

Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

La ontología de la situación falsa:
Actualidad y normatividad en Hegel

Tesis

Que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

presenta

Ana Zacil Vieyra Ramírez

Directora de tesis: Dra. Marcela García Romero

Ciudad Universitaria,

Ciudad de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“As soon as high consciousness is reached, the enjoyment of existence is entwined with pain, frustration, loss, tragedy. Amid the passing of so much beauty, so much heroism, so much daring, Peace is then the intuition of permanence. It keeps vivid the sensitiveness to the tragedy; and it sees the tragedy as a living agent persuading the world to aim at fineness beyond the faded level of surrounding fact. Each tragedy is the disclosure of an ideal: –What might have been, and was not: What can be.”

Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*

“¡El corazón inmenso
Dentro del sol de cada día
--el árbol incendiado de los aires--,
Fruto total del cielo azul!
¡Hagamos grande sólo la verdad presente!”

Juan Ramón Jiménez, “Actualidad”

“The long, dark night of the end of history has to be grasped as an enormous opportunity. (...)The tiniest event can tear a hole in the grey curtain of reaction which has marked the horizons of possibility under capitalist realism. From a situation in which nothing can happen, suddenly anything is possible again.”

Mark Fisher, *Capitalist Realism*

Agradecimientos

El mayor agradecimiento es para mi mamá, Ana Cristina Ramírez, quien me ha apoyado de todas las formas posibles. Agradezco al resto de mi familia: mi padre Jaime Vieyra y mis hermanas Itzia, Elis e Indra.

Sin el apoyo y la guía de mi asesora Marcela García nada de este trabajo hubiese sido posible. Le agradezco haberme ayudado tanto aportando su dedicación a la filosofía, su inteligencia y su amabilidad.

Muchas gracias a los miembros de mi jurado, quienes se tomaron el tiempo de leer y comentar mi trabajo: el Dr. Jorge Armando Reyes, la Dra. Andrea Torres, el Mtro. Carlos Vargas y la Dra. Zaida Olvera.

Le agradezco a mis amigas y amigos: mi mejor amigo Alan, Sofía, Hugo, Adrián, Regina, Alaide, Karime, Rogelio, Colette, Erika, Montserrat, Cassandra, Anton y Grecia. Un agradecimiento especial a mi amigo Abraham Villa por leer mi trabajo y darme correcciones de estilo.

Un agradecimiento al Dr. Cristian Gutiérrez por sus clases de seminario de tesis, al igual que a mis compañeros del seminario quienes comentaron mi proyecto. Por último agradezco a la coordinación de filosofía a cargo de la Dra. Rebeca Maldonado, por su apoyo y por hacer el proceso de titulación más claro.

Índice

Índice de abreviaciones.....	6
Introducción	8
Capítulo 1: Actualidad lógica	15
Introducción	15
1.1 Antecedentes: acto en Aristóteles y modalidad en Kant.....	15
1.2 Significado y propósito del proyecto de la <i>Ciencia de la lógica</i>	20
1.3 Descripción general de la Doctrina de la Esencia.....	24
1.4 Actualidad: tres sentidos “lógicos”	28
1.4.1 El paso de la Esencia al Concepto en la Lógica.....	35
1.4.2 Actualidad como unidad de esencia y existencia.....	37
1.4.3 Actualidad como la realidad no incidental.....	38
Conclusiones del capítulo	39
Capítulo 2: Tres problemas	41
Introducción	41
2.1 Primer problema: sobre la relación entre lógica y política.....	42
2.1.1 Lecturas sistemáticas.....	43
2.1.2 Lecturas no-sistemáticas	46
2.1.3 Problemas.....	48
2.2. Segundo Problema: actualidad en la <i>Doppelsatz</i> y la justificación de lo existente	50
2.2.1. Lectura reaccionaria	51
2.2.2. Lectura progresista	53
2.2.3. Lectura anti-normativa.....	55
2.2.4 Problemas.....	58
2.3: Tercer Problema: ontología social	60
2.3.1. Esencialismo normativo.....	62
2.3.2. Patología social	67

2.3.3. Problematización.....	71
Conclusiones del capítulo	73
Capítulo 3: Actualidad y normatividad en la filosofía de espíritu	76
Introducción	76
3.1. Estructura de la <i>Filosofía del derecho</i>	77
3.2. <i>Das Sollen</i> o el deber-ser	82
3.3. Moralidad.....	86
3.4. <i>Sittlichkeit</i> o Eticidad.....	97
3.5. Condición patológica, vida falsa.....	106
Conclusiones del capítulo	111
Conclusiones generales.....	114
Bibliografía	118

Índice de abreviaciones

Obras citadas en el cuerpo del texto

Hegel

En *FD*, *E*, *LDN*, *LFD*: Citado por número de párrafo (§): los señalamientos (*Anmerkungen*) de Hegel señalados como “A”, las adiciones de las notas de estudiantes (*Zusätze*) como “Z”. En el caso de *CL*, se cita el volumen y la página de la edición de Felix Meiner. Todas las traducciones al español han sido cotejadas con el resto de las ediciones mencionadas y frecuentemente modificadas. En el caso de las obras que no cuentan con traducción al español, la traducción es mía.

- FD* *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho* (1821) trad. y notas de María del Carmen Paredes Matin, (Madrid: Gredos, 2010)
Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986); *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H.B. Nisbet, ed. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- FE* *Fenomenología del espíritu* (1807) trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de cultura económica, 1966); *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986); *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977) Cito la página de la edición de Suhrkamp.
- CL* *Ciencia de la lógica* (1812-1816, 1832), trad. y ed. Félix Duque, dos volúmenes. (Madrid: Abada editores, 2011)
Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke bd. 21 y 22 (Hamburg, Felix Meiner, 1984); *The Science of Logic*, trad. Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)
- LL* *Lecciones de lógica* (1831)
Vorlesungen über die Logik (Hamburg; Felix Meiner Verlag, 2001); *Lectures on Logic*, trad. Clark Butler (Bloomington: Indiana University Press, 2008)
- EL* *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Lógica* (1817, 1827, 1831) Edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana. (Madrid: Alianza. 2005); *Enzyklopädie Erster Teil: Die Naturphilosophie*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970); *The Encyclopedia Logic* (with the *Zusätze*), trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting y H.S. Harris (Indianapolis: Hackett Publishing, 1991)
- EN* *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Filosofía de la naturaleza* (1817, 1827, 1831) Edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza. 2005); *Enzyklopädie Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* Werke 9. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970)
- EE* *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Filosofía del espíritu* (1817, 1827, 1831) Edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana. (Madrid:

- Alianza. 2005); *Enzyklopädie Dritter Teil: Philosophie des Geistes* Werke 10 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970); *Philosophy of Mind*, trads. W. Wallace y A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2007)
- LDN** *Lecciones del derecho natural y ciencia política* (1817-8, 1818-9)
Vorlesungen über Rechtsphilosophie: Naturrecht und Staatswissenschaft (Stuttgard: Frommann Verlag, 1973)
Lectures on Natural Right and Political Science, trad. J. Michael Stewart y Peter C. Hodgson (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995)
- LFD** *Lecciones de filosofía del derecho* (1819-20)
Philosophie des Rechts: die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, ed. Dieter Henrich (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983)
- M** “Los magistrados deben ser elegidos por los ciudadanos” (1798)
“Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen“, Werke I: Frühe Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986)
“The Magistrates should be elected by the People” en *Political Writings* ed. Laurence Dickney y H. B. Nisbet, trad. H. B. Nisbet. (Cambridge, Cambridge University Press, 2004)

Kant

- CRP** *Crítica de la razón pura* (1781) Traducción y notas de Pedro Ribas. (Madrid: Gredos, 2015)
Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, vol. IV, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlín: Reimer, 1911)

Aristóteles

- Met.** *Metafísica*. Traducción y notas Tomás Calvo Martínez, (Madrid: Gredos 2014)

Introducción

En su obra cumbre *El principio de esperanza (Das Prinzip Hoffnung)*, el filósofo alemán Ernst Bloch nos remite a la supuesta prueba de la negación de la posibilidad sostenida por el dialéctico megárico Diodoro Crono. Según el silogismo de Diodoro Crono, significativamente influenciado por las paradojas contra el movimiento de Zenón de Elea, no puede existir nada posible que no sea ya actual:

El argumento Dominante parece haber sido planteado a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales hay contradicción común y mutua; a saber: (i) que todo pasado verdadero es necesario y (ii) que de lo posible no se sigue lo imposible y (iii) que hay posible que ni es verdadero ni lo será; y al ver esta contradicción Diodoro, se sirvió de la verosimilitud de las dos primeras para establecer que nada hay posible que no sea verdadero o que no llegue a serlo.¹

De manera simplificada, el llamado *kyrieuon logos* o argumento dominante expresa que hay una contradicción entre la premisa según la cual (ii) de lo posible no se sigue lo imposible y (iii) hay posible que ni es verdadero ni lo será. Si hay algo posible que no es verdadero ni lo será, entonces de lo posible puede emerger un imposible, algo distinto de lo que es.² Así, lo posible se prueba como imposible y lo actual como lo único verdaderamente posible: lo que realmente puede ser es sólo lo que efectivamente *es* o *fue*. El proyecto de Bloch en *El principio de esperanza* consistía parcialmente en argumentar en contra de los Diodoro Crono de la filosofía: el planteamiento de una defensa de la posibilidad real, dado que, para él, la negación de una posibilidad real no sólo conlleva consecuencias ontológicas, sino

¹ Epicteto, citado en: Iván de los Ríos Gutiérrez, “Kyrieuon logos: Diodoro Crono y el problema del determinismo a la luz de Metafísica IX, 3”.

² Esta es, por lo menos, la interpretación de Bloch del argumento. Ver *The Principle of Hope*, p. 246.

primordialmente políticas. Rechazarla o reducirla a mera formalidad, de acuerdo con Bloch, es el error político inexcusable, pues la posibilidad es la modalidad de la esperanza; más concretamente, de la esperanza de la realización de una situación mejor, una utopía material. El futuro es el contenedor de esta esperanza. La actualidad, en cambio, aparece como la modalidad del conformismo, el receptáculo de la innegable miseria del mundo. Que la posibilidad esté contenida en la actualidad o que la posibilidad no exista en absoluto pasa a ser una tesis empobrecida de potencial utópico y revolucionario. Se le cortan las alas a lo posible, otorgándole si acaso una existencia derivada o secundaria, dependiente de la mala situación actual. Así, una ontología que priorice la actualidad sería, dándole un giro a la frase de Theodor W. Adorno sobre la dialéctica, una ontología de la situación falsa.³

Pese a su gran reconocimiento de los aportes filosóficos de G.W.F. Hegel, Bloch veía en él un cierto elemento de Diodoro Crono, de rechazo a la posibilidad real y celebración del pasado. En las tesis hegelianas que argumentan la prioridad de la actualidad sobre la posibilidad que examinaré en el primer capítulo —la idea de que la filosofía no se debe ocupar de la posibilidad, siendo ésta un mero vacío, una abstracción sin contenido (*EL* §143) —Bloch llegó a identificar un cierto aspecto reaccionario dentro de la filosofía de Hegel: el sostener la incambiable circularidad de lo que es. Tal supuesto va de la mano con la conocida lectura de la filosofía política de Hegel, aquella que lo caracteriza como un declarado defensor y legitimador del régimen político y el *status quo*. Mi objetivo en el presente trabajo es sostener que, un paso antes de la posibilidad real establecida como tal, la situación falsa puede ser identificada en tanto *falsa*, en tanto que no cumple con un cierto estándar de verdad inmanente, gracias a la fuerza y dinamismo de la modalidad de actualidad y su relación con la tesis hegeliana de la inseparabilidad del ser y el deber-ser. Suponiendo la tesis de la preponderancia de la actualidad sobre la posibilidad, mi propuesta es desarrollar una respuesta afirmativa a la siguiente pregunta: ¿es posible pensar, con Hegel, en una visión crítica de la realidad inmediata desde la filosofía del espíritu objetivo? Si, como buscaré mostrar, la respuesta a esta pregunta es positiva, entonces una ontología de la situación falsa se muestra como un paso previo necesario para el pensamiento de la ontología de la nueva situación (pese a que, como veremos, no pueda quizá llegar a la visión concreta de cómo se daría este paso). Cabe notar que éste no es un argumento que se oponga a la propuesta general de Bloch, sino simplemente el desarrollo de una idea que Bloch mismo veía como implícita en Hegel: que lo que puede cambiar es identificable como tal gracias a la no-identidad de apariencia y “ser real esencial”, de existencia y apariencia.⁴ En Hegel, ontología y filosofía

³ Th. W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 22.

⁴ E. Bloch, *The Principle of Hope*, p. 246.

política aparecerán no como aspectos radicalmente separados, sino que se complementan mutuamente.

Ya que he introducido el problema y la tesis principal de este trabajo, y antes de pasar a exponer el procedimiento que buscaré seguir, es necesario hacer un par de aclaraciones. La primera concierne la elección de traducción del término *Wirklichkeit* por “actualidad” en lugar de “realidad” o, como se ha vuelto estándar en los últimos años, “realidad efectiva.” Elegimos la palabra “actualidad”, *pace* los traductores más recientes de Hegel al español⁵, dado que consideramos que preserva de manera más adecuada las intenciones filosóficas del término en dos sentidos. En primer lugar, “actualidad” enfatiza la idea de un elemento activo (presente en los parónimos *Werk, wirken, Wirkung, wirklich, Verwirklichung, wirksam, Wirksamkeit*); contra la traducción de *Wirklichkeit* como realidad, que parece sugerir *omnitudo realitatis* o la totalidad de lo que es, el término se deriva de una traducción del latín *actualitas* hecha por el filósofo y teólogo Meister Eckhart. Por *actualitas* se entendía una determinación activa de la existencia, la modalidad del “acto de darse”, según la interpretación de Christian Wolff.⁶ De esta manera, en segundo lugar, “actualidad” preserva la connotación modal; como la contraparte realizada de la posibilidad o potencia, lo que Aristóteles llamó *energeia*. Mientras que con la traducción “realidad” o incluso “realidad efectiva” el acento se mantiene en *res*, en el aspecto cósmico de lo que es, “actualidad” acentúa el aspecto activo o efectivo sin la necesidad de la introducción de dos palabras para la traducción de una.

La segunda aclaración que me gustaría hacer tiene el propósito de evitar la malinterpretación del título y los aparentes objetivos de este trabajo. Al hablar de “normatividad” en la filosofía de Hegel usualmente se hace alusión a una interpretación específica de esta filosofía: aquella más comúnmente asociada con la lectura deflacionaria de los “neo-hegelianos de Pittsburg”, Robert Brandom y John McDowell, influenciados a su vez por el filósofo estadounidense Wilfried Sellars. Una explicación desarrollada de su postura requeriría a su vez entender la crítica de Sellars al mito de lo dado desarrollada en su texto *Empiricism and the philosophy of mind*.⁷ La crítica de Sellars al mito de lo dado, que es una crítica a la posición empirista, consistió en señalar lo inútil que resulta justificar juicios de contenido proposicional mediante algo no-conceptual, que a su vez carece de tal contenido proposicional.⁸ No hay una relación causal justificable, explica Sellars,

⁵ Por ejemplo, Félix Duque en su edición de la *Ciencia de la lógica* y Ramón Valls Plana en su edición de la *Enciclopedia*.

⁶ “*Omnitudo realitatis*”, en *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, p. 735.

⁷ Para un recuento de este problema y su relación con Hegel, ver Emilio Díaz Barrón, “Consideraciones en torno al papel del conocimiento inmediato en la filosofía de Hegel y Sellars”, Tesis de licenciatura, UNAM, 2015.

⁸ Paul Redding, “The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom”, p. 577.

entre los juicios que emitimos acerca de nuestras experiencias y tales experiencias. De acuerdo con McDowell y Brandom, una forma de solucionar el problema del mito de lo dado es argumentar que la experiencia *ya es conceptual*, y que ella desempeña un papel normativo al proveer al pensamiento con su significado objetivo.⁹ En esto consiste lo que para McDowell, Brandom y Sellars resultaba atractivo en Hegel: la posibilidad de establecer una conexión no-mítica entre pensamiento y mundo, contraria la visión que separa lo cognoscible de lo incognoscible, pues este mundo “está ya hecho de la clase de cosa que uno puede pensar”.¹⁰ Brandom llamo “espacio de razones” a esta forma estructural de la realidad fundamentada social e históricamente que permite la derivación de los contenidos semánticos y proposicionales que utilizamos para articular juicios.¹¹ Pese a la importancia de esta propuesta, en el presente trabajo no es mi intención utilizar la idea de normatividad en este sentido, ni mi objetivo defender esta determinada lectura. Como se reconocerá a lo largo del trabajo, el sentido en el cual yo uso la palabra —y contra filósofos como Ray Brassier, quienes ven sospechosa la asociación del concepto metafísico de normatividad con su sentido más propiamente moral— tiene que ver con un deber-ser ético y político, pese a su clara inseparabilidad de los aspectos ontológicos y epistémicos.

Para responder a la pregunta de investigación y articular mi propuesta, dividiré este trabajo en tres capítulos. En el primer capítulo, el objetivo principal será exponer la teoría de Hegel sobre la actualidad como es desarrollada en su filosofía lógica, es decir, en la primera parte de su sistema filosófico. Para comprender correctamente esta propuesta son necesarios ciertos pasos: en primer lugar, considerar los dos antecedentes más importantes para el desarrollo de la modalidad en Hegel: el concepto de acto y su relación con la potencia dentro de la *Metafísica* de Aristóteles y el tratamiento de las modalidades dentro de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. En segundo lugar, considero necesario exponer el propósito y método general de la *Ciencia de la lógica*, así como el propósito que guía la segunda parte de esta obra, la Doctrina de la esencia, donde se encuentra ubicado el capítulo sobre actualidad. En los últimos años, el estudio de la *Ciencia de la lógica* ha sido cada vez más frecuente y resulta fácil encontrar no únicamente interpretaciones y lecturas apegadas al texto, cuyo propósito es descifrar “lo que Hegel realmente quería decir” o lo que resultaría más coherente tomándonos en serio la completud del sistema, sino también apropiaciones de tesis lógicas hegelianas para distintos objetivos no necesariamente relacionados con únicamente el estudio de la filosofía de Hegel. El capítulo sobre *Wirklichkeit* no ha sido una excepción. Desde los años setenta (principalmente gracias al artículo “Hegels

⁹ *Ibid.*, p. 577s.

¹⁰ John McDowell, *Mind and World*, p. 10. Todas las traducciones del inglés son mías.

¹¹ P. Redding, “The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom”, p. 586.

Theorie über den Zufall”, de Dieter Henrich) el capítulo sobre *Wirklichkeit* y su posición dentro de la *Ciencia de la lógica* ha sido objeto de múltiples investigaciones y análisis desde diferentes tradiciones y con objetivos igualmente distintos. Entre los objetivos más comunes se encuentra la idea de que, a través de un análisis detallado y cuidadoso del desarrollo de las categorías modales en el capítulo —y especialmente de la categoría de contingencia, *Zufälligkeit*— es posible rescatar la filosofía de Hegel de las acusaciones de necessitarianismo. En la lógica, Adrian Johnston analiza este capítulo para argumentar contra una lectura teleológica de Hegel, la cual interpreta que Hegel establece una necesidad teleológica en la constitución de la realidad natural y la realidad humana.¹² De acuerdo con Johnston, esta lectura se deriva de un entendimiento incorrecto de las categorías modales: una visión correcta, según él, muestra que la contingencia tiene un papel *anterior* a la necesidad, lo que él ve como la clave para refutar la visión de Hegel como defensor de una “predestinación metafísica real que se manifiesta sin falla alguna como un destino o teodicea único y libre de contingencia.”¹³ De manera similar, Sergio Pérez Cortés defiende la idea de que Hegel, en la última parte de la exposición de las modalidades en *Actualidad*, le otorga cierto tipo de flexibilidad a lo real.¹⁴ Pues, pese a que la realidad que vivimos es la única realidad necesaria dadas las condiciones que la han generado, si éstas condiciones ya no se consideran como dadas (necesidad real), sino como el producto del mismo movimiento (necesidad absoluta), entonces una nueva realidad igualmente necesaria debe surgir si se da una transformación. Lo que esto implicaría es que no es inamovible que las cosas sean como son. John Burbidge¹⁵ y Alberto Siani¹⁶ ven también la importancia de la contingencia a partir del capítulo sobre las modalidades; la investigación del papel de la contingencia en Hegel nos ayuda, de acuerdo con ellos, a entender la superación hegeliana de la metafísica clásica “hacia el conocimiento de una estructura lógica que nos permita tomarnos la historia en serio, no como un proceso teleológico dirigido por y orientado hacia un ideal ahistórico.”¹⁷ Karen Ng, por su parte, ha argumentado recientemente que la actualidad lógica debe ser entendida como la deducción inmanente del concepto, que a su vez da paso a la determinación de la forma de la libertad.¹⁸ Así, ella ve la actividad que se determina a sí misma

¹² Ver Adrian Johnston, “Contingency, pure contingency—without any further determination: modal categories in Hegelian logic”, *Russian Journal of Philosophy & Humanities*, 1.2 (2017): 23-48.

¹³ A. Johnston, “Contingency, pure contingency—without any further determination: modal categories in Hegelian logic”, p. 43.

¹⁴ Ver Sergio Pérez Cortés, “Concebir la realidad efectiva” en *Hegel. Ontología, estética y política*. Editado por Javier Ballares, Yared Elguera, Fernando Huesca y Zaida Olvera. México: Fides, 2017.

¹⁵ Ver J. Burbidge, *Hegel’s Systematic Contingency*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.

¹⁶ Ver Alberto Siani, “Hegel’s Logic of narration of Contingency” *Revista Opinião Filosófica*. 6.2 (2015): 8-27

¹⁷ A. Siani, “Hegel’s Logic of narration of Contingency”, p. 24.

¹⁸ Ver Karen Ng, “From Actuality to Concept in Hegel’s Logic”.

(propia de la subjetividad y libertad) como actividad *actual*, donde determinar algo como “actual” significa que “lo entendemos en su Concepto –en su auto-relación como universal, particular e individual al mismo tiempo.”¹⁹ Por otro lado, intérpretes como Paul Redding²⁰ y Pirmin Stekeler-Weithofer²¹ han buscado enfatizar la importancia de la propuesta “actualista” de Hegel—en el sentido en el que considera la actualidad como *anterior* a la posibilidad, *no* en el sentido en el que se considera que todo lo que existe es actual—para los debates sobre metafísica modal en filosofía analítica. Con estas distintas propuestas en mente, buscaré explicar las tesis principales de Hegel sobre la actualidad lógica, para lo cual, por motivos metodológicos, dividiré su tratamiento lógico del concepto en tres caracterizaciones. La primera es actualidad como proceso de actualización, la segunda es actualidad como unión de esencial y existencia y la tercera es actualidad como el estrato no-incidental de la realidad.

En el segundo capítulo veremos tres problemas que emergen a partir de la filosofía lógica (en el caso del primer problema) y la filosofía social, moral y política o lo que Hegel llama filosofía del espíritu objetivo. El objetivo de este capítulo es arrojar luz sobre la relación entre la filosofía lógica y la filosofía política, y sobre la relación entre normatividad y filosofía política, así como problematizar algunas propuestas que han emergido en torno a estos conceptos. Los tres problemas con los que trataré en el segundo capítulo son: el problema de cómo leer la *Filosofía del derecho* tomando en cuenta la lógica, la propuesta de una lectura sistemática y una lectura anti-sistemática; el segundo problema corresponde a la interpretación de la oración doble o *Doppelsatz*, famosamente presente en el prólogo a la *Filosofía del derecho*, donde Hegel equipara racionalidad y actualidad. Aquí presentaré tres lecturas que han emergido a partir de esta oración: la lectura reaccionaria, la lectura progresista, y la lectura anti-normativa. El último problema que trataré en el segundo capítulo lidiará con la siguiente pregunta: ¿cómo dar cuenta del aspecto normativo en el contexto de la filosofía social y política? A partir de esta pregunta presentaré dos teorías desde la ontología social: la propuesta del esencialismo normativo del filósofo finlandés Heikki Ikäheimo y la teoría de patologías sociales del filósofo estadounidense Frederick Neuhauser. Revisando estas propuestas resultará claro que es necesario explorar las formas cómo Hegel articula el deber-ser y la normatividad en su filosofía del espíritu objetivo y su relación con las determinaciones esenciales que señalan hacia el imperativo de la completud del movimiento de actualidad.

¹⁹ K. Ng, “From Actuality to Concept in Hegel’s Logic”, p. 17

²⁰ Ver P. Redding, “Findlay’s Hegel: Idealism as Modal Actualism” *Critical Horizons* (2017): 1-19.

²¹ Ver P. Stekeler-Weithofer, “Hegel on reality as a modal notion” en *Hegel’s analytic philosophy*. [No publicado]

Esto nos lleva al tercer capítulo. En este último capítulo buscaré sintetizar y defender mi propuesta a partir de la incorporación de las conclusiones de los capítulos anteriores y de ciertos aspectos de las secciones de Moralidad y Eticidad en la filosofía del espíritu objetivo. Este capítulo estará dividido en cinco secciones: la primera será una breve introducción a la *Filosofía del derecho*, la segunda una introducción al problema y la crítica de Hegel al *Sollen* o deber-ser, la tercera y la cuarta una articulación del papel de la actualidad y la normatividad en las secciones de Moralidad y la caracterización del Estado político en Eticidad respectivamente. De la sección de moralidad, los elementos que resulta más relevante analizar son el contraste que se da entre el uso normativo y el aparente uso no-normativo de los conceptos de actual y actualidad en los párrafos 137 y 138 de la *Filosofía del derecho* y el papel del mal como lo que *debe no ser*. En la última sección del tercer capítulo, retomando la teoría de las patologías sociales de Neuhauser, me dedicaré a recatar la pregunta de cómo se experimenta el deber-ser en la sociedad o en la vida patológica. Para esto me serviré de algunos ejemplos, a partir de los cuales pretendo presentar mi conclusión sobre la posibilidad de una crítica a las determinaciones del presente basada en el actualismo de Hegel y su relación con mi lectura de su defensa de la inseparabilidad del ser y el deber-ser, la posibilidad de la identificación de los aspectos bloqueados.

Capítulo 1: Actualidad lógica

Introducción

El presente capítulo tiene el objetivo principal de presentar el panorama general que servirá como base teórica para el resto del proyecto. Para cumplir este objetivo consideraré las nociones básicas de la idea de actualidad, el propósito y la idea de una ciencia de la lógica y el desarrollo del concepto de actualidad dentro de esta. Comenzaré el capítulo exponiendo brevemente dos antecedentes cruciales para el desarrollo del concepto de actualidad en Hegel: Aristóteles y Kant. La elección de ambos no es arbitraria. Como veremos, Aristóteles, mediante su concepto de *energeia* como actualidad fundamentada en actividad, establece la pauta del sentido moderno de la actualidad como realidad o forma activa. Con Kant, la actualidad recibe un nuevo significado como categoría modal, pero sin ser claramente distinguida de *existencia* (*Existenz*) ni de *existencia concreta* o *estar* (*Dasein*).²² En seguida pasaré a la exposición de los motivos y temas principales de la Lógica en general, y problematizaré brevemente las divergencias interpretativas que se han sostenido en los últimos años. En la tercera sección de este capítulo explicaré el significado de la Doctrina de la esencia como la segunda sección de la ciencia de la lógica; la parte más difícil de la lógica de acuerdo con Hegel y el paso intermedio entre ser y concepto. En la cuarta sección me ocuparé más detalladamente del concepto lógico de *Wirklichkeit*. Pretendo mostrar que este concepto lógico tiene, dentro de su uso en el parágrafo sexto de la *Enciclopedia*, tres significados o desarrollos principales, pero que podrían no ser mutuamente excluyentes.

1.1 Antecedentes: acto en Aristóteles y modalidad en Kant

La importancia del pensamiento de Aristóteles en el desarrollo de la filosofía de Hegel no puede ser pasada por alto. Como Alfredo Ferrarin señala, pese a que existe poco consenso en la interpretación exacta de la relación de Hegel con Aristóteles,

²² En español, Félix Duque utiliza el sustantivo “estar” como traducción de *Dasein*. Sobre la intraducibilidad del término *Dasein*, su origen en vocablo alemán como intento de germanización del latín *existentia*, véase “Dasein” en Bárbara Cassin (Ed), *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*.

“su deuda con Aristóteles es conocimiento común para los lectores de Hegel” y que “la impresión de una afinidad especulativa profunda entre Hegel y Aristóteles era ya común en los contemporáneos de Hegel.”²³ Hegel no se limitó a leer y traducir Aristóteles, sino que recuperó diversos aspectos de su filosofía. Uno de estos aspectos es el concepto que aparece en Metafísica IX (Θ): *energeia*, usualmente traducido al español como “acto”, “actividad” o “actualidad”. Una explicación breve del concepto resulta fundamental para los motivos de este trabajo por lo menos dos razones: la idea de que la noción que Hegel desarrolla de *Wirklichkeit*, actualidad, está muy fuertemente ligada a la *energeia* aristotélica y en su desarrollo de otros términos modales, como el concepto de la *posibilidad real*, podemos también encontrar paralelismos claros con Aristóteles.²⁴

Como es bien conocido, en su *Metafísica* Aristóteles postula que “ser se dice en muchos sentidos” (*to de on legetai men polachos*) (Met. Γ 2, 1003a32). Dentro de estos sentidos de ser, Aristóteles diferencia entre ser como accidente, como categorías, como lo verdadero, y por último, como potencia y acto. Aristóteles excluye del ámbito de la metafísica o del tratamiento científico al ser como lo accidental y al ser como lo verdadero, para afirmar a las categorías y a las nociones de potencia y acto como lo propio de la ontología.²⁵ En el libro noveno (Θ), Aristóteles se ocupa más propiamente de estos últimos dos. Aquí, él expone que hay muchas clases de potencias; entre ellas, distingue entre racionales e irracionales, ambas siendo “principios de cambio que se da en otro o [en sí mismo pero] en tanto que otro.” (Met. Θ 2, 1046b4) Las racionales, menciona él, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales sólo pueden producir una potencia: el fuego sólo puede calentar, ejemplifica Aristóteles, mientras que la medicina puede tanto curar como enfermar. En el capítulo tercero de este libro, Aristóteles continúa negando la tesis megárica de que la potencia (*dynamis*) y el acto (*energeia* o *entelecheia*) no son distintos, mostrando los absurdos en los que esta postura cae. Dentro de las refutaciones a la tesis megárica, Aristóteles explica que estas tesis “suprimen el movimiento y la generación”, pues entonces lo que no se ha generado será incapaz (*adynaton*) de generarse. Él, pese a que admite la asociación común entre *energeia* y movimiento –que, recordemos, para Aristóteles significa simplemente el cambio de un estado a otro²⁶--, explica también que el acto se ha extendido también a otras cosas. Tomás Calvo Martínez, en una nota a su

²³ Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, p. 4.

²⁴ Uno de los puntos críticos más importantes de Schelling contra Hegel radica en la interpretación de éste último de *energeia*. De acuerdo con Schelling, Hegel entendía este concepto, en lugar de como actividad pura, como *entelecheia*; como un proceso de actualización que implica movimiento. Ver Marcela García, “Energeia vs Entelecheia: Schelling vs Hegel on Metaphysics Lambda” *Tópicos* 51 (2016): 113-137.

²⁵ Miguel Canderel, “Introducción”, *Metafísica*, p. 23

²⁶ Joe Sachs, “Aristotle: Motion and its Place in Nature”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

traducción del texto, explica que Aristóteles aplica la idea de *energeia* a la forma esencial específica que es concebida como acto respecto de la materia.²⁷

En el sexto capítulo del noveno libro Aristóteles pasa a analizar la noción y los tipos de *energeia*. Los términos “capaz” y “posible” no se han utilizado meramente para describir el movimiento, sino también su denominación tiene otro sentido. Este otro sentido, independiente de las nociones de movimiento y cambio, es pensado también en el análisis de *energeia* y, de acuerdo con Aryeh Kosman, está fuertemente relacionado con la noción aristotélica de *sustancia*: para Aristóteles, el paradigma de esta sustancia entendida como forma de actividad sería el cuerpo vivo.²⁸ En este capítulo, Aristóteles explica que no se dará una verdadera definición de acto, sino que más bien se buscará su significado en contraste con la potencia:

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, (decimos que está) en acto. (Met. Θ 6, 1148a30-1048a35)

A continuación, Aristóteles menciona una serie de analogías que él utiliza para mostrar el significado y la diferencia entre lo que es en acto y lo que es en potencia:

(...) que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro. (Met. Θ 6, 1148a37-1048b5)

Aristóteles aclara que no se dice que todas las cosas están en acto del mismo modo, sino que unas son acto como el movimiento en relación con la potencia y otras lo son como la entidad en relación con cierto tipo de materia. Sobre esto, en la última parte de este capítulo, Aristóteles marca la diferencia entre los movimientos y los actos, que, pese a estar estrechamente relacionados —siendo algunos actos también movimientos— no son idénticos. La diferencia radica, de acuerdo con él, en que

²⁷ Tomás Calvo Marínez, *Metafísica*, p. 304, nota 481.

²⁸ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an essay on Aristotle's ontology*, p. 77.

todo movimiento es imperfecto: el adelgazar, el aprender, el ir a un sitio, el edificar, son movimientos imperfectos pues cesan una vez que la acción ha alcanzado su meta. En cambio, hay acto cuando uno mismo “ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado”. La caracterización propuesta por Calvo Martínez para denotar esta diferencia es que el término *energeia* se aplica a “los actos inmanentes en que coinciden fin y actualización.”²⁹ El movimiento es, entonces, un tipo de actualidad cuya incompletud radica en el estar dirigido hacia afuera de sí, en ser reemplazado por un estado nuevo.³⁰

En el capítulo séptimo, Aristóteles explica que las potencias dependientes del pensamiento son en potencia si no hay impedimento exterior alguno y el agente desea el acto. Lo relevante de este capítulo es que Aristóteles establece que no todo es en potencia y que las potencias no pueden ser multiplicadas arbitrariamente; no sólo porque algo es no-contradictorio o imaginable significa que será en potencia. El concepto aristotélico de potencia es más fuerte que eso. Uno no tiene la potencia de ser astronauta si lo desea pero las condiciones materiales no lo permiten. Y, en el caso de las potencias no racionales, donde su principio de producción está fuera de ellas, los criterios no se hacen menos exigentes.

Para Aristóteles, como se aclara en el octavo capítulo del libro noveno, el acto es anterior a la potencia. De acuerdo con Aristóteles, tal anterioridad o prioridad del acto se dice (1) desde el punto de vista de la noción (*logoi*); (2) desde el punto de vista del tiempo (*chronoi*); (3) desde el punto de vista del ser (*ousiai*).³¹ En cuanto al punto de vista de la noción, el argumento es que lo potente o capaz es potente o capaz *porque* le es posible actuar. Sólo se dice que es capaz de ver quien de hecho puede ver, y, a su vez, sólo se sabe que alguien es capaz de ver porque de hecho ve. Así, en el conocimiento, de acuerdo con Aristóteles, el acto también precede a la potencia, pues sólo se puede conocer la potencia a través de lo que es en acto. En cuanto al punto de vista del tiempo, el acto es anterior porque, pese a que podría parecer que la potencia le precede dado que la semilla es anterior al árbol, “lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto.” (Met. Θ 8, 1049b25-26) El inicio del movimiento siempre es producido por algo que es en acto; siguiendo el ejemplo, por otro árbol que ha esparcido sus semillas. En cuanto a la entidad, el acto es anterior porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la entidad o forma específica. Esta es la idea aristotélica de que no se tiene la vista *porque* se tiene el ojo, sino que se tiene el ojo *para* ver; el acto, de acuerdo con Aristóteles, es fin y la potencia se considera como tal en función de él. El acto, desde el punto de vista del ser, es anterior también en un sentido más fundamental: las cosas eternas

²⁹ T. Calvo Martínez, *Metafísica*, p. 377 nota 23.

³⁰ Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, p. 22.

³¹ T. Calvo Martínez, *Metafísica*, p. 380, nota 27.

son anteriores a las corruptibles y nada en potencia es eterno. Lo que tiene potencia para ser la tiene también para no ser, es decir, no es necesario. La semilla puede ser aplastada y no llegar al acto de ser árbol.

Pasemos ahora a examinar muy brevemente el tratamiento modal de Kant, una de las partes más frecuentemente ignoradas de su filosofía. Como antecedente, es importante mencionar que la influencia del pensamiento de Kant en Hegel ha sido objeto de múltiples debates e interpretaciones. Lo que resulta claro es que, pese a recuperar varios aspectos de la doctrina kantiana, Hegel en la *Lógica* parece asumirse como un fuerte crítico de la filosofía trascendental kantiana. Así, al inicio de la Doctrina del concepto, por ejemplo, Hegel arremete contra el filósofo de Königsberg pues su concepto de razón y las nociones que operan dentro de éste, de acuerdo con Hegel, “ya no tienen nada *constitutivo*, como lo tienen aún las categorías; son *meras* ideas (...) atribuirles una verdad en y para sí sería una completa arbitrariedad y loca temeridad, ya que ellas *no pueden venir a darse en experiencia alguna*.” (CL 12.23) La falta de objetividad que es la verdad a la que Kant llega no es compatible con las pretensiones científicas de Hegel. Esto también se ve en el tratamiento de Kant de los términos modales en la *Crítica de la Razón Pura*. Aquí, el papel que estos términos desempeñan es el de *categorías*, conceptos a priori que se ocupan de la modalidad de las cosas y que pueden entrar en el contenido de un juicio.³² No son, como veremos que sí son para Hegel, determinaciones objetivas.

Dentro de la tabla de categorías (CRP A80/B106), donde se exponen los conceptos a partir de los cuales es posible pensar los objetos, Kant no habla de actualidad (*Wirklichkeit*), sino de existencia concreta o estar (*Dasein*) y su negación (*Nichtsein*). En las categorías de la modalidad la existencia se encuentra en medio de la posibilidad y la necesidad, donde la necesidad es la combinación (o la síntesis) de las dos anteriores: “la *necesidad* (...) no es más que la existencia que está dada por la posibilidad misma.” (CRPB111)

Kant lleva a cabo la explicación de los conceptos modales en tanto categorías dentro de la sección de los Postulados del Pensar Empírico, dentro de la Analítica Trascendental. Ésta, recordemos, es la parte de la Lógica Trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro. En los Postulados del Pensar Empírico Kant establece que:

1. Lo que concuerda (*übereinkommt*) con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*.

³² Jessica Leech, “Making modal distinctions: Kant on the possible, the actual, and the intuitive understanding”, p. 341.

2. Lo que se halla en interdependencia (*zusammenhängt*) con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real* (*actual, wirklich*).
3. Aquello cuya interdependencia con lo real (actual, *mit dem Wirklichen*) se halla determinado según condiciones universales de la experiencia, es (existe como) *necesario*. (*CRP*, A218/B265-6)

Dado que en esta sección Kant utiliza “*wirklich*” en lugar de “*Dasein*”, parecería que Kant identifica la existencia concreta o estar (*Dasein*) con lo que es actual (*wirklich*), lo que podría resultar problemático considerando que él tampoco distingue claramente entre *Dasein* y *Existenz*.³³ A las categorías modales, Kant les llama “postulados del pensar empírico” pues, de acuerdo con él, su uso es sólo empírico y no trascendental. Además de esto, Kant menciona que las categorías modales, al ser predicadas de algo, “no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva” (*CRP* A219/B266). Sobre la modalidad de posibilidad, de acuerdo con Jessica Leech, Kant distingue entre una posibilidad real y otra meramente lógica: la posibilidad real —la que aparece en los postulados del pensar empírico— es una posibilidad fundamentada en la experiencia y en sus leyes, mientras que la posibilidad lógica sería lo no-contradictorio o pensable, la consistencia lógica de un concepto. Otro punto importante que Kant enfatiza en esta sección es su famosa tesis de que la existencia no puede ser deducida de su concepto, que el ser no es un predicado real. La existencia como modalidad no amplía en lo más mínimo el concepto del que ella sirve como predicado y en el mero concepto de la cosa no se puede encontrar la existencia, sin importar que tan completo o perfecto sea el concepto (en esto consiste la refutación kantiana del argumento ontológico de San Anselmo y Descartes). Como veremos en las siguientes secciones, la forma en la que Hegel considera las categorías modales no es una en la cual la subjetividad sea el fundamento último y tenga preeminencia conceptual, pues el desarrollo de los conceptos modales no se da en la lógica subjetiva, sino en la objetiva.

1.2 Significado y propósito del proyecto de la *Ciencia de la lógica*

Antes de entrar en cualquier descripción o exposición de cierta parte de la *Ciencia de la lógica* o del sistema lógico en general es imprescindible revisar el significado de este proyecto para Hegel, esto es, cuáles eran las características que una ciencia de la lógica debía cumplir y cómo se debía dar el desarrollo de este proyecto. Desde la pregunta por la meta y función de la ciencia de la lógica empiezan los problemas. Dentro de la comunidad de lectores e intérpretes de este libro no existe un consenso acerca de lo que es la lógica hegeliana y en qué sentido es una lógica. ¿Es la *Lógica*,

³³ “*Dasein*” en Barbara Cassin (Ed), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, p. 196.

por ejemplo, una exploración de las condiciones conceptuales necesarias para cualquier conocimiento de objetos, algo muy similar al proyecto kantiano, como sugirió Robert Pippin, siguiendo las lecturas anti-metafísicas del siglo XX? ¿O es ella más bien una investigación de la estructura de la realidad en un nivel más fundamental, como Robert Stern y Stephen Houlgate, entre otros, proponen?³⁴ En cualquier caso, el análisis de Hegel no es de ningún modo ortodoxo. Históricamente, este último punto llevó a la *Ciencia de la lógica*, por lo menos por gran parte del siglo XX, a un estado o bien de abandono y rechazo, o bien se hizo una selección específica de ciertas partes para propósitos ajenos a la pretensión hegeliana de completud del sistema.³⁵ Pese a la importancia de estas posturas y debates para cualquier aproximación académica a la filosofía lógica, por ahora me remitiré principalmente a lo que el mismo Hegel dice acerca de su proyecto.

En la parte lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la exposición más completa de su sistema que Hegel llegó a dar, se explica que la lógica es la ciencia de la idea pura, de la idea en el elemento abstracto del pensar (*LE* §19). Se describe la lógica como ambas la ciencia más difícil y, al mismo tiempo, la ciencia más fácil. La dificultad de la lógica se deriva del hecho de que ella tiene que ver con *abstracciones puras*. Este tipo de pensamiento es aquel que no tiene que ver ni con intuiciones sensibles ni con representaciones sensibles abstractas, sino con los contenidos de nuestro propio pensar en tanto determinaciones ordinarias. Así, la facilidad de la lógica consiste en que su contenido es lo más familiar para nosotros: son las determinaciones que ordenan la realidad y el pensar, presentes en cualquier cosa. La primera forma del pensar lógico es, de acuerdo con Hegel, el entendimiento (*Verstand*), que, como todo el pensamiento lógico, no debe ser interpretado meramente en términos de actividad subjetiva, sino más bien “como aquello que es estrictamente universal y por tanto objetivo al mismo tiempo.” (*LE* §80 Z) El entendimiento es aquí igual a la bondad de Dios, el principio interno de perfección, que asegura también la subsistencia y prosperidad de las cosas. “Interpretado de esta forma” explica Hegel, “el entendimiento se manifiesta en todos lados en todos los dominios del mundo objetivo, y la perfección de un objeto esencialmente implica que el principio del entendimiento está ahí funcionando.” (*Ibid.*) Pero el entendimiento no puede tener la última palabra: dado que es finito, fácilmente deviene en su contrario y resulta fácil atorarse en abstracciones. Lo finito pasa a su opuesto, que se subsume a sí mismo en virtud de su propia naturaleza; este es el paso del entendimiento, que abstrae de lo concreto una verdad que pone como fija, a la razón negativa o dialéctica. Hegel explica esto mediante un ejemplo: decimos que el ser humano es mortal y decimos que su muerte tiene fundamento sólo en las circunstancias externas. Así, parece que un ser humano específico tiene

³⁴ John Burbidge, “Hegel’s Logic as Metaphysics”, p. 101 ss.

³⁵ P. Redding, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

dos propiedades específicas: (1) su ser mortal y (2) su estar vivo. Pero, explica Hegel, la interpretación correcta (esto es, la explicación propiamente dialéctica) es que “la vida como tal tiene el germen de la muerte dentro de sí, y que lo finito se subsume a sí mismo porque se contradice hacia adentro.” (*LE* §81 Z) De esta manera, mientras el entendimiento es o representa la bondad de Dios, la dialéctica corresponde a su *poder* (*Macht*), es decir, al hecho de que nada finito subsiste en un mismo estado. En este punto es importante mencionar que, como Katerina Deligiorgi explica, no hay unanimidad sobre el papel exacto de la dialéctica en la obra de Hegel. Deligiorgi menciona que la dialéctica puede ser vista, por un lado, como un proceso progresivo, ampliativo, que se auto-perfecciona y que eventualmente lleva a “ideas (*insights*) seguras e irrevisables acerca de nosotros mismos y nuestro mundo”.³⁶ Por otro lado, la dialéctica puede ser también interpretada como “un proceso regresivo que descubre las presuposiciones e implicaciones ocultas de cualquier posición que se presenta como una verdad final”.³⁷ La evaluación del papel de la *Lógica* en el sistema ha dependido parcialmente de cuál de estas dos versiones se acepte.

Pasemos ahora a revisar brevemente algunas de las características que Hegel la atribuye a su proyecto lógico en la introducción de la *Ciencia de la lógica*.

- Hegel habla de un pensamiento sin presuposiciones: el concepto del pensamiento conceptual se genera en el curso de esta elaboración. En la ciencia de la lógica, a diferencia de en otras ciencias, no se puede empezar con premisas tomadas como verdaderas –como sí sucede en, por ejemplo, el método axiomático. Estas otras ciencias pueden aceptar de antemano proposiciones como verdaderas y utilizar formas deductivas de argumentación. En cambio, en la lógica como es entendida por Hegel, las reglas y leyes del pensar son parte de su contenido, y no se pueden presuponer, pues antes deben establecerse dentro de su mismo desarrollo. Lo que sí se presupondrá en la obra es “el concepto de ciencia pura y su deducción” (*CL* 21.33) en tanto que esta deducción ya ha sido llevada a cabo en su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu*. La *Fenomenología*, que es el auto-movimiento de la conciencia que busca llegar a saber real, culmina en el conocimiento absoluto (*CL* 21.8). La posibilidad de la ciencia misma como posibilidad real de la conciencia debe ser presupuesta.
- Hegel busca una lógica cuyo concepto no descansa en la presuposición de la separación entre pensamiento y mundo, contenido y forma, verdad y la certeza (*CL* 21.28). La lógica no es aquí entendida como usualmente se entiende: como la “mera forma” (*blosse Form*) del pensar, o las estructuras

³⁶ Katerina Deligiorgi, “Introduction: On reading Hegel today”, p. 7.

³⁷ *Ibid.*

formales del pensamiento o la abstracción de todo contenido para establecer las condiciones del pensar verdadero. Se toma al objeto como acabado y al pensamiento como algo deficiente que debe adaptarse a la materia. Mas la refutación de estas presuposiciones, de acuerdo con Hegel, es lo que la filosofía es o, más bien, “dado que bloquean la entrada a la filosofía, son errores que deben ser eliminados antes de que uno pueda entrar a ella.” (CL 21.29) Por tanto, la lógica buscada no dependerá de esta separación y no cometerá el error de tomar las formas lógicas como vacías y muertas, sino que las tomará en su unidad orgánica (*organische Einheit*). No les faltará tampoco la concreción de su determinación, pues, de acuerdo con Hegel, la razón lógica es el mismo factor substancial que le da a las determinaciones abstractas su unidad concreta.

- Hegel menciona que el pensamiento objetivo es el contenido de la ciencia pura. Esto es lo que está implicado en el punto anterior: que la oposición de la conciencia, la separación ser y pensar, no tiene cabida en la lógica. Lo que Hegel llama la lógica pura contiene el pensamiento en tanto “el pensamiento es igualmente el hecho (*Sache*) como es en sí, o como el hecho en sí mismo, en tanto es igualmente el pensamiento puro mismo” (CL 21.33).³⁸ Así, el campo de la lógica, en tanto que su contenido es el pensamiento o la razón pura, es el campo de la verdad develada como ella es en y para sí (CL 21.34). Hegel expresa esto con la idea de que la lógica es “la exposición de Dios” como él es en su esencia interna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Esta caracterización resulta problemática por la razón de que, al poner a la lógica como esencia infinita de Dios antes de la creación, parece que se le da prioridad a lo aún no creado, a la forma pura previa a lo existente, mientras que lo efectivamente existente (la “creación”) queda del otro lado. Pero el espíritu y la naturaleza existentes tienen leyes universales a las cuales se conforman. Las determinaciones del pensamiento tienen valor objetivo y existencia concreta.
- Hegel resalta la vital importancia de que la filosofía sea metodológica y de que el método verdadero de la filosofía sea tratado dentro de la lógica. Para Hegel, el método es “la conciencia de la forma del auto movimiento interno *de la lógica*” (CL 21.37), lo cual, a mi parecer, implica que cualquier lógica bien articulada tendrá su método explícitamente puesto como algo fundamental. Esta es la importancia crítica del método en la lógica: no está separado de su contenido, sino que es el ritmo vital (*Lebenspuls*) de la experiencia y del proceso mismo. El aspecto característico de este método es la *negación determinada*, la negación con contenido de algo específico.

³⁸ [Sie enthält den Gedanken, *insofern er ebensoehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensoehr der reine Gedanke ist.*]

Mediante esta negación, se llega a un concepto más rico que el anterior, pues lo contiene negado y lo supera. Esta es la malentendida dialéctica que mueve al método adelante. El concepto avanza gracias a lo negativo mismo dentro de sí. (CL 21.39-40) Como ya adelanté, la importancia de la dialéctica no puede ser pasada por alto: ella es, según Hegel, “el alma de toda cognición científica genuina” (LE §81 Z).

Pese a este último punto, no se debe olvidar que la lógica es el “reino de las sombras, el mundo de la esencialidades simples, liberadas de toda concreción sensible.” (CL 21.42) Esto quiere decir que dentro de la lógica se emprende una tarea alejada de fines sensibles, alejada también del carácter contingente propio del pensar propio del entendimiento. Por medio del estudio del pensamiento lógico, lo abstracto y el avanzar por conceptos, se logra comprender lo esencial en “la múltiple variedad restante de nociones y ciencias.” Aquí, Hegel sugiere que la lógica, al contener el método de la filosofía y gracias a su capacidad de entrenar al pensamiento para captar conceptualmente lo esencial, puede ser aplicada a lo concreto y variante del mundo para encontrarse con, y determinar ahí, las estructuras lógicas que le subyacen, o lo que es lo mismo, pasar de lo abstracto a lo concreto: entender el contenido de lo concreto a través del análisis previo de sus estructuras esenciales.

Hegel divide la lógica en lógica del ser y lógica del pensar: la primera es la lógica objetiva, que comprende la doctrina del ser (*Seinslehre*) y la doctrina de la esencia (*Wesenlehre*). La segunda es la lógica subjetiva, que comprende la doctrina del concepto (*Begriffslehre*). Para Hegel, la lógica objetiva equivaldría a la vieja metafísica—a la lógica trascendental desarrollada por Kant—que debiera ser el producto del mundo como construido puramente por el pensamiento. Hegel describe a la lógica objetiva como la crítica verdadera de las determinaciones de las cosas en sí. Esta crítica verdadera se diferenciaría de la kantiana pues considera a las cosas no en su forma abstracta de lo a priori en contraste con lo a posteriori, sino “en sí mismas de acuerdo con su contenido particular.” (CL 21.49) Esto significa que Hegel propone una consideración de las determinaciones donde la materia no se opone a la forma, lo que logra que el movimiento de las cosas no sea producido externamente, sino internamente por ellas mismas.

1.3 Descripción general de la Doctrina de la Esencia

La doctrina de la esencia es la segunda parte de la ciencia de la lógica. Hegel comienza definiendo esencia (*Wesen*) como la “verdad del ser”, es decir, lo que el ser demuestra ser en esta parte de su desarrollo. Esto a su vez significa que, mientras el ser es lo inmediato, la esencia es lo que se encuentra cuando el conocimiento se recoge (*erinnert*) en sí mismo hacia sí mismo, fuera del ser inmediato; hacia lo que esta inmediatez apunta retrospectivamente. En tanto determinación del mismo movimiento del ser, Hegel expone a la esencia como un ser en el que todo lo finito

y determinado es negado (CL 11.241). En segundo lugar, Hegel pone a la esencia como la segunda determinación del absoluto; en una tercera caracterización, la esencia es descrita como reflexión dentro de ella misma.

Otras formas en las que Hegel define a la esencia son: como el concepto en tanto concepto puesto (LE §112) y como el ser en tanto apareciendo o brillando (*scheinen*) dentro de sí (*Ibid.*). Él explica que la esencia no es algo distinto al ser, sino que, dado que el concepto es substancial en todo, las mismas determinaciones ocurren en el desarrollo de la esencia como ocurrían en el desarrollo del ser, sólo que aquí de forma *reflejada* (LE §114A). Además, Hegel habla de la esencia como “el pasado atemporal” del ser, y él parece encontrar una huella de esto en el hecho de que en el idioma alemán, “esencia” (*Wesen*) se mantiene en el pasado participio del verbo ser (*gewesen*). Por otra parte, Hegel describe la Doctrina de la esencia como la parte más difícil de la lógica y explica que ella contiene las categorías de la metafísica y de las ciencias en general en tanto productos del entendimiento reflexivo. Pero estos productos del entendimiento reflexivo resultan deficientes porque lo esencial y lo inessential son unidos en un mero “también”, lo que significa que ellos no llegan a verdadera unión en el concepto. Un ejemplo de esto podría ser una teoría de la mente que pone a las neuronas como lo esencial y deja al aspecto fenoménico de la mente como inessential. Así, de algún modo oculto las neuronas fundamentan la apariencia fenoménica. Pero a lo que se debe llegar es a una reciprocidad entre ambas partes, de forma que la esencia pueda aparecer; que la relación recíproca entre el fundamento y su aparición pueda ser comprendida en su unión orgánica.

Lo que en general quiere decir Hegel es que el ser no es la última palabra. La esencia es lo que las cosas no muestran inmediatamente que son: “cuando hablamos de “esencia”, la distinguimos del ser, esto es, de lo que es inmediato. En comparación con la esencia, consideramos que el ser es una mera *apariciencia* (*Schein*)” (LE §112 Z) Pero de aquí surge un problema: cuando el ser viene a ser determinado como esencia, éste niega todo lo determinado y finito. Este ser separado de la esencia como algo externo a ella es entonces tomado como lo no-esencial. La reflexión externa pone estas determinaciones del ser en otra cosa, no en la esencia, pero las deja existir como antes. Entonces, a partir de esta separación, la esencia no es ni en sí ni para sí, sino sólo en virtud de otro, para un otro y por un otro; a saber, por la abstracción (que la hizo llegar a ser lo que es) y por lo existente, que se mantiene como opuesto a ella (CL 11.242). Este es el primer momento, donde la esencia es simple y tanto ella como el ser han mostrado, a partir de la relegación del ser a mera inessentialidad, ser apariencias.

En una segunda formulación Hegel explica que la esencia ha llegado a ser no por medio de una negatividad externa a ella misma, sino a partir del mismo movimiento infinito del ser. Ella es el auto-subsumirse (*Sich-Aufheben*) del ser-

otro (*Andersseins*) y de la determinidad (*Bestimmtheit*). Esto quiere decir que, pese a que el producto del movimiento fue en primer lugar una esencia muerta y vacía, pues era en, por y para otro, ahora se muestra como ser para sí porque es resultado de su propio movimiento. Este es el segundo momento de la esencia: la apariencia o brillo, *Schein*. Aquí, la esencia emerge en la existencia de acuerdo con concreción. El tercer momento –el último antes de que la esencia y el ser obtengan su verdad en el concepto, que nos remitirá a la parte subjetiva de la ciencia de la lógica, que a su vez, en la *Enciclopedia*, continúa el movimiento hasta la filosofía de la naturaleza—es la actualidad, *Wirklichkeit*, la esencia que es uno con su apariencia.

Para Rocío Zambrana, lo que Hegel se propone lograr en la “Doctrina de la esencia” es una crítica a las filosofías de la reflexión, esto es, a las filosofías que oponen el ser a la esencia y los tratan como aspectos desconectados y mutuamente contradictorios (principalmente las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte). Las filosofías de la reflexión, explica Zambrana, articulan la mediación de acuerdo con metafísicas de la esencia, que a su vez sostienen que el fundamento de los fenómenos está más allá de los fenómenos inmediatos o a la mano.³⁹ La doctrina de la esencia busca entonces “desligar nuestro entendimiento de la reflexividad del dualismo implicado por las metafísicas de la esencia”.⁴⁰ Para Robert Pippin, la doctrina de la esencia muestra la forma de darle sentido a la actualidad en términos de la distinción entre esencia y apariencia. El paso necesario de la doctrina del ser a la doctrina de la esencia se realiza dado que, de acuerdo con Pippin, en la doctrina del ser no era aún posible hablar de lo que “actualmente” existía, sino únicamente de lo que meramente *era*. Pero para determinar la actualidad de algo debemos considerarlo no como meramente aparece o se manifiesta, sino que la esencia debe ser entendida como lo que trabaja para darle inteligibilidad a las cosas en tanto tales: ella debe devenir fundamento (*Grund*).⁴¹ Zambrana y Pippin concuerdan en que uno de los problemas claves de esta sección de la lógica es cómo explicar la *determinidad* de manera satisfactoria; cómo dar cuenta de que las cosas “tengan sentido.” Para Pippin, el problema implica explicar de qué forma los dos ámbitos de la concepción de la realidad que nos ayudan a explicar la determinidad se relacionan entre sí.⁴² Para Zambrana, como recapitularé más adelante, Hegel resuelve el problema de la determinidad cuando establece que la determinidad de una cosa cualquiera se basa en las condiciones existentes que producen o hacen a tal cosa individual, esto es, se basan en las condiciones suficientes de *actualidad*.⁴³

De acuerdo con Stanley Rosen, por otro lado, Hegel necesita establecer la necesidad de la existencia de la esencia para no caer en el heracliteanismo que en

³⁹ Rocío Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, p. 69.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Robert Pippin, “Hegel's Logic of Essence”, p. 77.

⁴² *Ibid.*, p. 78

⁴³ R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, p. 74

el primer libro de la *Ciencia de la lógica* se había ya criticado. Negar la existencia de las esencias es decir que todo es contingente. Por otro lado, si las esencias existen, y si el modo en el que podemos captar su existencia es la intuición, entonces el habla y el pensamiento conceptual se reducen a mero silencio. Hegel, explica Rosen, resuelve este problema “haciendo de la esencia la apariencia de las apariencias”⁴⁴: la esencia no es ni oculta, ni inexistente, ni puede ser arbitrariamente percibida o definida. En cambio, ella aparece completamente como la estructura circular del concepto o absoluto. La segunda parte de la Doctrina de la esencia, donde es posible ver que la apariencia de las esencias individuales, como el ser de las propiedades esenciales, también es una ilusión, muestra que la exhibición de la esencia es completa apariencia o *Schein*. Este es un punto que ambos Rosen y Zambrana comparten: la idea de que la segunda parte de la *Lógica* funciona como crítica inmanente a las filosofías que establecen la esencia como lo opuesto al aparecer. Por otro lado, siguiendo la interpretación de Rosen, Hegel puede llegar al movimiento que muestra que la esencia no desaparece en las apariciones, sino que se reconfigura a sí misma *como* apariencia.⁴⁵ Como es posible observar, la postura de Hegel es una crítica a diferentes corrientes filosóficas; más notablemente, al escepticismo generado a partir del empirismo británico y a la doctrina kantiana que diferencia entre fenómeno y cosa en sí. De acuerdo con Rosen, la ilusión del escéptico y el fenómeno (*Erscheinung*) kantiano son similares para Hegel, pues ninguno subsiste o existe de manera positiva, sino únicamente como *simulacrum*, sin conexión conceptual alguna con la esencia o la cosa misma. Al seguir a Kant, se aísla al fenómeno de todo lo que podría ser su esencia. Rosen resume la postura de Hegel explicando que, para este último, “[u]n kantiano es entonces un empirista que insiste en la solidez y validez de su ilusión comprensiva (...)— alguien quien insiste en esta estabilidad y validez simplemente porque la piensa.”⁴⁶ Por tanto, se debe reconocer, contra la idea kantiana de que debe “anularse el saber” para dar sitio a la fe y a la creencia en lo absoluto, la necesidad de una esencia que es capaz de conocerse a partir de la reflexión. Por ello, Hegel expone que “[l]a esencia oculta del universo no tiene en sí fuerza alguna que pueda ofrecer resistencia al denuedo del conocer; tiene que abrirse a él y poner ante sus ojos, para goce de él, sus riquezas y profundidades”.⁴⁷ En esto consiste, de acuerdo con Adorno, la verdadera importancia de Hegel frente a la resignación que él veía en su época.

⁴⁴ S. Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, p. 209.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁷ Hegel, citado en Adorno, *Tres Estudios sobre Hegel*, p. 281.

1.4 Actualidad: tres sentidos “lógicos”

Hasta ahora he buscado caracterizar los aspectos necesarios de la lógica de Hegel que nos ayudarán a comprender de mejor manera sus posturas respecto a la actualidad. De acuerdo con Karen Ng, la noción de actualidad es la apropiación de Hegel de la noción de *energeia* de Aristóteles. Su interés en este concepto, de acuerdo con Ng, radica en que actualidad le ayuda en la articulación de una concepción determinada de *actividad de la forma (Formtätigkeit)* en la cual forma y materia no se oponen.⁴⁸ A continuación esbozaré la teoría de la actualidad de Hegel, concentrándome principalmente en la sección de la *Ciencia de la lógica* al respecto, además de los párrafos relevantes y correspondientes de la *Enciclopedia*. En la *Ciencia de la lógica*, el movimiento que se desarrolla no es simple. Por esta razón he buscado separar tres maneras distintas de entender la actualidad que Hegel menciona en los textos asociados a la filosofía lógica. Pese a esta separación metodológica, es importante mencionar que la actualidad como lo no-incidental o como el estrato de la realidad con el que la ciencia filosófica lidia, es decir como proceso, y como unión de esencia y existencia no son mutuamente excluyentes, sino que más bien el movimiento de actualidad los incorpora.

Es importante recordar que Hegel, en su *Lógica*, distingue entre *ser, existencia y actualidad*.⁴⁹ Mientras que el ser es tratado en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, la existencia es tratada en el segundo libro. Aquí, como Kusch y Manninen explican, la existencia difiere del ser en que la existencia es la apariencia de la esencia. Pero la actualidad tiene una determinación más alta y compleja que la existencia. Cuando se llega a actualidad (más bien, cuando la dialéctica de actualidad llega a su término y ésta adquiere su verdad), de acuerdo con ellos, la oposición estática entre existencia y esencia es subsumida a lo largo del desarrollo del proceso.⁵⁰ Resulta importante recordar también que, como aclaré en la exposición del tratamiento modal de Kant, para él las modalidades son determinaciones del pensamiento; para Hegel, como se verá a continuación, la modalidad es determinación *ontológica* – tanto del pensamiento como del ser.

1.5 Actualidad como proceso de actualización

En la *Lógica*, “Actualidad” o “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) es el nombre de la tercera parte de la Doctrina de la esencia y del segundo capítulo de esta tercera parte, el primero siendo el absoluto (*das Absolute*) y el tercero siendo la relación absoluta (*das absolute Verhältnis*). El movimiento de la esencia, esto es, la dialéctica desarrollada a lo largo de la doctrina de la esencia, es en general, de acuerdo con Hegel, el “venir a ser del concepto” (*CL* 11.367). Esencia no es aún

⁴⁸ Karen Ng, “From Actuality to Concept in Hegel’s Logic”, p. 3.

⁴⁹ M. Kusch y J. Manninen, “Hegel on Modalities and Monadology”, p. 124.

⁵⁰ *Ibid.*

concepto, Hegel explica, pues todavía es algo externo que no se ha dado su auto-referencia negativa. La relación esencial se determina como actualidad cuando su esencia consiste en auto-revelarse, cuando hay identidad entre la apariencia y lo interno o la esencia (CL 11.368). En el primer capítulo de Actualidad, el Absoluto, Hegel muestra que la actualidad absoluta es puesta como una unidad en la que la forma está subsumida: es la distinción vacía de interno y externo, donde la reflexión se relaciona con este absoluto como algo externo a él y lo contempla en lugar de ser su propio movimiento. En el segundo capítulo, Hegel considera a la actualidad propiamente. Aquí, las modalidades que Kant también había tratado —actualidad, posibilidad y necesidad— constituyen los momentos formales del absoluto o la reflexión. Finalmente, en el tercer capítulo, la unidad del absoluto y su reflexión o de los dos momentos anteriores, constituye su relación absoluta, la relación del absoluto consigo mismo, que es lo que Hegel llama *sustancia* y a su vez da paso a la lógica subjetiva o “doctrina del concepto” en un momento que el mismo Hegel caracteriza como la demostración de la existencia de la libertad y refutación de la doctrina de Spinoza (CL 12.15).

Concentrémonos ahora en este segundo capítulo dedicado a las modalidades o la reflexión del absoluto. La actualidad, nos explica Hegel, es algo más alto que el ser y la existencia. Dado que el ser y la existencia son inmediatos, no son aún actuales: “su inmediatez no es ser en y para sí.” (CL 11.380) La actualidad, que viene después del ser, del absoluto y del fundamento, se define como la unidad de esencia y existencia concreta dentro de la cual la esencia sin forma (*gestaltlose Wesen*) y la apariencia poco estable (*haltlose Erscheinung*) tienen su verdad. Este segundo capítulo se compone a su vez de tres secciones, donde cada etapa de la dialéctica emerge de la anterior.⁵¹ La sección está dedicada a las modalidades: Hegel define el modo como la “externalidad del absoluto”, como la manifestación propia del absoluto donde éste es determinado como la unidad de lo interno y lo externo, como la primera unidad implícitamente existente. Antes de exponer las etapas del movimiento de la actualidad, él la define de la siguiente manera:

Esta unidad, en la cual existencia o inmediatez y el ser en sí, el fundamento lo reflejado son puramente momentos, es la actualidad. Lo actual es por tanto manifestación (*Manifestation*); no es llevado al plano de la *alteración* por su externalidad, ni es su propio brillar (*Scheinen*) en otro. Simplemente se manifiesta a sí mismo, y eso significa que en su externalidad, y únicamente en ella, solo como su movimiento auto-determinante y auto-diferenciante, es él mismo. (CL 11.381)

Actualidad no refiere a algo fijo y estático que podría ser inmediatamente visible en otra cosa. Para Zambrana, Hegel intenta aquí señalar la naturaleza *procesual* de

⁵¹ S. Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, p. 371.

la actualidad; la actualidad como el proceso de actualización que requiere de externalidad entendida como totalidad de condiciones.⁵² Hegel separa este capítulo en tres secciones, “contingencia o actualidad formal, posibilidad y necesidad”, “necesidad relativa o actualidad real, posibilidad y necesidad” y “necesidad absoluta.” En la primera etapa del movimiento, lo actual y lo posible se entienden como formales. Su conexión es también formal y por tanto contingente. “Formal” se entiende aquí como el modelo no-contradictorio de las modalidades.⁵³ Como Hegel mostrará, la perspectiva formalista es la manera defectuosa de entender la modalidad. Un pensamiento que considera posible todo lo no-contradictorio lleva consecuentemente a considerar todo como *imposible*, pues no hay nada que no contenga dentro de sí determinaciones opuestas. La materia, por ejemplo, es imposible según este modelo, pues en ella se contradice la unidad de la atracción y de la repulsión.

Pero sigamos el argumento de esta primera sección de manera más detenida. En un primer momento, la actualidad es inmediata e irreflejada (*unreflektierte*): no parece ser más que mero ser o existencia. Mas, continúa el argumento, ella es esencialmente más que esto; es la unidad de la forma del ser en sí y por tanto contiene inmediatamente el ser en sí o la posibilidad. Así, llegamos a que todo lo que es actual es posible. El problema entonces parece ser que, por su lado negativo, esta posibilidad sólo tiene realidad por referencia a la actualidad, que es deficiente y sólo se completa en referencia a otra cosa. Por su lado positivo, explica Hegel, la posibilidad es “el receptáculo sin contenido e indeterminado para todo en general” (CL 11.382). Esto significa que, en este sentido formal, todo lo que no es contradictorio es posible. Esto ya en sí contiene la contradicción, pues: (1) como el ejemplo de la materia arriba enunciado busca mostrar, todo tiene determinaciones contradictorias; y (2) porque, dentro de la determinación formal de posibilidad, un hecho (lloverá) puede ser tan posible como su opuesto (no lloverá). Esta, de acuerdo con Hegel, es una contradicción que se subsume a sí misma; a partir esta subsunción se llega a una actualidad reflejada. La nueva actualidad es la unidad de sí misma y la posibilidad, pero Hegel explica que esta nueva actualidad a la que se ha llegado no es más que la misma posibilidad, porque es contingente. Así, “lo contingente (*das Zufällige*) es un actual que al mismo tiempo está únicamente determinado como posible, [un actual] cuyo otro o contrario igualmente es” (CL 11.383). Hegel menciona que esto implica una contingencia que es sin fundamento (*Grundloses*), pues su posibilidad subsumida no es manifiesta; se muestra como una actualidad inmediata, sin ningún principio de determinación actuando. Por otro lado, lo contingente sí tiene un fundamento, pues en la contingencia el estar-puesto depende de la posibilidad y la posibilidad depende del estar-puesto: la contingencia depende

⁵² R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, p. 78.

⁵³ M. Kusch y J. Manninen, “Hegel on Modalities and Monadology”, p. 117.

de la relación mutua de ambos, que funcionan como su *fundamento* en tanto *contingente*.

En este primer momento formal, la contingencia es al mismo tiempo el absoluto no-descanso del devenir de ambas determinaciones: que lo posible se vuelva perpetuamente actual y que de lo actual emerja lo posible. La igualdad de ambos es la necesidad. Y, explica Hegel, dado que lo actual es determinado como posible, entonces lo contingente es determinado como necesario. La contingencia es así, de acuerdo con David Gray Carlson,⁵⁴ necesaria como parte de la totalidad. Contra quienes acusan a Hegel de ser totalitario y defensor absoluto de la necesidad, Gray Carlson piensa que la necesidad hegeliana enfatiza que lo que es *no es* necesariamente. “Quizá las cosas son lo que son por coincidencia, o quizá *son* necesariamente de tal manera. Lo que es necesario es que las cosas estén sujetas a esta ambigüedad”.⁵⁵ Mas la falla de la actualidad formal es, como señala Zambrana,⁵⁶ que no refiere a la totalidad de condiciones concretas. Lo que se logra con la modalidad formal es una mera igualdad entre lo posible y lo actual, la determinación de lo posible como lo no-contradictorio. La actualidad formal es sólo a través de otro; es la relación de fundamento y fundamentado que “no reconoce su determinación recíproca”.⁵⁷

De la necesidad relativa generada por la modalidad formal se pasa al segundo momento, la actualidad real. Esta se determina como algo con contenido, el cual a su vez es en general múltiple. La actualidad real tiene muchas propiedades: “se preserva en la multiplicidad de mera existencia concreta; su externalidad es algo interno que se relaciona únicamente con sí mismo.” (CL 11.385) Esta actualidad real se anuncia por lo que produce: “lo que es actual puede actuar” (*Was wirklich ist, kann wirken*); es la realidad productiva que tiene su esencialidad determinada en otro objeto auto-subsistente. La posibilidad está inmediatamente presente en esta actualidad. Esta posibilidad es el *en sí* lleno de contenido de la actualidad real. A diferencia de la posibilidad formal, que sólo era lo no-contradictorio, la posibilidad real es a lo que se llega cuando consideramos las determinaciones, circunstancias y condiciones de un hecho: “La posibilidad real de una cosa es por tanto la variedad existente de circunstancias que se refieren a ella.” (CL 11.386) Pero, en un primer momento, la actualidad real no emergió de su misma posibilidad, sino del en sí de otro actual: es dependiente de un otro. La posibilidad real está determinada para ser la posibilidad de otra cosa además de sí misma, de una nueva actualidad. Dado que, cuando todas las condiciones para que se de *p* están presentes (cuando *p* es realmente posible) entonces *p* estará actualmente, lo que se sigue es que la

⁵⁴ D. G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, p. 406s.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 407.

⁵⁶ R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, p. 78.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 79.

actualidad inmediata es ella misma posibilidad real. Así, mientras que en la posibilidad formal tanto *p* como su opuesto eran posibles, en la posibilidad real un estado de las cosas anuncia su posibilidad con referencia a su actualidad: analizando todas las condiciones actuales, siguiendo el ejemplo anterior, no es posible que hoy no llueva. Lo que desaparece en un segundo momento es la actualidad determinada como la posibilidad de un otro y también la posibilidad como una actualidad que no es aquella de la cual la posibilidad *es*. En el momento de la actualidad, el círculo de condiciones se subsume y pasa de ser el en sí de otro al en sí de sí mismo. “La *negación* de la posibilidad real es así su auto-identidad” y de esta subsunción se llega a la necesidad real, la unión de posibilidad y actualidad. Dado que la posibilidad real es la consideración de todas las condiciones actuales, entonces es también necesaria, pues, dadas esas circunstancias, ninguna otra cosa puede seguirse.⁵⁸ Pero esta necesidad, explica Hegel, es a su vez relativa, pues no comienza de sí misma sino que tiene su presuposición en lo contingente. Así, “*la necesidad real es en sí también contingencia*” (CL 11.389), lo cual se hace visible porque la necesidad real, pese a ser necesaria en cuanto a la forma, aún está limitada de acuerdo al contenido; su contingencia se deriva de que la necesidad determinante de la forma no se puede ampliar al campo del contenido. Que el contenido exista *es* necesario, pero no es necesario *cuál* será este contenido, qué forma tomará. Pero la contingencia también está en la forma de la necesidad real gracias al ponerse como otro de la posibilidad. La unidad *en sí* así expresada de la necesidad y la contingencia es la actualidad absoluta.

La última sección de este capítulo es “necesidad absoluta”. Aquí, Hegel define la actualidad absoluta como aquella que contiene la necesidad como su en sí, “actualidad que ya no puede ser más otra cosa, pues su *ser en sí* no es la posibilidad, sino la necesidad misma” (CL 11.389). Pero, dado que esta actualidad se pone como absoluta, es aún vacía de determinación: contingente. Pero esta contingencia será subsumida para mostrarse posteriormente como necesaria: en lugar de una eliminación total de la contingencia, ella se incorpora de forma orgánica con la necesidad. Al ser el último momento de la modalidad, la necesidad absoluta es la verdad a la cual la actualidad y la posibilidad formales y reales regresan. Tiene en ella los momentos de ser y de esencia: “lo absolutamente necesario sólo *es* porque *es*; de otra forma no tiene ni condición ni fundamento. — Pero es igualmente pura *esencia*, su *ser* la simple reflexión inmanente; es *porque*

⁵⁸ Resulta ilustrativo recordar aquí la discusión aristotélica sobre *energeia* y *dynamis*: parece que la posibilidad real, como la *dynamis* aristotélica que expuse en la primera sección de este capítulo, depende de las condiciones de actualidad. En Aristóteles, el problema que aparece es que, al estrechar demasiado los criterios de qué sí es realmente una potencia, la potencia automáticamente llevase al acto o fuese acto, lo cual contradecía la propia tesis aristotélica de que “la potencia es potencia porque puede ser o no ser.” Una posible solución a este problema es el hecho de que siempre puede evitarse la actualización de la potencia por algo no contenido ya en las condiciones previas, por un hecho accidental.

es” (CL 11.391). La necesidad absoluta es gracias a su recogimiento del ser con su esencia, de la articulación concreta de condiciones *después* del hecho. Siguiendo a Zambrana, y recordando lo que Aristóteles postula sobre la potencia, las condiciones son tales que sólo pueden ser especificadas retrospectivamente.⁵⁹

Por un lado, menciona Hegel, las diferencias de la necesidad absoluta no son como las determinaciones de la reflexión, sino una pluralidad de condiciones realmente existente; son actualidades diferenciadas existiendo conjuntamente. Por otro lado, la necesidad absoluta es la conversión absoluta de su actualidad a su posibilidad y viceversa: “lo que es actual es posible porque lo que es posible depende de la actualidad”.⁶⁰ Es por esto por lo cual la necesidad absoluta es ciega: los términos determinados como actualidad y posibilidad no dejan rastro el uno en el otro, ninguno brilla o aparece reflexivamente en el otro. La actualidad de uno en el otro aparece como contingencia; es la posibilidad que únicamente es posibilidad. La necesidad es únicamente del *ser*; otro que tiene existencia se determina como meramente posible, pues aún no ha actuado. El contenido determinado de una actualidad es la marca que la necesidad ha dejado y por la cual las actualidades perecen (CL 11.392). Tal perecer denota el carácter dinámico del movimiento de actualidad y el hecho de que nada permanece fijo. El perecer consiste al mismo tiempo en un auto-encontrarse: “la contingencia es necesidad absoluta; es ella misma la presuposición de esa misma actualidad absoluta.” (*Ibid.*) Así, Hegel termina el capítulo explicando que este movimiento, la transición ciega de la necesidad, es la exposición (*Auslegung*) del absoluto, el movimiento en cuya externalización (*Entäußerung*) el absoluto se muestra. Para Gray Carlson, lo que busca enfatizar Hegel en esta última sección es que la contingencia no está más allá de la razón, como usualmente se piensa.⁶¹ Él cita a Stephen Houlgate, para quien Hegel aquí propone que hay muchas cosas en el mundo que no pueden ser explicadas, pues, desde la perspectiva de la razón absoluta, son contingentes o no tienen fundamento.

Para resumir, lo que sucede en el capítulo de actualidad es lo siguiente: (1) en un primer momento, la modalidad formal se muestra como una ausencia de determinación del contenido, donde, por tanto, lo posible es lo no-contradictorio y lo actual es la mera existencia concreta o ser que tiene en su verdad la posibilidad. Ambos momentos, dada su falta de determinación, están vacíos y todo puede establecerse como contingente. Pero la demanda de un fundamento hace que pasemos a la necesidad; (2) en un segundo momento se llega a una actualidad que produce y a una posibilidad real que remite a las condiciones existentes de actualidad; la unidad en principio de la necesidad y la contingencia, en este punto,

⁵⁹ R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ D. G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, p. 412.

nos llevan a (3): el momento de la modalidad absoluta, donde se subsumen los momentos anteriores y se llega a que el contenido determinado de la actualidad es la marca de la necesidad y la contingencia es la presuposición de la necesidad absoluta, la cual, por tanto, no puede ser eliminada.

En la Lógica de la *Enciclopedia*, en contraste con lo recién visto, el aspecto procesual de la actualidad es tratado de forma más simple. Esto, pese a ayudarnos a aclarar ciertas partes del concepto, resulta contraproducente pues no parece inmediatamente clara la relación entre el movimiento descrito en la *Ciencia de la lógica* y el movimiento descrito en la lógica menor. Remitámonos brevemente a ésta última. Aquí, Hegel menciona que la gente racional y práctica, a diferencia de la gente poco educada (*ungebildete*), no se deja llevar por la mera posibilidad abstracta, sino que se remite a lo que es actual. La gente “racional y práctica” toma en consideración las relaciones determinadas de los objetos. “Que tal o cual cosa sea posible o imposible depende del contenido, esto es, de la totalidad de los momentos de la actualidad, una actualidad que, en el desdoblarse de sus momentos, muestra ser la necesidad” (*LE §143Z*). Así, en la lógica de la *Enciclopedia*, la primera actualidad a la que se llega, la actualidad inmediata, no es aun lo que debería ser en concordancia con su esencia, sino que es una actualidad finita con su esencialidad hacia dentro o implícita. Es posibilidad real que será subsumida y de cuya subsunción emergerá una nueva actualidad de la cual la primera era presuposición. Hegel explica que, al considerar las condiciones para algo, ellas parecen ser algo imparcial (*etwas ganz Unbefangenes*). Pero, de hecho, tal actualidad contiene la semilla de otra cosa distinta; se subsume y se traduce a una nueva actualidad que es, al mismo tiempo, la misma vieja actualidad puesta en concordancia con su esencia (*LE §146Z*). Que las condiciones se sacrifiquen, sean utilizadas y lleguen a ser en una nueva actualidad es el proceso de la actualidad, la subsunción de su propia inmediatez (*Ibid.*). Aquí podemos establecer un paralelismo con la sección de modalidades reales de la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel enfatiza el carácter efectivo de la actualidad: “lo que es actual puede actuar; algo manifiesta su actualidad a través de aquello que produce. Su relación con otro algo es su propia manifestación” (*CL 11.385-6*). Al examinar este párrafo, Kusch y Manninen explican que la actualidad consiste en alguna clase de totalidad que efectúa y que el argumento de Hegel es que alguien o algo *es* lo que produce, trae a la existencia o hace.⁶²

Resulta útil para nuestros propósitos que el ejemplo que Hegel nos da de la ruptura de la actualidad inmediata y la llegada a una nueva ya implícita en la primera sea, en las *Lecciones de Lógica*, el de una revolución política. Aquí, él repite la idea de que la actualidad inmediata —una primera actualidad— contiene en sí no solamente su propio ser, sino también la posibilidad real futura. El presente

⁶² M. Kusch y J. Manninen, “Hegel on Modalities and Monadology”, p. 132.

pre-revolucionario sería, entonces, lo que es inmediatamente actual. Pero, para que sea posible que devenga presente un estado de las cosas distinto, es necesario que las condiciones de tal futuro estén por completo presentes (*LL II.C./158/159*). Cuando el presente pre-revolucionario que contenía las condiciones para un nuevo estado de las cosas se rompe, ambas determinaciones —las condiciones iniciales y su resultado— no se rompen de igual manera, sino que devienen en una unidad. La contingencia era las condiciones iniciales, la externalidad es la posibilidad real y la mediación del nuevo estado de las cosas: “La existencia precedente cae y es reducida a mero material utilizado en la nueva formación. Este es el curso, la condición y la posibilidad de otra cosa, del asunto (*Sache*), esta misma materia en la forma de su activación (...)” (*LL II.C.a./163/161*).⁶³ En esta parte, es importante notar, Hegel enfatiza el papel de la acción de los *individuos* para traer a la existencia la nueva actualidad. Los individuos que presienten la ruptura venidera y la vacuidad de las condiciones externas, se convierten en los agentes exclusivos del *asunto* (*die Sache*) para moldear el material caduco de la actualidad vieja y transformar “lo externo a lo interno.” (*Ibid.*)

1.4.1 El paso de la Esencia al Concepto en la Lógica

Antes de revisar los siguientes sentidos de actualidad, resulta importante considerar el papel de este concepto en el tránsito de la lógica de la esencia a la lógica del concepto. Si el filósofo británico Stephen Houlgate⁶⁴ tiene razón, este tránsito no representa una transición cualquiera: mientras que la forma de expresión de la esencia es la negación, apuntar hacia algo anterior que la determinación dada —donde la expresión del “brillar a través del otro” expresa justo esto— en el concepto no mantiene una relación de fundamento con sus diferencias o accidentes. Al contrario, el concepto se mantiene a sí mismo en ellas; es amor, un dejar-estar tranquilo más que dominar, imponer o controlar.

El paso de esencia al concepto ocurre, como recién vimos, en el contexto de las modalidades. La necesidad absoluta pasa a ser libertad pues, al ser una presencia tan inevitable como la propia contingencia, ella “reintroduce la *contingencia* o la facticidad, pero esta vez no porque le falte contexto o referencia determinado —como sucedía con la apariencia del ser—sino porque lo genera internamente.”⁶⁵ La

⁶³ Las Lecciones, que yo sepa, no están traducidas al español. El párrafo completo dice: „Die Helden sind die, welche die Sache zu der ihrigen machen, und die vorhergehende Existenz fällt und wird zum bloßen Material herabgesetzt und verwendet für [die] neue Gestaltung. Das Material ist nun, was vorher Bedingung war. Dies ist dieser Verlauf, Bedingung, Möglichkeit eines Anderen, dieses ist die Sache und diese in Form von Tätigkeit, [es] sind Individuen, die diese Übersetzung von Äußerlichem zu Innerlichem machen und dieses in [das] Dasein setzen. Will man dies erkennen, so heißt man [das, etwas] in seiner Notwendigkeit betrachten, und dazu gehört dieser Verlauf.“

⁶⁴ S. Houlgate, “Why Hegel’s Concept Is Not the Essence of Things”.

⁶⁵ G. di Giovanni, “Hegel’s Anti-Spinozism: The Transition to Subjective Logic and the End of Classical Metaphysics”, p. 34.

omniabarcancia autogenerada de la sustancia a la que se llega al final de la doctrina de la esencia conduce a la subjetividad y a la génesis del concepto. ¿Cuál es, más explícitamente, el paso hacia el concepto o la subjetividad? De acuerdo con Hegel, este paso equivale a la refutación de su interpretación (influenciada sin duda por la lectura de Jacobi) de la doctrina fatalista y determinista del espinosismo. La exposición del absoluto de Spinoza aún necesita de la incorporación de la subjetividad. El concepto no puede ser la fundación absoluta a menos de que se pueda establecer a sí mismo como tal. Esto sucede cuando la sustancia explicita lo que realmente *es* y pasa así, al mostrar la unidad fundamental de causa, efecto y acción recíproca, a ser concepto: “El concepto es así la *verdad* de la sustancia, y dado que la *necesidad* es el modo relacional determinante de la sustancia, *la libertad* se revela como *la verdad de la necesidad y el modo relacional del concepto*” (CL 12.12). Esquemático de manera procesual, lo que sucede es: (1) la sustancia es el momento en sí del concepto; (2) al pasar a su momento de verdad, lo presupuesto por este primer momento se hace explícito y deviene para sí como algo *puesto* por esta primera sustancia causalmente *actuante*; (3) más allá de la apariencia, se ve que lo que está siendo *puesto* por la causa deja de ser, al determinarse como lo contrario a sí misma, algo pasivo; pasa a ser “causa, poder y actividad.” Así, esto puesto muestra, al actuar, ser idéntico a aquello que lo puso; la causa se pone a sí misma para reemplazar a la sustancia pasiva (CL 12.13). ¿Dónde queda establecida la libertad en este movimiento? En la forma de relación viva que se auto-determina. La unidad inicial interna de la sustancia denota necesidad y, al ponerse a sí misma a través del momento de negatividad absoluta (rechazar la pasividad y establecerse a sí misma como *algo puesto*), libremente decide ser identidad manifiesta. Su unidad ya no es interna, sino explícita, elegida; resultado de su propia actividad. Es así como Hegel puede decir:

El concepto es libre porque la *identidad existente en sí y para sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o como un ser-puesto, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las sustancias que se hallan en la relación causal recíproca ha desaparecido, pues la originariedad de su propio subsistir por sí que las hace causas ha traspasado en el ser-puesto, y con eso se ha transformado en una claridad transparente a sí misma. La cosa originaria (*die ursprüngliche Sache*) es originaria pues ella es solamente la causa de sí misma (*Ursache ihrer selbst*) y esto es la *sustancia liberada hasta convertirse en concepto*. (CL 12.15-6)

1.4.2 Actualidad como unidad de esencia y existencia

En segundo lugar, la actualidad considerada desde su dimensión lógica puede ser entendida en un segundo sentido que, pese a estar presente en el desarrollo del capítulo recién expuesto, no resulta aun suficientemente claro. En una adición a la sección de Actualidad en la lógica de la *Enciclopedia*, Hegel argumenta en contra de la oposición trivial que usualmente se hace entre actualidad y pensamiento. Escuchamos frecuentemente decir que no hay nada incorrecto en algún determinado pensamiento o idea, pero que nada puede ser encontrado en la actualidad. Este tipo de declaraciones se basan en la premisa incorrecta de que el pensamiento es sinónimo de la representación subjetiva, mientras que la actualidad es la existencia externa y sensible. Pero, nos explica Hegel, las ideas no sólo las encontramos en nuestras mentes y declara que la Idea “no es algo tan impotente que si es realizado o no depende de nuestra dulce voluntad; todo lo contrario, ella es a la vez lo que es simplemente efectivo (*Wirkende*) e igualmente actual (*Wirklich*)” (*LE* §142 Z). Asimismo, puesto que se distingue de la apariencia y es inicialmente la unidad de lo interno y de lo externo, la actualidad no está separada de lo racional en el sentido en el que no reconocemos, por ejemplo, a alguien como una poeta *actual* o como *actualmente* una poeta si ella o él no sabe cómo traer a la existencia algo válido o racional. De acuerdo con Robert Pippin, esto tiene que ver con la idea aristotélica de forma substancial:⁶⁶ las entidades actuales, como por ejemplo la poeta actual, instancian cierta medida de lo que es verdaderamente ser *tal cosa*. “Un lobo” nos explica Pippin, “no es simplemente, en sí mismo, un lobo (...), sino que hasta cierto grado u otro él es también una mejor o peor ejemplificación de ese determinado concepto ‘para sí’.”⁶⁷ Así, siguiendo esta interpretación,⁶⁸ un lobo que meramente existe no es un lobo actual, pues para que sea actual, la entidad existente se debe acoplar con su propio principio interno o estándar de verdad y actividad.⁶⁹ En una formulación ligeramente distinta, se dice que, por ejemplo, un político actual es aquel en el que concuerda la impresión que hace en nosotros con lo que él esencialmente *es*; se habla entonces de una concordancia (*Übereinstimmung*) de la esencia y la apariencia.⁷⁰ El sentido enfático que Hegel hace del término parece

⁶⁶ El problema de esta formulación es que, como vimos brevemente en la primera parte, *energeia* no sólo es forma.

⁶⁷ R. Pippin, “In What Sense is Hegel’s Philosophy of Right ‘Based’ on His Science of Logic? Remarks on the Logic of Justice”, p. 73.

⁶⁸ La validez de esta interpretación, la interpretación “normativa”, será retomada y problematizada más propiamente en el siguiente capítulo.

⁶⁹ K. Ng, “From Actuality to Concept in Hegel’s Logic”, p. 8.

⁷⁰ H. Hagen, “Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung” p. 129-130. Posteriormente, el autor explica que el pensamiento *reproduce* de forma subjetiva la lógica de su objeto, lo que a su vez subsume la contradicción realismo-idealismo: “Das logische Denken und Erkennen *reproduziert* in subjektiver Form die Logik *seines Gegenstands*. Es hat den Gegenstand nicht buchstäblich im Kopf, sondern das *Allgemeine* oder *Ideelle* an ihm denkend erfasst.“ (130).

concordar con su definición en el capítulo de la actualidad en la *Ciencia de la lógica*, donde se explica que la actualidad es “la unidad en la cual la existencia o la inmediatez y lo en sí, el fundamento o lo reflejado son simplemente momentos (...).” (CL, 11.380-381) Esta caracterización de actualidad, pese a estar muy ligada a la que aparece en el párrafo sexto y que veremos a continuación, parece diferir de ésta en el siguiente aspecto: mientras que en el párrafo sexto la actualidad se enuncia como la existencia no-contingente en general, en esta parte de la discusión —y siguiendo la interpretación de la concordancia con el universal o la esencia—, ella se predica de lo que se adecúa con su estándar interno de verdad, que es la idea instanciada en cosas existentes.

1.4.3 Actualidad como la realidad no incidental

Para concluir la exposición de los diferentes sentidos del término, resulta importante problematizar brevemente uno de los aspectos más controvertidos de la filosofía hegeliana: la tesis de racionalidad de lo actual y actualidad de lo racional desde un punto de vista lógico. Este tema es tratado en el sexto párrafo de la *Enciclopedia*, que comienza de la siguiente manera: “(...) es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber (*Gehalt*) que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *actualidad*” (E §6). Una consideración acertada del mundo, explica Hegel, distingue lo que es únicamente apariencia o fenómeno de lo que merece ser llamado propiamente *actual*. Y, dado que una filosofía confirma su verdad cuando concuerda con la actualidad y la experiencia, es decir, la concordancia de la razón existente con la razón autoconsciente, la finalidad suprema de la ciencia consiste en producir esta reconciliación. Como veremos de manera más detenida en la segunda parte de este trabajo, al considerar las líneas del prefacio de su *Filosofía del derecho*, “lo que es racional es actual, lo que es actual es racional” (*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*) (FD 24), los lectores habían caído en el error, de acuerdo con Hegel, de no separar el significado filosófico de “actual” del significado que esta palabra tiene en la vida común. En la vida común, la gente suele llamar a cualquier existencia o aparición, sin importar que tan “atrofiada y efímera” (*verkümmerte und vergängliche*) algo *actual, wirkliche*. Pero incluso en el hablar corriente lo accidental o contingente no merece el nombre de “actualidad” en el sentido enfático de la palabra. El argumento que Hegel da es el siguiente: lo accidentalmente existente no tiene más valor que algo posiblemente existente; es una existencia que, pese a que *es*, podría perfectamente *no ser*. En contraste, cuando Hegel habla de lo *actual*, lo distingue de la existencia (*Existenz*) y también de lo que es-ahí (*Dasein*). ¿Qué es lo característico de la actualidad, que

hace que se distinga de estas otras determinaciones? En este párrafo Hegel no es explícito al respecto. Sí, en cambio, considera la pertinencia filosófica de plasmar ideales políticos en una realidad que no corresponde en absoluto con ellos. “¿Quién no es lo suficientemente astuto para ver en su entorno mucho que no es, de hecho, como debería ser (*wie es sein soll*)?” Pero Hegel considera que la pertinencia filosófica de este deber-ser es nula. La ciencia filosófica lidia en cambio con la Idea, que no es tan impotente (*ohnmächtig*) como para simplemente deber ser y no ser. Los objetos, instituciones y situaciones son sólo el lado exterior superficial de esta actualidad con la que lidia la ciencia filosófica. Así, la actualidad no se opone a la Idea, sino que sólo para el entendimiento resulta apreciable esta separación. Cuando el entendimiento ve discordancia entre cómo, por ejemplo, un Estado *es* y cómo debería ser, la actualidad no es el Estado, pero tampoco se opone a él como un ideal vacuamente establecido. La actualidad se desarrolla en una lógica que culmina con la existencia no accidental, el aspecto de la realidad que es racional, y que es existente *por* ser racional. “La existencia en general es en parte fenómeno y solamente en parte actualidad.” Esto significa que no todo lo existente es actual, que la existencia no es idéntica a la actualidad. Esta misma idea es recuperada al inicio del capítulo de actualidad de la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel explica que “[e]l *ser* no es aún actual: él es la primera inmediatez (...). La actualidad está también más alto que la existencia [concreta]” (CL 11.380/201). En una nota a esta sección, el traductor al español de la *Enciclopedia*, Ramón Valls Plana, explica que Hegel piensa la actualidad como una realidad fenoménica “que no es mero fenómeno o apariencia, sino una realidad que por adecuarse al concepto es verdadera, plenamente racional y eficaz o efectiva”.⁷¹

Conclusiones del capítulo

Hasta ahora he presentado los aspectos básicos necesarios para comprender la teoría de la actualidad en Hegel. En primer lugar, repasamos los antecedentes fundamentales: Aristóteles con la dicotomía *acto* y *potencia* y Kant con una teoría de las modalidades donde éstas sirven como propiedades de juicios. Vimos el papel de la *Ciencia de la lógica* y su importancia para el sistema filosófico de Hegel, además de las características principales de la segunda parte de la Lógica: la Doctrina del concepto. En la última sección de este capítulo, expuse algunas ideas de Hegel en torno al concepto de actualidad dentro de la Lógica: en el movimiento de la esencia que es el devenir hacia el concepto, la actualidad no es solamente el proceso de *manifestación de lo implícito o lo interno*, sino la parte de la realidad no-incidental con la que la ciencia filosófica lidia. En el desarrollo de las modalidades en la *Ciencia de la lógica* tenemos que: (1) la posibilidad formal es una manera deficiente de pensar, pues no se remite a las condiciones reales que le

⁷¹ R. Valls Plana, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 105, nota 86.

darían emergencia a algo nuevo, sino simplemente a lo pensable; (2) la actualidad, en su modo no-formal, contiene la necesidad —el contenido determinado de una actualidad es la marca de la necesidad—, que a su vez contiene el ser y la esencia subsumidos y visibles sólo retrospectivamente; (3) la actualidad no-formal es dinámica y se anuncia por lo que produce; (4) la contingencia, como la presuposición de la necesidad, no puede ser eliminada, pues es un aspecto necesario de la forma de la realidad. El adjetivo *actual*, como vimos en el tercer sentido, puede ser aplicado a aquellas cosas donde la Idea aparece, es decir a las cosas donde la unión de esencia y existencia se manifiesta. Sobre todo, hemos visto que de acuerdo con Hegel, al igual que en Aristóteles, la actualidad tiene una prioridad ontológica sobre la posibilidad, pues contiene la posibilidad como un momento dentro de ella. La pregunta por la relación exacta entre estos tres sentidos queda parcialmente abierta, mas podríamos por ahora decir que el segundo y el tercer sentido se relacionan con el primero como su resultado. Esto es, el proceso de actualidad deviene en el estrato de la realidad que es racional (tiene visible e inteligible su fundamento o principio), o en una entidad que se acopla con su concepto.

Se pueden encontrar muchos problemas con el sistema lógico y metafísico de Hegel. Históricamente esta parte del sistema, y especialmente la *Ciencia de la lógica*, se ha considerado poco importante no sólo por su falta de claridad, sino también porque la parte lógica del proyecto ha sido vista como problemática y altamente implausible.⁷² En la primera sección del siguiente capítulo me dedicaré a atender este problema a partir de la pregunta: ¿cuál es la relación entre la lógica de Hegel y la filosofía del espíritu objetivo? Parece que, si los críticos de su lógica tienen razón, entonces el imperativo de Hegel de tomar en cuenta la lógica para analizar escritos como la *Filosofía del derecho* debe ser ignorado. Como veremos, el imperativo de este abandono puede ser cuestionado desde la utilidad de una lectura holística de la *Filosofía del derecho*, pero también desde la posibilidad de entender mejor ciertos aspectos de la filosofía del espíritu si se toma en cuenta la lógica hegeliana.

⁷² Michael Nance, “Hegel’s social and political philosophy: Recent debates”. p. 806. Como veremos en el siguiente capítulo, uno de los principales detractores de la lógica de Hegel ha sido Allen W. Wood: lo que Nance denuncia como la consideración de la implausibilidad de la lógica puede resumirse en la postura de Wood en su libro *Hegel’s Ethical Thought*: “Viewed from a late twentieth-century perspective, it is evident that Hegel totally failed in his attempt to canonize speculative logic as the only proper form of philosophical thinking. Many of the philosophical paradoxes Hegel needs in order to make his system work are based on shallow sophistries; the resolution to paradoxes supplied by his system is often artificial and unilluminating. When the theory of logic actually was revolutionized in the late nineteenth and early twentieth centuries, the new theory was built upon precisely those features of traditional logic that Hegel thought most dispensable. In light of it, philosophical sanity now usually judges that the most promising way to deal with the paradoxes that plague philosophy is the understanding’s way. Hegel’s system of dialectical logic has never won acceptance outside an isolated and dwindling tradition of incorrigible enthusiasts. (...) As one recent scholar of Hegel’s method confesses, the short answer to the question “What is living in the logic of Hegel?” is: “Nothing.”” (Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, p. 4s.)

Capítulo 2: Tres problemas

Introducción

En el capítulo anterior mostré algunos de los puntos más importantes concernientes a la ontología de la actualidad de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. El objetivo principal del presente capítulo es introducir tres problemas que han surgido en la literatura secundaria de la filosofía social —especialmente en torno a la *Filosofía del derecho*— de Hegel. Considerar estos problemas antes de comenzar una exposición de la filosofía del espíritu objetivo (y de la relación entre actualidad y normatividad allí presente) resulta crucial para los objetivos de este proyecto, pues a partir de éstos obtendremos las preguntas y conceptos claves que recibirán su tratamiento y síntesis en el tercer capítulo. Así, la primera sección de este capítulo considera el problema de la relación entre la filosofía lógica (como sabemos, la primera parte del sistema filosófico de Hegel) y la filosofía real, específicamente la filosofía del espíritu objetivo. Para esto, contrastaré dos posturas: la llamada lectura sistemática del filósofo Thom Brooks y lectura anti-sistemática de Allen Wood. La consideración de este problema me ayudará a mostrar la relación conflictiva entre las partes del sistema y la importancia que Hegel le otorgaba al carácter sistemático de la verdad.

En la segunda sección del presente capítulo tomaré en cuenta el problema de la lectura de la conocida *Doppelsatzu* oración doble: “lo que es actual es racional y lo que es racional es actual.” Consideraré las tres lecturas más importantes: en primer lugar, la reaccionaria que emerge desde el siglo XIX a partir del análisis de Rudolf Haym, la progresista, que rechaza el carácter quietista de la oración, y por último la lectura anti-normativa del filósofo británico Robert Stern, quien argumenta contra las posturas anteriores para presentar una lectura metodológica que no se compromete con el carácter normativo ni de la racionalidad ni de la actualidad. La consideración de estas posturas me servirá para mostrar la significancia histórica y filosófica del concepto de actualidad para la *Filosofía del derecho* y para retomar el problema del carácter normativo de la actualidad contrapuesto a la mera existencia.

En la última sección del presente capítulo expondré el problema de la ontología social, donde consideraré dos aproximaciones a la pregunta por el

carácter normativo de la filosofía social de Hegel. La primera de estas aproximaciones es el esencialismo normativo del filósofo Heikki Ikäheimo, y la segunda es la propuesta de las patologías sociales del filósofo Frederick Neuhauser. Esta exposición me servirá a su vez para arrojar luz a algunas de las formas en las que filósofos han intentado aproximarse al tema de la normatividad en la filosofía social de Hegel, vinculándola, en el primer caso, con la idea de un ideal o esencia inherente a las cosas. Este problema me servirá de igual manera para establecer la importancia de la actividad humana y de las prácticas materiales en el proceso de actualización de la libertad que está en juego en la filosofía política de Hegel.

2.1 Primer problema: sobre la relación entre lógica y política

Comencemos por el primer problema. Expresado de manera sucinta, el primer problema consiste en la pregunta por la relación entre la filosofía política de Hegel —específicamente la *Filosofía del derecho*— y la filosofía lógica o metafísica. Parte del problema se introduce gracias a que, en el prefacio a su *Filosofía del derecho*, Hegel ofrece una explicación y defensa del método que guía su obra: el método especulativo. Entender la necesidad de la distinción entre este método y “otras maneras de conocer” resulta fundamental para Hegel. Por “otras maneras de conocer” él se refiere principalmente a la “lógica vieja” y sus reglas (de definición, clasificación e inferencia), como también al modo de conocer que no se basa en la razón, sino en el sentir, el cual sigue los pronunciamientos del corazón, de la fantasía y de la intuición contingente. En contra de estos métodos de conocimiento, Hegel enfatiza la importancia de su método científico y justifica la falta de una exposición detallada del mismo en la *Filosofía del derecho* explicando que ésta exposición ya ha sido llevada a cabo en la *Ciencia de la lógica*. Queda así inicialmente claro que Hegel considera a la filosofía lógica como fuertemente conectada con la filosofía del derecho en términos *del desarrollo formal*:

Por la naturaleza concreta del objeto, y en sí (*in sich*) tan diversa, ha sido abandonado precisamente poner de manifiesto y destacar la progresión lógica en toda y cada individualidad. En parte, esto podría ser tenido por superfluo, por la presupuesta familiaridad con el método científico, pero en parte, caerá por sí mismo que tanto la totalidad como la construcción (*Ausbildung*) de sus miembros descansan en el espíritu lógico. Quisiera particularmente que este manual fuera concebido y juzgado desde ese aspecto. Pues de lo que se trata en él es de la *ciencia* y en la ciencia el contenido está atado esencialmente a la *forma*. (FD 12-13)

¿Qué quiere decir Hegel con que “tanto la totalidad como la construcción de sus miembros descansan en el espíritu lógico”? En una primera lectura, la respuesta parece ser que el modo de proceder será dialéctico, que se avanzará por los conceptos mediante negaciones determinadas para lograr una nueva verdad y que

será el contenido conceptual mismo el que realice este movimiento. Pero el “espíritu lógico” no es meramente el método dialéctico entendido unilateralmente como “forma”. Implica también, como vimos en el capítulo anterior, una serie de compromisos ontológicos sobre la naturaleza fundamental de la realidad. Así, la serie de preguntas que se ha planteado en los últimos años ha sido: ¿qué tanto se debe tomar en cuenta la “metafísica” de Hegel para entender su pensamiento político? ¿Qué se pierde o se gana al no considerar los aspectos metafísicos para una lectura de otra parte del sistema, específicamente la filosofía política? Y más crucial aún: ¿puede la filosofía política y moral ser entendida y evaluada sin tener que adquirir compromiso alguno con la metafísica supuesta en la filosofía lógica?

Como Hegel deja claro, para él la respuesta a la última pregunta sería un rotundo “no”. De acuerdo con él, la filosofía es *sistema*, pues la noción de verdad filosófica está fuertemente ligada con el pensar sistemático y el pensamiento especulativo.⁷³ Un filosofar sin sistema no puede ser realmente científico, sino que expresa una naturaleza contingente con respecto a su contenido: “Un contenido tiene su justificación solo como un momento del todo, afuera del cual sólo es una presuposición infundada o una certeza subjetiva” (*EL* §14A). La filosofía genuina, en cambio, se debe entender como una totalidad que contiene todos los principios particulares dentro de sí misma.

Debido a este problema, el campo de intérpretes de la *Filosofía del derecho* se ha dividido principalmente en dos campos: las denominadas lecturas “sistemáticas” y las “no-sistemáticas”. Las llamadas sistemáticas son aquellas que se toman en serio la demanda hegeliana de la filosofía como totalidad y rescatan la necesidad de leer las partes en aras del todo. Contra Hegel, por otro lado, algunos intérpretes y lectores contemporáneos han argumentado que, dado que el sistema metafísico de Hegel es a la vez complicado y por lo menos cuestionable, los posibles beneficios de leer los escritos de filosofía política a la luz de la lógica no superan los costos.⁷⁴ A continuación revisaré cada una de estas posturas y los argumentos que cada una presenta, para después brevemente considerar los cuestionamientos hacia la verdad de dicha dicotomía.

2.1.1 Lecturas sistemáticas

El defensor principal de la idea de una lectura sistemática ha sido Thom Brooks, filósofo, columnista y consejero de políticas públicas. En su libro *Hegel's Political Philosophy*, el argumento más importante a favor de una lectura sistemática es que esta nos provee de un entendimiento más atinado de la propuesta filosófica de

⁷³ T. Brooks y S. Stein, “Introduction” a *Hegel's Political Philosophy*, p. 3.

⁷⁴ M. Nance, “Hegel's social and political philosophy: Recent debates”, p. 806.

Hegel, en particular de su *Filosofía del derecho*.⁷⁵ Contra los intérpretes que buscan rescatar la filosofía política de Hegel de lo que consideran ser su oxidada metafísica y su ambición de totalidad, Brooks pone como prioridad la posibilidad de una reconstrucción coherente del pensamiento del filósofo. A mi parecer, la lectura sistemática de Brooks se adhiere a una serie de compromisos interrelacionados que supuestamente sirven de guía para la lectura de la *Filosofía del derecho*: (1) el sistema de Hegel tiene poder explicativo para entender las partes peculiares del sistema; (2) la intención de Hegel era efectivamente que los lectores se involucraran en una lectura sistemática de su obra; (3) incluso si una lectura que no tome en cuenta el resto del sistema de Hegel para entender la *Filosofía del derecho* de hecho encuentre las posiciones de Hegel como más fácilmente defendibles, lo que resultaría más benéfico seguiría siendo una lectura que nos permita dar cuenta de las tesis y argumentos de Hegel tal y como él las reconocería como propias; (4) las posiciones que no toman en cuenta los aspectos sistemáticos no son recuentos adecuados del pensamiento político de Hegel.⁷⁶

Uno de los puntos que, de acuerdo con Brooks, no varía a lo largo de la literatura secundaria sobre Hegel es el hecho de que se admite que existen ciertos rasgos que caracterizan a la filosofía hegeliana como sistema y el lugar de la *Filosofía del derecho* como parte de este sistema. Las características que él menciona son dos: el entendimiento de la estructura dialéctica de los argumentos — caracterizado, de acuerdo con él, por el movimiento de la subsunción, (*Aufhebung*)—y el vocabulario técnico.⁷⁷ De esta manera, de acuerdo con Brooks, la sección lógica del sistema o de la *Enciclopedia* corresponde a la parte que busca “proveernos con la estructura de la racionalidad” y, una vez que se comprende esta estructura lógica, ella puede aplicarse para descubrir la racionalidad existente con respecto a la naturaleza y a los asuntos humanos. Posteriormente cuestionaré si esta visión de la lógica como material de aplicación para la llamada *Realphilosophie* — las otras dos partes del sistema de Hegel, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu—es adecuada. La propuesta de Brooks en *Hegel’s Political Philosophy* es, dicho de manera sucinta, encontrar ciertos rasgos característicos de la estructura racional de la filosofía de Hegel en la lógica y ver cómo esos rasgos son aplicados en la *Filosofía del derecho*. El carácter fundacional de la lógica frente a la *Realphilosophie* se ve justificado, de acuerdo con Brooks, por pasajes como el siguiente:

⁷⁵ T. Brooks, *Hegel’s Political Philosophy: A Systematic Reading of the “Philosophy of Right”*, p. 9-10.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.

Las otras ciencias filosóficas –la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu—aparecen, en contraste, por así decir, como Lógica aplicada, pues la lógica es su alma animadora (*belebende Seele*). Así, la preocupación de esas otras ciencias es únicamente reconocer las formas lógicas en sus formas de naturaleza y espíritu, formas que son únicamente un modo particular de expresión de las formas del pensar puro. (*EL* §24Z)

Su lectura, explica él, atiende varias distintas dimensiones de sistematicidad; busca entender a la filosofía del derecho como parte de un sistema más amplio, como aplicación de los conceptos lógicos y busca una apreciación del vocabulario técnico empleado por Hegel. Como ejemplo de una lectura sistemática, examinemos su capítulo sobre el crimen y el castigo.⁷⁸

A partir de que Hegel sostiene que el castigo anula o cancela el crimen y así, a su vez, se obtiene una restauración del derecho (*FD* §99-101), la lectura no-sistemática usual llega a la conclusión de que Hegel sostiene una postura retributiva sobre el crimen y el castigo. Por su parte, Brooks considera que es posible ver las fallas y los problemas de esta interpretación ortodoxa tomando en cuenta el contexto más amplio de la argumentación dialéctica de Hegel. Él argumenta que la interpretación ortodoxa no considera los siguientes aspectos: (1) la “pobreza” del derecho abstracto; (2) el contexto sistemático de la teoría del crimen y el castigo. La postura retributiva clásica que muchos le adjudican a Hegel y contra la cual Brooks quiere argumentar sostiene que “los criminales deben ser castigados pues ellos son moralmente responsables de un delito inmoral—y castigados en la medida en que son responsables por este delito, no tomando en cuenta el contexto más amplio.”⁷⁹ Sobre (1), Brooks argumenta que el crimen y el castigo no tienen una conexión arbitraria en el derecho abstracto, sino una necesaria (*FD* §101A); el castigo sólo está justificado cuando es merecido. La retribución en Hegel, según Brooks, es sólo una parte esencial del castigo que requiere que se justifique como la respuesta a un crimen; no es una conexión moral --como por ejemplo sí es la retribución clásica kantiana-- sino únicamente política, pues el castigo no es puesto de acuerdo con el mal que alguien hace, sino para “reafirmar y restaurar derechos.”⁸⁰ En Hegel, contrario a en Kant, los factores contextuales externos importan para determinar el castigo del infractor o si el castigo efectivamente se lleva a cabo. El punto de Brooks es que, mientras que Hegel logra establecer la conexión esencial entre crimen y castigo en el derecho abstracto, no es posible aún apreciar en qué medida él no se puede considerar como un retribucionista moral al estilo kantiano

⁷⁸ T. Brooks, “Hegel on Crime and Punishment”.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 209_g.

tomando en cuenta únicamente la sección de Derecho Abstracto. En efecto, esta sección se encuentra aún en un desarrollo muy temprano del argumento; todavía considera a los individuos de manera *abstracta*; sin ley, sin policía, sin cortes, sin prisiones. Esto nos lleva al segundo punto (2): la importancia de la sección de Eticidad (*Sittlichkeit*). A partir de la selección de algunos pasajes de esta sección, Brooks muestra de qué forma para Hegel el contexto del crimen en una sociedad determinada debe también considerarse para determinar el castigo. Por ejemplo, se debería considerar el contexto de la relativa estabilidad social de la comunidad donde sucedió el crimen y el daño potencial que el crimen le puede causar a la misma.⁸¹ De esta forma, los aspectos contingentes que son determinaciones del contexto del crimen terminan incorporándose necesariamente a la hora de la correcta determinación del castigo, pues el castigo no es una práctica institucional fuera del mundo, sino *en* el mundo. Además de encontrar evidencia de esto en Eticidad, Brooks enfatiza la importancia sistemática remarcando un pasaje de la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel habla sobre la retribución:

La *pena* tiene, por ejemplo, determinaciones variadas, que hacen que ella sea reparación y además ejemplo intimidatorio de modo que sea un castigo previsto por la ley a efectos intimidatorios, y también un castigo que lleve al criminal a meditación y mejora. Cada una de estas diversas determinaciones ha venido a ser considerada como *fundamento de la pena*, porque cada una es una determinación esencial (...). Pero la que viene a ser aceptada como fundamento no es la pena entera misma (...).
(CL 11.310)

Aquí, Hegel está argumentando que el castigo —la restauración del derecho— es más que una categoría penal unívoca, pues depende de estas otras determinaciones conceptuales.

2.1.2 Lecturas no-sistemáticas

Las lecturas no-sistemáticas sostienen que para comprender escritos de Hegel como la *Filosofía del derecho* no es necesario tomar las otras partes del sistema de Hegel entendidas de manera mutuamente complementaria. Así Frederick Neuhauser, en la introducción a su libro sobre los fundamentos de la filosofía social de Hegel, expone que, pese a que la filosofía social y política de Hegel está indudablemente inmersa en su visión filosófica amplia, se puede “a un grado sorprendentemente amplio, comprender su consideración de lo que hace racional al orden social racional y apreciar su fuerza incluso cuando se abstrae de aquellas doctrinas más

⁸¹ *Ibid.*, p. 215.

fundamentales”.⁸² Pero, sin lugar a dudas, la concepción filosófica que Brooks ataca de manera más enfática es la del filósofo estadounidense Allen W. Wood. Wood, en su libro *Hegel's Ethical Thought* de 1990, expresa su opinión poco favorable hacia la lógica especulativa de Hegel; él, comparándola con las lógicas desarrolladas a lo largo del siglo XX, considera que la lógica hegeliana se basa en “sofismas vacíos”, y cuyas resoluciones tienden a ser, de igual manera, “artificiales y poco ilustrativas.”⁸³ Si la lógica inservible de Hegel es la base de su sistema, entonces parecería que nos deberíamos inclinar a desechar dicho sistema. Pero Wood rechaza esta postura, y explica que los logros positivos de Hegel se encontraban en otro lado: en sus “reflexiones en torno al predicamento social y espiritual de la cultura occidental europea moderna”.⁸⁴ Las reflexiones políticas y éticas de Hegel no tienen necesariamente que conllevar un estudio de su metafísica, e incluso podría ser el caso contrario: que, si la filosofía se concibe como la actividad del pensamiento puro pensándose a sí mismo,⁸⁵ entonces los asuntos lógicos de su metafísica podrían leerse como una expresión de preocupaciones culturales y existenciales.

Wood, en un artículo publicado casi treinta años después de su libro sobre el pensamiento ético de Hegel, retoma los ataques hechos hacia su lectura de la *Filosofía del derecho* y contiene el dilema falso entre hacer una lectura apegada a Hegel o una que concluya la relevancia de su filosofía para los problemas actuales. Uno no puede desapegarse de su propio contexto al leer a un determinado filósofo y admitir que cualquier aproximación filosófica implica, hasta cierto punto, apropiación. Wood defiende su rechazo de la lógica especulativa de Hegel *qua* lógica, es decir, en comparación con el desarrollo de los grandes proyectos de lógica formal del siglo XX. Pero, explica él, de este rechazo no se sigue que no se tomará en cuenta la idea hegeliana de la verdad como sistema o que se desechará el resto del sistema para aproximarse al pensamiento ético hegeliano. Y, en efecto, a lo largo de su libro *Hegel's Ethical Thought*, Wood constantemente hace referencia y aclara conceptos a partir de otros escritos de Hegel fuera de la *Filosofía del derecho*, especialmente la *Fenomenología del espíritu* y a la *Enciclopedia*, pero también ocasionalmente a la *Ciencia de la lógica*. Si, como parece indicar el análisis y la aplicación de Brooks, lo que se necesita para tener una lectura sistemática –quizá en el sentido débil—es tomar ocasionalmente en cuenta otras partes del sistema o leer las partes tomando en cuenta la importancia del todo, entonces parecería que la lectura de Wood sí cumple con los criterios para ser considerada como sistemática.

⁸² F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, p. 4.

⁸³ A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, p. 4.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 6.

Wood encuentra que parte de la relevancia filosófica del método y el sistema de Hegel hoy en día es que, mediante su idea de las distintas determinaciones del pensamiento y su sistematización –que procuran la diferencia entre las tres partes de la *Enciclopedia*--, es posible llegar a una concepción de cómo podrían coexistir harmónicamente las ciencias exactas, la filosofía y la vida diaria.⁸⁶ De esta forma, Wood considera que el “pluralismo conceptual” jerárquico – es jerárquico porque el espíritu, *Geist*, es más verdadero que la naturaleza dado que se encuentra en un desarrollo posterior del concepto—de Hegel es una alternativa viable al naturalismo científico de los últimos años. Él también llega a la conclusión de que una lectura sistemática nos llevará a reconocer que hay varios aspectos de los cuales la verdad sistemática no puede dar cuenta; es el caso, por ejemplo, del fenómeno de la pobreza y de la concentración de riqueza en pocas manos (*FD* §§241-5).⁸⁷ Wood argumenta que el aspecto de la filosofía del derecho hegeliana que implica una reconciliación con el estado del mundo debe ser rechazado, “pues el mundo moderno no es reconciliable consigo mismo.”⁸⁸ Leer correctamente a Hegel implica, entonces, no sólo entender sus aspiraciones sistemáticas y tomar en cuenta otras partes de su sistema, sino también hacerle justicia mediante una visión crítica de sus postulados. Así, las preguntas filosóficas importantes que se le pueden hacer a Hegel en una lectura, explica Wood, se trivializan si se les enfrenta de antemano con el disyunto de o aceptar el sistema de Hegel acríticamente o intentar leer su ética y filosofía política de manera completamente independiente del contexto de su sistema.⁸⁹

2.1.3 Problemas

Como Richard Dien Winfield nota, la pregunta por el carácter lógico inmanente en la *Filosofía del derecho* no es una cuestión meta-ética, ni meta-filosófica.⁹⁰ Tales términos se derivan de una concepción formalista de la filosofía, donde forma y contenido se encuentran separados. Brooks falla en integrar a su análisis el hecho de que el carácter de la lógica frente a la *Realphilosophie* en el sistema de Hegel no es sólo uno de aplicación de ciertas estructuras racionales del pensamiento al análisis de conceptos concretos como “Estado” o “Ley”. La Lógica no es la meta-filosofía cuya forma es rellena con el contenido de la filosofía real. En efecto, el proceder dialéctico es la forma básica en común, pero, al considerar la relación entre los elementos de la *Enciclopedia*, es importante recalcar su carácter progresivo y la explicitación que hace de lo implícito. Hay una estructura en común

⁸⁶ A. Wood, “Method and System in Hegel’s Philosophy of Right”, p. 95s.

⁸⁷ En el siguiente capítulo exploraré el problema de la pobreza y sus implicaciones de manera más detallada. *Vid infra* secciones 3.4 y 3.5.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁰ Richard Dien Winfield, “The Logic of Right”, p. 225s.

que se está manifestando con el movimiento de los conceptos, desde el Ser en la Doctrina del Ser de la lógica hasta la filosofía en el Espíritu Absoluto. No es un simple paralelismo, enmarcar la forma del desarrollo lógico en la *Filosofía del derecho* como el espejo existente de la lógica de la *Ciencia de la lógica*, sino un emerger y desdoblarse auto-constitutivo.⁹¹

Otro problema claro que surge a partir del análisis de Brooks es el hecho de que los criterios para una interpretación sistemática son ambiguos y aún más ambigua es la elección de qué tomar en cuenta en la lectura de una determinada sección. ¿Qué determina que los puntos que Brooks resume de la *Ciencia de la lógica* al inicio de su libro contienen los elementos suficientes para una interpretación sistemática correcta y suficientemente informada y no, por ejemplo, las alusiones ocasionales que Wood hace a ella en su libro? ¿Qué implica “entender las partes en aras del todo”? ¿Qué tan fructífero resulta tener la etiqueta de interpretaciones “sistemáticas” o “no-sistemáticas” cuando los criterios de qué se debe considerar dentro de la interpretación dependen de diversos factores como, por ejemplo, el objetivo particular que se está persiguiendo? Hasta cierto punto parecería que Brooks argumenta contra hombres de paja, pues incluso aquellos a quienes cita rechazando la primacía del sistema o la importancia de la lógica –como Wood y Neuhauser– también incorporan constantemente elementos de otras obras sistemáticas y sería difícil, en mi opinión, encontrar lecturas serias de Hegel que realmente se limitasen al análisis, crítica o comentario de un solo texto y no considerasen importante la visión holística.

Por último, considero necesario recalcar una actitud que es común en ambas posturas, al menos como son expuestas por sus principales representantes aquí resumidos: Brooks y Wood. Consiste en suponer que no hay, en la filosofía lógica, mucho digno de ser rescatado (ni en términos políticos, ni en términos ontológicos); que si se busca investigar seriamente la lógica no es porque tenga valor para nuestro pensamiento del presente, sino más bien por curiosidad histórica, o para admirarla desde lejos como a un castillo en ruinas. Por supuesto, esta idea no siempre ha sido imperante en el estudio de la filosofía de Hegel y no debe ser acriticamente tomada como verdadera. Lenin, por ejemplo, se aproximaba a la filosofía de Hegel desde la lógica, interpretándola como una teoría materialista del conocimiento.⁹² El filósofo marxista húngaro Georg Lukács, de manera similar, pese a rechazar varios aspectos de la filosofía política de Hegel, reconoce la importancia de la centralidad que Hegel le otorga al concepto de contradicción para pensar la posibilidad del cambio histórico en el momento presente. Así, siguiendo los aspectos que él recupera de Hegel, las fuerzas de trascendencia del momento presente objetivo no se pondrían en un “pasado romántico irracionalista ni tampoco en una idealización

⁹¹ *Ibid.*, p. 227.

⁹² Ver Andy Blunden, *Ethical Politics*: <https://ethicalpolitics.org/ablunden/index.htm>.

utópica del futuro, sino en las contradicciones marcadas del presente histórico viviente”.⁹³

2.2. Segundo Problema: actualidad en la *Doppelsatz* y la justificación de lo existente

Las posturas que surgen a partir del primer problema recién tratado buscan responder a la pregunta: tomando en cuenta las pretensiones sistemáticas de Hegel, ¿cuál es la lectura que se debería adoptar de la *Filosofía del derecho*? El segundo problema, cuya materia es uno de los pasajes más controversiales de toda la filosofía de Hegel, supone la resolución de esta pregunta, pues implica una cierta postura con respecto a la interpretación correcta de los elementos que aparecen en la famosa frase doble –*Doppelsatz*– “lo que es racional es actual, y lo que es actual es racional” (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*) (FD 12). Como Michael Hardimon explica, en esta frase se encapsulan tres aspectos claves del pensamiento de Hegel: (1) su concepción de la razón, de la realidad y su relación; (2) su aproximación metodológica; y discutiblemente (3) su punto de vista normativo.⁹⁴ Como es bien sabido, esta frase ha sido objeto de controversia desde los tiempos de Hegel, pues desde entonces se le acusaba, a causa de ella, de ser apologista del régimen político imperante. Posteriormente emerge la idea de una defensa de Hegel contra esta acusación a través del análisis de los términos en la oración; la idea de que no se afirma la racionalidad (entendida en sentido normativo) de todo lo existente, sino únicamente de aquello existente que expresa su esencia interna.⁹⁵ Pese a que no profundizaré en otras formulaciones, el panorama se complica más, a mi parecer, dado que en el prefacio a la *Filosofía del derecho* no es el único lugar donde la frase aparece, ni la única formulación que Hegel hace de la misma. Así, por ejemplo, en las *Lecciones de filosofía del derecho* de 1819 la formulación es la siguiente: “lo que es actual deviene racional, y lo racional deviene actual”, mientras que, en las Lecciones de 1817, Hegel expresa: “lo que es racional debe suceder, pues en su totalidad la constitución es sólo su desarrollo”. A su vez, en conversación privada con Hegel el poeta Heinrich Heine reporta que el filósofo reformuló la frase de manera que expresaba que “todo lo que es racional debe ser.”⁹⁶

Dado que ya he retomado anteriormente algunos de los problemas principales de la interpretación de la frase en el capítulo anterior y en la introducción, aquí me limitaré a examinar las tres principales posturas que han

⁹³ F. Shafai, *The Ontology of Georg Lukács*, p. 39.

⁹⁴ M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, p. 52.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁹⁶ *Hegel in Berichten seiner Zietgenossen*, ed. Günther Nicolin, (Hamburg: Felix Meiner, 1970), §363, 235; Heinrich Heine, *Self-Portrait and Other Prose Writings*, trans. F. Ewen, (Secaucus: Citadel Press, 1948), 254–55. Citado en: Robert Stern, “Hegel’s *Doppelsatz*: a neutral reading.”

emergido a partir de esta frase para, al final de la sección, considerarlas críticamente.

2.2.1. Lectura reaccionaria

Buena parte de la recepción de la *Filosofía del derecho* en sus primeros años y hasta aproximadamente la mitad del siglo XX estuvo fuertemente influenciada por la siguiente lectura: Hegel, en la oración, expresa que lo que existe—y específicamente con toda la miseria que las sociedades humanas existentes implican—es racional, donde “racional” es entendido en su forma normativa: lo racional como lo bueno, como lo que debería ser. No hay posibilidad de crítica, pues lo existente contiene ya en sí el principio racional que lo mueve; hay que aceptar y reconciliarnos con la realidad, pues lo bueno, lo que debería ser, ya ha sido actualizado,⁹⁷ o bien porque la mera existencia de las cosas (y en especial aquellas cosas que conciernen a lo que Hegel llama el “espíritu objetivo”, los productos del espíritu en la comunidad de los seres humanos) les concede su carácter normativo. Pese a que el libro de Rudolf Haym de 1857, *Hegel und seine Zeit*, donde se ofrece una explicación de este tenor, no ha sido reimpresso en ya bastante tiempo, su interpretación de Hegel como apologista del *status quo* se mantuvo considerablemente vigente a lo largo de los años.⁹⁸ Desde antes de Haym existía la idea de Hegel como un filósofo complaciente con las políticas del Estado. Esta fue, por ejemplo, una de las acusaciones de su enemigo contemporáneo Jakob Friedrich Fries, quien llegó a escribir que el “hongo metafísico” de Hegel no crecía “de los jardines de la ciencia, sino del estercolero del servilismo.”⁹⁹ De manera similar Engels¹⁰⁰, en 1888, acusa a Hegel de glorificación del estado prusiano. Así, M.W. Jackson, al examinar la recepción e interpretación de la *Doppelsatz* en la historia, afirma: “Para los numerosos críticos de Hegel, las implicaciones de la interpretación de Haym son monumentales, llevando a una política quietista autoritaria o peor. Los ciudadanos desafortunados están condenados a no únicamente obedecer cualquier dictado del estado, sino también a reconocer aquellos dictados y el estado como racional, pues son reales.”¹⁰¹ Pese a que esta interpretación no ha tenido tanta vigencia en otros idiomas, en el mundo angloparlante fue muy influyente, llegando al punto de dar pie a la idea de

⁹⁷ R. Stern, “Hegel’s Doppelsatz: a neutral reading”, p. 237.

⁹⁸ M. W. Jackson, “Hegel: The Real and the Rational”, p. 20.

⁹⁹ [„Ich habe im Augenblick wenig Lust [etwas gegen Hegel zu schreiben], und Hegels metaphysischer Pilz ist ja nicht in den Gärten der Wissenschaft, sondern auf dem Misthaufen der Kriecherei aufgewachsen.“] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. Günther Nicolin (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970), p. 221.

¹⁰⁰ Ver Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Selected Works*, 2 vols. (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1962), II, 361.

¹⁰¹ M. W. Jackson, “Hegel: The Real and the Rational”, p. 20.

una conexión directa entre el “absolutismo” hegeliano y el fascismo de Hitler.¹⁰² La bien conocida postura de Karl Popper en el segundo volumen de su libro *Open society and its enemies*, por ejemplo, era que Hegel, al idolatrar al Estado, al plagiar las posturas anteriores y ponerlas en su prosa “indigerible”, lo hacía con el motivo oculto de “luchar contra la sociedad abierta y servir a su empleador, Friedrich Willhem de Prusia.”¹⁰³ Su interpretación de la *Doppelsatz* es la siguiente:

Platón, cuyas formas o Ideas, como ya vimos, son enteramente distintas a las “ideas en nuestras mentes”, había dicho que únicamente las ideas eran reales, y que las cosas que parecían eran irreales. Hegel adopta esta doctrina en la ecuación Ideal = Real. Kant hablaba, en sus dialécticas, acerca de las “Ideas de la razón Pura”, utilizando el término “Idea” en el sentido de “ideas en nuestra mente”. Hegel adopta de esta doctrina que las Ideas son algo mental o espiritual o racional, que puede ser expresado en la ecuación Idea = Razón. Combinados, estas dos ecuaciones, o más bien equivocaciones, producen Real = Razón; y esto le permite a Hegel mantener que todo lo que es razonable debe ser real, y todo lo que es real debe ser razonable, y que el desarrollo de la realidad es el mismo que el de la razón. Y, dado que no puede haber mayor estándar en la existencia que el más reciente desarrollo de la Razón y de la idea, todo lo que es ahora real o actual existe por necesidad, y debe ser tanto razonable como bueno. Y particularmente bueno es, como veremos, el estado prusiano actualmente existente.¹⁰⁴

Así, de acuerdo con Popper, Hegel retoma de la filosofía platónica la tesis de la realidad primordial de las ideas y la irrealidad de lo contingente caduco, mientras que de Kant retoma la racionalidad inherente de las ideas de la razón. A partir de esto, llega a una filosofía de la identidad que equipara lo existente con lo verdadero y racional. Para Popper, esta identidad sólo podía resultar válida para quienes acríticamente apoyan lo dictado por quienes ejercitan el poder hegemónico. De manera similar, Bertrand Russell, en la sección dedicada a Hegel de su *A History of Western Philosophy*, explica que, pese a que Hegel por “lo real” no entendía lo mismo que, por ejemplo, un empirista, “la identificación de lo real con lo racional lleva inevitablemente a alguna de la complacencia inseparable de la creencia de ‘lo que sea que exista, es bueno.’”¹⁰⁵ Al ser parte del todo, que Russell equipara con el Absoluto hegeliano, y cuando la razón llega a ser consciente de cómo las

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ K. Popper, *The Open Society and its Enemies. Vol II: The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*, p. 30.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁵ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, p. 731.

“apariencias” de lo existente juegan un papel en el todo, es posible llegar a la reconciliación del pensamiento con lo que es, la conclusión de la justificación de su existencia.

2.2.2. Lectura progresista

Dentro de la literatura secundaria existen muchas fuentes que se han dedicado a mostrar los errores básicos de la postura conservadora desde un punto de vista histórico. Así, se menciona, por ejemplo, que justo antes de la publicación de la *Filosofía del derecho* una ley de censura, conocida como los decretos de Carlsbad de 1819,¹⁰⁶ fue puesta en pie; que Hegel, buscando escabullirse de la censura de su publicación, re-escribió su prefacio de manera tal que complaciese a las autoridades estatales. Se mencionan las afiliaciones políticas de Hegel con los reformistas liberales como vom Stein y vom Altenstein y se menciona, además, que mucho de lo que de hecho Hegel describe como parte del orden social racional en la *Filosofía del derecho* no eran políticas que efectivamente existiesen en la Prusia que le tocó vivir, sino que más bien indicaban un afán reformista.¹⁰⁷ Pese a que es sin duda importante tomar en cuenta el contexto histórico, me concentraré aquí únicamente en la refutación filosófica a partir de una lectura progresista.

Tal lectura se basa en el argumento de que Hegel no equipara lo actual (*wirklich*) con lo meramente existente; que, al separar lo actual de lo real (*reell*), *Wirklichkeit* de *Realität*, lo que buscaba era negar que cualquier existencia, por más transitoria y caduca que fuera, fuese efectivamente *wirklich*, actual. Sólo aquello que es conforme a su propio estándar de verdad, sólo aquellos fenómenos donde la esencia y la existencia concuerdan, pueden llamarse propiamente *actuales*. Este argumento se apoya en lo dicho por Hegel en el sexto párrafo de la *Enciclopedia* ya visto en el capítulo anterior,¹⁰⁸ además de en una cierta lectura del desarrollo del concepto de *Wirklichkeit* en la *Ciencia de la lógica* y de manera paralela en la sección correspondiente de la lógica menor. En el sexto párrafo Hegel nos explica que el contenido de la filosofía es la actualidad, la cual se distingue de lo que es meramente fenómeno, efímero e insignificante (*E* §6). En la adición a ese párrafo, él retoma las líneas de la *Filosofía del derecho* y afirma que “la existencia en general es en parte fenómeno y solamente en parte actualidad. (...) Pero incluso para el

¹⁰⁶ Estos decretos fueron el resultado directo de las fuerzas y la presión contra las reformas liberales de Heinrich Karl vom Stein (que a su vez resultó en el asesinato del poeta reaccionario August vom Kotzebue por el estudiante individualista Karl Ludwig Sand, quien sospechaba que vom Kotzebue era un espía del Zar ruso). Los decretos buscaban destituir a todos los profesores universitarios quienes “tuviesen una influencia en las mentes de los jóvenes a través de la propagación de doctrinas corruptas, hostiles al orden público y a la paz o subversivas hacia las instituciones políticas existentes.” (ver H. B. Nisbet, G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, nota 18 al Prefacio.)

¹⁰⁷ M. W. Jackson, “Hegel: The Real and the Rational”, p. 25.

¹⁰⁸ *Vid. supra*. 1.4.

sentir corriente, una Existencia contingente no merece el enfático nombre de actualidad” (*E* §6Z). Así como también los párrafos dedicados a Actualidad en la lógica de la *Enciclopedia*, donde Hegel la define como la unidad de “esencia y existencia, o de lo que es interno y lo que es externo.” (*EL* §142) Así, de acuerdo con esta lectura, al equiparar lo racional con lo actual y lo actual con lo racional Hegel no está hablando de la realidad contingente, sino de un tipo específico de existencia: aquella que concuerda con su esencia; lo racional, lo bueno o lo que debería ser es el estrato de la realidad que muestra la esencia realizada. Se dice que algo es un buen espécimen, una buena muestra de una determinada clase cuando ejemplifica correctamente lo *que es ser* un individuo de esa clase. Jackson pone el siguiente ejemplo: “es perfectamente inteligible para mí decir que ‘Margaret Thatcher no es una primer ministro real [actual]’”.¹⁰⁹ Mientras que no se pone en duda la existencia de esa persona, ni la racionalidad que subyace a su cargo, lo que efectivamente se pone en duda es que los criterios por los que juzgaríamos a Margaret Thatcher como una primer ministro no se cumplen. De esta forma se niega la racionalidad del espécimen particular con respecto al universal.¹¹⁰ Cuando el particular no tiene existencia genuina, no cumple con el estándar impuesto por su propio concepto, entonces no es actual.

Como Hardimon admite, esta lectura parece conducir la postura hegeliana sobre la realidad/actualidad a cierto platonismo.¹¹¹ Al no querer identificar lo actual con lo “inmediatamente perceptible” o con lo simplemente existente, al identificar cierta parte de lo existente con la contingencia, la transitoriedad y la apariencia, Hegel nos indica que lo actual está más allá de este tipo de existencia. Pero esa sería una lectura falsa: no hay actualidad sin existencia; la idea, en su carácter de sujeto actuante y no-impotente, *tiene* que ser realizada.¹¹² No hay un más allá, un estrato de las cosas permaneciendo en su idealidad imperturbada; esto es cierto tanto en términos ontológicos como en términos epistémicos. Así, como Hegel lo entiende, “la realidad [actualidad] no debe ser identificada ni con la esencia de las cosas considerada aparte de su existencia, ni con la existencia de las cosas considerada aparte de su esencia.”¹¹³ El problema de la lectura progresista, a mi parecer, es que resulta difícil establecer hasta qué punto o de qué manera se podrían formar criterios para determinar el grado –si es que es posible hablar de grados—de actualidad de una cosa o configuración determinada. Similarmente, tomando en cuenta que para Hegel la filosofía es “su propio tiempo comprendido en el pensamiento”, y tomando también en cuenta que para Hegel la exploración de lo racional es una

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 21

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, p. 56.

¹¹² *Ibid.*, p. 57.

¹¹³ *Ibid.*

tarea históricamente situada, permanece la pregunta: ¿qué tan histórica y contextualmente relativos serán los criterios de la actualidad de algo determinado?

2.2.3. Lectura anti-normativa

Yirmiahu Yovel comienza su contribución a la literatura sobre la oración doble rechazando las interpretaciones anteriores sobre la base de lo que él llama “apologismo histórico” el cual consiste en la motivación de querer rescatar o redimir a Hegel de los errores de su tiempo. Pese a que podríamos rechazar su reluctancia a leer la *Doppelsatz* desde un punto de vista por lo menos parcialmente político —dejando de lado la importancia e inevitabilidad de la presencia de una dimensión política en cualquier lectura, ésta sí aparece, después de todo, al inicio de la gran obra política de Hegel—él critica los intentos de exonerar al filósofo del cargo de conservadurismo y menciona que esto “aleja la atención de las implicaciones sistemáticas del trabajo de Hegel [y las dirige hacia] su vida, su personalidad, circunstancias y decisiones actuales.”¹¹⁴ Consideraré a continuación la postura del filósofo británico Robert Stern, quien de manera similar rechaza ambas lecturas debido a que comparten una concepción erróneamente normativa de los conceptos implicados en la oración.

El desarrollo del argumento de Stern consiste de varias partes. Él identifica que lo común a las dos lecturas mencionadas reside en el hecho de tomar el concepto *racional* (*vernünftig*) no sólo en un sentido epistémico, sino también en un sentido normativo, como lo bueno o lo razonable. Aquí, sugiere Stern, Hegel utiliza más bien el término de manera *metodológica*; lo que intenta decir, entonces, es que razón investiga lo actual; lo actual es lo que puede ser investigado por la razón.¹¹⁵ En segundo lugar, tomando en cuenta el contexto más amplio de los prefacios de Hegel, Stern afirma que su objetivo en los prefacios no es resumir el contenido del libro, sino usualmente considerar el estado actual de la filosofía, para así servir como un “cierto tipo de manifiesto para el programa racionalista que los trabajos en sí mismos están diseñados para cumplir.”¹¹⁶ Entonces, el objetivo de Hegel en el prefacio a la *Filosofía del derecho* era denunciar una cierta falta de *fé o esperanza en la razón*, la tendencia a voltear hacia métodos subjetivistas o irracionales en lugar de confiar en las capacidades de la razón especulativa. En el prefacio, esto resulta claro: Hegel considera que la superficialidad en la valoración de los asuntos éticos y políticos conduce a los principios “sofísticos”, principios que colocan el derecho en finalidades subjetivas y en la convicción particular, lo que a su vez lleva a una degradación de la razón (*FD* §72). Como vimos en el primer

¹¹⁴ Yirmiahu Yovel, “Hegel’s Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse”, p. 28.

¹¹⁵ Robert Stern, “Hegel’s *Doppelsatz*: a neutral reading”, p. 239.

¹¹⁶ *Ibid.*

problema, Hegel enfatiza la importancia de la *forma* en el método de conocimiento filosófico; ¿cómo distinguir entre verdades opuestas, cómo conciliar lo que es verdadero en distintas posturas, si no es con un método propiamente racional y científico? Los contenidos ya racionales deben ser expuestos para la comprensión universal de la gente libre. Así, argumenta Stern, Hegel considera que sólo mediante tal exposición es posible que el contenido revele a su vez su necesidad interna: “la filosofía puede entonces profundizar nuestro entendimiento de lo que hace a ciertas posturas válidas y de esta manera satisfacer nuestra necesidad de introspección (*insight*) racional, incluso donde no puede demandar ser una fuente especial de verdades morales.”¹¹⁷ De acuerdo con Stern, su lectura no desemboca en un quietismo, en el rechazo por parte de Hegel a la idea de producir nuevo contenido propositivo para mejorar la realidad social, pues, como resulta claro en el desarrollo del libro, Hegel sí propone ciertas reformas. Lo único que se demanda es que este contenido venga acompañado de la racionalidad de la forma. La tendencia, en tiempos de Hegel, de considerar la filosofía como mero pasatiempo, como algo que cualquier persona podía hacer sin mayor esfuerzo, lleva a quienes de hecho hacen políticas públicas y a quienes están activamente involucrados en las tareas políticas a no tomar en cuenta las propuestas filosóficas, pues éstas parecerían no tener nada que ver con el mundo real –son utópicas, hablan de un más allá--, pues se fundamentan en la subjetividad, el irracionalismo y el pensamiento abstracto. Pero la culpa no es de la filosofía, sino de la filosofía que es metódicamente anti-racionalista.¹¹⁸ La filosofía correctamente llevada a cabo, en cambio, debe basarse en la comprensión de lo presente y de lo actual. Al ser este el contexto en el que la *Doppelsatz* se introduce, Stern argumenta, lo que Hegel busca enfatizar con ella es que la filosofía correctamente conducida *sí* puede aportar algo al mundo, pues su objeto *es el mundo*, lo que investiga es la actualidad, la realidad. No se buscan ideales alejados de las estructuras reales, ni proponer realidades alternativas, sino captar racionalmente lo que es. “La filosofía por tanto nos regresa el mundo real, no nos lleva más allá de éste, como los críticos han supuesto al tomar en cuenta a aquellos que han filosofado sin reconocer la llamada interna a comprender (*zu begreifen*) o a pensar propiamente en términos conceptuales (...)”.¹¹⁹ Así, la *Doppelsatz* puede ser entendida como “una expresión de la fe de Hegel en una concepción racionalista de la filosofía, y no como una aseveración sobre el estatus normativo de lo actual, como sea que “lo actual” sea entendido”.¹²⁰

Parecería que las afirmaciones de Hegel en el sexto párrafo de la *Enciclopedia* contradicen la lectura anti-normativa. Después de todo, lo que ahí se

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 245.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 248.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 251.

afirma es que lo actual y lo existente no son lo mismo, que lo existente es transitorio y contingente mientras que lo actual no lo es. Pero Stern sostiene que esta distinción sigue siendo metodológica, no normativa. La filosofía, según esta lectura, nos ofrece la posibilidad de comprender lo racional en la realidad, de discernir los fundamentos racionales de la aparente capa transitoria y caótica. Cuando Hegel retoma la oración doble para atacar a sus críticos, no es para refutarlos a partir de una afirmación normativa sobre la actualidad. Cualquier persona que crea en la importancia de la filosofía o en la importancia de la religión aceptará la racionalidad de lo actual y la actualidad de lo racional, pues esta aceptación es, de acuerdo con Hegel, la presuposición de ambas: el aceptar que el mundo no es únicamente desorden y apariencia, sino que “ve en éste algún tipo de explicación más profunda o fundamento (...).”¹²¹

Más aún: de acuerdo con Stern, cuando la lectura progresista argumenta que Hegel, en sus lógicas, define actualidad como “la unidad de esencia y existencia”, se busca concluir que actualidad es entonces lo existente que cumple con su estándar de verdad, o lo existente que es como debería ser. Pero, contiene él, esta definición debe ser entendida en el contexto propio de cómo funciona la progresión de categorías en la lógica. Cuando Hegel dice en la *Ciencia de la lógica* que una determinada categoría es la unidad de las dos precedentes, “él simplemente quiere decir que hemos llegado a una categoría que combina elementos de ambas”.¹²² Así entendido, Hegel quiere decir que la existencia –que significa aquello que tiene su fundamento en otra cosa– y la esencia –que a su vez refiere a las entidades determinadas por la naturaleza oculta que les pertenece– se unen para formar una nueva categoría, donde la explicación de la existencia proviene de la naturaleza de la entidad misma. Lo “actual” según su lectura sería el sistema auto-mantenido que puede ser entendido en sus propios términos.¹²³ De nuevo, el aspecto normativo es rechazado. Stern llega a concluir sobre la base de su lectura de la definición lógica de “actualidad” que su uso en la *Enciclopedia* no es para separar a las cosas que cumplen con su estándar de verdad (y son, por tanto, actuales) de las que no y afirmar que la filosofía lidia con las primeras. Más bien, Hegel busca en el párrafo sexto circunscribir el rango de la investigación filosófica a lo que tiene la unidad auto-determinante de lo actual, en contraste con lo que tiene la estructura de lo existente.¹²⁴

El énfasis de Hegel en la reconciliación con el presente y en el imperativo de que la filosofía sea de este mundo, es, argumenta Stern, perfectamente compatible con su lectura de la *Doppelsatz* como expresión de un racionalismo anti-

¹²¹ *Ibid.*, p. 254.

¹²² *Ibid.*, p. 257.

¹²³ *Ibid.*, p. 258.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 260.

utópico no-normativo. No es que acríticamente debamos reconciliarnos con un mundo ontológicamente bueno o con una realidad que es o devendrá como debería ser, sino que mediante el pensamiento racional la filosofía logra la reconciliación con la actualidad. Le exigencia consiste en hacer filosofía desde y a través de la realidad: entender las estructuras básicas que la determinan y su razón de existir.

2.2.4 Problemas

Como resulta claro, la lectura conservadora conlleva varios problemas, pese a que contiene cierta verdad: el proyecto de Hegel en la *Filosofía del derecho*, pese a no ser una justificación *moral* de lo existente, sí implica cierta idea de reconciliación con el presente, además de cierto imperativo de ver lo racional incluso en las estructuras y procesos que, dada su corrupción o falta de efectividad, traicionan su concepto. Pese a su contenido de verdad, la lectura conservadora parece estar en muchos casos motivada por una concepción decididamente parcial de la filosofía de Hegel, por lo cual muchas veces desemboca en asociaciones injustificadas.

La lectura anti-normativa de Robert Stern, a mi parecer, tiene razón en refutar la supuesta normatividad de la racionalidad para Hegel; el mito de la equiparación de lo racional con lo bueno. Esta lectura anti-normativa del concepto de racionalidad es similar a la manera como el traductor al inglés de la *Ciencia de la lógica*, George di Giovanni, entiende la inmanencia de la razón en la historia. Que la razón se realice en la historia no quiere decir que la teleología racionalista lleve a lo mejor; que la historia pueda ser racionalmente entendida y explicada no quiere decir que funcione para el beneficio de los agentes históricos o los seres vivientes en general. “Una humanidad que decide armarse con armas nucleares no debería sorprenderse (¡sería lo racional!) si se encuentra inmolándose a sí misma en aras de su auto-defensa”.¹²⁵ La racionalidad no tiene que ver, entonces, con lo que debería ser o con lo bueno y moralmente justificable, sino con aquello cuyo principio se auto-realiza y es por tanto examinable y comprensible mediante el pensamiento filosófico metódico. En segundo lugar, la lectura de Stern tiene razón, además, en atender la complejidad de la definición y el desarrollo de la categoría de actualidad en la lógica y no aceptar únicamente la connotación inmediata de lo que “unión de esencia y existencia” significa. Como vimos en el capítulo anterior, la lógica del desarrollo de las modalidades dentro de la *Ciencia de la lógica* es mucho más complicada que eso. En el desarrollo de la modalidad, la dialéctica de la actualidad culmina en necesidad absoluta, donde la transición de lo actual a lo posible, del ser a la nada, es un reunirse consigo mismo de la necesidad; la “presuposición de la actualidad absoluta” (CL 11.392). Por otro lado, la lectura anti-normativa falla al no considerar una cierta normatividad que puede ser identificada en el sentido enfático que Hegel le da al concepto de actualidad en algunos pasajes

¹²⁵ G. Di Giovanni, „Introduction“ a G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, p. lxi.

ya retomados en el capítulo anterior. Tomemos, por ejemplo, la adición al párrafo 142 de la *Enciclopedia*, donde Hegel reitera su definición de actualidad como unión de esencia y existencia. En esta adición, él explica que:

La actualidad, como distinta de la mera apariencia, siendo inicialmente la unidad de lo interno y lo externo, está tan alejada de confrontar la razón como otro que ella es, por el contrario, lo completamente racional, y lo que no es racional, no debe por esta razón ser considerado como actual. Esto está en concordancia de esta manera con el uso educado del lenguaje, en tanto que, por ejemplo, objetaríamos en reconocer a un poeta o un político quien no sabe cómo traer algo válido o racional [a la existencia] como un poeta actual o un político actual (*EL §142Z*).¹²⁶

Y esta misma forma de utilizar el término se repite, por ejemplo, en una adición a la *Filosofía del derecho*:

Actualidad es siempre unidad de la universalidad y de la particularidad, es el estar desplegado de la universalidad en la particularidad, la cual aparece como una particularidad independiente, aunque sólo en el todo se sostiene y se mantiene. En tanto esta unidad no es existente, no es algo actual, aunque existencia (*Existenz*) podría ser admitida. Un mal Estado es un Estado que meramente existe. Un cuerpo enfermo también existe, pero no tiene ninguna verdadera realidad (*Realität*). Una mano mutilada tampoco aparece como una mano y existe, no obstante, sin ser real. La verdadera actualidad es necesidad: lo que es actual es en sí (*in sich*) necesario (*FD §270Z*).

El contraste que Hegel hace entre el poeta actual y el meramente existente, o entre el Estado meramente existente y aquél con existencia real, indica un cierto tipo de normatividad en el concepto de actualidad muy similar al que aparece en el concepto de verdad y estrechamente relacionado con la categoría de *necesidad*. En su análisis de este último pasaje citado, Stern concluye que Hegel no diferencia las cosas que meramente son de las que son como deberían ser, sino ciertas entidades

¹²⁶ [Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Inneren und des Äußeren, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist, und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deswillen auch nicht als wirklich zu betrachten. Dem entspricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch insofern, als man z. B. Anstand nehmen wird, einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zustande zu bringen wissen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen.]

(estados y cuerpos) de otras (mesas y plumas).¹²⁷ La organicidad de las primeras, su capacidad de reproducirse a sí mismas y continuar en ese proceso --mas también la característica peculiar de poder dejar de hacerlo bajo ciertas circunstancias-- les concede a estas primeras su carácter de actualidad; son por tanto objeto digno de investigación filosófica, mientras que el segundo tipo de existencias no. Pero eso no es todo lo que el pasaje expresa. Un Estado actual, en contraste con el meramente existente, es aquel en el cual la universalidad mantiene, sostiene y nutre a la individualidad, donde lo concreto vive y se organiza gracias al universal. Los fines de todos son más importantes que los fines particulares. En esto, dice Hegel, consiste la actualidad del Estado. Uno en donde las partes no funcionan en aras del todo tiene existencia, mas no actualidad, pero de esto no podemos concluir que sea equiparable a, siguiendo el ejemplo de Stern, una silla. Si esto tiene sentido, entonces sí parece estar involucrado un cierto estándar de verdad que se auto-constituye orgánicamente en la relación de lo particular con lo universal --los particulares fallidos como el mal Estado o el cuerpo enfermo, encerrados en su propia defectuosidad, señalan hacia este universal traicionado. Entonces, si aceptamos esta cierta normatividad de la actualidad, parecen presentarse los problemas ya mencionados que emergían con la lectura progresista: la pregunta por qué es lo que determina la actualidad de algo y qué tan contextual o históricamente dependiente es esta determinación normativa.

2.3: Tercer Problema: ontología social

El segundo problema nos dejó con la pregunta: si tomamos por correcto que existe un aspecto normativo en la ontología de la actualidad, ¿qué determina la actualidad --o falta de actualidad-- de algo en su sentido normativo, en contraposición con lo meramente existente? Este tercer problema, que retoma dos propuestas que tienen como objetivo dar respuesta a una pregunta similar, surge en el contexto de la llamada ontología social. El término, como explican Ikäheimo y Laitinen, tiene dos significados distintos pero no mutuamente excluyentes: por un lado, es el estudio de la naturaleza de la realidad social, los individuos, las instituciones y los procesos de los cuales las sociedades están compuestas; por otro lado, es el estudio de la ontología socializada, es decir, de las raíces sociales de las concepciones de la realidad y qué tanto la naturaleza y la sociedad pueden ser explicadas a partir de estructuras socialmente construidas.¹²⁸ Así, a la ontología social en sus dos sentidos le concierne principalmente qué es lo que está siendo socialmente constituido y quién o qué está realizando la constitución de esa determinada realidad social.¹²⁹ A continuación expondré dos propuestas que buscan desarrollar la idea de una

¹²⁷ R. Stern, "Hegel's Doppelsatz: a neutral reading", p. 259.

¹²⁸ H. Ikäheimo y A. Laitinen, "Introduction" a *Recognition and Social Ontology*, p. 2.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 3.

ontología social basada en la filosofía de Hegel y qué podría resultar de ésta. Buscaré trazar consecuencias normativas a partir de su desarrollo para posteriormente considerar algunos problemas que surgen de ambos planteamientos. Las dos teorías que resumiré aquí son el esencialismo normativo que Heikki Ikäheimo extrae de la filosofía del espíritu de Hegel y la teoría de las patologías sociales que Frederick Neuhauser propone a partir de un análisis de la idea de sociedad en Hegel basándose en el modelo del organismo vivo. Cabe aclarar que consideraré estas teorías porque creo que podrán ayudar con la pregunta de la normatividad de la actualidad en el contexto de la filosofía del espíritu objetivo. Va más allá de mis objetivos discernir si las teorías del reconocimiento que cada autor propone son correctas o no.

Lo que le interesa a Heikki Ikäheimo es explorar hasta qué punto una teoría basada en ciertos aspectos clave de la filosofía de Hegel, como lo es el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), puede contribuir a las discusiones de la ontología social analítica. Para él, el concepto de reconocimiento de Hegel ayuda a la tarea de entender procesos o estructuras que constituyen tanto a las personas como a sus comunidades y el espacio de las normas y razones.¹³⁰ Esto, a su vez, contribuiría de manera significativa a las discusiones en ontología social, pues “le proveería de los medios teóricos para captar a las personas no meramente como constituyentes de la realidad social, sino también a ellas mismas como socialmente constituidas.”¹³¹ Se entendería, así, a las personas desde su constitución interna como algo social, dirigiendo prácticas sociales hacia un exterior a su vez determinado por otras prácticas comunes anteriores. Tal es el sentido holístico que Ikäheimo deriva de la filosofía del reconocimiento de Hegel.

Por su parte, el filósofo estadounidense Frederick Neuhauser considera importante hacer ontología social a partir de la filosofía del espíritu de Hegel pues, de acuerdo con él, la concepción hegeliana de lo que constituye a la sociedad humana en tanto modelo de vida, “provee una fundación especialmente prometedora para una filosofía social que aspire a entender los problemas de la vida social como instancias de patología.”¹³² La estrategia de Neuhauser, entonces, es ubicar y comprender qué significa, de acuerdo con Hegel, la sociedad humana en su carácter espiritual, donde el espíritu tiene la determinación esencial de ser vida subsumida (*aufgehobenes Leben*). A partir de esto, el lenguaje de la vida empleado por Hegel nos ayudaría a ver de qué forma las perturbaciones hacia las funciones características de la vida social pueden ser explicadas como “patologías”.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² F. Neuhauser, “Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology”, p. 33.

2.3.1. Esencialismo normativo

En su artículo “*Holism and Normative Essentialism in Hegel’s Social Ontology*” Ikäheimo busca mostrar la importancia de ciertos aspectos de la filosofía social de Hegel para la ontología social analítica: la tradición que retoma aspectos principalmente de la teoría del filósofo estadounidense John Searle. En primer lugar, Ikäheimo considera la utilidad de la aproximación holística de Hegel con respecto a las determinaciones sociales. Mientras que varios autores, como es el caso de Searle, se aproximan a las personas y sociedades como elementos aislados, Hegel concibe sistemáticamente “la constitución de las personas humanas y la constitución del resto del mundo institucional como internamente interconectados.”¹³³ En esto consiste su filosofía del espíritu: en la explicación de lo característico de la forma de vida humana, desde sus aspectos más básicos hasta las prácticas colectivas que reflejan la posición humana dentro del todo.

En la filosofía del espíritu objetivo, como Ikäheimo correctamente señala, se trata con un objeto mucho más contextualizado que la filosofía del espíritu subjetivo. El problema de la naturaleza descriptiva o ideal del análisis de las estructuras sociales emerge una vez más. De acuerdo con Ikäheimo, las descripciones de los fenómenos en cuestión están, por un lado, dirigidas hacia un modo de existencia ideal; pero, por otro lado, estos ideales no son algo externo a los fenómenos, sino que son inmanentes a ellos como su esencia o su estructura esencial.¹³⁴ Según lo que Ikäheimo interpreta en la *Doppelsatz*, Hegel claramente se suscribe a alguna clase de esencialismo aristotélico, de acuerdo con el cual las cosas pueden corresponder en mayor o menor grado a su esencia, que es el ideal inmanente en ellas. Sus descripciones, por tanto, de tanto los seres humanos en tanto seres racionales y las estructuras creadas por los mismos, en su carácter de estructuras esenciales, son descripciones ideales. Pero, dado que los objetos de la filosofía del espíritu objetivo son más concretos y descritos desde un contexto que juega un papel mucho más inmediato que los de la filosofía del espíritu subjetivo, aquellos están sujetos a la posibilidad de una lectura crítica y un abandono de ciertos aspectos que son inaceptables hoy en día –tesis que podría ser susceptible al tipo de críticas que Thom Brooks, como vimos, dirige hacia las lecturas dispuestas a rechazar ciertos aspectos problemáticos para conservar otros. Puesto que a Ikäheimo le interesa recuperar la idea de un esencialismo normativo sobre la base del holismo de Hegel, parecería necesaria una argumentación *normativa* contra el contenido de lo que Hegel consideraría son las estructuras que mejor instancian estos ideales. Como veremos, él sí provee hasta cierto punto una respuesta a esta problemática. Por ahora, continuemos con la descripción de lo que constituye al esencialismo normativo que Ikäheimo tiene en mente.

¹³³ H. Ikäheimo, “Holism and Normative Essentialism in Hegel’s Social Ontology”, p. 149.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 154.

En primer lugar, él define como “esencialismo” la postura de acuerdo con la cual es *posible o de hecho el caso* que algunas características de una determinada cosa le sean esenciales. Pese a que Ikäheimo no explica el significado de que una cosa tenga características esenciales, es adecuado asumir que quiere decir que, de no contener esas características (por ejemplo, el ser verde), la cosa (por ejemplo, el pasto) no puede ser una instancia del universal el cuestión. A su vez, “esencialismo normativo” refiere un tipo de esencialismo que cumple con tres características adicionales: (1) que es posible que una cosa instancie características o estructuras esenciales a ella en distintos grados; (2) que mientras más lo hace, la cosa determinada será considerada como “mejor”, en “un sentido relevante de ‘mejor’”, y, por último; (3) que las esencias tienen una cierta tendencia hacia la actualización.¹³⁵ Contra la denuncia de que nadie podría tomarse similar teoría en serio, Ikäheimo argumenta que el esencialismo normativo es parte del sentido común sobre elementos importantes de la forma de vida humana, elementos como artefactos y herramientas; la forma en la que construimos y emitimos juicios en torno a estos objetos depende implícitamente de una aceptación de esta postura. Por ejemplo, tomando en cuenta el significado práctico, no se consideraría a una silla en la que una persona no se puede sentar como realmente una silla. El trabajo de quien diseña sillas depende de su capacidad de aceptar la “sentabilidad” como una característica esencial de las sillas y producir resultados prácticos a partir de este hecho. El sentido de “mejor” o de “bien” que implica el ejemplo de las sillas —y que, como veremos al final de esta sección, resultará problemático—es por tanto un sentido funcional o instrumental. Y, dado que las personas prefieren sentarse en sillas mejores que en sillas peores, Ikäheimo puede decir que la auto-actualización de la esencia les es inmanente a la práctica en la que ellas se auto-constituyen como tales. Así, “cómo el sentido común toma o considera a los artefactos utilizables en prácticas sociales es constitutivo de cómo éstos realmente son en tanto entidades del mundo social”.¹³⁶

Para Hegel, de acuerdo con Ikäheimo, este tipo de esencialismo normativo no aplica únicamente a artefactos, sino más fundamentalmente para el ámbito del espíritu; la forma de vida humana en general y sus prácticas. En la ontología social de Hegel, por tanto, Ikäheimo considera que existen tres principios básicos que rigen la idealidad que constituye lo esencial de las prácticas espirituales, que son: el principio de libertad o negación absoluta, el principio de la autoconciencia y el principio de reconocimiento interpersonal. Ikäheimo se concentra principalmente en este tercer principio, que considera contiene a los dos anteriores, además de resultar central para la caracterización de los seres humanos como seres espirituales. El reconocimiento resulta necesario, argumenta él, para la actualización de la

¹³⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 158.

estructura esencial del espíritu, o “la esencia de la forma de vida de las personas humanas.”¹³⁷ La esencia del espíritu, a su vez, es la actualización de la libertad. Pese a que aún no resulta claro en el artículo *Ikäheimo*, la conexión entre ambos elementos –libertad real y reconocimiento—no es arbitraria; la actualización de la libertad, entendida en el sentido estricto, requiere del reconocimiento interpersonal. Después de considerar varias alternativas de lo que reconocimiento puede significar para Hegel –miedo, instrumentalización del otro—*Ikäheimo* concluye que debe involucrar libertad, afirmación y significancia; libertad, primeramente, pues al reconocer al otro, se le marca como libre. El reconocimiento implica la relación de “las intencionalidades que instancian la libertad concreta como el ser consciente con uno mismo en el otro.”¹³⁸ En segundo lugar, el reconocimiento requiere una afirmación de la intencionalidad del otro de forma tal que esta afirmación se convierta en constitutiva de los fines propios y, por tanto, de la intencionalidad práctica propia en general. Por último, el autor menciona que las actitudes de reconocimiento entre sujetos son formas de atribuirle al otro significancias únicas o significancias afirmativas. Esto implica reconocer a otras personas bajo la luz de las significancias que muestran su carácter propio: por sus acciones y actitudes que nos permiten identificar a las personas como sujetos. *Ikäheimo* no ejemplifica qué tipo de acciones o actitudes podrían considerarse como significativas para la constitución y calificación de otros como personas, ni qué tipo de acciones podrían descalificar a alguien como persona para otros. Mas, de acuerdo con él, tales significancias afirmativas constituyen, a su vez, el “yo que es nosotros”, el campo del reconocimiento interpersonal. A partir de estas características, él concluye que el reconocimiento puede ser equiparado con la personificación: “es a través del mutuo *reconocimiento como personificación* que los sujetos humanos se actualizan o se realizan a sí mismos en el sentido de actualizar su esencia, que es la personalidad (*personhood*)”.¹³⁹ El reconocimiento interpersonal, entonces, constituye la esencia de la forma de vida humana y el aspecto que *debe* ser actualizado en la mayor medida posible.

Las dos dimensiones de las relaciones interpersonales de reconocimiento, de acuerdo con la lectura de *Ikäheimo*, son la deontológica (referida al respeto) y la axiológica (referida al amor). Una administración social exitosa requiere de la capacidad de las personas de reconocer a los demás como colegisladores y ver las demandas prácticas de las instituciones no como reglas impuestas externamente, sino como parte constitutiva de la realidad. El respeto mutuo (en contraste con el miedo) juega un papel clave en la dimensión axiológica, pues es la forma de

¹³⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 174. [This involves no magical acts of giving the other new causal powers; rather, the state of mutual recognition simply is a relationship of intentionalities that instantiates concrete freedom as mutual conscious-being with oneself in one another.]

¹³⁹ *Ibid.*, p. 175.

autorización mutua que instancia por completo la libertad concreta como el ser-consciente del otro. El miedo no podría cumplir esta función de manera satisfactoria, pues mientras uno siente miedo del otro por una causa que resulta externa a ese otro (por ejemplo, la muerte), la motivación para respetar al otro no es externa. Así, al ser intrínsecamente movidos por la voluntad del otro, los sujetos se afirman como fuentes originales de autoridad. Esta relación interpersonal constituye un genuino “nosotros”.¹⁴⁰ La segunda dimensión del reconocimiento que Ikäheimo menciona es la axiológica, que es el reconocimiento como amor. Es importante tomar en cuenta esta segunda dimensión axiológica además de la deontológica, pues ella emerge en el contexto del rechazo de Hegel al entendimiento legalista de la moralidad que le atribuía a Kant. El amor resulta un elemento necesario para la actualización de la libertad concreta, que no puede depender únicamente del respeto mutuo: las representaciones intencionales que los sujetos tienen de sus actividades en el presente, como actividades orientadas al futuro, implican mediación intersubjetiva, pues la capacidad de representación (*Vorstellung*) es un logro social. Requieren de proyección de importancia: “sólo tiene sentido tener representaciones sobre el futuro si el futuro está dado en el presente como algo de lo cual alguien puede tener miedo o esperanza”.¹⁴¹ Y la perspectiva del miedo o la esperanza, la forma específica de dirigir la intencionalidad representativa, requiere de procesos de determinación conceptual que son, argumenta Ikäheimo, necesariamente sociales.¹⁴² El amor es importante pues a través del amor mutuo las estructuras de importancia se convierten en mutuamente constitutivas, de forma tal que instancian la libertad concreta; esto quiere decir que la direccionalidad específica de la importancia, de lo que personalmente me importa, no se construye de manera puramente egoísta (*mis* expectativas y *mi* proyección del futuro considerados desde la perspectiva de lo que me puede beneficiar únicamente a *mí*), sino con la integración de la consideración del otro en aras de sí mismo, su afirmación incondicional. Sin el elemento del amor, la consideración incondicional de los deseos y perspectivas de los otros, resulta difícil ver cómo las formas más básicas de coexistencia —como la supervivencia de los hijos sin el cuidado de los padres— podrían ser adecuadamente llevadas a cabo.

¿Cómo, tomando en cuenta las características recién delineadas del reconocimiento, se puede realizar la esencia del espíritu de la forma de vida humana según la teoría del esencialismo normativo? La respuesta de Ikäheimo parece ser la

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 182. [There is any point in having representations about the future only if future is given in the present as something one can be fearful or hopeful about.]

¹⁴² Esto es cierto, de acuerdo con Ikäheimo, porque estos procesos son lingüísticos. Pero resulta, considero, por lo menos cuestionable afirmar que el lenguaje —al menos como es usualmente entendido— es la única forma social de adquisición de las estructuras conceptuales necesarias para la capacidad de proyección a futuro.

siguiente: mediante asumir colectivamente el reconocimiento como un ideal, una determinación o vocación (*Bestimmung*), como la realización práctica de lo que esencialmente los seres humanos somos. La forma de vida humana, de acuerdo con Hegel, se actualiza en la actividad de todos:

El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el incommovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el en sí pensado de toda auto-conciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar. Como la *sustancia*, el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo*; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Está disolución y singularización de la esencia es cabalmente el *momento* del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia *real y viva*. (FE 439/259-260)

Ikäheimo establece así que la totalidad de las prácticas de la especie en tanto prácticas sociales realizan la esencia, la libertad concreta, o al menos *deberían* hacerlo. Parte del sentido común de las personas contiene el ideal del reconocimiento mutuo. El reconocimiento interpersonal puede ser actualizado en una determinada relación o práctica humana, y, mientras más lo haga, más se acercará al ideal. Este ideal es, a su vez, caracterizado como funcional y ético.¹⁴³ En las sociedades esclavistas, por ejemplo, el ideal no se ve realizado, pues falta el elemento del reconocimiento del otro como mi similar, como alguien cuya existencia tiene valor por sí misma y no como instrumento para mi beneficio. Asimismo, en una institución o práctica política donde no tengo voz ni autoridad, mi voluntad no se verá instanciada; por tanto, las normas que me rigen lo hacen externamente y faltará el elemento deontológico del reconocimiento. Hasta aquí, no queda claro si la esencia de la forma de vida humana, como consideración holística de sus prácticas y su deseada direccionalidad, es algo que se transforma con base en estas mismas prácticas y su desarrollo histórico y contextual, o si es más bien en el campo de su desarrollo histórico donde se *confirma* o se *prueba* si la esencia ha sido actualizada o no. Tomando en cuenta los aspectos que Ikäheimo recupera de la teoría del reconocimiento y de la libertad concreta de Hegel, me inclino más a

¹⁴³ *Ibid.*, p. 186.

afirmar la segunda opción: al no cumplirse los estándares de concretización de la libertad por medio del reconocimiento, el presente estado de la forma de vida humana en la organización total de sus prácticas sociales revela la falta de cumplimiento de un ideal. Además, de acuerdo con Ikäheimo, la *conciencia* de la libertad como la esencia de los seres humanos es parte constitutiva de la posibilidad de actualización de esta misma esencia; esto quiere decir que en el campo de la historia “la libertad como la esencia de la humanidad es actualizada al mismo tiempo que lentamente se convierte en constitutiva de prácticas del sentido común en un campo amplio.”¹⁴⁴ La actualización de la esencia de los seres humanos es una actualización de *potencias* dadas a los seres humanos en cuenta tales (de acuerdo con la teoría, éstas serían la capacidad de respeto, de amor, de ser social). Esto a su vez equivaldría a la superación del estado de alienación (*Entfremdung*). Así, las potencias que posibilitarían la coexistencia armoniosa —en términos tanto éticos como funcionales— no están eternamente fijadas, argumenta Ikäheimo, pero tampoco son tan contextual e históricamente dependientes como para no resistir a la variación histórica.

2.3.2. Patología social

Pasaré ahora a revisar la teoría que Frederick Neuhauser desarrolla en su artículo “*Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology*”. En primer lugar, Neuhauser explica que las sociedades humanas, en Hegel, son concebidas sobre la base del modelo de la vida: las sociedades humanas y los seres vivos comparten una misma estructura fundamental. Neuhauser no ve la evidencia del modelo biológico de la vida en las sociedades en su carácter orgánico —el hecho de que el individuo, dentro de la estructura social, no pueda funcionar correctamente sin el todo y viceversa—, sino más bien es su estructura teleológica: “es imposible”, explica él, “entender lo que [las sociedades] son o por qué están constituidas como lo están sin referirnos a sus funciones características—funciones que puede decirse que ‘apuntan hacia’ propósitos o fines (*Zwecke*) y que son, por esta razón, teleológicas.”¹⁴⁵ De acuerdo con Hegel, los fines característicos de los organismos vivientes son el auto-mantenimiento y la reproducción. Esto a su vez implica que todas las funciones del organismo vivo contribuyen a lograr estos dos fines últimos del viviente. Es importante notar, destaca Neuhauser, que esto a su vez hace al ser viviente un fin en sí mismo, en el sentido en el que no es meramente un ser que funciona para cumplir propósitos externamente impuestos, sino que sus fines últimos emergen a partir de su propio ser. Además de esto, Hegel, en su filosofía de la naturaleza, se preocupa más por la permanencia y reproducción del concepto,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 190. [In other words, freedom as the essence of humanity is actualized as it slowly becomes practice-constituting common sense on a broad front.]

¹⁴⁵ F. Neuhauser, “Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology”, p. 35.

del universal de la especie que por los individuos vivientes aislados: estos últimos sólo pueden ser en tanto instancias del concepto de la especie que busca –y no encuentra—la universalidad:

La universalidad interior sigue siendo, por tanto, el poder negativo frente a la singularidad natural del viviente, poder por el que éste padece violencia y perece porque su existencia como tal no tiene ella misma esta universalidad en sí misma con lo cual tampoco es la realidad correspondiente a la universalidad. (EN §374)

Entonces, de acuerdo con Neuhauser, hay ciertos comportamientos en los seres vivos que pueden ser explicados únicamente a partir del fin universal de la preservación de la especie o la forma. Hay comportamientos que no podrán ser entendidos si no se va más allá del pensamiento que determina toda acción del viviente como egoísta. Así, “los seres vivos, podemos decir, son lo que son sólo en tanto participan en la vida de la especie.”¹⁴⁶ Además, este participar en la especie tiene que ser de acuerdo con su condición de sujetos que constantemente reproducen su vida y su *forma* (*Gestalt*), hacerse lo que son mediante el contacto directo con su no-yo al asimilar y consumir los objetos externos, como agua, sol y comida.

La diferencia, de acuerdo con Neuhauser, entre los seres espirituales y la vida es que, si bien ambos se mantienen a sí mismos estableciendo diferencias internas para después abolirlas, “la vida puede existir como lo que esencialmente es sólo *para otro*; su naturaleza puede ser aprehendida sólo por un ser que, como el espíritu, es consciente (y auto-consciente).”¹⁴⁷ Mientras que la vida es inconsciente, el espíritu resulta ser una complejización de la vida que se comprende a sí misma. Pero esta comprensión implica también contradicción interna: ella consiste en que el sujeto auto-consciente se distingue a sí mismo de la mera vida natural, pero al mismo tiempo se identifica con ésta. A su vez, Neuhauser menciona que el espíritu, incluyendo a las sociedades humanas, *incorpora* la vida. Esto significa que un ser espiritual opera con tres aspectos: (1) con una concepción de sí mismo; (2) con una concepción de lo que la vida *es*, y; (3) con una concepción de su propia relación ambigua con la vida. Pero, y este punto resulta crucial para él, la espiritualidad que logra florecer es aquella que se caracteriza por el reconocimiento explícito de la contradicción interna que le atañe –aquella marcada por el contraste entre distinguirse e identificarse con la vida que le pertenece--. No se debe negar, de acuerdo con el Hegel de Neuhauser, ninguno de los polos en conflicto, sino soportar y negociar la contradicción que producen.¹⁴⁸ Así, tomando todo esto en cuenta, Neuhauser puede responder a la pregunta: ¿cuál es, entonces, la estructura básica

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

que tanto las sociedades como las vidas comparten? El existir sólo como *sich Reproduzierendes*, como algo continuamente involucrado en el proceso de su auto-mantenimiento a través de sus actividades con propósito. En el caso específico de la vida espiritual, el propósito último o *telos* no es solamente el mantenimiento propio, sino también la libertad auto-consciente. Estos fines, a su vez, son perseguidos en aras a sí mismos, no porque sirvan motivos externos.

¿En qué consiste el carácter teleológico de las actividades sociales humanas? Esta pregunta resulta esencial, pues nos llevará al punto de la normatividad que Neuhauser le atribuye al análisis de Hegel. Las actividades que los seres espirituales realizan en las sociedades humanas tienen una teleología específica que consiste en el estar dirigidas hacia la libertad. Al criar hijos, al producir bienes, al generar instituciones, los seres humanos se involucran en algo más allá que la mera reproducción de la vida: son formas de mantenimiento vital que a su vez se asume que avanzan el fin de la libertad.¹⁴⁹ Como Neuhauser correctamente nota, las sociedades reales muchas veces no logran incorporar ambos fines (el fin de la libertad y el fin de la auto-preservación), por lo cual sería más apropiado explicar que “es la naturaleza del espíritu aspirar a unirlas, y que los miembros [de las estructuras sociales] puedan ser satisfechos espiritualmente sólo cuando es posible para ellos hacerlo.”¹⁵⁰ Por supuesto, aún permanece la pregunta de qué entiende Hegel por esta libertad que debe ser realizada en los fines de los seres sociales. De acuerdo con Neuhauser, los seres espirituales operan siempre hacia la consecución de algún tipo de independencia, *Selbständigkeit* o libertad, donde ésta se entiende en contraposición con lo que sería un ser no libre, una mera cosa, un ente que ha renunciado a su estatus de sujeto, la vida entendida como la antítesis de la auto-conciencia.¹⁵¹ Aquí reluce el carácter normativo, pues el análisis supone una concepción de la subjetividad verdadera, la subjetividad realmente realizada. Sobre la base de esto, el sujeto construye una idea hacia la cual intenta llegar, lo cual a su vez lo lleva a buscar construir el ideal de libertad en sus prácticas sociales. Uno de los puntos cruciales de este desarrollo, y que denota el carácter materialista de la propuesta de Neuhauser, es que la libertad para Hegel no puede existir como tal únicamente en el campo de lo subjetivo, sino que tiene que concretizarse mediante prácticas sociales:

Miembros de una sociedad completamente racional se conciben a sí mismos como prácticamente libres en tres sentidos—como personas, como sujetos morales y como miembros de la vida ética—pero su libertad está completa sólo cuando, en su actividad social, ellos

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

exitosamente le dan expresión a estas concepciones de sí mismos como libres, esto es, cuando ellos ven que el mundo se acomoda a sus auto-concepciones, y que la vida social refleja estas concepciones de regreso.¹⁵²

Neuhauser pasa a explicar cómo funciona esta dinámica de libertad y reconocimiento en la dialéctica del amo y el siervo; ésta relación se constituye como genuinamente social pues le da significado espiritual a las actividades de la vida. El significado espiritual consiste en una concepción compartida de libertad y el reconocimiento de la necesidad de la actividad y del ser del otro para el mantenimiento de la vida propia. Más aún: la relación amo-siervo ayuda a articular las contribuciones que la ontología social de Hegel podría hacer en el diagnóstico de una patología social.

Por “patología social” Neuhauser entiende una perturbación sistemática en las funciones características de los seres vivos y espirituales.¹⁵³ En el caso de los seres espirituales, menciona él, las patologías pueden ser caracterizadas en términos del fracaso de encontrar satisfacción en las actividades propias o el fracaso que genera no poder lograr el fin propio de dichas actividades. En el caso de la relación amo-siervo, el fracaso espiritual consiste en la concepción inadecuada de la relación entre la vida y la conciencia, que se deriva de una idea exaltada de la independencia o *Selbständigkeit* de la auto-conciencia. El sujeto piensa que afirma su libertad al negar cualquier relación esencial con la vida, poniéndose por encima de lo vivo. El amo se permite afirmar su superioridad con respecto del siervo: este último queda en su determinada posición pues prefiere la vida por encima de la persistencia en la lucha, por encima de la *Selbständigkeit*. Tal relación inequitativa y basada en una concepción falsa se lleva al campo de lo social. Aquí, la producción queda a cargo del siervo mientras el consumo le pertenece al amo.¹⁵⁴ Así, parecería ser que el aspecto patológico se deriva únicamente de una falsa conciencia, de un entendimiento falseado de lo que la libertad es. Pero, aclara Neuhauser, Hegel va más allá de este “modelo terapéutico” o subjetivo de la emancipación: Hegel —y específicamente en la *Fenomenología del espíritu*— tiene también una visión “decididamente más materialista” de la patología social.¹⁵⁵ Ésta consiste en que las actividades características del espíritu son tanto mentales como materiales. Por tanto, las actividades de la vida expresan, modelan e incluso corrigen la auto-concepción que el ser espiritual tiene de sí mismo. Si aceptamos esto como verdadero, entonces la patología social debe ser teorizada no simplemente como

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

falsa conciencia, sino también como “*prácticas materiales falsas*—prácticas sociales que encarnan formas falsas o insatisfactorias de negociar la oposición entre auto-conciencia y vida.”¹⁵⁶ Las prácticas materiales reproducidas en la dialéctica del amo y el siervo, pese a que *apuntan hacia* la realización libertad, producen su opuesto. De esta forma, la patología social puede ser descrita, de acuerdo con Neuhauser, en términos del fracaso de la sociedad de lograr una correcta negociación o balance en la oposición entre subjetividad y vida. Cuando las maneras de participar en la vida en sociedad no son expresiones de libertad y cuando, a su vez, las expresiones de la libertad no son formas de participar en la vida, entonces existe una patología social. Tal patología emerge, entonces, “cuando las condiciones de una sociedad previenen a sus miembros —en sus auto-concepciones, en sus relaciones de reconocimiento hacia otros y en sus prácticas materiales—de conjuntar su membresía tanto en el campo de la libertad como en el de la necesidad”.¹⁵⁷ Una sociedad exitosa lograría que todas las actividades esenciales de la vida fuesen también expresiones de libertad y que todas las expresiones de libertad se exteriorizaran a través de prácticas materiales concretas.

En el caso del amo y el siervo, la patología se expresa en la forma de la división material y espiritual que se refleja en la sociedad resultante. Están, por un lado, quienes producen, la clase explotada, y quienes consumen, la clase explotadora. Quienes producen no lo hacen para satisfacer necesidades, sino para obedecer al amo y mantenerse vivos. Quienes consumen lo hacen para removerse la vida y reafirmar su libertad, pero este consumo de lujos falla en satisfacerlos, pues se basa en una visión distorsionada de la libertad, alejada de los fines de la vida.¹⁵⁸ La libertad que se busca a través de estas prácticas sociales y que sólo se logra con la constitución y formación de una sociedad racional —la eliminación del aspecto patológico—es la que Neuhauser, en su libro *Foundations of Hegel’s Social Theory*, denomina “libertad social.”¹⁵⁹

2.3.3. Problematización

Como resulta claro, en ambos desarrollos teóricos existe la preocupación por la *actualización* de la libertad concreta y una firme creencia en la necesidad de las prácticas materiales de los seres humanos para la realización de este fin. La teoría de esencialismo normativo se relaciona el aspecto normativo de la actualidad, pues la esencia específica de la forma de vida humana, que es relativamente fija, permite hablar de lo que ser una *persona* actual significa, así como la correcta instanciación de su esencia otorga actualidad a los artefactos. Ellos actualizan en mayor medida

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁹ Neuhauser, *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*, p. 5s.

su esencia mientras más se acercan a *como deberían ser*. El aspecto normativo de la actualización, en el caso de la forma de vida humana, viene dado por la conciencia de la bondad relativa de la vocación de la libertad. Un problema clave de la teoría del esencialismo normativo es su dependencia de un sentido común, pues supone que los seres humanos son, al menos en ciertos comportamientos y formas de hablar –por ejemplo, el describir comportamientos moralmente cuestionables como “inhumanos”—total o parcialmente conscientes de lo que les es esencial, de lo que es relativamente correcto para los humanos como seres vivientes y sociales, y que todo esto lo contiene el sentido común. El problema de esta perspectiva es que el sentido común no puede tener la última palabra, porque en lugar de constituirse por prácticas de reconocimiento, éste muchas veces parece ser más bien el pensamiento abstracto impuesto por ideologías dominantes. Así, la pregunta clave es: ¿cómo conciliar el hecho de que el ideal normativo o la esencia es parcialmente fijo –como la “sentabilidad” de la silla—pero, a su vez, (especialmente en el caso de la organización social) el ideal no puede ser estático e inmutable? La respuesta recae, en primer lugar, en el aspecto de las potencias. Las potencias que posibilitan la actualización de una sociedad vivible pertenecen inherentemente a las personas (no por su sentido común sino por su experiencia de las necesidades materiales y espirituales de, por lo menos, los seres humanos), mas las condiciones de su actualización dependen de la comprensión del contexto que se vive y de sus determinaciones y posibilidades específicas. La esclavitud nunca fue una forma de organización social propiamente *actual* o verdadera porque estriba en una concepción de los seres humanos que niega su determinación espiritual en y para sí: una concepción que no va más allá de la “existencia sin concepto” (FD §57A). En segundo lugar, la respuesta a la pregunta depende de que el ideal o la norma no es abstracto, sino concreto: es un ideal socialmente constituido por las determinaciones mentales del concepto. La “sentabilidad” de la silla es su esencia por la concretud de su existencia material y por el hecho de que su concepto implica la práctica de sentarse. El problema, como Andy Blunden correctamente señala,¹⁶⁰ es que faltaría una concepción unitaria de lo que la esencia de la forma de vida humana es; la propuesta de Ikäheimo –reconocimiento basado en respeto y amor— resulta relevante, pero se puede objetar que, al no ser instrumentos, la identificación

¹⁶⁰ A. Blunden, “Response to Heikki Ikäheimo on ‘Normative Essentialism’”: “In producing or purchasing a chair, there is relatively good agreement that sittability is the essential concept of a chair; in seeking government, political parties differ dramatically in what constitutes the good, and it is the working out of these very disagreements that a social ontology needs to be able to shed light upon. If we were to treat all practices as if they were like chair-production then we would be presupposing a world somewhat like Stalin’s USSR, in which the Politburo sets targets for all industries in a rational administration of the nation, or the fictional world imagined by market fundamentalists. In either case, the concept driving social practices is immune from problematisation”.

de la esencia propia (la fuerza normativa de la actualidad) es más complicada que en el caso de las sillas.

En el caso de la teoría de Neuhauser, podemos postular que una sociedad *actual* es aquella en la que los fines de la vida y los fines del espíritu se reproducen en la actividad continua de los seres humanos; una donde las personas se identifican en sus prácticas colectivas y las prácticas colectivas a su vez reflejan la voluntad de las personas. La normatividad de este particular proceso de actualización viene dada por la experiencia de las relaciones interhumanas patológicas. Como el cuerpo enfermo, las personas viviendo en una falta de correspondencia con su concepto, viviendo y reproduciendo prácticas materiales falsas, experimentan la insatisfacción de lo que Adorno llama una existencia falsa. Esto quiere decir que el ideal no está impuesto desde un más allá, sino desde la experiencia de la vida alienada que se da cuenta de su propia alienación. El sufrir las consecuencias de la sociedad patológica señala el hecho de que *podría no ser así* y no *debería* ser así.

Un problema que surge a partir de ambas teorías es el de la teleología: en el esencialismo normativo, las esencias tienen una tendencia a actualizarse, mientras que en la propuesta de las patologías sociales se asume que las sociedades son teleológicas. En el caso de esta última teoría, la objeción de una lectura histórica de la teleología es fácilmente evitable, pues que los organismos vivos y las sociedades apunten hacia fines no implica necesariamente que estos fines se cumplirán en lo absoluto (pese a esto, podríamos argumentar que en el caso de los seres espirituales el paso de la conciencia de la falta de actualidad del ideal nos lleva un paso más cerca de su efectiva realización). Por otro lado, el esencialismo normativo sí asume un compromiso con la progresiva realización de la esencia en el mundo, lo cual, como Blunden señala, implica suscribirse a la idea de progreso como una característica necesaria de la historia, idea que, independientemente de si Hegel la sostuvo o no, “ha pasado de moda por muy buenas razones.”¹⁶¹ La expresión correcta, entonces, no debería ser que la libertad nos es esencial a los seres humanos, sino que ella funciona también como una potencia implícita que debe actualizarse mediante prácticas concretas: efectuar la libertad implica saber lo que el propio tiempo requiere, las condiciones necesarias para cambiarlo.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo hemos visto tres problemas que se relacionan al concepto de actualidad y su aplicación en la filosofía de Hegel a la luz de diferentes interpretaciones. En primer lugar, consideré el problema de la relación entre la

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 3: “Production of artefacts such as chairs and motor cars may get better and better, may progress in that sense, but to argue that the totality of human life simply gets better and better, that is, to argue for Progress as a necessary feature of History, has gone out of fashion for very good reasons.”

lógica, la primera parte del sistema filosófico de Hegel, y la filosofía del espíritu objetivo, perteneciente a la última parte del sistema. A partir de lo visto en el primer problema podemos concluir que la filosofía para Hegel es principalmente sistema; lo que a su vez implica que la verdad del contenido depende de su relación con el todo. Pese a esto, como vimos, contra la teoría de una lectura sistemática de Thom Brooks, el papel de la lógica frente a la filosofía del espíritu objetivo –o cualquier parte de la llamada *Realphilosophie*—no es uno de aplicación, pues los métodos lógicos de la ontología hegeliana no se aplican al pensamiento de la realidad social (al menos no en el sentido usual de “aplicación”). El correcto entendimiento de la relación entre las tres partes, en cambio, conlleva ver la fuerza unitaria del sistema; que el movimiento desde la lógica hasta la filosofía del espíritu es explicitar lo implícito, un concretizarse de lo abstracto, un emerger y desdoblarse del contenido propio. Además de esto, señalé brevemente de qué manera Brooks y Wood fallan al considerar la *Lógica* como posibilidad *útil* o *importante* (tanto en términos filosóficos como en términos políticos) para el pensamiento del presente, en contraste con pensadores anteriores como Lenin y Lukács.

En segundo lugar, a partir de las posturas analizadas en el segundo problema, podemos concluir que cada lectura de la *Doppelsatz* tiene su contenido de verdad: la lectura reaccionaria acierta en identificar hasta cierto punto la necesidad de *reconciliación* con el presente que Hegel demanda de la filosofía en el prefacio a la *Filosofía del derecho*. La lectura progresista, a su vez, acierta en enfatizar el hecho de que *actual* no es, para Hegel, sinónimo de real o de existente. La lectura anti-normativa de Robert Stern, por último, correctamente señala el error que se comete al equiparar lo racional con un cierto estándar de bondad, además de ofrecer una lectura de la *Doppelsatz* que la considera dentro del contexto de los objetivos de Hegel en el prefacio a la *Filosofía del derecho*: la defensa de una filosofía metódicamente racionalista que llevaría al rechazo de posturas utópicas, cuyo fundamento estaría en un más allá separado de la experiencia vivida. Pese a esto, como vimos, cada lectura tiene también sus fallas. La que resulta más importante enfatizar para los propósitos del presente trabajo es la falla de la lectura anti-normativa de Robert Stern. Como intenté mostrar, su defensa de un carácter anti-normativo por el lado del calificativo “actual” no resulta suficiente contra la evidencia textual: contra los pasajes donde Hegel sí sugiere que es una cierta normatividad, el cumplimiento de un ideal de verdad, lo que separa lo existente de lo actual.

En el tercer problema esboqué dos posturas que consideran este carácter ideal o normativo en el contexto de la ontología social de Hegel. Como resulta claro a partir de lo visto en el segundo problema, el carácter normativo no debe provenir de un más allá separado de la realidad concreta. Al menos en el caso de la actualidad del espíritu o de la búsqueda de actualización de la libertad –considerando a esta

última como la meta del espíritu—, el aspecto normativo debe relacionarse con el contexto y la historia. Así, a partir de la exposición y consideración de la teoría del esencialismo normativo y la teoría de las patologías sociales mostré dos propuestas de cómo se puede entender la emergencia de esta normatividad en el caso de la filosofía del espíritu. Las conclusiones encontradas que, me parece, resultan más importantes para los propósitos de este trabajo son, en el caso de la primera propuesta: (1) la actualización de la libertad concreta tiene su fundamento en ciertas potencias o capacidades pertenecientes a la forma de vida humana —que constituyen lo que Ikäheimo llama su “esencia”—, como lo son el amor, el ser sociales y el respeto. A su vez, esta actualización se vería reflejada en prácticas sociales guiadas por el fin del reconocimiento interpersonal; pese a esto (2) aún falta identificar el criterio adecuado de bondad relativa —como la utilidad lo sería para las sillas— que se alcanza al instanciar en mayor medida la esencia. En el caso de la segunda propuesta: (3) la sociedad propiamente *actual* —como veremos en el siguiente capítulo, *libre*— es aquella donde los fines de la vida y los fines del espíritu se reproducen en la actividad continua de los seres humanos; y (4) la identificación del carácter normativo de la actualidad sería dada por la insatisfacción que produce la organización social donde estos fines no se cumplen, donde se reproducen prácticas materiales falsas. Una sociedad donde ocurre esta insatisfacción, como vimos, es lo que Neuhauser llama sociedad “patológica”. Tal noción de patología, a su vez, nos ayuda a identificar la bondad relativa que aún queda abierta en la primera propuesta.

En el siguiente capítulo me dedicaré a considerar aquellas preguntas que quedan aún por responder a partir de la exposición que llevé a cabo en este segundo capítulo. En primer lugar, queda la cuestión de ¿qué tanto se refleja este carácter normativo de la actualidad o lo “propiamente actual” en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel, y específicamente en la *Filosofía del derecho*? ¿Cómo entender la conexión entre la manera normativa de entender la actualidad con el proceso lógico de actualización descrito en el primer capítulo? ¿Cómo conciliar el necesario aspecto contextual e histórico del carácter normativo de lo que hace a algo *actual* con su carácter de proceso lógico? ¿Cómo justificar racionalmente la pertenencia de potencias o determinaciones esenciales a la forma de vida humana que le posibilitaría alcanzar la libertad actual?

Capítulo 3: Actualidad y normatividad en la filosofía del espíritu

Introducción

En los capítulos anteriores me he dedicado a plantear el desarrollo lógico del concepto de actualidad en Hegel y a postular tres distintos problemas que emergen a partir de la intersección entre ontología y filosofía del espíritu. Mi objetivo principal en este capítulo es, a partir de mi lectura de ciertas secciones de la filosofía del espíritu objetivo de Hegel, argumentar a favor de una idea normativa de actualidad que comprenda este concepto como una actividad formativa que resulta constitutiva en el caso de su aplicación al campo espíritu, y cuya dimensión normativa nos ayuda a pensar una posibilidad de crítica a la realidad que no estriba en la postulación de ideales trascendentes. El argumento dependerá, a su vez, de una idea de *deber-ser* (*Sollen*), que Hegel desarrolla tanto en las lógicas como en la *Filosofía del derecho*, en la que el ser y la vocación o determinación conforman la constelación de la dialéctica de la actualidad. Así, resulta imprescindible para los objetivos del argumento general que me propongo desarrollar retomar brevemente las conclusiones más importantes que habíamos avanzado en el primer capítulo:

- En Hegel –como en Aristóteles—la actualidad (*Wirklichkeit*) tiene prioridad sobre la posibilidad o potencia. Esto quiere decir que lo que puede ser está contenido en lo que es, que no hay una posibilidad separada de lo actual.
- La posibilidad formal es una manera deficiente de pensar la posibilidad o capacidad; la posibilidad real refiere, de manera última, a las condiciones de la realidad concreta o actualidad inmediata.
- La actualidad no formal (no abstracta) es dinámica y se anuncia en lo que produce. A su vez, la actualidad absoluta contiene a la necesidad como un momento dentro de sí misma; el contenido determinado de la actualidad es “la marca de la necesidad.” Esta marca de la necesidad resulta clave para la demostración de la libertad que Hegel lleva a cabo en el paso de la doctrina de la esencia a la doctrina del concepto.

- El movimiento de actualización descrito en la lógica de la *Enciclopedia* consiste en la traducción de la actualidad inmediata cuya esencia todavía es implícita. Al suceder este paso, lo implícito pasa a ser externo y explícito en una nueva actualidad devenida. Así, es posible moldear una nueva existencia a partir de la pasada, de la posibilidad de actualización contenida de forma implícita en la vieja. Además, como vimos en 1.4, para Hegel es posible que los individuos se conviertan en “aliados del *asunto (Sache)*”, en los agentes al servicio de esta actualización.
- La actualidad, en su desarrollo en la *Ciencia de la lógica*, es todavía un momento inmediatamente anterior al concepto, la subjetividad. Pese a esto, el movimiento contiene la subjetividad implícita.

El desarrollo de este capítulo será el siguiente. En primer lugar, me dedicaré a introducir el texto principal de este capítulo: la *Filosofía del derecho*. Posteriormente, en la segunda sección, consideraré brevemente el problema de la normatividad y la crítica de Hegel al deber-ser (*Sollen*). En las siguientes secciones del presente capítulo me dedicaré a presentar el papel de la actualidad en dos secciones de la *Filosofía del derecho*: en 3.3, ciertos aspectos importantes sobre normatividad y actualidad que aparecen en la sección de Moralidad, y especialmente el papel del bien y el mal; y en 3.4, la consideración del estado en la sección de Eticidad (*Sittlichkeit*) y los aspectos que la relacionan con la idea de actualidad; finalmente, en 3.5, conectaré brevemente lo visto a lo largo del capítulo con la teoría de las patologías sociales brevemente esbozada al final del capítulo anterior. En este capítulo se verá que, pese a que claramente no todos los usos de la idea de actualidad y sus variantes (*actual, actualización*) contienen el elemento normativo que aquí nos preocupa —y especialmente se aclara la falta de normatividad cuando Hegel emplea “actualidad” con determinados calificativos, por ejemplo “inmediata”—, podemos formular la posibilidad de una crítica de lo real inmediato basada en la inseparabilidad mediada de ser y deber-ser.

3.1. Estructura de la *Filosofía del derecho*

La *Filosofía del derecho* es el último libro publicado por Hegel. La obra forma parte de su proyecto sistemático; pertenece a la segunda sección de la última división de la *Enciclopedia*: la filosofía del espíritu (*Philosophie des Geistes*). La segunda sección se titula “Espíritu objetivo” y tiene lugar después del desarrollo del espíritu subjetivo (que equivaldría a una filosofía de la mente: antropología, psicología y fenomenología) y antes del espíritu absoluto (donde Hegel trata la religión, el arte y la filosofía). El espíritu objetivo, como Hegel explica, emerge del espíritu subjetivo cuando la actividad con propósito de la voluntad busca *realizar* su concepto —la libertad— en el ámbito de la exterioridad y universalidad. El concepto que la voluntad ha captado tiene como destino pasar de su estado inicial, ser

meramente un principio del corazón y del espíritu, para desarrollarse objetivamente en su finitud: ser actualidad legal y ética (posteriormente también religiosa y científica) (*EE* §482Z). La voluntad busca sentirse en casa en el mundo construyendo una realidad fundamentada en esta libertad suya (*EE* §484), lo cual implica de forma necesaria vivir en comunidad y organizarnos socialmente. Así, lo que Hegel llama “derecho” (*Recht*) no sólo debe entenderse como derecho jurídico, pues abarca todas las determinaciones de la libertad real u objetiva que se busca manifestar en el mundo.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel subdivide la filosofía del espíritu objetivo en tres partes. En primer lugar, en la forma inmediata de la voluntad libre: la persona individual y su propiedad. A esta sección él la llama “derecho abstracto”, pues es formal; no se ha concretizado en las instituciones necesarias. Hegel considera aquí las formas más rudimentarias de organización social o las formas inmediatas del derecho: posesión y propiedad, contrato, agravio y crimen (*das Unrecht*). La segunda subdivisión es la moralidad, donde la Idea del derecho existe en la voluntad particular del individuo que se realiza al determinarse como voluntad objetiva en la acción. Aquí, Hegel trata con tres aspectos del derecho de la voluntad moral: la acción como el *propósito* de la voluntad subjetiva, la determinación de su carácter universal hecha por *mí* (la intención y el bienestar), y el valor *universal* de la acción: el bien y la conciencia (*das Gute und das Gewissen*). Por último, Hegel postula la Eticidad o vida ética (*Sittlichkeit*) —la sección más larga de toda la *Filosofía del derecho*— como la voluntad sustancial; el aspecto universal (obtenido por la moralidad) del derecho que no busca mantenerse en el campo de la acción individual, sino que su objetivo es *ponerse* como la Idea que determina la realidad social (*FD* §141). La Eticidad, a su vez, está compuesta por tres momentos: la familia, la sociedad civil y el estado. El orden de esta exposición, como Gillian Rose señala, no es necesariamente un orden histórico: la familia y la esfera de las necesidades “no son campos autónomos antecedentes al estado, y verlos como tal sería producir una lectura antropológica”, mientras que, verlos como “emanaciones de un estado hipostasiado” sería, a su juicio, todavía menos correcto.¹⁶²

Como Hegel explica desde el primer párrafo de su escrito, a la filosofía del espíritu objetivo le concierne la Idea del derecho: el *concepto* del derecho y su *actualización* (*Verwirklichung*) (*FD* §1). Esto quiere decir que la ciencia del derecho se ocupa de la Idea en el momento en el que ha llegado a su auto-determinación espiritual en la forma del derecho, también se ocupa de las formas existentes que este concepto abarca en la organización social humana y sus prácticas autoritativas. La Idea (*Idee*), de acuerdo con Kevin Thompson, denota la realización concreta completamente diferenciada del concepto; la substancia de la *Filosofía del derecho*, por tanto, será “desdoblar los momentos inmanentes y

¹⁶² Gillian Rose, *Hegel contra sociology*, p. 50.

necesarios de este objeto”.¹⁶³ Y, explica Hegel en el cuarto párrafo, lo que constituye la *base (Boden)* del derecho es “el ámbito del espíritu en general”; en la voluntad, cuya substancia y destino (*Bestimmung*) están constituidas por la *libertad*. Así, “el sistema del derecho es el ámbito de la libertad actualizada.” (*FD* §4) La concepción de libertad que Hegel tiene en mente ha sido objeto de controversia; no menos por su complejidad que por su falta de adecuación a la concepción liberal usual del mismo término. De acuerdo con Hegel, la actualidad de la libertad está constituida por “la unión de la voluntad racional con la voluntad individual.” (*EE* §485) Como Allen Wood explica en su introducción a la *Filosofía del derecho*, mientras que la mayoría de las personas, de acuerdo con Hegel, tienen una concepción meramente abstracta de la libertad, pensando que ésta se reduce a las distintas posibilidades de actuar, la concepción particular de Hegel tiene que ver más con la auto-determinación de acción propia en concordancia con la universalidad. Así, en lugar de pensar que la libertad correctamente entendida consiste en una mera capacidad de elección, él insiste que ésta sólo se puede obtener al superar nuestra arbitrariedad y actuar de forma universal.¹⁶⁴ Vale la pena, considero, citar la caracterización que hace Wood de la libertad concreta en Hegel de manera extensa:

La acción libre es acción en la cual no lidiamos con nada que sea externo a nuestra propia naturaleza objetiva. Esto no significa que la libertad consiste en separarnos de aquello que es ajeno a nosotros mismos. Por el contrario, Hegel insiste que la ‘ausencia de la dependencia en otro se gana no fuera del otro sino dentro de éste, ésta obtiene actualidad no huyendo del otro sino superándolo’ (*EE* §382A). Hegel por tanto describe la libertad como ‘ser con uno mismo en un otro’, lo que significa relacionarnos activamente con algo otro a uno mismo de manera tal que este otro se integre a los proyectos propios, completándolos y satisfaciéndolos de forma que pertenezcan a la acción propia en lugar de oponiéndosele. Esto significa que la libertad es posible sólo hasta en punto en que actuamos racionalmente, y en circunstancias donde los objetos de nuestra acción están en armonía con nuestra razón. El más espiritual de tales objetos es el orden racional en el que vivimos (...). La libertad es *actual*, por tanto, sólo en una sociedad racional donde las instituciones pueden ser sentidas y conocidas como racionales por individuos que están ‘consigo mismos’ en estas instituciones.¹⁶⁵

¹⁶³ Kevin Thompson, “Systematicity and Normative Justification: The Method of Hegel’s Philosophical Science of Right”, p. 63.

¹⁶⁴ A. Wood. “Editor’s introduction” a *Hegel’s Elements of the philosophy of right*, p. xii.

¹⁶⁵ *Ibid.* La traducción y el énfasis son míos.

Entonces, la dimensión de la libertad en Hegel cuenta con dos elementos principales. El primero es la necesidad de auto-determinación, el no lidiar con nada ajeno a nuestra naturaleza objetiva. Por otro lado, la racionalidad de esta libertad como determinación “subjetiva” –en el sentido en el que es *mi* decisión personal actuar conforme a esta vocación—se da mediante el componente social: integrar los fines de la colectividad a mis metas propias. Más importante aún, la libertad puede ser *actual* únicamente cuando la organización social posibilite esto *para todos*. Este último es un aspecto clave que, a mi parecer, se vislumbra en la postura de Hegel sobre la libertad: la realización efectiva de lo que uno es –las disposiciones o determinaciones de las personas que discutiré después—requiere que *todos* los demás también puedan realizarse a sí mismos, verse identificados en el orden social y ver la racionalidad inherente al papel que juegan en esta sociedad. Esto significa, en pocas palabras, que la libertad actual es libertad colectiva. Hegel le llama *patriotismo* a la disposición política (*politische Gesinnung*) de “saber que la comunidad es la base y fin substancial” del individuo. (FD §268) Pese a que podríamos cuestionar el concepto amplio de “patriotismo”, el hecho es que él considera que, cuando está basada en la verdad, tal disposición política implica “la conciencia de que mi interés particular y substancial está preservado y contenido en el interés y fin de otro (en este caso, el Estado), y en la relación de ese otro hacia mí como individuo.” (FD §268) En esto consiste la unión de la voluntad racional con la voluntad individual que constituye la actualidad de la libertad: el universal no es algo externamente impuesto a la voluntad consiente, sino es su propio impulso activo, su propia realización. Cuando esto sucede, cuando la ley es voluntad interna y disposición, entonces es *costumbre* (EE §485). En una organización social racional la libertad no tomaría la forma de un cumplimiento de las leyes ciego, automático o reacio por parte de los individuos. No sería así porque se vería de qué manera estas leyes son mi misma voluntad ampliada y el reflejo de las aspiraciones colectivas.

Mencioné que, para Hegel, el sistema del derecho es el campo de la libertad actualizada. Esto nos lleva a uno de los problemas más grandes con el que nos enfrentamos en la *Filosofía del derecho*: la pregunta por su carácter prescriptivo o descriptivo. Por un lado tenemos las aseveraciones de Hegel en su mismo prefacio, donde afirma no describe un Estado más allá del existente, una utopía o un “cómo deberían ser las cosas”. Por el contrario, su objetivo es demandar el entendimiento de lo racional en lo existente; que, más allá de las apariencias, al investigar las leyes y los principios del derecho de manera racional, es necesario hacerlo *desde* lo presente y real, desde la actualidad inmediata. Si la libertad ya ha sido efectivamente realizada en el mundo, únicamente falta que el pensamiento se dé cuenta de esto. De esta manera, en las últimas páginas de su prefacio, él explica:

Así pues, este manual, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser nada más que una tentativa para *concebir y exponer al Estado como algo racional en sí (in sich)*. Como escrito filosófico tiene que estar lo más alejado de deber construir un *Estado como éste debe ser*. La enseñanza que puede encontrarse en él no puede dirigirse a enseñar al Estado como éste debe ser, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido. (FD 21/75)

Por otro lado, tenemos fundamentos suficientes para argumentar que meramente describir la realidad tal y como es no parecería ser lo único en juego en esta obra. Más allá de las razones históricas que expuse brevemente en el capítulo anterior – esto es, que Hegel reescribió todo su prefacio después de las leyes de censura que implicaron los decretos de Carlsbad de 1819—el hecho es que el desarrollo inmanente de los aspectos de la “sociedad racional” que Hegel expone en la *Filosofía del derecho* no se cumplían en la Prusia que le tocó vivir. En efecto, si lo buscado en una sociedad es la actualización de la libertad concreta, si lo que hace a una sociedad (o, más propiamente, a un Estado) racional es que, mediante sus estructuras e instituciones, posibilite esta libertad mediante el derecho, entonces no podemos afirmar que muchas sociedades sean, en este sentido, racionales. Pero, tomando como verdadera la premisa de la demanda anti-utópica de Hegel –parte fundamental de la propuesta de Robert Stern vista en el capítulo anterior—que nos dice que la filosofía no debe buscar racionalmente “lo que es” y no trascender su propio contexto y tiempo, esto podría no contradecir directamente el hecho de que este no es, hasta cierto punto, el camino que Hegel emprende. ¿En qué sentido? Si el contenido, como menciona Hegel, es la razón como la esencia substancial de la actualidad natural y ética, y esto resulta inteligible en nuestro alrededor, entonces lo esencial (aquello que idealmente serviría como criterio autoritativo para el ordenamiento de, en este caso, estructuras sociales) puede comprenderse en el presente como aquello hacia lo cual este apunta en ciertas partes de su formación. Así, como Gillian Rose señala, en lugar de enfatizar la tarea de alcanzar la vida ética más allá de su forma contradictoria de presentarse, Hegel resuelve el dilema *enfaticando* la presencia de esta vida ética en la vida –determinada por estas contradicciones—que de hecho vivimos.¹⁶⁶ Pero, y esto resulta importante, tal presencia no sucede igualmente en todas sus determinaciones tales y como aparecen ordenando y desordenando nuestra realidad diaria. La descripción y la prescripción no suceden aquí de forma separada, porque Hegel describe lo que la libertad es en su verdad, de acuerdo con su propia *naturaleza* o *concepto*.¹⁶⁷ Esto a su vez sólo se

¹⁶⁶ G. Rose, *Hegel contra sociology*, p. 51.

¹⁶⁷ S. Houlgate, “Introduction” a *Outlines of the Philosophy of Right*, p. xviii.

percibe a través de su realización imperfecta en la historia y en las organizaciones sociales modernas.

Yendo un paso más allá de Hegel (al menos del Hegel del prefacio a la *Filosofía del derecho*), propongo que este proceder nos permite además ver los aspectos no cumplidos: un señalar *desde* lo real o la actualidad inmediata que aun así es *negativo*, pues desde lo que es podemos ver lo que no es. Así, Hegel se equivoca al decir en el prefacio que el entendimiento de la racionalidad de las estructuras existentes nos llevaría a “regocijarnos” en el presente: sus aspectos irreconciliables no deben ser subsumidos bajo la falsa justificación de que también son racionales en tanto comprensibles—sí, como vimos en el capítulo anterior, esta manera de entender el calificativo “racional” no tiene una connotación necesariamente normativa—sino más bien nos llevaría a la identificación del ideal (el aspecto necesariamente social de los seres humanos, el cubrir necesidades, el trabajo) abandonado o incumplido. Para esto, por supuesto, necesitamos entender qué significa identificar lo que debería ser (*was sein soll*) *desde* lo que es y, si es posible, después de revisar las críticas que Hegel dirige hacia este concepto, rescatar alguna normatividad inseparable de la actualidad inmediata.

3.2. *Das Sollen* o el deber-ser

Parte de mi argumento es que la actualidad en su sentido enfático contiene cierta normatividad que a su vez moviliza la superación de la dicotomía entre ser y deber-ser (*sein-sollen*). Es importante tomar en cuenta que, como Iain Macdonald destaca,¹⁶⁸ la crítica al deber-ser que se puede encontrar a lo largo de la obra de Hegel se caracteriza por dos aspectos relacionados entre sí: el primer aspecto es el deber-ser como mala infinitud, como impulso sin fin que no llega a nada concreto, sino que se presenta en forma de un querer vacío; el segundo aspecto es la crítica al deber-ser en tanto este se encuentra separado de lo real o actual, como un ideal trascendente existiendo en un “más allá”. Un “buen” *Sollen* debe, por tanto, evitar ambos problemas. Me gustaría proponer que, en la actualidad inmediata—que, como vimos en el primer capítulo, es aquella que contiene las condiciones para llegar a ser *lo que esencialmente es* o una realidad que contiene la posibilidad de ser otra cosa—el buen *Sollen* (en contraste con el *Sollen* caracterizado por el entendimiento, al cual los dos puntos de crítica aplican) se presenta implícitamente como aquello hacia lo cual la existencia apunta. En la actualidad no-inmediata, lo que debería ser está presente de manera inmanente y determinante; mas, una vez actualizado, pierde su determinación como *Sollen* en un movimiento que señala hacia la infinitud. Antes de presentar este argumento de manera más detallada considero importante hacer algunas aclaraciones. La primera de ellas es que el *Sollen* que tengo en mente no es el de un imperativo moral adjudicable a sujetos particulares. No me refiero a

¹⁶⁸ Iain Macdonald, “How Soon is Now: Figures of the Future in Hegel”: minuto 15:00.

la moralidad abstracta, donde los comandos se presentan en la forma de: “debes obedecer a tus padres”, “debes amar al prójimo”, “no deberás matar”. Como J. M. Bernstein ha mencionado, esta clase de comandos no tienen lugar significativo en la filosofía del espíritu de Hegel: son un momento, una mera cara de la complejidad de la inclinación y la dialéctica del enfrentamiento de ella con la norma socialmente establecida. Como mencionaré más adelante, en la parte de moralidad de la *Filosofía del derecho*, por ejemplo, Hegel critica el formalismo de la ley moral kantiana, argumentando que, pese a que el gran logro de Kant ha sido enfatizar el deber (*Pflicht*), éste deber es vacío si no refiere a algo externo a sí mismo. De igual manera, su breve crítica a la concepción de ley moral y deber-ser en la *Fenomenología del espíritu* es bien conocida. En la sección de Razón observante, él explica que el hecho de que algo tenga su razón en el concepto (esto es, su ley) no se contradice con ser accesible para la observación. Todo lo contrario, el ser esencialmente en la forma del concepto le da su existencia necesaria y lo hace, a su vez, objeto posible para la observación (*FE* 192). Entonces, el universal no está *afuera* de lo presente y actual, explica Hegel, sino inmanente en él: “el Concepto se presenta a sí mismo en la forma de la coseidad (*Dingheit*) y del ser-sensible” (*Ibid*) pero no por esto abandona su naturaleza. Un deber-ser sin ser, por tanto, no tiene verdad de acuerdo con Hegel. Como él explica, lo que es universalmente válido es también universalmente efectivo. A lo que me refiero con la defensa de una cierta idea de deber-ser es a la parte de la realidad que se supera a sí misma en “la insuficiencia de su propia particularidad.”¹⁶⁹ Así, pese a su rechazo de un *Sollen* formal y vacío, me gustaría proponer que tanto en términos epistémico-ontológicos como en términos político-ontológicos, hay un sentido normativo en el cual la frase de Adorno “lo que existe es siempre más que ello mismo” se cumple para Hegel.¹⁷⁰

Dada la continuidad unitaria de la ontología y la filosofía del espíritu que he señalado a lo largo de este trabajo, no sorprende que el problema del *das Sollen* como determinación de lo real se trate en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*. Examinemos brevemente el tratamiento de Hegel en esta sección. Él trata este concepto en la sección de Existencia, y más precisamente en la transición de la finitud a la infinitud. Cabe mencionar de manera rápida que previamente, en una nota a la sección de Cualidad, él considera la diferencia entre actualidad y realidad. Mientras que en filosofía se habla de *mera realidad empírica* como un ser sin valor alguno, cuando se dice que *pensamientos, conceptos y teorías* no tienen realidad alguna lo que se quiere decir es que no tienen *actualidad*. Ni la idea abstracta inexistente ni la mera existencia empírica, como ya hemos visto, son en sí mismos el criterio de verdad, sino que se necesitan mutuamente (*CL* 21.99). La característica principal de la realidad es la cualidad: la determinación

¹⁶⁹ T.W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 291.

¹⁷⁰ *Ibid*.

(*Bestimmung*). Esta determinación contiene negación: lo que es se define por lo que no es; sólo así se puede decir que tiene realidad. Por tanto su conocida recuperación de la frase de Spinoza “toda determinación es negación”: *omnis determinatio est negatio*. Y esto, a su vez, es el fundamento de la objeción de Hegel contra la manera clásica de presentar la prueba ontológica de la existencia de Dios, o el llamado “argumento ontológico”, pues cuando se dice que la bondad de Dios no es realmente una limitación de su ser sino que Dios es bueno *eminente*, entonces la realidad del concepto trasciende su determinidad y, de esta manera, Dios cesa de ser realidad. “Dios como la realidad *pura* de todas las realidades, o como la *suma-total (Inbegriff)* de todas las realidades, es el mismo absoluto vacío, sin determinaciones ni contenido, en el cual todo es uno” (CL 21.100).

Es en el contexto de estos pasajes que emerge la cuestión del *Sollen*, bajo el apartado “Finitud”. Aquí, Hegel caracteriza al *Sollen* como la referencia negativa de la cosa hacia sí misma y, al mismo tiempo, como la auto-trascendencia propia del devenir. Esto quiere decir lo siguiente: el límite puesto como “negativo y esencial” es la restricción; dentro de sí, para que el límite que está en cada algo sea una restricción, éste debe al mismo tiempo *trascender* este límite, esto es, señalar hacia sí mismo como lo que no es. El deber-ser constituye de esta manera una *determinación*: “lo finito se ha determinado como la relación de su determinación con su límite; la determinación es el *deber-ser* y el límite es la *restricción*.” (CL 21.119) Así, por ejemplo, él menciona que la determinación o vocación del ser humano es el pensamiento racional y el pensamiento es “su existencia concreta y actualidad”. Pero esta determinación es aún un deber-ser, pues se presenta como un en sí *siendo confrontado* por la existencia restringe a este en sí en su manifestación plena: la forma de esta restricción sería, en el caso de los seres humanos, la sensibilidad inmediata y la naturaleza (a su vez, la totalidad de la determinación y su límite forman lo que Hegel llama *constitución*) (CL 21.111). Al mismo tiempo, Hegel aclara que el deber-ser contiene una contradicción interna: es y al mismo tiempo no es. Es, pues es la determinación o vocación de *algo* y por tanto tiene existencia (por lo menos implícita) puesta en ese algo. No es, pues en el momento en el que se cumple, en el que la existencia inmediata alcanza su deber-ser, entonces el deber-ser *deja de ser* en cuanto tal. Cuando la persona cesa de obedecer ciegamente sus impulsos naturales y se dedica al pensamiento racional, por ejemplo, la racionalidad deja de ser su deber-ser y pasa a ser determinación actual. Como *deber-ser*, lo finito trasciende su restricción y comienza lo infinito: “en el deber-ser la trascendencia de la finitud, infinitud, comienza. El deber ser es aquello que, en su desarrollo subsecuente, de acuerdo con dicha imposibilidad, se mostrará como progreso al infinito” (CL 21.121).

En un comentario añadido a esta parte del texto, Hegel nos ofrece tres cosas: una crítica al deber-ser, una defensa del mismo y una crítica al entendimiento usual

del deber-ser en moralidad. En primer lugar, él critica aquella forma de pensar del entendimiento que considera imposible trascender la restricción para existir, de cierta forma, en la determinación del deber-ser. Pero esto supone una separación entre este deber-ser y la actualidad. Tal presuposición incorrecta, nos indica Hegel, es más bien lo que le impide al concepto avanzar y se muestra como no-verdadera en su relación tanto con la actualidad cuanto con el concepto. Esto lo lleva a su defensa de otro tipo de forma de comprender lo que significa la imposibilidad de la trascendencia de la restricción en la “actualización” del deber-ser:

Pero la razón, el pensamiento, no debería poder ir más allá de la restricción –ella, que es lo *universal*, que es para sí misma *como tal* más allá de la particularidad, esto es, de *toda* particularidad, sólo es la trascendencia de la restricción. -- Por supuesto, no todo trascender ni toda trascendencia de la restricción es una verdadera liberación de ella, una afirmación verdadera; incluso el deber-ser mismo es este tipo de trascender imperfecto y la abstracción en general. Pero la mención de un universal totalmente abstracto es suficiente para contener el pronunciamiento igualmente abstracto de que la restricción no puede ser trascendida, o así la mención de lo infinito en general [es suficiente] contra el pronunciamiento que nada puede trascender lo finito. (CL 21.122)

Como yo interpreto este pasaje, Hegel expresa que lo que es *es* más que sí mismo, que más allá de la existencia inmediata empíricamente comprobable se señala hacia otra cosa que, efectivamente, no está *fuera* de ella, sino inmanente en su propia determinación. El universal, por ejemplo, no está fuera de la existencia particular concreta que lo instancia, pero el señalar esta generalidad presente en el particular es, en cierto sentido, trascender sus propios límites. Por último, Hegel explica que este trascender del deber-ser tiene su “lugar y legitimidad” en la esfera de la finitud. Así, quienes ponen al *deber (Pflicht)*, caracterizado como el deber-ser dirigido contra la voluntad particular, sobre cualquier otro aspecto en el ámbito de la moralidad, pensando que ésta última se destruiría de no ser reconocido este deber como su punto cumbre, ellos no comprenden que, en la finitud de su esfera, “el deber-ser es completamente reconocido”¹⁷¹ (CL 21.123). Contra ellos, Hegel repite el ya repasado pensamiento: la razón y las leyes no se encuentran en un estado tan triste, tan deplorable, como para que sólo deban ser y no sean. Y, mientras que las filosofías de Kant y Fichte consideraban al deber-ser como la resolución de las contradicciones de la razón, para Hegel el deber-ser es más bien “sólo el punto de vista que se mantiene fijado en la finitud, y por tanto en la contradicción.” (*Ibid.*)

¹⁷¹ [(...) dass für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird.]

El deber-ser es entonces un pinto fijado en la finitud y por tanto en la contradicción que implica toda existencia finita, pero que, a su vez, Hegel explica que es un “trascender imperfecto”. ¿Qué se trasciende? La existencia como se muestra en su concreción, la restricción, para señalar hacia la abstracción que la hace posible en primer lugar y que se muestra como su *vocación* puesta en conflicto con la restricción (*Schranke*). Pese a que Hegel, en la *Lógica*, lo desarrolla posteriormente como un movimiento continuo de trascender y superarse que lleva a la infinitud, podemos por ahora quedarnos con esta idea. Es importante aclarar que esta propuesta a su vez no entra en conflicto con la crítica al *Sollen* que él desarrolla en la *Fenomenología*, pues la trascendencia, como la hemos caracterizado, no consiste en que el deber-ser tenga validez y verdad de forma independiente de lo que efectivamente existe. Posteriormente veremos de qué manera esto cobra sentido en el contexto de la explicación del *mal* en la sección de Moralidad de la *Filosofía del derecho*.

Por ahora, propongo utilizar la palabra “vocación” para algo similar a lo que Ikäheimo, como vimos,¹⁷² quería decir con la palabra “esencia”, o una cierta forma de entender la potencia. Sugiero entender el aspecto normativo de actualidad y sus derivados como *determinación, destino o vocación*: los significados que conlleva la palabra *Bestimmung*. Lo que propongo es entenderlo como un imperativo inmanente que no es impuesto, sino que le es inherente a aquello de lo que se dice que es en aras de su forma y su inmersión en la existencia procesual y las contradicciones que ésta conlleva. Podemos relacionarlo, también, con un la forma positiva en la que es posible comprender este buen *Sollen*: como mencioné, no como imperativo de acción vacío, sino como lo que, a partir de la existencia concreta, a su vez la trasciende señalando hacia la generalidad o universalidad cuyo cumplimiento se impide por un límite.

3.3. Moralidad

Para Hegel, la moralidad no es una imposición externa o una construcción social, sino el propio pensar universal hecho acción. El momento de la moralidad es, después de derecho abstracto, el segundo momento necesario para llegar a Eticidad (*Sittlichkeit*): es un paso aún intermedio, pues la moralidad sólo gana su verdad y actualidad en ésta vida ética. Esto significa que la moralidad, en tanto criterio interno y particular, necesita aún del aspecto objetivo para evitar evaporarse en su propia particularidad. Para los propósitos de este trabajo, lo que me interesa explorar a partir de esta sección de la filosofía del espíritu objetivo es: (1) el aspecto de las *determinaciones de la finitud*, esto es, los elementos necesarios para el bienestar y la felicidad, lo cual resulta importante para mi argumento pues, como espero resultará claro, ver lo que los seres humanos necesitan a partir de lo que

¹⁷² Vid. *Supra*. 2.3.1.

somos y de lo que nos constituye materialmente nos lleva un paso más cerca de la comprensión de la disolución de la dicotomía entre ser y deber-ser y de la relación entre actualidad y normatividad; (2) explorar algunas formas en las que Hegel utiliza el concepto de actualidad en esta sección; (3) su caracterización del bien y del mal.

El punto de vista de la moralidad es donde la libertad tiene ser para sí. Este “para sí” alude a la subjetividad de la voluntad, pues la libertad aparece como auto-determinación consciente de la voluntad subjetiva. Por una parte, Hegel explica, esta voluntad en su carácter formal contiene la oposición entre objetividad y subjetividad. La voluntad subjetiva es “formal” (FD §108) pues aún le falta determinación y contenido; está vacía en un inicio. Es gracias a esta formalidad que ella puede, en su primera aparición, no concordar con el *concepto* de la voluntad o su aspecto objetivo. Sin esta concordancia, el punto de vista moral es la obligación que no puede llegar a su verdadera actualización en el mundo. Esto es lo que significa que, en la moralidad, la auto-determinación debe pensarse como “la pura agitación y actividad, las cuales no pueden llegar a ningún *lo que es (die noch zu keinem was ist kommen kann)*” (FD §108Z). La obligación sólo se logra alcanzar en el ámbito ético, donde lo bueno u objetivo no está únicamente puesto en la voluntad subjetiva, sino también en la existencia externa. El carácter necesariamente social de la determinación de la voluntad viene con el hecho de que, al implementar mis propios fines y traducir mi subjetividad al ámbito externo, necesariamente supero esta subjetividad inmediata y me encuentro con la subjetividad externa que es la *voluntad de los otros* (FD §112). La voluntad de otros, argumenta Hegel, es —una vez que se ha pasado por las determinaciones de la propiedad y el contrato en el derecho abstracto— también mi propia voluntad, pues no es posible estar en contacto con la esfera de la exterioridad y no tomar en cuenta y participar constitutivamente de la voluntad objetiva o voluntad “que tiene ser en sí.” Así, mientras que en el derecho formal o abstracto mi acción tenía una determinación puramente negativa con respecto a los otros, en la moralidad la determinación de mi acción con respecto a la voluntad de otros es positiva, pues mi voluntad personal no es la única presente en la determinación de la acción (FD §112Z). La voluntad de los otros termina siendo uno de los componentes principales de la expresión de la voluntad subjetiva o moral: la acción (*Handlung*). Además de la relación esencial con la voluntad de otros, la acción moral debe ser reconocida por mí como mía y su relación esencial con el concepto debe ser una de *obligación*.

Como ya vimos, moralidad tiene tres momentos. El primero es el del propósito: para que una acción sea considerada propiamente *moral*, tiene que corresponder con mi propósito y yo, en tanto libre, tengo el derecho de reconocer en mi acción sólo aquello donde efectivamente estaba mi voluntad. Esto presupone

el hecho de que, al entrar en contacto con el exterior, la acción puede afectar de innumerables formas el entorno con el que interactúa, implicando resultados ajenos al propósito que yo había intencionado, resultados que, sin embargo, son la forma inmanente de la acción. Actuar implica comprender la posibilidad de la contingencia y someterse a su coacción (*FD* §118A). En el segundo momento, la cuestión no es únicamente la afirmación de la presencia de mi voluntad en la acción, sino también la intención detrás de dicha acción, “del valor relativo de la acción en relación (*Beziehung*) a mí” (*FD* §114Z). El segundo momento es la evaluación de la existencia o inexistencia de concordancia entre mi determinación interna y lo presente externamente en la acción como voluntad universal. ¿Qué es lo que yo *quería* que sucediera? La acción se presenta inicialmente como una amalgama de conexiones internas que se afectan mutuamente, relaciones internas y externas que a su vez pueden ser juzgadas desde infinitos puntos de vista. La intención de la acción es la abstracción de su concreción en esta amalgama, “aislar un aspecto individual, el cual es afirmado como la esencia subjetiva de la acción” (*FD* §119A). De acuerdo con Hegel, el aspecto que se aísla es el contenido universal: el derecho de intención es concederle al individuo que la cualidad universal de su acción no sólo ha tenido existencia en sí, sino que también era su *intención*. De esta manera Hegel rechaza la presuposición de un abismo entre la intención de la acción, los motivos subjetivos de la persona y sus consecuencias efectivas. Pese a que muchas veces pueden emerger consecuencias no intencionadas en este paso de traducción a la exterioridad, la libertad subjetiva del agente se manifiesta en la acción. El resultado de nuestras acciones es el reflejo propio de la esencia de nuestra persona.

La satisfacción de los contenidos internos que se presentan como el motivo de la acción en relación con la existencia natural subjetiva de la persona son el bienestar (*Wohl*) y la felicidad (*Glückseligkeit*), que Hegel a su vez denomina “los fines de la finitud en general” (*FD* §123). La diferencia entre ambos conceptos radica en que, mientras la felicidad se concibe como una realidad inmediata, el bienestar se considera justificable en relación con la moralidad (*EE* §505). A su vez, Hegel explica que las satisfacciones personales de necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones y deseos tienen su verdad en la satisfacción universal, que es la felicidad que la voluntad pensante establece como su fin (*EE* §278). Se ve entonces el doble carácter de este establecimiento de fines: por un lado cada individuo busca en mayor o menor medida satisfacer estos fines, y cada uno de ellos hasta cierto punto determina qué es lo que considera personalmente como su bienestar o su felicidad (*EE* §506), pero, por otro lado, la particularidad se desvanece en el hecho de que el bienestar o la felicidad no son en su existencia particulares, sino universales, pues todos, en nuestra existencia finita, tenemos fines y necesidades cuyo cumplimiento llevaría a cierto bienestar. La imposición y posibilidad de realización del bienestar y la felicidad en la forma de vida humana no viene ni del

resultado de la reflexión o la razón misma, ni de una autoridad externa sino, de acuerdo con Hegel, de la inmanencia de su propia *existencia natural subjetiva*, del sujeto en tanto ser vivo:

En tanto que las determinaciones de la felicidad son encontradas, ellas no son verdaderas determinaciones de la libertad, la cual es verdadera sólo en su auto-finalidad (Selbstzweck). Aquí podríamos plantear la pregunta: ¿tiene el hombre derecho a ponerse tal finalidad obligada, la cual se apoya únicamente en que el sujeto es un ser viviente? Que el hombre sea un ser viviente no es, sin embargo, accidental, sino conforme a la razón, y en esa medida tiene derecho a convertir sus necesidades en finalidad suya. No es nada denigrante el que cada uno viva y no se le enfrente una espiritualidad superior en la que podría existir. Sólo la elevación de lo encontrado a algo creado desde uno mismo da el círculo supremo de lo bueno, cuya diferencia no encierra intolerabilidad alguna de ambos lados. (FD §123Z)

El hecho de que no sean verdaderas determinaciones de la libertad, pero que sí sean determinaciones no accidentales, necesarias o esenciales del ser humano en tanto vida finita, hace su satisfacción, a mi parecer, condición necesaria para la actualización de la libertad social. Esto dado que, para continuar la reproducción de la vida propia, que es a su vez la condición de posibilidad de la existencia del espíritu, una necesita alcanzar este bienestar en primer lugar, pues el ser humano tiene el derecho (y, por tanto, la obligación)¹⁷³ de convertir sus necesidades en su propia finalidad. Si un sujeto no puede asegurar la reproducción de su vida, ni obtiene la forma más rudimentaria de felicidad en el sentido de por lo menos *desear* continuar viviendo, no se ve cómo, en tanto voluntad particular, podría el sujeto “encontrarse en casa” en el mundo, mucho menos contribuir al bienestar colectivo en la vida ética. Por tanto, si, como vimos, la definición de una organización social o un estado racional depende de la actualización de la libertad gracias a la concordancia de los fines particulares con los universales y si, a su vez, esta libertad no puede ser correctamente realizada sin la satisfacción de las determinaciones del aspecto universal del bienestar en cada individuo, entonces el estado racionalmente organizado (actual) *debe* asegurar el bienestar y la satisfacción de tales requerimientos naturales. Estos requerimientos naturales implican también los impulsos del espíritu: educarse a sí misma y lograr conformar mi actualidad particular con el concepto universal de la vida de un individuo (*LDN* §58). Así, es posible ver, como Redding señala, cómo las determinaciones antropológicas no

¹⁷³ Ver §FD 260.

simplemente desaparecen en el espíritu objetivo,¹⁷⁴ sino que son subsumidas (*aufgehoben*): se superan de manera que siguen reclamando la legitimidad de las necesidades del ser humano como animal viviente. Mas la resolución de este problema no puede recaer en el campo de la moralidad --pues no es aún lo suficientemente concreta-- sino en el campo la Eticidad: el bienestar no es el bien sin el derecho, pero el derecho no es el bien sin el bienestar.

Resulta importante examinar ahora ciertos aspectos de la última sección de Moralidad, que corresponde al bien y la certeza o conciencia moral (*Gewissen*). El paso del bienestar al bien se da como el paso de la intención a la conciencia moral, pues ya no es únicamente el reconocimiento de lo intencionado en la acción, sino el juicio de su concordancia con la voluntad universal, donde la subjetividad tiene un modo de existencia ideal (*LDN* §64). La transición es dialéctica porque la necesidad (*Not*) pone una falta de satisfacción de la subjetividad que busca el bienestar en su modo de existencia ilimitado, su libertad subjetiva, y postula el momento ideal. El bien es entonces la Idea, la unidad del concepto de la voluntad y la voluntad particular, dentro de la cual tanto los propósitos particulares del bienestar como la existencia del derecho en cuanto algo auto-suficiente son subsumidos (*FD* §129, *LDN* §65). Si el bienestar no está determinado por esta universalidad del bien, entonces, explica Hegel, no tiene validez; no ha alcanzado aún su verdad.

Ni el bien ni el mal para Hegel son “naturales”, en el sentido en el que el ser humano sea bueno por naturaleza o malo por naturaleza. El bien tiene primacía en el ser humano sobre el mal, pero no porque sea más natural, sino porque es, según Hegel, poseer la *objetividad del concepto* (*FD* §131), o “el elemento universal en la subjetividad” (*LDN* §68). Esto quiere decir que comprender universalmente la voluntad libre es a su vez comprenderla como una determinación esencial que debe ser actualizada: el ser humano debe por tanto esforzarse para lograr esta actualización. El bien sin la voluntad subjetiva existe únicamente como abstracción y sin las voluntades subjetivas éste no logra alcanzar aquella realidad que le corresponde. Por supuesto, sin la determinación que se le puede dar al bien en la vida ética, la Idea del bien sigue siendo hasta cierto punto abstracta, de manera que se postula como un mero deber-ser. Este deber-ser consiste en lo que Hegel caracteriza como el derecho de la voluntad individual a determinarse siguiendo lo que percibe como racional y responsabilizarse de las consecuencias que tal determinación de acción tuvo en la objetividad externa. Y, dado que para Hegel el bien sólo existe *en y a través* del pensamiento, se honra como pensante o racional a la persona que llevó a cabo una acción incorrecta cuando se reconoce que la responsabilidad de su acción recae en él o ella en tanto sujeto que se determina a sí mismo para actuar bien o mal, de forma correcta o incorrecta. Por tal razón Hegel

¹⁷⁴ P. Redding, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”.

explica que en los “niños, imbéciles o lunáticos” la responsabilidad de la acción se ve anulada o disminuida. La voluntad debe, así, además de reconocer el valor de su acción con relación a la objetividad externa, reconocer el bien como su *deber* (*Pflicht*).

Ya que el deber es interno y vacío, emergen las preguntas: ¿cómo se define? ¿Cuál es su determinación? De acuerdo con Hegel, “hacer lo que es *correcto*, promover el *bienestar*, tanto el propio como aquel en su determinación universal, el bien de los otros.”¹⁷⁵ (*FD* §134) La particularidad tiene el deber de reconocer esto como el bien y determinarse para actuar en concordancia con esto para concretizar la abstracción mediante la acción individual. El problema es que estas determinaciones ya mencionadas no pueden ser deducidas solo del concepto del deber (por esto no se puede hacer “el deber por el deber mismo”). Al presentarse aún de manera formal, este deber deja a la subjetividad en su reflexión abstracta hacia sí misma, en su certeza (*Gewißheit*) absoluta interna de sí; esto es la conciencia moral (*Gewissen*).¹⁷⁶ Tal conciencia es la absorción absoluta de la particularidad dentro de sí misma, un “punto de vista exaltado” propio de la modernidad que considera que puede derivar obligaciones a partir únicamente del fuero interno. Por supuesto, en este punto de vista formal y vacío es claro que a la conciencia moral aún le falta el contenido: su vacuidad invariablemente deviene en el hecho de que no se puede establecer la identidad entre ella y el bien, no puede llegar a la “verdadera conciencia”, que es el deseo de la voluntad de hacer el bien en y para sí (*FD* §137). Al contrario: la voluntad sumergida en esta identidad particular consigo misma puede fácilmente elegir establecer como su principio no el universal, sino la “arbitrariedad de su propia particularidad.” Esto es lo que Hegel llama *mal* o *maldad* (*FD* §139).

Antes de pasar al momento concreto de la transición de la Moralidad a la Eticidad o vida ética, resulta importante detenernos para resaltar dos cosas dentro de esta sección. En primer lugar, el contraste que sucede entre el uso normativo y el aparente uso no-normativo de los conceptos de “actual” y “actualidad” en los parágrafos 137 y 138, y, en segundo lugar, la caracterización de Hegel de la maldad moral y el papel del *Sollen* dentro de ésta.

En el parágrafo 137 de la *Filosofía del derecho* Hegel apunta hacia el hecho de que la verdadera conciencia, como la disposición de querer aquello bueno en y para sí, no puede ser obtenida en la moralidad, sino únicamente cuando existe “el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquél” (*FD* §137). Diferenciando la conciencia moral (*Gewissen*) formal de la verdadera, Hegel explica que la primera, en tanto subjetiva e instanciada en un

¹⁷⁵ [Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden als dies: Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen.]

¹⁷⁶ David A. Duquette, “Hegel: Social and Political Thought”.

individuo específico, no puede por sí misma en su mera individualidad tener la forma de verdadero conocimiento del deber y del derecho. Él explica: “Pero si la certeza moral de un *individuo específico* es conforme a esta idea de la certeza moral, si aquello que él *tiene* por bueno o declara como tal, también es actualmente bueno (*auch wirklich gut ist*), esto sólo se reconoce por el *contenido* de este supuesto bien (*Gutseinsollenden*).” (FD §137A) El contraste, entonces, recae entre aquello que el individuo puede considerar como bueno desde su infinita subjetividad —desde, explica Hegel, su propiedad particular y su forma de sentimiento—, y aquello que es “actualmente bueno”, lo que existe en conformidad con la idea del bien. Lo que ejemplifica el uso del calificativo “actual” en este párrafo es el contraste entre un bien cuyo contenido es meramente subjetivo y otro que es la unidad de esta subjetividad y aquello que tiene ser “en y para sí.” Lo que le falta a la conciencia moral es el contenido objetivo con el cual su voluntad debe estar en concordancia: lo que es bueno actualmente se diferencia de esta manera de lo que es bueno subjetivamente y su actualidad sólo puede llegar con la Eticidad, con la concreción de las determinaciones universales del pensamiento.

En el párrafo inmediatamente subsecuente de la *Filosofía del derecho* (138), en contraste, Hegel abandona esta forma normativa de caracterizar a la actualidad y regresar a equipararla con la realidad o lo existente. Para comprender esta idea es necesario entender la naturaleza del párrafo en general. Ya hemos visto que la caracterización de Hegel del bien y la conciencia conlleva varios aspectos: el bien, siendo Idea, existe y se produce únicamente en el pensamiento. La consecuencia de esto es un carácter doble: por un lado, la determinación del bien se mantiene vacía en la moralidad, donde el contenido de las determinaciones no es aún objetivo y concreto, sino que atañe únicamente a la conciencia encerrada en sí misma, por otro lado, Hegel le concede un aspecto objetivo a este bien en el sentido de ser la esencia o sustancialidad de la voluntad libre (FD §132). El aspecto objetivo es la condición de posibilidad para la formación de la Eticidad, las construcciones e instauraciones concretas del espíritu que se basan en lo que *se percibe como correcto*, en lo que de acuerdo con determinaciones universales parece promover el bienestar. El reconocimiento, entonces, de la necesidad de criterios racionales y concretos para la efectiva realización del bien es el primer paso de la voluntad libre que busca manifestarse a sí misma en el mundo: un cierto conocimiento —si bien aún abstracto— del bien es necesario para la formación del reino donde dejaría de ser determinación individual o meramente subjetiva y pasaría a ser deber, derecho, y fin auto-impuesto de la voluntad libre. En este párrafo, Hegel habla de la ya mencionada subjetividad abstracta (o conciencia moral formal), que evapora o absorbe hacia sí misma todos los aspectos determinados del deber, el derecho y la existencia (*Dasein*). Esto significa: la conciencia determina como bueno un contenido *independientemente* de la manera específica como se presente: el poder

del juicio recae únicamente en este carácter infinito de la conciencia. Pero, explica Hegel (*FD* §138Z), pese a que es correcto “evaporar el derecho o el deber hacia la subjetividad”, es incorrecto quedarse en este punto de vista o fundamento abstracto en lugar de desarrollarlo en lo exterior. Esta tendencia de absorción hacia uno mismo y hacer de la subjetividad propia el fundamento último de lo bueno y correcto es, de acuerdo con Hegel, característica de las épocas donde “lo que se reconoce como bueno y correcto en la actualidad y costumbre es incapaz de satisfacer a la voluntad mejor.” Y continúa: “Cuando el mundo dado de la libertad se ha vuelto desconfiable para ella, ella ya no es capaz de encontrarse a sí misma en los deberes reconocidos en este mundo y debe buscar ganar la armonía que ha perdido en la actualidad únicamente en la interioridad ideal.”¹⁷⁷ (*FD* §138A) Los ejemplos paradigmáticos de las formas de esta voluntad mejor que se retrotrae hacia sí misma en lugar de aceptar las determinaciones de su entorno son, para Hegel, Sócrates y los estoicos. Sócrates evapora el mundo existente, la actualidad inmediata, para retrotraerse a sí mismo y buscar ahí lo correcto y lo bueno. La alienación que implicaba el *ethos* de la vida social en el Imperio Romano, de igual manera, hizo a los sabios estoicos buscar volcarse sobre sus propias conciencias, encontrar allí una cierta manifestación de los ideales que no se ven reflejados en la exterioridad inmediata.¹⁷⁸

El uso que Hegel hace de la idea de actualidad en este párrafo es como la mera realidad externa que puede o no concordar con las determinaciones e intereses de los individuos. Aún peor: en los casos mencionados, la decadencia de la democracia ateniense y la sociedad esclavista romana, la actualidad es la realidad *defectiva*, la instauración y el esparcimiento racional de la mala situación. Pese a que el propósito de este trabajo no es en absoluto defender que Hegel, en cada instancia o mención del concepto de actualidad está apuntando hacia algo normativo, me gustaría argumentar que en este párrafo sí se asoma cierta noción de la necesidad del proceso de actualización como movimiento que subsume el ser y el deber-ser. Así, se puede preguntar: si lo concreto en Hegel es el todo, si la moralidad es sólo un momento abstracto que obtiene contenido únicamente en la actualidad de la vida ética, ¿cómo es posible afirmar, como parece hacerlo Hegel, cierta autoridad moral de la “voluntad mejor” sobre el orden social establecido? A esta pregunta se pueden responder varias cosas. Entre ellas, que es un mérito del desarrollo del espíritu que existan subjetividades que puedan reflexionar sobre sí

¹⁷⁷ [Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern usw.) erscheint die Richtung, nach innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen.]

¹⁷⁸ A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, p. 175.

mismas y lograr el entendimiento de la disparidad entre los requerimientos de la libertad, la felicidad y el bienestar (en tanto que estos requerimientos se presentan como immanentes a la vida humana que se piensa a sí misma) y la organización de la vida social de acuerdo con los valores y reglas existentes. Esto resulta importante porque demuestra que la concreción de la voluntad moral no sólo aparece en la vida ética racionalmente ordenada, sino también en la condición de posibilidad para la actualización de tal vida: en la conciencia de la diferencia entre la buena y la mala situación que emerge gracias a que el espíritu que se vuelca sobre sí mismo y es capaz de pensar racionalmente su propio tiempo. De esta manera, la “voluntad mejor” que experimenta semejante disparidad tiene principalmente dos opciones: (1) la sumersión total en sí misma, la negación y rechazo de todo lo externo y el pasar de ahí a la nada, a la eventual auto-aniquilación del sí mismo junto con el exterior que vehementemente rechaza, o, recordando lo ya mencionado en el primer capítulo;¹⁷⁹ (2) la opción heroica: ser funcionario del asunto (*Sache*) y buscar transformar la actualidad inmediata en la vida vivible en concordancia con el espíritu. Esta última parecería ser, por lo menos, la postura de Hegel en 1798, cuando, escribiendo sobre lo inadecuado de la constitución municipal de su natal Württemberg, él declara:

Una visión de tiempos mejores y más justos ha llegado a la vida en las almas de los hombres, y un anhelo (*Sehnsucht*), un suspirar (*Seufzen*) por un estado de las cosas más puro y más libre ha movido todos los ánimos y los ha alienado de la actualidad (*Wirklichkeit*). (...)

El sentimiento de que el edificio político como existe hoy en día es insostenible es universal y profundo. La ansiedad de que pueda colapsar y lastimar a todos en su caída es también universal. (...) ¿No deberíamos nosotros mismos tratar de abandonar lo que no puede ser sostenido y examinar con ojo sereno aquello que lo hace insostenible? La justicia es la única vara medidora para tal juicio y el coraje para hacer justicia es el único poder que puede, honorable y pacíficamente, remover (*wegschaffen*) el edificio inestable y producir condiciones seguras en su lugar.

¡Qué ciegos están aquellos a quienes les gusta creer que las instituciones, constituciones y leyes que ya no están de acuerdo con las costumbres (*Sitten*), necesidades y opiniones de los hombres, y de las cuales el espíritu se ha escapado, pueden continuar existiendo, o que las formas en las cuales el sentimiento y el entendimiento ya no tienen interés son lo suficientemente poderosas para constituir el vínculo

¹⁷⁹ *Vid. Supra.* 1.3.1.

duradero para un pueblo (*Volk*)! (...) Si el cambio debe ocurrir, entonces algo debe ser cambiado. (M268-269)

La decisión está entre ver lo que debe ser no como actual sino como sueño, como las “almas bellas” de Spinoza y Novalis, quienes, internados en sí mismos, concebían a la objetividad como algo desvaneciéndose, como deber-ser puro y abismal en lugar de como algo *actual*, algo que se conecta intrínsecamente con la realidad en tanto proceso. La otra opción es el cambio: que el deber-ser inmanente en lo que ya es nos ayude a identificar también lo que no debe ser, lo insostenible, y a actualizar un estado de las cosas más justo para nuestro determinado tiempo, más de acuerdo a la objetividad.

Pero retomemos ahora brevemente la caracterización del mal que Hegel expone dentro de Moralidad. Dada la formalidad de la conciencia subjetiva en la moralidad, como ya había mencionado, ésta es capaz de, en su estado de interioridad pura, no hacer del universal en y para sí su principio, sino hacer de “la arbitrariedad de su propia particularidad” (*FD* §139) y realizar esta particularidad mediante sus acciones. Esto es lo que Hegel llama maldad o capacidad para hacer el mal. Cuando la objetividad aparece como mera ilusión para la subjetividad, la conciencia moral tiene la capacidad de volcarse hacia la determinación egoísta de la acción. Esto, explica Hegel, no es un aspecto contingente de sí, sino parte del significado mismo de la conciencia moral. Saberse a sí mismo como sujeto capaz de decisiones implica la posibilidad del mal. Como sucedía para Schelling, quien, en su *Freiheitsschrift*, define la libertad como la capacidad para hacer el bien y para hacer el mal,¹⁸⁰ para Hegel un aspecto crucial de la idea de libertad subjetiva es que la voluntad libre pueda realizar el mal. La particularidad, en su estado inmediatamente existente, está constituida por su carácter dual. Esta dualidad es la oposición entre la fase natural y su interioridad (*FD* §139A); la última es relativa y formal, por lo cual sólo puede obtener su contenido a partir de las determinaciones de la fase natural: las inclinaciones, deseos e impulsos. Y, explica Hegel, no es que las inclinaciones naturales sean malas—después de todo, como ya expliqué, no tiene nada de vergonzoso el estar vivos—sino que la voluntad que deja que su contenido se determine por la arbitrariedad de estas fuerzas actúa contradiciendo el impulso más propiamente constitutivo de la naturaleza humana (su *Bestimmung*), que es la objetividad y universalidad que la reflexión racional le puede dar. Si esto sucede, si el egoísmo prevalece, entonces “la interioridad de la voluntad es mala.” (*Ibid.*)

La determinación esencial del ser humano como capaz de hacer el mal a su vez lleva al *deber-ser* de la superación de este mal: porque *es*, debe ser subsumido o superado (*aufgehoben*) mediante la negación determinada. Aquí, me gustaría

¹⁸⁰ F.W.J. Schelling, *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con ella Relacionados*, p. 352.

argumentar, se presenta la forma dialéctica de la inseparabilidad del ser y el deber-ser. En primer lugar, Hegel explica: “Con este aspecto de la *necesidad del mal* está absolutamente unido, precisamente así, que ese mal está determinado como necesariamente lo que *no debe ser*, es decir, que debe ser superado” (*Ibid*) y continúa diciendo que el deber-ser de la cancelación del mal no significa que este mal *no* deba presentarse, sino al contrario: dada la necesidad de su existencia en la subjetividad racional, la voluntad debe tomar la decisión entre aferrarse a la infinitud de su propia interioridad o reconocerse a sí misma como capaz de actualizar la universalidad que le es esencial en lugar de la particularidad y actuar con esta universalidad en consideración. El argumento es entonces: el mal, al existir siempre como posibilidad de acción de la voluntad, *debe* no ser; la inseparabilidad del ser y el deber-ser se presenta dado que la existencia del mal no puede ser negada de manera absoluta, sino únicamente al apelar a su determinación como aquello que no debe ser llevado a cabo. Sólo reconociendo el mal como a la vez verdadero (dado que existe, siendo inseparable de la subjetividad libre) y falso (dado que no es el “concepto verdadero”, sino su negación) es que se puede dar paso a su subsunción. ¿Por qué es el mal ontológicamente necesario? Pese a que Hegel, al menos en la *Filosofía del derecho*, no le dedica mucho espacio a esta cuestión, sí sostiene un argumento similar al de Schelling en *Las edades del mundo*: sin algo que se le contraponga, sin oposición, el bien —o la Idea—no puede tener una existencia activa o viva (*ohne Gegensatz kein Leben*). Mas, en la Idea, esta contraposición no le viene dada de un afuera; es su propio contenido intentando desplegarse que se pone a sí mismo como negativo: “el concepto —o en términos más concretos, la Idea—tiene la característica esencial de diferenciarse a sí misma y ponerse negativamente.” (*FD* §139Z) Y, como puede intuirse a partir de lo ya dicho, la necesidad ontológica del mal no le extrae responsabilidad a la persona que lo comete, pues es mediante mi decisión (*Entschliebung*), reflejada en mi acción, como la dualidad necesaria entre bien y mal es subsumida para mí misma.

El mal proviene del enclaustramiento en la infinita subjetividad propia y el tomar unívocamente a ésta como la fuente última de certeza (hipostasiar el momento que debe ser negado). Esto equivale a elegir actuar según la arbitrariedad particular desligándose del punto de vista de los otros, la objetividad, que resulta necesaria para “el desenterramiento de las fuentes subjetivas del error.”¹⁸¹ A su vez, esto está en estrecha relación con la caracterización que, siguiendo a Wood, he hecho de la libertad concreta o *actual* (3.1), pues, de acuerdo con Redding, “es últimamente el rechazo de la comunidad de la amistad y el amor que se mantiene en la base del mal en la consideración de Hegel”, un rechazo a las estructuras

¹⁸¹ P. Redding, “Hegel on Evil”, p. 9.

comunales necesarias de la racionalidad que posibilitan la libertad concreta.¹⁸² La existencia determinada del mal señala hacia su deber-no-ser.

3.4. *Sittlichkeit* o Eticidad

La moralidad —como el derecho abstracto— adquiere su actualidad en la vida ética o Eticidad (*Sittlichkeit*) puesto que la moralidad verdadera es sólo la moralidad del todo, el intercambio entre lo subjetivo y lo objetivo que sólo se puede dar en la vida ética, la asociación racional del espíritu (*LDN* §69). De acuerdo con Hegel, todo lo que se trae a la vida en el campo de la Eticidad es producto del espíritu, pues éste se concretiza en el mundo buscando hacer de tal mundo un lugar habitable, un lugar donde se puede sentir en casa. El paso de Moralidad a Eticidad se da cuando la indeterminación del bien y la conciencia moral se supera a sí misma en su estado abstracto y ambas pasan a integrarse en una unidad absoluta y concreta. Es importante mencionar que la defensa de Hegel de la vida ética como la verdad del espíritu o como el *en y para sí* de la autoconciencia real (*FE* 326-7) tiene sentido cuando consideramos que, para él, la razón humana es un fenómeno no meramente individual, sino social.¹⁸³ El elevarse a la universalidad en la *Fenomenología del espíritu*, de acuerdo con Kenneth Westphal, consiste en el individuo autoconsciente que se da cuenta de que la razón es una propiedad colectiva o universal de una comunidad de individuos. A su vez, esta razón se construye y desarrolla gracias a sus esfuerzos,¹⁸⁴ por lo que el universal que resulta actualizado en la vida ética es el acto de los individuos: su esfuerzo y trabajo. La sustancia ética y sus leyes, explica Hegel, no son aspectos ajenos a los sujetos, sino su propia esencia. Es, a su vez, una teoría inmanente de los deberes, pues la forma del imperativo del deber no se queda en la abstracción formal de moralidad, sino que adquiere contenido dentro del Estado (*FD* §148). En estos deberes, de acuerdo con Hegel, el individuo adquiere libertad substancial, pues se libera de la subjetividad indeterminada o infinita y de su dependencia de sus meros impulsos naturales. Esto no quiere decir que la necesidad de satisfacción de estos impulsos se elimine. Al contrario, los impulsos naturales se satisfacen pero, a través del “trabajo arduo” (*FD* §187A) del espíritu, se identifica que esta satisfacción de fines pertenece a una red compleja de relaciones de interdependencia mutua. Es mediante la educación (*Bildung*), de acuerdo con Hegel (*FD* §187), como el pensamiento se puede entrenar en el aspecto universal de sí y del fin del individuo en general. Así, la sustancia ética, en contraste con el bien ya examinado en Moralidad, es actual y concreta, no abstracta: ella es “la autoconciencia contenida que es para sí unida con su concepto” y que forma el espíritu actual de una familia y de un pueblo (*FD* §156).

¹⁸² *Ibid.*, p. 12.

¹⁸³ Kenneth R. Westphal, “Community as the Basis of Free Individual Action”, notas 9 y 14.

¹⁸⁴ *Ibid.*

En la *Filosofía del derecho*, como ya vimos, la Eticidad se desarrolla en tres momentos: la familia, la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) y el Estado. Dado que es en la sección del Estado donde es posible apreciar de manera más clara la dialéctica de actualidad y normatividad, por ahora resulta suficiente una explicación rápida de las otras dos secciones. La primera sección es la familia, que Hegel caracteriza como el espíritu ético natural o inmediato. Es inmediato dado que su fundamento es “el sentimiento (*Empfindung*) del espíritu de su propia unión” (*FD* §158): el amor. El amor como unión es entonces la primera forma de presentación de la vida deliberadamente mediada por el otro: se renuncia a la existencia independiente y se entra en la relación legal del matrimonio. El matrimonio constituye el primer momento de la familia, el segundo es la administración de la propiedad y los bienes y el tercero la educación (*Erziehung*) de los hijos y la disolución de la familia. En el matrimonio, la unión “natural”¹⁸⁵ de los sexos adquiere un carácter espiritual y ético: no es ni mera relación sexual, ni un contrato civil formal privado de su contenido sentimental, ni pura sentimentalidad o amor sin la mediación socialmente impuesta del derecho. Los hijos que tal unión de los sexos produce (y sin los cuales, de acuerdo con Hegel, la unión no es *objetiva*) deben a su vez educarse para que su libertad y racionalidad en sí devenga *para sí*. Con la mayoría de edad de los hijos, la familia se disuelve mediante la fundación de nuevos lazos matrimoniales: se desintegra en una pluralidad de familias. A su vez, al obtener la persona concreta su auto-suficiencia, parecería que la vida ética se pierde. La universalidad a la que pertenece aparece a la conciencia particular como su base interna (es el factor esencial, pero cuya esencialidad el individuo aún no comprende), pues es su esencia que se manifiesta como *mera* apariencia, no como la vida ética actual. Esto se debe a que el individuo, en este nivel, aún considera a la unión familiar como el lazo ético por excelencia. Cuando se enfrenta a la exterioridad con la disolución de este lazo ético, piensa que la Eticidad verdadera se encuentra perdida, que y donde se encuentra ahora es en la *apariencia* de la vida ética. Este es el paso de la familia a la sociedad civil (*FD* §181).

En la sociedad civil me encuentro en el nivel de la apariencia o semblanza (*Schein*), pues pienso que retengo mi individualidad cuando en realidad es el universal el que tiene poder sobre mí (*FD* §181Z). El individuo cree que actúa sólo por sus propios intereses, que todas sus acciones se dirigen a su satisfacción. Pero en realidad existe la mediación de la universalidad necesaria: en la sociedad civil mis necesidades contingentes están conectadas intrínsecamente con el todo social, y su satisfacción no se cumple sin este todo. A su vez, el trabajo que el individuo realiza pensando en el desarrollo de su individualidad, de su línea vital, funciona

¹⁸⁵ La naturalidad de la heterosexualidad que Hegel afirma es, como varios de los puntos que él expone a lo largo de la sección sobre la familia –por ejemplo, el papel de las mujeres en la sociedad, la naturaleza particular de las mujeres y la necesidad de los hijos en el matrimonio— extremadamente cuestionable.

para el desarrollo de la universalidad: lo que él o ella realiza en el mundo social a su vez ayuda a la generación de la concrecencia de éste mundo. Este es el primer momento de la sociedad civil: el sistema de necesidades, donde la contingencia individual produce necesidad y “es a su vez esta universalidad que actúa y alimenta las necesidades y satisface las necesidades particulares” (*LDN* §92). El segundo momento es el sistema legal, cuyo propósito es la protección de la propiedad individual, tanto por la necesidad de posesión como en aras del derecho mismo. El tercer momento es la policía o autoridad pública (*Polizei*); su propósito es la provisión general del bienestar de los individuos y la existencia del derecho (*Ibid.*). En el sistema de necesidades, Hegel considera que el ser humano muestra su diferencia con los animales porque nosotros multiplicamos nuestras necesidades; no nos limitamos a los meros requerimientos naturales, sino que lo transformamos en una cuestión de gusto y de comodidad. El sistema de necesidades se caracteriza por una dialéctica de la mediación mutua: uno procura sus propias necesidades a través de los otros; las necesidades y los medios se vuelven así un ser (*Sein*) para otros. La necesidad adquiere su concreción y carácter social mediante el reconocimiento del trabajo de los demás, de la importancia de su producción y su acción en el mundo para el mantenimiento de mi vida propia. Es así posible ver de qué manera Hegel considera al trabajo, la transformación de algo externo a mí a una nueva cosa que contiene mi subjetividad, como un aspecto de suma importancia para el desarrollo de su teoría social en general. Como explica Gustavo Ortiz Millán, es a través del trabajo como el ser humano se civiliza y “adquiere una determinada configuración espiritual.”¹⁸⁶

La división del trabajo emerge con el creciente carácter abstracto de las necesidades. El trabajo, a su vez, también se vuelve más abstracto: esto lleva, por un lado, al incremento de la producción —pues el trabajo se torna más simple y automático—y, por otro lado, dada la especialización de los trabajadores en cada vez menos habilidades, a un aumento incondicional de la dependencia del individuo del sistema social (*EE* §526). A partir del análisis de las necesidades pasamos a las leyes, a la administración de la justicia que es la forma mediante la cual la preservación del derecho puede ser asegurada. La ley propiamente dicha, para Hegel, no es una imposición superficial que el individuo no reconoce, sino que su carácter positivo consiste en que la ley justa es siempre *conocida* por él o ella pues proviene de su universalidad misma (*EE* §529). Las leyes contienen actualidad objetiva dado que están presentes en la conciencia y son conocidas, y además porque en su validez ellas tienen el *poder de la actualidad (die Macht der Wirklichkeit)* (*FD* §210). El hecho de que el derecho, en la ley, sea parcialmente *puesto (gesetzt)* al llegar a la existencia (*Dasein*) en la forma de la jurisdicción particular en una organización social permite que sea aplicable al caso individual

¹⁸⁶ Gustavo Ortiz Millán, “La crítica de Hegel al iusnaturalismo”, p. 148s.

de cada persona que es *de facto* juzgada. Pero, al entrar a la esfera de lo cuantitativo (no determinado por el concepto), la particularidad le otorga a la aplicación de la ley una cierta contingencia. Hegel además se postula en contra de la expresión complicada de la ley escrita, pues obstaculiza su comprensión universal. Él defiende que todos deben poder no sólo conocer la ley –para obedecerla—sino también *opinar* acerca de ella (*FD* §215).

Que haya, en las leyes y el derecho, universalidad y objetividad no cancela el hecho de que los productos del espíritu objetivo para ordenar la vida de forma legal sean principalmente productos de su tiempo. En efecto, de acuerdo con Hegel, qué leyes sean las que se adopten y se propugnen dependerá del grado de desarrollo de una sociedad civil (*FD* §218). El aspecto universal o necesario, por ejemplo, corresponde a la necesidad de castigo a partir de una injusticia cometida, pero la *forma* en la que el castigo se deba llevar a cabo de manera justa dependerá del contexto de la sociedad.¹⁸⁷ Los tribunales, a su vez, tienen la responsabilidad de conocer y actualizar el derecho sin la intervención del sentimiento subjetivo o el interés particular. A la policía y la corporación les corresponde la observancia de la aplicación de los derechos y el bienestar de los ciudadanos: en la policía se asegura el orden impuesto por la universalidad, y en la corporación el ciudadano particular encuentra la seguridad de sus recursos propios. El término *Polizei* (del griego *politeia*, y el latín tardío *politia*) utilizado por Hegel, es importante mencionar, – como era común aún a inicios del siglo XIX—abarca más que lo que usualmente entendemos por “policía”. Hegel lo define como el Estado en tanto se relaciona (*sich bezieht*) con la sociedad civil, por lo cual incluye todas las funciones del Estado que “apoyan y regulan las actividades de la sociedad civil con vistas al bienestar de los individuos.”¹⁸⁸ Esto incluye actividades como obras públicas, regulación económica, bomberos y salud pública. Es en esta sección donde Hegel trata el problema de la pobreza y de la plebe (*Pöbel*) como el residuo humano de la sociedad moderna, como aquellos quienes se encuentran en el más bajo nivel de subsistencia, y explica que el problema del remedio a la pobreza es “una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna.” (*FD* §244Z) La contingencia de la pobreza en la sociedad debe ser superada por la totalidad de la comunidad, pues la preservación de la vida, el vivir, es lo que le es absolutamente esencial al ser humano (*LDN* §118) y la pobreza seriamente desprovee a las personas de los medios para asegurar su propia vida. La pobreza hace que la subsistencia dependa

¹⁸⁷ Hegel dice: “Castigos severos no son, por tanto, en sí (*an sich*) y para sí injustos, sino que están en relación a la circunstancia de la época: un código criminal no puede valer para todas las épocas y los delitos son existencias aparentes que podrían acarrear una grande o modesta repulsa.” (*FD* §218Z)

¹⁸⁸ Ver N.H. Nisbet, *Philosophy of Right*, nota “a”, p. 450.

más bien de la bondad del corazón de unos pocos filántropos y no de la racionalidad de una sociedad que no da paso a su existencia en primer lugar.¹⁸⁹

En la corporación, lo ético retorna a la sociedad civil como un principio inmanente. Por “corporación”, Hegel entiende cualquier asociación dentro del Estado, apoyada y reconocida por éste, pero que no es en sí misma parte del Estado político.¹⁹⁰ La iglesia, por ejemplo, sería una corporación. Las corporaciones tienen el derecho de presentarse, para sus miembros, como una segunda familia; pero la familia a su vez tiene su modo de subsistencia asegurado en la corporación. Ella le ofrece a las personas una actividad universal que complementa su actividad privada (su trabajo): pese a que, como vimos, el momento y la mediación colectiva se encuentran ya en el trabajo, es en la corporación donde el actuar para otros deja de ser inconsciente y se torna parte reconocida de la vida ética (*FD* §255Z). Pero la finalidad de la corporación tiene su verdad en “la *finalidad universal* en y para sí y en su actualidad absoluta”: el Estado (*FD* §256). Esta finalidad universal asegura el bienestar propio y familiar y el reconocimiento de la necesidad del trabajo y capacidades propias para el correcto mantenimiento de la esfera social.

En el Estado llegamos a la culminación de la filosofía del derecho. El Estado es “la sustancia ética *autoconsciente*, --la unificación del principio de la familia y el principio de la sociedad civil.” (*EE* §535) En el segundo capítulo (2.2.3), como se recordará, parte de mi defensa de un aspecto normativo en la actualidad consistía en el uso que Hegel parecía hacer de este término al referirse al Estado. Es mi intención que ahora, con todo lo que ya hemos visto de la filosofía del espíritu objetivo, este punto pueda aclararse aún más y pueda dar paso a la comprensión de cómo funcionaría una crítica inmanente basada en tal normatividad. La idea del Estado, de acuerdo con Hegel, tiene tres momentos: (1) su actualidad inmediata en la ley constitucional, el Estado individual como organismo que se auto-regula; (2) su relación hacia otros Estados, o ley internacional; (3) como el espíritu que se da actualidad en el proceso de la historia universal. Aquí me concentraré en la parte más temprana de la caracterización del Estado.

A mi modo de ver, la idea del Estado en Hegel no es únicamente una serie de instituciones que regulan la vida de la comunidad, sino una nueva perspectiva: la emergencia de la correspondencia entre subjetividad y objetividad que constituye la libertad concreta. En el Estado actual, esta correspondencia consiste en mi identificación con lo que hago, con el deber comunitario y sus productos, además de ser una actitud hacia los otros ciudadanos que los percibe no como los estorbos de la vida diaria sino como miembros fundamentales del mismo cuerpo productor donde yo también me encuentro. El paso de la sociedad civil al Estado es el paso

¹⁸⁹ En las *Lecciones de derecho natural*, la solución de Hegel parecería ser “mantener a los pobres ocupados”, tenerlos trabajando para que tengan un sentido de propósito y poco tiempo, y así evitar la criminalidad de la plebe. Ver *LDN* §118.

¹⁹⁰ N.H. Nisbet, *Philosophy of Right*, nota 248.1, p. 454.

de la necesidad a la libertad, pues, mientras que en la sociedad civil el interés propio y la falta de conciencia de lo necesario era lo que guiaba las actividades de las personas, en el Estado lo que reina es la libre asociación mediada por el espíritu colectivo. Es por esto que Hegel define al Estado como “la voluntad universal manifiesta” y como “la actualidad del espíritu ético” (*LDN* §123). Como resulta claro, en el Estado es el universal el que predomina sobre el particular; no de forma ciega o coercitiva, sino sosteniéndose por la voluntad libre de las personas. “La unión como tal” nos explica Hegel, “es ella misma el verdadero contenido y fin, y la determinación [vocación] (*Bestimmung*) de los individuos es la de llevar una vida universal; su ulterior satisfacción, actividad y modos de comportarse posteriores y particulares tienen este carácter sustancial y universalmente válido como su punto de partida y resultado” (*FD* §258A).

Dado que me interesa presentar los aspectos la dialéctica de actualidad y deber-ser o normatividad –y, consecuentemente, el entrelazamiento de las tesis lógico-ontológicas con las políticas--, a continuación me concentraré en la exposición de dos pasajes donde me parece que este momento resulta claro. En primer lugar, veremos la crítica de Hegel a Karl Ludwig von Haller en la introducción a la sección del Estado en la *Filosofía del derecho*. En segundo lugar veremos una adición dentro de la primera sección sobre la Constitución política en la *Filosofía del derecho*, donde se conjugan más claramente los conceptos que hemos hasta ahora revisado. Así, el contexto del primer pasaje es que Hegel busca defender la Idea del Estado contra quienes, como Haller, reniegan de ésta y no encuentran su estructura necesaria. En una primera lectura, esto podría parecer evidencia para lo que en el segundo capítulo llamé la “lectura conservadora”: la aseveración de que Hegel defiende un quietismo, de que buscaba justificar lo existente como racional únicamente *por ser existente*. Mas considero que si nos detenemos a revisar la crítica con las herramientas conceptuales que hemos adquirido es posible hacer una lectura distinta. Así, Hegel dice:

Tal ocurrencia de pasar por alto lo *infinito* y lo *racional* en sí y para sí del Estado, y de *eliminar el pensamiento* en la concepción de su naturaleza interna, no se ha presentado nunca tan sin mezcla como en la *Restauración de la Ciencia del Derecho*, del Sr. v. Haller, *sin mezcla*, pues en todos los intentos de captar la esencia del Estado, incluso si los principios son tan unilaterales y superficiales, ese mismo propósito de *concebir* el Estado lleva consigo pensamientos, determinaciones universales; pero aquí no sólo se ha renunciado conscientemente al contenido racional, que es el Estado, y a la forma del pensamiento, sino que también se arremete contra lo uno y lo otro con ardor apasionado. (...) (*FD* §258A)

El Estado en sí (*an sich*) y para sí es el todo ético, la actualización (*Verwirklichung*) de la libertad, y es finalidad absoluta de la razón el que la libertad sea actual. (...) En relación a la idea del Estado, no hay que tener presente a Estados particulares ni instituciones particulares; antes bien hay que considerar para sí a la idea, este dios actual. Cada Estado que podría ser considerado escuetamente, según las proposiciones fundamentales que se tengan, se podrían conocer estas o aquellas deficiencias de ellas, tiene en él siempre, si pertenece especialmente aquellos de nuestra época cultivada, los momentos esenciales de su existencia. (FD §258Z)

A la actividad filosófica le incumbe, ante todo, el concepto en tanto pensado. Lo más importante de señalar en este pasaje es que Hegel no le reclama a Haller el criticar al Estado (como se puede apreciar por su uso de la frase “la indignación del autor podría tener para sí algo noble”); es la razón por la cual Haller rechaza el Estado lo que a Hegel le preocupa. La postura a la que éste primero se adhiere no puede constituir una crítica real o válida pues no reconoce un suelo normativo del cual partir: Haller, contra la concepción de Hegel de un procedimiento filosófico genuino (esto es *científico*, según el espíritu *lógico*), falla en ver o en buscar siquiera los aspectos universales positivos o las determinaciones esenciales que le dan razón al concepto de Estado en primer lugar, hundiendo así su propio barco. En cambio, parece seguirse, una verdadera crítica a la *particularidad* de un Estado específico – crítica que no debería cometer el mismo error en el que en ocasiones el propio Hegel parece caer al pensar que el desarrollo temporal garantiza el desarrollo progresivo de la actualización del orden social racional—deberá tener ya lo esencial del concepto de Estado como su fundamento: la determinación de la necesidad de la actualización de la libertad. La formulación que busca encontrar los aspectos universales en lo que de hecho existe es lo contrario a un quietismo, pues el concepto mismo, adecuadamente entendido, apuntará hacia la defectuosidad de la actualidad inmediata porque incumple con la Idea o no permite el paso hacia la completud de la forma. Como analogía, Hegel explica que incluso el hombre más deforme, criminal o enfermo contiene el aspecto positivo de ser un ser humano viviente, el aspecto afirmativo sobrevive *pese a* las deficiencias. Pero, ¿cómo identificar tales determinaciones como deficiencias, si no es por la misma Idea o por el concepto de la vida humana? ¿No es esta vida situada, corpórea, inherentemente espiritual, algo que se *debería* realizar sin los obstáculos de la enfermedad, la penuria, el aislamiento? Las deficiencias se identifican a través de entender lo positivo. Esto puede hacerse porque la Idea no es insubstancial; requiere de la concretud, del estar en el mundo. Pero existir en el mundo es existir en la esfera de la “arbitrariedad, la contingencia y el error”. Entender las determinaciones positivas, y ver lo que hay de Idea en el estado o en la persona, nos lleva a identificar

los aspectos que traicionan las determinaciones esenciales de la Idea. En algunos casos, tales deficiencias se presentan como evitables. Un orden social racional sería aquél que, en el campo del espíritu que se objetiva, busca evitar o erradicar las deficiencias en mayor medida. El segundo aspecto de ésta dialéctica funciona de manera inversa: la deficiencia es deficiencia de *algo*, la negación de un cierto aspecto positivo que sigue palpitando bajo la mala situación. Cada polo señala hacia a su contrario. Esta idea de una crítica verídica o justificada basada en una dialéctica de encontrar lo insuficiente en el particular es, me parece, uno de los puntos principales de Adorno en “Contenido de experiencia”:

El nervio de la dialéctica en cuanto método es la negación determinada. Esta se basa en la experiencia de la impotencia de la crítica mientras se mantenga en lo general, mientras despache al objeto criticado subsumiéndolo desde arriba bajo un concepto como mero representante suyo. Sólo es fructífero el pensamiento crítico que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y la desata a favor suyo, haciéndole encontrarse consigo mismo, y en contra de él, al recordarle que aún no es él mismo.¹⁹¹

No es el modo dialéctico de proceder, entonces, ni el mantenerse en lo general (conceptos sin vida, sin cuerpo, sin contenido actual) ni tampoco, como Haller, el mantenerse en lo particular y no encontrar la universalidad necesaria.

Continuemos con el segundo pasaje seleccionado. Éste emerge en el contexto del primer momento de la sección del Estado: la ley constitucional. La constitución de un Estado, nos dice Hegel en las *Lecciones* de 1818-9, no debe ser vista como un mero papel o documento con normas que deben ser adoptadas por los ciudadanos, tampoco como algo que las personas o determinadas autoridades *hacen*, sino como “la base normativa del orden político que evoluciona a través de los años: es la esencia del *Volkgeist*, no un mero *fiat*.”¹⁹² En el párrafo 260 de la *Filosofía del derecho*, Hegel comienza explicando que sólo en el Estado, la actualidad de la libertad concreta, puede el universal obtener su validez a través del reconocimiento de los individuos de este interés universal como fin común, reconocimiento que, a su vez, se reflejaría en sus prácticas. Es en el principio mismo de la subjetividad donde la unidad sustancial se preserva. Así, en la adición a este párrafo, Hegel dice:

¹⁹¹ T.W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 290.

¹⁹² Shlomo Avineri, “The Discovery of Hegel’s Early Lectures on the Philosophy of Right”, p. 203.

La Idea del Estado en los tiempos modernos tiene la propiedad de que el Estado es la actualización de la libertad, no según el capricho subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad. *Los Estados incompletos (unvollkommen) son aquellos en los cuales la Idea del Estado todavía está embozada (eingehüllt) y donde sus determinaciones particulares no han llegado a la autonomía libre.*¹⁹³ Por supuesto, en los Estados de la antigüedad clásica ya estaba presente la universalidad, pero todavía la particularidad no estaba suelta (*losgebunden*) y emancipada (*freigelassen*), y retrotraída para la universalidad, es decir, para la finalidad universal del todo. La esencia del Estado mismo moderno es que lo universal esté ligado a la libertad completa de la particularidad y al bienestar de los individuos, que, por tanto, el interés de la familia y la sociedad civil tiene que juntarse en el Estado, pero que la universalidad de la finalidad no puede progresar sin el propio saber y querer de la particularidad, la cual tiene que conservar su derecho. Por tanto, lo universal tiene que ser activado, pero, por otra parte, la subjetividad es desarrollada completa y vitalmente. Sólo por el hecho de que ambos momentos subsisten en su fuerza, es que hay que considerar al Estado como un Estado articulado y verdaderamente organizado. (*FD §260Z*) (El énfasis es mío)

Lo que más llama la atención es la frase enfatizada: el calificativo “*unvollkommenen*”, traducido aquí como “incompleto” y en la traducción al inglés de Nisbet como “imperfecto”, denota algo que no ha alcanzado toda su potencialidad, que no ha alcanzado la completud. El adjetivo *eingehüllt*, traducido aquí como “embozada”, en la traducción al inglés de Nisbet como “invisible” y en la traducción de T.M. Knox como “velada” (*veiled*) no señala hacia algo inexistente sino más bien hacia algo tapado, cobijado, oculto, encapullado. Podemos interpretar que este pasaje expresa que los Estados incompletos o imperfectos son aquellos donde la Idea del Estado no ha sido actualizada. Que las determinaciones particulares no hayan aún llegado a autonomía libre significa que la libertad completa de la particularidad no ha sido alcanzada. En la antigüedad, la objetividad y universalidad estaban presentes, pero la particularidad no tenía su saber y su querer en el fin de esta universalidad. El Estado actual en cambio, como Hegel lo concibe, es donde la libertad se manifiesta gracias a la elección libre de la particularidad de formar un mundo de acuerdo con los requerimientos de la universalidad. Esto resulta compatible con el movimiento descrito en el primer capítulo del paso de la actualidad inmediata a la actualidad real. En la Lógica de la

¹⁹³ [Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staats noch eingehüllt ist und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind.]

Enciclopedia, como vimos, Hegel remarcaba que ésta primera actualidad no es aun completamente lo que debería ser –no ha llegado al cumplimiento de su estándar de verdad–, sino que tiene su esencialidad hacia dentro o implícita. Pero, a través de la autocorrección del espíritu que se *puede* dar en la historia, es posible pasar a una forma de actualidad más alta, donde las determinaciones y la esencialidad no se encuentran hacia dentro, embozadas, sino activas, visibles, latentes y actuantes. Recordando la frase de la *Ciencia de la lógica*, “lo que es actual puede actuar”, se puede pensar en incorporar la actividad de la actualidad de dos formas: (1) lo que es (inmediatamente actual) puede actuar y producir un nuevo estado de las cosas más de acuerdo al concepto –la bellota devenir roble, el infante devenir racional en y para sí—o (2) la idea realizada en la actualidad puede seguir actuando, reproduciéndose en el esfuerzo satisfactorio del espíritu hasta que las demandas contextuales exijan una renovación de la situación de acuerdo a nuevas determinaciones producidas, pero siempre con el fin de la universalidad de fondo. Así, lo que no cambia es que la Idea del Estado reclama su derecho a actualizarse según la universalidad. Esto significa que la forma de organización racional humana debería buscar atender las demandas de lo que le es esencial al espíritu: de acuerdo con Hegel, la libertad, la racionalidad y la vida. Sólo con la estaticidad orgánica de ésta meta o destino (que se renueva, toma nuevas formas, mas no se elimina) se podría pensar en un movimiento de la actualidad en la filosofía del espíritu donde no se cae en el mal infinito, donde la actualidad se toma como material para moldear la meta del *Sollen* inmanente.

Así, en los Estados imperfectos la Idea se mantiene incompleta, presente en su demanda de volcarse hacia afuera. Me parece que la elección de palabras en esta adición no es en absoluto arbitraria; el Estado está incompleto, *unvollkommen*, no ha llegado a (ser) lo que, como Estado, se le demanda que sea. En segundo lugar, no es que la Idea y las determinaciones sean inexistentes, que simplemente no estén presentes. Se encuentran, más bien, veladas, ocultas e inactivas en un presente que no las reconoce como necesarias o donde sólo ciertas subjetividades reconocen su necesidad, mas no el todo social. El paso a la nueva actualidad podría ser también comparado con la conocida idea de “salto cualitativo” que Hegel introduce en el prólogo a la *Fenomenología*: rehacer el material orgánico anterior para dar paso a la nueva configuración. El salto cualitativo se anuncia, de acuerdo con Hegel, por “la frivolidad (*Leichtsinn*) y el tedio (*Langweile*)” que se apoderan de lo existente en la configuración presente, además de un vago presentimiento de lo desconocido (*FE* 18).

3.5. Condición patológica, vida falsa

Tenemos, entonces, que la actualidad inmediata contiene el *Sollen* de la universalidad inmanente, del orden social racional implícito que busca realizarse en

su plenitud. ¿Cómo se identifica el deber-ser en la vida que es? ¿Cómo se experimentan los aspectos fallidos de la actualidad inmediata, cuyo deber-ser aún no ha sido por completo actualizado en el campo del espíritu? Para arrojar luz sobre estas cuestiones, me gustaría retomar la teoría de las patologías sociales de Frederick Neuhauser que ya he expuesto en la última sección del capítulo anterior (2.3.2). Como vimos anteriormente, de acuerdo con Neuhauser, una patología es una perturbación sistemática en las funciones características de los seres vivos y espirituales. Esto, como también vimos, no equivale únicamente a una falsa conciencia –pensarse a sí misma como separada ya sea del aspecto vital, las determinaciones naturales o del aspecto espiritual, principalmente la dependencia social—sino que también equivale a la reproducción de prácticas materiales falsas. En el caso del amo y el siervo, por ejemplo, la subjetividad y la vida no logran una mediación satisfactoria, de acuerdo con Neuhauser, pues las condiciones reales de la existencia de la sociedad que tal relación establece contradicen necesariamente la concepción de la libertad en la que se supone tal sociedad estaba fundamentada.¹⁹⁴ Así, una característica clave de la idea de patología es que toma la forma de una crítica inmanente negativa. Esto quiere decir que, pese a que ya exista un cierto criterio en juego, a lo que se señala al padecer la mala situación no es a una imagen normativa por completo estructurada, sino inicialmente a la conciencia del bloqueo de la satisfacción de una necesidad. Cuando alguien padece hambre, por ejemplo, la conciencia de la necesidad bloqueada no lleva a la persona al esquema de un sistema de producción y repartición de alimentos perfectamente funcional, pero esto no cancela la experiencia del imperativo del deber comer. De igual manera, es posible evitar hacer uso de la ya rechazada apelación a la idea de intuiciones, como Ikäheimo intenta hacer—cuyo problema, como expliqué anteriormente,¹⁹⁵ consiste en que atribuye a los seres humanos una conciencia normativa inmediata (por ejemplo, saber lo que comportarse de “manera inhumana” significa) sin considerar la posibilidad de su turbamiento por la imposición de ideologías. No necesitamos apelar a intuiciones porque la conciencia del estándar de verdad normativo de una determinada sociedad (a saber, la coexistencia autoconsciente y armoniosa de los fines de la libertad y las prácticas materiales) es un producto del desarrollo del espíritu, desarrollo que puede perfectamente estar velado o bloqueado, o que puede no ser aún autoconsciente o verdadero para las conciencias individuales. Así, pese a que la falta y el padecer señalan hacia el *Sollen* o la vocación, y pese al aspecto universal de este *Sollen*, se requiere del “trabajo arduo” del desarrollo del espíritu para poder expresar racionalmente el ideal como universal y como inseparable de lo que es. Los requerimientos de una vida libre se vuelven conscientes históricamente pese a su naturaleza objetiva. Esto a su vez supone que el espíritu es

¹⁹⁴ F. Neuhauser, “Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology”, p. 47.

¹⁹⁵ *Vid. Supra*. 2.3.3.

histórico. Dar cuenta de la significatividad de esta afirmación en el sistema de Hegel va más allá de los límites del presente trabajo. Sin embargo, cabe decir que en la estructuración conceptual de la normatividad siempre entrará el aspecto contextual. Esto se muestra de manera clara en, como expuse anteriormente, la forma cómo Hegel explica la validez de los castigos en una determinada época: el aspecto que se mantiene fijo es la necesidad de subsumir el mal social causado por el determinado acto, mas la forma que esta cancelación tomará dependerá del contexto de la sociedad.

Lo que el desarrollo anterior presupone es que si hay seres humanos, hay, inseparablemente, vida y espíritu. Eso no cambia. Si hay vida y espíritu, hay necesidades que deben ser cubiertas para asegurar la continuación de su reproducción. Eso tampoco cambia. Los materiales disponibles para realizar las condiciones necesarias de la continuación de la vida y el espíritu son histórica y contextualmente dependientes. Si aceptamos que las primeras son determinaciones esenciales, universales o necesarias de la forma de vida humana, como la necesidad de alimentación o siquiera de un cierto grado de socialización y reconocimiento, entonces la falla en su cumplimiento llevaría a una perturbación en las funciones vitales o espirituales. Esta sería la vida patológica o la mala situación (término utilizado por Ernst Bloch):¹⁹⁶ la persistente amenaza de muerte, la miseria física o espiritual. En una sociedad, la mala situación es consecuencia de la falta de reconciliación o de interdependencia entre los fines de la libertad y las prácticas materiales; es no ver mi meta personal o mi auto-concepción (a su vez mediada por la universalidad) reflejada en los productos de la sociedad en conjunto.

El deber-ser se identifica como inmanente al vivir los resultados de la falsa conciencia o las prácticas materiales falsas: viviendo de forma patológica. Como intenté señalar con la crítica de Hegel a Haller, lo negativo o la falta puede identificarse como tal sólo gracias a la referencia a “lo que no es” o, mejor dicho, lo que no está desarrollado en toda su capacidad; en el caso de la patología, la postulación ontológica aparece como verdadera gracias a la experiencia situada de ésta falta. Podemos ver un ejemplo de esta idea dentro de la discusión de la pobreza de Hegel en las *Lecciones de filosofía del derecho*, impartidas en Berlín de 1819 a 1820. Aquí, Hegel va todavía más allá de las afirmaciones ya citadas sobre la pobreza en las *Lecciones de derecho natural*, donde, recordemos, él condenaba la pobreza por amenazar el derecho “absolutamente esencial de la humanidad”: el derecho a la vida (*LDN* §118). En las lecciones de Berlín, vincula la pobreza con otros padecimientos sociales causantes de miseria y privación, como la falta de acceso a iglesias y otras corporaciones (por tener que trabajar los domingos, no tener ropas aptas, o simplemente que el lenguaje del pastor no logre conmoverlos por ser demasiado rebuscado), la falta de acceso a beneficios legales, sanitarios o

¹⁹⁶ E. Bloch, *The Principle of Hope*, p. 75.

artísticos y, más gravemente, a la falta de un lugar de seguridad y reconocimiento dentro de la sociedad civil.

Hay otra divergencia que ocurre en las personas pobres, la divergencia del ánimo con la sociedad civil. Más que nada, la persona pobre se siente excluida y ridiculizada, y por tanto emerge necesariamente [dentro de él] una sublevación interna (*innere Empörung*). Él tiene la conciencia de sí mismo como infinito y libre, y por tanto emerge la exigencia de que la existencia externa corresponda a esta conciencia. (...)

Parece que la autoconciencia es empujada a este extremo, donde no tiene ya derechos, donde la libertad no tiene existencia. Desde este punto de vista, donde la existencia de la libertad se vuelve algo totalmente accidental, aquí se vuelve necesaria la sublevación interna. (*LFD* §19-20, p. 195)¹⁹⁷

La sublevación interna de la persona que sufre de pobreza se origina por la falta de cumplimiento de aquello a lo que tiene derecho por el mero hecho de ser un ser humano viviente —con una conciencia de sí infinita y libre—. Su vivir, o su vivir dignamente, es amenazado o saboteado por la sociedad cuya premisa debe ser la actualización de la libertad y el reconocimiento: su existencia externa “no corresponde a su conciencia de sí”. Es la existencia patológica por excelencia y el impulso a la sublevación contra la sociedad que exhibe patologías es la consecuencia directa de las condiciones de esta misma sociedad. Es por esto por lo cual Hegel explica que el Estado mismo pelagra cuando los intereses del bienestar de los individuos no son satisfechos (*FD* §265Z). La conciencia de la existencia alienada dentro de la sociedad, podríamos decir, es el paso del desarrollo del espíritu que ve una posibilidad más allá de la estructura inmediatamente actual y ve la posibilidad de una nueva actualidad como algo irrenunciable. De acuerdo con Phil Walden,¹⁹⁸ el papel del trabajo dentro de la lucha por el reconocimiento instancia una idea similar dentro de la *Fenomenología*. Contra la lectura pesimista de Slavoj Zizek, Walden argumenta que trabajar bajo esta relación genera un sentido de la

¹⁹⁷ [Noch ein ganz anderer Zwiespalt tritt beim Armen ein, der Zwiespalt des Gemüts mit der bürgerlichen Gesellschaft. Der Arme fühlt sich von allem ausgeschlossen und verhöhnt, und es entsteht notwendig eine innere Empörung. Er hat das Bewußtsein seiner als eines Unendlichen, Freien, und damit entsteht die Forderung, daß das äußere Dasein diesem Bewußtsein entspreche. (...) Das Selbstbewußtsein erscheint zu dieser Spitze getrieben, wo es keine Rechte mehr hat, wo die Freiheit kein Dasein hat. Auf diesem Standpunkte, wo das Dasein der Freiheit etwas ganz Zufälliges wird, ist die innere Empörung notwendig.]

¹⁹⁸ Phil Walden, “Review of Slavoj Zizek: Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism”.

existencia alienada. Gracias a esto, se desarrolla la conciencia para la superación de esta situación: mediante el trabajo formativo, la conciencia que trabaja llega a la intuición del ser independiente por *sí misma* (FE 153-154). “Es a través de este redescubrimiento de sí mismo por sí mismo que el siervo cae en cuenta de que es precisamente su trabajo, donde él parecía tener únicamente un sentido alienado (*fremder Sinn*), que él adquiere un sentido propio” (FE 154). Tal forma de conciencia no es el paso positivo del establecimiento de la nueva situación donde lo oculto o encapullado de la anterior se potencializa y la libertad se ve en el todo, pero sí es condición necesaria previa para su realización.

Ya vimos los ejemplos del hambre y de la pobreza como las determinaciones naturales y espirituales apuntando hacia el deber ser y su perturbación como patología. Antes de concluir este capítulo, veamos rápidamente un último ejemplo que nos ayudará a explorar la comunión dialéctica de la normatividad y la patología, y la posibilidad del bloqueo de la conciencia de ambas. Éste lo podemos encontrar en los análisis de las enfermedades mentales que realizó el filósofo y teórico británico Mark Fisher. Una de las tesis que he desarrollado en esta sección es que la conciencia del vivir patológico puede llevar a la identificación de los aspectos positivos en la actualidad inmediata (como Hegel sugería en el discurso citado en 3.3), y por tanto a la posibilidad de la exponenciación de estos aspectos, pero ahora en y para sí, en una nueva actualidad más de acuerdo con dicha universalidad. Con esto en mente, lo que Fisher buscaba entender era la epidemia de ansiedad y depresión que azotó Inglaterra y que llegó a la conciencia general mediante la cobertura del aumento significativo en la tasa de suicidios. La idea de Fisher es que la depresión, la ansiedad y sus consecuencias —en este caso, más claramente, el suicidio—no deben despolitizarse. Esto contrariaba a los políticos británicos que buscaban rechazar el vínculo claramente existente entre el aumento de suicidios y la precariedad causada por las reformas neoliberales al sistema de salud pública.¹⁹⁹ Pero el suicidio no parece ser sublevación interna o externa, sino la aniquilación de la facticidad que no ve una mejor situación como realmente posible. A los individuos se les inculca la idea de que la miseria no es un producto de la sociedad patológica, sino de su propia falta de esfuerzo, del no merecer una vida mejor que la que se les es ofrecida. Así, la conciencia de la mala situación como externamente ideada e impuesta se ve perfectamente bloqueada por lo que Fisher, siguiendo al psicólogo materialista David Smail, llamó “responsabilización”:

Cada miembro individual de la clase subordinada es alentado a sentir que su pobreza, falta de oportunidades o desempleo es su culpa y únicamente su culpa. Los individuos se culparán a sí mismos en lugar

¹⁹⁹ Mark Fisher, “Why mental health is a political issue”, *The Guardian*. Tristemente, Fisher mismo se suicidó en 2017.

de a las estructuras sociales, que en cualquier caso han sido inducidos a creer que ni siquiera existen (son sólo excusas a las que los débiles apelan). Lo que Smail llama ‘voluntarismo mágico’--la creencia de que cada individuo tiene el poder de hacer de sí mismo lo que sea que quiera ser—es la ideología dominante y religión no oficial de la sociedad capitalista contemporánea (...). El voluntarismo mágico es tanto un efecto como una causa de los niveles actuales históricamente bajos de conciencia de clase. Es la contracara de la depresión –cuya convicción subyacente es que todos somos los únicos responsables de nuestra propia miseria y por tanto la merecemos.²⁰⁰

Es claro cómo, entonces, bloquear la posibilidad de que la experiencia en la sociedad patológica sea diagnosticada como tal sirve como instrumento ideológico para la perpetuación de la mala situación.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este último capítulo he buscado sintetizar algunas ideas sobre la relación entre actualidad y normatividad en la filosofía del espíritu objetivo. Hemos visto que el derecho, para Hegel, es todo aquello que abarca las determinaciones del espíritu que busca objetivarse en el mundo; que a la filosofía le concierne Idea de derecho. Vimos que, para Hegel, el sistema del derecho es el ámbito de la libertad actualizada, donde “libertad” no se entiende de manera individualista, sino como la concordancia entre lo que la voluntad se auto-determina de manera independiente y la universalidad o los fines generales. Esto es, la integración activa de los fines de los otros en aquellos que yo he elegido racionalmente. Esto a su vez requiere de instituciones; campos de acción social cuya base sea la posibilidad de reconocimiento mutuo. Dentro de la sección sobre el *Sollen* o deber-ser busqué mostrar de qué manera, pese a las críticas de Hegel al deber-ser, podemos encontrar una idea de buen *Sollen*. Los dos principales aspectos de crítica hacia el deber-ser, dentro de la obra de Hegel, son: (1) su tendencia al mal infinito, a ser impulso sin fin que no llega a la existencia concreta; (2) como algo separado de lo existente, como un ideal trascendente sin ninguna conexión con lo que es. En la *Ciencia de la lógica* él nos da los elementos necesarios para articular el buen *Sollen*, que es la determinación que se presenta como imperativo a superar la restricción de la existencia inmediata. Es en este sentido que Hegel dice que el *Sollen* “es y al mismo tiempo no es”. Es en tanto vocación –podríamos utilizar el término “potencia”—de algo y no es porque se desvanece en el momento de su completa actualización en un movimiento que señala hacia la infinitud. El pensar al *Sollen* de esta forma nos muestra una vez más la importancia de entender la conexión orgánica entre lógica

²⁰⁰ Mark Fisher, “Good for nothing”, *The Occupied Times*.

y filosofía del espíritu. No comprender a la lógica como el material que debe ser aplicado para entender la realidad, ni mucho menos como el axioma olvidable del sistema filosófico,²⁰¹ sino más bien como el principio de inteligibilidad vital inmanente en lo que es y sus estructuras.

En la tercera sección de este capítulo vimos algunos aspectos de la Moralidad para Hegel. La moralidad depende de una caracterización formal de la voluntad, pues le falta el aspecto objetivo que sólo logra en la Eticidad. Pese a esto, gracias a que el momento del derecho abstracto ya ha sido subsumido, en la moralidad se manifiesta el carácter necesariamente social. El aspecto universal se presenta en el bienestar y la felicidad en tanto que las determinaciones naturales apuntan hacia los aspectos en común de la necesidad de satisfacción de necesidades. Tal necesidad, a su vez, se debe a las determinaciones de los seres humanos como vida y espíritu. Esto es, la constitución ontológica de los seres vivos señala hacia la necesidad de la satisfacción de los requerimientos de su bienestar animal más básico; y, en los seres humanos, los requerimientos no son únicamente naturales sino también espirituales. Al tratar la sección sobre el bien y la conciencia moral, la última parte de Moralidad, donde Hegel considera la idea del bien como la universalidad que debe ser realizada pero que es aún formal pues sólo adquiere contenido en Eticidad, pude llegar a las siguientes conclusiones:

- El bien actual sólo se puede lograr en la vida ética. Esto no implica ni que cada forma de manifestación de las instituciones de la vida ética sean siempre buenas, ni que no se puedan presentar ciertas formas o rudimentos del bien dentro de lo que correspondería a la moralidad; significa únicamente que el bien, entendido como el momento ideal u objetivo de la subjetividad, sólo se puede volver en y para sí, forma de vida y norma libremente elegida por los individuos, dentro del orden social racional (en Hegel: el Estado).
- “Actualidad” puede ser, como en el parágrafo 138 (y contra el uso de “actual” en §137) de la *Filosofía del derecho*, empleada en un sentido no sólo no normativo, sino como lo que se le opone a las “voluntades mejores”: como la mala situación que las lleva a tomar una decisión. O, por un lado, retirarse a su propia subjetividad infinita y rechazar el exterior, o, por otro lado, encontrar lo universal y necesario, el deber-ser, en su entorno inmediato y utilízalo como criterio de crítica inmanente para rechazar y cambiar lo insostenible. Esta actualidad sería lo que desde el primer capítulo he llamado “actualidad inmediata”.
- El mal es la decisión de la conciencia subjetiva infinita de hacer de su propia arbitrariedad y particularidad su principio determinante. La posibilidad del

²⁰¹ Idea señalada por Zaida Olvera Granados en “El instinto lógico en las lenguas y el desarrollo lógico de la inteligencia”, *V Congreso Internacional de Estudios Hegelianos*.

mal no puede ser eliminada, pues es parte del significado mismo de la conciencia moral. Pese a esto, dada su existencia necesaria como determinación posible del sujeto libre, el mal es lo que no debe ser o lo que debe ser subsumido o superado (*aufgehoben*). Esto muestra la inseparabilidad dialéctica del ser y el deber-ser, además de la objetividad de la fuerza normativa del bien como el rechazo a la individualidad propia o el egoísmo.

En la penúltima sección del capítulo me dediqué al tratamiento de Hegel de la Eticidad. Como expliqué brevemente, Eticidad, la culminación a la filosofía del espíritu objetivo, es la forma de asociación racional del espíritu, la forma que éste le da al mundo para sentirse en casa. El último momento de la Eticidad es el Estado, la sustancia ética autoconsciente. Dentro de mi análisis de esta sección de la *Filosofía del derecho* propuse las siguientes ideas:

- El punto principal de la crítica de Hegel a Karl Ludwig von Haller no es defender el Estado, sino defender el método lógico de encontrar las determinaciones universales y necesarias *dentro* de la particularidad que aparece, muchas veces, defectuosa. Una crítica verdadera al Estado particular, en contraste con la de Haller, tendría un suelo normativo del cual partir: la determinación de la necesidad de la actualización de la libertad. Las deficiencias se encuentran al captar lo positivo.
- En los Estados incompletos o imperfectos la Idea de Estado (el campo de la libertad actualizada) se presenta de forma no-desplegada, oculta o invisible (*eingehüllt*). El deber-ser de la actualización o manifestación de esto oculto no viene dado en un más-allá, sino en la identificación de la presencia misma de la Idea de derecho. La actualización de ésta Idea sería el movimiento del paso de la actualidad inmediata a la actualidad real visto en el primer capítulo de este trabajo.

En la última sección del presente capítulo sugerí que el concepto de patología ya explorado en el segundo capítulo responde a la pregunta de cómo se experimentan los aspectos fallidos de la actualidad inmediata. En el caso del Estado, el Estado patológico es donde los fines de la vida y los del espíritu no llegan a una reconciliación: no hay libertad porque no me identifico ni en mis prácticas materiales, ni en las de los demás, ni en las instituciones, ni obtengo reconocimiento. Un problema surge cuando tal conciencia de lo que no es necesario, de lo que no corresponde con el concepto de un orden social racional, se ve bloqueada por la ideología de la situación falsa. Siguiendo mi ejemplo, esta ideología puede llevar al individuo a situar *en sí mismo* la causa o el catalizador de su miseria e insatisfacción material o espiritual, lo cual oculta las fallas del orden social y político patológico.

Conclusiones generales

Mi objetivo en el presente trabajo ha sido explorar la idea de una posible conexión entre existencia y normatividad a partir del concepto de actualidad que Hegel desarrolla en la lógica y utiliza constantemente en la filosofía del espíritu. La pregunta que busqué responder fue: si aceptamos la tesis ontológica de la prioridad de la actualidad sobre la posibilidad, ¿tenemos bases suficientes para postular la posibilidad de una crítica de carácter ético y político hacia “lo que es”, lo que se presenta inmediatamente como existente y real? Como resulta claro, la respuesta que yo propuse es afirmativa. En la insuficiencia de la propia particularidad de lo actual inmediato o real, que se da al trascender un deber-ser que no se agota en lo presente (pese a que sólo puede existir en éste presente), se señala hacia los aspectos traicionados de la existencia inmediata. ¿Qué significa esto? ¿De ser verdadero, qué implicaciones tendría? Para responder a estas preguntas, repasemos brevemente el procedimiento llevado a cabo para llegar a este punto.

En el primer capítulo revisé el concepto de actualidad que Hegel desarrolla en la parte lógica de su sistema filosófico. El concepto de actualidad es tratado dentro de la *Ciencia de la lógica*—así como en la parte lógica de la *Enciclopedia*—y específicamente dentro de la Doctrina de la esencia, donde Hegel busca argumentar en contra de las filosofías que oponen esencia y apariencia, que postulan el fundamento como algo oculto y no manifiesto. La primera conclusión importante de éste capítulo es que Hegel, como Aristóteles, sostenía una prioridad de la actualidad (*Wirklichkeit*) sobre la posibilidad; si la posibilidad no es formal, esto es, sino es una mera pensabilidad donde tanto algo como su opuesto pueden ser, entonces la determinación de la posibilidad depende de la actualidad inmediata. Para saber si es posible que hoy llueva, no basta pensar si el concepto de llover no es contradictorio, sino que es necesario remitirnos a lo que de hecho es. La posibilidad y eventual actualidad de que llueva está contenida en esta actualidad que vivimos y examinamos (1.3). Para el proceso de actualización se requiere una totalidad de condiciones; sólo cuando ellas están presentes y externas se da efectivamente este paso. La segunda conclusión importante del primer capítulo es que, dentro de la Lógica de la *Enciclopedia*, Hegel diferencia entre una actualidad inmediata y la real, distinción donde el aspecto normativo se presenta. La diferencia entre ambas es que la actualidad inmediata es la presuposición de la segunda; es el

material que deberá ser subsumido para que la actualidad real, en la que la unidad de esencia y existencia es *en sí y para sí* o explícita, emerja.

En el segundo capítulo expuse y comenté tres problemas que surgen en el contexto de la lógica y la filosofía del espíritu objetivo, concentrándome, en el segundo y tercer problema, en los conceptos de normatividad y actualidad. El primer problema presenta dos propuestas que buscan responder a la pregunta: ¿cómo entender la relación entre la lógica y el resto del sistema, la *Realphilosophie*? Así, la primera conclusión importante del segundo capítulo es que lo lógico-ontológico y lo político, en Hegel, no se deben entender como separados o separables. Sin la premisa de que la lógica está presente y latente en el resto del desarrollo filosófico no sería posible entender cómo la tesis ontológica de la inseparabilidad del ser y el deber-ser desempeña un papel fundamental en la filosofía del espíritu objetivo. El segundo problema expuesto en este capítulo fue la cuestión de la *Doppelsatz* y la justificación de lo existente. Aquí presenté tres interpretaciones que ha suscitado la muy criticada oración doble en el prefacio a la *Filosofía del derecho*, donde lo racional y lo actual son equiparados. La segunda conclusión importante a la que llegué en el segundo capítulo fue que, contra Robert Stern, en Hegel sí hay en varias e importantes ocasiones una connotación normativa en su uso del concepto de actualidad, o lo que hace a algo *actual*. Pese a esto, Stern tiene razón en enfatizar el carácter anti-utópico de la *Filosofía de derecho*. La aceptación de una connotación normativa en el uso de lo actual, especialmente en la filosofía del espíritu, nos lleva al tercer problema explorado en el segundo capítulo: las teorías en torno a la normatividad en ontología social. Las teorías exploradas fueron, en primer lugar, el esencialismo normativo de Heikki Ikäheimo, que propone que las prácticas sociales satisfactorias son aquellas que instancian en mayor medida la esencia de los seres humanos; la libertad concreta que implica reconocimiento. En segundo lugar, la teoría de patologías sociales que propone Frederick Neuhauser, que sugiere que una sociedad patológica es aquella donde los fines de la vida y los fines del espíritu no se coordinan adecuadamente, donde no hay una identificación entre lo que soy y las prácticas materiales que se exigen y reproducen en mi entorno social.

En el tercer capítulo utilicé las ideas desarrolladas en los capítulos anteriores para postular la posibilidad de una crítica a lo existente en el campo del espíritu objetivo a partir de la inseparabilidad de ser y deber-ser. Esta inseparabilidad, como mostré en la segunda sección de este tercer capítulo, es lo que sugiere un buen “*Sollen*” –un deber-ser que no sea susceptible a las críticas de Hegel a los ideales vacíos–, el deber-ser no existe como separado de lo que es, sino inmanente en lo que es en aras de su determinación (*Bestimmung*), pero a su vez supera o trasciende la restricción establecida por la realidad empírica. Así, por ejemplo, que el ser humano tenga la determinación esencial de la racionalidad señala el deber-ser de

que tal determinación de lleve a cabo y se concrete en nuestras acciones y prácticas en el mundo; buscar superar la restricción de la existencia empírica que aparece como antagónica a la universalidad. En la primera sección del último capítulo busqué enfatizar la importancia de la libertad para la filosofía del espíritu objetivo. Es la actualización de la libertad lo que se instancia en la organización social racional, y esta libertad no debe ser entendida como mera capacidad de elegir, sino como la auto-determinación propia a realizar los fines universales o colectivos. Las potencias o determinaciones que posibilitan y demandan la actualización de una sociedad de acuerdo con la libertad pertenecen inherentemente a las personas (por la experiencia de las necesidades materiales y espirituales, no por el sentido común), mas las condiciones de su actualización dependen de la comprensión del contexto que se vive, sus determinaciones y posibilidades específicas. Las ideas más importantes a las que llegué en las restantes tres secciones de este tercer capítulo –moralidad, Eticidad, y la sección sobre la sociedad patológica—, y que funcionan como sustento para mi conclusión general, son: (i) dado que el mal existe como determinación posible de ser actualizada por la voluntad libre, éste *debe no ser*; su propia existencia señala hacia la necesidad de su superación; (iii) la crítica de Hegel a Haller se puede resumir en que éste no buscó captar lo positivo en la pluralidad de manifestaciones en el estado existente; al rechazar tajantemente al Estado, Haller se queda sin un punto fijo desde el cual juzgar objetivamente lo adecuado y lo inadecuado; (iv) según Hegel, los Estados imperfectos son aquellos donde la Idea de Estado está oculta o invisible. La adición citada en la última parte de 3.4 donde Hegel caracteriza a la Idea de los Estados imperfectos como invisible u oculta apoya mi argumento, pues nos indica que la Idea de Estado (el requerimiento de la libertad concreta) está inmanente pero sin desarrollar; no existe en un más allá inalcanzable. Sus determinaciones particulares deben llegar a la autonomía libre para que la libertad actualizada sea visible y permee el todo en la unión de universalidad y particularidad.

Lo que este tercer capítulo mostró –gracias también al desarrollo de los dos capítulos anteriores—es que la posibilidad de una crítica substancial o real a las determinaciones del presente en el campo de la organización social y política depende de la aceptación de que *lo que debe ser* en cierto modo *ya es*. No es en tanto completamente actualizado –de ser este el caso no habría nada que encontrar como defectuoso—pero *es* en tanto suelo normativo a partir del cual identificamos lo verdadero y lo falso de la situación inmediatamente actual. Es gracias a que vemos y experimentamos lo positivo (y a que padecemos su limitación) que podemos identificar la incompletud del presente; que sus capacidades expresivas aún no han sido desarrolladas al máximo y que la mala situación bloquea la posibilidad de la actualización de todo su potencial.

El desarrollo de este trabajo contiene varias limitaciones. El papel de la necesidad en el movimiento de actualidad y normatividad, por ejemplo, merece ser examinado de forma más completa. Pese a que busqué integrar la pregunta por el contexto y la posibilidad de variación histórica de las determinaciones esenciales de las cuales la normatividad se deriva, es necesario más espacio para una exposición digna y detallada del tema de la relación entre las modalidades y la historia. Sobre la historia, por ahora creo importante decir que considero que Hegel estaba equivocado al pensar que “ningún pueblo sufrió jamás mal alguno; lo que haya sufrido, lo mereció” (*LDN* §164). El mal instaurado como regla que permite a pueblos y gentes padecer en aras de la relativa tranquilidad de otros o de la reproducción de un sistema patológico es la racionalización histórica de la situación falsa. Hegel también estaba en un error al creer que la historia mundial es “siempre el avanzar hacia algo más alto” (*Ibid.*), pues el desarrollo del espíritu puede muy bien ser decadente, e incluso de no serlo esto no sería justificación para miseria vivida alguna. Como Walter Benjamin ya había visto, la dominación de unos sobre otros, sean los dominantes romanos o estadounidenses, no se justifica por la supuesta existencia de un progreso en la historia. Tal dominación siempre se mostrará en contra de la universalidad supuestamente defendida por Hegel, a su vez inseparable de las determinaciones esenciales de los seres humanos como vida y espíritu. Pero este trabajo no se trata de los errores de Hegel, tan grandes como hayan sido, sino del acierto fundamental de ver lo afirmativo en la contradicción y la contradicción en lo afirmativo. Aquí he buscado exponer y argumentar la base hegeliana para la afirmación de la única forma revolucionaria de optimismo, lo que Bloch llama “optimismo crítico-militante”: la tesis de que la posibilidad de la vida vivible brilla a través de la mala situación existente. La verdadera posibilidad es aquella que es inseparable de lo actual. La pregunta que permanece es, aceptando la posibilidad de teorizar la mala situación y la posibilidad de identificarla como tal gracias al bloqueo de las potencias o determinaciones inmanentes en la actualidad inmediata que *deben ser* realizadas, ¿cómo podemos dar el salto hacia la superación de la mala situación, cambiar lo que debe ser cambiado?

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Obra compl. Madrid: Akal, 2005.
- . *Tres estudios sobre Hegel*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Obra compl. Madrid: Akal, 2012.
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope: vol. 1*. Traducido por Neville Plaice, Stephen Plaice, y Paul Knight. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Blunden, Andy. “Response to Heikki Ikäheimo on ‘Normative Essentialism’”. Ethical politics, 2016. [https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/pdfs/Response to Normative Essentialism.pdf](https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/pdfs/Response%20to%20Normative%20Essentialism.pdf).
- Brooks, Thom. *Hegel’s Political Philosophy: A Systematic Reading of the “Philosophy of Right”*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.
- . “Hegel on Crime and Punishment”. En *Hegel’s Political Philosophy: on the normative significance of method and system*, editado por Thom Brooks y Sebastian Stein, 202–21. Oxford: Oxford University Press, 217d. C.
- Burbidge, John W. “Hegel’s Logic as Metaphysics”. *Hegel Bulletin* 35 (2014): 100–115. <https://doi.org/10.1017/hgl.2014.6>.
- . *Hegel’s Systematic Contingency*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Carlson, David Gray. *A Commentary to Hegel’s Science of Logic*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Cassin, Barbara, ed. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2014.
- Deligiorgi, Katerina. “Introduction: On reading Hegel today”. En *Hegel: New Directions*, editado por Katerina Deligiorgi. Chesham: Acumen Press, 2006.
- Duquette, David A. “Hegel: Social and Political Thought”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, s/f.
- Ferrarin, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
- Fisher, Mark. “Good for nothing”. *The Occupied Times*, el 19 de marzo de 2014.
- . “Why mental health is a political issue”. *The Guardian*, el 16 de julio de 2012.
- di Giovanni, George. “Hegel’s Anti-Spinozism: The Transition to Subjective Logic and the End of Classical Metaphysics”. En *Hegel’s Theory of the Subject*, editado por David Gray Carlson. Londres/Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Hagen, Holger. “Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung”. *Hegels “Lehre Vom Wesen”*, 2016, 129–58.

- Hardimon, Michael O. *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1994.
- Houlgate, Stephen. "Introduction". En *Outlines of the Philosophy of Right*, traducido por T.M. Knox. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- . "Why Hegel's Concept Is Not the Essence of Things". En *Hegel's Theory of the Subject*, editado por David Gray Carlson. Londres/Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Ikäheimo, Heikki. "Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology". En *Recognition and Social Ontology*, editado por Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- Jackson, M. W. "Hegel: The Real and the Rational". En *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Johnston, Adrian. "Contingency, pure contingency—without any further determination: modal categories in Hegelian logic". *Russian Journal of Philosophy & Humanities* 1, núm. 2 (2017).
- Kosman, Aryeh. *The Activity of Being: an essay on Aristotle's ontology*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2013.
- Kusch, Martin, y Juha Manninen. "Hegel on Modalities and Monadology". En *Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, editado por S. Knuuttila. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Leech, Jessica. "Making modal distinctions: Kant on the possible, the actual, and the intuitive understanding". *Kantian Review* 19, núm. 3 (2014): 339–65. <https://doi.org/10.1017/S1369415414000156>.
- de los Ríos Gutiérrez, Iván. "Kyrieuon logos: Diodoro Crono y el problema del determinismo a la luz de Metafísica IX, 3". *Trans/Form/Ação* 41, núm. 1 (2018). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732018000100002>.
- Macdonald, Iain. "How Soon is Now: Figures of the Future in Hegel". Ireland: UCD School of Philosophy, 2014.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1994.
- Nance, Michael. "Hegel's social and political philosophy: Recent debates". *Philosophy Compass* 11 (2016): 804–17. <https://doi.org/10.1111/phc312384>.
- Neuhausser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2000.
- . "Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology". En *I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, editado por Italo Testa y Luigi Tuggiu, 31–48. Leiden/Boston: Brill, 2016.
- Ng, Karen. "From Actuality to Concept in Hegel's Logic". En *The Oxford Handbook of Hegel*, editado por Dean Moyer, 1:1–25. Oxford: Oxford

- University Press, 2017.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199355228.013.13>.
- Olvera Granados, Zaida. “El instinto lógico en las lenguas y el desarrollo lógico de la inteligencia”. En *V Congreso Internacional de Estudios Hegelianos*. Ciudad de México, 2018.
- Ortiz Millán, Gustavo. “La crítica de Hegel al iusnaturalismo”. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Pippin, Robert B. “Hegel’s Logic of Essence”. *Schelling-Studien* Band 1 (2013): 73–97.
- . “In What Sense is Hegel’s Philosophy of Right ‘Based’ on His Science of Logic? Remarks on the Logic of Justice”. En *Hegel’s Political Philosophy: on the normative significance of method and system*, editado por Thom Brooks y Sebastian Stein. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies. Vol II: The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*. Londres: George Routledge & Sons, 1957.
- Redding, Paul. “Findlay’s Hegel: Idealism as Modal Actualism”. *Critical Horizons* 18, núm. 4 (2017): 359–77. <https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1374918>.
- . “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.
- . “Hegel on Evil”. En *The History of Evil. Volume IV: The History of Evil in the 18th and 19th Centuries*, editado por Douglas Hedley. Chesam: Acumen Press, s/f.
- . “The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom”. En *A companion to Hegel*, editado por Stephen Houlgate y Michael Baur, 576–94. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Rose, Gillian. *Hegel contra sociology*. Londres: The Athlone Press, 1981.
- Rosen, Stanley. *The Idea of Hegel’s Science of Logic*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2014.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. Simon and. Nueva York, 1945.
- Sachs, Joe. “Aristotle: Motion and its Place in Nature”. En *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, editado por James. Fieser y Bradley Harris. Dowden. Internet Encyclopedia of Philosophy Pub, s/f.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con ella Relacionados*. Editado y traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. *Anthropos*. Barcelona/Madrid, 1989.
- Shafai, Fariborz. *The Ontology of Georg Lukács*. Avebury, 1996.
- Shlomo Avineri. “The Discovery of Hegel’s Early Lectures on the Philosophy of Right”. *The owl of Minerva* 16, núm. 21 (1985).

- Siani, Alberto. "Hegel's Logic of narration of Contingency". *Revista Opinião Filosófica* 6, núm. 2 (2015): 8–27.
- Stern, Robert. "Hegel's Doppelsatz: a neutral reading". *Journal of the History of Philosophy* 44 (2002): 235–66.
- Thompson, Kevin. "Systematicity and Normative Justification: The Method of Hegel's Philosophical Science of Right". En *Hegel's Political Philosophy: on the normative significance of method and system*, editado por Thom Brooks y Sebastian Stein. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Walden, Phil. "Review of Slavoj Zizek: Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism", 2013. <http://philwaldenphilosopher.blogspot.com/2013/11/less-than-nothing-hegel-and-shadow-of.html>.
- Westphal, Kenneth R. "Community as the Basis of Free Individual Action". En *Communitarianism: A New Public Ethics*, editado por M. Daly. Belmont: Wadsworth, 1994.
- Winfield, Richard Dien. "The Logic of Right". En *Hegel's Political Philosophy: on the normative significance of method and system*, editado por Thom Brooks y Sebastian Stein, 222–38. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "Method and System in Hegel's Philosophy of Right". En *Hegel's Political Philosophy: on the normative significance of method and system*, editado por Thom Brooks y Sebastian Stein. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Yovel, Yirmiahu. "Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse". En *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Zambrana, Rocío. *Hegel's Theory of Intelligibility*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.