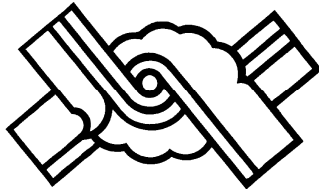


**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



**DE LA LÓGICA HEGELIANA
A LA CRÍTICA ÉTICA DE FRANZ
ROSENZWEIG**

Tesis que para obtener el grado de Maestra en Filosofía
presenta:

Katya Colmenares Lizárraga

Asesor: Enrique Dussel Ambrosini
Ciudad Universitaria, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

לְעֹשֵׂה נִפְלְאוֹת גָּדֹל לֹת לְבָדוֹ כִּי
לְעוֹלָם וָחֶסֶד (תהילים 136:4)
רַבּוֹת עֲשִׂיתָ | אֲתָה יְהוָה אֱלֹהֵי
נִפְלְאֵי תִיךָ וּמִחֻשְׁבֵי תִיךָ אֵלֵינוּ אֵין |
עֵרֶךְ אֵלֶיךָ אֵגִידָהּ, וְאֲדַבְּרָהּ עֲצֻמוֹ
מִסַּפֵּר (תהילים 40:6)

A mis padres, Francisco y Olga, por su amor, su incansable esfuerzo, su apoyo incondicional y el ejemplo de vida que me han dado

A mis hermanos, Diego y Karla, por su cariño, su respaldo, solidaridad y entrañable fraternidad

A mi amado Juan José, porque con él he aprendido a reír y reír y porque la vida a su lado es una bendición inagotable de experiencias, conocimiento y alegría

A Doña Ana, por su generosidad, su paciencia, sus cariñosos cuidados y por enseñarme la fuerza que emana de la dignidad

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	11

PRIMERA PARTE

Hegel: La lógica como metafísica

Preliminar: De la autocomprensión de la realidad a la autoproducción de la razón	17
---	----

CAPÍTULO I. La auto-reflexividad de lo universal como contenido de la filosofía.....	31
---	----

1.1 El concepto de Dios	31
1.1.1 El objeto de la ciencia	31
1.1.2 <i>Lo lógico</i> o la dialéctica.....	35
1.1.3 El concepto de Dios o la idea absoluta	43
1.2 El concepto de realidad	55
1.3 El concepto de yo.....	59
1.3.1 El pensar, lo universal y el yo.....	59
1.3.2 El yo, el concepto y la realidad efectiva.....	63
1.4 La auto-reflexividad de lo universal.....	69

CAPÍTULO II. Consecuencias de la lógica hegeliana <i>Principios de la filosofía del derecho:</i> De la auto-reflexividad del sí mismo a la autodeterminación del sí mismo.....	73
--	----

2.1 La filosofía del derecho de Hegel.....	74
2.1.1 La filosofía del derecho como ciencia del Estado.....	75
2.1.2 Ser y deber ser.....	77
2.1.3 El contenido de la <i>Filosofía del derecho</i>	80
2.2 El concepto de voluntad	82
2.3 El derecho abstracto	88
2.4 El sujeto de la moralidad	95

2.5	La eticidad, la sociedad civil y el problema de la pobreza	97
2.6	El Estado hegeliano	106
2.7	Derecho político externo.....	110
2.8	La Historia universal	112
2.9	América a los ojos de Hegel.....	116

FIN DE LA PRIMERA PARTE:	De la auto-reflexividad del sí mismo a la autodeterminación del sí mismo	119
---------------------------------	--	-----

SEGUNDA PARTE

La crítica ética de Franz Rosenzweig

Preliminar:	Con Hegel, contra Hegel y más allá de Hegel: Un nuevo comienzo para la filosofía.....	127
--------------------	---	-----

CAPÍTULO III.	Crítica de la filosofía hegeliana.....	133
----------------------	--	-----

3.1	Crítica metafísico-existencial: De los <i>presupuestos</i> de la filosofía hegeliana	133
3.1.1	La filosofía del Todo: Unidad del principio y el comienzo de la ciencia.....	133
3.1.2	Presupuestos de la filosofía del Todo	137
3.1.3	Un nuevo principio para la filosofía.....	140
3.2	Crítica político-histórica: Las <i>consecuencias prácticas</i> de la filosofía hegeliana	146
3.2.1	Del tiempo, la historia y el Reino	148
3.2.2	Política mesiánica y Teodicea	149
3.2.3	La violencia del Estado y del derecho.....	154

PALABRAS FINALES	159
BIBLIOGRAFÍA	163

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo que presentamos como tesis de maestría tiene como presupuesto el trabajo efectuado en la tesis de licenciatura, es, de hecho, su continuación. En la tesis de licenciatura presentamos un análisis del comienzo de la ciencia en Hegel a partir de la consideración de la *Ciencia de la lógica* (1812) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Dicho trabajo tuvo como objetivos comprender el proyecto hegeliano y el núcleo que encierra el comienzo que éste plantea, realizar una exposición de la fundamentación de la ciencia que desarrolla Hegel y señalar la relación que existe entre la fundamentación de la ciencia y la fundamentación de la ética y de la política. En este último punto, aquello que queríamos poner de relieve era que la fundamentación de la ciencia conlleva de entrada una serie de compromisos que derivarían en una determinada comprensión de la ética y de la política.

Nuestra tesis de maestría se divide en dos partes, en la primera parte hemos hecho una exposición más general de la filosofía de Hegel que abarca, por un lado, la Lógica y, por otro lado, su filosofía socio-política contenida principalmente en la *Filosofía del derecho*. En lo que respecta a la lógica hemos tomado fundamentalmente tres conceptos desde los cuales queremos dar una visión general sobre el tema, los conceptos son: “Dios”, “Realidad” y “yo”. En relación a la *Filosofía del derecho* hemos hecho un recorrido más o menos general de los conceptos más importantes comprendidos en esta obra, mostrando a través del análisis de sus contenidos, su relación con la lógica.

Aquello que intentamos mostrar en esta primera parte de nuestro trabajo es la relación que hay entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del derecho*. La Lógica de Hegel concebida como la fundamentación de la ciencia, del sujeto, de la verdad, del método, del concepto y de la idea se desenvuelve a la luz de un sólo principio, el cual se determina como contenido a lo largo del movimiento de los conceptos puros de la razón, dicho principio es la auto-reflexividad. Dicha auto-reflexividad como auto-determinación o libertad constituye a su vez el contenido de los conceptos de la razón en su determinación práctica en la *Filosofía del derecho*. De este modo la auto-reflexividad como principio que va como presupuesto detrás de la realización de su sí mismo, cierra el sistema de la ciencia de Hegel en la figura del espíritu absoluto. En este sentido, el fin o *telos* de la ciencia ya está presupuesto en el principio. Con esta exposición queremos mostrar de

manera más detallada aquello que en la tesis de licenciatura sólo introdujimos como idea a desarrollar: que la fundamentación de la ciencia tiene repercusiones en la fundamentación de la ética y de la política. Al final de esta primera parte hemos indicado incluso cómo es que la determinación práctica de la razón moderna conlleva *necesariamente* ciertas consecuencias indeseables como la pobreza, la guerra y la colonización.

En la segunda parte de nuestra tesis hemos hecho una exposición de la crítica que formula Franz Rosenzweig (1886-1929) contra la filosofía hegeliana. Las consecuencias prácticas que se derivan de la filosofía hegeliana le sugieren a Franz Rosenzweig, filósofo judío alemán de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la necesidad de llevar a cabo una crítica de la fundamentación hegeliana. La crítica-ética de Rosenzweig a Hegel tomará dos vertientes, la primera la hemos llamado “crítica metafísico-existencial” contra la fundamentación lógica de Hegel y la segunda la hemos llamado “crítica político-histórica” contra la *Filosofía del derecho*.

En esta parte hemos querido mostrar cómo es que Rosenzweig pasó de ser un hegeliano a ser un crítico de Hegel a partir de su experiencia como soldado en la Primera Guerra Mundial del siglo XX. En esta experiencia Rosenzweig descubre la exterioridad que guarda el ser humano concreto con respecto a la Filosofía del Todo y emprende un nuevo camino a partir de dicha exterioridad que lo llevará a descubrir un más allá de Hegel y de la Totalidad.

Queremos llamar la atención de que estos dos filósofos: Hegel y Rosenzweig, provienen de dos tradiciones distintas que marcarán sin duda el curso que habría de tomar la reflexión en cada uno de ellos. Hegel es un cristiano protestante que lleva la idea de la universalización de la verdad hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta la secularización más acabada para la cual ya no hay fronteras. La filosofía de Hegel, siguiendo el ideal cristiano, se identifica con el mundo a tal punto, que llega a concebir la Historia como una Teodicea.

Rosenzweig es un judío que lleva la idea de la exterioridad del pueblo judío con respecto al mundo hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta la ruptura del Todo de la Filosofía y la exploración de la exterioridad en todos los ámbitos posibles. Rosenzweig se situará desde la exterioridad para dar inicio a una filosofía nueva desde la cual se pueda juzgar incluso la Historia.

PRIMERA PARTE

Hegel: La lógica como metafísica

Esta primera parte de nuestro trabajo está dedicada a la filosofía de Hegel. Intentaremos exponer de manera representativa¹ el contenido más íntimo y simple de los conceptos que están expuestos en la *Ciencia de la lógica*, para posteriormente mostrar la relación que existe entre la Lógica como

¹ Decimos que nuestra exposición será desde el ámbito de la representación porque una exposición conceptual nos llevaría a realizar una exposición de toda la *Ciencia de la lógica* deteniéndonos en cada uno de sus pasajes lógicos, lo cual excede las pretensiones de este breve trabajo.

principio de la ciencia y la Filosofía del Derecho como consecuencia necesaria de la Lógica en el ámbito práctico, es decir, en el ámbito político, social e histórico. Queremos advertir que en esta primera parte nos proponemos exponer de manera general sólo algunos de los argumentos que Hegel desarrolla en su obra. Esta parte no pretende ser crítica, aunque en algunos momentos la exposición de los mismos argumentos de la filosofía hegeliana nos permitirá mostrar algunas de sus principales limitaciones, de cualquier modo queremos advertir que las críticas sistemáticas a Hegel estarán fundamentalmente en la segunda parte de nuestro trabajo. Nos centraremos en exponer aquí solamente aquello que nos parece más pertinente para que se comprenda la crítica que expondremos en la segunda parte, lo que nos obliga a atenernos sólo al tratamiento de algunos argumentos de la obra de Hegel en desmedro de otros.

Para la elaboración de esta primera parte nos basaremos principalmente en cinco obras fundamentales de Hegel: la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, los *Principios de la Filosofía del derecho* y las *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal (Weltgeschichte)*.

Hemos dividido esta primera parte en un apartado preliminar y dos capítulos, en el apartado preliminar haremos una pequeña introducción genealógica a la filosofía hegeliana para mostrar cómo es que Hegel llegó a la conclusión de que necesitaba producir una Lógica para deducir desde ahí una filosofía social y política. Nos interesa comenzar con la exposición del proceso mediante el cual Hegel se da cuenta de la importancia de la lógica porque a través de dicho recorrido se puede entender claramente el objetivo de la filosofía hegeliana y la función que cumple la *Ciencia de la lógica* como fundamentación última de la verdad práctica.

En el primer capítulo de esta primera parte queremos mostrar a partir de la *Ciencia de la lógica* el núcleo argumentativo de la filosofía de Hegel, específicamente nos interesa detenernos en tres conceptos: “Dios”, “realidad” y “yo”. En el segundo capítulo intentaremos mostrar cómo se determina la lógica en la filosofía práctica de Hegel, ésta última comprendida principalmente en la última parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, los *Principios de la Filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*.

Preliminar: De la autocomprensión de la realidad a la autoproducción de la razón.

Para comprender la filosofía de Hegel es necesario abordarla desde la perspectiva que nos da la biografía del autor en relación con los

acontecimientos que tuvieron lugar en Europa a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, es por ello que aquí plantearemos un marco mínimo de interpretación hasta 1806, año en el que Hegel completa la *Fenomenología del espíritu* e inaugura el comienzo de su propia filosofía.

La Europa de Hegel sufrió en menos de un siglo dos revoluciones fundamentales que cambiarían el curso de la historia mundial: la revolución industrial y la Revolución Francesa. Hasta el siglo XVII Europa había sido preponderantemente rural, las concentraciones urbanas eran todavía reducidas y sumamente precarias. La generación de Hegel vivió el despunte de la técnica con gran asombro y optimismo.² El desarrollo de la industria permitía vislumbrar por primera vez la posibilidad de ver colmadas las necesidades de la población europea en su conjunto, al mismo tiempo que planteaba una relativa emancipación del hombre con respecto al trabajo manual. Con la bandera del progreso, el desarrollo de la técnica y la industrialización de la producción, muy pronto la “modernidad” fue seduciendo las mentes de la juventud que advertían presenciar un acontecimiento completamente nuevo en la historia mundial.

La incipiente burguesía impulsaba las ideas de la ilustración gracias a los medios de comunicación y a la creación de instituciones educativas modernas. Poco a poco el destino de Europa comenzó a debatirse entre dos cosmovisiones profundamente distintas: el dogmatismo feudal impulsado principalmente por la nobleza, los gobernantes y las instituciones religiosas, y las ideas ilustradas que circulaban fluidamente entre las capas medias de la población. El debate era comprendido socialmente, por un lado, como la perpetuación del pasado feudal, en el que la nobleza gozaba de los mayores beneficios, y por el otro, como el progreso económico, social y cultural que prometía el avance de las ciencias y la emancipación de la razón. Como veremos, Hegel vivió en carne propia la pugna entre estas dos cosmovisiones e intentó comprender qué era lo que estaba sucediendo en Europa, quería comprender su realidad y contribuir a la consolidación del proyecto de la modernidad; ese fue fundamentalmente el propósito de su filosofía.

A finales del siglo XVIII aquello que hoy conocemos como Alemania estaba dividida en más de 300 estados independientes casi sin articulación alguna, o proyecto que los pudiera unificar. La fragmentación social que

² Este optimismo estará presente a lo largo de toda la producción teórica de Hegel y se traducirá en la expectativa que mantiene con respecto al destino de Europa y de la modernidad en su conjunto como proyecto cumbre para la humanidad.

existía entonces entorpecía el desarrollo de toda la región, de modo que se vivía un atraso económico generalizado a lo largo de todo el territorio. Es en este contexto histórico que Hegel nace en 1770 en el ducado de Württemberg, el cual formaba parte del agonizante Sacro Imperio Romano, Hegel era hijo de una familia protestante y culta de la nascente burguesía. Debido a la posición social de su familia, Hegel recibió una educación protestante y al mismo tiempo abierta a las ideas ilustradas.

Tal y como la mayoría de los pertenecientes a la burguesía alemana de la época, Hegel adopta el ideal cultural de *Bildung*, el cual fomenta y estimula positivamente el auto-cultivo y auto-desarrollo en la virtud y la educación. La *Bildung* cumplía un papel central en la auto-afirmación de la dignidad de la burguesía, ya que la única manera en la cual la burguesía podía elevarse económica o socialmente, era por medio del desarrollo de la cultura, ya que a través de un título nobiliario o social era casi imposible hacerlo; el título de “noble” se adquiría sólo por herencia o linaje familiar, es decir, por nacimiento.

La burguesía promovía en este sentido el valor de la educación y el auto-cultivo como una manera de rebelarse ante la desigualdad social y el desprecio que mostraba la nobleza por las clases subordinadas, quienes por principio no podían acceder a los privilegios de los que ella gozaba. Hegel mismo experimentaría en carne propia dicho desprecio³ y desde joven se daría cuenta de que el título que ostentaba la nobleza era puramente contingente y no representaba ningún mérito propio, de aquí es que Hegel se plantea como proyecto convertirse en un educador del pueblo y mostrar que la verdadera manera de ennoblecerse y elevarse es por medio de la educación y el desarrollo de la cultura.

En 1788 Hegel ingresa al seminario de Tubinga con la intención de estudiar Teología y se plantea el proyecto de convertirse en pastor, asumiendo el compromiso ilustrado de educar e instruir al pueblo. Aquello que Hegel se propone en esta época partía de una interpretación muy particular del protestantismo de Lutero. Para Hegel la proclama de Lutero contra la institución católica y a favor de la transmisión de la Biblia a las masas populares, había inaugurado un proceso histórico-social de

³ En la época de Berna y de Frankfurt cuando Hegel trabajó como *Hofmeister*, esto es, como tutor personal de los hijos de una familia noble, experimentaría la gran contradicción de ser tratado como parte de la servidumbre de la casa, siendo que estaba más educado, no sólo que los demás sirvientes, sino incluso que sus propios patrones. Cf. Pinkard, *Hegel*, Editorial Acento, Madrid, 2001, p. 85.

comuni3n entre el ser humano y Dios, mismo que conduciría al ser humano a realizar libremente la voluntad de Dios al haber subjetivado Su Palabra en su vida personal. La misi3n que Hegel se había propuesto como educador del pueblo consistiría entonces en contribuir a la realizaci3n de dicha comuni3n.

En el seminario de Tubinga, Hegel conoce a H3lderlin y a Schelling, quienes llegarían a ser grandes personalidades de la intelectualidad alemana; los tres amigos compartían tanto las ideas modernizadoras e ilustradas de la 3poca, como el entusiasmo por transformar el protestantismo desde la ilustraci3n. Sin embargo, muy pronto vieron frustradas sus aspiraciones ante la impenetrable oposici3n que encontraron en las anquilosadas instituciones religiosas de Tubinga y ante la rigidez de la vieja doctrina que se les impartía en el seminario, misma que basaba su pr3ctica exclusivamente en el *dogma de la fe* y no admitía las ideas revolucionarias de la ilustraci3n que se expandían como pólvora entre los j3venes modernos.

En 1789 estalla la Revoluci3n Francesa y Hegel sigue con entusiasmo el curso de los acontecimientos con la esperanza de que pudiera darse un proceso similar en Alemania, el cual permitiera el despunte de la era de la raz3n ante el oscurantismo dogm3tico de las instituciones alemanas con mentalidad medieval. La Revoluci3n Francesa, s3mbolo de fraternidad, unidad social, igualdad, libertad del individuo, progreso y abolic3n de la tiranía, despierta grandes expectativas en los j3venes, quienes veían la situaci3n socio-política de Alemania en franco atraso debido a su fragmentaci3n geopolítica y al despotismo de sus gobernantes.

En esta 3poca Hegel estudia autores como Rousseau, Schiller, Jacobi, Montesquieu, Plat3n, Kant, entre otros, y poco a poco su formaci3n filos3fica le permite concebir un nuevo proyecto ante la falta de expectativas de ejercer como educador del pueblo desde las instituciones religiosas del protestantismo alem3n. El nuevo proyecto consistía en convertirse en un “fil3sofo popular” (*Popularphilosoph*)⁴, es decir, alguien que se empeñara en hacer asequible al pueblo la filosofía ilustrada. Es interesante notar que hasta esta 3poca la filosofía sistemática no formaba parte de las aspiraciones de Hegel. Para Hegel, Kant, que era el prototipo de fil3sofo sistemático, no había logrado penetrar en lo m3s m3nimo en la sabiduría popular por su lenguaje abstracto y abstruso.

⁴ Cf. Pinkard, *op. cit.*, p. 84.

Desde ya quisiéramos adelantar una hipótesis fuerte y esclarecedora para nosotros –que se mostrará a lo largo de nuestro trabajo– que una de las preocupaciones centrales y más íntimas del pensamiento de Hegel desde su juventud y hasta el final de sus días –tal y como iremos viendo a lo largo de esta primera parte– es la *política*, aún en el caso de una obra tan abstracta como la *Ciencia de la lógica* o inclusive *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En este sentido, creemos que todo su esfuerzo teórico estuvo orientado en contribuir al desarrollo y progreso de la comunidad política real de su pueblo alemán, en primera instancia, y luego recién de la sociedad moderna.

Dicho progreso significaba, para Hegel, no solamente la unificación política de los más de 300 estados en los que se encontraba dividido lo que hoy conocemos como Alemania, sino que además significaba el desarrollo de la cultura (*Bildung*) del pueblo en virtud de la construcción de una verdadera sociedad moderna. La reflexión social y política del joven Hegel fue tomando un sesgo cada vez más filosófico ante la falta de claridad en la exposición de las ideas. Hasta 1806, año en el que publica la *Fenomenología del Espíritu*, la producción teórica de Hegel sería una literal búsqueda sobre qué hacer y cómo hacer para contribuir con su pensamiento a dicho desarrollo, es por ello que hasta entonces irá concibiendo diversos proyectos hasta encontrar su propia voz y su misión, como veremos.

En 1797 Hegel vive en Frankfurt y trabaja como *Hofmeister* para mantenerse. En esa misma época la filosofía kantiana ocupaba el lugar central en los debates de la intelectualidad alemana, pero al margen de estos debates, Hegel se había convencido de que Kant había descubierto una verdad que podía fácilmente servir como pie de base sobre el cual trabajar un proyecto de unidad social: la verdad de que, a pesar de las diferencias entre los seres humanos, *todos, absolutamente todos los seres humanos compartimos la razón*. En este sentido, Hegel pensaba que era posible generar un proyecto socio-político común apelando a la razón y a sus principios, es entonces cuando se propone la tarea de traducir la filosofía kantiana a un lenguaje que pudiese ser comprendido por el pueblo y comenzar su aplicación en campos prácticos:

“A partir de la filosofía kantiana y su más excelsa realización, yo espero una revolución en Alemania. Esta revolución procederá a partir de principios que ya están presentes, y que sólo necesitan ser elaborados de manera general y aplicados a todo el conocimiento ahora existente”.⁵

⁵ Carta de Hegel a Schelling, en: Pinkard, *op. cit.*, p. 94.

Sin embargo, a medida que quiere avanzar en su labor y con ayuda de su amigo Hölderlin, quien conocía bien los debates en torno a la filosofía kantiana, se va dando cuenta de que la filosofía kantiana todavía tenía muchos problemas de fundamentación, de modo que no podía ser adoptada sin más como pie de base para su aplicación.⁶ Una vez más Hegel ve su proyecto sumirse en el fracaso. Poco a poco el tiempo fue pasando sin que Hegel tuviese logros en la teoría pero tampoco en la vida profesional y económica.

En medio de la confusión teórica Hegel llega a Jena, invitado por Schelling, quien comenzaba a ganar renombre como el eminente alumno de Fichte. Aquello que se discutía en la Universidad de Jena era fundamentalmente la filosofía kantiana y la obra de Fichte. Hegel se incorpora en la discusión filosófica con la publicación de la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*, texto con el cual el pensamiento de Hegel daría un giro definitivo al descubrir por primera vez un camino seguro sobre el cual avanzar en su reflexión.

En esta obra Hegel descubre, además de la diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling, la diferencia entre el entendimiento y la razón. A partir de esta distinción se definirá el curso que habría de tomar su reflexión filosófica, no sólo porque le permitirá tomar distancia de Kant y del kantismo, representado en ese entonces principalmente por Fichte, sino porque le permitirá descubrir la gran importancia de la reflexión filosófica para la comprensión y reflexión acerca de la realidad de su tiempo y le sugerirá las ideas más básicas para comenzar su propio camino en la filosofía y posteriormente su propio sistema de la ciencia. Veamos la cuestión más detenidamente.

En la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* Hegel distingue claramente las posiciones del realismo y del idealismo para mostrar que la filosofía de Fichte constituye un idealismo puramente subjetivo y que la propuesta del joven Schelling la aventajaba descubriendo cómo se podía superar tanto el realismo como el idealismo. Hegel señala que básicamente hasta antes de la filosofía de Kant lo que había predominado era un cierto realismo que partía del supuesto de que la verdad subyacía en el objeto y que lo único que el sujeto hacía era descubrirla. Kant, por su parte habría planteado un idealismo subjetivo al señalar que el problema de la verdad

⁶ Cf. Colmenares, Katya, *El comienzo de la ciencia en Hegel*, Tesis de licenciatura, FFyL, UNAM, pp. 24-31.

sólo podía abordarse desde la subjetividad porque el conocimiento que tenemos del objeto depende de las facultades que tenemos para conocer.

Aquello que afirma Hegel en esta obra es que tanto el realismo como el idealismo expresan, cada uno, un punto de vista sobre lo que es el conocimiento. El problema radica precisamente en que ninguno de los dos se da cuenta de que está asumiendo un *punto de vista determinado* y tampoco se percatan de que el conocimiento es algo aún más complejo de lo que uno y otro piensan. Hegel afirma que la oposición entre realismo e idealismo sólo está en la conciencia, en la medida en que la conciencia se encuentra al nivel del *entendimiento* (*Verstand*) de modo que capta sólo oposiciones y no se ha sabido elevar al nivel de *razón* (*Vernunft*). La razón quedará definida en este texto temprano como la conciencia que es capaz de resolver las contradicciones que le aparecen insolubles al entendimiento, precisamente porque la razón capta la unidad originaria o lo “Ab-soluto” que se encuentra en el seno de las oposiciones, la razón capta, entonces, la relación inmanente ahí donde el entendimiento sólo ve oposición y escisión.

A partir de ese momento se le revelan a Hegel principalmente tres cuestiones: en primer lugar que la filosofía kantiana es una filosofía del entendimiento, en segundo lugar que es necesario desarrollar una filosofía de la razón, y en tercer lugar que la actividad filosófica es fundamental para la plena realización de la vida moderna. Veamos estos tres puntos más detenidamente.

Para Hegel la filosofía kantiana se había dedicado a ponerle límites a la razón, afirmando que la tendencia natural de ésta –de ir en busca de lo incondicionado de toda condición– era la causante de los errores en la producción del conocimiento; sin embargo, para Hegel, la filosofía kantiana, restringiendo la razón y poniendo al entendimiento como garante del conocimiento filosófico, mostraba que no había sido capaz de comprender el proceder de la razón, precisamente porque no se había elevado al conocimiento absoluto o incondicionado. El problema, para Hegel, era que la filosofía kantiana limitándose a proceder exclusivamente a partir del entendimiento había caído en la ilusión de que lo que se puede conocer no es lo verdadero y absoluto, sino lo absolutamente limitado.⁷ Las objeciones de Hegel situaban a la filosofía kantiana como una reflexión de la mera apariencia, incapaz de acceder al conocimiento verdadero. De aquí que Hegel vislumbre por primera vez la necesidad de desarrollar una filosofía de

⁷ Cf. Hegel, *Fe y Saber*, Editorial Colofón, Madrid, 2001, p. 61

la razón que permita, no sólo producir conocimiento verdadero, sino sobre todo pensar y comprender las contradicciones que le aparecen insolubles al entendimiento, precisamente para mostrar la posibilidad de la superación de la oposición.

En la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* Hegel afirma que la filosofía como actividad humana, había surgido precisamente a partir de la necesidad de comprender la unidad que subyace a la fragmentación o escisión: “La escisión (*Entzweiung*) es la fuente de la que mana la *necesidad de la filosofía*”.⁸ En este sentido para Hegel las grandes filosofías que habían surgido a lo largo de la historia habían cumplido una función eminentemente social y política, pues habían contribuido con su reflexión a resarcir las divisiones internas de la sociedad que les dio origen. Para Hegel la situación fragmentaria que enfrentaba la sociedad alemana era síntoma de que tanto la conciencia del pueblo como la conciencia de la filosofía alemana, en particular la kantiana, se encontraban en el nivel del entendimiento; por lo tanto, lo que había que hacer para contribuir al desarrollo de Alemania era producir una filosofía de la razón sobre la cual fundar un proyecto común de sociedad moderna.

A partir de esta reflexión Hegel se dio cuenta de la importancia de la actividad filosófica para la vida de un pueblo: la filosofía era el medio por el cual la vida social podía superar sus rupturas internas.⁹ Hegel se percata de que el cultivo de la *Bildung* no bastaba para desarrollar una Alemania unida, sino que había que producir una filosofía que viabilizara la unidad. El valor de la *Bildung*, que poco a poco se había constituido como un símbolo de la nueva generación, tenía que profundizarse y ampliar sus horizontes como filosofía de la razón, de modo que produjera una verdadera transformación en la vida del pueblo. Hegel vislumbra la actividad filosófica como un medio por el cual podía resolverse el estado de escisión y motivarse un verdadero proceso de *auto-cultivo* y *autodeterminación* en Alemania.

Ahora bien, esta reflexión conduce a Hegel a enfrentar la pregunta de cómo producir una filosofía de la razón. La primera cuestión que le salta a la vista es que desarrollar una filosofía de la razón supone precisamente mostrar en qué sentido el objeto de conocimiento y el sujeto del conocer no

⁸ Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 12 (trad. Dussel en: *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991, p. 71). Esta “necesidad” se refiere a que la filosofía se vuelve necesaria a la hora de querer trascender la escisión hacia la unidad.

⁹ Cf. Pinkard, *Hegel*, p. 216.

se hallan enfrentados, sino que ambos son parte de una unidad originaria que los precede; la segunda cuestión que había que tratar era que la verdad en su sentido más elevado no se encontraba ni en el objeto de conocimiento, ni en el sujeto del conocer como entidades separadas, sino precisamente en la *relación* entre ambos como autoconciencia de la unidad dinámica que producían. A partir de aquí Hegel comienza a comprender la verdad como *relacionalidad*, esto es, no como una entidad simple, sino como toma de conciencia de las complejas relaciones que tejen la realidad.

A partir del libro *la Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*, Hegel comienza a pensar que la única manera de comprender la realidad es por medio de la razón, porque el proceso de conocimiento de la razón consiste en la reconstrucción lógico-conceptual de las relaciones que hay en la totalidad de lo real. Dicho en otras palabras, la razón es capaz de conocer la realidad porque la capta en su causalidad, organicidad y unidad, esto es, porque reconstruye racional o lógicamente los vínculos que existen en lo real, mostrando, por ejemplo, que la parte se relaciona con el todo o que lo positivo se relaciona siempre con lo negativo de alguna manera. En este sentido es fácil advertir que, para Hegel, cuando nos enfrentamos con una contradicción u oposición irresoluble es porque no hemos sabido considerar dicha contradicción a través de la razón, sino sólo por medio del entendimiento, porque la razón siempre encuentra unidad donde el entendimiento ve sólo oposición.

Hegel, que hasta ese momento había puesto todos sus esfuerzos en comprender la realidad alemana y europea para contribuir a su transformación, se da cuenta de que comprender la realidad significa comprender las relaciones que constituyen o configuran la realidad, pues lo verdaderamente real no es propiamente el aparecer de los fenómenos, sino aquello que está detrás del aparecer, es decir, aquello que permite que el fenómeno aparezca. Desde esta época Hegel comienza a perseguir la relación entre realidad y razón, a partir de la idea de que aquello que es verdaderamente real en la realidad es lo racional en ella, es decir, lo real resulta ser aquello que está estructurado lógicamente. Conocer y desentrañar el hilo de todas las relaciones que constituyen lo real es precisamente la obra de la razón, de aquí que querer comprender la realidad, sin haber elevado la propia conciencia al nivel de la razón es, para Hegel, un esfuerzo vano y nunca logrará su cometido. A partir de entonces, *la pregunta por la realidad en la filosofía hegeliana se va a convertir en la pregunta por la razón.*

A partir de Schelling, Hegel desarrolla la idea de que lo propio de la razón es que reflexiona sobre sí misma al ponerse a sí misma como su propio contenido, esta característica le permite a la razón considerarse como una facultad absoluta en el sentido de incondicionada porque no depende de nada externo para desplegarse y desarrollarse. Una facultad absoluta es la única capaz de conocer lo Absoluto. Hegel, quien estaba buscando una base firme sobre la cual consolidar un conocimiento práctico, descubre en la razón, no solamente una base firme, sino un comienzo incondicionado y primero en el orden lógico, desde el cual desarrollar su propia filosofía como una totalidad de saber, es decir, como un sistema de la ciencia.¹⁰

Siguiendo a Schelling en su argumentación Hegel se da cuenta de que la verdadera fundamentación de la ciencia sólo puede ser una autofundamentación de la ciencia misma, ya que reflexionar sobre la ciencia fuera de la ciencia es un contrasentido y no lograría nunca su cometido; sería algo así como tratar de producir un conocimiento necesario a partir de lo puramente contingente. Hegel afirma que la ciencia, para partir de sí, tiene que surgir de la *autoproducción de la razón*:

“En dicha *autoproducción de la razón*, el Absoluto se configura en una totalidad objetiva, que es un todo que se apoya en sí mismo, acabado, que no tiene fundamento fuera de sí mismo, sino que se fundamenta por sí mismo en su inicio, su medio y su final”.¹¹

La razón en tanto que se pone como condición de sí misma se determina a sí misma como lo Absoluto que se piensa y se reconoce como Absoluto. Lo Absoluto “es así la unidad de sujeto y objeto, la unidad de pensamiento y ser”.¹² Para Hegel la necesidad de superar las oposiciones mostraba al mismo tiempo la necesidad de concebir el conocimiento de la verdad como un sistema de la ciencia, pues solamente mostrando que la verdad se teje en la articulación de la totalidad y en la relación de lo que aparece separado, las contradicciones podrían verse realmente superadas.

Hasta 1801 Hegel concibe como una gran aportación de Schelling la fundamentación de la ciencia desde lo Absoluto (unidad originaria de los opuestos), a tal punto que apoya la propuesta de su amigo por sobre la de

¹⁰ Hegel, *Diferencia*, *op.cit.*, p. 33.

¹¹ Cf. Hegel, *Diferencia*, p. 33.

¹² Pinkard, *Hegel*, p. 218.

Fichte, sin embargo, con el paso del tiempo Hegel se va dando cuenta de que todavía había quedado pendiente explicar cómo es que la conciencia ordinaria podía de hecho elevarse hasta el nivel de la razón y conocer de manera absoluta o incondicionada. Schelling no había explicado cuál era el contenido conceptual del Absoluto, ni cómo se llegaba a él, Schelling simplemente había partido del Absoluto, lo había puesto como un autopostulado, y con ello había pretendido fundamentar la ciencia; lo Absoluto, sin embargo, permanecía sin ser conocido y el comienzo de la ciencia no estaba todavía tan claro como Hegel había pensado entonces.

Durante su estancia en Jena Hegel se propone un nuevo proyecto: convertirse en un filósofo sistemático para producir un sistema de la ciencia y una fundamentación capaz de mostrar cómo se puede acceder al nivel de la razón y cómo se puede producir una filosofía que permita construir una sociedad desde la razón, esto es, una sociedad verdadera. De 1802 a 1806 la producción teórica de Hegel será una búsqueda sobre cómo llevar a cabo su proyecto. Después de su trabajo *Fe y saber*, escribirá distintos bocetos de su posible sistema, dos de los cuales hoy conocemos como *Sistema de la eticidad* y *Esbozo de sistema de Jena*.

Finalmente en 1806, después de innumerables intentos, Hegel termina satisfactoriamente un manuscrito que se publica al año siguiente con el título *Fenomenología del espíritu* y el subtítulo *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Con esta obra rompe definitivamente con sus contemporáneos, entre ellos con Schelling, y anuncia por primera vez en una obra la constitución de su “Sistema de la Ciencia”. En ese entonces Hegel pensaba que con esta obra habría de comenzar su sistema, pero posteriormente se irá dando cuenta poco a poco de que la *Fenomenología* no podía ser considerada en sentido estricto la primera parte del sistema, porque lo que esta obra ofrecía era más bien una especie de propedéutica a la ciencia y no un comienzo de la misma.

En la *Fenomenología* Hegel se propone hacer explícito el modo en que la conciencia natural de un ser humano común puede elevarse hasta el saber absoluto,¹³ esto es, hasta el saber incondicionado de la ciencia. Hegel

¹³ Es necesario tener en cuenta que el “saber absoluto” de Hegel *no* significa un saber de todo o un saber total, sino que es un *saber incondicionado*. Hegel *no* dijo que con su filosofía él había llegado a saberlo todo, lo cual es imposible para cualquier ser humano y sería una gran ingenuidad el haberlo afirmado. El carácter omnicomprensivo de su filosofía tiene que entenderse en el sentido de que Hegel aspira a describir conceptualmente la relación *lógica* que existe en todo aquello que es racional.

entonces ya tiene mucha claridad con respecto a la estructura que va a tener su “Sistema de la ciencia”, éste habría de ser una exposición del contenido conceptual de lo Absoluto. Sin embargo, para no comenzar como su amigo Schelling, como con un “pistoletazo”,¹⁴ era necesario mostrar ¿por qué la ciencia tenía que ser ciencia de lo Absoluto? y cómo es que la conciencia humana podía no sólo aspirar a producir una ciencia de esa talla, sino a producirla de hecho, al mostrar que éste era el fin hacia el que tendía la historia universal.

Hegel expone en la *Fenomenología* la idea de que la conciencia humana se ha constituido históricamente, adquiriendo diferentes configuraciones a lo largo de su proceso antes de alcanzar el nivel de la ciencia.

“La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación (Bildung)* de la conciencia misma (*Bewußtseins selbst*) hacia la ciencia (*Wissenschaft*)”.¹⁵

Ahora bien, para Hegel este proceso histórico no es accidental, sino el devenir *necesario* de la conciencia en razón, que se reconoce como resultado *lógico* de la historia. En este sentido, la historia ha seguido una *lógica* o una razón necesaria que ha guiado su desarrollo, y la conciencia humana, en tanto configuración histórica, se ha ido desarrollando a la luz de *ponerse a la altura* del espíritu que se despliega:

“[El espíritu] es el impulso interno, más íntimo, inconsciente (*Bewußtlose*); y todo el asunto de la historia universal (*Weltgeschichte*) es (...) el trabajo para hacerlo consciente (*Bewußtsein*)”.¹⁶

¹⁴ A propósito Hegel escribe: “Este devenir (...) (el de la *Fenomenología del espíritu*) nada tiene que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Bogotá, 1993, p. 21. Schelling tomó esta frase como una alusión a él mismo y a tal punto se sintió ofendido que rompería su relación con Hegel.

¹⁵ Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁶ No obstante que este texto de Hegel es posterior, lo incluimos aquí por la claridad de su formulación. Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la historia universal* (en adelante *IFHU*), Edición bilingüe, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, 78-79 pp. En la *Fenomenología* de manera análoga Hegel nos dice: “El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real (wirkliche Geschichte)*”. Hegel, *Fenomenología*, p. 469.

Este trabajo de hacer consciente lo inconsciente o, para decirlo de otro modo, de hacer explícito lo implícito de la historia, no está al margen del proceso histórico mismo, sino que forma parte constitutiva de él. Esta toma de conciencia consiste en un largo proceso de madurez de la conciencia humana, de manera que, llegado el momento, dicha conciencia logra elevarse al nivel del espíritu como razón subjetiva que comprende el sentido de la razón objetiva. Esto quiere decir que, para Hegel, el conocer de la ciencia sólo es posible en tanto que la conciencia humana ha reconciliado su razón subjetiva con la razón objetiva o la *lógica*, esta última “entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad”.¹⁷

Para Hegel la reconciliación de la razón subjetiva con la razón objetiva como “saber” al que aspira la ciencia, se lleva a cabo como superación de toda presuposición de la conciencia, dicho proceso habría comenzado históricamente con la modernidad y estaba llegando a su culminación con la filosofía alemana y en particular con la filosofía hegeliana. Esto es, al final de la *Fenomenología*, en el apartado del saber absoluto, Hegel pretende mostrar que su sistema se sitúa por primera vez y efectivamente en ese punto absoluto de reconciliación entre la razón subjetiva y la razón objetiva. Aquello que muestra dicha reconciliación propia del saber puro o saber absoluto es que hay una *lógica* que subyace a todo lo que es real. En el saber absoluto la conciencia se da cuenta de que el devenir de la historia y el desarrollo de ella misma tienen un sentido o una *lógica* inmanente que guía sus procesos, dicha *lógica* constituye precisamente “lo real” (*Wirklich*) de la realidad existente.

Recapitemos algunas ideas. El compromiso con el que Hegel inicia su reflexión es el comprender la realidad social y política de Alemania para contribuir a la consolidación del proyecto de la modernidad. Dicho compromiso lo llevó a buscar un principio sobre el cual pudiese fundarse la sociedad moderna, dicho principio no podía ser un principio cualquiera, sino que tenía que ser el principio mejor fundado posible porque aquello que se pretendía fundar no era una sociedad cualquiera, sino una sociedad moderna, que en este contexto significaba *verdadera* y *racional*. En este sentido el principio sobre el que había de fundarse la sociedad moderna tenía que ser eminentemente verdadero.

¹⁷ Valls Plana, Nota de traducción 88, en: Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (en adelante *ECF*), Alianza Editorial, Madrid, 2005, §6.

La pregunta por la verdad conduce a Hegel a introducirse en el tema de la fundamentación de la ciencia, esto es, Hegel se interesa en la fundamentación de la ciencia no por un mero prurito cientificista, sino porque su reflexión práctica tenía que ser capaz de dar cuenta sobre lo que era la “verdad” de una “sociedad verdadera”. En este punto de su reflexión Hegel comprende la verdad ya no como una sustancia en el sentido de una entidad, sino como la lógica implícita de la realidad expuesta como totalidad, por ello nos dirá después que la verdadera figura de la verdad “no puede ser sino el sistema científico de ella”.¹⁸ De aquí Hegel vislumbra la necesidad de concebir un sistema de la ciencia para llevar a cabo su proyecto. Al comienzo la pregunta de Hegel apunta a la realidad alemana y moderna, pero en el devenir de su reflexión comenzará a comprender la realidad en términos de racionalidad, y a tal punto identificará estos dos conceptos, que al final la pregunta por la realidad moderna se convertirá en la pregunta por la razón moderna.

Una vez que Hegel completa la *Fenomenología* tiene muy claro cuál es el paso subsiguiente: concebir el Sistema de la ciencia desde un comienzo absoluto, puramente racional. En este sentido el propósito de la *Ciencia de la lógica* es constituir la primera parte del Sistema. En la *Ciencia de la lógica* Hegel se propone investigar la razón en sus propios términos. Ahora bien, investigar la razón en sus propios términos significa que la razón se investigue a sí misma, sólo de este modo la razón puede efectivamente exponerse (ponerse fuera), y precisamente este acto de exponerse constituye el acto absoluto de la razón: su autoproducción y autofundamentación.

¹⁸ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, p. 9.

CAPÍTULO I. La auto-reflexividad de lo universal como contenido de la filosofía hegeliana.

En el presente capítulo haremos una breve exposición de tres conceptos fundamentales en la obra de Hegel: el concepto de “Dios”, el concepto de “realidad” y el concepto de “yo”, para mostrar la relación que existe entre ellos. Esta exposición nos permitirá comprender, por un lado, el núcleo lógico de la filosofía hegeliana, y por el otro, las críticas que le hace Rosenzweig a Hegel en *La estrella de la redención*.

1.1 El concepto de “Dios”

En este apartado abordaremos desde distintos ámbitos el concepto de “Dios”, para ello hemos dividido este apartado en tres partes, en la primera queremos mostrar por qué dicho concepto es fundamental para la filosofía de Hegel, en la segunda expondremos la relación entre el concepto de “Dios” y la lógica y, por último, en la tercera parte intentaremos mostrar, aunque sólo sea en el ámbito de la representación, el contenido del concepto de “Dios” en Hegel.

1.1.1 El objeto de la ciencia

La primera pregunta que puede surgir al leer el título del presente apartado podría ser ¿cuál es la pertinencia de hablar del *objeto de la ciencia* en un capítulo que está dedicado al concepto de “Dios”? La respuesta es simple: Dios es, como veremos, el objeto o el contenido último y más íntimo de la filosofía hegeliana:

“La primera cuestión que debemos proponernos es ésta: ¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia? Y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la verdad. Es ésta una palabra muy seria y que expresa una cosa más seria aún. Son éstas una palabra y una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda, si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí la desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la

absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación del finito y del infinito. Dios es la verdad: ¿Cómo podemos conocerle?”¹

Aquello que Hegel quiere resaltar a lo largo de su obra es que la filosofía tiene la verdad por objeto, pero “precisamente entendida esta palabra en su sentido más elevado, a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y solo él lo es.”² Ahora bien, esto no quiere decir que Dios sea la única verdad que atiende la filosofía hegeliana, la cuestión es que para Hegel *ninguna otra verdad*, sea ésta de la moralidad, de la libertad humana y los derechos que de ella se deriven,³ del pensamiento lógico, o de las leyes de la naturaleza, *sería verdadera o necesaria, si no estuviera enraizada en la necesidad de la Idea absoluta*, que no es otra cosa que Dios,⁴ como veremos más adelante.

Salta a la vista el hecho de que, para Hegel, la filosofía y la religión coinciden al tener como objeto a Dios –cuestión que será suficientemente escandalosa para los ateos–, pero lo cierto es que Hegel no va a apelar al sentimiento o a la fe para fundamentar su filosofía, sino exclusivamente a la razón de cada ser humano. En ese sentido aquí “Dios” habrá de entenderse no como una entidad sobrenatural o misteriosa, sino como el concepto que da sentido al orden de lo real. Para Hegel, la diferencia sustancial entre religión y filosofía se encuentra en la *forma* en que la verdad está expresada en cada una de ellas. Mientras que la religión se sirve de la forma de la *representación*,⁵ la filosofía se sirve del *pensamiento conceptual* que, para Hegel, constituye no sólo la forma más adecuada, sino la más pura de la verdad. Veamos brevemente por qué.

¹ Hegel, *ECF*, §19, Zusatz 1. Para esta tesis hemos tomado en consideración también los textos agregados de los alumnos a la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ver edición y traducción de Zozaya del primer libro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en: Hegel, *Lógica I, II y III* (2 volúmenes), Ed. Orbis, Madrid) porque aunque no se tiene la completa certeza de que fuesen palabras literales de Hegel guardan plena coincidencia con la filosofía hegeliana y en muchos casos resultan ser muy explicativos por lo que ayudan a una mejor comprensión del texto principal que comentan. La cita que agregamos aquí se refiere a la lógica, pero la tomamos aquí para hablar de la filosofía en general, porque la lógica constituye precisamente el núcleo mismo de la filosofía en el pensamiento de Hegel.

² Hegel, *ECF*, §1.

³ Cf. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*.

⁴ Cf. Lauer, *The concept of God*, State University of New York Press, NY, 1982, p. 76.

⁵ “Ante todo pertenecen a la representación formas y configuraciones sensibles. Estas pueden ser distinguidas en cuanto que las llamamos “imágenes”. En general, podemos llamar imágenes a formas sensibles en las que el contenido principal y el modo principal de la representación han sido tomados de la intuición inmediata”. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 276.

Para Hegel la filosofía es un modo peculiar de pensar que se distingue por supuesto del pensar de la vida cotidiana en el cual los pensamientos se encuentran entremezclados con sensaciones, intuiciones y representaciones:⁶ “*Solamente en la filosofía se puede adoptar la postura del pensar puro; solamente en ésta, porque en ella se piensa libre de todas las determinaciones naturales, libre de toda particularidad*”.⁷

En el apartado A de la *Fenomenología*, Hegel expone un argumento con el que quiere mostrar que el pensar está por sobre todas las facultades espirituales del ser humano, aduciendo que sólo por y en el pensamiento es que puede hacerse patente el contenido que hay en cada una de ellas; de tal manera que ninguna de las llamadas facultades espirituales puede conocer por sí misma, sino sólo por y a través del pensamiento. Recordemos brevemente el argumento de Hegel: la conciencia natural en tanto sensibilidad se sitúa frente al objeto que quiere conocer y en un primer momento el objeto le aparece como un ser inmediato que puede ser captado por medio de los sentidos. De aquí que la certeza sensible pretende hacer patente el ser del objeto señalándolo como un tal “esto” y cree conocer al objeto inmediatamente en toda su riqueza, particularidad y distinción. Sin embargo, cuando la conciencia *enuncia* el conocimiento sensible que cree tener del objeto singular, advierte que lo único que conoce es lo universal del objeto y no el ser sensible particular que supone porque “al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*”.⁸ Hegel señala que este hecho nos revela que “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero”.⁹ Lo que quiere decir que la sensibilidad no puede conocer inmediatamente por sí misma, tal y como ella había supuesto, porque en realidad el “esto” *sensible* es sólo una *suposición (Meinen)*¹⁰ de la certeza sensible que no puede hacerse patente como sensibilidad, porque está expresada por medio del lenguaje como pensamiento y no como sensibilidad.

⁶ Hegel, *ECF*, §2.

⁷ Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Editorial Aguilar, Madrid, 1989, p. 39.

⁸ Hegel, *Fenomenología*, p. 66. “Indem ich sage, *dieses Hier, Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich *alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne*”. H., *Phänomenologie des Geistes*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 114, Hamburg, 1952, p. 83.

⁹ Hegel, *Ibid.*, p. 65. “da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt”. H., *Phänomenologie des Geistes*, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63 y ss.

Ahora bien, es importante señalar que con este argumento Hegel introduce no sólo la idea de que el pensar está por encima de todas las facultades espirituales, sino también la idea de que el lenguaje expresa siempre lo que hay de universal en el objeto:

“Si digo una *cosa singular* (*einzelnes Ding*), la digo más bien como *totalmente universal* (*ganz Allgemeines*), pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera. Y si más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que todo papel es un este trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal”.¹¹

A partir de esta reflexión podemos ver que para Hegel, el concepto de un objeto es la determinación universal de un objeto, y al decir ‘universal’, se indica precisamente aquello que puede ser llamado verdadero y esencial en el objeto.¹² Si Dios es lo universal y lo verdadero por antonomasia, entonces la manera más adecuada de conocerlo es precisamente por medio del pensamiento, como concepto. A reserva de exponer posteriormente la cuestión con más detenimiento, podemos afirmar desde ahora que para Hegel, la filosofía es el sistema de los conceptos puros que en su relacionalidad y conjunción constituyen el contenido del concepto de Dios.

Si para Hegel, el objeto de la filosofía es la verdad en su sentido más elevado, es decir, en el sentido de que Dios es la verdad y sólo él lo es, entonces podríamos decir que su filosofía se propuso en primer lugar responder dos preguntas, para desde ahí deducir una filosofía social y política verdadera. Estas dos preguntas son ¿qué es Dios? y ¿cómo podemos conocerle? La primera pregunta apunta directamente al contenido de la verdad, al *objeto de la ciencia* —en palabras de Hegel— mientras que la

¹¹ Hegel, *Fenomenología*, p. 70.

¹² Veamos un ejemplo echando mano de la representación para aclarar un poco más por qué Hegel afirma que el concepto denota lo que hay de verdadero, racional y universal que hay en el objeto. El concepto determinado “mesa” sería por ejemplo el siguiente: mueble que consiste en un tablero horizontal sujetado por uno o varios sostenes. El concepto de “mesa” se refiere a aquello por lo cual una mesa existente es comprendida bajo el concepto “mesa” y sin lo cual sería cualquier otra cosa menos “mesa”. Podemos encontrar en el mundo de la vida cotidiana infinidad de tipos de mesa, sin embargo, aunque cada una tenga color, tamaño o forma distinta, todas ellas coinciden de alguna manera con su concepto, a saber, el de ser un mueble que consiste en un tablero horizontal sujetado por uno o varios sostenes. El concepto “mesa” expresa la naturaleza o esencia de las mesas concretas o existentes y no aquello que les es accesorio, en este sentido, el concepto determina el contenido universal de un objeto en cuestión.

segunda se refiere al método que tenemos que seguir para conocer la verdad, esto es, al *método de la ciencia*.

Ahora bien, tal y como veremos, en realidad ambas preguntas no son sino dos maneras de apuntar al mismo resultado, porque en Hegel el “método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí (*Inhalt in sich*), la dialéctica (*Dialektik*) que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante.”¹³ Esto quiere decir que respondiendo la pregunta por el contenido del concepto de Dios se expone al mismo tiempo el método de la ciencia, porque la exposición misma del concepto constituye la exposición misma del movimiento lógico de los conceptos puros, la dialéctica. Pasemos entonces a la exposición de este tema en el siguiente apartado.

1.1.2 Lo *lógico* o la dialéctica

La conclusión a la que llega la *Fenomenología* en el saber absoluto, es que es posible para la conciencia saber el saber puro, o pensar el pensar puro, esto es, hacer ciencia. La conciencia, en su aspiración de conocer, ha tenido que realizar un *camino de regreso*¹⁴ al fundamento del conocer mismo, esto es, al saber puro. Que la conciencia se eleve al “saber puro” significa que su pensamiento adquiera la forma del concepto. Tal y como hemos dicho anteriormente, el concepto constituirá en la filosofía hegeliana la forma de la objetividad, porque el concepto recoge o expresa lo universal, o la esencia del contenido al que hace referencia. La ciencia, en este sentido, comprenderá el pensar puro que se desarrolla como el movimiento lógico de los conceptos puros.

La diferencia sustancial entre la *Fenomenología* y lo que constituirá propiamente la ciencia como Sistema tiene que ver con que, mientras que la *Fenomenología* es la exposición del modo en que la diferencia entre el *saber* de la conciencia y la *verdad* como tal se va superando, a fin de que, llegado el tiempo de madurez, la conciencia alcanza finalmente un *saber verdadero* como saber absoluto; la ciencia ya no parte de esta diferencia al no tener presupuestos que le exijan realizar una búsqueda fuera de ella misma, sino

¹³ Hegel, *Ciencia de la lógica* (en adelante *CL*), Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968, p. 50. La cursiva es mía.

¹⁴ Decimos que la conciencia realiza un “camino de regreso” porque su avance hacia la ciencia implica volver sobre los presupuestos que subyacen al acto propio del conocer hasta llegar al concepto de la ciencia.

que la ciencia involucra dentro de sí la unidad inmediata del saber que se sabe a sí mismo y que se despliega en la pura determinabilidad de su propio contenido:

“Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia (*Unterschied*) entre el saber (*Wissens*) y la verdad (*Wahrheit*) y el movimiento en que esa diferencia se supera (*aufhebt*), la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto (*Form des Begriffs*)– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, dependen solamente de su pura determinabilidad (*Bestimmtheit*)”¹⁵

En la ciencia, la conciencia deja de tener el papel central o protagónico que tenía en el desarrollo fenomenológico, porque la ciencia ya no tiene que ver con aquello que le “aparece” a la conciencia como conocer, sino con el movimiento lógico conceptual de lo real en cuanto tal.¹⁶ Como hemos dicho antes, al fin de la *Fenomenología* la conciencia reconcilia su razón subjetiva con la razón objetiva o con la lógica, esto es, la conciencia descubre “lo lógico” que subyace en toda la realidad, y en esa medida alcanza el saber puro o saber absoluto. En este sentido la conciencia comprende que hay una lógica o estructura racional que está presente en todos los distintos niveles de lo real: en la naturaleza como orden dinámico y orgánico, en el mundo como efectividad, en la historia como devenir y en la propia conciencia como razón, de aquí que el esfuerzo de la ciencia

¹⁵ Hegel, *Fenomenología*, 471-472 pp.

¹⁶ A propósito del tema Hegel nos dice: “[En la ciencia], los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia* (*Gestalten des Bewußtseins*), sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como conceptos determinados (*bestimmte Begriffe*) y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos.” Hegel, *Fenomenología*, p. 471. Y más tarde en su *Ciencia de la lógica* confirma: “La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma (*Sache an sich selbst*), o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro (*reine Gedanke*). Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.” Hegel, *CL*, p. 46; *Wissenschaft der Logik* (en adelante *WL*), p. 30.

consistiría en hacer explícita esa *lógica* o esa razón que se encuentra implícita en la realidad existente.

Ahora bien, antes de mostrar cómo es que esa lógica se encuentra presente en la naturaleza, en el mundo, en la historia o en la misma conciencia, Hegel expone esta lógica en su propio elemento, es decir como pensamiento puro. La *Ciencia de la lógica* será entonces la exposición sistemática de la lógica en su nivel más simple y abstracto:

“La lógica tiene que ser concebida como el *sistema de la razón pura* (*System der reinen Vernunft*), como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal y como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido *es la representación de Dios* (*Darstellung Gottes*), tal y como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”.¹⁷

La pretensión que está detrás de la lógica hegeliana es la de concebir el desarrollo de la razón divina en su sentido más puro; tal y como se encontraba en y para sí antes de la creación del mundo, esto es, como el reino de las puras esencias. En este sentido uno de los temas fundamentales de la *Ciencia de la lógica* es el de la verdad: “en sentido estricto, nos dice Hegel, sólo Dios es la verdad; Dios es lo “efectivamente real y sólo él lo es verdaderamente”¹⁸ porque sólo Dios se corresponde plenamente con su concepto, o sea que Dios es en sí y por sí lo que *debe ser*.¹⁹ El otro tema fundamental es el del método de la ciencia, veamos esta cuestión brevemente.

Para Hegel, el método de la ciencia no es una condición externa del conocimiento –llámese instrumento, herramienta o fórmula–, sino *su exposición misma*.²⁰ En este sentido la *Ciencia de la lógica* cumple la función de mostrar que el verdadero método es precisamente aquel que logra exponer la lógica interna del objeto que se quiere conocer. Siguiendo este razonamiento el método, en sentido estricto, no se “aplica”, sino que resulta

¹⁷ Hegel, *CL*, p. 47. La cursiva es mía.

¹⁸ H. *ECF*, §6, Ob. “daß Gott wirklich, -daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist”

¹⁹ En contraste con Dios los objetos en su singularidad y existencia son en parte fenómeno y sólo en parte realidad efectiva; (Cf. H, *ECF*, §6, Ob.) lo que quiere decir que no se adecuan plenamente con su concepto, “su inadecuación a la universalidad es su enfermedad originaria y la escondida semilla de la muerte”. (Hegel, *ECF*, §375.)

²⁰ Cf. Hegel, *Fenomenología*, Introducción, p. 51-52, et passim.

como toma de conciencia del movimiento intrínseco que constituye el concepto del objeto:

“La expresión de aquel que sólo puede ser el *verdadero método de la ciencia filosófica*, pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto, *el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido*”.²¹

Esto es, el verdadero método resulta cuando la conciencia atiende a la forma del desarrollo o del movimiento que le es intrínseco al contenido en cuestión que se está investigando, esto es, el método no está dado de modo externo y anteriormente con miras a su implementación posterior sobre un determinado contenido, sino que el método es una producción de la conciencia, pero en cuanto que ésta sigue el curso del concepto del objeto, sin tomar nada del exterior, sino atendiendo sólo a lo que le es propio al contenido del concepto del objeto:

“Lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del concepto mismo (*Bewegung des Begriffs selbst*), [...] el concepto es todo (*alles*), y su movimiento es la actividad universal absoluta (*allgemeine absolute Tätigkeit*), esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo”.²²

Es decir, el *método consiste en desplegar o hacer explícito el contenido mismo del concepto en cuanto tal*. Se trata de atender el contenido del concepto porque el concepto designa precisamente lo que hay de racional, verdadero y universal en el objeto. Con la intención de mostrar cómo es que opera el método del que Hegel habla veamos un texto del propio autor:

“La única manera de *lograr el progreso científico* es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que *lo negativo es a la vez lo positivo* (*das Negative ebensowohl positiv ist*), o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su *contenido particular* (*besondern Inhalts*); es decir que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una *negación determinada* (*bestimmte Negation*). Por

²¹ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es mía. “Die Exposition dessen aber, was allein die *wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft* sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das *Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts*”. *WL*, p. 35.

²² Hegel, *CL*, p. 727.

consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto (*neuer Begriff*), pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos [puros de la razón], y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”.²³

Hegel nos dice que la única manera de lograr el progreso científico es reconocer que: “lo negativo es a la vez lo positivo”. ¿Por qué? Analicemos brevemente ambos conceptos; el concepto de lo negativo y el concepto de lo positivo, para entender lo que dice Hegel.

El concepto de “lo positivo” podría definirse como *lo que se afirma a sí mismo*, pero inmediatamente podemos darnos cuenta de que afirmándose niega lo demás, o sea que lo positivo *se afirma a sí mismo frente a otro*; a su vez encontramos que “lo negativo” sólo es negativo en tanto que *se afirma a sí mismo frente a otro* que resulta ser lo positivo. Esto nos muestra, en primer lugar, que ambos conceptos tienen el mismo contenido, y en segundo lugar, que lo positivo incluye ya siempre su relación con el concepto de lo negativo, y que igualmente el concepto de lo negativo no puede mostrarse sino en su relación con lo positivo. Lo positivo no es sólo lo positivo sino que al mismo tiempo que se afirma como lo positivo se niega también como lo negativo, pues es lo negativo de lo negativo, e igualmente lo negativo no es puramente negativo sino que también en su negación se afirma como lo no positivo. Esto es, lo positivo es lo no negativo, pero al mismo tiempo es lo negativo para lo negativo que se afirma como negativo, asimismo lo negativo se afirma como negativo y entonces es lo positivo para sí mismo, aunque siga siendo lo negativo para lo positivo. Ahora se entiende por qué Hegel dice que lo negativo es a la vez lo positivo.

La cuestión que Hegel quiere resaltar es que el progreso científico va a depender de que la ciencia *logre hacer explícitas las relaciones que existen entre los conceptos*. La contradicción entre lo negativo y lo positivo no se resuelve en un cero porque como tal no es una relación puramente negativa ya que

²³ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es de Hegel.

muestra el contenido propio de los conceptos y no los elimina en cuanto tales. En este sentido, la contradicción de la que nos habla Hegel tiene que ver con la negación de un contenido *particular*, por eso “la negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada *que se resuelve* y por eso es una *negación determinada*”. La negación aquí referida es la negación de algo y no de toda la relación, pero es un algo que está contenido en la relación.

Ahora bien, esta relación a primera vista no se ve, sino que hay que producirla (o hacerla ver), la reconstrucción de la relación es obra de la razón. Cuando tratamos de definir algún concepto, en la definición siempre están referidos necesariamente otros conceptos, de tal manera, por ejemplo, que en la definición de lo negativo resulta que se implica necesariamente el concepto de lo positivo:

“El conocer se va desarrollando de contenido en contenido (*Inhalt zu Inhalt*). En primer lugar, este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples (*einfachen*), mientras las siguientes se hacen siempre más ricas (*reicher*) y concretas (*konkreter*)”.²⁴

Hegel ha dicho que en el desarrollo científico el resultado de la relación de los conceptos precedentes es un nuevo concepto más rico y concreto, esto es, si tomamos el ejemplo de los conceptos de “lo negativo” y “lo positivo” podríamos decir que el concepto que los relaciona y los contiene a ambos es el de “contradicción”. El concepto de “contradicción” es más rico que los otros por separado en el sentido de que es más complejo y concreto porque en él están contenidos los otros dos. En el desarrollo científico los conceptos se van enriqueciendo y se van complejizando porque cada vez tienen más contenido, esto es, cada vez contienen más relaciones de conceptos que se co-determinan al interior de él, mismos que la razón reacomoda en la ciencia según el lugar y las relaciones que les corresponden o que les son propias por su contenido intrínseco.

Ahora bien, el progresar, nos dice Hegel, no debe entenderse como un *fluir* de un concepto a otro, o de un contenido a otro, porque, en el traspaso de un concepto a otro, *se mantiene firme* el contenido de los conceptos, se mantiene firme lo positivo en lo negativo y el contenido de la presuposición en el resultado. Esto quiere decir que ninguno de los conceptos que forman parte de la exposición se elimina o se anula en el

²⁴ Hegel, *CL*, p. 738.

progresar del conocimiento, sino que los conceptos van quedando subsumidos y contenidos en los conceptos subsiguientes:²⁵

“En el método absoluto (*absoluten Methode*), el concepto se conserva [o mantiene] en su ser otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo”.²⁶

En este sentido el método que Hegel nos expone va necesariamente de lo abstracto a lo concreto y de lo simple a lo complejo, como años después subrayará adecuadamente Marx.²⁷ De aquí que las determinaciones del comienzo de la ciencia sean sumamente simples y abstractas, pero en su desarrollo y progreso los conceptos van ganando en contenido, y por ello en complejidad, con miras a explicar la totalidad de lo real. Con la *Ciencia de la lógica* Hegel tiene la pretensión de sistematizar u ordenar de modo explícito la manera en la que se produce la conexión o relación lógica de los conceptos puros de la razón según su contenido.

Una vez que Hegel ha planteado cuál es el método que debiera seguir la ciencia se pregunta: ¿cómo puedo saber yo que el método que sigo en este sistema de la lógica es verdadero por sí mismo y no requiere de ningún perfeccionamiento? Y responde:

“Esto es ya evidente por sí mismo, porque *este método no es nada distinto de su objeto y contenido*, pues es el *contenido en sí (Inhalt in sich)*, la *dialéctica (Dialektik)* que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante. Claro está que ninguna exposición podría considerarse *científica (wissenschaftlich)*, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el *curso de la cosa misma (Gang der Sache selbst)*”.²⁸

Esto es, Hegel nos quiere decir que un método puede considerarse verdadero cuando en él se expresa el movimiento mismo del objeto que se

²⁵ Cf. Hegel, *CL*, p. 733.

²⁶ Hegel, *CL*, p. 738.

²⁷ Cf. Dussel, *La producción teórica de Marx*, Capítulo 2. “El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto”, p. 48 y ss.

²⁸ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es mía.

conoce o, dicho de otro modo, cuando en él se expresan las relaciones lógicas que guarda el concepto del objeto en cuestión. Se trata entonces de que el método no sea distinto de su contenido, sino que descubra el movimiento mismo del contenido de la cosa, o la *dialéctica* que constituye la cosa por dentro.

Mucho se dice que Hegel utiliza el método dialéctico, pero llama la atención el hecho de que Hegel haga uso de la palabra “dialéctica” en muy contadas ocasiones dentro de su obra. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ciertamente la *Ciencia de la lógica* es un intento de Hegel por mostrar el modo en que opera el método dialéctico.²⁹ Sin embargo no está de más preguntarnos por qué encontramos una ausencia en el uso del término. Creemos que la ausencia en cuanto a la tematización explícita de la dialéctica tiene que ver con que Hegel se da cuenta de que la dialéctica no puede dar cuenta de sí sino en su propio movimiento, esto es, en el pasaje de un concepto a otro como desarrollo de la lógica. Lo que quiere decir que, mostrar lo que es la dialéctica desde el punto de vista de la representación, resulta contrario a la esencia misma de la dialéctica y no lograría nunca su cometido a cabalidad, porque la dialéctica no encuentra su esencia ni su verdadera explicitación sino como el *devenir* de los conceptos en el sistema de la razón pura.

La dialéctica, para Hegel, no va a ser un procedimiento externo del que se valga el sujeto para conocer al objeto, sino que la dialéctica pertenece a la cosa misma; el ser humano descubre la lógica dialéctica que le es propia al objeto sólo porque le pertenece a él mismo. En el reflexionar del sujeto, él es lo negativo u opuesto respecto al objeto de su reflexión, aunque éste objeto sea él mismo en su reflexionar. Esto es, el sujeto descubre la realidad efectiva del objeto, sólo cuando vuelve sobre sí, para explicitar aquello que constituye la lógica interna de éste.

Hegel va a tomar distancia frente a los diversos planteamientos que se hicieron de la dialéctica antes de él, entre los que se encuentran principalmente el de Platón y el de Kant. Para el primero la dialéctica se redujo a “la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones

²⁹ En este punto Hegel nos llama la atención sobre el hecho de que las divisiones contenidas en la *Ciencia de la lógica*, tales como las secciones y los capítulos, no son parte del método: “no pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia, no son más que un ordenamiento de la reflexión extrínseca” (H., *CL*, p. 51), y “no deben tener por sí mismos más significación que la de constituir un índice del contenido” (*Ibidem*). En este sentido lo que tiene que ser atendido en la obra ha de ser el argumento mismo que se desenvuelve en su movimiento de modo inmanente y necesario en la determinación progresiva del concepto.

limitadas”,³⁰ esfuerzo que, sin embargo, tiene como resultado la nada o “la nulidad de las afirmaciones establecidas”.³¹ Kant, en cambio, nos dice Hegel, “elevó mucho más la dialéctica -y esto constituye uno de sus méritos más grandes- al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*”.³² El problema que Hegel encuentra en el planteamiento de Kant, es que en Kant no encontramos una relación entre esta operación necesaria de la razón y el conocimiento de la cosa en sí misma.

Hegel contra Kant diría que lo que es la cosa en sí y lo que es en la razón, es exactamente lo mismo, porque lo que es la cosa en sí, tiene que ver con el tipo de relaciones lógicas que constituyen su concepto. En este sentido, conocer el ser de la cosa significa que la razón descubre las relaciones que se contienen en su concepto.³³

Podemos decir que la *Ciencia de la Lógica* equivale a lo que sería una crítica de la razón, porque, de hecho, en la lógica, la razón lleva a cabo un proceso de autorreflexión a modo de examinarse y producirse a sí misma. El esfuerzo de esta crítica es en el sentido de desarrollar la conciencia humana, elevándola por sobre aquellas formas de racionalidad que en la historia no habían alcanzado plenamente el estatuto de autonomía y universalidad, hasta el grado de razón absoluta, esto es, incondicionada.

La empresa de la lógica es precisamente llevar a cabo la producción de esta razón, pero como autoproducción, es decir, como razón absoluta que se da a sí misma su objeto. Ahora bien, ¿por qué es importante que la razón se dé su propio objeto para Hegel? porque la razón entendida como autoconocimiento implica la producción, ya no sólo de sí misma como tal, sino de su acción, esto es, de su efectividad real como libertad que se realiza.

Para decirlo de otro modo, lo que Hegel quiere mostrar en la *Lógica* es que el saber verdaderamente lo que somos, nos pone en posibilidad de trascender la contingencia que nos aleja de nosotros mismos, porque al situarnos frente a nuestro propio ser, que está pleno de posibilidades y responsabilidades, podemos trazarnos un camino o un proyecto, pero aquí no se trata de cualquier proyecto, sino del proyecto histórico-político que se

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Hegel, *CL*, p. 731

³² Hegel, *Ibid.*, 51-52 pp.

³³ Siguiendo lo que nos dice Hegel pareciera que no hay nada más fácil que saber lo que es la cosa en sí, ésta es el ser puramente abstracto e indeterminado: simple referencia a sí.

deduce de lo que somos. En este sentido, el saber de sí rebasa el propio saber como presente o como mera actualización de nuestro ser, porque al mismo tiempo nos proyecta al futuro; nos posibilita construirnos en el presente como proyección histórica de la racionalidad que ya está en nosotros, como *nuestro verdadero ser a realizar*.

Con la *Ciencia de la lógica* Hegel quiere producir un método que nos permita, en primer lugar, *traer a la conciencia el automovimiento de la razón que está siendo en la realidad efectiva como resultado de la historia universal (Weltgeschichte)*,³⁴ y en segundo lugar, *avanzar hacia la efectividad de la razón que todavía no es realidad sino en-sí del concepto*.³⁵ La dificultad estriba en que la conciencia o la razón humana tiene que ponerse a la altura del *movimiento* de la realidad efectiva, es decir, tiene que ser plenamente autoconsciente y dialéctica; tiene que ser capaz, como veremos en el próximo apartado, de *comprender su época*.

1.1.3 El concepto de Dios o la idea absoluta

Hegel nos dice que la verdad está lejos de ser moneda acuñada que pueda entregarse o recibirse sin más³⁶, y que no ha de confundirse lo absoluto con una cosa particular o con una visión particular. Lo anterior implica afirmar que lo que Dios es, no puede decirse con adjetivos, sino mostrando el contenido de su concepto, esto es, mostrando las relaciones lógicas que constituyen el concepto de Dios. Para Hegel, sólo para el entendimiento aparece la absoluta verdad como una determinación finita, a la que le basta el que se predique de ella la infinitud para que pueda personificarla, pero resulta que la absoluta verdad no puede ser una determinación finita sin contradecir su propia naturaleza.

En este sentido, Hegel nos dice que el concepto de Dios o, lo que es aquí lo mismo, el concepto de verdad, tiene que tener necesariamente la forma de absoluto o de *auto-reflexividad*, de tal modo que el concepto de la verdad y la verdad concuerden de modo pleno para ser uno y el mismo. Siguiendo el argumento de Hegel podemos decir que la pregunta por la verdad es propiamente la pregunta por el concepto de verdad, pero, si precisamente lo que puede ser llamado verdadero en el objeto es el concepto, entonces también es cierto que la pregunta por la verdad podría,

³⁴ Cf. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la Historia Universal (IFHU)*.

³⁵ “Lo que de esta manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva”. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, §10, Ob. y Zusatz.

³⁶ Cf. Hegel, *Fenomenología*, p. 27.

en última instancia, plantearse del siguiente modo: ¿cuál es el concepto de concepto?³⁷

“un concepto es ante todo el concepto en sí mismo, y éste es uno solo, y constituye el fundamento sustancial;³⁸ pero, frente a otro, es un concepto determinado, y lo que en él se presenta como determinación es lo que aparece como contenido. Pero la determinación del concepto es una determinación formal (*Formbestimmung*) de esta unidad sustancial (*substantiellen Einheit*), un momento de la forma como totalidad (*Totalität*), del concepto mismo, que es el fundamento de los conceptos determinados.³⁹ Éste no es intuido o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del pensamiento y es la cosa en sí y por sí (*an und für sich seiende Sache*), el logos, la razón de lo que es (*Vernunft dessen*), la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas”.⁴⁰

La *Ciencia de la lógica* muestra en su desarrollo la determinabilidad lógica del concepto mediante la explicitación de los distintos momentos que constituyen su contenido y verdad. Esto es, a la par de mostrar cuál es el contenido de los conceptos puros de la razón que *aparecen* como determinados en las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto, la *Ciencia de la lógica* en su conjunto expresa el contenido del concepto en cuanto tal, como término y fundamento de todos los conceptos determinados.

El concepto del concepto, como resultado del despliegue lógico, es la *idea*, esto es, la expresión del movimiento inmanente (o devenir) de lo que al comienzo de la lógica se mostró como *ser puro* sin ninguna otra determinación.⁴¹ En la lógica se muestra que aquello que *es*, sólo encuentra su realidad y su verdad por medio de su idea, es decir, por y en el proceso mediante el cual ha llegado a ser lo que *es*.⁴² Pero entonces la idea no es sólo un resultado que pueda entenderse al margen del proceso descrito, sino que es ella misma la comprensión del devenir en el sistema de las interrelaciones

³⁷ “Lo que ha sido expuesto aquí tiene que ser considerado como el concepto del concepto (*Begriff des Begriffes*)”. Hegel, *CL*, p. 515.

³⁸ “... ist ein Begriff sogleich erstens der Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur Einer, und ist die substantielle Grundlage.” H., *WL*, p. 18.

³⁹ “...die Grundlage der bestimmten Begriffe ist”. *Ibidem*.

⁴⁰ Hegel, *CL*, p. 38. Prefacio a la segunda edición.

⁴¹ Hegel, *Ibid*, p. 77.

⁴² “La idea (*Idee*) es el concepto adecuado (*adäquate Begriff*), lo verdadero objetivo (*objektive Wahre*) o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea algo tiene verdad sólo por cuanto es idea”. Hegel, *CL*, p. 665.

lógicas que constituyen en su unidad y determinación el contenido del *ser*. Veamos la cuestión más detenidamente.⁴³

El concepto tendría dos momentos fundamentales en su abstracción y un tercero como la unidad de ellos, estos son: el concepto como “ser en sí”, como “ser por sí” y como “ser puesto”. Mientras que los dos primeros en su abstracción muestran sólo la unilateralidad del concepto, ya sea como universal o particular, posteriormente, en la unidad de ellos, esto es, como “ser puesto”, el concepto es ahora universalidad concreta, universalidad determinada o *individualidad*.⁴⁴ La individualidad “aparece como la reflexión del concepto en sí mismo, a partir de su determinación”⁴⁵; “sin embargo, la individualidad no es solamente el retorno del concepto en sí mismo, sino que es de inmediato su *pérdida* (*Verlust*). Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está *en sí* dentro de ella se convierte en *fuera de sí* y penetra en la realidad (*Wirklichkeit*)”.⁴⁶ El ser del concepto no es algo fijo, sino el devenir que lo lleva a superarse y a salir de sí como determinación de su sí mismo universal.

En este sentido, para Hegel, la verdadera *individualidad* tiene como su propio ser, no ya lo puramente singular, sino la universalidad que se determina en ella como acto. Ahora bien, la universalidad determinada, o realizada en la acción, no es ya (y no puede ser) la universalidad *en sí* del pensamiento, y por eso la universalidad determinada o sea la universalidad *puesta* del concepto que penetra en la realidad como acción es inmediatamente su *pérdida*, o sea que no se alcanza como concepto, ni como universal *en sí* aunque tenga lo universal como su propia esencia.⁴⁷

La determinación del concepto como universalidad determinada o concepto determinado, se realiza en el traspaso del concepto al juicio:

⁴³ En este apartado sólo haremos una breve presentación de algunos de los pasajes más importantes de la *Ciencia de la lógica* que se hallan entre el concepto y la idea absoluta. Decidimos referir sólo el sentido general y no entrar en la exposición detallada para no extender demasiado nuestro texto.

⁴⁴ “Todo es concepto (*Alles ist Begriff*), y el ser determinado (*Dasein*) de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza universal se confiere realidad exterior (*äußerliche Realität*) mediante la particularidad y de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace singular (*Einzelnen*), o también viceversa, lo real efectivo (*Wirkliche*) es un singular que mediante la particularidad se eleva a la universalidad y se hace idéntico (*identisch*) consigo mismo”. Hegel, *ECF*, §181, Ob.

⁴⁵ Hegel, *CL*, p. 546.

⁴⁶ Hegel, *CL*, p. 548.

⁴⁷ Cf. Hegel, *CL*, p. 549.

“El juicio puede llamarse la primera *realización del concepto* (*Realisierung des Begriffs*), puesto que la realidad designa en general la entrada en la existencia (*Dasein*) como ser determinado”.⁴⁸

Esto es, en el juicio el concepto se determina a sí mismo como un tal concepto o concepto determinado, deja de ser “*ser puro*” para ser *algo*, o sea, *ser determinado*. El juicio, entonces, describe el primer pasaje del concepto a la realidad, que podría entenderse, por ejemplo, en términos más concretos, como el pasaje del pensamiento a la acción. El concepto realizado, esto es, hecho objeto, no es ya pensamiento puro sino realidad (*Realität*),⁴⁹ y en la medida en que es realidad, es determinado y no es más absoluto. La realización del concepto es también su pérdida como concepto porque su realización cae fuera de sí mismo.⁵⁰

Salta a la vista el hecho de que Hegel analice el juicio y el silogismo hasta la última parte de la *Ciencia de la lógica*, pero la razón es muy simple: Hegel se da cuenta de que toda la lógica formal había concentrado sus esfuerzos en analizar las reglas del silogismo, como si éstas estuviesen simplemente dadas y no presupusieran la unidad simple del concepto. La lógica entendida como un conjunto de reglas que enseñan a unir y ordenar palabras en juicios y silogismos, sin atender al contenido de los conceptos que presupone, no comprende lo que dice, pues se limita a la forma que por ser vacía es un mero juego de palabras. En realidad lo que Hegel descubre es que tanto el juicio como el silogismo no pueden ser comprendidos, sino, como el despliegue del contenido del concepto y no como reglas externas que se aplican.

“La consideración del juicio puede tomar como punto de partida la unidad originaria del concepto (*ursprünglichen Einheit des Begriffes*), o bien, la independencia de los extremos. *El juicio es el dirimirse del concepto por sí mismo;*

⁴⁸ Hegel, *CL*, p. 550.

⁴⁹ En su obra Hegel utiliza dos categorías para referirse a la realidad: *Wirklichkeit* y *Realität*. La primera se refiere a la realización o efectividad de lo racional que se pone como exterioridad del concepto, mientras que la segunda se refiere a la pura y simple afirmación del ser ahí. Cf. Valls Plana, nota 86, en: H., *ECF*, §6. Volveremos sobre este tema en el siguiente apartado.

⁵⁰ La realización del concepto de “justicia” puede ser, por ejemplo, el acto justo, pero tal acto justo no es la “justicia” como tal, ni el acto justo puede ser un acto absolutamente justo, sino que es justo sólo en algún sentido. La “justicia” como concepto se realiza siempre como justicia determinada, o bien como acto justo que no se cumple del todo y que relanza continuamente la comprensión de la justicia hacia nuevas formas de determinación cada vez más complejas y más cercanas al concepto.

*esta unidad, por ende, es el fundamento (Grund), del que hay que partir, para considerar el juicio según su verdadera objetividad (Objektivität). Por lo tanto éste es la división originaria del uno originario;*⁵¹ la palabra [alemana] juicio [Ur-teil = división originaria] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí”.⁵²

El concepto se determina en el juicio como la diferenciación de dos elementos, a saber, sujeto y predicado. El juicio dice que “el sujeto *es* el predicado”. Al predicarse algo del sujeto la unidad del concepto se ha desfasado, pues el concepto no está más en sí mismo como unidad, sino como diferencia: el predicado se ha puesto frente al sujeto como algo diferente a éste. Esto es, por un lado se dice que “el sujeto *es* el predicado”, pero al mismo tiempo se dice también que el sujeto es algo diferente del predicado, de ahí que uno es “sujeto” y el otro “predicado”, la contradicción que aquí se vislumbra se resuelve mostrando cuál es el concepto que está detrás del juicio, pero éste “mostrar” del concepto es ya el *silogismo*.

En cuanto a la distinción de los tres niveles en el desarrollo del concepto (concepto, juicio y silogismo) podemos representar la diferencia diciendo que no es lo mismo invocar el concepto “razón”, que enunciar el juicio “la razón es el todo”, o más aún, que explicitar el contenido del concepto “razón” en un complejo silogismo tal y como está desplegado en la *Ciencia de la lógica*.

“El silogismo es el concepto totalmente puesto; por consiguiente es lo racional”.⁵³ “El entendimiento (*Verstand*) se halla considerado como la facultad del concepto determinado, que se mantiene firme por sí, por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad. Sin embargo, en la razón (*Vernunft*), los conceptos determinados están puestos en su totalidad (*Totälität*) y unidad (*Einheit*). Por consiguiente no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un silogismo*”.⁵⁴

En el silogismo se hace explícito el contenido del concepto o, lo que es lo mismo, se develan las relaciones lógicas que lo constituyen. De este modo

⁵¹ “Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen”. H., *WL*, p. 267.

⁵² Hegel, *CL*, p. 553.

⁵³ “Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das *Vernünfftige*”. H., *WL*, p. 308.

⁵⁴ Hegel, *CL*, p. 585. “...alles Vernünfftige ist ein Schluß”. H., *WL*, p. 308.

los conceptos determinados aparecen ya no como aislados, sino en relación con el *todo* del que son parte.

Ahora bien, Hegel dice que el silogismo es lo racional y que todo lo racional es un silogismo porque precisamente lo que distingue a la razón del entendimiento es que ésta no concibe las cosas solamente en su ser ahí inmediato y determinado, sino que su comprender trasciende la inmediatez para ver cómo es que la cosa ha llegado a aparecer como un inmediato, es en este sentido que la razón tiene que ver con el por qué de las cosas. El silogismo es éste mostrar el por qué de las cosas penetrando el ser de la cosa y reconstruyendo (las razones o bien) las *mediaciones* que constituyen el *inmediato* aparecer de la cosa. El silogismo es lo racional porque es la reconstrucción necesaria e inmanente de lo que *es* como comprensión plena del concepto.

“El silogismo es *mediación* (*Vermittlung*), es el concepto completo en su ser puesto. Su movimiento es la subsunción (*das Aufheben*)⁵⁵ de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino que cada uno existe sólo por medio (*vermittelt*) de otro. El resultado por ende, es una inmediatez (*Unmittelbarkeit*), que ha surgido de la subsunción (*Auf-heben*) de la mediación; es un ser, que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto; que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro; por sí mismo. Este ser, por consiguiente es una cosa, que existe en sí y por sí; *es la objetividad* (*Objektivität*).”⁵⁶

En el juicio el concepto aparecía como ser determinado, de este modo tenía su ser no sólo en sí mismo, sino en otro en el sentido de que tal concepto sólo se explicaba y comprendía a partir de otros conceptos. Pero una vez que el contenido del concepto es totalmente ex-puesto por medio del silogismo, aquellos otros conceptos que estaban presupuestos por él y que

⁵⁵ Hemos traducido aquí “*das Aufheben*” por “subsunción” no por “eliminación” como traduce Mondolfo porque nos parece que la palabra “subsunción” se acerca más al sentido que Hegel quiere poner de manifiesto: “La palabra “*Aufheben*” tiene en el idioma [alemán] un doble sentido; significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado-”. Nota 8 de Hegel en: Libro I de la *Ciencia de la lógica* (CL), 97-98 pp. La traducción de Mondolfo no deja claro que aquello que se elimina se *mantiene* o *conserva* igualmente aunque como un momento superado.

⁵⁶ H. CL, p. 619.

parecían darle su ser desde fuera, ya no aparecen como “otros” o ajenos (dándole el ser desde fuera), sino que se muestran como su propio sí mismo revelado; hecho objeto (*Gegestand*).

El silogismo muestra en primer lugar que nada existe en sí y por sí, y que la verdad del concepto es su relacionalidad lógica con los demás conceptos; ahora bien, una vez que el concepto ha sido totalmente expuesto por el silogismo, entonces ya no se puede distinguir entre el concepto y la cosa, pues el concepto ha venido a ser *realmente* su relacionalidad lógica, en tanto que su determinación es el todo comprendido: el concepto se revela al fin del silogismo como lo que existe en sí y por sí, es decir, como un objeto.

“La objetividad (*gegenwärtigen*), tiene en primer lugar el significado del *ser existente en sí y por sí del concepto*,⁵⁷ del concepto que ha elevado la mediación, puesta en su autodeterminación (*Selbstbestimmung*), hacia la relación *inmediata consigo mismo*”.⁵⁸

La objetividad del concepto ex-puesta o puesta fuera por el silogismo lo contiene todo, pero ahora como su sí mismo real existente. El despliegue de su contenido está puesto en él mismo como su propia *autodeterminación realizada*, de este modo el concepto se ha autodeterminado o puesto como existente. El traspaso del concepto a la objetividad podría bien entenderse como el traspaso por parte de Dios a la existencia.

“[El] concepto puro (*reinen Begriffes*) es (...) él mismo el concepto absoluto, divino (*göttliche*), (...) aquel desarrollo lógico [del concepto a la objetividad] sería la exposición inmediata de la *autodeterminación de Dios (Selbstbestimmung Gottes) en favor de su existir*”.⁵⁹

Detengámonos aquí un momento para aclarar una cuestión fundamental; el problema de la lógica apunta, por un lado, al problema del conocimiento: *¿qué es lo que conocemos cuando conocemos?*, pero además con Hegel se hace explícito el carácter metafísico de la lógica, en tanto que ésta tiene que ver con el *ser (¿qué es lo que es?)* además de con el *conocer*, porque el conocer sería siempre un *conocer el ser*.

⁵⁷ “an- und fürsichseienden Seis des Begriffes”. H., *WL*, p. 358.

⁵⁸ H., *CL*, p. 625.

⁵⁹ H. *CL*, p. 623.

En el desarrollo de nuestra breve exposición hemos podido ver cómo es que Hegel muestra que lo que conocemos es el concepto y que el concepto es la verdad de la cosa. Preguntarse por cuál es el concepto de una cosa determinada equivale a preguntar por el por qué de la cosa o por la verdad de la cosa, ahora bien, preguntarse por cuál es el concepto del concepto, equivale a preguntar por el fundamento último de todas las cosas determinadas, o sea, por la verdad absoluta o por el concepto de Dios. Lo anterior nos deja ver que en última instancia, para Hegel, el problema del conocimiento es el problema del concepto de Dios, porque sólo a la luz de un concepto absoluto, como verdad última, es que la *realidad toda* cobra sentido en su determinabilidad y constitución.

“Hay que observar que, cuando el concepto tiene que ser expuesto como concepto de Dios (*Begriff Gottes*); hay que entenderlo como que ya está comprendido en la Idea”.⁶⁰ Más adelante continúa: “La Idea es el concepto adecuado (*adäquate Begriff*), lo verdadero objetivo (*objektive Wahrè*) o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad lo tiene por medio de su idea (*Idee*)”.⁶¹

El hecho de que el concepto de Dios esté comprendido en la Idea, tiene que entenderse en el sentido de que el concepto de Dios incluye en sí su existencia, o bien, como señalaba Descartes,⁶² Dios tiene unida la existencia a su concepto, en este sentido, el concepto de Dios es el concepto adecuado consigo mismo, pues su realidad existente es *realmente* idéntica con su concepto, y su subjetividad con su objetividad.

“La idea es la *verdad (Wahrheit)*, ya que la verdad es esto [precisamente], *que la objetividad (Objektivität) se corresponda (entspricht) con el concepto*, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas (richtige)* 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 (alles Wirkliche)*, 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

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Hegel, *CL*, p. 665.

⁶² Antes de Descartes San Anselmo ya había expresado la misma idea en el llamado argumento ontológico de la existencia de Dios. Ahora bien, no obstante que Hegel retoma en parte las ideas de estos dos autores, critica duramente el formalismo de sus planteamientos. Cf. H., *ECF*, §193 Ob.

todavía, por tanto, de otras realidades efectivas (*Wirklichkeiten*) que igualmente *aparecen* (*erscheinen*) 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* (*Endlichkeit*) y su ocaso”.⁶³

La idea, al ser la unidad del concepto y la objetividad (*Objektivität*), es la comprensión de todo el proceso del concepto (que hemos descrito brevemente), en el concepto *puesto* como realidad existente u objeto, pero entonces la idea ha de concebirse precisamente como la identidad sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt*), “porque es tanto el concepto formal o subjetivo (*formelle oder subjektive Begriff*), como el objeto (*Objekt*) en cuanto tal”.⁶⁴

Aquello que Hegel quiere señalar es que todos los objetos tienen, por así decirlo, una razón de ser que constituye su objetividad determinada; esa razón en tanto que está puesta en el objeto es la Idea, y es el dinamismo que funda el existir de los objetos y que les imprime su finalidad⁶⁵, sentido o propósito. En este sentido el objeto no es en su verdad simplemente algo fijo e inmóvil, su ser no está sólo en su determinación, sino en el *proceso* o *subjetividad* que lo anima. El ser, nos dice Hegel, “es sólo lo que es Idea”.⁶⁶ Estamos casi al final de la *Ciencia de la lógica*, el *ser* del que nos hablaba Hegel al comienzo, se ha mostrado al fin como la Idea y sólo por esto es que ha logrado el significado de *verdad* pues *se ha identificado consigo mismo* y es inmediatamente la realidad de su concepto.

En el mundo de la vida cotidiana llamamos *verdad* al acuerdo de un objeto con nuestra representación, pero esto significa que tenemos como presuposición un objeto al cual debe corresponder la representación que de él tenemos, pero por el contrario, nos dice Hegel, la verdad, en su sentido más elevado, *es el acuerdo de un contenido consigo mismo*.⁶⁷ Todas las cosas finitas “contienen un lado falso; tienen un concepto y una existencia que no es adecuada a su concepto”,⁶⁸ pero existen porque en ellas la Idea se expresa

⁶³ H., *ECF*, §213, Ob.

⁶⁴ H. *CL*, p. 668.

⁶⁵ La finalidad a la que aquí nos referimos tiene que ser entendida en el sentido que Hegel le da en el apartado sobre Teleología (Hegel, *CL*, p. 647 y ss.), es decir como un finalidad inmanente y no en el sentido de un fin que está en un más allá externo al cual tiende la cosa.

⁶⁶ H. *CL*, p. 667

⁶⁷ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

⁶⁸ *Ibidem*.

de alguna manera.⁶⁹ Las cosas finitas no son adecuadas a su concepto en el sentido de que no se explican a sí mismas ni se bastan a sí mismas, sino que presuponen siempre otras cosas y se refieren a ellas, al mismo tiempo que ellas, a su vez, son también presupuestas. En realidad, la verdad de las cosas finitas está en su relación con la totalidad concreta. La verdad de las cosas es su realidad efectiva (o efectuada en el sentido de que es lo que está ahí) pero esa verdad no es la cosa misma, sino que la verdad de la cosa, es, el proceso por el cual se ha llegado a ella. La verdad no está en la presencia aquí de la cosa, sino en cuanto en la existencia de la cosa, o sino, en la cosa existente se ve que esta cosa existente es la realidad efectiva del concepto, y eso es la Idea.

Ahora bien, la idea no ha de entenderse originalmente “como idea de algo, del mismo modo que el concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado”,⁷⁰ sino que la idea es fundamentalmente *una*, misma que “juzgándose a sí misma⁷¹ se particulariza en el sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad”,⁷² a la idea absoluta.

La lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta,⁷³ y ésta última es la razón absoluta o la expresión de Dios en su propio concepto: pensamiento puro que se piensa a sí mismo. La idea absoluta es la auto-comprensión del devenir del concepto como verdad absoluta, es decir, verdad que se sabe y se conoce a sí misma; pero es también *proceso vivo*⁷⁴ en el que confluyen la totalidad de las determinaciones del concepto; unidad dinámica de lo idéntico y lo diferente; idea lógica.⁷⁵

La totalidad del *ser* que ha devenido *conocer* como autoconocimiento del concepto, ha resultado ser el método o la dialéctica de la que ya hemos

⁶⁹ “El peor entre los Estados, aquél cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder”. H., *CL*, p. 667.

⁷⁰ H., *ECF*, §213, Ob.

⁷¹ O “partiéndose” a sí misma. Cf. H., *ECF*, §213, Nota 402, trad. Valls Plana.

⁷² H., *ECF*, §213, Ob.

⁷³ H., *CL*, p. 726.

⁷⁴ Ahora se entiende por qué en el primer capítulo de la Idea (en la *Ciencia de la lógica*), Hegel despliega la figura de la idea de la *vida*. Para Hegel la vida es precisamente una unidad orgánica o dinámica, un todo racional y sistemático en el que el vivir es al mismo tiempo proceso y resultado, proceso que es él mismo su propio fin.

⁷⁵ “[La idea absoluta es] la verdad absoluta y entera, la idea que está pensándose a sí misma (*sich selbst denkende Idee*) y [que] aquí [es] precisamente en tanto que pensante, [o sea] en tanto que idea lógica (*logische Idee*)”. H. *ECF*, §236.

hablado en el apartado anterior. En términos de Hegel, la idea absoluta puede comprenderse bien como el método absoluto, porque éste es precisamente el método que no se distingue de su contenido, sino que es él mismo “la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido”.⁷⁶

Ahora bien, la idea absoluta no debe entenderse meramente como un resultado, sino más bien como principio, fundamento y sistema en el sentido de que sólo a la luz de la idea absoluta, todas las determinaciones encuentran su *ser*, pues de ellas no se comprendería nada si no fuera porque están relacionadas de alguna manera con el todo auto-comprendido del que son parte. Pero entonces el movimiento necesario e inmanente de la ciencia es, para Hegel, más que un avanzar, un retroceder al principio de principios desde el cual la totalidad concreta y a su vez cada cosa determinada cobra su verdadero sentido. De aquí que la ciencia no puede ser nunca, sin traicionar su esencia, un alejarse de la totalidad concreta, sino que es más bien un volver a lo más íntimo y profundo de ella, esto es, a su verdad.

“La idea absoluta es el único objeto (*einzigste Gegenstand*) y contenido (*Inhalt*) de la filosofía. Por cuanto contiene en sí toda determinación y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia (*Dasein*); el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta; pues su manera es la más elevada de todas, el concepto (*Begriff*).”⁷⁷

Queremos llamar la atención que la idea absoluta de la que nos habla Hegel no se queda en sí misma, sino que necesita realizarse, hacerse real, hacerse mundo; totalidad concreta. No obstante que la idea absoluta es el nivel más alto al que puede aspirar el saber en su propio ámbito, la idea absoluta como saber del saber puro, no se ha vuelto una cosa fija, sino que es continuo movimiento que lleva en sí la necesidad de salir de sí nuevamente. El saber necesita *realizarse* para completarse, necesita determinarse, pero esa determinación cae inmediatamente fuera de la idea y se convierte en

⁷⁶ Hegel, *CL*, p. 50.

⁷⁷ Hegel, *CL*, p. 725.

realidad, la idea se pone en la realidad con sus contradicciones, o sea que la realidad que se deriva de la idea absoluta no es ella misma absoluta, la idea sólo se alcanza en su realización relativamente; *como totalidad nunca está completa*, sino que está hasta donde pudo llegar, porque en tanto que se ha determinado, se ha limitado, con lo cual ha dejado de ser absoluta,⁷⁸ lo importante aquí es que en la realización de su sí mismo la idea ve su limitación y su posible superación.

Ahora bien, por lo que hemos podido rastrear, en los primeros textos de Hegel no encontramos un interés específico por cuestiones de lógica, ni siquiera por problemas de fundamentación, sino que, como hemos venido diciendo en nuestro trabajo, la crisis social, económica y política en que se hallaba Alemania le sugirió a Hegel la necesidad de impulsar una transformación moral y espiritual que unificara en un mismo sentir al pueblo alemán. Poco a poco Hegel se dio cuenta de que dicha transformación se realizaría abandonando el nivel del entendimiento y produciendo la propia razón. No bastaba con la exposición de lo que podría ser un modo de vida verdadero, sino que había que *fundamentarlo*, con lo cual Hegel advierte la necesidad de realizar, a la par de una teoría política y social, una lógica, es decir, una autofundamentación de la ciencia. La ciencia tenía que fundamentar su propia necesidad; la actividad pensante tenía que demostrar, que podía demostrar.⁷⁹

Hegel afirma que si la filosofía ha de ser verdadera filosofía, tiene que tomarse en serio el problema de la verdad, y esto quiere decir, atreverse a pensar hasta las últimas consecuencias, superar el miedo al objeto⁸⁰ y asumir el reto de llegar incluso hasta el concepto de Dios; pero no porque la filosofía haya de convertirse en teología o en mística, sino más bien porque el mundo está necesitado de verdad, de libertad, de fundamento; y entonces hay que saber lo que todo eso significa, hay que demostrar su necesidad y producir su realización.

Después de haber cavado y cavado por años en el pensamiento que piensa el pensamiento, Hegel sintió por fin, al concluir su *Ciencia de la lógica* (1816), que se le había doblado la pala, esto es, Hegel pensó haber llegado al

⁷⁸ Por eso no se puede hablar de la idea absoluta del Estado, la idea de Estado es sólo una determinación de la idea absoluta. La idea absoluta es algo que tiene su exposición exclusivamente en el arte, en la religión y en la filosofía porque en ellas se puede aspirar a una comprensión de totalidad.

⁷⁹ Cf. H., *ECF.*, §10.

⁸⁰ Cf. H., *CL*, p. 47.

nivel más profundo del pensar, a la fundamentación última y absoluta, después de lo cual no había un más allá al cual remontarse. La *Ciencia de la lógica* se convirtió, para Hegel, en el cimiento desde donde podía deducir sin temor una filosofía política y social eminentemente moderna, tal y como había sido su propósito. Fue entonces que siguiendo el orden lógico del sistema de la ciencia maduró sus escritos socio-políticos que tenía y que estaba escribiendo desde hacía décadas, y así fue que escribió finalmente una primera versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), una obra que presentó para usar en sus lecciones, y que contenía tres secciones: la primera resumía la lógica de la *Ciencia de la lógica* (aparecida completa un año antes), la segunda exponía la Filosofía de la naturaleza y la tercera exponía la Filosofía del espíritu. Esta última sección contenía ideas ya planteadas en la *Fenomenología del espíritu* y nuevas ideas sobre la institucionalización social y política del espíritu, ideas que sólo tres años después habría de desarrollar con mayor amplitud y detalle en la *Filosofía del derecho* (1820).

1.2 El concepto de “Realidad” (*Wirklichkeit*).

En este apartado intentaremos dar algunos elementos para determinar lo que expresa el concepto de “realidad” como *Wirklichkeit* en Hegel.

Comenzamos el apartado anterior con la afirmación de Hegel que decía que el objeto de la filosofía es la verdad en su sentido más elevado y que esta verdad no es otra cosa que Dios, después en la explicitación del contenido del concepto de Dios hemos visto que para Hegel “la Idea absoluta [como la determinación más concreta y compleja del concepto de Dios] es el único objeto (*einzigste Gegenstand*) y contenido (*Inhalt*) de la filosofía”.⁸¹ Ahora estamos intentando exponer el contenido del concepto de “realidad” (*Wirklichkeit*) y resulta que ésta es para Hegel el contenido de la Filosofía. Veamos un texto del propio autor:

Es (...) importante que la filosofía se entere de que su contenido (*Inhalt*) no es otro que aquel haber (*Gebalt*) que [fue] originalmente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente (*lebendigen Geistes*); haber que se ha hecho *mundo* (*Welt*), mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*).⁸²

⁸¹ Hegel, *CL*, p. 725.

⁸² Hegel, *ECF*, §6.

A lo largo de toda su obra Hegel combatirá reiteradamente el prejuicio que afirma que la filosofía no se ocupa de la “realidad”, sino de ideas y conceptos. Este prejuicio establece sin más una oposición entre realidad y pensamiento, y se funda en la creencia de que la realidad como tal es lo palpable, mientras que las ideas y los conceptos son únicamente representaciones de la realidad. Sin embargo, Hegel afirma que establecer una oposición insalvable entre realidad y pensamiento sólo nos habla de la falta de comprensión de lo que denotan ambos conceptos porque precisamente el contenido de la filosofía no es otro que la realidad, misma que es captada como pensamiento.

En su obra Hegel utiliza dos categorías para referirse a la Realidad en dos sentidos distintos; la categoría de *Wirklichkeit* traducida por diversos autores como “realidad efectiva” –traducción que adoptamos también nosotros– constituirá el centro y el contenido de la filosofía hegeliana, mientras que la categoría de *Realität*, realidad sin más como afirmación del “ser ahí” (*Dasein*),⁸³ será sólo un momento de la constitución de la *Wirklichkeit*.

⁸³ En la *Ciencia de la lógica*, obra madura de Hegel, a partir de la cual fundamentará todo su sistema, la categoría de *Realität* tiene lugar en el 2º capítulo de la Primera parte del libro, en la Doctrina del Ser, a diferencia de la categoría de *Wirklichkeit* que está expuesta en la Doctrina de la esencia, Segunda parte del libro. Como nota aclaratoria Hegel introduce la categoría de *Realität* para aclarar el nivel de realidad que tiene el *Dasein* o ser determinado. Veamos la cuestión más detenidamente. Recordemos muy brevemente que la *Ciencia de la lógica* como el sistema de los conceptos puros de la razón comienza con el concepto “ser”, *pura indeterminación*. Este primer concepto es, en la argumentación de Hegel, lo irremontable del pensar, el concepto que subyace a todo pensamiento como lo siempre presente. Ahora bien, cuando Hegel se detiene a pensar el contenido del ser en general, sin ninguna determinación, resulta que el ser en su pureza, no es más que un pensar vacío que se expresa como la nada pura, *pura indeterminación*. El ser puro y la nada pura coinciden en el sentido de que su indeterminación es tal que se hunde uno en el otro. El pasaje del ser a la nada permite vislumbrar un nuevo concepto que los engloba a ambos como unidad: “Devenir” (*Werden*). El devenir “es la inseparabilidad del ser y la nada” (H., *CL*, p. 96). En la argumentación de Hegel “el devenir contiene tanto al ser como a la nada pero como dos unidades tales que cada una de ellas es ella misma unidad de ser y nada” (H., *CL*, p. 96), es decir que en el devenir el ser al mismo tiempo que se afirma a sí mismo, afirma en su seno su relación intrínseca con la nada, y del mismo modo la nada, al tiempo que se afirma a sí misma, afirma en su seno su relación intrínseca con el ser. El devenir tiene una determinación o un contenido determinado a diferencia del ser y de la nada respectivamente (ya que cada uno tenía un contenido puramente in-determinado), su determinación está dada en tanto que subsume dentro de sí el concepto ser y el concepto nada en su relación determinada. El devenir es entonces “ser determinado” (*Dasein*). A continuación Hegel se dispone a desplegar el contenido del concepto *Dasein*, ser determinado o según su

La *Wirklichkeit* puede comprenderse de manera general como la unidad entre la esencia y el fenómeno, pero precisamente entendiendo que esta realidad que se manifiesta fenoménicamente deja traslucir lo verdadero y esencial que hay en ella, en este sentido no sería una mera apariencia, sino la exteriorización de lo verdadero. Pero volvamos a la cita de Hegel, la realidad efectiva es para Hegel “aquel haber (*Gebalt*) que [fue] originalmente producido y se produce en el campo del espíritu viviente (*lebendigen Geistes*); haber que se ha hecho *mundo* (*Welt*), mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia”. La realidad efectiva es la racionalidad esencial y constitutiva del espíritu que se despliega como *mundo* en devenir o como historia del mundo (*Weltgeschichte*).⁸⁴

El *mundo* conlleva esa racionalidad o estructura racional inherentemente como efectividad, aunque de manera no consciente o inconsciente, por ejemplo en la Naturaleza o en el devenir de la historia; por otra parte la misma racionalidad se encuentra en el interior de nuestra conciencia humana, con la diferencia de que en nosotros se manifiesta de manera consciente o autoconsciente cuando nos hemos elevado al nivel de la razón. En este sentido, la conciencia humana, en tanto razón, es racionalidad consciente o, mejor dicho, autoconsciente. Es conciencia autoconsciente de la racionalidad o de la estructura racional interna que está contenida en ella misma como efectividad. Dicha racionalidad o contenido racional y efectivo del *mundo* y de la conciencia es lo que Hegel llama

propia etimología “ser-ahí”. El *Dasein* “es el simple ser-uno del ser y la nada” (H., *CL*, p. 99), esto significa que el ser determinado contiene en su interior tanto al ser como a su contrario, y en ese mismo sentido aparece su determinación como aquello que lo distingue tanto del ser puro como de la nada pura. El *Dasein* es el ser con una determinación, es determinación que es y precisamente por su determinación y distinción es “cualidad” (*Qualität*), cuarto concepto de la lógica hegeliana: “Alguna cosa es lo que es por su cualidad, y perdiéndola, deja de ser lo que es” (H., *Lógica I*, *Orbis*, §40, *Zusatz*, p. 154). La cualidad distingue a la cosa, la determina como algo y marca su diferencia con lo que no es ella, la vuelve realidad (*Realität*) en el sentido de que la hace salir de su abstracción o de su pura in-determinación. La cualidad como determinación es la realidad (*Realität*) de la cosa. En este sentido cuando hablamos de “realizar” algo que tenemos en la mente estamos utilizando el sentido de *Realität* que implica la entrada en la existencia de algo como algo determinado: “Se habla, por ejemplo, de un plan o de un proyecto, entendiendo que estas cosas no están ya en el estado interno, subjetivo, sino que han entrado en la existencia. Se puede decir en igual sentido que el cuerpo es la realidad del alma, que el derecho es la realidad de la libertad” (H., *Lógica I*, §41, *Zusatz*). La *Realität* implica la afirmación de la determinación del ser ahí (*Dasein*) como cualidad, por tanto se refiere al modo de ser de los seres finitos, a diferencia de *Wirklichkeit* que se refiere al modo de ser absoluto de la racionalidad que subyace a la totalidad concreta, como veremos.

⁸⁴ Cf. H., *IFHU*.

“realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) y lo que en la *Ciencia de la lógica* se reflejará sobre sí en el horizonte del pensamiento como “lo lógico”.

Hegel nos dice que precisamente porque hay una misma racionalidad intrínseca en el mundo exterior y en el interior de nuestra conciencia es que podemos conocer o hacer ciencia. En este sentido, como ya hemos dicho, para Hegel, la ciencia aspira a producir la reconciliación entre la razón autoconciente (interior de nuestra conciencia) y la razón que está siendo (mundo exterior):

“Se puede considerar como finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación (*Versöhnung*), mediante el conocimiento de esa conformidad de la razón autoconciente (*selbstbewußten Vernunft*) con la razón que está siendo (*seienden Vernunft*), es decir, con la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)”.⁸⁵

A partir de lo anterior podemos decir que la realidad efectiva es la razón que está siendo, es decir, es la razón que se ha exteriorizado, que se ha hecho manifiesta o efectiva. En este sentido es la realización o efectividad de lo racional que se pone como exterioridad del concepto.⁸⁶

Ahora bien, ¿por qué nos dice Hegel que la racionalidad de la comprensión del mundo exterior o la razón que está siendo, es la misma que hay en el interior de nuestra conciencia? Hegel quiere llamarnos la atención acerca de que no hay racionalidad si no hay razón, y en este sentido la racionalidad es siempre para la razón que la capta;⁸⁷ no es una racionalidad *en sí*, sino en cuanto que es *para nosotros*. La racionalidad interior sólo se capta y se descubre al buscar la racionalidad exterior, de modo tal que es una y la misma racionalidad la que está presente bajo distintas configuraciones en uno y otro caso.

En la vida cotidiana, nos dice Hegel, “se denomina realidad a cualquier ocurrencia, [inclusive] al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*”.⁸⁸ Sin embargo, aquello que es efímero, atrofiado, errado, esto es, todo “lo contingente es una existencia que no

⁸⁵ Hegel, *ECF*, §6.

⁸⁶ Cf. Valls Plana, nota 86, en: H., *ECF*, §6.

⁸⁷ Hegel llevaría la filosofía kantiana hasta sus últimas consecuencias; mientras Kant decía que no conocemos lo que son las cosas en sí mismas, sino lo que éstas son para nosotros, Hegel diría que lo que son para nosotros en tanto realidad efectiva, es precisamente lo que son en sí mismas y no hay más allá.

⁸⁸ H., *ECF*, §6.

tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*".⁸⁹ La *Wirklichkeit* no puede ser entendida como el simple estar ahí o el existir, sino como la *realidad efectiva de lo racional*.⁹⁰ Para Hegel sólo lo racional, en tanto verdadero y necesario tendría el estatuto de *realidad efectiva*.⁹¹ Hegel no quiere negar con ello que *existan* las cosas contingentes, simplemente quiere destacar que la verdad de la contingencia no está en sí misma, sino en la necesidad de la que es una manifestación contingente.⁹² Y entonces aquello que ha de ser considerado como lo efectivamente real y como contenido de la filosofía, tiene que ser lo racionalmente necesario y no la apariencia de lo que acontece.⁹³

La filosofía, en este sentido, no se ocupa de cualquier cosa, sino de la verdad, de la realidad efectiva. La tarea de la filosofía es explicitar lo que hay de verdadero, racional y necesario en lo que acontece. De este modo podemos decir que: *la realidad efectiva constituye el contenido más propio del sistema de los conceptos puros de la filosofía*.

1.3 El concepto de “Yo”

En el presente apartado intentaremos exponer el contenido del concepto del yo en la filosofía hegeliana. Hemos dividido este apartado en dos partes, en el primero mostraremos algunas de las relaciones que Hegel establece entre el pensar, lo universal y el concepto yo, mientras que en la segunda parte expondremos la reflexión que hace Hegel en relación al yo, el concepto y la realidad efectiva a partir de su discusión con Kant en la Doctrina del concepto, tercera parte de la *Ciencia de la lógica*.

1.3.1 El pensar, lo universal y el yo

⁸⁹ *Ibidem*. La cursiva es de Hegel.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*.

⁹¹ Recordemos la famosa frase de Hegel: “Lo que es racional (*vernünftig*), eso es efectivamente real (*wirklich*), y lo que es efectivamente real, eso es racional”. H. *ibid.*, Ob; Cf. H., *Principios de la Filosofía del derecho* (en adelante PFD), Prefacio, Edhasa, p. 59.

⁹² Cf. Lauer, *The concept of God*, pp. 63 y ss.

⁹³ “La filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer”. Hegel, *CL*, p. 521. Más tarde en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del derecho* leemos: “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”. Cf. Hegel, *PFD*, Edhasa.

En un primer momento, nos dice Hegel, pareciera que el pensar fuese una actividad propia del sujeto o del yo que piensa, pero el pensar no es sólo una actividad del sujeto, en el sentido de que no es una producción del yo particular o individual existente.⁹⁴ Veamos por qué.

El concepto “Yo”, nos dice Hegel, tomado abstractamente en cuanto tal, *es la pura referencia a sí mismo*,⁹⁵ es la existencia de la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre*.⁹⁶ *El “yo” es lo universal que se refiere a sí mismo*, en él lo universal es para lo universal.⁹⁷ Con lo anterior Hegel quiere mostrar que el pensar, que aparecía, en primer lugar, como la actividad propia del sujeto o del yo que piensa, en el análisis resulta ser más bien la actividad de lo universal que se refiere a sí mismo en el “yo”. En este sentido el pensar no es una determinación más del sujeto, sino que “el yo es el pensar en cuanto sujeto”,⁹⁸ el “yo” y el pensar son una misma cosa; el “yo” es el pensamiento que piensa.

Ahora bien, nos dice Hegel, si tomamos el pensar como activo en relación con objetos, esto es, como reflexionar sobre algo, entonces lo universal resulta ser un producto del pensar, y “en cuanto [es] ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de aquello de lo que se trata, lo esencial, lo interior y verdadero.”⁹⁹ Esto es, el pensar en tanto que reflexión sobre algo significa recuperar lo universal del objeto en cuestión, atendiendo ya no a lo que se le presenta a la sensibilidad como lo inmediato singular, sino a la esencia misma de la existencia particular que se expresa en su concepto. En este sentido el pensar puede, por medio de la reflexión, concebir lo universal en lo particular, la identidad en la diferencia, la unidad en la multiplicidad, lo general en lo individual, la ley en el fenómeno, el concepto en el objeto. En la reflexión lo universal aparece como el producto, o sea como aquello que es puesto por la actividad misma del pensar. Continúa Hegel:

“por la reflexión (*Nachdenken*) algo se cambia en el modo cómo el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así

⁹⁴ Cf. H. *ECF*, §20.

⁹⁵ “*Ich* aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst.” H., *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ H., *ECF*, §24, Zusatz.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Hegel, *ECF*, §21.

pues, sólo mediante un cambio es cómo llega a la conciencia *la verdadera naturaleza del objeto (die wahre Natur des Gegenstandes)*”.¹⁰⁰

Tal y como ya hemos visto, Hegel en la *Fenomenología* quiere mostrar que el contenido de la sensación, la intuición y la representación es siempre el mismo: el pensamiento. Pero además de eso, quiere mostrar que el pensamiento no va a ser sólo el contenido de las distintas formas de la conciencia humana, sino que además constituirá también la verdadera esencia de los objetos. Esto es, para Hegel, no obstante que el pensar sea una actividad que está en nosotros en tanto que somos sujetos o *yo* pensantes, el pensar no nos pertenece en exclusivo en tanto que individuos existentes, o sea que no es sólo algo subjetivo,¹⁰¹ porque el pensar está en todo; está en el mundo en cuanto que lo comprendemos como efectividad puesta o estructura racional comprendida y está también en nosotros como actividad.¹⁰² Hegel plantea que aunque la reflexión es una actividad que llevamos a cabo nosotros, el producto de nuestra reflexión, lo universal, no tiene ya una existencia subjetiva, sino que se reconoce en él la existencia esencial, verdadera y objetiva de las cosas.¹⁰³

“Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es mi propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto producto de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es siendo cabe sí (*bei sich seienden Ichs*), o sea de mi libertad (*Freiheit*)”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Hegel, *ECF*, §22. En alemán encontramos dos términos para hablar de “objeto”; “uno germánico, de uso corriente, y otro latino que vale como cultismo académico” (nota 376 Valls Plana en: Hegel, *ECF*, op. cit.); “*Gegenstand*” y “*Objekt*”, con el primero Hegel designa el objeto enfrenteado a la conciencia, el objeto ahí; con el segundo se refiere al objeto que es sabido como concepto. Objekt designa la Objetividad (*Objektivität*) del *Gegestand*. En la traducción de la *Ciencia de la lógica* Mondolfo no hace explícita la distinción en cada caso, nosotros lo haremos cuando consideremos que se presta a confusiones.

¹⁰¹ No es sólo algo subjetivo porque la racionalidad es compartida; es intersubjetiva u objetiva desde su mediación por el lenguaje.

¹⁰² El pensar es una actividad, no una cosa y por ello decimos que está en nosotros como actividad, pero está también en el mundo en tanto que efectividad puesta en él como racionalidad comprendida o como actividad objetivada.

¹⁰³ Cf. Hegel, *ECF*, §22, Zusatz.

¹⁰⁴ Hegel, *ECF*, §23.

Por medio de la reflexión podemos llevar a cabo el pasaje de la subjetividad, como tal, a la intersubjetividad u objetividad (*Objektivität*).¹⁰⁵ Esto es, para Hegel, la reflexión es la actividad subjetiva por medio de la cual el sujeto trasciende su ser meramente óntico para colocarse a un nivel ontológico desde el cual el sujeto puede producir o poner desde sí la verdadera naturaleza del objeto que conoce porque no le es ajena; la conoce como conociéndose a sí mismo, porque en tanto que es “yo”, o sea, en tanto que es universalidad reflejada sobre sí, en realidad conoce lo universal que le es interior. En este sentido el pensar activo o el reflexionar es la actividad del universal que se expresa en el “yo” y es lo libre¹⁰⁶ en cuanto tal porque permanece inmerso en sí mismo al librarse de toda particularidad que no es conforme a su propia naturaleza. Para Hegel, la naturaleza verdadera que emerge de mi propia reflexión es producto de mi libertad, libertad que es además mi propia naturaleza en tanto que universalidad simple.

“El hombre que no es determinado sino por sus inclinaciones, no está en sí mismo. (...) Pensando, abdicó mi particularidad subjetiva, me absorbo en la cosa, y dejo al pensamiento su libertad; y no me engaño sino cuando introduzco en el pensamiento algo de mi naturaleza individual [personal]”.¹⁰⁷

Y más adelante en la Filosofía del espíritu Hegel nos dice:

“La verdadera libertad (*wahre Freiheit*), en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta; sino un contenido universal (*allgemeinen Inhalt*); pero un contenido tal se da sólo en el pensamiento y por el pensamiento”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Habría desde luego dos pasajes que tendríamos que distinguir: en primer lugar, el sujeto como tal se constituye desde una intersubjetividad o conciencia del “nosotros”, de modo que la racionalidad con la cual el sujeto opera responde a lo aprendido en su comunidad; en segundo lugar, con la ciencia se lleva a cabo un nuevo pasaje, se trata de pasar del sujeto existente a la objetividad de la razón. Ahora bien, esta objetividad es también intersubjetiva en el sentido de que está fundada en aquello que puede ser aceptado por todos, porque la razón es común a todos, no opera individualmente. La ciencia intenta fundamentar de tal modo que sus aseveraciones puedan ser válidas para todos, es decir, objetivas. La ciencia contribuiría, en este sentido, a que la intersubjetividad pueda ir madurando y ampliando sus horizontes para ser cada vez más autoconsciente y fundamentalmente objetiva.

¹⁰⁶ La “libertad” de la que nos habla Hegel tiene que entenderse en el sentido de “autodeterminación”.

¹⁰⁷ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

¹⁰⁸ Hegel, *ECF*, §469.

Para Hegel la ciencia es producto de la libertad, pero es también su fundamento, porque si bien tiene que haber una elección previa por medio de la cual el sujeto decide poner en cuestión sus propias certezas y comprometerse con la verdad, en la misma medida en que conoce va transformándose él mismo en un sujeto de *verdad*; lo propio del sujeto es el haberse librado de las apariencias y de la particularidad de la opinión. En este sentido podríamos decir que, *el primer producto del saber es el filósofo mismo*, como sujeto libre que antepone la objetividad a los impulsos de su ser ahí existente, porque ha reconciliado su propia subjetividad con la verdad objetiva y la ha hecho efectiva en su propia vida.

Ahora bien, si siguiendo este planteamiento los pensamientos productos de la reflexión son capaces de captar lo verdadero y esencial de las cosas, entonces “los pensamientos se pueden llamar objetivos (*objektive*)”.¹⁰⁹ Pero además si el pensamiento constituye el objeto mismo de la lógica hegeliana, entonces ahora se entiende mejor por qué nos dice Hegel que “*la lógica coincide con la metafísica*,”¹¹⁰ la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos, los cuales fueron tenidos por válidos para expresar *determinaciones esenciales de las cosas*.¹¹¹ Más adelante nos dice Hegel que la expresión “pensamientos objetivos (*objektiven Gedanke*)” indica precisamente la verdad, misma que ha de ser el objeto absoluto de la filosofía y no solamente su meta.¹¹²

1.3.2 El yo, el concepto y la realidad efectiva

En la Doctrina del concepto Hegel puso de manifiesto, retomando aquello que Kant ya había adelantado en el tema, que *no hay ciencia sin autoconciencia*, o más aun, que toda ciencia es fundamentalmente un acto de autoconciencia.

Hasta antes de Kant la ciencia había procedido de modo ingenuo pensando que conocía directamente y sin ninguna mediación al objeto de estudio. Esto es, la ciencia no había tomado conciencia de que en el proceder científico, además del fenómeno observable u objeto a conocer, había siempre un observador o sujeto cognoscente, y que precisamente dicho observador o sujeto era quien formulaba el *discurso* explicativo y

¹⁰⁹ Hegel, *ECF*, §24.

¹¹⁰ “*Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen*”.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Cf. Hegel, *ECF*, §25.

científico del fenómeno u objeto en cuestión. Ignorando el papel que desempeñaba el sujeto cognoscente en el análisis científico, la ciencia sacaba conclusiones sin reparar en el simple hecho de que absolutamente todo su análisis estaba *mediado* por conceptos, sin los cuales la ciencia no sería posible.

Ahora bien, este sujeto, que había permanecido desapercibido al interior de la ciencia, sale a relucir plenamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant.¹¹³ Kant mostró que todo nuestro conocimiento depende de las facultades que tenemos para conocer y que la autoconciencia es condición de la ciencia:

“La unidad sintética de la apercepción [o autoconciencia] es (...) el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo”.^{114 115}

Kant llama unidad sintética de la apercepción, a la unidad trascendental de la autoconciencia “a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella”.¹¹⁶ La unidad sintética de la apercepción “es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición”.¹¹⁷

Hegel se tomó muy en serio la filosofía kantiana y hasta cierto punto podríamos decir que su misma filosofía es un desarrollo del trabajo iniciado por Kant. A propósito de la obra de Kant veamos lo que dice el propio Hegel:

¹¹³ A propósito del descubrimiento de Kant, nos dice Hegel en la *Fenomenología*: “Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* (*ununterschiedenen*) que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado* (*unterschiedenen*), pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*). Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* (*wir*) mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.” Hegel, *Fenomenología*, p. 104.

¹¹⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002, B 133, nota de Kant.

¹¹⁵ Una de las diferencias claves entre el planteamiento de Kant y el de Hegel es que para Kant la unidad sintética de la apercepción o autoconciencia es el entendimiento mismo, mientras que para Hegel la posibilidad del entendimiento se funda en la autoconciencia absoluta que más bien es la razón: “La autoconciencia que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios, es la razón”. Hegel, *ECF*, §439.

¹¹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, B132.

¹¹⁷ Kant, *Ibid*, B139.

“Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón*, es la que afirma que la *unidad (Einheit)*, que constituye la *esencia del concepto (Wesen des Begriffes)*, tiene que ser reconocida como la *unidad originariamente-sintética de la apercepción (ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption)*, es decir, como unidad del: *Yo pienso (Ich denke)*, o sea de la autoconciencia. (...) Objeto (*Objekt*), dice Kant, es aquello, en cuyo *concepto está unificado (einer) lo múltiple (Mannigfaltige)* de una intuición dada.¹¹⁸ Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la *unidad de la conciencia (Einheit des Bewußtseins)* en la *síntesis (Synthesis)* de ellas. Por consiguiente esta *unidad de la conciencia* es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto (*Gegenstand*), y con eso su *valor objetivo (objektive Gültigkeit)*, y sobre la cual se funda también la *posibilidad del entendimiento*”.¹¹⁹

Kant plantea que el hecho de que yo pueda concebir un objeto, englobando diversas representaciones dadas en la intuición, supone la unidad de *mi* autoconciencia; de otro modo, “tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones (...) poseyera”.¹²⁰ Este planteamiento es fundamental porque nos indica que *en la autoconciencia está la esencia del concepto*. El concepto es entonces esta unidad bajo la cual la autoconciencia reúne la multiplicidad de las representaciones dadas en la intuición. En este sentido, para Hegel, el entendimiento o la *capacidad de abarcar, sintetizar y combinar a priori* las diversas representaciones que tengo, *depende* de la unidad de mi autoconciencia.

“Según esta exposición [de Kant], la unidad del concepto (*Einheit des Begriff*) es la condición por cuyo medio una cosa no es pura *determinación sensible (Gefühlsbestimmung)*, *intuición (Anschauung)* o también pura *representación (Vorstellung)*, sino un *objeto (Objekt)*, cuya unidad objetiva (*objektive Einheit*) es la *unidad del yo consigo mismo (Einheit des Ich mit sich selbst ist)*. –El concebir un objeto (*Das Begreifen eines Gegenstandes*), en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva *a su propia forma (seine eigene Form)*, es decir, a la *universalidad (Allgemeinheit)* que es de

¹¹⁸ Cf. Kant, *Ibid*, B137.

¹¹⁹ Hegel, *CL*, 517. La cursiva es de Hegel.

¹²⁰ Kant, *Ibid*, B134

inmediato *determinación* (*Bestimmtheit*), o la determinación que de inmediato es universalidad”.¹²¹

Según la exposición de Kant, nos dice Hegel, gracias al concepto un objeto “no es una *pura* determinación sensible, intuición o también pura representación”; sin embargo la formulación kantiana pareciera inapropiada en términos de la filosofía hegeliana, porque una *pura* determinación sensible, intuición o representación sin concepto, es sólo una *suposición* que no tiene realidad porque es completamente impronunciable, incognoscible e inimaginable. Por el contrario, todo conocimiento, aun el conocimiento sensible y perceptivo, depende de que la autoconciencia unifique la experiencia de la intuición y la representación bajo el concepto. Pero el concepto de un objeto no es algo puesto arbitrariamente por la conciencia, sino el ser objetivo (*Objektive*) del objeto (*Gegenstand*), en el sentido de que el objeto (*Gegenstand*) es sólo objeto (*Objekt*) en tanto que es para nosotros un objeto concebido, o sea un concepto.

Hegel nos señala en su exposición que el concepto es lo único que conocemos cuando conocemos y el concepto no es otra cosa sino la *unidad de la autoconciencia bajo la forma del pensamiento*. Ahora se puede entender que concebir un objeto no significa sino que *el yo se pone frente a sí* en tanto que concepto de un tal objeto. Esto es, cuando el yo, simple referencia a sí de lo universal, conoce el concepto de un objeto, lo que hace es poner frente a sí como determinado, lo universal que ya es en sí para él mismo.

“El objeto (*Gegenstand*), en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño*. Por medio del concebir el *ser en sí y por sí* (*das An- und Fürsichsein*) que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un *ser-puesto* (*Gesetztsein*); el *yo* penetra en él, *pensándolo* (*denkend*). Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente está *en sí y por sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariencia* (*Erscheinung*);¹²² el pensar elimina su *inmediación*, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser en sí y por sí*, o sea su *objetividad* (*Objektivität*). El objeto

¹²¹ H., *CL*, p. 517. La cursiva es de Hegel. En esta cita se puede ver claramente cómo se pasa del objeto enfrentado a la conciencia (*Gegenstand*) al objeto como concepto conocido (*Objekt*).

¹²² La palabra “*Erscheinung*” no tiene en alemán una connotación negativa como la palabra “apariencia” en español. En su traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Valls Plana advierte: “el castellano actual ha perdido un uso neutro de “parecer” y “parecido” que no implique sentido peyorativo o de engaño (*«parece, pero no es»*)”. (Valls Plana Nota 295, en: Hegel, *ECF*, pp. 209-210).

(*Gegenstand*) por lo tanto tiene esta objetividad (*Objektivität*) en el *concepto* (*Begriffe*), y éste es la *unidad de la autoconciencia* (*Einheit des Selbstbewusstseins*), en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad (*Objektivität*), o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo”.¹²³

Para Hegel el conocimiento que la conciencia tiene del objeto en la intuición y en la representación, es puramente externo y no atina a concebir verdaderamente el ser del objeto, sino lo inmediato de la apariencia. De ahí que para saber lo que es el objeto, la conciencia necesita reflexionar o, si se quiere, pensar el objeto; comprender su concepto.

Siguiendo el argumento de Hegel, “pensar” es el acto mediante el cual la conciencia se realiza como autoconciencia, poniendo fuera de sí la esencia del objeto que es su propia esencia, en tanto que ella misma es concepto y, “conocer”, lo único que quiere decir es que la autoconciencia se realiza, esto es, que se genera una absoluta identidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; conocer es, al mismo tiempo, autoconocerse. En este sentido, para Hegel, el objeto (*Gegenstand*) es sólo objeto (*Objekt*) como pensado, o sea en tanto que es objeto (*Objekt*) para un sujeto (*Subjekt*); tiene objetividad (*Objektivität*) sólo en su concepto y el concepto es la unidad de la autoconciencia, o mejor, la autoconciencia es el concepto existente, concepto que se ha vuelto conciente de sí:

“El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia* (*Existenz*), que por sí misma es libre (*Frei*), no es otra cosa que el *yo* (*Ich*), o sea la pura conciencia de sí mismo (*reine Selbstbewusstsein*). (...) Cuando se recuerden las determinaciones fundamentales, que constituyen la naturaleza del *yo*, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la representación. Pero el *Yo* es esta unidad, que *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato (*unmittelbar*), sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la *ilimitada igualdad consigo misma* (*schränkenlosen Gleichheit mit sich selbst*). Así es *universalidad* (*Allgemeinheit*); unidad que sólo por aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma (*Einheit mit sich ist*), y contiene así resuelto en sí todo ser determinado”.¹²⁴

¹²³ H., *CL*, pp. 517-518. La cursiva es de Hegel.

¹²⁴ H., *CL*, p. 516.

Cuando nos representamos el yo, éste pareciera ser algo conocido, casi familiar, pero Hegel nos dice que la representación de un objeto no es todavía su concepto.¹²⁵ Para acceder al concepto del yo, siguiendo la filosofía hegeliana, es necesario hacer abstracción de toda determinación. El contenido del concepto yo, para Hegel, es la simple y pura referencia a sí mismo de lo universal. A partir de esta primera definición del yo abstracto, Hegel quiere hacernos notar que sólo conocemos lo universal, porque lo universal es nuestra propia esencia en tanto que somos un yo, es decir, un concepto existente o autoconsciente. Ahora bien, lo universal que es *en sí* en nosotros no aparece de manera inmediata, sino que hay que producir su *aparecer* eligiendo lo universal y renunciando a lo particular que no nos es propio (p.e. al instinto, a los impulsos, a la opinión, etc.); *sólo cuando hacemos de nuestra esencia universal un aparecer, es que el yo puede constituirse como tal y ser libre.*

“El yo, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato particularidad, absoluto ser determinado (*absolutes Bestimmtheit*), que se contrapone a otro, y lo excluye: es personalidad individual (*individuelle Persönlichkeit*). Aquella absoluta universalidad (*absolute Allgemeinheit*), que es también, de inmediato, absoluta individuación (*absolute Vereinzelung*), y un ser-en-sí y por sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este ser-en-sí y por sí sólo por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo (*Natur des Ich*) como la del concepto. Ni de uno ni del otro se comprenderá nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad.”¹²⁶

El yo en Hegel, además de ser lo universal que se refiere a sí mismo, es también, particularidad inmediata: yo determinado o absoluto ser determinado que se distingue y se contrapone a otro yo, que no es yo mismo, sino otro que no soy yo. En este sentido el yo es también “personalidad individual”, porque el yo determinado e inmediato aparece como un ser ahí individual (con una historia personal propia que lo

¹²⁵ Una posible representación del yo podría ser, por ejemplo, una imagen de mi misma, pero una imagen no me dice cuál es el contenido del yo, en primer lugar, porque mi aspecto puede cambiar con el tiempo, y no por eso puedo decir que ya no soy yo o que he dejado de ser un yo, sino que sigo siendo yo, pero además, cualquier representación imaginaria que pudiese relacionar con el concepto yo, sería siempre determinada y excluiría a todos aquellos seres humanos que no se corresponden con dicha imagen y que sin embargo son también un yo.

¹²⁶ H., *CL*, 516-517 pp.

determina en su aparecer inmediato como un yo particular) y se distingue de otros yo. En resumen, el concepto yo es, de manera inmediata, “absoluta individuación” o ser ahí, y, reflejado sobre sí, es “absoluta universalidad” o universalidad incondicionada y libre. En el concepto “yo” podemos distinguir, entonces, dos momentos fundamentales en su abstracción:

- i) El “ser-en-sí” del yo: El yo inmediato que aparece como yo determinado frente a otros yo.
- ii) El “ser-por-sí” del yo: El yo que se vuelve sobre sí, se sabe universal y se elige libremente como universal.

Ahora bien, cuando tomamos ambos momentos juntos en su perfecta unidad, el yo ya no es meramente inmediato “ser en sí”, pero tampoco es universalidad pura o “ser por sí”, sino que es “ser-puesto”. Esto es, cuando el yo determinado o particular inmediato cobra conciencia de su propia esencia universal libre como autoconciencia, entonces el yo determinado puede ponerse frente a sí, o fuera de sí, como realidad efectiva puesta: el yo puede tener efectos. En otras palabras, cuando el yo cobra conciencia de que su esencia es ser libre, entonces puede efectivamente autodeterminarse, lo que quiere decir que puede vivir como efectividad su libertad. El yo en tanto “ser puesto” exterioriza lo universal que hay en él y lo hace efectivamente real. En este sentido, el concepto del yo, pero también el concepto como tal en Hegel, tendría que entenderse como un acto de manifestación o exteriorización, por medio del cual *lo universal se determina a sí mismo*.

Lo que Hegel quiere poner de relieve en la Doctrina del concepto, es que el sujeto es capaz de realidad, es decir, es capaz de producirse a sí mismo, producir realidad y convertirse en un *sujeto real* en tanto que asume su existencia en virtud de la universalidad que está en él como ser del yo, concepto existente, universalidad simple con capacidad de *autodeterminación*, esto es, con la capacidad de elegir y hacerse responsable de lo universal, que es su verdadero sí mismo.

La Doctrina del concepto como reflexión de la ciencia intentaría mostrar que el pasaje de la propia subjetividad (óptica) a La Subjetividad (ontológica), intersubjetividad u objetividad (*Objektivität*), puede darse solamente cuando el yo o sujeto se comprende a sí mismo como aquello que se *autodetermina*.

Según el análisis de Hegel, en última instancia *el único contenido que tiene el yo y en consecuencia el concepto como tal, es la autorreflexión como*

autodeterminación,¹²⁷ pero entonces *el yo o concepto es lo que ciertamente puede ser llamado verdadero*, pues no depende de otro para ser, sino que *es lo absoluto o incondicionado que se produce a sí mismo*, pero además es lo *efectivamente real* porque en el autodeterminarse se auto-produce y se manifiesta o exterioriza; se hace efectivo.

1.4 La auto-reflexividad de lo universal

En este primer capítulo hemos querido abordar el núcleo de la filosofía hegeliana desde 4 temas fundamentales: la biografía de Hegel, el concepto de Dios, el concepto de realidad y el concepto de yo. En primer lugar hicimos un breve recorrido genealógico para mostrar desde qué preguntas se había desarrollado la filosofía hegeliana, en dicho recorrido vimos que la idea de hacer filosofía le surge a Hegel después de muchos intentos de contribuir a la unificación y elevación cultural (*Bildung*), social y política de Alemania. La idea se le aclara cuando comprende que la filosofía permite desde la razón restablecer las rupturas internas de una sociedad, precisamente porque descubre en la razón la facultad que es capaz de mostrar la unidad en la contradicción. A partir de ese momento Hegel se dispone a desarrollar una filosofía de la razón, esto es, una filosofía con la cual la razón reflexione sobre sus propios fundamentos y se exponga a sí misma. Aquello que Hegel pretendía era exponer con su filosofía el contenido de la razón, de tal manera que la sociedad moderna pudiese fundarse verdaderamente en la razón con plena conciencia. En este sentido, Hegel se dispone a fundamentar la modernidad para su pleno desarrollo, y el concepto de razón se convierte en el centro y eje de toda su filosofía.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido del concepto razón? Todo el meollo de la filosofía hegeliana radica en tener claro eso. ¿Qué es lo propio de la razón? Para Hegel lo propio de la razón es su capacidad de reflexionar sobre sí misma, porque la razón no sale de sí misma, sino que siempre está volcada sobre sí y desde sí pone las determinaciones de las cosas, conoce como conociéndose.

Hegel encuentra que la razón es la facultad de lo incondicionado, porque parte desde sí misma y en su reflexión se expone a sí misma con lo

¹²⁷ A propósito nos dice P. Miranda: “No hay nada tan inteligible como la *autodeterminación*. De ahí se sigue que todos los contenidos de los diversos conceptos derivan de éste la inteligibilidad que puedan tener; o sea, que sólo en función de la autodeterminación, la cual es la esencia del espíritu, es posible darles significado a los conceptos”. Miranda, *op. cit.*, p. 87.

que se produce a sí misma, esto es, la razón a cada momento está refiriéndose a sí misma y auto-produciéndose. Cuando Hegel concibe a la razón como la facultad de lo incondicionado, entonces se da cuenta de dos cosas, en primer lugar que lo incondicionado es propiamente lo que puede llamarse absoluto, según su propia etimología, y en segundo lugar que la razón es lo libre por antonomasia, porque no parte de nada fuera de sí, sino que a cada momento parte sólo de sí misma. Ahora bien, si la razón era una facultad absoluta, eso quería decir que la razón tenía como su propio contenido lo absoluto mismo, esto le permitía afirmar a Hegel que la razón podía conocer lo absoluto por sí misma porque lo tenía como su propio sí mismo.

Con estos supuestos, desarrollar una filosofía social y política desde la razón era verdaderamente la culminación de su propósito inicial, porque dicha filosofía permitiría dar cuenta sobre el modo en que la sociedad moderna podía fundarse en la razón para su vida práctica.

Desarrollar una filosofía de la razón implicaba propiamente explicitar el contenido de la razón y de lo absoluto como auto-reflexión y autodeterminación. Dicho contenido tenía que mostrarse en tres niveles distintos, en primer lugar exponerse en su propio elemento, esto es, como puro pensamiento, en segundo lugar, en su determinación como naturaleza, y en tercer lugar, como razón que se ha puesto a sí misma como mundo espiritual en devenir, que toma consciencia de la propia esencia racional. Estos tres niveles constituyen las tres partes del sistema de la razón de Hegel: La Ciencia de la lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del espíritu.

En el desarrollo de nuestro capítulo intentamos exponer brevemente y de modo representativo, el contenido de tres conceptos centrales en la filosofía hegeliana: Dios, realidad y yo. En nuestra humilde opinión estos tres conceptos constituyen el núcleo de la filosofía hegeliana, en el sentido de que expresan cada uno el movimiento propio de cada una de las partes del sistema de la razón de Hegel. El concepto de Dios expresa el contenido de la lógica como el reino de las puras esencias, la verdad tal y como se expresa como pensamiento puro. El concepto de realidad expresa el movimiento propio de la Filosofía de la Naturaleza, como el momento en que la razón se encuentra como pura efectividad, siendo en el mundo. Y por último, el concepto de yo expresa el movimiento que describe la razón, en el proceso de comprenderse a sí misma como pensamiento.

En este sentido el yo es el movimiento de la razón en su proceso de conocer, la realidad es la razón que está siendo y que funge como el objeto del conocimiento y Dios es el proceso completo de identificación dinámica que se auto-comprende y se auto-produce por medio de un proceso de auto-reflexión de lo universal.¹²⁸

Necesariamente en Hegel los tres conceptos se entremezclan y se co-determinan, se identifican y se diferencian sólo en cuanto al énfasis que se quiere destacar en cada caso. Dios, podría ser descrito como Yo absoluto, subjetividad absoluta, razón absoluta, verdad o suma realidad. La realidad, podría ser descrita como la verdad de lo que es, Dios, razón que está siendo, etc., y, por último, yo, podría ser descrito como subjetividad, razón, lo efectivamente real, etc. Lo que nos interesa poner de relieve es que aquello que puede ser considerado el núcleo de la filosofía de Hegel, es el proceso de auto-reflexión y autodeterminación de lo universal, que irá concretándose en cada caso para dar lugar a cada uno de los conceptos del Sistema de la ciencia.

¹²⁸ Hasta la verdad en Hegel quedará definida como el acuerdo de un contenido consigo mismo. Cf. Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

CAPÍTULO II. Consecuencias de la lógica hegeliana.

Principios de la Filosofía del Derecho: De la auto-reflexividad del sí

mismo a la autodeterminación del sí mismo.

Hasta ahora nuestra exposición se ha situado en el nivel más abstracto posible: el lógico, que abarca en la formulación hegeliana el nivel metafísico (principios del ser) y aún el epistemológico (principios del conocer). Hemos planteado a muy grandes rasgos algunas de las características más importantes de la filosofía hegeliana, y en particular de la lógica, ahora vamos a hacer un “ascenso”, como diría Marx, de lo abstracto a lo concreto; vamos a ver muy brevemente algunos ejemplos de cómo se determina la lógica hegeliana en el ámbito socio-político, mismo que desarrolla en su *Filosofía del derecho*.

Aquello que nos interesa resaltar en este apartado es que, según nuestra investigación, los compromisos que se adquieren en la fundamentación de la ciencia son determinantes en el curso que ha de tomar la fundamentación de la ética y de la política. Esto quiere decir que la fundamentación más abstracta determina la especificidad del análisis o reflexión acerca de lo concreto, es decir que, con el despliegue del primer concepto (“Ser”) de la lógica, Hegel adopta desde ya un tipo de reflexión y un tipo específico de pensamiento que confluirá en una comprensión de la realidad, de la historia y de las relaciones humanas. En este sentido toda la comprensión política, social e histórica que desarrolla Hegel en su obra, está perfectamente articulada a la comprensión lógica del mundo con la que da inicio a su sistema, de hecho la *Ciencia de la lógica* es la fundamentación pertinente a la *Filosofía del derecho*.¹

La *Ciencia de la lógica* es la piedra de toque de toda la filosofía hegeliana. Por medio de la lógica Hegel ha *pretendido* retrotraerse hasta lo *irremontable*, hasta lo incondicionado de toda condición, para desde ahí, deducir una concepción de política y de sociedad –al menos esa era la pretensión–, absolutamente verdaderas. Una vez que Hegel tiene claro el principio desde el cual es posible fundamentar y proyectar una comprensión política y social desde aquello que descubre como lo más verdadero de

¹ Hegel nos dice en el prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho* respecto a la configuración de la obra misma: “resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre un espíritu lógico”. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (en adelante PFD), Prefacio, Edhasa Editorial, p. 49

todo, entonces se dispone a escribir finalmente la obra que más le interesaba producir: *Principios de la filosofía del derecho* (1821).

En este capítulo haremos una reflexión en torno de algunas de las consecuencias que tiene la *Ciencia de la lógica* en la filosofía práctica de Hegel. La amplitud del tema nos obliga a resaltar sólo algunas partes de la *Filosofía del derecho*. En el primer apartado mostraremos muy brevemente por qué Hegel planteó su aportación al ámbito de la filosofía práctica con una filosofía del derecho. Intentaremos exponer en qué consiste la filosofía del derecho en general, sus alcances, propósitos y perspectivas. Después a partir del segundo apartado del presente capítulo haremos una lectura muy general de la Filosofía del derecho a partir de la idea de auto-reflexividad o reflexión del sí mismo que, como hemos visto en el capítulo anterior, constituye el principio siempre presente en el devenir de los conceptos del sistema de la ciencia de Hegel.

En primer lugar hablaremos sobre los tres momentos fundamentales de la voluntad, concepto desde el cual se despliega el sistema del derecho hegeliano; en segundo lugar haremos una reconstrucción de los principales pasajes lógico-conceptuales que se dan entre el derecho abstracto y la eticidad, pasando por la moralidad; en tercer lugar expondremos en qué sentido para Hegel el Estado constituye el momento cumbre de la realización de la libertad; en cuarto lugar, trataremos la cuestión de la guerra en el Derecho exterior, misma que Hegel visualiza como un momento necesario en el desarrollo del espíritu; en quinto lugar, mostraremos muy brevemente la concepción histórica de Hegel como el escenario donde se lleva a cabo la realización de la libertad y el juicio de la razón; en sexto lugar veremos cómo se determina la concepción de la historia de Hegel en un ejemplo concreto: América; en último lugar haremos una breve reflexión sobre la auto-reflexividad y la autodeterminación del sí mismo como los dos principios fundamentales de la obra de Hegel, mismos que constituyen la realización del espíritu.

Lo anterior nos permitirá tener una idea de lo que constituye la propuesta hegeliana de la reflexión del sí mismo en su realización práctica, para pasar ahora sí al tercer capítulo de nuestro trabajo, donde trataremos algunas de las críticas que se le pueden hacer a Hegel, desde una concepción como la de Rosenzweig.

2.1 La filosofía del derecho de Hegel

La *Filosofía del derecho* de Hegel es mucho más de lo que usualmente se comprende como filosofía del derecho, pues articula sistemáticamente el derecho, la economía, la ética, la política y la historia en un complejo entramado que pretende dar cuenta de la realidad social en su conjunto:

“Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto reúne los pensamientos de acuerdo a la verdad”.²

Tal y como ya hemos visto, la constante preocupación de Hegel ha sido el elaborar una filosofía que dé cuenta de la realidad efectiva, en este sentido las divisiones exteriores que promueven las disciplinas no tendrán para él un valor en sí mismas, por ello es que el desarrollo de su pensamiento trasciende dichas divisiones, porque de lo que se trata es de explicar la realidad en su complejidad real y en su concreción.³

2.1.1. La filosofía del derecho como ciencia del Estado

Se puede decir, nos dice Hegel, que la tarea del filósofo “consiste en descubrir *verdades (Wahrheiten)*, decir *verdades (Wahrheiten)* y difundir *verdades (Wahrheiten)* y conceptos correctos (*richtige Begriffe*)”⁴, en el sentido de que la verdad está presente en la realidad del mundo y lo ha estado desde siempre, de hecho, nos dice Hegel, “la verdad sobre el derecho (*Recht*), la eticidad (*Sittlichkeit*), el Estado (*Staat*), es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión”⁵.

Para Hegel lo que hace el filósofo, entonces, es reconocer la verdad y darle su forma adecuada, esto significa que lo que se expresa en filosofía no

² Hegel, *PFD*, §33, Agregado.

³ La especialización de la ciencia en disciplinas ha tenido como consecuencia la pérdida de realidad, precisamente porque la realidad no sabe de divisiones, sino que acontece siempre de modo complejo, y es así en su complejidad como es menester comprenderla, consideramos por ello que es necesario revalorar este ímpetu de Hegel por trascender las divisiones disciplinarias, y desarrollar una filosofía que articule dialógicamente su discurso en relación con otras disciplinas determinadas (economía, sociología, antropología, historia, biología, etc.) que le permitan tener una visión de conjunto y una mayor comprensión de los contenidos de la realidad.

⁴ H., *PFD*, Prefacio, p. 47; H., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante *GPbR*), Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 124a, Hamburg, 1955, Vorrede, p. 5, VI.

⁵ H., *PFD*, Prefacio, p. 48; H., *GPbR*, p. 5, VII.

es, en sentido estricto, nada nuevo, sino que se expone lo siempre sabido, pero de manera sistemática. La filosofía le daría al contenido racional y verdadero una forma adecuada a su concepto, esto es, una forma también racional y verdadera. En este sentido en la *Filosofía del derecho* Hegel no se propuso producir o inventar otra teoría nueva y particular del Estado, sino que por el contrario, en cuanto este tratado “contiene la ciencia del Estado (*Staatswissenschaft*), no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional (*Staat als ein in sich Vernünftiges*). La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser (*wie er sein soll*), sino en enseñar cómo él, el universo ético (*das sittliche Universum*), debe ser conocido (*erkannt werden soll*)”.⁶

Si la filosofía del derecho puede comprenderse como ciencia del Estado es porque el Estado constituye la última determinación de la libertad en el sistema hegeliano, en el sentido de que, para Hegel, el Estado “es en y por sí la totalidad ética, la realización de la libertad”,⁷ esto nos indica que el Estado es el concepto central que agrupa en su interior todos los conceptos de la filosofía del derecho de Hegel.⁸

Ahora bien, el intento de Hegel de querer concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional significa que pretende desplegar el contenido del concepto de Estado como la realización de la libertad, en el entendido de que el fin absoluto de la razón es que la libertad sea efectivamente real.⁹

Veamos ahora por qué nos dice Hegel que no se pretende enseñar lo que el Estado debe ser, sino aquello que es, esto es, como debe ser conocido. Recordemos que tal y como ya expusimos en el capítulo anterior, la filosofía de Hegel se sitúa a un nivel metafísico y epistemológico al mismo tiempo, pues trata conjuntamente sobre los principios del ser y los principios del conocer, en el sentido de que aquello que conocemos, cuando conocemos verdaderamente, es el ser y sólo el ser. En este sentido cuando Hegel dice que aquello que pretende con su tratado es mostrar cómo el Estado debe ser conocido, aquello que está diciendo es que pretende mostrar cómo es el Estado.

⁶ *Ibid*, p. 60; H., *GPhR*, 15-16 pp., XXI.

⁷ Hegel, *PF*, §258, Agregado.

⁸ De modo análogo que la *Filosofía del derecho* se comprende como la ciencia del Estado, la lógica podría comprenderse como la ciencia de la idea absoluta, pues de hecho la idea absoluta contiene en su interior el sistema de los conceptos puros de la razón expuestos en la *Ciencia de la lógica*.

⁹ Cf. Hegel, *PF*, §258, Agregado.

Hegel nos dice que para conocer el concepto del Estado no es necesario prestar atención a la configuración de ningún Estado existente, sino atenerse a lo racional, *i.e.* la idea de libertad de donde éste surge como despliegue. Lo que Hegel pretendía era demostrar lógicamente que lo que él estaba desarrollando no debía considerarse como una mera propuesta formulada en la contingencia de un ser humano finito como lo era el mismo Hegel, sino que tenía que considerarse a partir de la fuerza y la necesidad del propio argumento como el despliegue de lo verdadero en sí y por sí. Esto es, Hegel no estaba pensando en proponer un tipo de Estado, sino en desarrollar el concepto de Estado como tal, más allá de la contingencia de los Estados particulares existentes.

La diferencia entre proponer un tipo de Estado y desarrollar el concepto de Estado es fundamental. Hegel lo que quiere mostrar es que un Estado determinado es verdadero (o efectivamente real) cuando se constituye conforme a su concepto, pero para Hegel, dicho concepto es sólo uno: “En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre (...) el concepto y la existencia de un objeto”¹⁰.

Como ya hemos visto en nuestra exposición de la lógica, para Hegel, la verdad de un objeto está en su concepto, y su falsedad y finitud se traduce como alejamiento o contradicción con su concepto. La exposición que Hegel hace del concepto de Estado se refiere entonces a lo que hay de verdadero, universal y necesario en cualquier Estado particular existente, esto no significa que los Estados existentes sean buenos Estados tal y cual son, no, porque Hegel mismo habla de Estados malos, falsos e imperfectos, sino que los Estados existentes precisamente porque guardan alguna correspondencia con su concepto existen, aunque también por su alejamiento del mismo puedan estar en proceso de destrucción:

“Todo Estado, aunque por los principios que posee se lo declare malo o se reconozcan en él determinadas carencias tiene en su interior los momentos esenciales de su existencia”.¹¹

2.1.2. Ser y deber ser

¹⁰ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

¹¹ H., *PFD*, §258. Agr.

Para Hegel la oposición que se ha establecido en filosofía entre ser y deber ser, es propia de la conciencia que, ubicándose al nivel del entendimiento y no de la razón, establece entre la realidad y la Idea una oposición, como si la realidad no fuera ya como debiera ser según la idea. Pero la idea, nos dice Hegel, “no es tan impotente que se limite a ser un deber ser sin realización efectiva”,¹² sino que tal y como hemos visto en el capítulo anterior, la idea es precisamente lo que puede ser llamado realidad efectiva y el Ser por antonomasia en Hegel.

Hegel es muy enfático cuando afirma que sostener la firme oposición entre ser y deber ser es una muestra de soberbia e ingenuidad de quien se cree con la autoridad de prescribirle a la realidad desde su particularidad aquello que debiera ser, cuando “en la realidad misma se encuentra [ya] su carácter normativo, en la medida en que su concepto constituye su propia medida interna, con la cual es efectivamente confrontada”¹³, esta concepción propia de la inmadurez puede desencadenar, nos dice Hegel, situaciones tan indeseables como la época del terror en Francia, en la que se buscó someter la realidad francesa a una idea particular.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en el apartado dedicado a la Antropología, Hegel hace una exposición sobre el curso natural de las edades de la vida en donde se refiere a la juventud como el portador de la oposición entre ser y deber ser o entre mundo e ideales, esta característica propia de la juventud es, nada más y nada menos que señal de inmadurez para Hegel, a lo que va a contraponer el hombre maduro como aquel que logra “el *reconocimiento* de la necesidad *objetiva* y de la racionalidad del mundo que ya está aquí presente y presto, en cuya obra que se lleva a cabo en y para sí, el individuo se procura acreditación y participación para su actividad”¹⁴.

Estas palabras, nos dice Julio De Zan, tendrían un carácter autobiográfico en Hegel, ya que él mismo en su juventud habría considerado necesaria una reforma moral para Alemania. Sólo alrededor del 1800 habría cambiado de posición, de modo que “ya no va a contraponer los ideales éticos (*das Sittliche*) como absolutamente opuestos a lo existente o como exigencia de sustituir la realidad por una idea”¹⁵. A partir de entonces,

¹² Hegel, *ECF*, §6.

¹³ Verma, en comentario introductorio a Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, pp. 25-26.

¹⁴ Hegel, *ECF*, §397. La cursiva es de Hegel.

¹⁵ De Zan, *La filosofía social y política de Hegel*, p. 59.

continúa De Zan, Hegel va a “analizar la legalidad objetiva del comportamiento social a partir del individuo mismo, de sus intereses y su actitud privada, pero no ya como deformaciones destinadas a desaparecer, sino como una constante objetiva con la que hay que contar en la estructura social y que el pensamiento y la praxis han de absorber y reconciliar con la totalidad”¹⁶. Esto es, a partir de esta época Hegel ya no pondrá resistencia a la realidad, sino que se propondrá comprenderla como racional en sí misma y aprehenderla en pensamientos.

En este sentido Hegel ya no intentará cambiar la realidad, sino que se encaminará a comprenderla como la realización de lo racional. Hegel se comprenderá a sí mismo como un eslabón de la *realización de la Idea de la libertad* que por medio de su filosofía se sabría a sí misma y lograría su realización. Esto quiere decir que el modo de llevar a cabo la transformación de Alemania toma, para Hegel, un nuevo rumbo, pues *ya no se trata de transformar la realidad* por mano propia o según el opinar particular, sino en contribuir a que se realice la *Idea* en el mundo como resultado necesario de su propio proceso.

La *Filosofía del derecho* de Hegel pretende –al mismo tiempo que exponer el concepto del Estado y mostrar la propia normatividad intrínseca que se contiene en el mismo concepto como el ser a realizar–, aprehender su tiempo en pensamientos. Veamos un texto del propio Hegel:

“La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo”.¹⁷

Hegel es consciente de que aprehender la realidad no es aprehender una cosa fija, sino el devenir de la razón que está siendo en el mundo, esto significa que el pensamiento tiene que aprehender algo que está en movimiento y que se está produciendo a cada momento. Lo que plantea una dificultad para la conciencia del individuo, pues para comprender la realidad, la conciencia tiene que estar en movimiento ella misma, lo que

¹⁶ De Zan, *op.cit.*, p. 60.

¹⁷ Hegel, *PhD*, Prefacio, p. 61. “*Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist obnebin jedes ein Sohn seiner Zeit; si ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gebe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit.*” H., *GPhR*, p. 16, XXI-XXII.

supone que se haya elevado al nivel de la razón. Ahora bien, precisamente porque la realidad está en proceso de producción, la razón que se avoca a comprenderla y que pertenece siempre a un individuo existente, puede circunscribir su conocer sólo a la efectividad de su presente determinado.¹⁸

En este sentido, para Hegel, los distintos filósofos de la historia de la filosofía habrían realizado cada uno el ejercicio de comprender su realidad presente, por lo que tienen que ser leídos siempre en su contexto. El fruto de la comprensión de cada filósofo habría sido siempre la Idea, y cada filósofo la habría comprendido hasta el nivel en que estaba desarrollada en la realidad de su propio tiempo, con lo cual cada filósofo habría contribuido a relanzar la realidad desde la Idea que había adquirido en su propio tiempo, pero, justamente porque cada nueva realidad gestada desde la Idea, tenía que ser nuevamente comprendida o aprehendida en conceptos, justamente ello daría lugar a que existiera una historia de la filosofía.

En este mismo sentido la filosofía de Hegel sería también hija de su tiempo o su tiempo aprehendido en pensamientos, con lo cual se dejaría abierta la posibilidad y necesidad de que surjan después de él nuevas filosofías (a no ser que la historia o el tiempo se hubiesen detenido, o la historia hubiese llegado a su final. A no ser que pensemos que Hegel lo hubiese dicho todo definitivamente). Esto no quiere decir que Hegel esté planteando un tipo de relativismo velado, porque hemos de recordar que la verdad para la filosofía hegeliana es una sola, lo que sucede es que la historia es el proceso por medio del cual la verdad va alcanzando su forma verdadera en la realidad.

2.1.3. El contenido de la *Filosofía del derecho*.

Precisamente porque la *Filosofía del derecho* está atravesada de principio a fin por la lógica, la Idea del Derecho es definida por Hegel como la Libertad en tanto *autodeterminación*. Esto nos indica, para comenzar, que el contenido de la Filosofía del derecho es *en abstracto*, el mismo que el de la lógica. Su distinción consiste en que ahora la Libertad se encuentra en su verdad, esto es, como libertad realizada:¹⁹

¹⁸ La efectividad del presente incluye por supuesto el pasado, como aquello que está contenido en el mismo presente.

¹⁹ Recordemos que la idea es el concepto y la existencia de dicho concepto, o bien, el concepto y su realización.

“La ciencia filosófica del derecho (*Die philosophische Rechtswissenschaft*) tiene por objeto la Idea del Derecho (*Idee des Rechts*), es decir, el concepto del derecho (*Begriff des Rechts*) y su realización (*Verwirklichung*)”.²⁰ “La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto”.²¹

Ahora bien, precisamente en tanto que la realización de la libertad involucra no sólo al sujeto particular, que se debate en sí mismo para la objetivación de su libertad como autodeterminación, sino también a la sociedad en su conjunto, que en su relación intersubjetiva configura un complejo sistema de instituciones para autodeterminarse, la *Filosofía del derecho* de Hegel expone el modo en el que la Idea de la libertad se determina en cada uno de estos momentos.

La obra quedará dividida en dos partes fundamentales, la primera corresponde al derecho abstracto, en donde Hegel expone el concepto abstracto del derecho como la existencia de la voluntad libre (*Dasein des freien Willens*),²² concepto del que se desprenderán posteriormente todas las determinaciones subsiguientes; la segunda parte contiene las dos esferas en las que se determina el concepto del derecho: la esfera de la moralidad y la esfera de la eticidad.²³

La esfera de la moralidad corresponde al momento en el cual se expone “la figura del derecho de la voluntad subjetiva”,²⁴ es el punto de vista del sujeto que se sabe como aquello que se autodetermina y que se enfrenta al deber ser y a la exigencia del bien en su acción, de modo “que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior”.²⁵ En esta parte Hegel mantiene a Kant como su interlocutor fundamental.

La esfera de la eticidad es quizá la parte más original de la exposición de Hegel, pues en ella se expone el rol que cumple la sociedad civil en las

²⁰ Hegel, *PFD*, §1.

²¹ *Ibid.*, §1, Agr.

²² Hegel, *PFD*, §29.

²³ “Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre sí” H., *PFD*, §33. “Si bien etimológicamente equivalentes –uno formado a partir de la palabra latina *mores* y el otro de la germánica *Sitten* (costumbres)-, Hegel los diferencia explícitamente. La moralidad se refiere al aspecto subjetivo, en la acepción más corriente de lo moral; la eticidad en cambio abarca el orden objetivo, que incluye, por ejemplo, la totalidad de las relaciones sociales (necesidad, trabajo), la organización política, etcétera.” Cita 3 de Vermaalen en H., *PFD*, Edhasa, p. 48.

²⁴ Hegel, *PFD*, §107; “*Gestalt des Recht des subjectiven Willens*”.

²⁵ Hegel, *PFD*, §33 Agr.

sociedades modernas en relación con la conformación del individuo moderno, las clases sociales, los estamentos,²⁶ la administración de justicia, la colonización, la función y los poderes del Estado, el sentido de la historia, por mencionar sólo algunos temas.²⁷ En la esfera de la eticidad Hegel expone el modo en que la libertad se determina objetivamente primero en la familia, después en la sociedad civil y finalmente en el Estado, que “es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal”.²⁸ La realización de la libertad está planteada como el devenir necesario de los conceptos que en su exteriorización van dando lugar a las distintas determinaciones de la realidad social y política.

2.2 El concepto de voluntad

Para comenzar nuestra exposición veamos una cita de Hegel que nos permita dar inicio al despliegue de los conceptos de la filosofía del derecho:

“El terreno del derecho es lo *espiritual* (*Geistige*); su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad* (*Wille*), que es libre (*frei*) de modo tal que la libertad (*Freiheit*) constituye su sustancia (*Substanz*) y determinación (*Bestimmung*), y el sistema del derecho (*Rechtssystem*) es el reino (*Reich*) de la libertad realizada (*verwirklichten Freiheit*), el mundo del espíritu *que se produce a partir de sí mismo* como una segunda naturaleza (*zweite Natur*)”.²⁹

La filosofía del derecho se sitúa precisamente en la tercera parte del Sistema de la ciencia de Hegel, que corresponde a la Filosofía del espíritu. En esta parte la razón, que en la *Ciencia de la lógica* aparecía como puramente abstracta y como puro pensamiento, concreta su determinación como voluntad. Estamos frente al momento en el cual el pensamiento deviene

²⁶ La palabra *Stand* tiene al mismo tiempo un sentido social y político-representativo, es por ello que en ocasiones Vermal traduce *Stand* por “clase social” y otras por “estamento”, según su contexto. Nosotros también diferenciaremos el sentido del término de acuerdo a su uso.

²⁷ La vastedad de temas que abarca esta esfera es una muestra de la complejidad y concreción de la comprensión que Hegel tenía de la realidad.

²⁸ Hegel, *PFD*, §33, Agr.

²⁹ H., *PFD*, §4.

acción y realización de lo interior que se pone como exterior. Es el ámbito de la realización del sujeto, de la *exteriorización del sí mismo*.

El terreno del derecho, nos dice Hegel, es lo espiritual, pero ¿a qué se refiere Hegel con espiritual? El espíritu es la subjetividad que se autodetermina en la realidad efectiva, en este sentido el terreno del derecho es precisamente el terreno en donde la subjetividad se autodetermina y logra su realización. Cuando Hegel habla de espíritu se refiere tanto al “sujeto individual que es cada uno, como [...] al sujeto colectivo que puede ser la familia, la corporación, la Iglesia o el Estado”.³⁰ Esto quiere decir que, el espíritu adquiere distintas figuras según se va avanzando en la determinación de su concepto, determinación que cobrará su punto más elevado en el espíritu absoluto, como veremos al final de este capítulo.

En el ámbito del derecho, aquello que está en juego es precisamente la realización del sí mismo del sujeto, en este sentido el sujeto del derecho es el sujeto como voluntad, ya no es el sujeto como razón exclusivamente, sino en tanto que voluntad racional. Tal y como veremos en este apartado, la voluntad, como la entiende Hegel, es la voluntad de la razón, pues para Hegel, no hay una razón práctica que se distinga de una razón teórica o de una razón pura como en Kant, sino que hay una sola razón, misma que es práctica y teórica.

La razón por la cual Hegel nos dice que la voluntad es el lugar más preciso y el punto de partida del terreno del derecho, es que la sustancia o el contenido mismo de la voluntad es la libertad como autodeterminación; su determinación más precisa es la autodeterminación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada.

El sistema del derecho es el mundo en el que el sujeto –ya sea particular o colectivo- se produce a partir de sí mismo o se autodetermina, dicho mundo se convierte para el sujeto en una segunda naturaleza en donde él se desenvuelve, es el mundo de la eticidad, el mundo socio-político de las instituciones que se ha ido gestando a lo largo de la historia. Pero aquí lo importante es que este mundo socio-político tiene, para Hegel, como fundamento el sí mismo del sujeto o del espíritu, es el sí mismo realizado, puesto, objetivado; es un mundo producido por el sujeto. Cuando Hegel habla aquí de este mundo como una segunda naturaleza, lo que él quiere es destacar que el ser humano particular nace en un mundo espiritual, esto es,

³⁰ Dri, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado” en: Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 218.

un mundo humano, de modo que al nacer lo abraza una cultura, una sociedad, un Estado. En este sentido el ser humano no es recibido en manos de la naturaleza orgánica, sino en manos de un mundo humanizado con leyes propias, mismo que se vuelve una segunda naturaleza para él. El ser humano, para Hegel, nace en un mundo fundado en la auto-reflexividad del sí mismo.

Ahora bien, si Hegel nos dice que el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, es en el sentido de aclarar que fuera del sistema del derecho y, más concretamente del Estado, -nos dirá Rubén Dri- la libertad no puede darse, porque la libertad no se realiza al margen de la colectividad; no se realiza individualmente, sino mediante la organización racional de sujetos, en una colectividad constituida a partir de leyes que se procura a sí misma.

A continuación haremos una reconstrucción del concepto de voluntad, el cual es el comienzo del despliegue del sistema del derecho, tal y como lo presenta Hegel en la *Introducción* a la Filosofía del derecho. El concepto de voluntad tiene en la exposición de Hegel tres momentos determinados, los dos primeros expresarían, cada uno, momentos defectivos de la libertad, sólo en el tercer momento la voluntad se constituye como libertad realizada. Veamos el primero:

“La voluntad contiene α) el elemento de la pura indeterminación (*reinen Unbestimmtheit*) o de la pura reflexión del yo en sí mismo (*reinen Reflexion des Ich in sich*), [...] la infinitud ilimitada (*schränkenlose Unendlichkeit*) de la absoluta abstracción (*absoluten Abstraktion*) o universalidad (*Allgemeinheit*), el pensamiento puro de sí mismo (*das reine Denken seiner selbst*)”.³¹

Aquí la voluntad es el puro querer indeterminado, que precisamente por su indeterminación se convierte en un querer abstracto. Así entendida, nos dice Hegel, la voluntad contiene el pensamiento puro de sí mismo, el elemento de la pura reflexión del yo en sí mismo, o la pura afirmación del sí mismo que vuelve sobre sí como lo universal. La voluntad que contiene esta auto-reflexividad del sí mismo es una voluntad indeterminada, es la voluntad que quiere lo universal. Ahora bien, justamente porque esta voluntad se priva de todo contenido determinado, entonces personifica una “libertad [puramente] negativa (*negative*) o libertad de entendimiento (*Freiheit*)

³¹ H., *PFD*, §5.

des Verstandes)”³² misma que en lugar de construir niega o destruye lo determinado, esto significa que la voluntad como pura afirmación del sí mismo universal se realiza como destrucción:

“Es la libertad del vacío (*Leere*) [... que] se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden [...] Sólo destruyendo (*zerstört*) algo tiene esta voluntad negativa (*negative Wille*) el sentimiento de su existencia (*Daseins*) [...] lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción (*die Furie des Zerstörens*)”³³

Cuando la voluntad no se da un contenido determinado como realización de su libertad, entonces su libertad es solamente abstracta, vacía. Esta es una voluntad puramente negativa en el sentido de que se sustenta en la negación de toda determinación, ya sea de un orden establecido como de un posible orden futuro, de aquí que su acción se traduce en la práctica como “destrucción de todo orden social existente y como expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden”. La destrucción constituye su determinación como regreso a una indeterminación primigenia y por eso en la destrucción se conoce y reconoce la prueba de su libertad. “Lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta” porque el querer en abstracto es contradictorio, pues es un querer que anula la posibilidad de su satisfacción, es un querer la nada, o un no querer. Este querer en abstracto es un no querer en absoluto lo determinado y por eso su realización es “la furia de su destrucción”. Veamos el ejemplo que nos da Hegel a propósito de este primer momento de la voluntad indeterminada:

“A ella corresponde por ejemplo el período del terror en la Revolución francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía ante toda particularidad, no podía soportarla porque el fanatismo quiere lo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad”³⁴

³² *Ibid.*, *Obs.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ H., *PFD*, §5. Agr.

A continuación analicemos el segundo momento del concepto de voluntad:

“β) El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada (*unterschiedsloser Unbestimmtheit*) a la diferenciación (*Unterscheidung*), al determinar (*Bestimmen*) y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. [...] Por medio de este ponerse a sí mismo como un determinado, entra el yo en la existencia (*Dasein*); es el momento absoluto de la finitud (*Endlichkeit*) o particularización del yo (*Besonderung des Ich*)”.³⁵

Aquí la voluntad se expresa como el yo que pasa de la pura afirmación del sí mismo universal, a la determinación del sí mismo como algo particular, el yo pasa de la pura universalidad (del querer abstracto) o de la indeterminación indiferenciada del momento anterior, a la particularidad, a la diferenciación o la determinación de la voluntad. El yo se determina o, lo que es aquí lo mismo, pone su voluntad en algo, esto es, en la forma de un contenido y un objeto. Es el pasaje del querer en abstracto al querer algo. El yo se determina por ejemplo mediante la acción y de ese modo sale de la universalidad del pensamiento interior y entra en la existencia como un particular y un finito, exponiendo el contenido determinado de su querer. La determinación de la voluntad como puramente determinada y particular es la estricta afirmación de la limitación del sí mismo, lo que se traduce en la absolutización de lo particular, extremo opuesto del momento anterior.

El hecho de que la voluntad se determine, implica que la voluntad misma se limite. Se suele pensar que es preferible mantenerse en el nivel de la universalidad, en lugar de limitarse a algo determinado, pero ya vimos a dónde conduce la total indeterminación, a esto hay que agregar el hecho de que la limitación no es algo puramente negativo, sino un momento de realización de la libertad. Ahora bien, no cualquier limitación es total realización de la libertad y aquí es donde se puede ver fácilmente que el acto mismo de limitarse aunque “pertenece a la libertad, [...] no constituye la totalidad de la libertad”.³⁶

Lo que Hegel quiere resaltar hasta este punto es que la voluntad abstracta o puramente indeterminada es tan unilateral como la que permanece en la pura determinación. Ninguna de las dos se constituye

³⁵ H., *PFD*, §6.

³⁶ H., *PFD*, §6 Agr.

como realización de la libertad en sentido pleno. Veamos ahora el tercer momento del concepto de voluntad, o la verdad de la voluntad para Hegel:

“γ) La voluntad es la unidad (*Einheit*) de estos dos momentos, la particularidad (*Besonderheit*) reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la universalidad (*Allgemeinheit*): la individualidad (*Einzelheit*). Ella es la autodeterminación del yo (*Selbstbestimmung des Ich*) de ponerse como lo negativo de sí mismo (*das Negative seiner selbst*), es decir, de ponerse como determinado (*bestimmt*), limitado (*beschränkt*), y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* (*Identität mit sich*) y universalidad y, en la determinación unirse sólo consigo mismo [...] Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad”.³⁷

La voluntad en sentido pleno es descrita aquí como la unidad de los dos momentos precedentes, esto es, el momento de la universalidad y el momento de la particularidad para dar lugar a la individualidad. ¿En qué sentido? Como ya hemos visto en el capítulo anterior, esta tríada (universalidad, particularidad e individualidad o universal concreto) se repite a lo largo de todo el sistema hegeliano como el despliegue propio del concepto (cualquier concepto).

La universalidad primera es una universalidad abstracta, la particularidad se refiere al momento de la determinación, esto es, a la salida de la universalidad abstracta hacia la pura particularidad, y la individualidad corresponde al momento en el cual lo universal se determina en algo concreto, pero sin perderse como universal, por eso es un universal concreto; en la determinación individual se mantiene el reconocimiento de su esencia universal. En este sentido el momento de la individualidad no es una determinación cualquiera como en el caso de la particularidad, sino una determinación que tiene el sello de la universalidad.

La voluntad individual es la auto-reflexividad del sí mismo que se determina en otro y que vuelve sobre sí sabiéndose a sí mismo en lo otro. De este modo su determinación es reconocida como un momento de la realización de la voluntad misma como universal. El querer determinado es entonces reconocido como un momento de la realización del querer universal.

La voluntad que quiere en abstracto ya vimos que contradice su propio querer porque se realiza precisamente en el no querer nada, se anula,

³⁷ H., *PFD*, §7.

después la voluntad que quiere algo puramente determinado pone su querer en un objeto, pero no realiza la totalidad de la libertad porque es un querer totalmente determinado que satisface sólo un querer determinado, no satisface el querer como tal, sino el querer sólo en algún sentido o momentáneamente.

Es el caso por ejemplo de una persona en plena pobreza y hambrienta, su querer está en el llevarse algo de comer a la boca y es justo y necesario que realice su querer y satisfaga su hambre, pero en este caso, la satisfacción del hambre momentáneamente no ha liberado al hombre de la atadura de la pobreza y del hambre constitutiva en la que está inmerso. En este caso la voluntad plena buscaría ya no sólo satisfacer su hambre momentánea, sino salir de la pobreza y hasta luchar contra la pobreza en general, pues al buscar superar su pobreza podría también descubrir el sistema de la injusticia y entonces expandir la universalidad de su voluntad, ya no sólo a buscar superar su propia negatividad, sino a buscar cambiar las estructuras sociales, políticas y económicas que reproducen el hambre y la pobreza en el mundo.³⁸

La voluntad plena ejerce la libertad en acciones determinadas pero con la consciencia de que lo determinado responde a un interés universal, un interés que aunque sobre pasa la acción determinada, constituye su núcleo más íntimo y por eso en lo determinado se reconoce lo universal.

Los dos primeros momentos de la voluntad son momentos propios de una conciencia que se encuentra en el nivel del entendimiento, porque sólo considera la unilateralidad de los momentos, ya sea de la pura universalidad o de la pura particularidad, pero estos dos momentos contemplados unilateralmente son de por sí no verdaderos y no libres, sólo el último sería verdadero para Hegel, pues en éste la voluntad es plenamente libre, en el entendido de que “la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal”:³⁹

³⁸ Hasta aquí lo dicho podría entenderse a partir de la conceptualización de Hegel, pues el sí mismo tiene lo universal en sí, y al determinarse fuera de sí puede volver sobre sí como universal concreto. Ahora bien lo que sería más allá de Hegel es que la voluntad partiera ya no desde sí misma, sino del otro, esto es, que el querer de la voluntad naciera fuera de sí misma, esto es, en el querer del otro, y que la voluntad se realizara en el satisfacer el querer del otro y para el otro.

³⁹ H., PFD, §7. Agr.

“Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con el otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas”.⁴⁰

La voluntad plena satisface su querer en la limitación porque la limitación en este caso no es puramente negativa, sino que es realización de su querer universal, querer que se ha vuelto concreto, determinado.

Es necesario resaltar que en este tercer momento del concepto de voluntad, la auto-reflexión del sí mismo universal se mantiene como la sustancialidad de la voluntad. La diferencia con el primer momento está en que dicha auto-reflexión está mediada por la determinación, una vez que el sí mismo ha salido de sí hacia lo otro, hacia la determinación, vuelve a sí mismo nuevamente, y este volver a sí significa que lo universal se ha reconocido a sí mismo en lo otro.

Hegel representa la realización plena de la libertad de la voluntad mediante el sentimiento del amor, y es muy ilustrativo el modo en que expone la cuestión porque aquí se puede ver claramente que el sí mismo es la sustancia de la relación, porque aunque el “hombre no está unilateralmente dentro de sí mismo” y se limita en relación al otro, “en esta limitación se sabe como sí mismo”, y “al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo”, el otro es entonces una mediación del sí mismo para que éste se sepa como sí mismo.

2.3 El derecho abstracto

Hegel comienza su exposición a partir de lo que considera más simple y abstracto: La voluntad libre como voluntad individual, esto es, como persona (*Person*).⁴¹ Hegel comienza su *Filosofía del derecho* con el concepto de persona en tanto que individuo, sin comunidad, como un yo abstracto. Tal y como veremos a lo largo de este capítulo, toda la *Filosofía del derecho* estará atravesada de principio a fin por una concepción que se basa en afirmación del sí mismo, del yo o la auto-reflexividad. El comienzo desde la persona

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ H., *GPbR*, § 35.

individual, nos indica no solamente un comienzo como orden de los factores, sino que en Hegel el comienzo nos indica al mismo tiempo la asunción de un principio, principio que aunque tenderá a una mayor complejización no será nunca abandonado, más aún, será afirmado en cada caso de las posteriores determinaciones como el mismo principio realizado.

El comienzo de la Filosofía del derecho nos indica una cierta tendencia que seguirá la dialéctica del derecho, se trata del despliegue y la realización de la subjetividad moderna en el ámbito práctico.⁴² Veamos lo que nos dice Hegel:

“En el concepto de personalidad (*Persönlichkeit*) se expresa que yo, en cuanto éste, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos como en lo que hace a la existencia exterior inmediata), y a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud (*Endlichkeit*) como infinito (*Unendliche*), universal (*Allgemeine*) y libre (*Freie*)”.⁴³

El concepto de personalidad denota por un lado la determinación del yo como un yo particular, finito, que posee características o determinaciones particulares, tanto espirituales como de la existencia exterior. Entre las determinaciones del espíritu pueden contarse aquellas que llamamos comúnmente “personales”: las inquietudes, los deseos, la capacidad de elección,⁴⁴ el carácter, etc. Entre las determinaciones de la personalidad también se cuentan aquellas que constituyen la existencia exterior de la persona, tales como la estatura, el color, las facciones, etc. Todas estas determinaciones hacen aparecer al yo como un yo particular o finito.

Ahora bien, el concepto de personalidad también expresa otra cosa, esto es, la determinación *infinita* de la persona, misma que conserva a pesar de la finitud ya señalada. Esto quiere decir que aunque la persona está determinada por características bien precisas, contiene en tanto que es un yo, la auto-reflexión de lo universal y como voluntad tiene la capacidad de

⁴² Cf. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, 380-391 pp.

⁴³ H., *PFD*, §35.

⁴⁴ Hegel va a distinguir claramente entre el mero arbitrio y la libertad. El arbitrio pertenece a la conciencia como entendimiento que percibe la realidad fragmentada, por eso el arbitrio se refiere a la capacidad de elegir entre una y otra cosa, en cuya elección se renuncia a lo universal, es la elección de la pura particularidad, de aquí que mediante el arbitrio la persona no satisface su querer, y por eso va avanzando de elección en elección, pero sin conciencia de lo que se elige. Es un tipo de libertad muy limitado.

ser libre, esto significa que tiene la capacidad de auto-reflexionar y autodeterminarse a partir del pensamiento que es un contenido universal, lo que le permite concebirse al mismo tiempo como infinito, universal y libre. Sigamos con la exposición de Hegel:

“La personalidad contiene la capacidad jurídica (*Rechtsfähigkeit*) y constituye el concepto (*Begriff*) y el fundamento (*Grundlage*) —él también abstracto (*abstrakte*)— del derecho abstracto y por ello *formal* (*formellen*). El precepto del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como persona*”.⁴⁵

Aquí lo que Hegel quiere señalar es que, la persona tal y como la hemos conceptualizado más arriba —como un sujeto determinado con capacidad de autodeterminación— es sujeto de derecho, esto es, tiene la capacidad de ser reconocido en su derecho, como portador de derechos, y la relación intersubjetiva se funda, al menos formalmente, en base al reconocimiento de las otras personas como sujetos de derecho y en el respeto a su derecho. El precepto del derecho parte de la afirmación del sí mismo de la persona y de ahí obtiene el parámetro del respeto por las demás personas. Estamos por supuesto al nivel más abstracto de la *Filosofía del derecho*, todavía no transitamos ni siquiera a la primera determinación de la persona, lo que aquí está expresado es simplemente el contenido del concepto de personalidad *en sí*, esto es, antes de cualquier acción o realización de la persona. Demos ahora un paso más adelante:

“La persona, para existir como idea (*Idee*), tiene que darse para sí una libertad exterior.”⁴⁶

Con lo que hemos dicho en el capítulo uno sobre la Idea puede comprenderse el significado de esta frase. La idea, como hemos visto, es el concepto y su realización; para que la persona exista como idea tiene que constituirse como realidad de su concepto, esto es, tiene que realizarse fuera de ella misma, no puede quedarse en sí misma o como mero concepto, sino que tiene que exteriorizar su contenido, hacerlo real o efectivo.

Dicho de otro modo, la persona como sujeto determinado con capacidad de autodeterminación, para existir como idea, tiene que llevar su libertad a la existencia, lo que supone aquí *afirmar su sí mismo en otro*, o llevar

⁴⁵ H., PFD, §36. “Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen”.

⁴⁶ H., PFD, §41

su sí mismo al ámbito de la objetividad. Este “darse para sí una libertad exterior” va a significar, para Hegel, que la persona en cuanto voluntad libre se realice dándose a sí misma una propiedad. La primera determinación de la persona es la de ser propietaria, lo que nos sugiere que Hegel está conceptualizando, ya no la persona en abstracto, sino la persona como sujeto moderno burgués.⁴⁷

“Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad existe la persona como razón”.⁴⁸

Para Hegel, lo racional en la adquisición de una propiedad no tiene nada que ver con la reproducción de la vida de la persona, en otras palabras, el hecho de que la propiedad le sirva a la persona para satisfacer sus necesidades, no es la razón por la cual la propiedad es racional.⁴⁹ Lo racional no se relaciona aquí con la vida. Para Hegel, la propiedad es racional porque le permite a la persona superar su realidad meramente subjetiva y hacerla objetiva, esto es, le permite determinarse a sí misma en un objeto exterior.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que “sólo en la propiedad existe la persona como razón”? Recordemos que, para Hegel, lo propio de la razón es que ella se da a sí misma su propio contenido y pone desde sí su propia realidad, de aquí es que la razón aparecerá como absoluta o incondicionada. En la propiedad la persona pone su subjetividad como algo objetivo, comportándose del mismo modo que la razón al nivel abstracto. La persona le imprime a su propiedad el sello de su sí mismo, le da un contenido, lo que significa que la pone como su propia realidad.

“La persona tiene el derecho (*Recht*) de poner su voluntad (*ihren Willen*) en toda cosa (*Sache*), que de esta manera es *mía* (*Meinige*) y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (*substantiellen Zwecke*) (que ella en sí misma no tiene), como su determinación (*Bestimmung*) y su alma. Es el *derecho de apropiación* (*Zuneigungsrecht*) del hombre sobre toda cosa (*allen Sachen*)”.⁵⁰

⁴⁷ Cf. Dussel, *Política de la liberación*, op. cit., p. 383.

⁴⁸ H., *PHD*, §41. Agr.

⁴⁹ Desde el comienzo Hegel se deslinda de la concepción del derecho como una mediación para reproducción de la vida humana, más aún, como veremos, en el sistema de la ciencia de Hegel la vida humana es una mediación para un fin mayor: la realización del espíritu universal.

⁵⁰ H., *PHD*, §44.

Para Hegel toda cosa puede volverse propiedad del ser humano porque el ser humano “es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él [o la cosa] no posee esta propiedad. Todos [los seres humanos] tienen el derecho de llevar su voluntad a la cosa o la cosa a la voluntad, es decir, [...] eliminar la cosa y convertirla en algo suyo, pues la cosa, en cuanto exterioridad, no tiene un fin propio, no es la infinita relación consigo misma, sino que es ella misma exterior”.⁵¹ Esto es, la cosa no tiene un fin en sí misma, es un ser para otro, porque la voluntad libre del ser humano al apropiarse de la cosa le impone a ésta su propia finalidad, y así la cosa pasa a convertirse en una extensión del sí mismo del ser humano.

Aquí es comprendido bajo ‘cosa’ todo aquello que no es voluntad libre en y para sí, la naturaleza orgánica e inorgánica es la cosa por excelencia,⁵² pero también pueden ser cosas el producto del trabajo, los conocimientos, las artes y las ciencias, en tanto que han adquirido una existencia exterior, enajenable. Ahora bien, dado que estamos al nivel de la voluntad individual, que como persona se determina en una propiedad, esta propiedad toma el contenido del individuo y se consolida como *propiedad privada*:

“Puesto que en la propiedad (*Eigentum*) mi voluntad deviene objetiva (*objektiv*) en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo, aquella adquiere el carácter de *propiedad privada* (*Privateigentum*)”.⁵³

⁵¹ H., *PFD*, §44, Agr.

⁵² Para Hegel, como en general para toda la tradición occidental, los elementos de la naturaleza orgánica e inorgánica son cosas y por tanto apropiables por la voluntad humana, por el contrario en las culturas originarias toda la naturaleza es comprendida no como cosa sino como persona. La concepción cósmica de la naturaleza se ha traducido fácticamente como dominación del hombre sobre la naturaleza, lo que poco a poco está conduciendo a la destrucción del medioambiente. Evo Morales, como portador de la voz de las culturas originarias andino-amazónicas, ha introducido por primera vez el tema a nivel mundial de que la naturaleza tiene dignidad comparable a la de una persona y por lo tanto es un sujeto de derechos, hasta ahora nunca se había pensado en la historia de la humanidad que la naturaleza pudiese tener derechos, porque occidente hasta ahora había impuesto su manera de comprender a la naturaleza, sin embargo poco a poco se va viendo en los hechos la irracionalidad de la racionalidad occidental y la racionalidad de esta otra concepción hasta ahora negada y menospreciada como inferior. Cf. Bautista, Juan José. *Crítica de la razón boliviana*. Ed. Tercera Piel. La Paz – Bolivia, 2007.

⁵³ H., *PFD*, §46.

Estamos en el nivel más abstracto de la *Filosofía del derecho*, lo que supone precisamente que la existencia de la persona como propietaria, aunque constituye la primera determinación del derecho –y como tal un principio insuperable aunque posteriormente subsumido y enriquecido en el devenir de las determinaciones– es también el momento más pobre de la realización del sujeto.⁵⁴

La determinación de la propiedad privada introduce no solamente la relación entre la persona y la cosa, sino al mismo tiempo indica la *exclusión* de cualquier otra voluntad sobre la propiedad de la persona. Las otras personas aparecen sólo como negatividades ante la afirmación del sí mismo. Ahora bien, la persona puede también identificarse con otra persona en el proceso de ceder su propiedad o en el caso de adquirir una propiedad que pertenezca a otra persona.⁵⁵ En esta relación de identidad surge el *contrato* como la mediación entre dos voluntades libres que se reconocen como personas y como propietarios,⁵⁶ y que entran en contacto por el intercambio de su propiedad.

“Puesto que las dos partes contratantes (*kontrahierenden*) se comportan entre sí como personas *inmediatamente* independientes (*unmittelbare selbständige*). α) el contrato tiene su origen en el *arbitrio* (*Willkür*); β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia sólo es *puesta por tal arbitrio*, es por lo tanto sólo voluntad *común* y no en y por sí universal; γ) el objeto del contrato es una cosa *exterior individual* (*einzelne äußerliche*). Pues sólo una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla (*entäußern*)”.⁵⁷

Esto es, el contrato se establece entre dos personas que se comportan independientemente una de la otra, cada una tiene sus propios intereses y

⁵⁴ Cf. Dri, *op. cit.*, p. 221. A este respecto Rubén Dri señala que si el momento de la propiedad es un momento tan pobre, esto nos indica que para Hegel la principal tarea del Estado no es la de ser garante de la propiedad privada, pues eso sería reducir la tarea del Estado a algo puramente negativo. La tarea del Estado será la realización de la libertad moderna como veremos.

⁵⁵ H., *PF*, §71, “Esta meditación por la que se tiene una propiedad no sólo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino al mismo tiempo mediante otra voluntad y por lo tanto en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato*”.

⁵⁶ *Ibid*, §71. Obs. “El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios, puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él”.

⁵⁷ *Ibid*, §75.

decide entrar en relación con otra persona a partir de su propia valoración y por voluntad propia, esto significa que la decisión de formalizar el intercambio por medio de un contrato tiene un origen puramente contingente, es entonces fruto del arbitrio. Ambas personas acuerdan los términos de su contrato en función de dicho arbitrio y hacen coincidir sus voluntades en una voluntad común. Pero justamente como dicha voluntad común está fundada en la mera suma de voluntades particulares, es también contingente, no es de acuerdo a la razón y por tanto no es universal en y para sí, constituye sólo un acuerdo conforme a la estimación circunstancial de ambas personas^{58,59} El objeto del contrato es siempre una cosa, en el sentido de una exterioridad, algo que no tiene voluntad libre ni un fin en sí mismo, es una exterioridad individual que como tal puede estar sujeta a la voluntad de otro y puede ser enajenada.

Ahora bien, precisamente porque el contrato ha surgido del arbitrio, el cumplimiento del mismo depende de la voluntad particular de los involucrados, lo que provoca que el contrato esté entregado a la posibilidad del entuerto (*Unrecht*),⁶⁰ o el no cumplimiento del derecho existente en sí.

⁵⁸ Hegel establece una distinción entre lo común y lo universal, lo común depende de la suma de particulares, pero dicha suma es puramente contingente; lo universal, por el contrario, es independiente del número, es lo racional en y para sí, lo verdadero, independientemente de que sea reconocido.

⁵⁹ En este punto Hegel aclara que precisamente por el carácter contingente del contrato es un gran error considerar al Estado como un contrato de todos con todos, o de todos con el príncipe o el gobierno, pues “no radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, ya que son sus ciudadanos desde un punto de vista natural. La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde”. (§75, Agr.) Con esto Hegel quiere indicar que el individuo no se constituye como una voluntad frente al Estado, sino como una voluntad determinada *dentro* del Estado, no es entonces el individuo quien decide establecer o dejar de establecer una relación con el Estado, sino que ya siempre se encuentra al interior de dicha relación, más aún, dicha relación lo determina a él como individuo, en este sentido es el Estado quien “debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos”, (*Ibid*) y de hecho, nos dice Hegel, los individuos no deben conducirse en relación con el Estado de acuerdo con estipulaciones privadas, sino en razón de lo público. Así pues, el Estado es absolutamente necesario para la realización plena del ser humano y en ese sentido es una determinación de la razón.

⁶⁰ Traducimos *Unrecht* como “entuerto” del mismo modo que hace Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y no como “injusticia” como hacen Vermal e Ilting en sus respectivas ediciones de la *Filosofía del derecho* de Hegel, porque lo que denota la palabra alemana *Unrecht* es precisamente la falta de derecho, el no derecho. “Se trata de una noción enteramente genérica que recubre todo lo contrario a derecho [...] No aceptamos

Dejaremos el apartado del derecho abstracto hasta aquí, pues sólo nos interesaba mostrar a grandes rasgos las determinaciones de la voluntad como persona a la luz del principio de auto-reflexividad del sí mismo.

2.4 El sujeto de la moralidad

Después del derecho abstracto Hegel introduce el segundo momento de la realización de la libertad, la moralidad. Recordemos que en el derecho abstracto la voluntad sólo existía como personalidad, esto es, se reconocía como algo determinado o finito que había sido “elevado por el pensamiento a la simple infinitud”,⁶¹ ahora en el ámbito de la moralidad la voluntad tiene a la personalidad como su objeto propio, la voluntad se autodetermina pero ya no en un objeto exterior o cosa, la propiedad, sino que ahora se autodetermina subjetivamente:

“La subjetividad (*Subjektivität*) de la libertad (*Freiheit*), que es de esta manera infinita, constituye el principio (*Prinzip*) del punto de vista moral (*moralischen Standpunkts*)”.⁶²

En la moralidad la persona deviene ahora *sujeto*:

“El punto de vista moral (*der moralische Standpunkt*) es el punto de vista de la voluntad (*der Standpunkt des Willens*) en cuanto no es meramente *en sí* (*an sich*) sino *por sí infinita* (*für sich unendlich*). Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona (*Person*) como sujeto (*Subjekte*)”.⁶³

Esto es, en la moralidad la voluntad tiene la determinación de la infinitud ya no solamente como algo en sí mismo suyo (*en sí*), sino que ahora tiene la infinitud conscientemente y la porta y la ejerce como algo suyo (*por sí*). La voluntad en la moralidad es la auto-reflexividad consciente del sí mismo que identifica su infinitud en y por sí con su ser ahí existente, es un sujeto.

injusticia porque este término equivale a *Ungerechtigkeit*”. Nota 831 de Valls Plana, en: Hegel, *ECF*, Ed. Alianza, p. 529-530.

⁶¹ H., *PFD*, §35. Obs.

⁶² H., *PFD*, §104.

⁶³ *Ibid.*, §105

La moralidad constituye para Hegel un momento de gran importancia en la realización de la libertad, pues caracteriza el pasaje de la exterioridad de la voluntad libre a la interiorización de la voluntad libre, mediante el cual la libertad residirá no sólo en lo objetivo o exterior, sino al mismo tiempo en lo subjetivo e interior. La moralidad constituye entonces la mediación necesaria para la realización plena de la libertad por ser el momento de la particularidad del concepto desde donde surgirá la universalidad concreta o individualidad en la *eticidad*.

“El punto de vista moral es [...] la figura del *derecho de la voluntad subjetiva* (*Recht des subjektiven Willens*). Según este derecho, la voluntad *es (ist)* y *reconoce (anerkennt)* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo”.⁶⁴

En este punto el derecho adquiere la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*, lo que significa que la voluntad subjetiva en tanto que es *auto-reflexividad consciente que se autodetermina* sólo reconoce lo que ha surgido de su interioridad subjetiva y que le pertenece a ella misma, sólo reconoce lo que es suyo, es decir, lo universal, el pensamiento, y la libertad, pues sólo en estas figuras la voluntad subjetiva se mantiene siendo lo que ella es: una auto-reflexividad consciente que se autodetermina.

Para Hegel el momento de la moralidad estaría representado históricamente en la modernidad, como la época en la que el sujeto se diferencia de la realidad objetiva, de la naturaleza, de las instituciones y en general de cualquier totalidad de la que forma parte. Sólo en la modernidad el sujeto se rebela ante su ser comunitario y reclama su independencia como individuo y su libertad subjetiva. Después vendría para Hegel la restauración de la relación intersubjetiva, pero dicha restauración ya no volverá a la comunidad, por ser considerada un momento defectivo de la relación intersubjetiva, la restauración de la intersubjetividad dará lugar a la sociedad, en donde el individuo mantiene su independencia y teje la relación intersubjetiva a partir del interés de su particularidad.⁶⁵

Esta afirmación del sujeto, del individuo y del sí mismo, propios de la modernidad, estarían a la base de la *eticidad* y de la construcción objetiva de todas las instituciones modernas. Hegel fue ciertamente un hombre de su

⁶⁴ *Ibid.*, §107.

⁶⁵ El individuo, por ejemplo, es incapaz fácticamente de satisfacer todas sus necesidades por sí mismo, y entonces se organiza para repartir el trabajo y reproducir su vida.

tiempo, y su filosofía realmente aprehendió –como él mismo lo advertiría– su tiempo (y su espacio geopolítico) en pensamientos. Como ya hemos indicado anteriormente, nuestra hipótesis es que Hegel habría tomado el principio de la auto-reflexividad, propio de la modernidad, para explicar la totalidad de la realidad moderna, en este sentido habría mostrado efectivamente cómo constituye el sujeto moderno, las instituciones modernas, la visión de la historia moderna, la libertad moderna, etcétera.

Esto es, Hegel no expuso con su filosofía un sistema de la ciencia en general, sino el sistema de la ciencia moderna. De ahí que cada uno de los pasos que vamos dando confirma uno a uno la visión que la modernidad tiene de la realidad y que subyace a todos los conceptos del sistema hegeliano. Pero sigamos, todavía nos falta mostrar cómo se pasa de la libertad subjetiva del sujeto particular en la moralidad, a la libertad objetiva del Estado en la eticidad.

2.5 La eticidad, la sociedad civil y el problema de la pobreza

“La eticidad es la *idea de la libertad (Idee der Freiheit)* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en sí y por sí y su fin motor. Es el *concepto de libertad que ha devenido mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*”.⁶⁶

Esto es, la eticidad es la realización del concepto de la libertad, realización como bien viviente mediante la reconciliación del bien subjetivo del sujeto de la moralidad y del bien objetivo.⁶⁷ Es el momento en el que se supera la oposición del sujeto de la moralidad y el bien puramente abstracto, pues es la realización del bien en el mundo a partir de determinaciones concretas en donde la libertad se vive, se sabe, se quiere y se reconoce en su actuar.

Para Hegel, la eticidad es el momento de la realización plena de la libertad, el momento más complejo y concreto del sistema del derecho como sistema de la libertad. La eticidad, es como ya hemos señalado, la totalidad del mundo socio-político de las instituciones en el que el ser

⁶⁶ Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Edición de K.H Ilting y traducción de Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1993, §142 “*der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*”.

⁶⁷ Cf. H., *PF*, §141, Agr. Para no extender demasiado nuestra exposición no hemos entrado a la exposición de la contraposición entre el bien supremo y el sujeto de la moralidad que tiene su solución en la eticidad.

humano se desenvuelve a lo largo de toda su vida, es el mundo cultural de los pueblos, cristalizado en las costumbres, las leyes, la familia, la sociedad civil, el Estado, el arte, la religión, por sólo mencionar algunas de sus determinaciones.

En la eticidad el ser humano sale de su ser particular para encontrar su libertad en la relación social e intersubjetiva. Deja atrás el recogimiento de su subjetividad moral para reencontrarse a sí mismo con los otros en el mundo ético, en donde no sólo *puede* desplegar su libertad, sino que es el único ámbito en el que logra realmente hacerlo.

La eticidad, en este sentido, no se refiere solamente al ámbito objetivo del mundo, sino que también se convierte en la naturaleza de la autoconciencia. La eticidad habita en el mundo y en la autoconciencia, en la medida en que el mundo ético ha sido constituido a través de la historia intersubjetiva de las autoconciencias que han buscado la realización de su libertad. Los sujetos particulares a su vez son constituidos ya desde siempre a partir de dicho mundo ético, porque nacen en medio de él, esto quiere decir que la eticidad traspasa las fronteras entre lo subjetivo y lo objetivo, es ambas y sólo por medio de dicha reconciliación el sujeto no se encuentra más escindido, sino que realiza su libertad subjetiva en el mundo objetivo sin contradicción.

Ahora bien, no obstante que la eticidad es obra de la intersubjetividad histórica, Hegel nos dice que en este momento el individuo como tal pasa a un segundo plano, es más le es indiferente a la eticidad objetiva:⁶⁸

⁶⁸ Una de las consecuencias de la filosofía práctica de Hegel sobre las que volverá Rosenzweig es el que se refiere a la indiferencia a la que conduce la afirmación del sí mismo universal con respecto al papel que desempeña el individuo en la totalidad. Encontramos referencias a este tema en diversas partes de la *Filosofía del derecho*, pero también en la *Fenomenología del espíritu* de 1806, siendo una constante a lo largo de toda la obra de Hegel: “Vivimos tiempos en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente [...], tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu puede ser mínima”. Hegel, *Fenomenología*, p. 48. Sobre todo en la última parte de la *Filosofía del derecho*, que corresponde a la eticidad como universal concreto iremos viendo cómo es que el individuo en el sistema hegeliano será subsumido en la totalidad, pasando entonces a un segundo plano, lo que posteriormente significará que el individuo podrá ser incluso sacrificado en virtud de la afirmación del Estado, y de la realización del espíritu en la historia del mundo. Volveremos sobre este tema en el próximo capítulo, por lo pronto sólo queremos seguir llamando la atención sobre el modo en el que se determinan los conceptos de la lógica en la filosofía práctica de Hegel.

“El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos”.⁶⁹

Cuando Hegel habla de la eticidad objetiva se refiere fundamentalmente a las leyes y a las instituciones que permiten que el individuo particular se desenvuelva en un medio objetivo que le da una cierta estabilidad, pues dicho medio no está sujeto al arbitrio o al capricho del individuo particular.

Ahora bien, Hegel nos dice que precisamente porque las leyes éticas son fruto de las relaciones intersubjetivas a lo largo de la historia y en esa medida son producto del sujeto, entonces las leyes no son para el sujeto algo extraño o ajeno que se le imponen desde fuera, sino que en ellas el sujeto se reconoce y “aparece como en su propia esencia el testimonio del espíritu”,⁷⁰ esto es, aparece como en su propia esencia el testimonio de la subjetividad que se autodetermina. En este sentido la doctrina de la eticidad podría comprenderse como una doctrina del deber inmanente, pues el deber ya no se le impone al sujeto como algo exterior, sino que surge de él mismo como su propia esencia y por eso en el cumplimiento de su deber se realiza en libertad y alcanza su esencia,⁷¹ la voluntad es ahora una voluntad racional, en el sentido de que ahora la voluntad quiere la razón y busca su realización, lo que no es otra cosa que querer la libertad y su realización.

La eticidad tiene para Hegel tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado como su culminación. En la familia el sujeto está como miembro, unido por el amor. La familia es la primera determinación de la eticidad y, para Hegel, un momento todavía natural y contingente. Con el crecimiento de los hijos la relación familiar se abre a la sociedad civil, pues los hijos fundan nuevas familias con lo que “la familia se divide en una multitud de familias que se comportan unas respecto a otras como personas concretas e independientes y por lo tanto de un modo exterior”.⁷²

La sociedad civil constituye la segunda determinación de la eticidad en la *Filosofía del derecho* y una de las partes más importantes de la filosofía práctica de Hegel. En el presente trabajo no pretendemos hacer ni remotamente una exposición exhaustiva del tema, simplemente retomaremos *algunos* elementos que nos permitan entender lo suficiente

⁶⁹ Hegel, *PF*, §145, Agr.

⁷⁰ *Ibid.*, §147

⁷¹ Esta doctrina del deber inmanente sólo tendrá su completa realización en el Estado como veremos.

⁷² Hegel, *PF*, §181.

para comenzar la exposición crítica de Rosenzweig en el tercer capítulo. Comencemos con la primera determinación de la sociedad civil:

“La persona concreta que es para sí misma un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades [*Bedürfnisse*]⁷³ y mezcla de necesidad [*Notwendigkeit*] natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* (*vermittelt*) de la forma de la *universalidad* (*Allgemeinheit*) que es el *otro principio* (*andere Prinzip*)”.⁷⁴

Para Hegel, uno de los principios sobre los cuales se sostiene la sociedad civil es que la persona concreta se considera un fin para sí misma y en ese sentido la satisfacción de sus necesidades es aquello que la mueve a actuar y a elegir según su propia conveniencia. El otro principio sobre el que se sostiene la sociedad civil es que la persona particular siempre está en relación con otras personas particulares y es por medio de las otras que logra su fin, en este sentido la persona particular no se basta a sí misma, esto es, no logra satisfacerse a sí misma por sí misma, sino que se satisface siempre por medio de otras personas, de manera que la persona particular está mediada a sí misma por la universalidad. Para Hegel la sociedad civil sería una aportación propia de la modernidad en la que:

“cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular”.⁷⁵

A este respecto, en el apartado del sistema de las necesidades Hegel nos dice que la persona particular no puede producir con su trabajo determinado todo lo que necesita para satisfacer sus propias necesidades, esta situación la lleva a concebir un sistema de división del trabajo por medio del cual, la persona con su trabajo determinado y el intercambio de las mercancías, logra su fin particular: la satisfacción de sus necesidades.

⁷³ “El alemán dispone de dos términos para expresar dos conceptos que en nuestro idioma se reúnen en la palabra “necesidad”: *Notwendigkeit* (necesidad lógica, imposibilidad de que sea de otro modo) y *Bedürfnis* (aquello de lo que no se puede prescindir, y así p. ej. necesidades vitales)”. Nota 52 de Vermal en: Hegel, *PDF*, p. 275.

⁷⁴ *Ibid.*, §182.

⁷⁵ *PDF*, §182, Agr.

“En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* (*subjektive Selbstsucht*) se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*”.⁷⁶

Lo propio de la sociedad civil es la configuración de una relación intersubjetiva a partir de individuos, es decir, a partir de personas particulares que parten de la afirmación de sí mismos y de sus propios fines egoístas como base de su relación intersubjetiva. Podría decirse que la sociedad civil está fundada en el egoísmo metódico de los particulares que establecen un sistema de mutua dependencia, en donde cada uno se realiza mediante todos los otros:

“En su realización, el fin egoísta (*selbstsüchtige Zweck*), condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos”.⁷⁷

Esta idea no deja de recordarnos la mano invisible que regula por el egoísmo individual la satisfacción de las necesidades de la sociedad, pero inmediatamente surgen las contradicciones y Hegel es consciente de ello, pues precisamente porque la sociedad civil se funda en el arbitrio de los particulares que velan sólo por sus intereses, la satisfacción de todos sus miembros no está garantizada, por el contrario, lo arbitrario del egoísmo continuamente genera contradicciones por lo que “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.”⁷⁸

Cabe destacar que, para Hegel, estos efectos negativos, así como la desigualdad económica entre los individuos son *necesarios* en el devenir de las determinaciones, esto es, son conforme a la razón, más aún, “pertenece al entendimiento vacío que toma su abstracción y su deber ser por lo real y racional, el oponer la exigencia de igualdad al derecho objetivo de la particularidad del espíritu incluido en la idea”.⁷⁹ Para la razón, en el sentido

⁷⁶ *Ibid.*, §199 “*Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen*”.

⁷⁷ *Ibid.*, §183.

⁷⁸ *Ibid.*, §185 “Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar”.

⁷⁹ *Ibid.*, §200, Obs.

de Hegel, la pobreza y la desigualdad entre los particulares constituye un momento necesario de la realización del espíritu, y el motor de la dialéctica.⁸⁰ Esto quiere decir que la auto-reflexividad del sí mismo universal conduce necesariamente a la desigualdad y a la pobreza como mediaciones de la realización del universal en cuanto tal. Sigamos con este tema, más adelante nos dice Hegel:

“Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* (*fortschreitender Bevölkerung*) y de la *industria* (*Industrie*) [...] se acrecienta la *acumulación de riquezas* (*Anhäufung der Reichtümer*) [...] Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* (*einzelung*) y *limitación* (*Beschränktheit*) del trabajo particular, y con ello la *dependencia* (*Abhängigkeit*) y la *miseria* (*Not*) 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”.⁸¹

Hegel descubre que la sociedad civil, propia de la modernidad, tiene una tendencia inevitable a la desigualdad económica. Funcionando normalmente, la sociedad civil produce por un lado el progreso de la población, de la industria y el acrecentamiento de la acumulación de riquezas, pero al mismo tiempo, la sociedad civil produce también el acrecentamiento de la dependencia y la miseria de la clase ligada al trabajo, esto es, la clase fundamentalmente agrícola e industrial. El descenso del nivel de vida de una gran mayoría pobre que no cuenta con los medios necesarios para reproducir su vida, propicia el surgimiento de una minoría rica que concentra en sus manos riquezas desproporcionadas:

“La caída de una gran masa (*großen Masse*) por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia [...] lleva al surgimiento de una *plebe* (*Pöbels*), que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas”.⁸²

Hegel se da cuenta de que la pobreza es un problema intrínseco a la configuración de la sociedad civil moderna, la cual continuamente ensaya distintas maneras de resolverlo, pero sin éxito: “la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las

⁸⁰ Dri, *op. cit.*, 229-230.

⁸¹ H., *PFD*, §243.

⁸² *Ibid.*, §244

sociedades modernas”.⁸³ Hegel ha descubierto pues algo fundamental: que la modernidad es productora sistemática de pobres. Hoy en día que vivimos el problema de la pobreza de manera generalizada a todo lo largo y ancho del mundo, podemos ver que efectivamente en ningún otro sistema civilizatorio hubo tal producción de pobres como en éste.

Hegel muestra que la pobreza y la desigualdad son inherentes al desarrollo de la modernidad, es por ello que dentro de un sistema moderno y dentro de un marco categorial moderno no se visualiza una solución posible a estos problemas, y entonces la pobreza y la desigualdad se comprenden como algo necesario y conforme a la razón. Veamos cómo describe la aporía en la que se encuentra la sociedad moderna frente a éste problema:

“Si se impusiera a la clase más rica (*reichereren Klasse*) la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos, hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si, por el contrario, esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza (Übermaße des Reichtums)* la sociedad civil *no es suficientemente rica (nicht reich genug ist)*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe (*Pöbels*)”.⁸⁴

Esta cita nos muestra que Hegel habría indicado la contradicción propia del capitalismo moderno que posteriormente desarrollaría ampliamente Marx. Lo que nos interesa resaltar aquí es que Hegel toma consciencia de que la sociedad moderna origina una aporía, pues no puede remediar la pobreza que produce, porque una vez enfrentados los ricos y los pobres como extremos interdependientes de una unidad desigual, los ricos no pueden hacerse cargo de resolver la pobreza de los pobres sin contradecir el principio de la sociedad civil, en donde cada uno de los individuos vela por sus propios intereses y se realiza a sí mismo por medio del trabajo, pero por

⁸³ *Ibidem*, Agr.

⁸⁴ *Ibid.*, §245.

otro lado si se abrieran oportunidades de trabajo para los pobres de modo que la solución viniera por parte del trabajo de los pobres, entonces se produciría un desplome de la economía que sustenta todo el sistema, porque habría una sobreproducción que no podría ser consumida y que impactaría con la caída del nivel de vida del grueso de la población nuevamente. Hegel dice que lo que se manifiesta con esto es que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, pues no posee los bienes suficientes para impedir el exceso de pobreza, pero en realidad lo que sucede es que precisamente porque la sociedad civil se funda de principio a fin en la afirmación del sí mismo, entonces eso se traduce concretamente en que los individuos se conciben entre ellos como mediaciones de sus fines particulares.

El problema de la sociedad civil, y de la concepción moderna en general, como veremos, es precisamente que el principio de la auto-reflexividad de lo universal como afirmación del sí mismo sobre el que está fundada, produce en la vida práctica la desigualdad y la pobreza. En este sentido queremos señalar que la sociedad moderna nunca será lo suficientemente rica como para dejar de producir pobres, porque no es un problema cuantitativo de producción de riqueza, sino cualitativo conceptual que seguirá siendo irresoluble al interior de la modernidad, es decir, mientras se siga partiendo de los supuestos de la modernidad.

Las consecuencias que está produciendo la sociedad moderna está demostrando que pueden acabarse los recursos naturales de la tierra entera y la sociedad moderna no va a poder ser suficientemente rica para dejar atrás el problema de la pobreza y eso porque la sociedad moderna se funda en el egoísmo. El individuo moderno nunca tiene lo suficiente, siempre quiere tener más. El problema hoy día se ha agudizado, pues la sociedad moderna no sólo sigue produciendo pobreza de manera sistemática, sino que la explotación de los recursos naturales por parte de la minoría que concentra la riqueza está conduciendo a la humanidad a un suicidio colectivo.

Pero siguiendo la argumentación de Hegel tal parece que estas contradicciones son necesarias, son conforme a la razón moderna, de aquí se puede ver que el hecho de que la razón moderna se haya independizado de la vida y se haya planteado como puramente lógica, la incapacita para hacer frente a los problemas concretos y reales que enfrentamos hoy día. La razón moderna justifica con su necesidad lógica el sacrificio del individuo en virtud de la universalidad, pero también justifica la pobreza y la

desigualdad como determinaciones necesarias de la razón, pero queremos dejar en claro que esto no lo decimos nosotros, esto lo dice Hegel.

Lo que sí decimos nosotros es que la razón moderna resulta ser irracional desde el punto de vista de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, de aquí que consideramos necesario concebir en el futuro otro concepto de razón, distinto del moderno y en ese empeño estamos volviendo a las críticas de Rosenzweig, quien se propuso concebir un nuevo sistema filosófico para la vida, ante el horror de ver la realización de la filosofía hegeliana en la Europa de principios del siglo XX.

La crisis climática que hoy enfrentamos como efecto del desarrollo y el progreso modernos no pudo verlos Hegel. En aquella época la tierra parecía infinita, inacabable. Tan parecía inacabable que para la modernidad la manera de resolver el problema de la pobreza fue mandando fuera de sus sociedades a la gran masa de pobres:

“Por medio de esta dialéctica (*Dialektik*) suya la sociedad civil es llevada más allá de sí; en primer lugar más allá de *esta determinada* sociedad (*diese bestimmte Gesellschaft*), para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están más atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general”.⁸⁵

Ante la incapacidad de resolver el problema interno entonces la sociedad civil tiende a exportarlo, saca a sus pobres del seno de la sociedad para que éstos busquen nuevos mercados en el exterior, y medios de subsistencia en el interior de otros pueblos más atrasados que no tienen la tecnología que ellos poseen. Esto genera el intercambio comercial entre pueblos, mismo que “se revela como el mayor medio de civilización y el comercio encuentra su significado histórico mundial”.⁸⁶ Pero la sociedad moderna no se limita sólo al intercambio comercial sino que a la par...

“Esta ampliación de las relaciones ofrece también el recurso de la colonización (*Kolonisation*), a la cual –en forma esporádica o sistemática– tiende la sociedad civil avanzada. Por su intermedio la sociedad proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar en

⁸⁵ *Ibid.*, §246.

⁸⁶ *Ibid.*, §247.

otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo”.⁸⁷

Podemos encontrar a lo largo de la historia distintos momentos en los cuales las sociedades modernas echaron mano de este recurso para solventar sus crisis internas. Nuestro continente es un claro ejemplo de ello. Una vez que España tomó consciencia de estar ante un nuevo continente envió no solamente a sus pobres a América sino que exportó desde el continente recién encontrado toda clase de riquezas para sustentar a su población en España. La colonización implicó que las sociedades modernas se desarrollaran a costa del subdesarrollo de los demás pueblos. Lo que ha sido una constante hasta el día de hoy. Hoy en día está claro que mandar a los pobres fuera de la sociedad no es una solución en absoluto, tan es así que la tierra comienza a parecer pequeña y ya no hay a donde exportar a los pobres. Los pobres se van convirtiendo en los hombres que sobran –como diría Labica.

La pregunta que queda pendiente en la filosofía del derecho es ¿qué es lo que pasa con los pueblos que absorben a la masa de pobres de la sociedad civil metropolitana, o sea moderna?,⁸⁸ pues Hegel no la responde, sino que pasa casi inmediatamente a la exposición del Estado.

2.6. El Estado hegeliano

La exposición del concepto de Estado, dentro de la *Filosofía del derecho* de Hegel, se sitúa en la Tercera y última parte de la obra. Estamos casi al final del sistema del derecho hegeliano frente a la determinación más concreta y compleja, veamos lo que nos dice Hegel llegando a este punto:

“El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético (*sittliche Geist*) como voluntad sustancial *revelada* (*offenbare*), clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En la *costumbre ética* (*Sitte*) tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* (*Selbstbewußtsein*) del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* (*substantielle Freiheit*)

⁸⁷ *Ibid.*, §258.

⁸⁸ Dussel ha intentado responder a esta pregunta, los Estados que absorben a la masa de pobres nunca pueden constituirse como verdaderos Estados orgánicos metropolitanos, sino que se convierten en Estados exteriores que no pueden sobre pasar el nivel de la sociedad civil. Es el caso de toda la periferia. Cf. Dussel, *Política de la liberación*, op. cit.

en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad”.⁸⁹

El Estado es la realización plena de la racionalidad de la Idea de libertad.⁹⁰ El espíritu ético o el sujeto ético es ahora voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, pues se ha despojado de toda contradicción interna y entonces se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe, es una voluntad racional actuante, efectiva, que sabe lo que quiere, por qué lo quiere y lo efectúa, es una *voluntad real*.⁹¹

En la costumbre ética el Estado tiene su existencia inmediata porque la costumbre aquí no es un automatismo, sino que es la recreación objetiva, sabida en su significado como racional. En la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, el Estado tiene su existencia mediata porque es a través del individuo consciente y actuante que el Estado se realiza efectivamente como realidad racional de la libertad. El individuo afirma su libertad sustancial al verse a sí mismo como la esencia y el fin del Estado, esto es, al comprender al Estado como un producto de su actividad.

“El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad (Willens)* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia (Selbstbewußtsein)* particular elevada a su universalidad, es lo *racional (Vernünftige)* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber (höchste Pflicht)* es ser miembro del Estado (*Mitglieder des Staats*)”.⁹²

Esto quiere decir que el Estado en Hegel no puede ser entendido simplemente como una maquinaria gubernamental, sino que es una realidad puesta por la voluntad de acuerdo a su concepto, y que le permite a la autoconciencia particular elevar su particularidad a la universalidad. Aunque esta formulación nos parezca muy abstracta y poco comprensible es, sin embargo, muy concreta y muy precisa, el problema es que a veces nos cuesta comprender conceptualmente y extrañamos las representaciones. A modo de representar lo anterior pongamos un ejemplo aun a riesgo de faltar a la rigurosidad del concepto: el ordenamiento de las calles, los sentidos de

⁸⁹ Hegel, *PF*, § 257 “Der Staat ist die Wirklichkeit der Sittlichen Idee”.

⁹⁰ Cf. Capítulo I, 1.2. “La realidad efectiva” del presente trabajo.

⁹¹ La voluntad real integra los tres momentos del concepto: es el *querer* de lo *racional realizado*.

⁹² Hegel, *PF*, § 258.

las avenidas, los pasos peatonales son una manera de racionalizar el tránsito de las personas. Ahora bien, dentro de las reglas establecidas la persona particular tiene la libertad de decidir la ruta por la cual transitar, en este sentido decimos que la particularidad de su decisión es elevada a la universalidad del orden objetivo, pues aunque su decisión sigue siendo particular, ésta se enmarca en un ordenamiento que rebasa su propia particularidad para situarla dentro de la universalidad que se vuelve su propio medio para la acción.

El Estado, para Hegel, es lo racional en y por sí pues “la racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial y universal y de la libertad subjetiva como saber del individuo y de su voluntad que busca fines particulares; por tanto, de acuerdo con la forma [la razón] es una actividad determinada por las leyes y principios pensados, esto es, universales”.⁹³

La racionalidad del Estado radica en que el Estado se constituye como una realidad que ya no sólo se desenvuelve en el plano de lo subjetivo o de lo objetivo, sino que está en ambos lados como la realidad de la colectividad racional, que tiene como fin último la realización plena de la libertad tanto objetiva como subjetiva. El Estado se funda en la conciencia de que el individuo y la colectividad sólo realizan su libertad en la medida en que producen desde sí su propia objetividad.

La objetividad del Estado, como condición de realización de la libertad subjetiva e intersubjetiva, alcanza su derecho supremo, un derecho superior al derecho de los individuos particulares, cuyo supremo deber es ahora ser, comportarse y actuar como miembros del Estado. El individuo es llamado a conducirse de acuerdo a su ser universal. La particularidad es así elevada a su universalidad, es decir a comportarse según criterios universales. En este punto, Hegel establece una diferencia sustancial entre la sociedad civil y el Estado, mientras que en la primera, prima el interés del individuo en cuanto tal, en el último el individuo está llamado a sobreponer los intereses comunes por sobre los individuales.

En el Estado el individuo adopta sus deberes ante el Estado de manera inmanente, no como deberes que se le imponen desde fuera, sino como su propio ser a realizar, pues dichos deberes lo liberan al tener como contenido “el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea

⁹³ Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Napoli, 1988, p. 61, Cf. H., *PF*D, 258 Obs.

de libertad”⁹⁴ en este sentido, sólo en el Estado, nos dice Hegel, el individuo alcanza la libertad sustancial.⁹⁵

“El Estado, en cuanto algo ético (*sittliches*), en cuanto compenetración 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 (*Pflicht*) y derecho (*Recht*) estén *unidos en una y la misma relación*”⁹⁶ “El individuo que se subordina a sus deberes encuentra en su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad”⁹⁷.

El Estado como la unidad de lo universal y lo particular supone para el individuo que su particularidad se le revierta como deber y como derecho ante la sustancialidad del Estado. Esto quiere decir que los individuos “tienen deberes frente al Estado en la medida en que tienen derechos”⁹⁸.

Veamos a continuación muy brevemente los tres momentos de la idea del Estado:

“La idea del Estado:

- a) tiene una realidad *inmediata* (*unmittelbare Wirklichkeit*) y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la *constitución* (*Verfassung*) y el *derecho político interno* (*inneres Staatsrecht*).
- b) Pasa a la relación del Estado individual con otros Estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo* (*äußeres Staatsrecht*).
- c) es la idea universal como *género* (*Gattung*) y como *poder absoluto* (*absolute Macht*) frente a los estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la historia universal (*Prozesse der Weltgeschichte*)”⁹⁹.

La Idea del Estado o la realización del concepto del Estado se determina, en primer lugar, como realidad inmediata en donde el Estado es un Estado individual, y como individuo el Estado se refiere a sí mismo, es una auto-reflexividad del sí mismo. El Estado individual despliega distintas determinaciones por medio de las cuales se refiere a sí mismo y se realiza,

⁹⁴ Hegel, *PFD*, §148, Obs.

⁹⁵ *Ibid.*, §149.

⁹⁶ *Ibid.*, §261, Obs “*einer und derselben Beziehung vereinigt*”.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid.*, §261.

⁹⁹ *Ibid.*, §259.

son las instituciones que crea en su interior en virtud de auto-determinarse, y que se refieren a su constitución o configuración interna¹⁰⁰ y a su derecho político interno. Este primer momento del Estado inmediato se divide a su vez interiormente en tres esferas sustanciales:

- a) “El poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo* (*gesetzgebenden*);
- b) La subsunción de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo* (*Regierungsgewalt*).
- c) La subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo de todo, y constituye la monarquía constitucional (*konstituierten Monarchie*)”.¹⁰¹

En segundo lugar, la Idea del Estado se determina como Estado individual entre otros Estados individuales y en relación con ellos, este es el momento del derecho político exterior. En tercer y último lugar se trata de la idea universal como la realización del fin último y absoluto en el mundo, idea que se va determinando en el devenir de la Historia mundial como espíritu absoluto que va conociéndose y realizándose a sí misma mediante los Estados individuales. A continuación veremos estos últimos dos momentos más detenidamente.

2.7. Derecho político externo

El derecho político externo es la segunda determinación de la idea de Estado y corresponde a las relaciones interestatales que se dan en el marco del derecho. Cada Estado individual es autónomo, esto es, se funda en sí mismo y se da a sí mismo sus propias leyes. Sin embargo, en el ámbito internacional los Estados establecen relaciones en donde cada uno se compromete a cumplir determinados acuerdos. Dichos acuerdos adquieren la forma del deber ser para los Estados individuales, pues la exigencia no

¹⁰⁰ Es importante señalar que cuando Hegel habla de “constitución” se refiere a la configuración o conformación del Estado, esto es, al modo en que éste se constituye, la constitución escrita, tal y como ahora la conocemos, sería solamente una manifestación exterior de aquella. La constitución escrita puede ser ciertamente fallida, incompleta y no necesariamente consecuente con la constitución real del Estado, en este sentido no se identifican.

¹⁰¹ *Ibid.*, §273.

está fundada en ellos mismos, sino en su relación externa. Las relaciones interestatales están marcadas por el arbitrio de los Estados individuales por lo que sus acuerdos adquieren la forma del contrato.¹⁰²

“La realidad inmediata (*unmittelbare Wirklichkeit*) en que se encuentran entre sí los Estados se particulariza en una multiplicidad de relaciones cuya determinación emana del arbitrio independiente de ambas partes y tiene por lo tanto la naturaleza formal de los contratos (*Verträgen*).”¹⁰³

Ahora bien, del mismo modo que en el Derecho abstracto el contrato interestatal por estar fundado en el arbitrio de los Estados individuales está entregado a la contingencia, su cumplimiento depende de la voluntad particular de los Estados involucrados y puede no ser cumplido según lo establecido y dar lugar al entuerto.¹⁰⁴

“Puesto que su relación tiene como principio su soberanía, los Estados están entre sí en estado de naturaleza, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) en una voluntad universal que se constituye como poder por encima de ellos, sino sólo en su voluntad particular”.¹⁰⁵

Esto es, puesto que cada Estado está fundado en sí mismo y se determina a sí mismo, sin que haya un poder por encima de ellos que los obligue a cumplir los acuerdos concertados, entonces los Estados están entre sí en “estado de naturaleza”, es decir, en un estado en el cual siendo todos libres, viven en perpetuo peligro ante la guerra de todos contra todos, como diría Hobbes.

“Por lo tanto, en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los Estados sólo pueden decidirse por la guerra (*Krieg*)”.¹⁰⁶

¹⁰² Ver lo que hemos expuesto a este respecto en el apartado del 2.4 Derecho abstracto.

¹⁰³ *Ibid.*, §332.

¹⁰⁴ Para Hegel la propuesta de Kant queda descartada como medio para resolver las diferencias entre los Estados por estar entregada igualmente ella a la contingencia: “La representación kantiana de una paz perpetua por medio de una federación de Estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los Estados particulares, e impediría así una solución bélica, presupone el acuerdo de los Estados, que se basaría en motivos morales o religiosos, y siempre en definitiva en la particular voluntad soberana, con lo que continuaría afectada por la contingencia”. Hegel, *PFD*, §333, Obs.

¹⁰⁵ *Ibid.*, §333.

¹⁰⁶ *Ibid.*, §334.

En la medida en que los Estados individuales no se arreglan mediante el acuerdo, entonces resuelven sus diferencias por medio de la guerra.

“En [la] relación recíproca [de los Estados individuales] sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus de la que surge, ilimitado, el espíritu *universal* (*allgemeine Geist*), el *espíritu del mundo* (*Geist der Welt*), que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la *historia universal* (*Weltgeschichte*), erigida en *tribunal universal* (*Weltgerichte*)”.¹⁰⁷

Esto es, para Hegel, la relación entre los Estados individuales y su actuación en el escenario internacional tiene que entenderse ya no desde la perspectiva individual de los Estados, sino como la expresión o manifestación del devenir por medio del cual los espíritus de los pueblos debaten y luchan por encarnar el espíritu universal o espíritu del mundo, figura que representa en un determinado momento el nivel más elevado de la autoconciencia mundial.

El espíritu universal, como la autoconciencia mundial más elevada en un determinado momento e individualizada en un determinado pueblo, tiene por sobre todos los espíritus particulares de los pueblos, un derecho supremo.

La historia universal es entendida por Hegel, en primer lugar, como la fenomenología del espíritu universal en su devenir y en su realización y, en segundo lugar, como el tribunal universal en el que son juzgados los espíritus de los pueblos. Veamos este tema con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

2.8. La historia universal

El apartado de la historia universal corresponde al nivel más concreto y complejo del sistema hegeliano, pues es el momento en el cual el pensamiento está volcado sobre la realidad efectiva actuante, sobre la razón que está siendo como efectividad del espíritu o como autoconciencia de la razón efectiva.

En contraposición a la lógica de Hegel, que –como hemos visto– podría comprenderse como el reino de las puras esencias o como la representación de Dios antes de la creación del mundo, la historia universal

¹⁰⁷ *Ibid.*, §340.

podría comprenderse como el reino de la realidad en plena efervescencia, como la realización de Dios hasta su última consecuencia.

El contenido de la historia universal será el mismo que el del arte, la religión y la filosofía: Dios, lo Absoluto, la Razón, la Realidad, la Verdad. En el arte dicho contenido está como intuición e imagen, en la religión como sentimiento y representación, en la filosofía como pensamiento libre y puro, en la historia universal como “realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad”.¹⁰⁸

Para Hegel la historia universal está atravesada por una *lógica* inmanente y necesaria que la guía a cada paso hacia el cumplimiento de su destino querido y sabido. En este sentido la historia universal es, para Hegel, el cumplimiento de la razón que en cuanto realización del espíritu universal se sabe y se autodetermina, pues es auto-reflexividad y libertad al mismo tiempo.¹⁰⁹

Ahora bien, hay que señalar que, para Hegel, la historia del espíritu es la historia de su perfeccionamiento, es el proceso mediante el cual el espíritu se auto-produce auto-superándose mediante su autodeterminación y su auto-reflexión:

“La historia del espíritu es su acción (*Tat*), pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose. Este aprehenderse es su ser y su principio, y su consumación es al mismo tiempo su enajenación y el paso a otra concepción. El espíritu que, formalmente expresado, vuelve a aprehender, o, lo que es lo mismo, retorna a sí de su enajenación, es el espíritu de un estadio superior al que se hallaba en su primera concepción”.¹¹⁰

El tema del perfeccionamiento está presente de manera constante en toda la obra de Hegel, es fácil percibir un cierto optimismo en su filosofía, quizá propio de la época ante el avance de la técnica y las promesas de crecimiento que impactaron a la sociedad europea a partir de la revolución industrial.

El devenir de la dialéctica hegeliana va siempre en sentido ascendente hacia la verdad del concepto, hacia la realización de la Idea. Aún en el caso de la Idea absoluta, que constituye el nivel más alto al que puede aspirar el

¹⁰⁸ *Ibid.*, §341.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §342.

¹¹⁰ *Ibid.*, §343.

saber en su propio ámbito, la idea absoluta no se queda dentro de sí misma, sino que conlleva ella misma un ímpetu que la lleva a realizarse o determinarse. Pero la realidad producto de la idea absoluta no es ella misma absoluta, de manera que dicha realidad comienza un nuevo proceso de reflexión sobre sí misma, el cual devendrá posteriormente en una nueva idea absoluta como superación de la primera. Las determinaciones del sistema de la ciencia hegeliano se constituyen desde esta lógica de la superación del sí mismo, que tiene como ímpetu el perfeccionamiento incesante:

“Se plantea aquí la cuestión de la *perfectibilidad* y *educación del género humano*. Los que han afirmado esta perfectibilidad han vislumbrado algo de la naturaleza del espíritu, que tiene en el *Γνώδι σεαυτὸν* la ley de su ser, y han comprendido que al concebir lo que él es, el espíritu se da una forma más elevada que la que constituía su ser”.¹¹¹

El perfeccionamiento para Hegel tiene al auto-conocimiento como su fundamento, pues el saber de sí o el conocimiento de sí, es el conocimiento de las propias contradicciones y de su posible superación, por ello el conocimiento de sí rebasa el ámbito del puro ser, el puro ser puede incluso ser inconsciente de su propio ser, pero el conocimiento de sí es el ser lanzado hacia su superación. El saber de sí rebasa el ámbito del puro saber como presente, pues devela al mismo tiempo las proyecciones del ser actual y muestra la tendencia del ser a realizar.

“En la obra del espíritu universal los Estados, pueblos e individuos [...] son miembros e instrumentos inconscientes de aquel trabajo interior [del espíritu universal] en el que esas configuraciones [particulares] desaparecen mientras el espíritu en y por sí prepara y elabora el pasaje a su próximo estadio superior”.¹¹²

Para Hegel el espíritu universal es el verdadero sujeto de la historia; los Estados, los pueblos y los individuos desde la perspectiva de la vida del espíritu, no son sino mediaciones para que éste se realice, sus destinos son decididos no por ellos mismos, sino de acuerdo al fin del espíritu que reconoce en ellos su relativa realización.

¹¹¹ *Ibid.*, §343, Obs “*Perfektibilität und Erziehung des Menschengeschlechts*”.

¹¹² *Ibid.*, §344.

El espíritu universal se realiza siempre como espíritu determinado, esto es, como espíritu de algún pueblo en particular, en este sentido el espíritu universal transita de pueblo en pueblo, se sitúa en uno y luego lo abandona para siempre para posarse sobre otro. Para Hegel los pueblos sobre los que se ha posado el espíritu universal son aquellos que en algún momento se constituyeron como los más avanzados y autoconscientes con respecto a sus contemporáneos. El espíritu universal nunca vuelve sobre los mismos pueblos, sino que siempre se posa en uno nuevo.

“El pueblo [que porta el espíritu universal] es el *pueblo dominante (herrschende)* en la historia universal en esa época determinada, y sólo puede hacer época una vez en la historia. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal”.¹¹³

El pueblo que encarna en un determinado momento el espíritu universal se constituye, para Hegel, en el pueblo dominante de dicho momento histórico, es el representante del espíritu universal y por tanto tiene un derecho absoluto por sobre todos los otros pueblos, los cuales frente al pueblo dominante carecen de derecho. Dentro de la categoría de pueblos que carecen de derecho se incluyen tanto a aquellos por los cuales el espíritu universal nunca ha pasado, como aquellos por los cuales el espíritu universal ha pasado anteriormente, para después abandonarlos. Para Hegel, sólo el pueblo que porta el espíritu universal en el presente, se eleva por sobre todos como el fin de la historia universal, como la realización última de la verdad en el mundo. Esto no quiere decir que Hegel sugiriera o anunciara el fin como final de la historia, sino que cada momento presente sería, para Hegel, el momento más elevado, y en este sentido el momento último de la historia.

Hasta la época que vivió Hegel, los cuatro pueblos sobre los cuales se habría situado el espíritu universal serían:

- a) El oriental
- b) El griego
- c) El romano
- d) El germánico

¹¹³ *Ibid.*, §347.

No vamos a entrar a exponer los momentos que representan cada uno de ellos en la realización del espíritu universal, ya que no queremos extender mucho más nuestra exposición, sólo queremos indicar que, para Hegel, la última determinación del espíritu universal hasta ese momento se encontraba presente en el pueblo germano. He aquí la visión que tiene Hegel de la realidad de la Alemania de 1821:

“El presente ha abandonado su barbarie (*Barbarei*) y su injusta arbitrariedad (*unrechtliche Willkür*), y la verdad su más allá y su poder contingente. Así ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega al Estado como imagen y efectiva realidad de la razón; allí la autoconciencia encuentra la realidad de su saber y querer sustancial en un desarrollo orgánico.”¹¹⁴

El pueblo germano era para Hegel el pueblo del espíritu, y Hegel mismo, la mayor expresión de autoconciencia universal de toda la historia universal hasta entonces.

Así pues, la auto-reflexividad como afirmación del sí mismo se realiza como la afirmación de la modernidad, de Europa, de Alemania y hasta de Hegel. Hasta ahí parecería no haber mayor problema, pues lo que se busca a cada momento es el autoconocimiento para la propia superación, pero veamos brevemente un ejemplo de las consecuencias que la auto-reflexividad de la modernidad ha tenido para horizontes culturales de tradición no modernos, como el de nuestro continente.

2.9 América a los ojos de Hegel

En este punto queremos dar una somera muestra de las implicaciones que tiene la filosofía hegeliana para nuestro continente en el ámbito de la historia universal. La comprensión que ha desarrollado Hegel de la historia es ampliamente conocida, pues es la que hoy día ha triunfado en todo el mundo como versión oficial del sentido de la historia universal. Lo extraño es que ante esta concepción o comprensión de la historia no haya habido gran resistencia, no obstante el contundente eurocentrismo que expresa a cada momento. Veamos un texto del propio Hegel:

¹¹⁴ *Ibid.*, §360.

“No quiero negar al *Nuevo Mundo* la honra de haber salido de las aguas de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia revela cierta *inmadurez* por lo que toca también a su origen, [...] descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. [...] Por la parte de Oriente corre hacia levante los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, *no son apropiados para convertirse en países de cultura*, ya que constituyen simplemente grandes estepas. [...] La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que *se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico y en lo espiritual.* [...] En los animales mismos se advierte *igual inferioridad que en los hombres.* [...] Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo *tan nutritivos* como los del viejo. [...] Estos pueblos de *débil cultura* perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En América del sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, *han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses.* [...] Se lee en las descripciones de viajes y relatos que demuestran *la sumisión, la humildad, el servilismo* que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aun más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos *enciendan* en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. *La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.* [...] A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: *el caballo y el hierro. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota.* [...] Habiendo desaparecido –o casi– los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede de Europa. *Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa.* El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. [...] Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las barreduras de Europa.”¹¹⁵

Lo anterior es lo que se deduce de la lógica hegeliana cuando se desarrolla el método en el ámbito de la historia. Esto quiere decir que si partimos sin más de Hegel, tenemos que negar todo el legado de los pueblos originarios de estas tierras, lo cual supondría negarnos a nosotros mismos y someternos ante la superioridad de Europa. En parte eso es lo que ha sucedido hasta

¹¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (LFHU), p. 265-268.

ahora: por siglos y siglos nuestro continente ha trabajado para exportar su riqueza y soportar a Europa desde la más cruda miseria.

Sin embargo, tal y como nos cuenta la versión moderna de la historia, Europa le habría hecho un favor a este continente “descubriéndolo”, trayendo su cultura, sometiendo y civilizando a los inferiores indígenas, de modo que la riqueza que se ha llevado de aquí y que continúa llevándose es poco a cambio del gran favor que nos habrían hecho, pues según la propia interpretación europea, los actuales latinoamericanos, que han surgido de la conquista le deben, o les debemos nuestra humanidad, civilidad e incluso les deberíamos nuestra entrada en la historia universal. Y para concluir su reflexión sobre América Hegel dice:

“Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. [...] América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece ahí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. [...] En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta. [...] Pasemos al Viejo Mundo. Éste es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal”.¹¹⁶

Para Hegel todas estas reflexiones están basadas en la razón y por tanto tienen valor universal. Sin embargo hay que preguntarse: ¿Cuál es esta razón? Según Hegel es la razón en sí misma, la razón en cuanto tal. Nosotros ahora ya no podríamos decir lo mismo, sino que esa razón es sólo la razón moderna, que está desplegada en su *Ciencia de la lógica* y que hemos expuesto de manera general en nuestro Capítulo I. Lo único que queremos indicar aquí es que éstas son parte de las consecuencias de esa concepción de la razón que Hegel ha desarrollado.

Adoptando acríticamente la versión hegeliana de la historia universal se ha adoptado también la ruina de la diversidad cultural y la negación sistemática de las tradiciones no modernas. La cultura europea concebida como proyecto de civilización se ha convertido en “la modernidad” es decir, la cultura europea de mano de la filosofía hegeliana ha desbordado sus límites europeos para asumirse como discurso objetivo, como ciencia.

¹¹⁶ Hegel, *LFHU*, pp. 274-275.

En este sentido hoy día la modernidad no parece tener su raíz en una determinada cultura, sino que se pone como lo racional en sí mismo, de este modo afirma que si el ser humano tiene en común la razón, entonces tiene que tender a la modernidad o tiene que afirmar lo que ella ya ha afirmado. La cultura europea con su discurso filosófico y científico está convenciendo a la humanidad de que ser moderno, es ser racional o sea humano.

Hegel dedujo la modernidad como proyecto, desde la realidad alemana de su época, para ello tuvo que construir un nuevo lenguaje y descender a un discurso sumamente abstracto. Hoy día se toman los discursos abstractos que ha producido la modernidad sin reparar en el hecho de que han surgido en una realidad concreta y para una realidad concreta, y se los ha impuesto en todo el mundo como modelo objetivo, acultural, racional, verdadero y científico.

FIN DE LA PRIMERA PARTE: De la auto-reflexividad del sí mismo,
a la autodeterminación del sí mismo

A lo largo de estos dos primeros capítulos hemos querido dar una visión general de la filosofía hegeliana, en primer lugar expusimos cómo es que se determina el principio de la auto-reflexividad en la *Ciencia de la lógica* a partir del despliegue de los conceptos puros de la razón; en segundo lugar

expusimos cómo es que la auto-reflexividad se determina a su vez en la *Filosofía del derecho* como Idea de libertad o autodeterminación. La “auto-reflexividad” de la lógica se determina como “autodeterminación” en el derecho.

La filosofía hegeliana se teje a partir de la afirmación del sí mismo, y los momentos del sistema de la ciencia corresponden a los momentos de la determinación del sí mismo. ¿Qué es el sí mismo? En última instancia el sí mismo constituye la comprensión que se tiene del Absoluto, de lo incondicionado de toda condición, que podría resumirse en la representación de Dios. A este respecto nos dice Hegel:

“Nuestro conocimiento aspira a lograr la comprensión de que lo que la eterna sabiduría se ha propuesto se ha cumplido, al igual que en el suelo de la naturaleza, en el suelo de lo real y activo en el mundo. Nuestra consideración es por tanto una teodicea, una justificación de Dios.”¹¹⁷

Comenzamos nuestra exposición en el primer capítulo con una reconstrucción de la reflexión que hace Hegel a propósito del concepto de Dios, en donde la lógica era comprendida como la representación de Dios antes de la creación del mundo y culminamos nuestra exposición en el segundo capítulo con una reconstrucción de la Idea que tiene Hegel de la historia universal, como la representación de la realización de Dios, precisamente para mostrar la coherencia del sistema hegeliano con respecto a una Idea de Dios, un Dios que se autodetermina en el mundo y mediante el mundo se reconoce, se sabe y se realiza.

El sistema hegeliano ha de comprenderse como una teodicea, una teología racional, una justificación de Dios en el devenir del mundo, para mostrar que éste es el mejor de los mundos posibles y que la realidad se desenvuelve de acuerdo a la razón. En este sentido ver la irracionalidad del mundo, para Hegel, sería sólo falta de madurez, una inmadurez propia de la juventud que toma como real sus ideales y no logra la reconciliación entre la idea y la realidad que sí logra el hombre maduro.¹¹⁸

Aparentemente Hegel parte de una comprensión de Dios o de lo Absoluto y desde ahí deduce el contenido de la razón, del ser, del yo, de la realidad, de la verdad, de la historia, del Estado, de la naturaleza, del concepto, de la Idea, etc., etc., en parte es así, pero hay algo previo a la

¹¹⁷ Hegel, *IFHU*, p. 61.

¹¹⁸ Cf. H., *ECF*, §396.

comprensión de Dios, que hay que señalar: es cierto que Hegel parte de una comprensión determinada de Dios y que desde ahí deduce todo, pero, detrás de la comprensión que tiene Hegel de Dios está el horizonte histórico y cultural que le permitió tener precisamente esa idea de Dios y no otra, y que es la modernidad, porque esta idea no la habría podido tener en el Medioevo, pero tampoco la habría podido tener si Hegel hubiese sido judío. Hegel tuvo que haber sido no sólo cristiano moderno, sino también protestante luterano para tener esta idea de Dios. La modernidad como horizonte histórico y cultural es el fundamento de la comprensión de Dios del que parte Hegel.

La modernidad, tal y cual muestra Hegel, se funda en la afirmación de sí misma, su núcleo es esa afirmación del sí mismo, y el Dios de la modernidad es entonces la afirmación del sí mismo por medio del cual se afirma la modernidad como el principio desde el cual se piensa todo.

Los principios últimos sobre los que se funda un determinado mundo de la vida (llámese Dios, lo Absoluto, la verdad, la bondad, etc.) son el punto de partida de la comprensión de la realidad para el sujeto que se desarrolla en dicho mundo de la vida. Dichos principios lo constituyen a uno subjetivamente de manera inconsciente, después el sujeto puede tomar consciencia de ellos, pero no de principio. Hegel es un moderno como punto de partida y cuando toma conciencia de su ser moderno se propone desarrollar la modernidad hasta sus últimas consecuencias, lo que significa elevar la modernidad al grado de absoluta, de ahí entonces es que tiene que tener una comprensión clara de lo que es lo Absoluto, lo incondicionado de toda condición, y de la razón. La afirmación del sí mismo de la modernidad será planteada como auto-reflexividad y su determinación como autodeterminación.¹¹⁹ El pasaje de la auto-reflexividad del sí mismo a la autodeterminación del sí mismo como realización del sí mismo es la consagración de la modernidad como concepto de Dios.

Rosenzweig que, aunque alemán igual que Hegel, tiene la experiencia no sólo de otro mundo de la vida, sino también de otro momento histórico, tiene además otra idea o comprensión de Dios que proviene del judaísmo y, producto de su tiempo histórico, el cual es distinto del de Hegel, vive las

¹¹⁹ Por esto es que Europa verá a la conquista de nuestro continente como el momento en el que la modernidad se determina fuera de ella. La conquista es entonces para Europa la realización de su libertad, aunque para los habitantes de estas tierras fuera el comienzo de su esclavitud. Ese es un pequeño ejemplo de cómo la afirmación del sí mismo implica la negación del Otro por antonomasia.

consecuencias de la afirmación de la modernidad como soldado en la Primera guerra mundial. A raíz de todas estas circunstancias Rosenzweig se rebela ante la justificación de la guerra como racional y se lanza a desarrollar un nuevo sistema de filosofía, erigido ya no desde la afirmación del sí mismo universal de la modernidad, sino desde la afirmación del ser humano concreto con nombre y apellidos.

SEGUNDA PARTE

La crítica ética de Franz Rosenzweig

Esta segunda parte de nuestro trabajo está dedicada a exponer la crítica que Rosenzweig le hizo a la filosofía hegeliana. Quisiéramos advertir desde el principio que nos atendremos solamente al ámbito de la crítica, en este sentido no pretendemos de ninguna manera hacer una exposición positiva de la filosofía de Rosenzweig, porque ello rebasaría en mucho el propósito de este breve trabajo. En esta segunda parte simplemente haremos una evaluación crítica de la

filosofía hegeliana desde *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig y desde algunos acontecimientos de la historia de Alemania que para Rosenzweig pusieron de manifiesto la necesidad de superar la Ontología de Hegel, en virtud de construir un nuevo sistema filosófico desde un más allá insospechado por el propio Hegel.

Para la elaboración de ésta segunda parte nos basaremos principalmente en tres textos fundamentales de Rosenzweig: *La Célula originaria*, *La Estrella de la Redención* y *El Nuevo pensamiento*.

Hemos dividido esta segunda parte en un apartado preliminar y un capítulo, en el apartado preliminar intentaremos hacer una pequeña introducción genealógica de la filosofía de Rosenzweig. En este apartado preliminar nos interesa exponer a muy grandes rasgos el modo en que Rosenzweig pasa de ser un entusiasta hegeliano a ser un crítico de la obra de Hegel a partir de una lectura existencial de los acontecimientos que cimbraron a Europa con el comienzo de la llamada Primera Guerra Mundial. Esta conversión significará precisamente la delimitación de su proyecto filosófico: *La Estrella de la Redención*.

En el Capítulo III intentaremos exponer las dos críticas, a nuestro juicio, más significativas que formula Rosenzweig a propósito de la filosofía hegeliana.

Preliminar. Con Hegel, contra Hegel y más allá de Hegel:
Un nuevo comienzo para la filosofía

Franz Rosenzweig nació en Kassel, Alemania, el 25 de diciembre de 1886, apenas 55 años después del fallecimiento de Hegel y, sin embargo, tiempo suficiente para que Alemania cambiara radicalmente su configuración política. Nació en el seno de una familia judía, rica y profundamente asimilada a la cultura y sociedad alemanas de la época moderna. Aunque la familia de

Rosenzweig no había renunciado formalmente a su tradición y religión judías, el judaísmo como religión y forma de vida estaba lejos de ser el centro de sus actividades cotidianas. En su niñez, Franz Rosenzweig sólo conoció más de cerca el judaísmo gracias a su tío abuelo, quien mantenía una vida tradicional judía, y con quien llegaría a establecer una estrecha relación.

Cuando Rosenzweig concluye sus estudios preparatorios para ingresar a la Universidad, vacila entre elegir ciencia, filología, historia o medicina, al final se decide estudiar medicina. En 1905 ingresa a la Universidad de Göttingen y por los siguientes dos años mantendrá cursos y prácticas sobre la materia en Munich y Freiburg. Será recién en el invierno de 1907 que Rosenzweig decidirá cambiar radicalmente de vocación y comenzará sus estudios en Historia y Filosofía modernas en la Universidad de Berlín y Freiburg. En esta época Rosenzweig conoce personalmente a Friedrich Meinecke, historiador alemán de renombre que por esas fechas publicaba *Cosmopolitismo y Estado nacional*. Rosenzweig cursaría 10 semestres con él y lo adoptaría como su principal mentor en sus años de estudiante universitario.

Los años de estudio con Meinecke le permiten a Rosenzweig comprender el debate en torno al problema de la verdad desde la perspectiva de la Historia. Por una parte la ilustración había negado la posibilidad de que la razón y la verdad tuviesen carácter histórico, en la práctica esto significaba que las distintas tradiciones que se habían dado a lo largo de la historia antes de la época moderna, no podían considerarse en sí mismas verdaderas ni racionales, porque la verdad y la razón eran sólo propios del presente, es decir, de la época ilustrada.

Por otra parte el romanticismo afirmaba la verdad de la tradición “señalando que cada época tiene su propia verdad y que no hay verdad al margen de sus tradiciones”.¹ Hegel, sin embargo, habría resuelto la aparente contradicción mostrando con su filosofía que tanto la ilustración como el romanticismo tenían razón por una parte y no la tenían por la otra, pues cada uno mostraba sólo una parte unilateral de la verdad del problema, de manera que tendrían que entenderse como complementarias y no en su mutua exclusión.

Tal y como ya hemos visto en los capítulos anteriores, para Hegel, la verdad es ciertamente un producto de la razón –como afirma la ilustración–, pero la verdad no es una cosa fija, sino que está en movimiento. En este sentido

¹ Mate y Mayorga, “Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en: ISEGORIA 23 (2000), p. 46.

cada época habría captado la verdad –como afirma el romanticismo–, pero sólo hasta el nivel que ésta pudo alcanzar en su momento histórico, lo que significa en resumidas cuentas que la verdad constituye propiamente un producto de la razón, pero sólo en tanto que ésta se comprende a sí misma a lo largo de la historia.

En 1910, bajo la influencia de su maestro, Rosenzweig comienza una investigación sobre el pensamiento político de Hegel, misma que hoy conocemos con el título de *Hegel y el Estado*. Esta obra constituye una genealogía pormenorizada del concepto de Estado en Hegel que abarca desde los escritos de juventud hasta la conceptualización definitiva del Hegel maduro de 1831, pasando por supuesto por el análisis de la *Filosofía del derecho*, la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* y la *Filosofía de la Historia*.

Con esta obra Rosenzweig se proponía retomar el hilo de la historia en aras de preparar el camino hacia una nueva realidad para la Alemania unificada desde 1871, una Alemania que dejaba tras de sí la revolución de 1848 y la política del Canciller de Hierro, que a fuerza de espada se dedicó a realizar el sueño de Hegel; la unificación de Alemania:

“Este libro, en la medida en que un libro puede hacerlo, debía preparar los ánimos a una nueva realidad. La idea hegeliana del Estado, rígida y limitada, que en el último siglo había adquirido siempre mayor prestigio, el 18 de enero de 1871 produjo “como el rayo de las nubes” una acción de gran importancia histórica. Esta idea del Estado, considerada en su evolución a lo largo de la vida de Hegel, debía romperse bajo la mirada del lector, para dar lugar a la nueva perspectiva de un futuro para Alemania más extenso hacia adentro y hacia afuera”.²

Ya desde 1910, cuando escribía *Hegel y el Estado*, Rosenzweig advertía el peligro contenido en la filosofía hegeliana, por ello esta obra no se proponía un simple desarrollo de Hegel, sino la preparación para una nueva época en Alemania, que no supusiera ya la inmolación del individuo como en la filosofía de Hegel y en la Alemania de Bismarck. El sentido de esta obra apuntaba hacia la visualización de una Alemania post-hegeliana, pues desde la muerte de Hegel en 1831 la realidad había seguido su curso y era necesario recomenzar el esfuerzo filosófico de comprender la realidad presente de 1910.

² Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, Ed. italiana a cura di Remo Bodei, trad. di Anna Lucia Kunkler Giavotto, Rosa Curino Cerrato, Il mulino, Bologna, 1976, p. 10, Prefacio; Rosenzweig, *Hegel, und der Staat*, Munchen und Berlin 1920, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, Scientia Verlag Aalen, 1962, p. XII.

Es fácil darse cuenta de que hasta este momento el proyecto de Rosenzweig era profundamente hegeliano, incluso en su intención de ir más allá de Hegel, pues Hegel mismo había advertido que la filosofía es siempre hija de su tiempo y que la misma filosofía hegeliana no era más que su tiempo aprehendido en pensamientos. Para Rosenzweig, Alemania había cambiado radicalmente y por eso era necesario repensar aquello que se avizoraba.

Con una primera versión de este trabajo, en 1912, Rosenzweig logra el título de Doctor en Freiburg; seguirá trabajando todavía algún tiempo en este manuscrito, pero no lo publicará sino hasta 1920, paradójicamente cuando dicho texto había dejado de representar el pensamiento de Rosenzweig. En 1920 no sólo el proyecto de continuar en la vía de la filosofía de Hegel le resultaba ajeno, sino que ante la destrucción de Alemania a raíz de la Primera Guerra Mundial resultaba sencillamente imposible.

El proyecto de Rosenzweig chocó con la realidad de la guerra, “las cosas se dieron de otra manera [a como él había proyectado]. Donde antes se erguía el Imperio no quedó sino un campo de escombros”.³ Es por ello que en el Prefacio de su obra, que escribe en mayo de 1920, declara:

“No habría podido describir estas páginas, pero no podía ni siquiera reelaborarlas [...] los motivos que lo inspiraron y los intentos son un testimonio del espíritu preguerra, pero no del «espíritu» de 1919 (*nicht des “Geist” von 1919*)”.⁴

Pero volvamos a 1912. Hasta antes de la guerra Rosenzweig mantenía la esperanza en su proyecto y compartía con buen ánimo el relativismo histórico de Meinecke, su maestro. Para entonces el cristianismo parecía envolver con sus largos brazos a toda Europa –sus individuos y sus instituciones– y parecía decidir su destino en la historia. Rosenzweig no escapa a esta percepción y se convence, “como buen hegeliano, de la que la civilización europea es, en el fondo, una civilización cristiana”,⁵ y en consecuencia universal. En concordancia con ello y con el espíritu de asimilación en el que se desenvolvía, Rosenzweig identifica al cristianismo como la única vía posible por medio de la cual el individuo moderno podía reconectarse con el destino de lo universal y hallar una justificación para su acción y el sentido de su vida. En este contexto el judaísmo

³ Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, p. 10, Prefacio; R., *Hegel und der Staat*, p. XIII.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Mòses, Stéphane, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997, p. 33.

le parecía a Rosenzweig verdaderamente una religión del pasado, pues al vivir volcado sólo sobre sí mismo, se había quedado como religión al margen del mundo y al margen de la historia. A Rosenzweig, quien para entonces guarda muchas expectativas con respecto a la historia de Alemania, el judaísmo se le desdibuja en el horizonte por lo que comienza a coquetear con la idea de convertirse al cristianismo. A propósito de este tema les escribe a sus padres:

“Somos cristianos en todas las cosas, vivimos en un estado cristiano, vamos a escuelas cristianas, leemos libros cristianos, nuestra propia cultura está basada en un fundamento cristiano”.⁶

En el mismo ánimo su primo Eugen Rosenstock había ya dado el paso decisivo, renunció a su judaísmo y se volvió un ferviente cristiano. Una noche –nos cuenta Mòses– “Rosenstock consiguió abrir una brecha en el relativismo de Rosenzweig, no tanto por la fuerza de sus argumentos como por el testimonio vívido de su fe [...] Al parecer, tras esta discusión, Rosenzweig, decidió convertirse”.⁷

Aquello que estaba en juego en la discusión entre permanecer judío o convertirse al cristianismo debe entenderse a la luz de la discusión sobre el destino de Europa, en ese sentido aquello que aparentemente era un dilema moral de la persona, tenía de fondo repercusiones de índole universal, pues se refería a cuál de las dos religiones podía efectivamente articular la acción del individuo con la realización del fin superior: *la redención del mundo y la instauración del Reino*.

Ambas religiones se planteaban la redención del mundo y la instauración del reino como la meta de la creación; el judaísmo asumía su misión en la vida práctica como cumplimiento de los preceptos de la Torah, apartándose de la mundanidad del mundo y retrotrayéndose al interior del pueblo judío; el cristianismo asumía su misión en la vida práctica saliendo del interior del pueblo judío, llevando la buena nueva a todo el mundo por medio de su actividad misionera a lo largo de la historia.

Antes de dar el paso hacia su conversión al cristianismo, el día 11 de octubre de 1913, Rosenzweig decide pasar *Yom Kippur* en una pequeña sinagoga ortodoxa de Berlín. La experiencia fue de tal trascendencia en la vida de

⁶ Carta citada por Rüdiger Lux en “Franz Rosenzweig (1886-1929)”, disponible en <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Rosenzweig.html>

⁷ Mòses, *op. cit.*, p. 33

Rosenzweig que a partir de esa fecha reviró absolutamente su decisión y volvió con fuerza al judaísmo. En una carta le dice a un amigo:

“Debo decirte algo que lamentarás y que quizá al principio te parecerá incomprensible: después de un prolongado y exhaustivo auto-examen, he cambiado mi decisión. No siéndome ya necesaria, [la conversión] se me ha vuelto imposible. Permaneceré siendo judío”.⁸

Desde entonces y con plena consciencia, Rosenzweig se volvió estudiante del profesor Hermann Cohen, fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, que enseñaba filosofía judía y que habría de escribir *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Rosenzweig seguirá trabajando todavía algún tiempo sobre su manuscrito de Hegel, y seguirá asistiendo a los cursos de Cohen hasta que las circunstancias políticas de la Alemania de 1914 le exigieron ponerle una pausa a su vida académica, para participar activamente en la Primera Guerra Mundial.

La fuerte experiencia de la guerra a partir de su participación activa como soldado en el campo de batalla, cambiará completamente la percepción de Rosenzweig con respecto a la filosofía occidental y a la obra de Hegel en particular. Desde la trinchera Rosenzweig experimenta el dolor y la angustia que implicaban para el sujeto singular el avance indolente del espíritu universal. A la filosofía histórica de Hegel el sujeto singular, real y concreto le era indiferente, del mismo modo que el soldado en la guerra.

Rosenzweig comienza a comprender poco a poco que el devenir de los acontecimientos en Europa era la realización efectiva de la concepción histórica de Hegel. La realidad de la guerra rememoraba las palabras de la *Fenomenología del espíritu* escritas poco más de un siglo antes:

“Vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente [...], tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu puede ser mínima”.⁹

A partir de la experiencia de la guerra Rosenzweig se da cuenta en qué medida el triunfo del espíritu de occidente era indiferente al individuo singular que era inmolado todos los días en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. Para Rosenzweig, Hegel tenía razón, pero de un modo macabro. Pues el sistema

⁸ Glatzer, Nahum. N, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books, 1953, p. 28.

⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 48.

de la ciencia de Hegel, en particular la *Ciencia de la lógica*, la *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la historia* constituían verdaderamente una exposición del espíritu de occidente: la *Ciencia de la lógica* era su fundamentación última y por tanto divina, la *Filosofía del derecho* era la fundamentación de su filosofía política y la *Filosofía de la historia* la justificación absoluta de su expansión a lo largo y ancho del mundo. En este sentido la imposición del dominio germánico a través de la guerra representaba “la última fase de la historia universal, la vuelta a sí del Espíritu absoluto, momento de realización en el que lo racional coincide con lo real y lo real con lo racional”.¹⁰

Durante los años que duró la guerra, Rosenzweig mantuvo una estrecha comunicación con su amigo Rudolf Ehrenberg, fruto de esta correspondencia es la carta que le escribió el día 18 de noviembre de 1917 y que se volvió el bosquejo fundacional de su propia filosofía, su “punto de Arquímedes filosófico”,¹¹ a partir del cual desarrollaría después la *Estrella de la Redención*. Rosenzweig se referirá posteriormente a esta carta con el nombre de *Urzelle: Célula originaria*.

Casi un año después de su gran intuición, el 22 de Agosto de 1918 Rosenzweig comenzó la redacción de la *Estrella de la Redención* en postales y cartas que dirigía a su madre desde el campo de batalla, en diciembre de ese mismo año fue relevado del ejército y volvió a su casa, continuó con la escritura y la corrección de su texto, de manera que finalmente el 16 de febrero de 1919 Rosenzweig escribió las palabras concluyentes de la *Estrella de la redención*.

CAPÍTULO III. Crítica de la filosofía hegeliana

En el presente capítulo haremos una exposición de las principales críticas que Rosenzweig formula contra la filosofía hegeliana en su obra definitiva, la *Estrella de la Redención*. Nos centraremos fundamentalmente en dos críticas, la primera constituye la puesta en cuestión del idealismo intrínseco de la filosofía occidental desde Jonia hasta Jena, a partir de la afirmación existencial del ser humano

¹⁰ Mòses, *op. cit.*, p. 34

¹¹ Rosenzweig, “Célula originaria”, en: *El Nuevo Pensamiento*, Ed. Visor, Madrid, 1989, p. 19.

concreto. La segunda se refiere a las consecuencias histórico-políticas de la ontología hegeliana.

3.1 Crítica metafísico-existencial: De los *presupuestos* de la filosofía hegeliana.

Esta primera crítica está dirigida no solamente a Hegel, sino a toda la filosofía occidental “desde Jonia hasta Jena”. Hegel será su principal interlocutor sólo porque Hegel habría llevado a cumplimiento el proyecto filosófico de occidente: abarcar con el pensamiento la totalidad de la realidad, lograr la identidad Ser-Pensar anunciada desde Parménides y ensayada a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. En este sentido para Rosenzweig toda la filosofía occidental sería en esencia “idealista” y se habría realizado al fin con el idealismo alemán y en particular con el “idealismo objetivo” de Hegel. Veamos esta cuestión más detenidamente.

3.1.1 La filosofía del Todo: Unidad del principio y el comienzo de la ciencia

La filosofía occidental surgió en primera instancia con la pregunta acerca de los principios fundantes del “ser”, pero muy pronto el desarrollo mismo de la filosofía vio la necesidad de llevar a cabo una investigación acerca de los principios fundantes del “conocer”. Parménides habría sido el primero en establecer una identidad entre estos dos principios cuando afirmó: “lo mismo es inteligir y ser”.

Estas dos vetas de investigación se mantuvieron hasta la modernidad, pero con el descubrimiento de la centralidad del sujeto al interior de la ciencia, se planteó seriamente la cuestión de que los principios fundantes del “ser” tenían que considerarse en función de los principios fundantes del “conocer”. Con Hegel estos dos principios se verían verdaderamente fusionados, con lo cual se inauguraría la conciencia de la necesidad de hacer del principio de la ciencia un comienzo de la ciencia, detengámonos un momento en esto.

En la filosofía occidental anterior a la modernidad el pensar se situaba a sí mismo como un pensar sobre algo, es decir, como un pensar dirigido y enfrentado a un objeto. En Grecia, por ejemplo, aquellos antiguos filósofos entre los siglos VII y V a.e.c., hoy también llamados ‘filósofos presocráticos’, dirigieron el pensar a la *physis* (φύσις), es decir, a la Naturaleza como *principio de todas las cosas*. La palabra ‘principio’ tiene una connotación muy particular y profunda, pues ha de ser entendida como *fundamento*, pero en tres sentidos

distintos: en primer lugar, el fundamento es aquello que da origen, esto es, aquello de donde brota la diversidad de lo que existe (*ἀρχή*); en segundo lugar, el fundamento es lo que permanece presente en el perpetuo cambio de lo que existe (*οὐσία*); y en tercer lugar, el fundamento es la finalidad o el propósito de todo cuanto existe (*τέλος*).

En el desarrollo de la historia de la filosofía, distintas filosofías han sostenido distintos principios para todas las cosas; se considera por ejemplo, que el principio de la filosofía de Tales de Mileto era el agua (“Todo es agua”), el de Anaximandro el *apeiron* (“Todo surge del *apeiron*”), el de Anaxímenes el aire (“Todo es aire”), etc. El principio como “principio de todas las cosas” designa, entonces, “un contenido determinado de un cierto modo [que funge como fundamento]: el agua, el uno, el *Nus*, la idea, la sustancia, la mónada, etc.”¹²

Ahora bien, cuando la filosofía vio la necesidad de establecer ahora un principio de la ciencia o de la filosofía, se refería ya no a la naturaleza del “ser”, sino a la del “conocer” en este caso el principio, nos dice Hegel, no designa una determinación objetiva sino un *criterio*, es decir, el ámbito en el cual la ciencia se sitúa para aprehender verdaderamente la determinación objetiva. Este es el caso en el que la filosofía se pregunta por la base que determina el correcto desarrollo del saber científico, el principio puede ser, entonces, el pensar, el intuir, el sentir, el yo, la subjetividad, etc. En ambos casos, nos dice Hegel, es la determinación del *contenido* lo que atrae el interés.¹³

Antes de la modernidad la filosofía se ocupó substancialmente de la cuestión del principio como fundamento, ya fuera del “ser” o del “conocer”; el comienzo de la ciencia, en cuanto comienzo lógico de la exposición del principio, no *aparecía* entonces como un verdadero problema para la filosofía.

“El comienzo como tal (*Das Anfangen als solches*), en cuanto es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de una manera accidental, queda inobservado e indiferente; y por consiguiente la necesidad de plantearse el problema de con qué se debe comenzar, resulta también insignificante frente a la necesidad del principio (*Prinzips*), donde parece residir todo el interés de la cosa, es decir, el interés de conocer qué es lo verdadero, el fundamento absoluto (*absolute Grund*) de todo”.¹⁴

¹² H., *CL*, p. 63.

¹³ Cf. *Ibidem*.

¹⁴ H., *CL*, p. 63.

Frente a la importancia del principio, el comienzo de la ciencia parecía ser una mera anécdota que no tenía mayor relevancia. Sin embargo, poco a poco la filosofía occidental fue desarrollando la idea de que, para que el saber de la verdad fuese verdaderamente efectivo, la ciencia tenía que mostrar su propia necesidad, pero esto significaba mostrar la necesidad lógica de su desarrollo desde el comienzo mismo de su exposición, de tal modo que el comienzo de la ciencia se demostrara *necesariamente* como lo absolutamente primero en la ciencia.

“Si el pensamiento abstracto antiguo se interesa primero tan sólo por el principio (*Prinzip*) considerado como contenido (*Inhalt*), luego, con el progreso de la cultura, se ve obligado a prestar atención a la otra parte, es decir al comportamiento del conocer; entonces también la actividad subjetiva (*subjektive Tun*) es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva (*objektiven Wahrheit*), y surge por lo tanto la necesidad de que se unan el método con el contenido, la forma con el principio. Así, pues, el principio tiene que ser también comienzo y lo que es anterior (*Prius*) para el pensamiento, tiene que ser también primero en el curso del pensamiento”.¹⁵

Esto es, si en la antigüedad la ciencia concentró su atención en los contenidos del saber, después tuvo que atender a la exposición del saber mismo para mostrar cómo es que el saber de la ciencia aprehendía la verdad. Con la modernidad esta última reflexión se profundizó en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Después de Kant todo parecía indicar que el saber de la ciencia no podía aprehender la verdad en sí y que tenía que conformarse con el saber de la verdad dentro de los límites de las facultades humanas. En el fondo esto significaba que el saber objetivo de la ciencia dependía de la estructura racional del sujeto, por lo que la actividad subjetiva fue concebida por primera vez “como un momento esencial de la verdad objetiva”. La metafísica quedó así sometida al sistema de la razón.¹⁶

Hegel radicalizaría el discurso de Kant e iría más allá de él. Hegel muestra la necesidad de que la actividad del sujeto fuera concebida como momento esencial de la verdad objetiva porque de hecho toda verdad es siempre para una conciencia o sujeto que la comprende. Ahora bien, para Hegel, la ilusión de Kant radica en creer que hay una “cosa en sí” o verdad en sí más allá del pensamiento, pues no se comprende cómo es que, lo que debería estar más allá del pensamiento, se presenta aquí como una abstracción del pensamiento.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XX- A XXI, et. passim.

Hegel plantearía que el principio o fundamento de todo lo que “es” tiene que ver con la exposición de las relaciones lógicas que se hallan en su concepto, el principio sólo puede ser concebido de manera adecuada como pensamiento, pero entonces el método, que es la exposición lógica del principio, no es ya distinto del principio, no se halla como algo aparte, sino que es él mismo el principio desplegado, comprendido y expuesto. Ahora bien, el comienzo de la ciencia, como comienzo de la exposición lógica del principio, tiene que ser ya, él mismo, el principio en su simplicidad y en su inmediatez, por ello en la filosofía hegeliana el comienzo de la ciencia es el principio de la ciencia y viceversa. En la exposición de Hegel la lógica se presenta sin restricciones como metafísica.

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, es el “ser”, pero ¿qué significa esto a la luz del principio como comienzo?, ¿cuál es la relación entre el ser puro y el yo puro o sujeto? Veamos algunas citas:

“El ser es precisamente esta *referencia abstracta a sí mismo*”.¹⁷

“«Yo», (...) tomado abstractamente en cuanto tal, es la *pura referencia a sí mismo*”.¹⁸

“Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”¹⁹

El contenido del concepto “ser” es exactamente el mismo que el del concepto “yo”: la pura o abstracta referencia a sí mismo. El comienzo de la ciencia es *la superación de la oposición de la conciencia*, su contenido no es ya el “ser” enfrentado al “yo”, o la sustancia enfrentada al sujeto, o el principio enfrentado al método. El comienzo es, en su substancialidad o contenido, la subjetividad que emprende el camino de su propia determinación, el “ser” es el “yo”, el “yo” es el “ser”, ambos no son sino dos lados de una unidad inseparable que se *autodetermina*. *Esta unidad “ser-yo” está implícita en todo el desarrollo del sistema de los conceptos puros y se hace finalmente explícita en su resultado, esto es, en la Idea absoluta.*

La filosofía hegeliana subsume en la Idea absoluta toda la multiplicidad de la realidad bajo un único principio, fuera del cual pareciera no haber más allá. Y efectivamente, nos dirá Rosenzweig, más allá de la filosofía del Todo no hay nada, o más bien, “hay nada”, esto es, hay una gran nada presupuesta en el conocimiento del todo. Veamos esto con mayor detenimiento, pasemos a la argumentación de Rosenzweig.

¹⁷ H., *CL*, p. 728. “...das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst”. H., *WL*, p. 488.

¹⁸ H., *ECF*, §20, Ob. “*Ich* aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst.”

¹⁹ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 15.

3.1.2 Presupuestos de la filosofía del Todo

Dentro del sistema de la ciencia hegeliano ha quedado subsumido todo –nos dice Rosenzweig-, incluso la muerte no es más que un momento necesario en el devenir del todo. La muerte del sujeto singular habría sido reconciliada en el sistema de la razón como una negación interna al sistema, una negación determinada, perfectamente racional, una determinación necesaria de la razón, algo así como una pequeña negación que en el Todo es superada, sencillamente porque aquello que muere es sólo lo singular, el Todo nunca muere, el Todo sobrevive a la muerte pues las pequeñas muertes no afectan al Todo, por el contrario, con su muerte reproducen la vida del Todo. Por eso Rosenzweig dice:

“Ciertamente, un Todo no ha de morir (*ein All würde nicht sterben*) [...] Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista (*idealistisch*). [...] Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada [...] Y ésta es la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada (*der Tod sei – Nichts*). Pero no se trata, en verdad de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada (*nicht Nichts*), sino Algo (*Etwas*) inexorable e insuprimible. Su dura llamada sigue sonando imperturbable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado. Pretende haberla sumido en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso agujijón, y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este agujijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía”.²⁰

En la tradición occidental, la explicación filosófica de la muerte del singular, pretende mostrar la necesidad y la racionalidad de la muerte e incluso pretende dar consuelo al ser humano, haciéndolo sentir que él forma parte de un Todo que nunca perecerá, aunque su singularidad muera. Pero “si la explicación que da el idealismo de la muerte individual fuera verdad, el hombre debería aceptar la muerte con toda naturalidad”,²¹ pero el ser humano no acepta la muerte y se angustia. El ser humano “quiere quedarse, permanecer, quiere vivir”²² y no se

²⁰ Rosenzweig, *Estrella de la Redención* (en adelante ER), Edición y traducción de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 44.

²¹ Cf, Mate y Mayorga, *op. cit.*, p. 48.

²² Rosenzweig, ER, p. 43.

consuela sabiendo que el Todo permanecerá cuando él haya de morir. Todo ser humano se halla en algún momento frente a la muerte como el límite infranqueable por el pensamiento, pues a la muerte sólo se la atraviesa existencialmente, pero ahí donde la existencia puede llegar, el pensamiento y la filosofía ya no pueden.

“Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir –y que partir con consciencia– de que la nada de la muerte es algo (*daß das Nichts des Todes ein Etwas*), de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo (*jedes neue Todesnichts ein neues*) [...] La nada no es nada: es algo (*Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas*). En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de una nada única –que realmente sería nada–, mil nadas, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito –imposible de acallar– de sus víctimas, convierten en mentira (*Lüge*) incluso antes de que sea pensado al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo”.²³

Rosenzweig quiere desmentir que la filosofía occidental lo haya abarcado todo con el pensamiento, pero también quiere desmentir la afirmación de que todo es sujeto de ser pensado. Para Rosenzweig, la identidad “pensamiento y ser” sobre la que se funda toda la filosofía occidental sólo se habría sostenido porque la filosofía occidental habría reducido a nada aquello frente a lo cual el pensar ya no puede traspasar y entonces habría convertido en nada los supuestos que tiene, sólo para después afirmar que no tiene supuestos:

“¿Acaso la filosofía, con ese *único* presupuesto de que no presupone nada no estaba ya llenísima de presupuestos; no era, incluso, ella misma ya por entero presupuesto?”²⁴

La pluralidad de la nada de la muerte no puede ser contada entre la pluralidad del todo cognoscible, sino sólo cuestionando la totalidad del todo cognoscible. En este sentido la filosofía lanzó la muerte a la nada para no tener que encararla. La filosofía, que se considera a sí misma omnisciente, no podría soportar ni por un instante la experiencia de sentirse ciega al mirar en dirección de lo que ella ha negado como nada pero que no es nada, lo que pasa es que ella no sabe lo que

²³ R., *ER*, p. 45

²⁴ *Ibidem*. “War die Philosophie denn nicht schon durch jene ihre «einzige» Voraussetzung, sie setze nichts voraus, selbst ganz voller Voraussetzung, ja selber ganz Voraussetzung?”.

es, y entonces se auto-engaña diciendo que “la nada no es nada”, que “de la nada, nada sale”, pero lo que pasa es que aceptar que la nada es algo, la llevaría a concebir la finitud de su capacidad cognoscitiva. Si la filosofía aceptara que la nada es algo y que ese algo resulta para la filosofía un “algo incognoscible” entonces tendría que aceptar la limitación del pensamiento frente a la totalidad de lo real, con lo que la identidad “pensamiento y ser” se vendría abajo como un juego de naipes. La filosofía del Todo se niega a ver en sí misma limitación alguna, es demasiado orgullosa para ello.²⁵ La filosofía siguió adelante con su proyecto y finalmente con Hegel la respuesta a la pregunta por el todo habría llegado al fin a término:

“Pues ciertamente hay que hablar de término (*Abschluß*) cuando este saber ya no abarca sólo exhaustivamente a su objeto (*Gegenstand*) —el Todo— (*das All*), sino que también, al menos según él pretende, se abarca a sí mismo exhaustivamente —en el modo de exhaustividad que le es peculiar—. Lo que ha sucedido cuando Hegel ha acogido dentro del sistema la historia de la filosofía”.²⁶

Hegel no sólo habría hecho del principio del Todo un comienzo del pensar filosófico, como ya hemos visto en el apartado anterior, sino que además habría hecho que el mismo principio quedaría como fundamento de la Filosofía de la Historia y de la Historia de la Filosofía, con lo que verdaderamente habría cerrado el sistema de la ciencia.

La Filosofía de la Historia mostraba, por su parte, el sentido de la historia o, dicho de otro modo, la *razón* de la historia y el modo en que el espíritu universal (unidad del «ser-yo» universal) iba realizándose a través de los espíritus particulares de los pueblos (unidades del «ser-yo» particulares), y la Filosofía de la Historia mostraba cómo el espíritu universal (unidad del «ser-yo» universal) se conocía a sí mismo a través de las filosofías particulares y se consolidaba finalmente en un espíritu absoluto (unidad del «ser-yo» absoluto, *i. e.* incondicionado).

Para Rosenzweig, el sistema de la ciencia hegeliano pareciera mostrar no ya que la realidad sea en sí misma racional y que el pensar puede acceder al

²⁵ Resulta curioso que la filosofía occidental que se dice creadora de la “crítica” se oponga a la crítica que le viene de afuera, sólo acepta la autocrítica, es decir, la crítica que se hace ella misma para realizarse a sí misma. Para la filosofía occidental el ámbito más radical de la crítica es la auto-crítica, esto es, la crítica que proviene desde sí mismo, no así la crítica que proviene del Otro que podríamos llamar «alter-crítica».

²⁶ Rosenzweig, *ER*, p. 46.

Todo, sino más bien que “el pensar no puede ir más allá de ponerse patentemente a sí mismo”.²⁷ Rosenzweig invierte la idea central de la filosofía hegeliana, sugiriendo que al pensar le aparece todo racional, sólo porque el pensar no tiene otro modo de acceder a lo real sino comprendiéndolo lógicamente o racionalmente, lo que no demostraría de entrada la validez del principio de la filosofía, sino más bien la limitación de su principio.

Para Rosenzweig, la filosofía habría sido tan orgullosa que no pudo soportar que la teología se considerara a sí misma depositaria de las llaves de la Revelación y no descansó hasta despojar a la teología de su trono y relegarla a ir siempre detrás de la filosofía como sierva suya. Por ello con Hegel la filosofía se pone como “quien viene a cumplir lo prometido en la Revelación”:

“Y cumple este oficio no sólo esporádicamente, ni sólo, por ejemplo, en el apogeo de su carrera, sino en todo momento. Por decirlo así, cada vez que respira está la filosofía, sin proponérselo, ratificando la verdad que la Revelación (*Offenbarung*) había confirmado. Parece que así se zanja el viejo conflicto y quedan reconciliados el cielo y la tierra”.²⁸

Con Hegel la filosofía habría quedado como la actividad más elevada de todas, más allá incluso que la teología, que ahora ocuparía un segundo puesto. La filosofía de la mano del pensamiento y del concepto es comprendida como el único modo verdadero en el cual el espíritu absoluto se sabe, se cumple y se reconoce a sí mismo en su verdad. Así pues, la filosofía es, para sí misma, la actividad por medio de la cual la Revelación entra en la Historia e ilumina el sentido del Todo.

3.1.3 Un nuevo principio para la filosofía

La pregunta es ahora ¿cómo ir más allá de la filosofía del Todo?

“Quien quisiera contradecir [la verdad de la filosofía] tenía que sentir bajo sus plantas un punto de Arquímedes (*Archimedespunkt außerhalb*) exterior al Todo cognoscible. Desde un tal punto arquimédico impugnó Kierkegaard –y no estuvo solo– la incorporación hegeliana de la Revelación (*Offenbarung*) en el Todo (*All*). Y el punto fue la conciencia de Søren Kierkegaard –o la conciencia signada con cualesquiera otros nombre y apellido (*Vor- und Zunamen*)– de la

²⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

propia culpa y la propia redención: una conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo [...] restaría el hecho de estar dotada de nombre y apellido, restaría lo propio en el estrictísimo sentido de esta palabra; y, como afirmaban los sujetos de tales experiencias, de lo que se trataba era precisamente de eso propio”.²⁹

La única manera de contradecir la verdad de la filosofía, era encontrar una exterioridad al Todo conocido. Es cierto que la muerte se halla más allá del Todo de la filosofía –como advierte el mismo Rosenzweig–, pero resulta una exterioridad tan radicalmente exterior que justamente por ello nos impide situarnos en ella y desde ella para comenzar la reflexión. La exterioridad de la que aquí nos habla Rosenzweig tenía que sentirse “bajo las propias plantas”, es decir, tenía que ser una exterioridad tan palmaria, patente, ostensible que pudiéramos sentirla bajo las propias plantas. Kierkegaard habría sido uno de los que encontró tal punto de Arquímedes, en su propia conciencia, pero no en la conciencia abstracta del ser humano abstracto, sino en la conciencia de Søren Kierkegaard, *i. e.* la conciencia del ser singular de alguien concreto con nombre y apellido: Søren Kierkegaard, el mismo que se rehusaba a ser subsumido en el Todo y que reclamó su ser propio y singular.

Kierkegaard no habría sido el único que contradijo la verdad de la filosofía y que inauguró una “Filosofía nueva” (*Neue Philosophie*),³⁰ a él se le sumarían otros como Schopenhauer y Nietzsche, por sólo contar aquí los que Rosenzweig menciona.³¹

Para Rosenzweig, la gran aportación de Nietzsche fue haber hecho filosofía de su propia vida singular, no prestando su alma al espíritu universal, sino andando su propio camino hasta el final como “hombre y pensador”:³²

“Así fue cómo el hombre –no: no el hombre, sino *un hombre*, un determinadísimo hombre– llegó a ser una fuerza con autoridad sobre la –no: sobre su– filosofía. El filósofo dejó de ser *quantité négligeable* para su filosofía [...] ese hombre como filósofo se había adueñado de la filosofía. Esta tenía que reconocerlo: que reconocerlo como algo que ella no podía comprender pero que tampoco podía negar, ya que dominaba sobre ella. El hombre en la

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Cf. Rosenzweig, *ER.*, p. 49.

³¹ Quedaría pendiente la tarea de reconstruir una historia de aquellos que se rebelaron a formar parte de la filosofía del Uno-Todo de occidente que busca la verdad del Todo, y que quisieron pensar desde el ser humano concreto y para el ser humano concreto.

³² Rosenzweig, *ER.*, P. 47.

absoluta singularidad de su ser propio, en su ser que fijan el nombre y el apellido, salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de la filosofía”.³³

Para Rosenzweig, Nietzsche habría salido del Todo de la filosofía anteponiendo su singularidad a la universalidad del Todo y haciendo que dicha singularidad constituyera el sello de su filosofía; en manos de Nietzsche la filosofía habría perdido la impersonalidad de la objetividad para hablar por primera vez con la voz de alguien. El filósofo dejó de aparecer como un elemento insignificante para convertirse en el significado mismo de la filosofía.

La vieja filosofía que pretendía partir desde la nada, es decir, sin supuestos, supuso siempre y a cada momento al filósofo que filosofaba a la filosofía, pero más que al filósofo supuso siempre al ser-humano-viviente-concreto-fáctico-con nombre y apellidos, que era quien ponía en marcha a la todo-poderosa filosofía. Dicho en otras palabras, la filosofía partía de un ocultamiento del ser humano concreto quien era realmente el fundamento de la filosofía, pues era precisamente él –el ser humano concreto con nombre y apellidos–, quien filosofaba a la filosofía, pues la filosofía de no ser filosofada por el ser humano concreto sencillamente no existiría.

La vieja filosofía filosofaba a través de los filósofos particulares, pero para ella éstos sólo contaban en la medida en que prestaban su voz, su alma y su pensamiento al espíritu universal que se reconocía como autoconciencia universal en ellos. En la filosofía nueva el ser humano ya no presta su voz al espíritu universal, ni renuncia a su singularidad, sino que hace de su singularidad el sello de su reflexión y su ingreso a la filosofía. En ese sentido el ser humano reflexiona en la nueva filosofía como ser humano concreto, no reflexiona como espíritu, ni como pensamiento abstracto y universal, sino como ser humano con nombre y apellidos que tiene lengua, cultura, historia y necesidades humanas.

En la filosofía nueva de Rosenzweig la filosofía ya no es quien filosofa mediante el ser humano, sino que es el ser humano quien reflexiona sobre sí mismo y su condición a través de la filosofía. A partir de lo anterior podría pensarse que la filosofía nueva es una inversión de la vieja filosofía, pero es justamente al contrario: la vieja filosofía es una inversión de la filosofía nueva, porque la vieja filosofía es una inversión del método del sentido común, pues la filosofía nueva “convierte el método del sentido común en el método del

³³ *Ibid.*, p. 50, “So wurde der Mensch – nein, nicht der Mensch, sondern *ein Mensch*, ein ganz bestimmter Mensch, zu einer Macht über die – nein, über seine Philosophie. Der Philosoph hörte auf, *quantité négligeable* für seine Philosophie zu sein.”

pensamiento científico”.³⁴ Esto quiere decir que el proceder de la filosofía nueva es más originario y antiguo que el de la vieja filosofía, dicho de otro modo, la filosofía vieja es posterior a la filosofía nueva.

La inversión de la vieja filosofía consistió en que dicha filosofía habiendo salido de las mentes de seres humanos concretos (con nombres y apellidos) se irguió por encima de sus creadores y se vio a sí misma como fundamento, como dios o ídolo y puso al ser humano concreto –que era el verdadero fundamento– como lo fundado. Así pues, la vieja filosofía es una filosofía fetichizada e idólatra y Hegel, como el artífice de la consumación del fetiche es el último gran pagano. Rosenzweig intenta con su obra desfetichizar la vieja filosofía e inaugurar un “nuevo pensamiento”.³⁵

Para la filosofía occidental el ser del hombre es ser en lo universal, por eso Hegel hará tanto énfasis en que la tarea fundamental del ser humano es despojarse de su particularidad y elevarse a la universalidad, su verdadero sí mismo. Por el contrario, para Rosenzweig, “el ser del hombre es ser en lo particular”³⁶ y a pesar de que el saber omniabarcante de la razón absoluta de la vieja filosofía, haya intentado engullir al ser del hombre por todos los medios, el ser humano concreto se rebela continuamente sólo para demostrar que sigue existiendo y que mantiene siempre una exterioridad no conceptualizable por la razón universal:

“[El ser humano] en su particularidad, nunca se deja amedrentar por la sentencia del universal; [...] su propia particularidad no es [...] sino lo suyo autocomprendible, su esencia”.³⁷

Ahora bien, la particularidad del ser humano no debiera interpretarse como recuperación de la individualidad que se autocomprende frente a otras individualidades que forman parte de un Todo. Sino en el sentido de que cada ser humano concreto vive, siente, espera, conoce y teme desde su esencia particular, misma que constituye el sello con el cual toda su experiencia cobra sentido y significado. Hablamos de *cada ser humano* precisamente para resaltar el hecho de que nunca estamos ante “el ser humano” como tal, sino que estamos

³⁴ Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Ed. Visor, p. 59.

³⁵ En 1925 Rosenzweig escribirá un breve texto de observaciones adicionales a la *Estrella de la Redención*, mismo que llamó “El nuevo pensamiento”, en este texto se proponía, por un lado, aclarar algunas cuestiones que habían sido malentendidas por la crítica, por otro lado, advertir que lo que intentaba la nueva filosofía era “convertir el método del sentido común en método del pensamiento científico”. R., *El nuevo pensamiento*, p. 59. Ed. Visor.

³⁶ Rosenzweig, *Estrella de la redención*, p. 105.

³⁷ *Ibidem*.

siempre ante un ser humano concreto con nombre y apellido o estamos ante muchos seres humanos concretos con nombres y apellidos. Si hablamos del ser humano en abstracto lo hacemos sólo como un recurso del pensamiento, pero lo importante es no confundir el pensamiento con la realidad, como lo hace la vieja filosofía.

Rosenzweig nos dice que no obstante el ser humano es algo finito, es al mismo tiempo ilimitado: “es singular y, sin embargo, lo es todo”³⁸ porque precisamente el Todo se le *revela* al ser humano no como concepto, sino en la experiencia de lo particular, y en última instancia en la propia existencia, única vía por la que accedemos al mundo. En otras palabras la experiencia propia del ser humano tiene el valor de la totalidad precisamente porque la totalidad no aparece, sino en la experiencia existencial del sujeto particular. Por eso el singular no se consuela sabiendo que el Todo sobrevivirá a su muerte porque para el singular concreto el Todo morirá con él.

El Todo es, para el singular concreto, sólo una manera de situarse en el mundo y lo universal es sólo una manera de nombrar aquello que es siempre una experiencia particular. En este sentido, la experiencia del ser humano y el saber que desde dicha experiencia se adquiere, tienen como contenido siempre lo concreto. La *vida*, la *muerte*, el *tiempo*, el *espacio* no son desde la experiencia abstracciones vacías, sino facticidad, esto es, mi *vida* particular, la *muerte* particular de un ser querido, el *día* de hoy, el *espacio* en el que me encuentro, etcétera. En esta concepción la “vida” en abstracto como puro concepto no es vida, la “muerte” en abstracto no es muerte y así en adelante.

Mientras que en el sistema hegeliano el *factum* de la experiencia quedará como un momento lógicamente superado por el concepto, en Rosenzweig la facticidad constituirá la fuente inagotable y siempre presente que, en tanto dinamismo, impulsa continuamente el devenir del sistema pues “lleva la facticidad en la sangre y actúa en todo momento con su fuerza”.³⁹

En este sentido la filosofía nueva se desarrolla como un pensar desde la “experiencia de la facticidad”, esto es, como un sistema de la filosofía de la experiencia que intenta mostrar que Dios, el Mundo y el Hombre no son reflejos de una unidad absoluta, sino tres esencias autónomas que en su mutua relación dan lugar a las grandes experiencias de la humanidad.

Recapitemos algunas ideas: La experiencia de la muerte (experiencia con la que Rosenzweig estuvo en contacto directo y cotidiano durante su

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Rosenzweig, “La Célula originaria”, en: *El nuevo pensamiento* (1989), p. 39.

participación en la Primera Guerra Mundial), en tanto que exterioridad absoluta e incognoscible, allende al pensar, le permite a Rosenzweig no sólo concebir los límites de la Filosofía del Todo, sino también descubrir que hay grandes supuestos ocultos reducidos a “nadas” en la Filosofía del Todo. Pero la experiencia de la muerte que Rosenzweig tiene, es la muerte que acontece directamente ante sus ojos, la muerte de los soldados en el campo de batalla desde donde escribe la *Estrella de la Redención*, no es la muerte de Rosenzweig por supuesto, sino la muerte concreta, fáctica y real que se planta ante Rosenzweig como lo absolutamente incomprensible. Inmediatamente después de la experiencia de la muerte que acontece ante sus ojos, le viene la conciencia y el sentimiento del miedo, pero no cualquier miedo, sino el miedo a la muerte.

Sólo se experimenta el miedo a la muerte cuando uno se ha enfrentado a la muerte, ha tomado conciencia de la propia vida y ha adquirido la voluntad de vivir. Rosenzweig quiere realmente vivir, y por eso no le consuela que el Todo sobreviva después de él. Ese hombre que se llama Franz y que apellida Rosenzweig quiere vivir y en su lucha por la vida tiene que romper con la Filosofía del Todo, porque la Filosofía del Todo le dice al sujeto singular que no se preocupe de morir, en primer lugar porque hay fines más altos que la mera vida del singular, y en segundo lugar porque su muerte singular será como una ofrenda de aroma grato al espíritu absoluto que se realiza.

En el miedo a la muerte le aparece a Franz Rosenzweig la conciencia de su ser singular concreto, esto es, le aparece “bajo sus plantas un punto de Arquímedes exterior al Todo cognoscible”.⁴⁰ El punto de Arquímedes no es entonces la muerte, sino la exterioridad que guarda el ser humano concreto y vivo con respecto a la Filosofía.

Rosenzweig descubre la exterioridad con respecto a la Filosofía del Todo a partir de la existencia concreta del ser humano con nombre y apellidos, pero dicha exterioridad es sólo el ingreso a una nueva filosofía de la exterioridad que se desenvuelve a partir de las tres grandes nada supuestas por la Filosofía del todo. Estas tres nada corresponden a la exterioridad del ser humano, la exterioridad del mundo y la exterioridad de Dios, de las cuales surgirán tres dimensiones de la realidad: lo metaético, lo metalógico y lo metafísico.

La vieja filosofía habría creído asir al hombre, al mundo y a Dios en un único principio universal, omni-abarcante y auto-reflexivo, pero a partir de la crítica de Rosenzweig, la unidad del Todo de la Filosofía occidental, no sólo ha

⁴⁰ R., *ER*, p. 47.

estallado en tres partes, sino que cada una de las partes presume tener su propia esencia y se rebela ante la idea de ser reducida a su relación con las restantes:

“Al haber reconocido cómo está cargado de supuestos previos el pensamiento de que el pensar tiene que pensar el Todo, nos ha estallado de improviso el contenido, hasta aquí simple por principio de la filosofía, el Todo del pensar y ser (*das All des Denkens und Seins*), en tres pedazos separados y que se repelen recíprocamente de diversa manera –que aún no captamos con precisión. De estos tres trozos (Dios, Mundo, Hombre) no sabemos, en el sentido estricto, nada todavía. [...] Son las nadas (*Es sind die Nichtse*) a las que Kant el dialéctico ha reducido con la crítica los objetos de las tres ciencias racionales de su tiempo: la teología racional, la cosmología racional y la psicología racional. Nosotros no nos proponemos restaurarlos como objetos de ciencia racional, sino justamente al revés, como objetos «irracionales» (*«irrationale» Gegenstände*)”.⁴¹

Aquí comenzará Rosenzweig un camino propio y una nueva filosofía que intentará avanzar de las Nadas del saber al Algo del saber, esto es, que intentará avanzar en el conocimiento de la exterioridad de Dios, del Mundo y del Hombre con la consciencia de que aquello que puede conocer el ser humano singular y concreto, con nombre y apellidos, es sólo una parte de la verdad, pero es justamente la porción de verdad que le pertenece.

3.2 Crítica político-histórica: Las *consecuencias prácticas* de la filosofía hegeliana

En virtud de lograr una mayor claridad de las ideas, hemos dividido la crítica político-histórica de Rosenzweig a Hegel en tres partes fundamentales. Esta división, como se verá, es meramente pedagógica, ya que la crítica es integral aunque atravesase distintos niveles. En primer lugar hablaremos de la crítica que Rosenzweig hace de la concepción moderna que se propone la redención del mundo a través del tiempo y la historia, en segundo lugar hablaremos de la política mesiánica y de la teodicea que se desencadenan a partir de la Filosofía del derecho de Hegel y en tercer lugar hablaremos de la violencia que suponen tanto el concepto de Estado como el concepto de derecho de la filosofía hegeliana.

Del mismo modo que la crítica anterior, la crítica de Rosenzweig a Hegel en el ámbito político e histórico no estará dirigida exclusivamente a Hegel, sino a la

⁴¹ R., *ER*. p. 59.

tradición filosófica de occidente que Hegel supo representar tan acabadamente. Tal y como ya hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, aquello que Hegel llevó a cabo en el ámbito de la metafísica con la *Ciencia de la lógica* como explicitación de la unidad «ser-pensar», también lo llevó a cabo en el ámbito de la filosofía práctica con la *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la Historia*. La realización de la unidad del principio «ser-pensar» en la vida práctica se entiende para Hegel como la realización del espíritu universal en la historia mediante la figura del Estado. Esta realización no es otra cosa sino la reconciliación del cielo y la tierra, la realización del reino de Dios y la redención del mundo.

Queremos insistir en la relevancia de tener presente el hecho de que Rosenzweig no escribiera la *Estrella de la redención* en la tranquilidad del hogar y la comodidad de un escritorio, como generalmente son escritas las obras filosóficas o como Hegel mismo habría escrito todas sus obras, sino que la escribió en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, episodio en el que las grandes potencias del mundo se debatían el dominio de Europa. Las circunstancias en que se desarrolla la obra, no son meras referencias que quedan al margen del argumento, quizá ni siquiera podrían comprenderse como el contexto de la obra, sino como su alma misma.

Después de haber escrito *Hegel y el Estado* el joven hegeliano marcha para la guerra, y al poco tiempo, toda su concepción sufre un violento sacudimiento. La guerra, que para Rosenzweig no había pasado de ser el concepto que explica la resolución de las diferencias entre los Estados modernos ante la violación de los pactos –según lo había expresado Hegel en su *Filosofía del derecho*–, le apareció de pronto en toda su crudeza. Rosenzweig, con todo su bagaje hegeliano, vivió de manera consciente la efectividad (*Wirklichkeit*) de la filosofía de Hegel en la Europa de comienzos de siglo XX. Sólo entonces comprendió que la guerra no constituía un pasaje lógico más en la *Filosofía del derecho*, sino que al ser la última determinación del Estado, constituía el verdadero contenido de la historia como realización del espíritu universal. En este sentido la filosofía hegeliana se mostraba para Rosenzweig como una “ontología de la guerra”,⁴² que compromete en la historia de la política los destinos de los pueblos del mundo que se enrolan en la guerra con el deseo de alcanzar en el futuro la instauración del Reino de los cielos en la tierra –gran paradoja–. La filosofía hegeliana como una ontología de la guerra, justificaba a la guerra como una forma de llegar al

⁴² Cf. Mate, R., *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1997.

reino de los cielos, o sea que para llegar a la paz universal, había que hacer la guerra.

3.2.1. Del tiempo, la historia y el Reino.

El problema de la concepción lineal y progresiva de la historia, propia no sólo de Hegel, sino de la modernidad en su conjunto, –nos dice Rosenzweig–, “contra nada se rebela más tajantemente que contra la posibilidad de que la meta ideal [de instaurar el Reino] pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso”,⁴³ porque posterga siempre para el futuro la llegada del Reino e impide sistemáticamente su anticipación.

“Sin esta anticipación (*Vorwegnahme*) y sin la interna premura por ella; sin que se quiera traer al Mesías antes de tiempo, y sin la tentación de forzar el Reino de los cielos, el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia delante. Porque sin esa anticipación el instante no es eterno (*ewig*), sino que es algo que se va perpetuamente arrastrando por la larga carretera del tiempo”.⁴⁴

Frente a la concepción moderna que concibe la marcha hacia el Reino como progreso infinito y por tanto impotente, incapaz de parir al futuro prometido por la continua postergación, Rosenzweig afirma que la concepción eterna del tiempo le permite al ser humano, ya no dirigirse hacia el Reino futuro, sino anticipar la llegada del Mesías y la construcción del Reino en el presente mediante una espera activa que actualiza la eternidad en el instante:

“La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy. Y así, si el Reino viene eternamente (*das Reich ewig kommt*), esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario (*notwendig*), [...] [y que] el crecimiento [del Reino] no guarda relación alguna con el tiempo”.⁴⁵

⁴³ Rosenzweig, *ER*, 276.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ R., *Ibid.*, p. 273, “Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist.”

Para Rosenzweig la Redención del mundo y la instauración del Reino no tienen nada que ver con el tiempo o el avance progresivo de la historia, porque el Reino no denota una entidad cuantitativa, sino cualitativa, la instauración del Reino no puede producirse por la suma de sucesos, sino que precisamente como es un acontecimiento sólo puede acontecer mediante un salto cualitativo como irrupción en la historia, pues se trata de una realidad completamente distinta.

En su obra Hegel distingue dos ideas distintas de infinito: el infinito malo o falso y el infinito bueno o verdadero. El infinito malo es pura posibilidad (*potentia*) o infinito cuantitativo que va agregando elementos uno después de otro sin lograr en acto la infinitud. El infinito bueno es lo “*efectivamente infinito (infinitum actu)*” como cualidad plena.⁴⁶ Esta distinción la establece Hegel en el ánimo de distanciarse del infinito malo, sin embargo, para Rosenzweig, Hegel no habría podido escapar al infinito malo, pues éste constituye el ideal que subyace en su comprensión de la historia.

El advenimiento del Reino, nos dice Rosenzweig está precisamente en las manos de cada ser humano, depende de su actuar cotidiano en el mundo y para con el prójimo, por eso concebir que el Reino viene eternamente es un llamado a la responsabilidad individual y colectiva que pone en perspectiva el estado actual del mundo. Si el Reino no se encuentra entre nosotros y el Mesías no ha llegado, es porque el Reino no lo hemos producido nosotros y porque no hemos traído aún al Mesías, o mejor dicho, porque ninguno de nosotros se ha convertido en el Mesías. Anticipar la llegada del Mesías implica, no una espera pasiva, sino una actividad comprometida, porque somos nosotros quienes tenemos que producir su llegada en este mismo día, con la instauración de la justicia y la alegría desbordada de la comunidad reunida.

3.2.2 Política mesiánica y Teodicea

En la *Estrella de la redención* Rosenzweig hace una distinción fundamental entre dos modos de vivir el advenimiento del Reino: el judío y el cristiano.

En la reconstrucción de la tradición judía que hace Rosenzweig, el pueblo judío vive ya como si hubiese llegado a la meta; el curso circular de su año, que transcurre entre las Santas convocaciones a través de la Creación, la Revelación y la Redención, se convierte en un testigo del tiempo eterno que acontece al margen de la historia del mundo. En este sentido el pueblo judío “ya está allí donde aspiran llegar los pueblos del mundo”⁴⁷ y como “está más allá de la

⁴⁶ Cf. H., *PF*D, §22; H., *CL*, p. 133, et passim.

⁴⁷ R., *ER*, p. 390.

oposición que constituye la auténtica fuerza motriz en la vida de los pueblos –la oposición entre índole propia e historia universal, patria y fe, tierra y cielo–, no conoce tampoco la guerra (*Krieg*)”.⁴⁸

Frente al pueblo judío que se habría mantenido al margen de la historia por su propio modo de vida y el ciclo eterno de su año, Rosenzweig afirma que el pueblo cristiano se propuso conquistar el mundo y unirlo en una comunidad cristiana total, dicha comunidad enlazaría a todos los individuos como hermanos en una gran fraternidad. El cristianismo se identificó con el mundo, con la historia y con el tiempo e hizo de su obrar un camino eterno que se dirige hacia la redención.

Mientras que el pueblo judío afirma su exterioridad con respecto al mundo y se afana en la tarea de extirpar de su interior la mundanidad del mundo para retrotraerse al interior de sí mismo y vivir la redención en el ciclo de su año, el pueblo cristiano afirma la unificación del mundo en una misma comunidad total, “la cristiandad debe enviar misioneros”⁴⁹ y expandirse hasta que no quede nada fuera⁵⁰ para que la redención advenga.

Estas dos concepciones darían lugar a dos maneras de relacionarse con lo político y con la historia, pero también con la filosofía; para Rosenzweig, el judaísmo asume una posición crítica de lo político y una vocación metahistórica, mientras que el cristianismo asume lo político como vocación⁵¹ y se pone al servicio de la historia.⁵²

Se puede deducir fácilmente que para Rosenzweig la recepción que hace Hegel del cristianismo en este punto lo habría llevado a formular, en su *Filosofía del derecho*, una política mesiánica y una teodicea al comprender la política y la historia como el escenario en el que el espíritu universal se realiza. La parte que Rosenzweig dedica a la crítica de la política mesiánica no habla abiertamente de Hegel, pero el contenido de la crítica y el uso de las categorías no dejan lugar a dudas de que se trata de un diálogo específicamente con Hegel

⁴⁸ *Ibidem*. Nos resulta imposible pasar por alto esta afirmación de Rosenzweig. Desde que él escribió la *Estrella de la redención* ha pasado casi un siglo, y efectivamente hasta 1917 el pueblo judío *no conocía la guerra*, pero hoy para desgracia de los palestinos la ha empuñado como si fuese cualquier “pueblo del mundo” –diría Rosenzweig–, lo que nos hace pensar que el judaísmo del siglo XXI ha terminado de matar y olvidar a sus profetas y se ha modernizado o, lo que es aquí lo mismo, se ha mundanizado.

⁴⁹ R., *ER*, p. 404.

⁵⁰ *Ibid.*, 411

⁵¹ Cf. R., *ER*, p. 476.

⁵² Cf. Mòses, *op. cit.*, p. 59.

Como bien señala Stephane Moses, Rosenzweig advierte el peligro de sacralizar lo político y de hacer de la historia una teodicea, pues ésta combinación permite la “legitimación absoluta, para los pueblos históricos, de sus ambiciones particulares”.⁵³

Tal y como ya hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, para Hegel, el Estado, de acuerdo a su concepto, es la realización de la Idea ética, pero en cuanto efectividad es la objetivación de la intersubjetividad o del espíritu de un determinado pueblo que se ha elevado por encima de la subjetividad de los individuos que lo componen, de ahí que cada Estado particular se constituya como una totalidad que se afirma a sí misma en su soberanía desde el espíritu particular de dicho pueblo.

Para Hegel, el espíritu universal como la realización de Dios en la historia sólo existe en tanto que espíritu determinado, esto es, sólo existe en tanto que se reconoce a sí mismo en el espíritu particular de un pueblo particular. Y de ese modo el espíritu universal va avanzando de espíritu particular en espíritu particular a través de la historia universal, elevándose cada vez más hacia su plena y última realización como espíritu absoluto. Dicho lo anterior puede comprenderse que, para Hegel, lo político es un momento del espíritu universal y la historia es el devenir de su realización.

Para Rosenzweig tanto la política como la historia están en el ámbito de lo profano y lo mundano, y justamente por eso se los puede y se los debe criticar, por el contrario, como Hegel las habría elevado por encima de lo humano hacia el ámbito del espíritu universal, entonces sólo puede justificarlas, fundamentarlas y encontrar en ellas lo verdadero,⁵⁴ aunque eso signifique justificar los horrores de la guerra y la anulación del individuo particular.

Queremos insistir en el hecho de que las críticas que Rosenzweig hace de la filosofía hegeliana no apuntan a contradecir los argumentos de Hegel, por el contrario, Rosenzweig reconoce su pleno cumplimiento en la realidad efectiva, pues al menos la Europa de 1917 se concebía a sí misma desde el espíritu de la filosofía hegeliana, pero ese era precisamente el problema. El problema no era que Hegel no tuviera razón, sino que efectivamente la tuviera y que por eso las naciones europeas se debatieran por medio de la guerra la posibilidad de encarnar el espíritu universal, esto es, el dominio absoluto:

⁵³ Mòses, *op. cit.*, 60-61 pp.

⁵⁴ Cf, Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la Historia*, p. 61.

“el imperialismo colonial encontraba su legitimación en la misión civilizadora de las naciones más ilustradas; en 1914, todas las potencias que se enfrentaban habían reclamado sucesivamente el papel de pueblo dominante”.⁵⁵

La filosofía de Hegel venía a justificar y fundamentar un modo de comprender la política y la historia en Europa que tenía consecuencias catastróficas para el individuo particular, este modo de comprender tenía sus orígenes claramente dispuestos en el cristianismo y en la santa misión que éste había asumido con respecto al mundo.

Para Rosenzweig, precisamente por el cristianismo la idea de «elección» propia del judaísmo se habría abierto paso entre los pueblos del mundo, pero con un significado completamente distinto; mientras que para el pueblo judío significaba “precisamente su condición metahistórica”,⁵⁶ para el cristiano y los pueblos del mundo vino a significar su existencia histórica:

“Para el judío el concepto de elección no significa presencia privilegiada en la historia, como la que Hegel concede a los pueblos dominantes, sino por el contrario, ausencia de la historia, o al menos distancia crítica con respecto a ella. Se trata a un tiempo de la distancia que los fariseos inventaron con respecto a los Estados de la Diáspora y de la introducida por los profetas que, en la época de la independencia de un reino judío, practicaban una «crítica revolucionaria de su propio Estado»”.⁵⁷

Para Hegel son pueblos elegidos todos aquellos pueblos que en algún momento de la historia universal han encarnado el espíritu universal de su propio tiempo. De este modo Hegel reconstruye una historia que, aunque pretende mostrar la autoconciencia del espíritu universal, sólo muestra su capacidad bélica, pues precisamente todos aquellos pueblos que son contados como pueblos elegidos son verdaderos imperios que, como tales, ejercieron a todas luces no la mayor autoconciencia sino la mayor *dominación* en su propio tiempo. Poco a poco podemos ver que el contenido de la autoconciencia en Hegel se va revelando a la luz de sus propias categorías como autoconciencia dominadora. En este sentido, la historia del espíritu universal se abre paso no mediante una razón dialógica, sino mediante una razón guerrera e imperial, por eso, para Hegel, la superioridad racional se mide por las armas, esto es, se mide por la capacidad bélica que un pueblo pueda desarrollar. Y de ese modo aquello que se juega en la

⁵⁵ Mòses, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

guerra, no es simplemente la superioridad de medios para la guerra, sino que por un lado se juega la superioridad “racional” y por el otro, el pueblo vencedor se sabe pueblo elegido, esto es, se sabe portador del espíritu universal.

Siguiendo esta tradición la voluntad de Dios se conoce en el desenlace de la guerra por lo que todas las guerras entre las naciones adquieren el estatuto de guerras santas.⁵⁸ Pero aunque este es el trasfondo teológico de la política cristiano-moderna sistematizada eminentemente por Hegel, “lo que Hegel describe en la *Filosofía del derecho* es [ya] la emergencia del nacionalismo moderno como forma secularizada de la idea de elección”.⁵⁹

A este respecto hay que señalar que, para Rosenzweig, “esta secularización no es más que el último avatar de un proceso mucho más antiguo, ligado a la transformación que realiza el cristianismo en las categorías centrales del judaísmo. Efectivamente, el proyecto fundamental del cristianismo no es abolir las categorías religiosas nacidas del judaísmo, sino universalizarlas.”⁶⁰ Podríamos decir que la filosofía hegeliana habría completado la misión del cristianismo al expandir la universalización de sus principios hasta la secularización más acabada para la que ya no hay fronteras, pues puede incluso penetrar las religiones más contrarias al cristianismo mismo.

“La historia del mundo trata toda ella de la expansión (*Ausdehnung*). El poder (*Macht*) es el concepto fundamental de la historia, debido a que en el cristianismo la Revelación empezó a extenderse por el mundo; de modo que toda voluntad de expansión, incluso la que tiene conciencia de no ser más que puramente mundana se ha vuelto inconscientemente, servidora (*Diener*) de este gran movimiento expansivo”.⁶¹

La crítica de la política mesiánica y de la teodicea que formula Rosenzweig contra la filosofía hegeliana es la crítica contra la sacralización de la política y de la historia que tuvo lugar al haber comprendido el Estado y la Historia como bastiones para la instauración del Reino.

3.2.3. La violencia del Estado y del derecho

⁵⁸ Cf. R., *ER*, p. 392.

⁵⁹ Mòses, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ R., *ER*, p. 474.

La figura del Estado en la obra de Hegel constituye el centro de su filosofía práctica, Rosenzweig conoce a fondo el tema precisamente porque desde 1910 comenzó la redacción de *Hegel y el Estado*, obra en la que va rastreando el modo en que Hegel va madurando su reflexión a propósito de la figura del Estado. La crítica que a este respecto Rosenzweig formula contra la filosofía hegeliana se plantea nuevamente en la relación entre política e historia. Veamos en qué consiste.

Para Rosenzweig el Estado es la figura de la que se han valido tanto el cristianismo como los pueblos del mundo para tener la vivencia de la eternidad en el tiempo y, conjuntamente, para concebir el avance de la historia hacia la Redención del mundo.

Para Rosenzweig, precisamente porque el cristianismo y los pueblos del mundo carecen de una experiencia concreta y temporal de la eternidad conciben la figura del Estado en el intento de hacer del puro transcurso del tiempo un curso circular porque:

“Tiene que transformar en conservación (*Erhaltung*) y renovación (*Erneuerung*) lo que es permanente cambio de su vida, y así producirá un ciclo que tenga en sí la capacidad de ser eterno (*ewig*)”.⁶²

El curso circular consiste en la dialéctica de conservación y renovación que se genera entre la vida –que por inercia propia avanza en continuo movimiento– y la ley del Estado –que introduce la permanencia–:

“Llega el Estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla bien plantada. La ley (*Gesetz*) sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho (*Recht*) y vida (*Leben*), lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra violencia (*Gewalt*)”.⁶³

El Estado introduce un orden objetivo frente a la vida, dicho orden detiene el curso siempre cambiante de la vida, y por un momento la vida parece haber encontrado una cierta estabilidad en el orden que ha impuesto el Estado, pero la

⁶² R., *ER*, p. 394.

⁶³ *Ibidem*.

vida es vida, es decir, está viva y pronto sigue su curso. Al principio el orden del Estado se da a conocer como ley, pero el derecho que quiere la permanencia y la vida que fluye sin cesar van tirando cada uno para su lado, hasta que pronto la contradicción no puede sostenerse, entonces el Estado impone el orden de la permanencia con la violencia.

“La violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho. El Estado, al no ser él mismo sólo de derecho, sino violento, va pisando a la vida los talones. El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho (*daß sie neues Recht gründe*). La violencia no es la negación del derecho, [...] sino, al contrario, su fundamentación (*Begründung*)”.⁶⁴

La referencia a la violencia parece ambigua en la argumentación de Rosenzweig pues pareciera que hay dos tipos de violencia, por un lado la violencia del Estado que busca restablecer el orden contra el fluir de la vida, pero por otro lado, la violencia pudiera ser fruto de la rebelión de la vida contra el derecho, y en este caso le restituiría a la vida sus derechos contra el Derecho, en cualquier caso, para Rosenzweig, la imposición del Estado o la rebelión de la vida constituyen violencia.

El Estado tiene entonces dos caras, para Rosenzweig, la cara del derecho y la cara de la violencia, pero en cualquiera de sus dos facetas el Estado se opone al fluir de la vida y se propone detenerla. El derecho encarna la estabilidad del orden que por un determinado tiempo logra contener el flujo de la vida, pero cuando el flujo desborda el orden del derecho entonces surge la violencia como imposición forzosa del orden del Estado, así entendida la violencia constituye la fundamentación del derecho y el mecanismo por medio del cual el derecho del Estado se renueva.

La violencia es el motor de la historia que permite pasar del derecho viejo al nuevo derecho, y posteriormente del nuevo derecho viejo habrá de pasar a un nuevo derecho nuevo, y así al infinito, pero al infinito malo, esto es, al infinito que nunca llega a la meta, sino que siempre está de camino hacia ella. Rosenzweig advierte que en la idea misma de derecho nuevo se oculta una contradicción pues “el derecho es por su esencia derecho viejo”.⁶⁵

“con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, [es] como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar

⁶⁴ R., *ER*, p. 394, “Die Gewalt läßt das Leben zu seinem Recht gegen das Recht kommen”.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 395.

y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia. A este natural dejarse llevar el instante vivo que vemos en la acumulación de las costumbres y la modificación del derecho en el pueblo vivo, contraponen el estado su violenta afirmación del instante”.⁶⁶

Para Rosenzweig, el derecho no es propiedad exclusiva del Estado, pues la vida tiene sus propias leyes, y estas leyes, del mismo modo que las costumbres, van creciendo y van cambiando empujadas por el curso de la vida, en ese sentido Rosenzweig no critica la ley como tal, sino que critica la ley del Estado, no critica el derecho como tal, sino el derecho en el Estado, pues la figura del Estado por su misma constitución interna está llamada a estatificar la vida, pero la vida se rebela y es cuando asoma la violencia como un acto desesperado del Estado por frenar un instante lo irrefrenable, por eso, para Rosenzweig, el concepto mismo del Estado es contrario al curso de la vida y se vive como violencia que mata la vida.

Pero para Rosenzweig, sólo los pueblos del mundo viven en medio de la contradicción vida-Estado, pues los pueblos del mundo saben que la ley del Estado no es ley eterna y verdadera, y por eso la ley sólo se conserva hasta que los pueblos la mantienen.⁶⁷ El Estado no eterniza el instante “en costumbre fijada de una vez por todas y ley inmutable, sino que lo hace apoderándose, dominador del instante –y volviendo a hacerlo así a cada momento ulterior-, y conformándolo a su voluntad y según sus potencias”.⁶⁸ Por contraste, nos dice Rosenzweig, el pueblo eterno que tiene ya en la Torah, no una ley como la entiende el mundo, sino un mandamiento (*Gebot*)⁶⁹ acabado e inmutable que es exigencia eterna para el individuo y para el pueblo, no tiene que ir a buscar la redención en el mundo, en la política o en la historia, pues sabe que la Torah revela cómo acontecerá el advenimiento del Reino y vive ya la redención por anticipado, y por eso concentra sus esfuerzos en seguir estudiando la Torah y perfeccionando su vida de acuerdo a ella. El judío pasa por utopista y el cristiano por político, pues como el cristiano ha desechado la Torah desde hace mucho tiempo, “se atrincheró en la idea del tránsito de este mundo al mundo futuro”⁷⁰ y vuelca sus esfuerzos sobre el Estado y su ley mundana.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 394.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 475.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 476.

Para Rosenzweig el Estado es la respuesta que se dan los pueblos del mundo para resolver la contradicción que llevan en su seno y que no resuelven: la contradicción entre pasado y futuro, entre mundo presente y mundo venidero, entre injusticia presente y justicia futura. El Estado resuelve con violencia la contradicción como contradicción entre conservación y renovación, o entre viejo derecho y nuevo derecho, pero el Estado más que resolver la contradicción, él mismo es concebido como la resolución de la contradicción, pero dicha resolución no es una resolución última o, mejor dicho, no es una resolución verdadera, pues la contradicción vuelve a surgir a cada instante. El problema está en que los pueblos del mundo conciben su presente de manera cuantitativa, como el instante fugaz que se sitúa entre un pasado que se ha ido y un futuro que ha de llegar, y de ese modo el presente se les esfuma, pues esperan la redención pero no la viven, con lo que la postergan siempre a un futuro que nunca llega:

“La guerra (*Krieg*) y la revolución (*Revolution*), son, pues la única realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que conoce el Estado, y en el instante en que ya no tuvieran lugar la una ni la otra, [...] el Estado ya no sería tal. No puede ni un instante dejar la espada de la mano. Tiene que blandirla a cada momento para cortar con ella el nudo gordiano de la vida del pueblo: la contradicción (*Widerspruch*) entre pasado y futuro que el pueblo, en su vida natural, no resuelve, sino aplaza. Rompiéndolo extirpa a cada instante –si bien siempre sólo por ese instante singular- la contradicción del mundo, y represa así a cada instante.”⁷¹

Siguiendo la argumentación de Hegel, Rosenzweig afirma que la dialéctica del Estado que transcurre de la conservación a la renovación del derecho va estableciendo a su paso un orden en el tiempo, “estos momentos que el estado retiene son así verdaderas horas de la vida del pueblo, que de suyo no conoce horas. [...] Las épocas son las horas (*Stunden*) de la historia del mundo, y sólo el estado las introduce con su bando de guerra [...] *Sin estado no hay, pues, historia del mundo (historia universal)*. Únicamente el estado deja caer en el río del tiempo esas imágenes espectaculares de la verdadera eternidad que constituyen –épocas– los sillares con los que se construye la historia universal”.⁷²

Para Rosenzweig la filosofía hegeliana se identifica a tal punto con la realidad de este mundo que no puede criticar, sino sólo justificar y fundamentar lo que en este mundo sucede. Su filosofía práctica sería verdaderamente la

⁷¹ *Ibid.*, p. 395.

⁷² *Ibid.*, p. 396, “Ohne Staat also keine Weltgeschichte”.

exposición de la razón práctica de este mundo, su idea de Estado y su filosofía de la historia, siendo una descripción del acontecer del mundo contribuyen a perpetuar la contradicción fundamental gracias a la cual este mundo se desarrolla, la violencia y la guerra.

PALABRAS FINALES

Con el presente trabajo hemos querido lograr una visión general de la filosofía de Hegel a partir del análisis de los conceptos más importantes de su Lógica y de su Filosofía del derecho para comenzar a vislumbrar sus limitaciones a partir de

la crítica que le hace Rosenzweig en esos dos ámbitos, crítica que a juicio nuestro es una de las más sistemáticas y profundas que se han hecho de su obra.

El sistema hegeliano de la ciencia ha sido sin lugar a dudas uno de los proyectos más importantes y ambiciosos en toda la historia de la filosofía y uno de los sistemas filosóficos más acabados de los últimos tiempos. Hegel pretendió dar razón de toda la realidad, pero una de las conclusiones que sacamos a partir de nuestro análisis es que la filosofía hegeliana, cumpliendo con sus objetivos, llevó a cabo una exposición no de la realidad sin más, sino de la realidad propia de su tiempo y de su espacio, esto es, de la realidad europea y moderna. En este sentido el despliegue lógico de todos los conceptos de la filosofía hegeliana tendrían que llevar el calificativo de “moderno”, pues Hegel no habla del sujeto como tal, sino del sujeto moderno, o del Estado como tal, sino del Estado moderno, o de la libertad como tal, sino de la libertad moderna, etc. El sistema de la ciencia hegeliano sería entonces el sistema de la ciencia moderna.

Pero ante este hecho no tendríamos que sentirnos defraudados de este gran filósofo, por el contrario, Hegel, como todo filósofo verdadero pensó su realidad, y en este sentido se puso a la altura de su tiempo y expuso lo que es la modernidad, no la mostró maquillada y bella, sino que la mostró en toda su desnudez, con sus logros, sus miserias e incluso sus horrores. Mostró sin pretensiones las enormes contradicciones internas de la modernidad, mostró el origen de la pobreza que produce, la necesidad de colonización que supone para su desarrollo, mostró la importancia de la guerra para la realización del espíritu moderno, etcétera.

Pero decir que él estuviera de acuerdo o no con la modernidad es quizá no haber comprendido que Hegel era un moderno, y que no pudo ni siquiera imaginar un mundo exterior a la modernidad ni en sus cavilaciones más elevadas porque nunca tuvo una experiencia de exterioridad total. Hegel nunca salió de Europa, su mundo era Europa y la modernidad lo abrazaba como una segunda naturaleza. Fue un intelectual que aunque gustaba de la política se mantuvo siempre como observador de la vida práctica, su vida fue, paradójicamente, muy abstracta.

Pero ¿quién nos dice que Hegel mismo no escribió su *Filosofía del derecho* con horror y alegría, que no se sintió defraudado por el progreso y por la civilización, que no quiso volverse contra sí mismo y contra la auto-reflexividad, pero que no pudo porque con ello habría cumplido una vez más con el espíritu moderno? ¿Quién nos dice que no murió en medio de todos estos pensamientos? Es sabido que Hegel antes de morir estaba preparando una

nueva versión de la *Fenomenología del espíritu*. Quién sabe, tal vez quería volver sobre los supuestos de toda su filosofía para revisar si no se podía intentar un desarrollo distinto.

Hegel, como pocos, realizó lo que se propuso filosóficamente, pensó su realidad moderna, quizá la pensó también en medio de pesadillas, porque la realidad que muestra no es feliz y bella, sino un transitar en medio de sufrimiento. La idea final de Hegel también fue la construcción del Reino, pero lo que pasa es que la modernidad sólo puede ver el Reino situado en el futuro y por ello se amputa la posibilidad de construirlo –como diría Rosenzweig–, pues lo posterga siempre para después en un tiempo infinito que nunca llega.

Incluso para Rosenzweig la filosofía de Hegel no podría tildarse de falsa. Para el crítico de Hegel la filosofía hegeliana es, sin duda, una filosofía verdadera que dio cuenta de su situación existencial y que mostró de manera inequívoca el curso de la realidad del mundo en su propia época. Hegel fue un cristiano y un moderno, y como tal expresó filosóficamente la verdad de la realidad cristiana, moderna y, por tanto, mundana.

La exposición del principio de auto-reflexividad, que subyace a toda la filosofía hegeliana comenzando con el concepto “ser” de la lógica, pasando por la idea absoluta y configurando internamente todos los conceptos de su filosofía socio-política desde el concepto de “voluntad” hasta el espíritu absoluto, constituye para Rosenzweig una exposición coherente y acabada de la filosofía occidental. Con Hegel la filosofía habiendo cumplido su cometido de “pensar el ser” estaba destinada a renacer desde un principio nuevo, pues resultaba imposible ir más allá de Hegel, porque Hegel había llegado a la meta de la filosofía occidental.

En este sentido la filosofía de Rosenzweig se plantea como un más allá de Hegel, pero este más allá tiene una connotación no sucesiva, sino trans-ontológica, pues la filosofía de Rosenzweig parte de la exterioridad del Todo de la filosofía occidental, esto es, parte de lo que habiendo sido negado como Nada en la filosofía del Todo, va adquiriendo realidad cuando se la analiza existencialmente. Para ello Rosenzweig desarrolla un nuevo concepto de filosofía, esta filosofía nueva se sitúa ya no desde el pensamiento universal y abstracto que reflexiona sobre sí mismo, sino desde la conciencia particular del filósofo que siendo un ser humano concreto con nombre y apellidos, conoce siempre desde su existencia particular la realidad concreta que lo circunda.

El ser humano concreto que para la vieja filosofía era una nada, para la filosofía nueva se convierte en el punto de partida, que siendo exterior al Todo abre el ámbito de la realidad hacia un más allá del pensamiento del Todo. A

partir de este primer principio le aparecen a Rosenzweig tres nada o tres exterioridades al Todo de la vieja filosofía, la exterioridad del Hombre, la exterioridad del Mundo y la exterioridad de Dios. Lo importante aquí es que la afirmación de la singularidad concreta del ser humano le permite a Rosenzweig descubrir el ámbito de la exterioridad, exterioridad en la que siempre quedaron ocultos todos los presupuestos de la filosofía occidental. La Nada descubierta por Rosenzweig nos aparece a nosotros como la fuente originaria de la cual surge no sólo el Ser de la filosofía, sino el Todo mismo.

En el ámbito de la filosofía práctica Rosenzweig muestra cómo es que la filosofía de Hegel, al haber sacralizado la política y al haber comprendido la historia como una teodicea, no tuvo horizonte crítico, por lo que toda su filosofía se convirtió en una justificación y una fundamentación de la realidad en toda su violencia y crudeza. Pero no podía ser de otra manera, porque si desde el principio la filosofía occidental estaba destinada a demostrar a cabalidad la unidad “ser-pensar” entonces tenía que mostrar un día que este tipo de realidad era en sí mismo racional. Contra la idea de Hegel de comprender la historia como juicio, Rosenzweig sostiene la necesidad de someter la historia a juicio, con esta afirmación Rosenzweig señala que los criterios últimos del juicio, están más allá del tiempo, más allá de la historia, más allá de la comprensión que el mundo ha desarrollado y es ahí en esa exterioridad donde hay que buscarlos.

La crítica de Rosenzweig es tan radical que nos deja sin Hegel. La filosofía de Hegel que aparecía en la historia de la filosofía como omni-abarcante, de pronto, ante la exterioridad que crece incesante alrededor del Todo, nos aparece pequeña y limitada, el concepto de razón de Hegel se revela corto frente a la realidad meta-racional que se desborda ante la mirada de Rosenzweig.

El horizonte que abre el descubrimiento de la exterioridad existencial de Rosenzweig, tiene, a juicio nuestro, repercusiones insospechadas para la filosofía, pues a medida que avanza la argumentación de Rosenzweig van apareciendo exterioridades siempre nuevas en todos los ámbitos; de la metaética nos lleva a la metalógica, a la metafísica, pero también nos advierte de una condición metahistórica, y aún metapolítica. Aunque en este breve trabajo no pudimos ni remotamente hacerle justicia a la fecundidad de la filosofía de Rosenzweig cumplimos los objetivos que nos trazamos en un principio, ver las limitaciones de Hegel desde la perspectiva crítica de Rosenzweig.

Rosenzweig nos deja un gran reto por delante, reconstruir la filosofía más allá de Hegel, más allá del Todo, más allá del Ser, más allá de la historia mundana, y más allá de la política moderna. Esto último es quizá lo que más nos sacude al terminar esta investigación, pues para Rosenzweig la historia y la

política, tal y como las conocemos, se inscriben dentro de la comprensión del mundo y de Hegel que hay que superar, la pregunta es ¿cómo o hacia dónde? Walter Benjamin, sin duda, es uno de los pioneros que intentó reconstruir una comprensión de la historia más allá de la comprensión del mundo y de Hegel, pero ¿y la política?, ¿qué hacemos con la política? Esa es una de las preguntas que nos queda al terminar este breve trabajo. Nos rehusamos a renunciar fácilmente a la política, pero no por una cuestión nostálgica, sino porque habiendo nacido en el mundo, hemos crecido en medio del grito de dolor de nuestros pueblos que claman por el hambre y la injusticia, y la responsabilidad nos llama a hacernos cargo filosóficamente de esos gritos. Nuestra pregunta ahora es ¿cómo llevar adelante esa responsabilidad?, o sino ¿cómo sacar a la política de la trágica dialéctica de la violencia moderna?

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968.
- . *Wissenschaft der Logik I-II*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 56-57, Leipzig, 1948.
 - . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), traducción Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
 - . *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften 1830*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 33, Hamburg, 1959.
 - . *Lógica I, II y III*, traducción y edición de Zozaya, Ediciones Orbis, Buenos Aires.
 - . *Fenomenología del espíritu*, Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, Bogotá, 1993.
 - . *Phänomenologie des Geistes*, Texto de Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 114, Hamburg, 1952.
 - . *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe y traducción de Román Cuartango, Ediciones Istmo, Madrid, 2005.
 - . *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Madrid, 1989.
 - . *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005.
 - . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 124a, Hamburg, 1955.
 - . *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Edición de K.H Ilting y traducción de Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, §142.
- Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.
- . *Der Stern der Erlösung*, für die digitalisierte Fassung: Freiburg im Breisgau · Universitätsbibliothek · 2002, en: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>
 - . *Hegel e lo Stato*, Ed. italiana a cura di Remo Bodei, trad. di Anna Lucia Kunkler Giavotto, Rosa Curino Cerrato, Bologna: Il mulino, 1976.
 - . *Hegel und der Staat*, Oldenberg Verlag, München, 1920, Scientia Verlag Aalen, 1962.

- . *El librito del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Hermann, Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- . *El nuevo pensamiento*, traducción de Isidoro Reguera, Editorial Visor, Madrid, 1989.
- . *El nuevo pensamiento*, edición al cuidado de Ángel Garrido-Maturano, Buenos Aires, 2005.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Bautista, Juan José, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*, Editorial Grito del sujeto, la Paz, 2007.
- . *Crítica de la razón boliviana*. Ed. Tercera Piel. La Paz, 2007.
- Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos editorial, Barcelona, 2004.
- Colmenares, Katya, *El comienzo de la ciencia en Hegel*, Tesis de Licenciatura, UNAM, FFyL, México, 2007.
- Dri, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado” en: Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 218.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
- . *Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
 - . *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Glatzer, Nahum. N, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books, 1953.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Rivas, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002.
- . *Crítica de la razón práctica*, traducción Dulce María Granja Castro, Porrúa-UAM, Biblioteca Signos 13, México, 2001.
- Lauer, Quintin. *The concept of God*, State University of New York Press, NY, 1982.

- Mate, R., *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1997.
- Mate y Mayorga, “Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en: ISEGORIA 23 (2000).
- Miranda, Porfirio. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989.
- Moses, Stephane, *System and Revelation. The philosophy of Franz Rosenzweig*, Translated by Catherine Tihany, Wayne State University press, 1992.
- . *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.
- Pilatowsky, Mauricio, *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, Inédito. De próxima publicación.
- Pinkard, Terry, *Hegel*, Acento Editorial, Madrid, 2001.
- Weil, E. *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Napoli, 1988, p. 61.