candidez natural, el primitivismo del saber y del querer, la inmediatez e individualidad, sean elaborados y transformados. Esta elaboración y transformación, se consiguen mediante la formación cultural (*Bildung*) y suponen un arduo trabajo de liberación (*Befriedigung*). “Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. [...] por medio de este trabajo de la formación cultural la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la objetividad en la cual únicamente es capaz y digna de ser la realidad efectiva de la idea” (FD: 265).

Se puede comprender que es la formación cultural, en alemán *Bildung*, la que puede elevar la particularidad a la universalidad no bajo la forma de la necesidad, pues eso se hace, digamos, automáticamente, sino bajo la forma de la libertad de modo consciente y racional.

La esfera de la sociedad civil se va dividir, como es de suponerse, en tres aspectos, aunque, a decir verdad, Hegel desarrolla cuatro momentos constitutivos: *a)* sistema de necesidades; *b)* administración de justicia; *c)* policía-administración; y *d)* corporación.

Sistema de necesidades

A partir de la lectura marxiana de Hegel se redujo la sociedad civil al sistema de las necesidades. Esto dio como resultado múltiples equívocos. Hegel está lejos de reducir la sociedad civil al sistema de las necesidades pero sí reconoce que éste es uno de sus momentos fundamentales que ha sido estudiado por la economía política.

El sistema de las necesidades se constituye por la dialéctica entre la necesidad subjetiva y las cosas exteriores capaces de satisfacerla; la mediación en esta relación dialéctica la proporciona el trabajo. En efecto, el trabajo reelabora a la naturaleza y la hace adecuada a la satisfacción de las necesidades humanas. Esta elaboración da a las cosas su valor y su utilidad, dice Hegel, asumiendo, como no lo había hecho antes cuando analizó la propiedad, la teoría del valor trabajo de Ricardo.

El trabajo se multiplica en función de las habilidades y capacidades de los múltiples particulares involucrados en la producción. Se genera la división del trabajo y con ella la necesidad de dependencia y relación recíproca de los seres humanos. Se produce de este modo un patrimonio social, una riqueza construida por el trabajo de todos. ¿De qué depende la participación de cada cual en la distribución de esa riqueza o patrimonio como la llama Hegel? Básicamente de la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales. “Esta diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios, y unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad de los patrimonios* y las habilidades de los individuos” (FD: 274). Esta desigualdad es una consecuencia lógica de la igualdad en el derecho objetivo de la particularidad: como todos son iguales en tanto tienen el mismo derecho a realizarse individualmente como mejor les parezca y puedan, resultan desiguales en la apropiación de riqueza. Así, la desigualdad social queda explicada por Hegel como el resultado de las capacidades y aptitudes de cada ciudadano burgués.

A esta desigualdad en el monto de las riquezas se agrega, para abonar la complejidad social, y colateralmente, las fuentes del conflicto, la formación de las clases sociales, determinadas en función de la división del trabajo. Existen tres clases sociales: la dedicada a las labores agrícolas y a la vida rural o clase sustancial o inmediata; la clase industrial formal o reflexiva, que

se dedica a la industria y el comercio, y, finalmente, la clase universal que, liberada del trabajo inmediato, se dedica a las labores del Estado.

La clase sustancial tiene una inclinación inercial a la eticidad inmediata basada en las relaciones familiares y en la confianza. Además, mantiene siempre el modo de vida patriarcal y, dado el tipo de su actividad, está más inclinada al sometimiento.

La clase industrial reelabora el producto natural y depende de su trabajo, de la reflexión y el entendimiento así como de su mediación con el trabajo y las necesidades de otros. Esta clase se subdivide internamente en clase artesanal, clase fabril y clase comercial. Esta clase, a diferencia de la clase sustancial, está más inclinada a la libertad.

Finalmente, la clase universal se ocupa de los intereses generales de la situación social: su interés privado encuentra satisfacción en su trabajo en favor de lo general y, en consecuencia, se le tiene que garantizar una retribución suficiente por su entrega y compromiso.

La administración de justicia

El segundo momento de la sociedad civil es la traducción del derecho en ley y su aplicación a casos particulares. En esto consiste la administración de justicia que se concreta en la aplicación de la ley para los casos de litigio entre particulares relacionados con la propiedad y los contratos, con los delitos de orden penal, y, final-

mente, con aquellos aspectos exteriores de la institucionalización de la relación ética familiar.

La aplicación de la ley supone, primero, que la ley sea conocida por todos y, segundo, que los juicios en los que se determina la sentencia en casos particulares, sean también públicos. La administración de justicia no es, entonces, sólo un asunto entre particulares atomizados, sino una cuestión de interés público. Esto demuestra que, al interior de la sociedad civil, ya se cumple con la constitución de lo universal en sus diferentes momentos: en el sistema de las necesidades, mediante la lógica universalizadora del mercado; ahora, en la administración de justicia, mediante la aplicación de la ley a casos particulares bajo el criterio de la igualdad de todos los sujetos jurídicos y sobre la base de la publicidad de las leyes y los juicios. Sin embargo, todavía faltan elementos para la constitución auto-consciente y racional de la universalidad, que sólo se va a conseguir en el Estado político, y en un nivel más completo, en la historia universal.

Con todo, es necesario percatarse de que, con la administración de justicia, la sociedad civil hegeliana se va conformando como un Estado de derecho: al incluir en ella la labor de los tribunales y los jueces, además de la publicidad de sus actividades, Hegel se sitúa en la tradición que identifica a la sociedad civil con el Estado, pero con la salvedad de que se trata de un Estado jurídico que no es suficiente para completar el concepto racional del Estado. La sociedad civil es, pues, Estado jurídico.

Por su propia naturaleza, la administración de justicia, que hace de la sociedad civil hegeliana un Estado jurídico, es un terreno de contingencia, contradicción y apariencia. Este carácter se traduce en que la aplicación de la ley no puede estar basada en la verdad efectiva de las cosas, sino en la verosimilitud y en la certeza como convicciones subjetivas de los jueces. En otras palabras, lo que impera en la administración de justicia es la verdad jurídica y la contingencia del criterio de los jueces para la aplicación de las sentencias, en el caso del derecho penal, y de los acuerdos, en el caso de los contratos.

Con la administración de justicia, decíamos antes, se entiende a la sociedad civil como un Estado jurídico: la unificación de lo universal con la particularidad subjetiva se cumple, pero todavía en un sentido abstracto. Hegel todavía va a agregar otros dos momentos, la policía y la corporación, para completar a la sociedad civil, lo cual la va a colocar como un Estado jurídico de carácter social con representación corporativa. He ahí la sociedad civil hegeliana.

La policía y la corporación

En lo que atañe a la sociedad civil, Hegel forma una tríada pero en realidad son cuatro los elementos incluidos como hemos adelantado. El tercer momento está formado por dos aspectos: el poder de la policía-administración y la corporación. Lo que une en un solo

momento estos dos elementos es que, a partir de ellos, se atemperan las consecuencias más funestas que, estando dentro de los marcos de las leyes, ya no puede enfrentar el mero funcionamiento del sistema de necesidades ni la sola administración de justicia. Se trata, sin embargo, de dos elementos que difieren entre sí por su conformación institucional y por su forma de funcionamiento.

Al primero de estos elementos Hegel lo llama el poder de policía. Es sabido que el filósofo alemán recupera el sentido clásico del término policía y lo ubica, entonces, como la organización, reglamentación, en suma, como la administración interna de un Estado. Esta policía/administración se va a encargar, en primer término, de los servicios públicos que, por su monto, dimensión o complejidad, rebasan la capacidad de los particulares. Se trata de aquello que es común y que inclusive funciona como condición de posibilidad instrumental para que se desenvuelva con éxito el interés privado. La policía administración, entonces, se encarga en primer lugar de dotar de servicios públicos a los particulares tomando a éstos en cuanto conjunto. Pero su labor no se detiene ahí.

Como los individuos son ya ahora hijos de la sociedad civil, ésta tiene obligaciones para con ellos. La educación ya no sólo compete a la familia, sino también a la sociedad civil en tanto que se convierte en una condición general del buen funcionamiento del conjunto social. El poder de policía/administración también se encarga de este bien público.

Otra de las tareas de esta policía/administración consiste en tomar con los pobres “el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa situación y del sentimiento de su injusticia” (FD: 307). Y es que Hegel hace una distinción entre la pobreza y la formación de la plebe. El poder de la policía tiende a difuminar las condiciones de conversión de la pobreza en la plebe. El rasgo característico de la plebe es que se trata de una masa que ha perdido el pudor, el honor, la dignidad, el ánimo para trabajar, el sentimiento del derecho: es más una actitud que una condición económica o social. El surgimiento de la plebe, entonces, se puede evitar con una adecuada dirección del poder de policía. Pero si bien el surgimiento de la plebe se puede evitar, la pobreza misma de donde aquella puede emerger, es un resultado inevitable de la propia dinámica de la sociedad civil. La pobreza, según Hegel, tiene una primera determinación elemental que descansa en condiciones contingentes como la habilidad, las cualidades físicas, etcétera. Pero hay otra pobreza, la que podríamos llamar la pobreza moderna, que es creada por el propio funcionamiento de la sociedad civil:

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de*

riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil (FD: 308).

En consecuencia, el poder de policía toma a su cargo esta consecuencia colateral del propio desarrollo de la sociedad civil y garantiza la subsistencia de los necesitados. Desde una perspectiva de conjunto, el poder de policía atempera las consecuencias inherentes al desarrollo de la sociedad civil tomando a su cargo aquellos aspectos de la conflictividad social que desbordan la lógica jurídica de este Estado externo. La acción fundamental de la policía/administración es la previsión y, en consecuencia, la garantía del cumplimiento de la universalidad en medio del imperio de la particularidad. Como vemos, en la formulación hegeliana, el Estado de bienestar se encuentra en situación germinal. Y ello, sobre todo, porque concibe que todos los individuos en tanto hijos de la sociedad civil tienen derechos, el primero de ellos a la subsistencia. El poder de policía es el instrumento institucional que agrega este contenido social al Estado de derecho.

Por su parte la corporación es como una segunda familia. También ella cuida el bienestar pero no del conjunto de la comunidad sino únicamente de los miembros identificados como grupo relacionado con la esfera

de la producción y diferenciado respecto de otras corporaciones. La corporación se explica como el espacio de eticidad de la clase que carece de una eticidad inmediata o natural. La clase sustancial lo tiene en la familia, y la clase universal lo tiene de manera inmediata en el cumplimiento de su función. La clase industrial, en cambio, tiene que construirlo, digamos, artificialmente. Esa construcción es la corporación que otorgará fuerza, dignidad y honor a las profesiones. La corporación no es el simple gremio y no tendrá privilegios. Va a tener ciertamente una existencia reconocida y sancionada para que pueda hacer valer su carácter ético de vinculación con lo universal.

Quedan así, puestas las condiciones para el advenimiento del Estado como coronación de la eticidad. De todos modos, vale la pena recapitular el significado de la sociedad civil en su conjunto.

La sociedad civil se distingue de la sociedad política básicamente por las diferentes determinaciones que la libertad adquiere en cada una de estas esferas. La sociedad civil es, ante todo, la esfera del interés privado y de la particularidad. En esta esfera, los hombres organizan su vida colectiva sobre la base del interés particular. Se trata en un primer momento del "sistema de las necesidades" que se conforma por la dialéctica entre el trabajo y las necesidades. El trabajo implica diferenciación. La división del trabajo produce a las clases sociales, pero también miseria por un lado y riqueza por el otro.

La sociedad civil o burguesa, en tanto asociación de los propietarios privados, afirma pero también desga-

rra a la comunidad de los seres humanos. Lo común que permanece es que todos buscan la satisfacción de su interés privado. El sentido ético de la sociedad civil estaría en peligro si no existiera, en su seno, la organización de un sistema primario de justicia, con sus jueces y tribunales para proteger la propiedad privada y para resolver querellas particulares; también estaría en peligro si no se formara una segunda familia unificadora de los que tienen intereses privados pero comunes: la corporación. Por último, estaría en peligro sin la policía, entendida en su sentido primigenio de organización y reglamentación interna de un Estado. Todo esto está dispuesto para preservar el ejercicio de la libertad individual y garantizar la satisfacción de las necesidades.

El Estado y la política

"El Estado [dice Hegel] es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética". También señala que el Estado es "el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*", que "es lo racional en sí y para sí", que "es la totalidad ética", que es "la realización de la libertad", que es "un organismo", "el espíritu que está en el mundo", la "voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo", "el mundo que se ha dado el espíritu", "un gran edificio arquitectónico", "jeroglífico de la razón", "Dios real" [*wirklichen Gott*]. ¿Qué quiere decir exactamente Hegel cuando trata al Estado?

Si la sociedad civil es un Estado exterior de la necesidad y del entendimiento, el Estado propiamente dicho, al situarse como un momento superior respecto de la sociedad civil, suprime y afirma en otro nivel los momentos constitutivos de esta esfera. No será, entonces, un Estado exterior sino también pondrá a sus ciudadanos en relaciones recíprocas de carácter interno; no será tampoco sólo un Estado de la necesidad sino de la libertad, y no será, finalmente, sólo un Estado del entendimiento sino de la razón. En esta tesitura, habría que advertir que, en términos de la dialéctica hegeliana, la sociedad civil cumple el momento del extrañamiento de la eticidad, momento necesariamente incompleto, unilateral y parcial, aunque ciertamente necesario porque pone las condiciones de la reunificación superadora que adviene con el Estado. Se entiende, entonces, que el Estado sea ante todo unificación ética racional, necesaria y no contingente, basada en la libertad y no en el libre arbitrio. De este modo, el Estado hegeliano tiene como características fundamentales la reunificación, la relación ética y la racionalidad.

¿Quiere decir esto que cualquier Estado existente es un Estado ético y racional? De ninguna manera. Hegel nunca identifica existencia con realidad. Hay Estados que no responden a su concepto:

El Estado es efectivamente real [*wirklich*] y su realidad [*Wirklichkeit*] consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva [*Wirklichkeit*] es siempre

la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real*, aunque haya que admitir su *existencia*. Un mal Estado [*schlechter Staat*] es un Estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera (FD: 347).

A esto hay que agregar que no todos los Estados que han existido históricamente significan eticidad y racionalidad de manera simultánea. La clave de la existencia de un Estado ético y racional, como vemos, es la unificación de la universalidad y de la particularidad expresada en la identificación de derechos y deberes: “El Estado, en cuanto algo ético, en cuanto penetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir que en él deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*” (FD: 327).

Pero entonces ¿cómo se produce un Estado ético y racional? Hegel dice que el Estado no es un producto artificial [*“Der Staat ist kein Kunstwerk”*]: no se le puede crear como resultado de la voluntad arbitraria de un hombre o de un grupo de hombres. Su constitución es el producto de muchísimo tiempo. Sólo cuando la racionalidad se ha vuelto costumbre se produce un Estado en sentido estricto. Por lo tanto, es en las costumbres en las que existe el Estado de manera in-

mediata, pero es en la autoconciencia del individuo en que el Estado existe mediatamente. La autoconciencia no es sólo el resultado de la reflexión sino de la vida. Y se trata de un vivir histórico. Para llegar a la autoconciencia son necesarios los desgarramientos que se producen al salir de sí mismo y tomar el riesgo del vivir. La reflexión sobre esos desgarramientos produce el recogimiento del yo en sí mismo, y, en consecuencia, la autoconciencia. Pero este extrañarse de sí mismo que conlleva tomar el riesgo del vivir es un proceso histórico y no sólo individual. Su dinámica propia, al parecer, queda más allá de la voluntad del individuo. Esto se traduce en que el Estado ético y racional no es una construcción del esfuerzo de la voluntad individual:

Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real (FD: 323).

Hegel nos advierte, entonces, que sus esfuerzos teóricos se van a encaminar hacia la conceptualización de la

idea del Estado y no al análisis de los Estados empíricamente existentes. Independientemente de los Estados existentes, la idea del Estado contiene tres momentos: *a)* el Estado en tanto organismo como constitución y derecho político interno; *b)* la relación del Estado individual con otros Estados; *c)* la historia universal, como poder absoluto frente a los Estados individuales. Nuestro autor concederá su atención principal al primero de estos tres momentos.

Para Hegel, en primer lugar, el Estado es un organismo, es decir, un cuerpo que tiene miembros incapaces de subsistir aisladamente. La organización de estos miembros, sus relaciones recíprocas, sus tareas y funciones, conforman la constitución del Estado. Una constitución es la organización de los poderes del Estado de acuerdo con lo universal y lo racional. “La función de la constitución es la de hacer posible no sólo la coordinación de las partes en el todo sino la existencia misma del todo (que ya sea lógica o históricamente es antes que sus partes). El Estado es un organismo cuya forma de organización es la constitución” (Bobbio: 63).

Ahora bien: ¿cómo se conforma una constitución? Un Estado ético y racional no es el resultado de la mera voluntad, sino de la unificación histórica de la universalidad y la particularidad. Para que esta unificación sea posible se requiere que exista la libertad individual separada de la universalidad, y ello sólo acontece en el mundo moderno. De ahí se desprende que sólo el mundo moderno estará en condiciones de producir al

Estado propiamente tal. La unificación de individualidad libre y universalidad requiere que las personas privadas se conviertan en personas sustanciales, es decir, que las personas tengan su autoconciencia esencial en las instituciones, en cuanto éstas representan lo universal en sí de los intereses particulares. Estas instituciones son, en su conjunto, la constitución.

La constitución tiene un momento subjetivo que Hegel llama convicción política (*politische Gesinnung*); tiene también un momento objetivo llamado “organismo del Estado”, que es el Estado propiamente *político*. Entre estos dos momentos se produce una relación de mutua dependencia. La convicción política, que Hegel también llama patriotismo, es un obrar racional de acuerdo con las instituciones. No debe confundirse con la opinión, sino que debe ser entendida como una certeza que está en la verdad. La convicción política es la confianza, es decir, “la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia” (FD: 332). Esta confianza se traduce en que el sujeto considera la cosa pública como su propio fin y fundamento sustancial.

La convicción política se nutre del complejo institucional de la constitución política, que es concebida como un organismo cuyos miembros son los *distintos poderes* y sus relaciones mutuas. Esto significa que las instituciones están interiorizadas en los individuos

pero no meramente como asumidas acríticamente sino asimiladas racionalmente. El sujeto se percata de que satisfacer su interés particular presupone el interés general, y ello no depende sólo de su perspicacia individual sino que es resultado de la formación cultural [*Bildung*] de los sujetos, lo cual es un producto histórico. Permítaseme citar *in extenso* uno de los párrafos más abstrusos pero, al mismo tiempo, más concisos del pensador alemán, en cuanto punto nodal de la complejidad de su concepto del Estado:

Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en ello radique, como en su sustancia, la conservación de los intereses particulares, constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es 2) su *necesidad* [*Notwendigkeit*], en cuanto se divide en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son igualmente determinaciones *fijas* y reales: los poderes. 3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha *pasado por la forma de la formación cultural* [*durch die Form der Bildung hindurchgegangen*]. El Estado *sabe* por lo tanto lo que quiere, y lo sabe en su *universalidad*, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo *en sí*, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas (FD: 334).

Con estas palabras, Hegel expone la naturaleza del Estado como unidad de carácter ético que se sabe, por-

que los individuos que lo conforman son conscientes de su existencia individual y la satisfacción de sus intereses particulares están basadas en la existencia de lo general, lo cual conduce a una obediencia consciente. Esto, sin embargo, no es resultado del deseo, el capricho o el arbitrio de los sujetos, sino, antes bien, de la formación cultural, conquistada a través del conocimiento del devenir histórico. La constitución del Estado, en efecto, es un producto de la historia. Sería un esfuerzo infructuoso querer imponer una constitución *a priori* a un pueblo, como pasó con Napoleón cuando quiso dar una constitución más racional a los españoles, según consigna Hegel. La constitución es la organización del Estado. Considerada en su relación para consigo misma, la constitución es la formación y relación de los poderes del príncipe, del gubernativo y del legislativo. De este modo se produce al Estado propiamente político.

El poder del príncipe (Die fürstliche Gewalt)

El Estado debe ser concebido como un gran edificio racional, en cuya unidad las partes alcanzan su realidad al integrar en su seno a las otras partes y al saberse también sustentadoras de la totalidad. Se consigue así la visión del Estado como unidad orgánica donde las partes diferenciadas alcanzan el estatuto de miembros indispensables para que la unidad funcione y que, por ese mismo carácter, no podrían subsistir de manera aislada.

Esta unidad del Estado está condensada en el monarca. De hecho, para Hegel el monarca es el momento cumbre del Estado porque significa la realización de la unidad de la particularidad y la universalidad en un individuo de carne y hueso. Esto no quiere decir que el poder del monarca hegeliano sea absoluto pues esto significaría que, en el nivel de la cumbre del Estado, estaría dominando el arbitrio, el deseo, el capricho o la mera particularidad. El poder del monarca no es absoluto porque, aunque sea el momento culminante del Estado, sus decisiones están enmarcadas en una compleja red institucional que lo hacen ser cuspide. Es irrelevante que, como persona natural, quien desempeñe el papel de monarca sea limitado o poco inteligente. Si el Estado está bien constituido, los rasgos de la persona que desempeñe la función del monarca son inocuos. Pero además, el poder del príncipe no es absoluto ni arbitrario porque las decisiones que adopta no dependen de su arbitrio sino de un aparato técnico constituido por individuos y cuerpos consultivos superiores que se encargan de conocer los contenidos, circunstancias, fundamentos legales y oportunidad, y de presentarlos a la consideración de la persona del príncipe (Bourgeois *a*: 289). Con todo esto puede entenderse que el poder del príncipe describe sobre todo el momento en que el Estado es verdaderamente una unidad. Debe notarse, sobre todo, que el poder del príncipe no alude a sus rasgos personales sino al *lugar* abstracto, a la *función* y a la *figura* necesaria de un monarca puesto en el lugar más alto de la pirámide estatal. Lo que llama la atención es

que Hegel determina biológicamente a la persona, es decir, lo ubica como un rasgo irracional del Estado racional. Esto desconcertó a muchos lectores progresistas de Hegel. Sin embargo, hay que poner atención en el significado profundo de la instancia del monarca hegeliano. En este punto, la explicación de Slavoj Žižek es sumamente esclarecedora:

[...] el acto del monarca es de naturaleza puramente formal: su marco está determinado por la constitución política, y el contenido concreto de sus decisiones le es propuesto por sus consejeros, de modo que “a menudo, lo único que tiene que hacer es firmar con su nombre. Este nombre es importante. Es la última palabra, más allá de lo cual no se puede ir”. Con esto queda todo dicho. El monarca funciona como un significante “puro”, un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protubernacia “irracional” del edificio social, que transforma la masa amorfa del “pueblo” en una totalidad concreta de costumbres (Žižek *a*: 116).

El que el Estado sea una unidad orgánica se resume en el concepto de soberanía que Hegel aclara poniéndolo en relación con el monarca. La soberanía es la cualidad del Estado, no del pueblo. La soberanía alude a la idealidad de la unificación orgánica de un pueblo ins-

titucionalizada en los poderes y condensada en el monarca. Esta unificación orgánica tiene dos lados. La soberanía interior corresponde a esta unificación estatal interna que es de carácter orgánico: los poderes no son independientes sino que forman parte de una unidad. La soberanía exterior significa la unidad compacta del Estado respecto de otros Estados.

Ahora bien: ¿por qué el pueblo no es el soberano? Dice Hegel que sólo si se toma la expresión “pueblo” en el sentido de Estado, puede considerarse que el pueblo es soberano. Pero si, en cambio, se entiende la soberanía del pueblo como un principio alternativo de la soberanía del monarca, se estaría cometiendo un error lógico, pues se pondría el énfasis en la voluntad arbitraria, *a priori* contrapuesta, tanto del príncipe (lo que sería despotismo) como del pueblo (oclocracia). Dicho con otras palabras, no tiene por qué concebirse la voluntad del príncipe como diferente de la voluntad del pueblo, pues ambos llegan a ser lo que son, únicamente en cuanto puestos en una relación orgánica llamada *Estado* y que corresponde a la superación de la mera voluntad arbitraria y, en consecuencia, a la configuración de la unidad racional de lo particular y lo universal. Dice Hegel:

[...] el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo [*Volkssouveränität*], es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica

representación del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y *sin* la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* [*in sich geformten*] y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etcétera. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra ‘pueblo’ en la representación meramente general (FD: 364).

La soberanía del Estado adquiere la forma de la soberanía del monarca y se condensa en la expresión YO QUIERO, no como una enunciación del arbitrio de una persona sino como la exposición individualizada del querer del Estado específicamente moderno, pues “este ‘yo quiero’ constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y debe por lo tanto tener su existencia propia en el gran edificio del Estado” (FD: 367).

¿Cómo se determina quién ha de ser el monarca? La respuesta hegeliana es inequívoca: se llega a ser monarca por nacimiento. Hegel se apresura a advertir que esta determinación se desprende de la lógica misma del momento monárquico del Estado, y no puede tener, en consecuencia, un mero carácter biológico. “Este tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser y por lo tanto a la naturaleza, es de naturaleza especulativa y su conocimien-

to pertenece por consiguiente a la filosofía lógica” (FD: 367). El momento supremo del “YO QUIERO” que condensa la unificación estatal bajo la figura de un individuo debe ser lo suficientemente independiente de los otros poderes y de la hegemonía de lo particular en aras de la estabilidad del Estado. En la unidad sintetizada en la figura del monarca “reside la *unidad real* del Estado, que sólo por esta *inmediatez* interior y exterior es sustraída a la posibilidad de ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, al arbitrio, a los fines y propósitos que reinan en ella, a la lucha de las facciones por el trono, y al debilitamiento y destrucción del poder del Estado” (FD: 369). Así las cosas, la naturaleza hereditaria y no electiva de la monarquía hegeliana hace que la unificación de lo particular y lo universal adquiera una forma institucionalizada y efectiva.

En el desarrollo del argumento acerca de la racionalidad de la monarquía hereditaria por nacimiento, Hegel acomete la crítica del principio electivo. En un reino electivo, donde domina el principio según el cual el derecho a gobernar proviene de la elección junto con la posición de que el monarca es el funcionario supremo del Estado, en realidad se difumina el Estado, porque en estas visiones se entiende a la voluntad como capricho, opinión y arbitrio de la multitud:

Que el reino electivo [*Wahlreich*] es por el contrario la peor de las instituciones se desprende incluso para el raciocinio abstracto de sus *consecuencias*, que para él serán sólo *posibles* o *probables*, pero que en realidad residen esencialmente en esa

institución. En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad *particular* se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una *capitulación electoral*, es decir en una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de la que surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado, y por consiguiente la disolución interior y el aniquilamiento externo (FD: 370).

Al no ser electivo sino estar determinado por el nacimiento, el monarca sintetiza una evolución histórica que recupera el principio patriarcal pero en el nivel más elevado posible que es la cumbre de un Estado orgánicamente entendido. El poder del príncipe de un Estado orgánicamente instituido logra condensar la totalidad de la constitución y de las leyes, y esto se perfecciona, a fin de cuentas, en la relación exterior del Estado, unificado e individualizado en la figura del monarca, con respecto de los otros Estados. En efecto, al poder del príncipe hegeliano le corresponde “inmediata y exclusivamente” comandar las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados a través de embajadores, declarar la guerra, concertar la paz y celebrar todo tipo de tratados con el exterior.

El poder gubernativo [Die Regierungsgewalt]

El poder gubernativo se encargará de cumplir y aplicar las resoluciones del príncipe. También cuidará las leyes

existentes y las instituciones del fin común. Este poder está integrado por funcionarios ejecutivos y autoridades superiores reunidos en órganos consultivos. Trabajan en forma colegiada y podríamos decir que su labor esencial es la traducción de los intereses particulares en interés general. Son nombrados por el príncipe. Dada la naturaleza de su tarea los individuos llamados a ser funcionarios deben tener conocimientos y capacidad probada; deben tener, además, una formación ética e intelectual para desarrollar las virtudes necesarias de su labor como la impassibilidad, la equidad y la serenidad de conducta. Se trata de la clase universal, cuyo interés particular es inmediatamente el interés universal. Constituyen la parte principal de la clase media y están liberados del trabajo manual para poder dedicarse únicamente a los asuntos del Estado. ¿Constituyen en conjunto una aristocracia? No, por la misma razón por la cual el príncipe no es absoluto: por la constitución orgánica del Estado, es decir, por la existencia de instituciones “por arriba” y “por abajo” que enmarcan su desempeño en un entramado complejo de intereses deviniendo intereses comunes y aun universales.

El poder legislativo (Die gesetzgebende Gewalt)

El poder legislativo que diseña Hegel tiene un carácter *sui generis*. No se trata de una asamblea representativa de los ciudadanos electa por sufragio y encargada de hacer las leyes del Estado. En contraste, se trata de un cuerpo que contiene en su seno una asamblea re-

presentativa de los estamentos, organizada en dos cámaras, junto con el poder gubernativo y el poder del monarca. La tarea de legislar corresponde a los tres poderes en armonía. De otra manera se pondría en riesgo la unidad del Estado. Aquí, más que en otros aspectos, se hace patente que la división hegeliana de los poderes es una división orgánica que busca la armonía del conjunto y no la limitación mutua. Montesquieu había escrito: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder” (Montesquieu: 106). Hegel responde: “La representación [*Vorstellung*] de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse mutuamente. Con esta independencia se elimina la unidad del Estado, que es lo que hay que buscar ante todo” (FD: 385). Para que se preserve la unidad del Estado y, al mismo tiempo, pueda existir una representación adecuada de la sociedad civil en el terreno de lo universal, es necesario un diseño institucional con rasgos diferentes al sistema típico del liberalismo y la democracia.

Es necesario, entonces, que todos los momentos constitutivos de la sociedad civil y de su devenir Estado, se concreten en instituciones y representaciones determinadas. Dadas estas condiciones, lo conveniente para que lo particular alcance la universalidad concreta, es decir, para que alcance el grado de politicidad, es que existan las instituciones políticas representativas de los intereses particulares pero en las que sea posible, a través de la deliberación y la decisión colectiva,

alcanzar conscientemente lo universal. El poder legislativo constituye este momento necesario de la racionalidad consciente como esencia del Estado.

El poder legislativo tiene su núcleo en la asamblea de los estamentos de carácter bicameral. La primera cámara está formada por la clase sustancial, específicamente por los que son propietarios. El mayorazgo, institución jurídica que evita que se pueda vender una parte del patrimonio familiar que pasa de generación en generación a través del hijo varón mayor, adquiere una significación política: la propiedad así garantizada acredita a la parte culta de la clase sustancial para su participación en aquella cámara del poder legislativo. La cámara de los propietarios de tierra es tan sólo una de las dos partes de la asamblea de los estamentos; la otra parte es la cámara de diputados, representativa no de los ciudadanos como multitud atomística, sino de las asociaciones y corporaciones del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, es decir, de los artesanos, los industriales y los comerciantes. Se prescinde en este caso de la elección, y los diputados serán designados por las propias asociaciones de la sociedad civil que han sido reconocidas por el poder gubernativo.

Lo que garantiza que la asamblea de los estamentos no sea un simple foro donde se expongan los intereses privados de cada clase sino se asuma lo universal es que en este poder legislativo va a participar también el poder gubernativo, es decir, la clase universal que tiene su particularidad precisamente en la defensa de lo universal. Pero además, el príncipe y sus cuerpos consul-

tivos también tienen un lugar en el poder legislativo: a fin de cuentas la sanción última de las decisiones que ahí se tomen la tiene que dar el monarca que asienta su firma. Con esto queda completo el edificio institucional que, según Hegel, garantiza la unificación de lo particular y lo universal.

Las sesiones de la asamblea de los estamentos en sus dos cámaras tienen que ser públicas. Esa publicidad (*Öffentlichkeit*) es el mejor medio de educación del pueblo, dice Hegel. De esta manera adquiere forma concreta el principio del Estado racional como voluntad que sabe lo universal en sí y para sí. Como complemento de esta publicidad de los debates de la asamblea de los estamentos, Hegel, no sin matices de desprecio y resignación, otorga un lugar a la opinión pública (*öffentliche Meinung*), menos como un medio de educación que como una forma necesaria que adquiere la subjetividad para la catarsis. Y es que la opinión pública “es el modo inorgánico en el que se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina”; está basada más en prejuicios que en verdaderos razonamientos pero conforma lo que se conoce como “sano entendimiento común”; está sujeta a la contingencia del opinar, y por tanto, a la ignorancia, a la falsedad y al error. Sin embargo, Hegel está lejos de despreciar como bloque a la opinión pública. Y es que en ella está “todo lo falso y todo lo verdadero” simultáneamente. Corresponde a la labor hermenéutica de los grandes hombres discernir lo uno de lo otro, encontrar lo verdadero y, con ello, darle forma, contenido y expresión a la esencia de su tiempo y a la realización de

su época. De cualquier manera la opinión pública es más o menos desdeñable cuando el poder legislativo funciona bien como momento orgánico del Estado.

La soberanía exterior

La organicidad del Estado estaría incompleta si no incorporara en su determinación como unidad el momento de lo negativo, que significa la exclusión de lo que está más allá de su ámbito de pertenencia y que lo va a mantener como unidad tan sólo como el contraste necesario (lo exterior) que lo afirma en su unidad orgánica como uno. El Estado orgánico es un individuo y, como tal, se distingue de los demás Estados. La individualidad del Estado se condensa en el monarca, y en la cualidad que define tanto al Estado como al monarca: la soberanía. En efecto, Hegel considera que la independencia y la autonomía del Estado respecto del exterior es uno de los momentos esenciales del Estado. Tal cualidad adquiere realidad efectiva en la individualidad concreta del monarca, pero sobre todo en la disposición para la guerra. Si se confunde el Estado con la sociedad civil la guerra resulta inexplicable porque ella sería concebida como el resultado contingente de la irracionalidad, el dominio de las pasiones de los poderosos, las injusticias, los humores de los pueblos, etcétera. Como, en cambio, el Estado es diferente de la sociedad civil, la guerra y específicamente la disposición para la guerra, constituyen momentos esenciales del concepto de Estado

como organicidad ética. En el Estado, lo contingente, es decir, las razones inmediatas de la guerra, adquieren la forma de necesidad. Aquí la cuestión de la necesidad tiene el sentido de necesidad filosófica, pues es necesario para concebir adecuadamente la idea del Estado, que la unidad que él representa se mantenga como tal frente al exterior. En la guerra se manifiesta la realidad efectiva de la existencia del Estado como una comunidad que es en sí pero también para sí. En la guerra, la particularidad, la libertad individual y la propiedad, se ponen en juego. Se arriesga todo, incluso la vida, pero no por un fin contingente, particular o egoísta, sino por la universalidad del Estado. De las guerras, dice Hegel, salen fortalecidos los pueblos, y, además, “naciones que en sí mismas son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna” (FD: 410). Con la idea filosófica de la guerra hace su aparición una nueva clase que Hegel no había ubicado con anterioridad. Se trata de la clase del valor militar, el ejército permanente, que tiene como tarea particular la defensa del Estado. Esta clase se va a unir orgánicamente, entonces, a las otras clases de la sociedad civil, y, por supuesto, a la clase universal, también llamada aquí clase estatal [*Staatsstand*].

Las relaciones entre Estados

Pertenece a la idea del Estado el momento de su relación con los otros Estados. Se trata de una relación de mutuo reconocimiento como entidades autónomas.

La relación entre Estados autónomos, independientes y soberanos carece de un árbitro, pretor o tribunal superior, que pueda decidir sobre la justicia de las conductas de esas comunidades. Por esta razón las relaciones entre los Estados se mantienen en la permanente fragilidad propia del estado de naturaleza. Si los Estados no llegan a acuerdos, sus disputas se decidirán inevitablemente por la guerra. Esta específica naturaleza de las relaciones entre Estados y la consecuente inexistencia de un poder superior que pueda decidir sobre ellos, abre la puerta a la consideración hegeliana de la historia universal como el único pretor supremo que, como tribunal universal, tiene el supremo derecho de decidir sobre los Estados, los pueblos y los individuos.

Una vez que hemos revisado a grandes rasgos la filosofía práctica de Hegel estamos en condiciones de sostener que para el filósofo de Stuttgart la política no queda circunscrita a un sector o una esfera específica de las relaciones sociales. Es claro que la política queda comprendida como la actividad racional del Estado. En este sentido, lo político sería el proceso de despliegue racional del espíritu en cuanto consciente de sí. Este proceso se concreta en tres niveles de existencia, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado político. Si nos atenemos a la relación dialéctica que da vida a estas instituciones podemos decir que el Estado contiene en su seno la afirmación y la negación de la familia y la sociedad civil. En términos del concepto de lo político, esto significa la definición de un proceso que llega a concretarse únicamente en el nivel del Estado, y dentro

de éste, en la figura del monarca. Ese momento último y definitorio de la existencia estatal, en tanto condensación de la soberanía, es un referente necesario de carácter autocrático para que pueda existir la pluralidad de la sociedad civil. Podemos argüir, entonces, que por más democrática, liberal y republicana que sea la vida política de un pueblo, su unidad en cuanto Estado queda garantizada por la existencia de la figura del monarca, situado, como en Hobbes, por fuera de la multiplicidad de los intereses particulares. Sólo a condición de la existencia de este momento último, es posible la vida política de un pueblo. Por lo demás, Hegel revela con esto que lo político tiene siempre un momento autocrático de constitución.

ADENDA

Ofrezco aquí pensamientos centrales de Hegel escritos en diferentes momentos. El propósito es que sean útiles, a la manera de aforismos, para iniciar una reflexión propia.

El puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...] De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad (cs: 164).

La existencia racional de un pollo singular consiste en que sea cebado y comido. Viento, corriente poderosa, poderoso océano, domeñado, labrado. No hay que guardar contemplaciones

con la naturaleza; mísero sentimentalismo el que se atiene a singularidades (Nota al margen, FR: 169).

El varón tiene ansia, impulso; el impulso femenino consiste en cambio en ser sólo objeto del impulso, en excitar, en despertar el impulso y proporcionarle su satisfacción en el objeto (Nota al margen, FR: 170).

Doble presentimiento del ideal en la realidad, trascendiendo la existencia inmediata. El ideal es el sí mismo general. Descenso del mundo del cielo al presente, peldaños de la escala celeste, de modo que lo divino se halla en el presente. Dios es el amor, la alegría, porque lo natural disfruta de reconocimiento (Nota al margen, FR: 172).

Dios es el amor, pues es la esencia espiritual, gran conocer, conocer del conocer (Nota al margen, FR: 173).

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo (FE: 8).

En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí (FE: 8).

Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante (FE: 11).

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es para el saber *ser* o *inmediatez* (FE: 15).

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea descende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo (FE: 16).

Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto

razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí. En esto y solamente en esto reside su realidad (FE: 17).

No *hay* lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en *sujetos* particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro [...] Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensamiento, etc., tiene el inconveniente de que objeto y sujeto, etc., significan lo que son *fuera* de su unidad y en la unidad no encierran ya, por tanto, el sentido que denota su expresión, así también, exactamente lo mismo, lo falso no es ya en cuanto falso un momento de la verdad (FE: 27-28).

El verdadero ser del hombre es, por el contrario, su *obrar*; en éste es la individualidad *real* y él es el que supera lo supuesto en sus dos lados. De una parte, lo *supuesto*, como un ser corporal estático; la individualidad se presenta más bien en el obrar como la esencia *negativa*, que sólo es en tanto supera el *ser*. De otra parte, el obrar supera asimismo la inexpresibilidad de la suposición en lo tocante a la individualidad consciente de sí, que es en la suposición una individualidad infinitamente determinada y determinable. En el obrar consumado, se aniquila esta falsa infinitud. El hecho es algo simplemente determinado, universal, que puede captarse en una abstracción; es un asesinato, un robo o una acción benéfica o heroica, etc., y puede *decirse* de él lo que *es*, y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Es esto, y el hombre individual es lo que dicho acto *es* (FE: 192).

La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son pensamientos, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible (CL, I: 198).

Por decir todavía una palabra sobre la instrucción que pretende decir cómo debe ser el mundo, la filosofía de todas maneras siempre llega tarde para esto. En cuanto *pensamiento* del mundo ella no aparece más que en el momento en que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está terminada [...] El búho de Minerva no levanta el vuelo más que con el crepúsculo (FD).

- 1970 El 27 de agosto nace Georg Wilhelm Friedrich Hegel en Stuttgart.
- 1788-1793 Estudios de teología en el *Stift* de Tubinga.
- 1793-1796 Preceptor privado en Berna.
- 1797-1800 Preceptor privado en Fráncfort.
- 1801-1816 Docencia en la Universidad de Jena.
- 1801 *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.*
- 1807 *Fenomenología del espíritu.*
- 1807-1808 Redactor en jefe de la *Gaceta de Bamberg.*
- 1808-1816 Rector del *Gymnasium* de Núremberg.
- 1811 Matrimonio con Marie von Tucher.
- 1812-1816 *Ciencia de la lógica.*
- 1816-1818 Docencia en la Universidad de Heidelberg.
- 1817 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*
- 1818-1831 Docencia en la Universidad de Berlín.
- 1821 *Fundamentos de la filosofía del derecho.*
- 1829-1830 Rector de la Universidad de Berlín.
- 1831 El 14 de noviembre muere en Berlín.

alienación. Como sucede en muchos casos, Hegel usa distintas palabras que ordinariamente significan lo mismo para hacer distinciones técnicas. Es el caso con este término que traduce *Entfremdung*, y que se refiere a la enajenación del espíritu cuando se hace formación cultural. Debe distinguirse respecto del movimiento de salida de sí para quedar depositado en una cosa, movimiento necesario y transitorio pues describe el recurso a lo negativo que contiene el ser o el espíritu cuando deviene. A este movimiento de salida Hegel le asigna el sustantivo *Entäusserung* que entendemos como *extrañamiento*.

aparecer (*erscheinen*). Este verbo tiene que ser relacionado con otros dos (*schein*, parece, y *offenbaren*, manifestar o revelar) que pertenecen a la secuencia que lleva del “ser” a la existencia. En la *Ciencia de la lógica* se sigue, en primer lugar, el movimiento del ser en su devenir esencia. Ésta es el ser cuando se refleja dentro de sí, lo cual implica que se ha negado como ser en su inmediatez. Esta reflexión en sí, implica la mediación y, por tanto, la negación por medio de la cual la esencia es el ser pero en tanto parece sólo dentro de sí mismo. Importa enfatizar que “parecer” no tiene sentido peyorati-

¹ Los tecnicismos hegelianos son tan amplios que requieren un auténtico diccionario. Por tanto, este glosario necesariamente es limitado. Remito al diccionario de Inwood.

vo alguno: no significa ilusión o engaño, sino un momento necesario del desdoblamiento del ser en esencia. En tanto momento, requiere de desplazamientos ulteriores que son precisamente el aparecer y el manifestarse.

conceptuar (*begreifen*). La simplicidad de los objetos representados en la conciencia es re-elaborada a través de establecer en ellos su movimiento que los hace ser, es decir, mediante sus diferencias inmanentes en relación con el universo que les da consistencia. Los conceptos determinados están puestos en su totalidad y unidad.

devenir (*werden*). Término que usa Hegel para capturar la unidad en movimiento que hace ser a las cosas lo que son. Al comienzo de la *Ciencia de la lógica* se hace evidente el uso y la utilidad que tiene en la dialéctica hegeliana el momento en el que las cosas son su negación, y en consecuencia son movimiento.

en-sí (*an sich*). Es el primer momento de la dialéctica e indica la inmediatez. En-sí (*in sich*), significa estar dentro de sí en el sentido de haber vuelto a sí mismo o haber retornado a sí; implica el movimiento de salida y retorno. En sí (*bei sich*). Esta formulación, a menudo traducida al castellano como “cabe sí” o “junto a sí”, indica la unidad que se obtiene al volver el sujeto a sí mismo y que implica haber superado los momentos de la exteriorización o salida.

entendimiento (*Verstand*). Nivel del proceso de conocimiento que consiste en separar, escindir y particularizar al objeto. Suele enumerar y contar los conceptos, dividir y clasificar, como sus herramientas más comunes. Su reino es el de la representación. Es la facultad del concepto determinado, que se mantiene firme por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad.

especulación. Despliegue del pensamiento propiamente filosófico y que consiste en desentrañar el proceso a través del cual las cosas mismas se constituyen en lo que son, sin imponerles un sentido externo a ellas mismas.

espíritu (*Geist*). Es la unidad de todo lo humano. También se le puede entender como la comunidad de los seres pensantes. En la época anterior a Hegel, “espíritu” se entendía en sentido teológico referido al concepto de pneuma del Nuevo Testamento. Se trataba de la tercera persona (el Espíritu santo) de la Santísima Trinidad (Uno Divino y Trino). El significado filosófico de espíritu es el resultado de una fusión entre el sentido ilustrado de esta noción, acuñado por Montesquieu, y la labor filosófica de Hegel en Jena, cuando está ajustando cuentas con Kant, Fichte y Jacobi, quien se había referido al dualismo metafísico de materia y espíritu. Entonces es Hegel quien da al término espíritu un sentido filosófico propio y original al establecerlo como coronación del proceso de autoconocimiento de lo humano; así, el término se

refiere al acto de pensar, entender y conocer propio del ser humano en tanto intersubjetividad. De hecho, así entendido, el espíritu es el proceso completo de su propio conocerse.

eticidad (*Sittlichkeit*). A diferencia de la moralidad vinculada con la formulación del imperativo categórico kantiano, la eticidad alude a las costumbres que son el resultado del proceso de autoafirmación del ser humano en cuanto intersubjetividad racional.

formación (*Bildung*). Se refiere a la formación del sujeto como racional, culto, civilizado e independiente.

moralidad (*Moralität*). Constelación de acciones humanas determinadas por imperativos categóricos racionales universales. Su origen es la filosofía de Kant.

positividad. Término dominante en el periodo de Berna (1793-1796) con el que Hegel se refiere a la conversión de la religión en un conjunto de rituales y obediencias pasivas e irreflexivas a los mandamientos y las instituciones que los promueven, protegen, difunden y de los que dependen. En general, se refiere al modo en el que el ser humano se entiende a sí mismo y organiza su vida, desvinculado de su fundamento moral reflexivamente considerado. Así, la religión positiva es la que sólo se funda en la autoridad y que no pone el valor del hombre en su moralidad.

realidad (*Realität*). Es lo que se presenta como lo inmediatamente accesible a los sentidos y, cuando mucho, a la percepción.

realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Es la realidad racionalmente conceptuada. Es la única realidad efectiva, porque corresponde a su concepto.

reflexión. Procedimiento del pensar que consiste en que el sujeto, cuando piensa un objeto, lo subjetiviza y, simultáneamente, se refleja en el objeto. Hegel adscribe la reflexión al formalismo kantiano, frente a lo cual propone la especulación que consiste en llevar un paso más adelante a la reflexión para captar la unidad del sujeto y el objeto.

rememorar, rememoración (*erinneren, Erinnerung*). Viaje al interior de sí mismo. Exploración introspectiva o interna que hace el espíritu. Se trata de un procedimiento necesario para la autoconciencia, toda vez que mediante él se percata de su pasado como presente. Desde el punto de vista lógico, la rememoración significa caer en la cuenta de los momentos negativos previos que contiene el concepto.

representación (*Vorstellung*). En el nivel del entendimiento las cosas están simplemente representadas en el pensamiento pero aún no están conceptuadas.

superación (*Aufhebung*). Negación de algo en el nivel en el que se encuentra en principio, para elevarlo a un nivel superior donde hallará nuevos signifi-

cados. Este término es esencial para comprender el procedimiento hegeliano en su especificidad de pensar las cosas en su negación constitutiva.

ABREVIATURAS

- EJ *Escritos de juventud*
- PS "La positividad de la religión cristiana".
- HJ *Historia de Jesús*
- EC "El espíritu del cristianismo y su destino".
- D *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*
- CS *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*
- SE *El sistema de la eticidad*
- CA *La constitución de Alemania*
- DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*
- FR *Filosofía real*
- FE *Fenomenología de espíritu*
- PR *Propedéutica filosófica*
- ENÜ *Enciclopedia filosófica para el curso superior*
- CL *Ciencia de la lógica*
- ENC *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
- DEP *Dos escritos políticos*
- FD *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*
- RH *La razón en la historia*
- LHF *Lecciones sobre historia de la filosofía*
- LFR *Lecciones sobre filosofía de la religión*
- CR *El concepto de religión*
- LE *Filosofía del arte o estética*
- W *Werke in zwanzig Bänden*

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel*

- EJ *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- PS “La positividad de la religión cristiana”, en: EJ.
- HJ *Historia de Jesús*. Trad. Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, segunda edición, 1981.
- EC “El espíritu del cristianismo y su destino”, en: EJ.
- D *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.
- CS *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Trad. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- SE *El sistema de la eticidad*. Trad. Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- CA *La constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1972.
- DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1979.
- FR *Filosofía real*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FE *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, 1987. Existe una nueva versión al español hecha por Manuel Jiménez Redondo: Pre-textos, Valencia, 2006.
- PR *Propedéutica filosófica*. Trad. Eduardo Vásquez. Caracas: Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, s/f.
- ENÜ *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. Trad. Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CL *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, sexta edición, 1993, 2 tomos.
- ENC *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997.
- DEP *Dos escritos políticos* (“Examen crítico de las actas de la Asamblea de estamentos del reino de Württemberg” y “A propósito de la reforma electoral en Inglaterra”). Trad. Kurt Sauerteig. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- FD *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: EDHASA, 1988.
- RH *La razón en la historia*. Trad. César Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.
- LHF *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, 1985, 3 tomos.

- LFH *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, cuarta reimpresión, 1989.
- LFH *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrera. Madrid: Alianza, 1984.
- CR *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- LE *Filosofía del arte o estética*. Trad. Domingo Hernández Sánchez. Edición bilingüe. Madrid: Abada Editores, 2006.
- w *Werke in zwanzig Bänden*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970, 20 tomos.

Bibliografía suplementaria

- Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1991.
- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.
- Álvarez Gómez, Mariano y Ma. del Carmen Paredes Martín (eds.). *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000.
- Amengual Coll, Gabriel (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- _____. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.

- Ávalos Tenorio, Gerardo (a). *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. México: UAM-X, 2001.
- _____. (b). *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*. México: UAM-X, 2006.
- Berlin, Isaiah. "Dos conceptos de la libertad", en: Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*. Trad. E. L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios núm. 239, 1974.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: FCE, 1983.
- Bobbio, Norberto. *Studi hegeliani*, Turín: Giulio Einaudi, 1981.
- Bourgeois, Bernard (a). "El príncipe hegeliano", en: Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- _____. (b). *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.
- Bubner, Rüdiger. *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*. Trad. Peter Storandt Diller. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Busse, Martín. *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*. Berlín: Junker und Dünhaupt Verlag, 1931.
- Cerezo Galán, Pedro, "En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung*", en: Mariano Álvarez

- Gómez, Mariano y Ma. Del Carmen Paredes Marín (eds.). *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- Colletti, Lucio. *El marxismo y Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. México: Grijalbo, 1977.
- Cordua, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1992.
- D'Hondt, Jacques. (a). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Aníbal Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- _____. (dir.) (b). *Hegel y el pensamiento moderno*. Trad. Ramón Salvat. México: Siglo XXI, 1973.
- _____. (c). *Hegel y el hegelianismo*. Trad. José Antonio Robles García. México: Publicaciones Cruz O., 1993.
- _____. (d). *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Dotti, Jorge Eugenio. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983.
- Dri, Rubén. *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos, 1996.
- _____. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Esquirol, Joseph M. *La frivolidad política del fin de la historia*, Madrid: Caparrós Editores, 1998.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. José L. Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Trad. P. Elías. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.
- Gadamer, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1988.
- Gómez Pin, Víctor. *Conocer Hegel y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1978.
- Henrich, Dieter. *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Editorial Crítica, 1997.
- Höslé, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Alemania: Felix Meiner Verlag, 1987.
- Houlgate, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hyppolite, Jean (a). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974.
- _____. (b). *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. Trad. María Cristina Martínez Montene-

- gro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- Iltting, K.H., "Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique", en: Z.A. Pelczynsky (ed.). *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1999.
- Izuzquiza, Ignacio. *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.
- Jaeschke, Walter. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998.
- Juanes, Jorge. *Hegel o la divinización del Estado*. Querétaro: Joan Boldó i Climent Editores, 1989.
- Kant, Immanuel. (a) *Crítica de la razón pura*. Trad. José del Perojo y José Rovira Armengol. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, 2 Tomos.
- _____ (b). *Crítica de la razón práctica*. Trad. E. Miñana y M. García Morente. Salamanca: Sígueme, 1997.
- _____ (c). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1990.
- _____ (d). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 1981.
- Kaufman, Walter. *Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza, 1985.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2007.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. Juan José Sebrelli. Buenos Aires: Fausto Ediciones, 1999.
- Labarrière, Pierre-Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. Trad. Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Lilla, Mark. *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Trad. Nora Catelli. Madrid: Debate, 2004.
- Löwith, Karl. "Aktualität und Inaktualität Hegels", en: AA.VV. *Hegel-Bilanz*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1971.
- Marx, Karl (a). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Trad. Antonio Encinares. México: Grijalbo, 1970.
- _____ (b). *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1977.
- Másmela, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta, 2001.
- Mazora, Martín. *Espíritu y lógica del cristianismo. Dos ensayos sobre Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2005.
- Mészáros, István. *La teoría de la enajenación en Marx*. Trad. Ana María Palos. México: Era, 1978.
- Michalewski, Czeslaw. *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*. París: Ellipses, 2008.
- Miranda, José Porfirio (a). *Apelo a la razón. Teoría de la*

- ciencia y crítica del positivismo*. México: Premio editora, 1983.
- Miranda, José Porfirio (b), *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México: UAM-I, 1989.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Del espíritu de las leyes*. Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid: Tecnos. Colecc. Clásicos del Pensamiento núm. 3, 1a. reimpr., 1987.
- Mure, G.R.G. *La filosofía de Hegel*. Trad. Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Cátedra, 1998.
- Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. Juan Manuel Garrido. Madrid: Arena Libros, 2005.
- Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Pérez Cortés, Sergio. *La política del concepto*. México: UAM, 1989.
- Pérez Soto, Carlos. *Sobre Hegel*. Santiago: Palinodia, 2006.
- _____. *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Ítaca, 2008.
- Pinkard, Ferry. *Hegel. Una biografía*. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- Piñón, Francisco y Evodio Escalante (coords.). *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu*. México: UAM, 2009.
- Piulats, Octavi. *Antígona y Platón en el joven Hegel*. Barcelona: Integral, 1989.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. Eduardo Loebel. Barcelona: Paidós, 1989.
- Prieto, Fernando. *El pensamiento político de Hegel*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1983.
- Rendón, Jorge. *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*. México: Ediciones Coyoacán, 2008.
- Ricœur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2005.
- Riedel, Manfred. "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico", en: Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Riobó González, Manuel. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona: Herder, 1988.
- Ripalda, José María. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Ritter, Joachim (a). *Hegel and the French Revolution*. Trad. Richard Dien. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1982.
- _____. (b). "Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad", en: *Id. Subjetividad. Seis ensayos*. Trad. Rafael de la Vega. Barcelona: Alfa, 1986.
- _____. (c). "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", en: Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Rosenfield, Denis. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Trad. José

Barrales Valladares. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Rossi, Mario. *Il sistema hegeliano dello Stato*. Milán: Feltrinelli, 1976.

Shaff, Adam. *La alienación como fenómeno social*. Trad. Alejandro Venegas. Barcelona: Crítica, 1979.

Siep, Ludwig. "Qué significa: 'Superación de la moralidad en eticidad' en la *Filosofía del derecho* de Hegel", en: Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. Ana Agud. Madrid: Taurus, 1982.

Smith, Steven B. *Hegel y el liberalismo político*. Trad. Eric Herrán. México: Ediciones Coyoacán, 2003.

Spencer, Lloyd y Andrzej Krauze. *Hegel para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente, 2005.

Stewart, Jon (ed.). *The Hegel Myths and Legends*. Nueva York: Northwestern University Press, 1996.

_____. *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. Nueva York: State University of New York Press, 1998.

Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Trías, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama, 1981.

Valcárcel, Amelia. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la 'mera moral'*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Laia, 1971.

Vieweg, Klaus. *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. Trad. Mario Rojas, Edda Webels, Eduardo Charpenel, Román Cuartango. México: UAM-I/Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2010.

Weil, Eric. *Hegel y el Estado*. Trad. María Teresa Poyrazian. Buenos Aires: Ediciones Nagelkop, s/f.

Žižek, Slavoj (a). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. (b). *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, 9

I. VIDA DE HEGEL, 27

II. LOS PRIMEROS ESCRITOS, 49

Comparación entre Fichte y Schelling, 54

Crear y saber, 59

Sobre el derecho natural, 66

La eticidad y las primeras pinceladas del Sistema, 75

III. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, 89

IV. LA LÓGICA, 127

IV. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA, 151

Derecho, 152

Moralidad, 158

Moralidad y eticidad, 166

Tres momentos de política: familia, sociedad civil
y Estado, 172

Sistema de necesidades, 176

La administración de justicia, 178

La policía y la corporación, 180

El Estado y la política, 185

El poder del príncipe (Die fürstliche Gewalt), 192

El poder gubernativo (Die Regierungsgewalt), 198

El poder legislativo (Die gesetzgebende Gewalt), 199

La soberanía exterior, 203
Las relaciones entre Estados, 204

ADENDA, 207

CRONOLOGÍA, 212

GLOSARIO, 213

ABREVIATURAS, 219

BIBLIOGRAFÍA, 220

Obras de Hegel, 220

Bibliografía suplementaria, 222

Breve introducción al pensamiento de Hegel
es una publicación de la
DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES Y PROMOCIÓN EDITORIAL
DE LA COORDINACIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA.

Esta obra se terminó de imprimir en diciembre de 2011
en los talleres gráficos de la Dirección de Publicaciones y Promoción
Editorial de la UAM, Boulevard Adolfo Ruiz Cortines núm. 5157,
Col. Guadalupe, Tlalpan, 14610 México, D. F.

En su composición se utilizó la familia tipográfica Palatino,
la formación estuvo a cargo de DCG Rosalía Contreras Beltrán.

La edición consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado
del autor y de Santiago Sánchez Cuaxospa.

