



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA RACIONALIDAD DEL ESTADO EN HEGEL

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARÍA ALEJANDRA RAMÍREZ ÁNGELES

TUTORA:
DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad de México, junio 2021.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A Mili, a Fay,
el principio
de esta historia.
A mis hermanos y sobrinos,
su continuación.*

*A las y los compañer@s zapatistas,
por darle sentido a mis pensamientos
y a mis pasos.*

AGRADECIMIENTOS

A todas y todos los que hicieron posible esta experiencia. A Sandra Serrano, por su necesario y oportuno apoyo. A Karina Ansolabehere, Pedro Salazar Ugarte, Pedro Enrique García y a mi querido Arturo Anguiano, por sus votos de confianza. A Pedro Stepanenko, por reconectarme con la vida académica. A Efraín Lazos y Jorge Armando Reyes, por abrir amplias ventanas a mis inquietudes. A Edgar Maragat y al seminario de investigación Hegel en Perspectiva, por albergarme en la Universidad de Valencia y encaminar este trabajo.

A Ángeles Eraña, por el empeño que me ha dedicado, por la firmeza de su conducción, por la fuerza de sus enseñanzas, por la calidez de su acompañamiento. A Zenia Yébenes, por todas las posibilidades de mundos que siembra en mí.

A ese tejido de mujeres que me han compartido de su fuerza para completar esta tarea: Anie, Montse, Julieta, Atzin, Irene, Mireya, Ana, Eva, Rocío, Claudia, Ale.

ÍNDICE

Introducción	1
I. Elementos para una lectura sistemática de Hegel	
I.1 La relación entre la Ciencia de la Lógica y la Filosofía del Derecho y sus distintos criterios interpretativos.	7
I.2 Ciencia de la Lógica como eje central.	13
I.3. El proyecto crítico de Kant y la metafísica postkantiana.	17
I.4. La lógica como metafísica.	19
II. Elementos lógicos para la filosofía del Derecho	
II.1 El punto de partida: la unidad sintética de la apercepción y los problemas de la Deducción Trascendental.	23
II.2 Intuiciones y Conceptos: unidad y diferencia.	31
II.3. La relación dialéctica y la negación determinada.	35
II.4 El concepto del concepto.	39
II.5 La autoconciencia y la autodeterminación del pensamiento.	41
II.6 La idea o la racionalidad (razón especulativa).	45
III. La determinación lógica en la Filosofía del Derecho y los supuestos para la racionalidad del Estado	49
III.1 La Filosofía del Derecho desde la Lógica Especulativa	50
III.2 El modo de tratar filosóficamente al derecho.	56
III.3 La voluntad libre como premisa del derecho.	65
III.4 El sistema del derecho como el reino de la libertad realizada.	71
III.5 El lugar del Estado en el sistema del derecho.	83
III.6 La racionalidad del Estado.	88
Conclusiones	95
Bibliografía	102

Introducción

De acuerdo con Herbert Marcuse (1971), Hegel como el resto del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling) escribió su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar al Estado y a la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo. En *Razón y Revolución* señala “a pesar de su agria crítica al Terror, los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola autora de la nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba” (Marcuse:1971:9). Los esfuerzos históricos concretos por establecer una forma racional de sociedad eran trasladados al plano filosófico y se hacían patentes en los esfuerzos por elaborar el concepto de razón.

En esa línea, Marcuse subraya que el concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. El argumento de que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón, no sería comprensible mientras no alcancemos a interpretar el horizonte que Hegel trazó para este.

La idea hegeliana de razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre. La deificación de la razón como être supreme de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos –libertad, sujeto, espíritu, noción– están derivados de la idea de razón. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca. (Marcuse: 1971:11).

Con esto en mente, el propósito de este trabajo es dar cuenta de la relación entre la razón y el Estado: qué concepto de razón está participando en el estudio que Hegel hace del Estado, cuál es el modo o la forma en que la razón está determinando al Estado y, en ese sentido, qué podemos entender por racionalidad en el caso del Estado. Busco profundizar mi comprensión del pensamiento político de Hegel, en particular del Estado, a partir del concepto de razón.

En última instancia, el examen sobre el impacto y la vinculación que tiene el significado filosófico de razón, expuesto principalmente en la *Ciencia de la Lógica*, con el trabajo que se hace en la *Filosofía del Derecho*, busca diferenciarse de las lecturas que relacionan inmediatamente el pensamiento político de Hegel con una imagen exaltada del Estado, la interpretación que le ha valido la fama de ser el filósofo del Estado prusiano. En estas, el Estado aplasta al individuo, es un sistema autoritario que impone sobre los individuos y sus intereses particulares una autoridad incontrovertible en donde la libertad individual se ve subordinada por lo universal. Dichas lecturas también parten de que el trabajo de Hegel, al menos en la *Filosofía del Derecho*, se dirige a describir cómo debería ser idealmente el Estado, teniendo, de antemano, la convicción de que un Estado “fuerte” representa la mejor opción. Este distanciamiento de tales interpretaciones comparte con Marcuse la idea de que un estudio profundo disuelve la hipótesis generalizada, sobre todo en científicos sociales de Estados Unidos de la época, colegas de Marcuse, de que las raíces teórico-filosóficas del nacionalsocialismo y su ideología se encontraban en Hegel.

No obstante, este trabajo pretende algo más que deslindar a Hegel de esa acusación, algo más que sumarse a la tesis de que un análisis de la filosofía de Hegel muestra que los conceptos básicos de su pensamiento son hostiles a las tendencias que dirigen la teoría y práctica del fascismo; la tarea que me propongo no busca configurarse en algún tipo de “defensa” o “argumento a favor”, de la construcción filosófica que Hegel elabora para el Estado. En primera instancia, lo que busca es desmenuzar la construcción lógica que le permitió a Hegel articular una posición crítica y distinta a otras teorías que buscaron explicar el lugar o la legitimidad del

Estado en la modernidad, en particular aquellas que tienen una fundamentación que se identifica con un individualismo metodológico. La posición de Hegel si bien busca dar cuenta del Estado desde la libertad lo hace desde otra “metodología” y a partir de una fuerte insatisfacción y cuestionamiento al liberalismo de su época. Me interesa acercarme a la construcción que va de la *Ciencia de la Lógica* a la *Filosofía del Derecho*, desde la lógica a la ética-política, desde la razón al Estado en la medida en que dicha relación no está totalmente explicitada y en tanto me posibilita distinguir elementos con los que continuar un diálogo con el liberalismo y los conceptos con los que hoy se discute la crisis del Estado, tal como se fue configurando desde finales del siglo XIX.

Ese deshilar al Estado hegeliano pasa, como lo hizo Marcuse en *Razón y Revolución* (1954), por recuperar su completo sistema filosófico para rescatar el desarrollo de conceptos esenciales como razón, libertad, sujeto, dialéctica. Es por ello que la posición de Marcuse frente a la obra de Hegel, en particular, el interés de dar cuenta de sus planteamientos a la luz de la recuperación del desarrollo de conceptos básicos representa la hipótesis central de este trabajo: la comprensión de los planteamientos sobre el Estado requiere necesariamente de la comprensión del concepto de razón.

El punto de partida de esta investigación está en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel advierte que el estudio del derecho, el Estado, esto es, la filosofía política del autor, se hace bajo el método filosófico desarrollado en su *Ciencia de la Lógica*. Esto implica que el estudio de la filosofía política de Hegel no sólo no debe pasar por alto el “método” desarrollado en la *Ciencia de la Lógica*, sino que tiene que considerarlo primordialmente como uno de sus presupuestos. No obstante, en el mismo prefacio Hegel también dejó claro que en esa obra no se ocuparía de destacar y demostrar la concatenación lógica y que sólo agregaría “ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y método” (Hegel: 1999: 47).

Este trabajo se despliega en tres pasos. Frente a las distintas lecturas que se ocupan de establecer, o no, una relación necesaria entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*, en el primer paso, me ocupo de exponer algunos elementos generales del estado actual de esa discusión y de presentar los rasgos centrales que distinguen a la lectura que guiará la conexión que busco recuperar entre los textos en cuestión, el vínculo entre los planteamientos de orden lógico con los prácticos y políticos, la relación entre la razón y el Estado en Hegel. Me refiero a la interpretación de Robert B. Pippin, lectura que tiene a la *Lógica* como un eje fundamental para comprender el desarrollo que se plantea en la *Filosofía del Derecho* y quién sostiene que la relevancia contemporánea de la filosofía política de Hegel supone necesariamente la recuperación de su lógica, no su exclusión. Esta lectura presenta una continuidad histórica en el desarrollo filosófico entre Kant y Hegel y tiene como puente o como clave interpretativa a la autoconciencia y la autodeterminación del pensamiento a partir del planteamiento de la unidad sintética de la aperccepción. Avanzo, en ese primer capítulo, para mostrar los aspectos que configuran a un Hegel anclado a la ocupación de dar continuidad a un proyecto crítico, que rechaza a la metafísica tradicional o precrítica y que radicaliza la tarea la convertir a la metafísica en lógica (especulativa). Esta caracterización es relevante no sólo en la medida en que posibilita una comprensión más apegada al espíritu crítico de la época, también en tanto extiende y profundiza las estrategias antiempiristas, antinaturalistas y antiracionalistas que se identifican en la *Filosofía del Derecho*.

Acompañada por la lectura de Pippin y ya en el estudio de la *Ciencia de la Lógica*, principalmente de la Doctrina del Concepto, en un segundo paso me propongo articular la trayectoria que lleva a Hegel de la unidad sintética de la aperccepción y los problemas que identifica en la deducción trascendental de Kant a su teoría del concepto o “identidad especulativa” (Pippin:1989:6) y con ello al concepto de razón y de racionalidad. Reviso una pieza fundamental para ese tránsito: la autodeterminación del pensamiento. En lo inmediato, esto se relaciona

con el relato que caracteriza al pensamiento moderno, es decir, que el quéhacer filosófico solo puede ser considerado científico en la medida en la cual el pensamiento se determine a sí mismo sin apoyarse en creencias, en evidencias externas que provengan de otras fuentes que no sean las de la filosofía. Pero el concepto de autodeterminación de Hegel va más allá para sostener que todo pensamiento está mediado por conceptos, pero que si bien tenemos y usamos conceptos para explicar nuestra experiencia, para formar nuestras expectativas, para discernir qué es lo que queremos hacer, lo cierto es que por sí solos, esos conceptos no nos dicen cómo es que tienen que usarse, cuál es la manera en la que tiene que ser utilizados, la manera en la cuál tienen que ser discriminados respecto a otros conceptos. Por sí mismos estos no son capaces de proporcionarnos una experiencia completa. Para que los conceptos sean capaces de orientarnos, para que puedan servirnos con el propósito de discernir cómo nos movemos en la experiencia, cómo distinguimos entre una pretensión teórica y una práctica, una situación que se refiere a nuestros juicios morales, esos conceptos tienen que estar inscritos en patrones normativos que nos indican cómo tienen que usarse y cómo es que tienen que entenderse esos conceptos. Esos patrones normativos son los que hacen posible la distinción entre lo teórico y lo práctico. No es que por sí solos haya objetos teóricos y que haya objetos que pertenecen a la razón práctica, sino que nosotros distinguimos entre un objeto y una situación como perteneciente a la razón práctica de modo que discriminamos entre hacer una explicación en términos causales o si se necesita hacer un enjuiciamiento moral. De tal modo, la autodeterminación del pensamiento no sólo implica la mediación conceptual sino el conocimiento de cuáles son las reglas que gobiernan a ese concepto y lo ponen en relación con otros. Pero ese proceso por el cual los sujetos se hacen conscientes de los patrones normativos en los que están inmersos no puede realizarse de manera inmediata. La reflexión inmediatamente no puede poner al descubierto las reglas que están determinando la experiencia, es mediante una revisión o examen que hace la conciencia reflexiva la que nos va mostrando paulatinamente cuáles son esos patrones normativos que

hacen posible que tengamos la experiencia de una cosa. Ese segundo movimiento de la conciencia es lo que se recoge, en la *Ciencia de la Lógica*, en el concepto de Idea y es el significado filosófico de la razón (Hegel:1997:284). Corresponde a la filosofía, hacernos autoconscientes de la totalidad de esos patrones normativos, hacernos conscientes del conjunto de reglas que rigen o que gobiernan nuestro uso de conceptos; tratar de entender cuáles son los conceptos que ya están operando y cuáles son las reglas que están determinando ese uso y esa articulación de los conceptos, las normas que ya gobiernan la estructura conceptual de nuestra experiencia.

En el tercer capítulo exploro cómo ese sentido filosófico del concepto de razón, que tiene que ver con la tarea de esclarecer el tejido normativo que está operando en la experiencia, también aplica para la moral, la ética y la política. La *Filosofía del Derecho* se ocupa de llevar a cabo esa tarea de modo que en esa obra se extiende todo el trabajo elaborado en la *Ciencia de la Lógica*. Hegel parte de que el derecho, la familia, la sociedad civil y todo lo relacionado con el mundo social deben estudiarse a la luz de la razón reflexiva, de su teoría de la autodeterminación del pensamiento de modo que, al igual que en la *Lógica*, en la *Filosofía del Derecho* lo que se despliega es la actuación de la autoconciencia en distintas formas o momentos. En este tercer paso identifiqué cómo la racionalidad no sólo participa en el modo de estudiar la organización política y social, también opera para articular el conjunto de las figuras que conforman lo que Hegel llama el sistema de la libertad realizada. También, que hablar de la racionalidad del Estado conduce a dar cuenta de la particular forma en que Hegel concibe la libertad y, desde ahí, adquiere más sentido sopesar por qué el Estado es el momento en el que los sujetos se encuentran plenamente identificados con su sistema de instituciones políticas y sociales dentro de esa teoría de la libertad.

Finalmente, en las conclusiones diserté sobre los aspectos centrales que arrojó esta investigación. Aquellos que son claramente un resultado directo de mis planteamientos iniciales, pero también señalando aquellos que quedaron fuera o que rebasan lo que me fue posible tratar con profundidad.

PRIMER CAPÍTULO

I. ELEMENTOS PARA UNA LECTURA SISTEMÁTICA DE HEGEL

I.1 La relación entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho* y sus distintos criterios interpretativos.

En la tarea de establecer una relación entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho* me encontré con que la mayoría de las lecturas dedicadas a rescatar aportes en el pensamiento de Hegel reconocen en éste su decisiva influencia en la introducción del problema de la subjetividad y el carácter social e histórico de su constitución. También suele reconocérsele que fue un pensador que dio cuenta de que la modernidad se distingue como época en primer lugar, por su contenido normativo y, en segundo lugar, que ese contenido normativo no es ni el descubrimiento, ni la descripción de ciertas verdades eternas, ahistóricas, sino que el contenido de la modernidad va a especificarse auto reflexivamente en las luchas por el reconocimiento. De acuerdo con esas lecturas, la gran importancia de Hegel estaría en su capacidad para develar cómo en la modernidad se juega la construcción de ese relato autoreflexivo que forzosamente tiene que volver sobre las prácticas, sobre los contenidos vigentes y preguntarse cómo es que en las luchas sociales han adquirido validez ciertas determinaciones en detrimento de otras. Sin embargo, esas interpretaciones -que están basadas principalmente en escritos como el *Sistema de la Eticidad* o la *Fenomenología del Espíritu* – no guardan relación interpretativa con la *Ciencia de la Lógica*.

La *Ciencia de la lógica* se presenta como un obstáculo para una apropiación plenamente moderna del pensamiento hegeliano: mientras la *Fenomenología* o incluso las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* parecían poner o hacer de Hegel un precursor de la teoría social contemporánea, la *Ciencia de la Lógica* parecía colocar a Hegel como un autor proveniente de una metafísica que no daba cabida para rescatar del todo al Hegel moderno. Así lo llega a plantear, por ejemplo, Axel Honnet en *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1991): Hegel estaba en el camino para construir una teoría social basada en las luchas efectivas por el reconocimiento pero posteriormente, en 1807, da un salto atrás y vuelve a caer en una metafísica pre-crítica que presume que la conciencia puede conocerlo todo; que al final de cuentas el sujeto no solamente puede verse, comprenderse a sí mismo como el punto central del cual irradia toda objetividad, toda verdad, sino que puede alcanzar o puede hacerse transparente únicamente a través de la reflexión y que ese estatuto es el fundamento de toda verdad y de toda realidad.

De tal manera, este trabajo comienza por reconocer que la relación interpretativa que busco entre la *Ciencia de la Lógica* y lo que respecta al Estado dentro de la *Filosofía del Derecho* se encuentra actualmente bordada por distintos debates a partir de los cuales se han generado distintos criterios. Una de las disputas más álgidas versa sobre sus simpatías políticas. Desde su primera aparición, la *Filosofía del Derecho* fue acusada de respaldar un peligroso conservadurismo que bordeaba el totalitarismo y el fascismo. Baste traer la descripción de Karl Popper sobre Hegel como "el padre del historicismo moderno y el totalitarismo" (1989:22). Los defensores de Hegel argumentaron que estos cargos no tenían fundamento y que, por el contrario, las opiniones de Hegel son consistentes con el liberalismo (Rawls, 2001, Ilting, 1989, Amengual, 1989).

Otro gran debate es su relación con la metafísica. Se encuentran comentaristas divididos en campos opuestos: el enfoque "metafísico" del estudio de la obra de Hegel y el enfoque "no metafísico" de la obra de Hegel. Este debate no se centra en

si hay (o no) metafísica en la *Filosofía del derecho* de Hegel pues actualmente esto prácticamente no está en duda (Brooks,2007), los comentaristas de ambos lados aceptan que la *Filosofía del derecho* contiene un relato metafísico. En cambio, el debate se ha convertido en un argumento sobre cuán determinante es la metafísica en la *Filosofía del derecho*. Las lecturas no metafísicas de la *Filosofía del Derecho* de Hegel argumentan que se puede ofrecer una concepción menos controvertida y más razonable sin la metafísica de Hegel.

El tejido de este debate ha abierto otro criterio interpretativo: la sistematicidad. De acuerdo con Brooks (2007, 2017) el hecho de que los enfoques no metafísicos tiendan a centrarse en una obra particular, como la *Filosofía del derecho*, excluyendo los otros escritos de Hegel, como la *Ciencia de la Lógica*, arroja luz sobre dónde radica la verdadera diferencia entre los enfoques no metafísicos y metafísicos. Como se señaló más arriba, ambos enfoques aceptan algún grado de metafísica en el trabajo de Hegel. Lo que realmente está en el centro de ese debate es un punto de vista distintivo para la lectura de la obra de Hegel. La lectura “no metafísica” lo que niega es que el contenido metafísico juegue un papel explicativo para el sistema de Hegel. Por lo tanto, ese enfoque se entiende mejor como una lectura no sistemática del trabajo de Hegel en el sentido de que ve o toma una pieza particular dentro de un sistema filosófico más grande. Las lecturas sistemáticas analizan los escritos de Hegel dentro un contexto, como parte de un esquema de pensamiento más amplio.

De este modo, comentaristas como Thom Brooks (2007) o Sebastian Stein (2017), sostienen que, para interpretar un trabajo de Hegel como la *Filosofía del derecho*, debe atenderse al conjunto de su obra, hacerlo de otro modo es leer y entender a Hegel fuera de contexto. Señala Brooks (2007) que Hegel tiene una clara comprensión de que su trabajo es parte de un sistema filosófico más amplio de tal modo que los textos individuales no son textos independientes, sino partes integrantes de un todo mayor que deben interpretarse dentro del contexto de ese sistema más amplio:

Hegel pretende que su público participe en una lectura sistemática de su trabajo. La lectura sistemática sostiene que los textos deben entenderse en relación con el sistema más amplio. Por el contrario, una lectura no sistemática de la obra de Hegel interpretaría un texto individual independientemente de su sistema más amplio en contravención de la comprensión clara de Hegel de su propio proyecto. (Brooks:2007: 14)

Pero el criterio de la sistematicidad también pasa por el matiz de que el punto central del debate no está en el desconocimiento de un proyecto sistemático en Hegel. En el conjunto de interpretaciones sobre la *Filosofía del derecho*, algunos están de acuerdo con que la comprensión de Hegel pasa por el entendimiento de su obra en conjunto, pero no lo están con la cuestión de que aplicar una lectura sistemática de la *Filosofía del Derecho* hará que el texto sea más inteligible y mejore en las interpretaciones contemporáneas. No se pone en duda que Hegel reclame un sistema para su obra, lo que se cuestiona es que una interpretación sistemática arroje mayor luz sobre lo que ya se sabe de la *Filosofía del derecho*. En este sentido, el punto en conflicto no es la sistematicidad sino la relevancia de ésta en la filosofía práctica de Hegel. Donde los comentaristas difieren es en la cuestión de cuán importante es el sistema para entender la *Filosofía del derecho* en realidad; no están de acuerdo en cuán correcto era que Hegel tuviera esta autocomprensión de su propio trabajo. Aquellos que se adhieren a la lectura sistemática de los escritos de Hegel trabajan junto con la autocomprensión de Hegel al explicar las características de su pensamiento en el contexto de su sistema filosófico. Mientras la lectura sistemática sostiene que el sistema de Hegel tiene un poder explicativo para comprender su trabajo, la lectura no sistemática sostiene que podemos comprender correctamente escritos como la *Filosofía del derecho*, independientemente de él.

Dentro del conjunto de comentaristas que argumentan que el sistema de Hegel juega un papel importante en nuestra correcta comprensión de su *Filosofía del derecho* encontramos a Thom Brooks (2007,2017), Will Dudley (2002), Stephen

Houlgate (2005), Michael Inwood (1983), Michael Rosen (1982), Stanley Rosen (2013), Robert Stern (1990, 2002), Robert Bruce Ware (1999), Robert Williams (1997), Robert Pippin (1989, 2008), Rocio Zambrana (2015), Angelica Nuzzo (2017) entre otros.

Por lo que hace a esta investigación, considero que no es difícil sostener que Hegel nunca tuvo la intención de que su *Filosofía del derecho* se mantuviera por sí sola y que, por el contrario, ésta debía ser leída en el contexto amplio de su sistema filosófico, expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Así lo señala en las primeras líneas del prefacio de la *Filosofía del derecho*:

Este manual es un desarrollo ulterior y sobre todo más sistemático de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía estaban ya incluidos en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Heidelberg, 1817), que también destinara a mis lecciones (Hegel:1999:45)

La relevancia de recuperar esa sistematicidad en la que el propio Hegel construyó su obra no solo atiende a la búsqueda de una comprensión cabal de su pensamiento. Para esta investigación supondrá dar un contexto más amplio y complejo a los planteamientos de carácter práctico y, sobre todo, político, como es la noción de Estado. Me interesa establecer una relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del Derecho* –afrentando el debate sobre el lugar y el papel que juega, por ejemplo, la metafísica–, no solo porque él mismo Hegel así lo señala sino porque supone arrojar mayor luz a la comprensión del estudio del Estado en la medida en que ubica a Hegel en su contexto, en su posición frente a un momento histórico determinado. La evaluación sobre el sentido y el alcance de su trabajo filosófico no puede pasar por alto esa determinación.

Así las cosas, tomo como marco de análisis una interpretación que recupera los planteamientos de orden práctico desde la comprensión de la *Ciencia de la lógica*, esto es, sin abandonar el sistema hegeliano y, en ese sentido, sosteniendo que la

relevancia contemporánea de la filosofía política de Hegel supone necesariamente la recuperación de su lógica, no su exclusión. Me refiero a la interpretación de Robert B. Pippin cuyo trabajo es representativo de todo un vuelco en la comprensión del sistema hegeliano. Uno que ha abierto una veta novedosa: ha dado una visión unitaria desde un punto de vista histórico (no hay rompimiento entre Kant y Hegel sino una continuidad) así como que hay una unidad en toda su obra. El conjunto de la obra de Pippin resulta atractivo en la medida en que se dedica a configurar una comprensión sistemática de Hegel ocupada en profundizar los planteamientos propios de la filosofía práctica y esto coincide plenamente con lo que me planteo en la investigación.

En *Hegel's Idealism* Pippin propone una lectura de Hegel que no solamente permite rehabilitar a la *Ciencia de Lógica*, en relación con los planteamientos de carácter social o histórico que aparecen en la *Fenomenología del Espíritu*, también introduce una idea central: que únicamente si consideramos la *Lógica* podemos recuperar la importancia del pensamiento Hegel en el ámbito político y social. Esta propuesta, que pone como eje del sistema hegeliano a la *Ciencia de la Lógica*, sostiene que el objetivo de ese texto es continuar y desarrollar el planteamiento kantiano de una filosofía trascendental, esto es, dar respuesta a la pregunta: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de nuestros juicios cognitivos y normativos? Bajo ese techo, Hegel, que en la propia *Lógica* señaló que había que transformar a la metafísica en lógica y que el primero que lo había hecho era Kant, se propondría trasladar la pregunta sobre la estructura básica de lo real a un cuestionamiento sobre la normatividad del pensamiento y, en todo caso, ocuparse de que la lógica haga explícito el entramado de reglas a partir de las cuales algo puede aparecer como provisto de sentido. La pregunta que estaría dirigiendo a la *Lógica*, como lo fue para Kant en la *Crítica a la Razón Pura*, sería: ¿cuál es el conjunto de categorías básicas con base en las cuales opera toda actividad judicativa y cuál es la relación que guardan y que mantienen entre sí esas categorías? Este es el punto de arranque que le permite a Pippin señalar la continuidad que hay entre el planteamiento hegeliano de una

autoconciencia absoluta con el planteamiento de la originaria unidad sintética de la apercepción de Kant. De acuerdo con Pippin, Hegel permanece en la misma órbita kantiana del problema del tránsito de lo trascendental a lo empírico: cómo es que pueden tener validez respecto a lo empírico; cómo es que no son únicamente reglas que nosotros hemos reconstruido para hacernos comprensible el mundo, cómo la experiencia, en su manifestación, en su aparecer, ya está atada a lo trascendental.

I.2 Ciencia de la Lógica como eje central

Robert Pippin (1989) sostiene que su trabajo se desarrolla en una pretensión más fuerte que el mero valor exegético de "mantener siempre a Kant en mente" al leer a Hegel. Lo que sustenta es que la conclusión de Hegel respecto al proyecto de Kant implica una mayor continuidad, en particular con respecto a la ruptura trascendente con la tradición metafísica, que la que ha sido comúnmente reconocida. Para esta tarea, el primer paso clave será rescatar la *Ciencia de la Lógica* de las interpretaciones que ven en ésta un anacronismo monstruoso, una obra escrita treinta años después de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant pero que resucita precisamente la clase de metafísica ingenua que Kant había demostrado ser ilegítima (Houlgate:2000:11).

Pero Pippin hace algo más que rehabilitar la *Lógica* como un texto fundamental para entender la obra completa de Hegel, lo que señalará es que solamente si retomamos la *Ciencia de la Lógica*, cuál es el objetivo que Hegel se propone en ésta, estaremos en condiciones de calibrar realmente la importancia que tiene la filosofía de la historia o la filosofía política de Hegel. Esto es, que únicamente si entendemos la *Lógica* vamos a poder entender de qué manera o por qué es tan importante la reflexión histórica o la reflexión práctica de Hegel.

Solo con un intento sistemático de confiar en los detalles increíblemente opacos de la Ciencia de la Lógica para entender la posición plena o "real" de Hegel, sus afirmaciones sobre el carácter histórico del espíritu humano, sobre la naturaleza social de la autoconciencia, sobre la alienación y la fragmentación de la sociedad moderna, acerca de las limitaciones del "punto de vista moral", acerca del estado nación moderno, o incluso algunos aspectos de su holismo antifundacionalista general, todos pueden ser discutidos de manera más manejable, por derecho propio, como información valiosa independiente. (Pippin: 1989:4)

Para Pippin es claro que lo que Hegel hace en la *Lógica* es continuar y desarrollar el planteamiento kantiano de una filosofía que se pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestros juicios cognitivos y de nuestros juicios normativos. El ancla de esta interpretación son señalamientos que Hegel hace tanto en la parte introductoria de la *Lógica* como al inicio de la tercera y última sección. En la introducción Hegel sostiene:

Lo que comúnmente se concibe bajo el nombre de lógica es considerado empero como algo sin referencia alguna a un significado metafísico. En el estado en que aún se encuentra esta ciencia no tiene desde luego este tipo de contenido que, en la conciencia habitual, vale como realidad y como Cosa de Verdad. Pero no es ésta la razón de que ella sea una ciencia formal, desprovista de una verdad rica en contenido. No es desde luego en esa estofa, que en ella se echa de menos, y a cuya falta suele atribuir su carácter insatisfactorio, de donde hay que buscar el territorio de la verdad. La falta de enjundia de las formas lógicas se halla más bien únicamente en el modo de considerarlas y tratarlas. (...) Pero la razón misma es la sustancia o real que, dentro de sí, mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente –concreta de éstas. Así pues, no había necesidad de buscar lejos eso que suele ser denominado materia, cuando se dice que la lógica carece de enjundia, la culpa no la tiene su objeto, sino únicamente el modo en que éste viene captado (Hegel: 2011:197)

La idea central que se desarrolla en toda la introducción, que sirve de conexión a Pippin para tender un lazo de continuación y compromiso de Hegel con Kant —que se revisará con detalle más adelante—, es que hay que transformar a la metafísica en lógica y el primero que lo ha hecho es Kant en la *Crítica a la Razón Pura*. Esta es una de las claves para comprender la propuesta que hizo Pippin en los estudios hegelianos: poner el acento en la transformación de la metafísica en lógica que implica que la pregunta acerca de la estructura básica de lo real se plantee en términos de la normatividad del pensamiento. Para Kant como para Hegel el trabajo de la lógica es hacer explícito el entramado de reglas a partir de las cuales algo puede aparecer como provisto de sentido. Esto quiere decir que cuando examinamos la experiencia humana y nos preguntamos cómo es posible que esta tenga sentido, lo que encontrará es que esa experiencia no es algo externo al pensamiento, sino que su contenido aparece provisto de significado. Lo dado en la experiencia aparece siempre determinado de una manera específica, no aparece primero como un conjunto de datos amorfos que sólo a lo largo del tiempo van adquiriendo un significado preciso, sino que pertenece a nuestra experiencia en la medida en que algo aparece y lo identificamos, es decir, que aparece como algo ya determinado. Para Kant esa determinación depende del juicio “pensar es juzgar”: pensar no se refiere a una operación mental en la que a partir de ciertos datos nos formamos una imagen que copia lo externo; sino que cuando pensamos estamos juzgando lo que algo es, es decir, lo estamos poniendo en la forma del juicio. Pensar un contenido, un sentido, consiste en juzgarlo. En esa medida la tarea del pensar es una tarea lógica en tanto que tiene que dar cuenta de cuáles son las reglas *a priori* con base en las cuales opera toda nuestra actividad judicativa.

Para Pippin, en la introducción se aprecia cómo en la *Ciencia de la Lógica* Hegel recoge ese programa kantiano y en dicho texto se dedicará a profundizar esa transformación de la metafísica en lógica: dar cuenta del conjunto de categorías básicas con base en las cuales opera toda actividad judicativa y cuál es la relación

que guardan y que mantienen entre sí esas categorías. Esa es la manera en que Pippin está leyendo, o la manera en que propone la lectura del planteamiento hegeliano. Desde ese punto de partida se va delineando la propuesta de la continuidad entre el planteamiento hegeliano de una autoconciencia absoluta, con el planteamiento kantiano de la originaria unidad sintética de la apercepción.

En la tercera y última sección de *Lógica* dedicada al Concepto en General, Hegel diserta con relativa profundidad la posición de su doctrina del concepto con respecto al trabajo de Kant en la *Crítica a la Razón Pura*. En este apartado Pippin encuentra un diálogo con la filosofía kantiana que será fundamental para entender los objetivos que Hegel se planteó para su *Lógica*. En aproximadamente 24 párrafos que van de la página 132 a 144 - en la edición de Abada- encontramos señalamientos directos a Kant que permiten identificar, de modo general, la interpretación que Hegel hace de Kant, su interpelación y –lo que más nos importa destacar en este momento– su vínculo.

Por ahora solo recojo algunas citas en las que se identifica sin dificultad cómo Hegel reconoce un gran mérito a los planteamientos de Kant en la Deducción de los conceptos puros del entendimiento dentro de la *Crítica a la Razón Pura*:

Kant ha sobrepasado esta relación exterior del entendimiento como facultad de conceptos y la relación de los conceptos mismos hasta llegar al Yo. Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la Crítica de la razón la de que la unidad, que constituye la esencia del concepto, sea reconocida como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del Yo pienso, o sea de la autoconciencia. – Esta tesis constituye la llamada deducción trascendental de las categorías, de siempre tenida por una de las partes más difíciles de la filosofía kantiana, más por la sola razón, ciertamente, de que para llegar al pensamiento, exige se sobrepase la mera representación de la relación en que el Yo y el entendimiento están, o los conceptos, que están en relación a una cosa y sus propiedades o accidentes. (Hegel: 2015: 132)

Kant tenía en la síntesis apriórica del concepto un principio más alto, en el cual podía ser conocida la dualidad en la unidad y, por ende, aquello que se requiere para la verdad. (Hegel: 2015: 142)

Hegel parece ver en la originaria unidad sintética de la apercepción un momento culminante de la filosofía kantiana en tanto que abre una línea de comprensión en donde el examen de la experiencia no separa, por un lado, el objeto y, por otro el pensamiento, sino que ésta se constituye a partir de una unidad que la hace posible. Retoma la idea de que el conocimiento opera a partir de una concatenación de reglas *a priori* que forman una unidad básica, que forman una estructura en donde cada una requiere de todas las demás.

Desde Pippin, la autoconciencia absoluta de Hegel planteada desde la idea kantiana de una unidad sintética de la apercepción adquiere un sentido más crítico y apegado al proyecto de dejar atrás la metafísica clásica. Si la originaria unidad sintética de la apercepción es este momento culminante, en la deducción trascendental de las categorías de la *Crítica a la Razón Pura*, donde vemos cómo las reglas a partir de las cuales opera el juicio no son reglas que se obtengan a partir de una inducción psicológica de juicios reales, que hacen los individuos, sino una concatenación de reglas *a priori* que forman una unidad básica, que forman una arquitectónica en donde cada una requiere de todas las demás. Entonces, la autoconciencia absoluta en la cual está pensando Hegel, puede entenderse como una manera, una forma, de realizar esa tarea: que esas reglas solamente pueden comprobar su validez a lo largo de un proceso, de un desenvolvimiento histórico, no de manera inmediata. Desde ahí, la aportación de Hegel se da dentro del marco de un programa kantiano y consistió en percatarse que la pregunta por la unidad y la validez de las categorías básicas del pensamiento únicamente pueden mostrarse y comprobar su validez a lo largo del proceso histórico.

I.3. El proyecto crítico de Kant y la metafísica postkantiana

En *Hegel's Idealism* Pippin declara que su interpretación se ocupa, primordialmente, de ubicar a la filosofía especulativa de Hegel como un idealismo y nos aclara en qué sentido:

Me propongo tomarle la palabra a Hegel cuando nos dijo, en un primer trabajo, que fue el argumento de la Deducción Transcendental de Kant el que se acercó y posibilitó la teoría de la identidad especulativa que él finalmente creó y, en un trabajo posterior, que su propia teoría del Concepto, la relación entre el Concepto y la actualidad, o la posición básica de toda su filosofía, debe entenderse como una variación directa sobre un tema kantiano crucial: la "unidad trascendental de la aperccepción". Afirmaré que estas y muchas otras referencias al idealismo crítico de Kant son indispensables para una comprensión adecuada de la posición de Hegel, y que apuntan al problema kantiano básico y que aclara las formas importantes en que la posición de Hegel extiende y profundiza las estrategias antiempiristas, antinaturalistas y antirracionalistas kantianas. (Pippin: 1989:6)

Vemos que el Hegel de Pippin es un idealista en el sentido de asumir la agenda del idealismo trascendental kantiano que tiene como punto nodal la crítica a la metafísica clásica. En este punto es importante recuperar que lo que Pippin está entendiendo por metafísica clásica o precrítica: *"La metafísica se entiende tradicionalmente como conocimiento a priori de la sustancia"* (Pippin: 1989:5). La metafísica como la asunción del conocimiento *a priori* de una sustancia que subyace a toda experiencia humana, a todo contenido, a toda diferenciación particular de ella. Y eso es lo que el pensamiento crítico kantiano habría negado y, desde luego, también lo habría negado Hegel. El idealismo que Pippin está adscribiendo a Hegel está enmarcado en la crítica, iniciada por Kant, a la metafísica dogmática en tanto

que ésta no se hace cargo de cuál es la validez de sus enunciados y esta es una decisión fundamental en la cual se va a sostener su lectura.

La lectura de Pippin descansa en una interpretación que recoge la posición crítica de Kant a la metafísica clásica como hilo conductor que da coherencia histórica y filosófica a la totalidad del pensamiento de Hegel. Pippin no desconoce las constantes críticas que Hegel le hace a Kant, pero indica que una vez que estas son analizadas, lo que se muestra es que hay más continuidad que ruptura entre ambos pensadores y, en ese sentido, la extensión o desarrollo de una misma problemática, no su vuelta a atrás; que desde esa vereda podemos apreciar cómo Hegel se desenvuelve en la misma ocupación kantiana de crítica a la metafísica clásica y a la tarea de dejarla atrás transformándola en lógica. Desde este horizonte, la lectura de Hegel parece más comprensible en tanto que representa un paso hacia adelante en una agenda que ha puesto en tela de juicio la metafísica y que se ancla al espíritu crítico moderno, en lugar de un salto hacia atrás o retorno a la ocupación sobre la sustancia *a priori*.

I.4. La lógica como metafísica.

Como señalé anteriormente, una pieza fundamental en la interpretación sistemática que abordamos es que Hegel compartió las revelaciones kantianas sobre las inadecuaciones fundamentales de la metafísica tradicional, que Hegel estuvo entusiastamente de acuerdo con Kant en que la metafísica del “más allá” de la sustancia y de la mirada tradicional de dios y el infinito fueron desacreditadas para siempre. En esa ruta de interpretación, el trabajo de Hegel se caracterizó no sólo por continuar desarrollando el argumento de la pregunta trascendental expuesta primordialmente en la Deducción Trascendental en la *Crítica a la Razón Pura*, su trabajo también representaría un paso más, una radicalización del proyecto de kantiano de transformar la metafísica en lógica; que en Hegel hay una muerte y trasfiguración de la metafísica en lógica.

De acuerdo con Pippin, en el párrafo 24 de la *Enciclopedia Hegel* plantea la primera y más importante cuestión para tratar de determinar qué es lo que piensa que es una ciencia de la lógica:

De acuerdo con esta determinación, los pensamientos se pueden llamar objetivos, bajo cuya denominación hay que incluir también las formas contempladas primeramente por la lógica usual y que se suelen considerar meras formas del pensar consciente. Por consiguiente, la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las determinaciones esenciales de las cosas (Hegel:1997:131-132).

Para poder entender lo que Hegel nos quiere decir con eso de que la lógica sólo puede ahora coincidir con la metafísica, esto es, que la nueva metafísica es lógica, se tiene que partir del contexto histórico en el que ya hemos superado la visión metafísica tradicional de que los pensamientos deben ser considerados esencialidades de las cosas. Ese contexto histórico está dado por la teoría de la lógica de Kant de la relación del concepto con el objeto y la relación de Hegel con esa innovación.

La lógica de Kant emergió como algo mucho más que el estudio de las formas válidas de inferencia, algo muy diferente de las leyes que el pensamiento hace o debería obedecer, o como reflejo de la estructura ontológica básica de la realidad. Para Kant, la lógica establece las condiciones de cualquier experiencia posible, las distinciones y las relaciones sin las cuales dicha experiencia no sería posible y, por lo tanto, abarca no solo afirmaciones de verdad-funcional, sino también imperativos y juicios estéticos.

Hegel se ubicaría firmemente en ese mundo post kantiano en el que ya se había dejado atrás la vieja metafísica "*la metafísica de los formados que se suponía era el edificio científico del mundo como construido solo por pensamientos*" (Pippin: 2017:201) y que está proponiendo una lógica especulativa como una nueva metafísica. Para Kant

y Hegel, la unidad de significado de cualquier lógica no es la proposición o cualquier estructura formal estática, sino los actos de razonar una afirmación, y así, su lógica es una lógica del juicio, una lógica que se enmarca en la pregunta inevitable por el estatus de la subjetividad.

Hegel también está en el terreno post kantiano en el que se sostiene que el pensamiento es básicamente discursivo y, desde ahí, una ciencia de la lógica es una "ciencia del pensamiento puro". Se parte de que pensar no es solo presentar una imagen o captar un contenido, sino de que conlleva la tarea de hacer inteligible eso que captamos o representamos. El pensamiento nos dice qué es algo o bien, explica porque sucedió algo o cómo comprendemos el punto o propósito de ese algo. De ahí que cuando afirmamos algo, también informamos acerca del pensamiento, de modo que una ciencia del pensamiento es una ciencia de "razones", de formas de dar razones para hacer que algo sea genuina o propiamente inteligible.

Pero, mientras para Kant el pensamiento no puede darse ningún contenido y este solamente puede estar 'provisto' por las intuiciones, por un elemento extra-conceptual, para Hegel, lo que hizo Kant fue indicar que el pensamiento discursivo debe tener un "momento intuitivo" en sí mismo para poder exponer los elementos de la deducción metafísica. Es decir, que Kant inició, pero no concluyó, con el trabajo de que el pensamiento debe poder determinar sus propios momentos o formas determinadas, no conceptualizar un contenido extraño, comprender activamente todos los momentos del pensamiento. Y eso sería la tarea de una ciencia del pensamiento puro, traducir el discurso metafísico en una comprensión lógica de las determinaciones que hacen posible afirmar que algo es lo que es.

Para Pippin, no hay una gran tensión en esas dos afirmaciones porque a Kant le interesa presentar el carácter activo de nuestras facultades cognitivas, lo que "nuestra facultad cognitiva ... proporciona por sí misma". Hegel, por su parte, a pesar de sus críticas a Kant por la insuficiencia de su trabajo para presentar las categorías del pensamiento, el hecho de que con Kant el concepto de juicio pueda "determinarse a sí mismo" ya le daría su propio caballo de batalla. La explicación

kantiana del espacio y el tiempo como formas de la intuición pura, formas que se presentan en la aprehensión y como un contenido en sí mismo, al mismo tiempo, ya había hecho esa traducción lógica que a Hegel le interesaba llevar adelante en la *Ciencia de la Lógica*.

Siguiendo esa línea de pensamiento es que se puede apreciar un paso comprensible, apropiado, de la idea de Hegel de que la realidad "tiene una estructura conceptual", de que "solo los conceptos son verdaderamente reales" siempre que nos demos cuenta de que no estamos hablando de entidades, mucho menos separables, materiales abstractos, sino de las "realidades" de los seres, sus modos o maneras de ser lo determinables e inteligibles que son. Nos dice Pippin que es difícil entender lo que quiere decir Hegel al afirmar que la determinación de la realidad es un producto de la autodeterminación del pensamiento, y que esa determinación no es empírica, pero al menos sabemos que no está hablando de la intuición divina de las existencias, y que ese razonamiento es paralelo y no distante a la demostración de Kant de que la realidad fenoménica debe tener una estructura causal.

Hasta aquí los ejes fundamentales que contextualizan la línea interpretativa con la que me dispondré a trabajar la relación entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*. Esta interpretación es relevante para esta investigación en tanto ofrece una lectura sistemática que da centralidad a la lógica de Hegel para comprender sus planteamientos políticos y sociales. El siguiente capítulo lo dedicaré a destacar elementos de carácter lógico-metafísico que además de particularizar el proyecto o sistema hegeliano, permiten profundizar en el sentido o la dirección que Hegel buscó dar a los estudios sobre el Estado en la *Filosofía del Derecho*. Buscaré desarrollar los supuestos que, más adelante, ubicaré subyaciendo en el tratamiento y comprensión que Hegel da al Estado.

SEGUNDO CAPÍTULO

II. ELEMENTOS LÓGICOS PARA LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

II.1. El punto de partida: la unidad sintética de la apercepción y los problemas de la Deducción Trascendental.

Como destaca la interpretación de Pipin, Hegel tiene en la originaria unidad sintética de la apercepción un momento culminante de la filosofía kantiana en tanto que abre una línea de comprensión en donde el examen de la experiencia no separa, por un lado, el objeto y, por otro, el pensamiento, sino que ésta se constituye a partir de una unidad que la hace posible. En la sección Del Concepto en General del segundo volumen de la *Ciencia de la Lógica*, dedicada a la Lógica Subjetiva, se encuentran un conjunto de argumentos que son claros en el sentido de reconocer un gran mérito a los planteamientos que hizo Kant en la Deducción de los conceptos puros del entendimiento dentro de la *Crítica a la Razón Pura*:

En la representación superficial de lo que el concepto es, toda la multiforme variedad se halla fuera del concepto, sin convenirle a éste más que la forma de la universalidad abstracta o de la vacía identidad de reflexión (...) Con sólo que se reflexionara con algo de consideración pensante sobre lo que esto quiere decir, resultaría de ahí que el acto de diferenciar vendría a ser mirado como un momento, justamente igual de esencial, del concepto. Kant ha introducido a esta consideración mediante el pensamiento, sumamente importante, de que hay juicios sintéticos a priori. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos a favor del desarrollo especulativo: contiene el inicio de la aprensión conforme a la verdad de la naturaleza del concepto, estando así plenamente contrapuesto a esa identidad vacía o abstracta universalidad, que no es ninguna síntesis en sí. (Hegel: 2015:137)

Frente a una comprensión superficial del concepto, que lo configura como la mera actividad de recibir el contenido multiforme de lo que se encuentra fuera de él, Hegel ve en Kant un paso decisivo en el rumbo de tomarlo en su forma "activa", en su participación determinante en la conformación de la experiencia. Hegel parece hacer totalmente suyo el razonamiento de que, si cada representación fuera completamente extraña, cada una separada de las demás, jamás habría conocimiento, que el conocimiento se constituye de un todo de representaciones organizadas por una actividad del entendimiento. Esa actividad, para Hegel, es el momento esencial del concepto. De tal modo, la noción del concepto en Hegel recogería toda la actividad sintética desarrollada por Kant en la Deducción Trascendental. Se puede decir que el principio de la unidad sintética de apercepción como principio supremo de todo uso del entendimiento sería, para Hegel, un pilar para el desarrollo del concepto especulativo en tanto que contiene el inicio de lo que considera la naturaleza del concepto.

Para Hegel, los razonamientos de Kant en la Deducción llevarían a sostener que el concepto constituye la verdad del conocimiento en tanto que la concordancia entre el objeto y el pensar está en la actividad conceptual y no en el objeto mismo. Nos dice Hegel que, así como la experiencia del objeto sólo es posible por una unificación de lo múltiple de la intuición, llevada a cabo por medio de la unidad de la autoconciencia, en el caso del pensar no es a propósito del objeto dado que tenemos un objeto pensado, sino que éste es posible por medio del concepto pues por sí mismo el objeto, en la inmediatez en la que nos es dado, solamente sería aparición y contingencia. En el caso de la experiencia del objeto, la objetividad está determinada por la identidad del concepto y la cosa; en el caso del conocimiento del objeto, la objetividad estaría determinada por el concepto en tanto que permite la concordancia entre el objeto y su posibilidad de pensarlo.

En la Deducción Trascendental Kant sostiene que si no pudiéramos "ser conscientes" de las reglas que estamos aplicando en la unificación de las representaciones, no podríamos contar con estados representativos, con objetos o

experiencias, sino que solo contaríamos con la simple asociación que producen estados subjetivos. Esto es, que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de la apercepción. Ese componente ejercerá una enorme influencia en Hegel en tanto toma la unidad originaria para profundizar el papel de la autoconciencia y la autodeterminación como una condición para que los actos o juicios sean tenidos como míos.

Pero si bien Hegel se ancla al proyecto crítico kantiano a partir de su fuerte identificación con la doctrina de la unidad sintética de la apercepción, también tiene observaciones críticas al trabajo de Kant en la Deducción Trascendental de las Categorías.¹ En el destacado diálogo con la filosofía kantiana que se identifica en la introducción a la Doctrina del Concepto, se distinguen un conjunto de críticas al proyecto kantiano.

En primer lugar, Hegel señala que la tesis de la síntesis apriorística del concepto debió llevar a Kant a la dualidad de la unidad y no a establecer que la intuición es el límite no conceptual de la validez objetiva.

Kant tenía en la síntesis apriorística del concepto un principio más alto, en el cual podía ser conocida la dualidad en la unidad y, por ende, aquello que se requiere para la verdad; pero la estofa sensible, lo múltiple de la intuición, tenía demasiado poder sobre él como para que lo desechara y pudiera alcanzar la consideración del concepto y las categorías en y para sí, como un filosofar especulativo. (Hegel: 1816: 142)

A juicio de Hegel, el que la intuición sea el límite no conceptual de la validez objetiva representa un problema pues ¿cómo podríamos justificar conceptualmente esa validez? En tal caso nuestra validez objetiva, que siempre necesita de una

¹Mientras que para algunos estas observaciones críticas, las objeciones de Hegel a Kant, representan una ruptura, a Pippin le es útil para distinguir el tipo de idealismo que puede adjudicarle a Hegel, especialmente porque Hegel, a través de su vida, caracterizó su propia posición invocando, apropiándose o criticando parcialmente lo que tomó de la comprensión kantiana.

justificación y un presentación conceptual, estaría dependiendo de algo no conceptual. Por lo tanto, toda justificación que intentemos dar de ella sería parcial, incompleta, sesgada, arbitraria, subjetiva. Por otro lado, si hay un límite no conceptual a la validez objetiva de los conceptos y, sin embargo, toda validez objetiva es una síntesis de intuiciones y conceptos, entonces, como conclusión tendríamos que el concepto nunca puede dar cuenta de sí mismo. El concepto nunca puede explicar de manera justificada su validez porque en su propio seno está la escisión entre intuición y concepto; el concepto está sometido a una consideración preliminar y más amplia: toda validez objetiva es una síntesis entre intuiciones y conceptos. Por lo tanto, cuando el concepto quiere explicar su propia justificación no puede hacerlo porque tendría que invocar a algo intuitivo o algo dado en la intuición.

Si, de acuerdo con Kant, el objeto es aquello en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada y esa unificación exige necesariamente de una unidad de la conciencia en la síntesis de las representaciones, entonces, la unidad de la conciencia es la que constituye la referencia de las representaciones a un objeto y, por ende, la validez objetiva de estas. Eso mismo sucede con la posibilidad del entendimiento, pero Kant, lamenta Hegel, hizo depender la unidad de la representación del saber de las condiciones empíricas. De tal modo, la ulterior ejecución de los razonamientos vertidos por Kant en la *Crítica* no correspondería al gran paso que da con el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción. El gran trabajo de la síntesis terminaría, para Hegel, por conducir “*fácilmente de nuevo a la representación de una unidad exterior y un mero enlace de cosas tales que, en y para sí, están separadas*”. (Hegel: 1816:137)

Por otro lado, Hegel también hace una serie de observaciones que indican el limitado papel que Kant dio a los conceptos y que, en ese sentido, no actuó conforme a su propia tesis de la originaria unidad sintética de la apercepción en lo que respecta al papel que finalmente le asignó a los conceptos: el que de estos no se pueda “entresacar” realidad, que sin intuiciones estos sean vacíos cuando, a la vez, se les

ha configurado como el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia. Si el concepto ha sido indicado como lo objetivo del conocimiento, si la unidad de la conciencia es la que configura la relación de representaciones con un objeto y posibilita que éstas se conviertan en conocimiento, no debería ser tomado como algo meramente subjetivo, enfrentado a la realidad, que únicamente con referencia a la intuición tuviera validez. Nos dice Hegel:

no hay que considerar aquí tampoco el concepto como actos del entendimiento consciente de sí, como el entendimiento subjetivo, sino como el concepto en y para sí, que constituye tanto un estadio de la naturaleza como del espíritu.
(Hegel: 1816:134)

Hegel considera que Kant, en la relación del concepto con respecto a “*la estofa empírica, lo múltiple de la intuición y representación*”, en una actitud inconsistente, tiene al primero como una forma vacía que obtiene realidad sólo por aquel contenido que le es dado y que, en parte, abstrae de él. En esa relación, el concepto no es independiente y lo esencial y verdadero está en la “*estofa empírica*”. Ahí el concepto está puesto como una mera abstracción, que tiene menor valor que lo concreto pues ha tomado del objeto alguna nota característica, pero ha desechado muchas propiedades y disposiciones del objeto. Desde esa relación, se toma a lo dado por la intuición y lo múltiple de las representaciones como lo que tiene realidad frente a lo pensado y al concepto. Pero mientras que para Kant no es lícito tomar como cosa exterior la realidad que el concepto se da, sino que tiene que venir deducida de él mismo, para Hegel lo ilícito será hacer valer a lo dado por la intuición y a la representación, como lo real frente al concepto.

En ese mismo sentido va la crítica a una de las afirmaciones que Hegel tiene por fundamental del idealismo trascendental “*que el conocimiento racional es incapaz de comprender las cosas en sí, que la realidad se halla sencillamente fuera del concepto*”.
(Hegel: 1816:141)

Finalmente, hay otro conjunto de críticas dirigidas a subrayar el insuficiente trabajo crítico sobre el entendimiento. Sumada a las reflexiones por no reconocer validez en y para sí a las categorías –por el contrario, las declaró como determinaciones finitas, incapaces de contener lo verdadero– Hegel cuestiona a Kant el que no haya sometido a crítica a las formas del concepto, haber “*aceptado más bien una parte de ellas, a saber las funciones de los juicios, para la determinación de las categorías, y las ha hecho valer como presuposiciones válidas*” (Hegel: 1816:143). Hegel apuntala:

Aun cuando en las formas lógicas no hubiera otra cosa que ver sino funciones formales del pensar, ya por esto serían ellas dignas de una investigación, para ver hasta qué punto corresponden de por sí a la verdad. Una lógica que no cumpla esto puede aspirar a lo sumo al valor de una descripción histórico-natural de los fenómenos del pensar, tal como se encuentra ya ahí delante. Es un mérito de Aristóteles, y que tiene que llenarnos de la más alta admiración por el vigor de este espíritu, el de haber empezado por emprender esta descripción. Pero es preciso ir más lejos, para que sea reconocido por un lado la conexión sistemática, más por otro el valor de las formas. (Hegel: 1816:144)

Sobre esta serie de observaciones recayeron planeamientos que marcaron y definieron un rumbo propio para Hegel. Por un lado, que la determinación objetiva debería recaer en la unidad trascendental de la apercepción. Para Hegel, por los propios razonamientos desarrollados en la Deducción Trascendental se debió haber llegado a la conclusión de que los principios de la determinación objetiva de las representaciones únicamente están en la unidad sintética de la apercepción y no, como pensaba Kant, en las intuiciones. Con esa decisión Kant no le dio al concepto y a las categorías toda la consideración que merecían: ser en y para sí, ser la verdad o concordancia entre el objeto y su pensamiento sobre él. Para Hegel el concepto debe ser considerado en y para sí en tanto que es por éste, por la unidad del

concepto, por lo que lo múltiple de las representaciones dadas no se nos presenta como una mera determinación del sentimiento, intuición o incluso mera representación, sino que es un objeto. Por la actividad conceptual el objeto es apropiado en el Yo, es penetrado y llevado a la forma universal. Sin él, no sólo no habría objeto, la intuición y la representación se nos presentarían todavía como cosas externas, ajenas. En cambio, por el concebir, el objeto se coloca en el entendimiento como puesto, pensando, de tal modo que aparece en su inmediatez, tal como es en la intuición o representación, tal como es puesto frente a nosotros. Cuando el objeto está en el Yo, por la determinación conceptual, ya no hay diferencia entre el objeto y lo pensado, lo que hay es una identidad: el objeto es, por primera vez en y para sí. Es decir, es su objetividad. Esa objetividad, indica:

la tiene, con ello, el objeto en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia, unidad en la que el objeto ha venido a ser acogido; su objetividad misma, o sea el concepto, no es por consiguiente otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, sin tener más momentos ni determinaciones que el yo mismo. (Hegel: 1816: 133)

Otro de esos planteamientos que definen el proyecto de Hegel es que lo incondicionado está en el concepto. Del hecho de que la intuición sea lo primero en la naturaleza o en la propia historia del individuo, y en ese sentido lo primero en el concepto, no se sigue que sea lo incondicionado en y para sí. Para Hegel “*es en el concepto donde se asume más bien la realidad de aquéllos y, por ende, al mismo tiempo la apariencia que ellos tenían como algo que tiene realidad y es condicionante*” (Hegel: 1816:136). Cuando no se trata de la verdad, continúa Hegel, el representar y el pensar fenoménico, pueden considerarse desde la narración conforme a lo que sucede. En ese caso, bien se puede señalar un comienzo en los sentidos e intuiciones y que, a partir de ahí, el entendimiento extraiga de la unidad de múltiple y lo configure como una universalidad, como algo abstracto. En esa narración también se podrá señalar

que lo sensible y la intuición son el basamento del acto de abstraer, que hay una necesidad de ese basamento. Pero en la filosofía, en donde se trata de conocer lo verdadero que acontece ahí –en el conocer–, se debe reconstruir a partir de lo verdadero que es el momento en donde el objeto aparece en y para sí como objeto, esto es, en el concebir. Lo esencial, por consiguiente, no está en lo sensible, lo esencial sólo se manifiesta en el concepto, en el momento en que éste asume y reduce lo múltiple de las representaciones transitando de la mera apariencia a la concordancia o identidad entre el objeto y su pensamiento.

Encuentro un tercer planteamiento fundamental para el proyecto hegeliano: la idea de que la deducción de lo real está en el concepto. Esto es, que en tanto el concepto es el fundamento incondicionado del sentimiento, la intuición y la representación, la deducción de lo real debe considerarse a partir de él y no al revés. En ese sentido el concepto en Hegel es absoluto: la “estofa empírica” no tiene verdad según aparece fuera y antes del concepto, sino que únicamente adquiere identidad en el concepto. Si en esa deducción atendida al concepto, el conocimiento aparece como incompleto, inacabado, por ser solamente una verdad abstracta, eso no se debe a que prescinda de la presunta realidad dada por los sentidos y la intuición, sino se debe a que el concepto todavía tiene que enfrentarse a sí, a que el concepto *“no se ha dado aún su propia realidad, engendrada a partir de él mismo”* (Hegel: 1816:140).

Este conjunto de razonamientos que identifiqué como observaciones o problematizaciones a la Deducción Trascendental, a partir de los cuales se abren definiciones propias del proyecto hegeliano, están sumamente relacionados entre sí. Estos convergen en tres aspectos que, además de delinear el idealismo que se atribuye a Hegel, siguiendo la veta de interpretación propuesta por Pippin, impactan o determinan el estudio sobre el Estado que se hace en la Filosofía del Derecho. Me refiero a la inseparabilidad entre las intuiciones y conceptos dada su relación dialéctica, así como por la negación determinada, el papel de la

autoconciencia y autodeterminación en la experiencia del conocer y en la configuración del carácter ilimitado del concepto², así como el desarrollo de la Idea.

II.2 Intuiciones y Conceptos: unidad y diferencia.

En la *Crítica a la Razón Pura*, en dos de los pasajes más citados de esta obra, Kant señala:

(...) Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas (A51/B75)

Estos dos poderes o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, los sentidos no pueden pensar nada. Solo a través de su unión puede surgir el conocimiento. Pero eso no es motivo para confundir la contribución de cualquiera con la del otro; más bien es una fuerte razón para separar cuidadosamente y distinguir el uno del otro. (A51/B75)

En estos y otros pasajes, Kant afirma la distinción entre estas dos "fuentes", incluso cuando enfatizó su papel necesariamente entrelazado e inseparable en el conocimiento. Pippin se ubica entre los comentaristas que considera que esta doctrina de las "fuentes duales" tiene una función específica, más bien estratégica: demostrar la validez objetiva del conocimiento sintético *a priori* en las matemáticas, las ciencias naturales y la filosofía. Y, en ese sentido, la afirmación de que se pueden separar, en la reflexión trascendental, cada una de estas fuentes requeridas: un elemento "puro, formal" y uno "empírico, material" es una parte indispensable de tal

² Que configurarán el idealismo absoluto o infinito de Hegel (Pippin:2015)

prueba. Desde esta afirmación, se podría trazar qué modelo general de la relación básica entre "mente y mundo" se presenta, y qué tipo de idealismo se debe o no atribuir a Kant.

Kant, para demostrar la validez objetiva del conocimiento sintético *a priori*, abrió la puerta a afirmaciones en las que las intuiciones son una especie no conceptual de representación determinada, que no solo funciona epistémicamente "independiente" de los modos de concebir/juzgar, sino solo en tal "independencia" son capaces de determinar el pensamiento (conceptos). Así, por un lado, la noción de experiencia sería el resultado de la "aplicación" de un concepto a este tipo de variedades epistémicamente independientes, pasivamente intuitas. Por otro, los aspectos espacio-temporales de un objeto o suceso particular –los aspectos que indexan la representación de un objeto particular– no pueden entenderse como el resultado de un juicio ni una cuestión de aprehensión racional de algún objeto como el espacio absoluto. La ubicación en el espacio y el tiempo es una característica inmediata de nuestra aceptación del mundo sin que esa determinación sea un aspecto real o realmente relacional de ese mundo en sí mismo. La "subjetividad" de la condición en virtud de la cual tal determinación es posible hace que el estado de los objetos que juzgamos sea "ideal", no trascendentalmente "real".

De tal modo, el idealismo de Kant apunta a una restricción sobre lo que puede conocerse: no podemos conocer las cosas en sí mismas porque la condición original o inmediata bajo la cual podría haber algo que juzgar o experimentar, la determinación espacio-temporal, no puede ser epistémicamente explicada (no podríamos explicar cómo podemos ser conscientes de tales características) excepto al postular formas subjetivas puras de intuición como una condición de receptividad sensible. Esta última reflexión también muestra que poseemos tipos únicos de representaciones del espacio y del tiempo en sí mismas; único porque solo hay un espacio y una vez y, por lo tanto, ninguna representación de espacio y tiempo es discursiva o conceptual. Poseemos la representación cognitiva única: las intuiciones puras del espacio y el tiempo.

Hegel, por su parte, afirma que Kant no comprendió las implicaciones radicales de su propia construcción, que en el trabajo por construir una prueba de validez objetiva del conocimiento sintético *a priori* dejó recaer la experiencia en la “estofa sensible”, dio un carácter limitado al concepto y no reconoció lo que podría ser conocido como la “dualidad en la unidad”. Los mismos pasajes donde Kant afirma la “estricta separación” de las dos fuentes (intuición y concepto) ya tienen una forma dialéctica y algo inestable pues se enfatiza tanto la distinción como el entrelazamiento necesario (inseparabilidad en cualquier reclamo de conocimiento). Como vimos, Hegel aplaude con entusiasmo los pasajes incluidos en la Deducción Trascendental en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant sigue la lógica del argumento de la original unidad sintética de la apercepción: la distinción concepto-intuición no es estrictamente congruente con la distinción entre espontaneidad y receptividad, existe un elemento "activo" e incluso conceptual en la captación sensible del mundo.

En ese sentido, Hegel, no rechazaría la distinción entre intuiciones y conceptos sino la forma en que Kant entiende la naturaleza de la relación entre ambas fuentes: un tipo de aplicación “mecánica” (Pippin: 2005). En los pasajes de su período de Jena, especialmente *Glauben y Wissen*, señala:

(...) la relación mecánica de una unidad de autoconciencia que se encuentra en antítesis de la variedad empírica, ya sea determinándola o reflexionándola
(Hegel:1977:92)

Frente a una relación mecánica, Hegel contrasta su propia "idea orgánica de imaginación productiva" se opone a una posición "mecánica" en favor de un rol "orgánico" en la comprensión de la relación entre intuición y concepto. Hegel desea enfatizar más la unidad o inseparabilidad orgánica de tales elementos, está interesado en argumentar que la experiencia intencional (el juicio con propósito objetivo) no debe entenderse como un movimiento o transición desde una

percepción (entendida como un estado con contenido no conceptual) a un estado de juicio de contenido conceptual (entendido como resultado de una función cognitivo separable). Pippin hace notar que a Hegel le interesa apelar al propio argumento de la Deducción en la segunda versión de la edición en el sentido de que las formas puras de la intuición no pueden identificarse simplemente con formas puras de receptividad, que el concepto y la intuición no pueden separarse tan claramente en el nivel trascendental, reclamando para la intuición una participación “activa” y contrariando una separación estricta entre ambas facultades para destacar la unidad o relación orgánica entre la intuición y el concepto (Pippin:2005:28).

Esto traerá consecuencias que distinguen al idealismo kantiano del hegeliano: por un lado, un idealismo limitado por lo sensible ofrecido por el “exterior”, por el otro lado, un idealismo ilimitado en la medida en que la determinación del entendimiento está dada por el propio pensamiento, esto es, por la “autodeterminación” del pensamiento, “darse a sí mismo” su propio contenido. En un siguiente apartado profundizaré al respecto, ahora sólo anotó que es fundamental distinguir claramente que el punto que separa a Hegel de Kant no es la negación o el colapso de la separación entre intuiciones y conceptos, sobre todo para destacar que no puede atribuirse a Hegel la afirmación de que el pensamiento produce los objetos reales sobre los que hace afirmaciones, que podemos pensar lo que queremos del mundo con independencia de la forma en que el mundo nos confronte, esto es, que la posición de Hegel no implica ningún abandono de la distinción entre la actividad espontánea del pensamiento y lo que es "distinto del pensamiento" o el contenido material del pensamiento .

Una lectura que atribuya a Hegel el colapso o la oposición a tal distinción significaría identificar la posición de Hegel con la idea de que no hay forma de distinguir las liberaciones de la sensibilidad de la actividad intelectual (clasificación, predicación y juicio). En cambio, ser cuidadosos con la intención de Hegel –no negar la separación entre intuiciones y conceptos sino ahondar respecto a la relación dialéctica– permite encontrar un hilo conductor entre la unidad trascendental

propuesta por Kant y la relación sujeto-objeto que Hegel desarrolla en la *Fenomenología* (Pippin:2005:35). Esta interpretación identifica que el principio especulativo de Hegel de la identidad dentro de la diferencia del sujeto y el objeto tiene como noción antecesora la relación concepto-intuición de Kant y no su abandono; que la idea de la dualidad y/o diferencia en la unidad en la relación sujeto-objeto representa una reinterpretación del principio más elevado de juicio sintético de Kant (que "las condiciones de la posibilidad de toda experiencia es al mismo tiempo condiciones para la posibilidad de objetos de experiencia"). Sólo conservando esta idea tiene sentido la "identidad especulativa" que Hegel plantea en la relación sujeto-objeto, que se preserve la diferencia aun cuando insiste en su inseparabilidad.

II.3. La relación dialéctica y la negación determinada.

Como hemos señalado, la posición de Hegel no es negar o "colapsar" la distinción entre conceptos e intuiciones, sino radicalizar la forma en que Kant entendió la naturaleza de esa relación: una clase de aplicación "mecánica" que rechazará a favor de una comprensión "orgánica" o dialéctica.

De acuerdo con esto, en la relación mecánica tenemos un contenido sensible, distinguible por sí mismo, neutral y no conceptual que logra ser captado y conceptualizado por un esquema o estructura mental. En esa relación, el contenido o mundo es en principio neutral o indeterminado, sólo tenemos acceso a él por la acción que se lleva a cabo en la mente y el resultado de esa operación no es tener el mundo "en sí mismo", sino más bien el mundo solo como finitamente apropiado.

Hegel, por su parte, subraya la unidad o inseparabilidad orgánica de tales elementos donde por orgánico se entiende un tipo de relación en la que sus elementos –en este caso, la intuición– no puede entenderse separada o aislada de su papel dentro del acto de juzgar porque no podría ser un elemento constituyente del conocimiento. La afirmación kantiana respecto a que las intuiciones sin

conceptos son ciegas traería consecuencias que el mismo Kant no podría permitirse, por ejemplo, la posibilidad de intuiciones que no hayan participado de la síntesis de la aperccepción. Tener intuiciones producidas sin la participación del concepto deja fuera de la operación a la unidad de la aperccepción de manera que no habría experiencia. Y si fuera el caso que tuviéramos intuiciones sin conceptos no podríamos dar cuenta de esa intuición, de su objetividad, no podríamos explicar cómo simplemente nos fue “dada”.

Pippin, para distinguir claramente cómo la interpretación kantiana de la estricta separación entre intuiciones y conceptos, así como su relación “mecánica” tiene, además de consecuencias con las que el propio Kant no podría comprometerse, un alcance restringido, utiliza el lenguaje hegeliano de la negación y la autodeterminación del pensamiento. El idealismo que mantiene la relación esquema-contenido parece sostener una presunta estabilidad en el proceso de conocer que no puede dar cuenta ni de la diferencia ni del movimiento del pensamiento. En ese sentido, para la perspectiva de la aplicación de categorías a un contenido, el carácter vivo o en movimiento del pensamiento parece contradictorio, no sólo porque la estructura categórica de ese pensamiento cambiaría, sino porque la razón determinaría a cada uno de esos movimientos como parte del desarrollo o desenvolvimiento de una misma idea o pensamiento y no como algo que es totalmente distinto a través del tiempo (uno ahora y otro después), como cuando se dice que una persona sigue siendo quien era y, sin embargo, ya no es esa persona. La distinción esquema-contenido no permite dar cuenta del “crecimiento orgánico” del concepto.

Para Hegel, el proceso de conocer, por el contrario, es poder dar cuenta de esa diferencia, de eso que aparece como contradictorio, cómo es posible la diferencia, cuáles son las condiciones de posibilidad de lo otro en la medida en que eso representa la naturaleza “orgánica” del pensamiento, dar cuenta o capturar la actividad “viviente” del pensamiento. La aplicación mecánica de un conjunto de categorías a un contenido sensible no permite recoger la actividad viviente del

pensamiento en la medida en que no considera que cualquier visión consciente de cómo son las cosas debe entenderse como una negación potencial y no de manera restringida, retenida o negada "desde afuera". Ninguna forma cognitiva de la mente podría ser una cuestión meramente "positiva" pues afirmar es, al mismo tiempo, mantener abierta la posibilidad de que lo que uno afirma no sea cierto, y mantenerlo abierto de esta manera significa que juzgar siempre es potencialmente auto-trascendente, apuntando al mundo tal como es, no de alguna manera confinado como si fuera una mera visión del mundo.

El concepto de negación determinada, sumado al de autodeterminación del pensamiento, le permiten a Hegel incluir o integrar inteligiblemente lo que parecen ser contradicciones del pensamiento pero que no son sino parcialidades de una "forma de espíritu" –integración que no es posible cuando se considera la determinación del pensamiento como debida a la aplicación de un esquema a un contenido siempre inaccesible en sí mismo—. Ninguna categoría tradicional del pensamiento hace justicia a la naturaleza "orgánica" del pensamiento, ninguna puede capturar su naturaleza "viviente" en la medida en que no toman en cuenta que cualquier determinación implica un movimiento negativo y en ese sentido es una autodeterminación que trae consigo su potencial autonegación.

Por eso, para Hegel era importante tensar más la relación entre intuiciones y conceptos, pasar de lo mecánico a una relación dialéctica en donde los elementos son inseparables en su mutua determinación, pero distinguibles entre sí, esto es, que no significa que no se puedan diferenciar, como si tal parcialidad no pudiera ser notada y corregida, expandida, como si el contenido fuera totalmente "constituido" por la aplicación de un esquema "finito". Mantener la inseparabilidad, pero a la vez la diferencia de estos elementos es lo que va delineando un idealismo según el cual lo conceptual es autodeterminado y, en ese sentido, ilimitado pues no puede entenderse como suministrado "desde afuera" por intuiciones epistemológicamente distintas, sino que también hay contenido conceptual en las intuiciones de modo que el concepto no encuentra "límite" o "restricción" de algo fuera del pensar.

Ese idealismo³ afirma que “*toda determinación del pensamiento es determinado por el pensamiento o autodeterminado (como una auto-negación)*”⁴, esto es, que no solo toda determinación es una determinación realizada por el pensamiento sino que, mediante el concepto se da a sí mismo su propio contenido y su legalidad; el pensamiento es su propio contenido y su forma. Pero esto no significa una vuelta a la metafísica clásica (de la sustancia) ni nos condena a un planteamiento que nos haga residir dentro de nuestras propias concepciones como si estuviéramos encerrados en nuestra propia concepción del mundo; es, más bien, la continuación radical del proyecto iniciado por Kant.

A pesar de que Hegel ha renunciado a la estrategia kantiana para demostrar la validez objetiva de las categorías, en su trabajo permanece el tema de la autoridad o estatus normativo, pero este ya no puede resultar de una deducción empírica. Una vez que este modelo del mundo mental cambia, o bien, se radicaliza el “espíritu” genuino de Kant, la pregunta reflexiva sobre el estado de la autoridad normativa se extiende a los conceptos y a los principios que organizan su uso.

De acuerdo con Pippin, desde la introducción de la *Fenomenología* Hegel deja claro que, desde su propia versión, se enfrenta al problema de la autoridad normativa. En un sentido general, la “experiencia” de la conciencia contribuye a la ruptura o pérdida de la autoridad normativa en lo que había funcionado como empíricamente incontestable de tal modo que desde su versión debe abordarse algo así como el problema de Kant sobre juicios *a priori* sintéticos, pero ahora sin la explicación de Kant de las formas puras (separables) de la intuición. Sin la disposición de las formas de intuición separables kantianas, una nueva forma de “inestabilidad” emerge: el “poder de lo negativo” que forma el corazón y el alma de la *Fenomenología* (el “camino de la duda y la desesperación”). La formulación y el discurso de lo negativo, subrayado por Spinoza en el sentido de que toda

³ Infinito o absoluto

⁴ “*all determination of thought is determination by thought or self-determining (as a self-negating)*” (Pippin:2015:166)

determinación es negación (*omnis determinatio negatio est*) está presente en otras obras en donde Hegel apela a la noción de sujeto del pensamiento: el "yo" que piensa es una auto-relación negativa. De igual modo, la relación determinada con un objeto o contenido es una exclusión o negación de todo lo que dicho contenido no es, una restricción o fijación de contenido que excluye. La peculiaridad de esta formulación es la insistencia en que la afirmación y la negación son un resultado; que esa consciencia es una autonegación. En la medida en que es una negación de sí misma, cualquier determinación del mundo es, también, implícita y potencialmente auto-trascendente, es potencialmente autonegativa y, en un sentido más amplio, derrotable y reformulable.

Por otro lado, nos dice Pippin que si una condición nos puede proporcionar un probable significado objetivo para constituirse como condición de posibilidad y ésta no puede considerarse empíricamente o deducida por la razón pura como una limitación normativa de lo que podría ser el contenido conceptual, entonces también debemos tener en cuenta que la autoridad normativa de tales principios no solo no puede establecerse de una vez por todas mediante una deducción, sino que esta autoridad también puede fallar y que dicha autoridad se ha roto históricamente. Su colapso involucra una experiencia de parcialidad e incompletud.

De tal modo, dada la inseparabilidad, que no es sino la afirmación de que los pensamientos relacionados con los objetos no pueden ser asegurados o incluso fijados intuitivamente — por las liberaciones de la sola sensibilidad —, la forma más amplia de replantear el punto de la validez objetiva y la autoridad es que el dominio normativo es autónomo, que los principios que limitan lo que deberíamos creer, lo que podría considerarse como un posible objeto de experiencia, lo que uno debería hacer, son totalmente independientes de las afirmaciones sobre cómo funciona la mente o qué hace generalmente la gente. La inseparabilidad para Hegel significa que una lógica se entrelaza en una forma de vida, una forma de vida real e histórica, que no se puede entender correctamente en abstracción, separada de la "vida" que regula, y estas formas o normas fallan o se rompen con el tiempo, de alguna manera

pierden su control dentro de tal forma de vida como un todo, de modo que toda filosofía puede ser "su propio tiempo comprendido en el pensamiento".

II.4. El concepto del concepto.

Como se ha dicho anteriormente, la noción de concepto en Hegel recoge toda la actividad sintética. El principio de la unidad sintética de la apercepción desarrollada por Kant en la Deducción Trascendental como principio supremo de todo uso del entendimiento será para Hegel un pilar para el desarrollo del concepto en la medida en que recoge su naturaleza. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel da cuenta de su propia noción (concepto) del concepto, nos dice:

El objeto tiene su objetividad en el Concepto y ésta es la unidad de la autoconciencia en la que ha sido recibida; en consecuencia, su objetividad, o la Noción, no es en sí misma más que la naturaleza de la autoconciencia no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo. (Hegel:2015:228)

Las soluciones que Hegel ofrece a las insuficiencias planteadas a Kant explicarán el concepto en términos de "la unidad de la autoconciencia", esa unidad es la fuente original de las afirmaciones de Hegel sobre el concepto en términos de la autodeterminación del pensamiento. El proyecto de Hegel se apropió de la Lógica Trascendental, las afirmaciones de Kant sobre la espontaneidad y la apercepción se transformaron en una afirmación sobre la naturaleza "autodeterminada" o incluso infinitamente autorelacionada del pensamiento puro y sus afirmaciones sobre la necesaria unidad de apercepción se transformaron en un reclamo acerca de la sistemática interrelación "dialéctica" de cualquier concepto posible. Esta apropiación configura un idealismo que intenta explicar la determinación y legitimidad de cualquier esquema conceptual de forma no empírica y sin

compromisos con una sustancia metafísica. Configura un planteamiento de que las formas fundamentales para dar cuenta de la experiencia son las que están "dentro" del proceso o desarrollo autónomo del pensamiento; ese reclamo extremo por la autonomía de este desarrollo se genera a partir de la apercepción kantiana. El rechazo a la confianza de Kant en la intuición es lo que hace que Hegel le dé tanta importancia a la afirmación de que el pensamiento puede determinar sus propias nociones objetivas de desarrollo, que hay algún tipo de autonegación progresiva en esta reconstrucción de la determinación teórica del sujeto posible de objetos. Esta vida o internalidad del concepto es el reemplazo de Hegel al "ancla" de Kant: la intuición pura. Todo esto representa la naturaleza del concepto.

Esta naturaleza del concepto⁵, derivada de la unidad sintética de la apercepción, se desenvuelve a través de dos elementos fundamentales: la autoconciencia y la autodeterminación del pensamiento.

II.5. La autoconciencia y la autodeterminación del pensamiento.

Partimos del punto de que el carácter aperceptivo de la experiencia (Kant), la identidad y la unidad de la experiencia, dependen de la condición de autoconciencia. Es decir, que identificamos un contenido o la identidad de un contenido de la experiencia, así como la unidad de un contenido de la experiencia, no porque se encuentre inmediatamente esa identidad y esa unidad en la percepción misma, sino que la identidad y la unidad son el resultado de una forma de juzgar, de una forma en la cual estoy unificando una diversidad en una unidad conforme a reglas (el concepto). Esa unificación conforme a reglas que pueden ser explicitadas es a lo que se refiere esta noción de la autoconciencia y es lo que quiere decir el carácter aperceptivo de la experiencia: que en principio somos capaces, en tanto

⁵ En la *Ciencia de la Lógica* el concepto tiene esta naturaleza dada la insuficiencia de la lógica del ser y la lógica de la esencia, es la respuesta a un papel no reconocido: el papel irreflexivo de tal autoconciencia espontánea.

tenemos experiencia, de explicar cuáles son las normas, las reglas que están interviniendo en nuestra identificación de cierto contenido de experiencia. La experiencia no se compone solo de representaciones, se compone fundamentalmente de conceptos. Yo puedo tener el concepto de mesa y éste es independiente de las representaciones particulares que se tengan de una mesa (circular, cuadrangular, triangular, de dos, tres o cuatro patas). En la medida en la cual tengo representaciones y se las atribuyo a algo es porque entiendo qué significa el concepto.

De tal modo, no solo se afirma que nuestra experiencia en tanto que es aperceptiva está regida por conceptos, sino que la experiencia está siendo determinada por la forma particular en que se constituye el sujeto de la experiencia. Esto es, que la forma en que se conforma el Yo nos muestra el carácter aperceptivo del conocer. En la *Crítica a la Razón Pura*, Kant, señala un número de pretensiones relacionadas con lo que debe ser un sujeto de experiencia para contar como un sujeto respecto al cual se pueda decir que tiene experiencias: identidad, unidad y autoconciencia. El sujeto debe ser un sujeto idéntico a través del tiempo porque para cualquier Yo, para tener experiencias de ese tipo éstas deben de pertenecer a ese Yo. Pero que las representaciones permanezcan juntas en el sujeto no ocurre a menos que esa unidad sea efectuada por ese sujeto y para que haya tal unidad de representaciones en un sujeto, tal sujeto debe activa o espontáneamente unificarlas.

No obstante, a este valioso examen de Kant, a decir de Hegel, le faltó dar continuidad al proyecto crítico de examinar las formas que toma el concepto, haber sometido a la crítica las formas lógicas del juicio, y él mismo pretendió terminar con esa tarea⁶. Ese examen del concepto, que tiene como fin exponer el desarrollo o despliegue de la verdad –concordancia del conocimiento con su objeto– que está en él, corresponde a la Ciencia de la Lógica Subjetiva o Doctrina del Concepto.

⁶ Desde Pippin, la autoconciencia absoluta de Hegel planteada desde la idea kantiana de una unidad sintética de la apercepción adquiere un sentido más crítico y apegado al proyecto de dejar atrás la metafísica clásica.

Continuar con el examen de las formas del concepto es lo que, a juicio de Hegel, permitirá entender por qué el concepto se nos presenta como incompleto, inacabado, como una verdad abstracta. Desde ese examen o estudio crítico del concepto se muestra que esa insatisfacción con el concepto no se debe a que ésta prescinda de realidad dada presuntamente por los sentidos sino a la propia finitud y movimiento de las categorías y, finalmente, a que el concepto está desarrollándose, enfrentándose a sí.

mientras que él (el concepto) se ha dado a ver como fundamento incondicionado de ellos – del sentimiento, intuición y representación – resta entonces todavía el segundo lado, cuyo tratamiento está dedicado este tercer tomo de la Lógica, a saber: la exposición del modo en que él forma en y desde sí la realidad que dentro de él está asumida. (Hegel: 1816:140)

De ese examen también se desprende la afirmación final de la *Lógica*, su tesis principal: “que, en el intento de hacer determinar cualquier posible objeto del pensamiento autoconsciente, el pensamiento llega a comprender la “verdad” que es “pensarse a sí mismo” pensando en su propia actividad” (Pippin:1989:182). Se desprende la comprensión de que por sí mismos los conceptos no son capaces de proporcionar una orientación real dentro del sujeto. Podemos tener y usar conceptos para explicar nuestra experiencia, para formar nuestras expectativas, para discernir qué es lo que queremos hacer, pero por sí solos los conceptos no nos dicen cómo es que tienen que usarse o cuál es la manera en la que tienen que ser utilizados, la manera en la cuál tienen que ser discriminados respecto a otros conceptos. Para que los conceptos sean capaces de servir para orientarnos en la experiencia, para que puedan servirnos con el propósito de discernir cómo nos movemos en la experiencia, cómo distinguimos entre una expectativa, entre una pretensión teórica y una práctica, esos conceptos tienen que estar inscritos en patrones normativos que nos están indicando cómo tienen que usarse y cómo es que tienen que entenderse esos conceptos.

De tal modo, si los conceptos median nuestra experiencia, no es únicamente porque sean una especie de traductores que nos permiten hacer explícitas nuestras ideas, nuestras representaciones o nuestras creencias; si los conceptos son el medio indispensable para tener experiencia es porque nos están indicando cómo orientarnos ante un conjunto de expectativas, cómo vincularnos o cómo relacionarnos con otros conceptos. Así, si nosotros somos capaces de discernir cuándo juzgar y cuándo hacerlo en un sentido práctico es únicamente en la medida en la que tenemos una competencia implícita, tácita, de uso y manejo de estos patrones normativos que nos permiten distinguir cómo usar un concepto de manera determinada.

Pero la autodeterminación del pensamiento, desde la experiencia aperceptiva, no sólo devela que todo pensamiento está mediado por conceptos. Al mismo tiempo nos indica cómo orientarnos ante un conjunto de expectativas, cómo vincularnos o cómo relacionarnos con otros conceptos y en ese sentido, son el medio indispensable para tener experiencia. Se muestra no sólo que cuando pensamos un contenido determinado lo estamos haciendo por medio de conceptos, incluso en las formas del juicio, en las formas de acción que puedan parecerse más básicas o fundamentales, lo estamos haciendo siempre por la mediación de un concepto, que si nuestra experiencia se hace significativa lo es en la medida en la cual viene presentada por un concepto. La autodeterminación del pensamiento implica también otro movimiento: que, desde los conceptos, el pensamiento mismo es el que se debe encargar de hacer explícito ese patrón normativo que está operando en la experiencia. Es tarea del pensamiento tratar de entender cuáles son los conceptos que ya están operando para hacer una experiencia posible y cuáles son las reglas que están determinando ese uso y esa articulación de los conceptos. Desde este doble movimiento, la autodeterminación del pensamiento consiste en esclarecer cuál es el tejido normativo que ya gobierna la estructura conceptual de nuestra experiencia:

Aquí una afirmación resumida de Hegel que comienza a indicar la relación del tema de Rödl con la lógica: ``Como ciencia, la verdad es pura autoconciencia a medida que se desarrolla y tiene la forma del yo, de modo que lo que existe en sí mismo es el concepto conocido [gewußte] y el concepto como tal es el que existe en y para sí mismo'' (Pippin:2014:151)⁷

Una extraña y complicada doble identidad: primero, la ciencia, el desarrollo de la autoconciencia, en forma de uno mismo, y la verdad, todos forman una identidad; todo lo cual se supone que nos permite concluir una segunda identidad: estar en y para sí mismo y el concepto "conocido". En la primera edición de la lógica, simplemente dice que "la verdad [la verdad del ser, la determinación de lo que realmente son las cosas] es la autoconciencia [las formas de juicio autoconsciente]". Para entender esto, necesitamos entender más sobre la relación de Hegel con Kant. (Pippin: 2014: 151)⁸

Ese segundo movimiento o ejercicio que implica la autodeterminación del pensamiento es lo que se recoge en el concepto de Idea en Hegel. Es el examen que corresponde llevar a cabo a la filosofía: hacernos autoconscientes de la totalidad de articulaciones de estos patrones normativos, hacernos conscientes del conjunto de reglas que rigen o que gobiernan nuestro uso de conceptos dentro de patrones normativos. Mostrar (hacer explícito) esa estructura autoconsciente de toda experiencia y en esa medida también la manera en la cual se constituye el campo de la experiencia. Es decir, la autodeterminación del pensamiento configura un

⁷ Here is a summary claim by Hegel that begins to indicate the bearing of Rödl's topic on the Logic : 'As science, truth is pure selfconsciousness as it develops itself and has the shape of the self, so that that which exists in and for itself is the known [gewußte] concept and the concept as such is that which exists in and for itself' (SL 21.33, my emphasis).

⁸ A strange and complicated double identity: first, science, developing self-consciousness, in the shape of a self, and truth all form one identity; all of which is supposed to allow us to conclude a second identity: being in and for itself and the 'known' concept. In the first edition of the Logic , he simply says that 'truth [the truth of being, the determination of what things truly are] is self-consciousness [the forms of self-conscious judgement]'. To understand this, we need to understand more of Hegel's relation to Kant. (Pippin:2014: 151)

horizonte filosófico que propone que al preguntarnos cómo el pensamiento determina su actividad conceptual está, al mismo tiempo, determinando cómo se constituye el campo de experiencia. No hay autodeterminación del pensamiento frente a la experiencia, sino que hay autodeterminación del pensamiento como constitución del campo de experiencia. Que éstos son procesos concomitantes.

II.6. La Idea o la racionalidad (razón especulativa).

La Idea es el principio de organización del concepto, su contenido está dado por las categorías en las cuales se produce el concepto. Se puede entender como un principio de organización en la medida en que unifica a una pluralidad, aunque sea autónoma y provista de un contenido diferenciado, esto es, la Idea se constituye como totalidad al unificar activamente sus conceptos. Es totalidad en el sentido de organizar la pluralidad de categorías sin tomar como criterio o modelo algo exterior o fuera de ella; no asume algo exterior, no asume una separación entre el sujeto y el objeto sino que ella produce y organiza su propio contenido. En este sentido, considera Hegel, la ciencia que engendra es infinita ya que todo su contenido es una autoproducción que, en tanto se produce, engendra su propia diferenciación. La idea, nos dice Hegel en la Enciclopedia, tiene un contenido ideal y real:

Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia exterior, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, es su (fuerza o) poder, se mantiene así en la idea. (Hegel:1997: 283).

Desde esta posición, la idea absoluta no es una sustancia —en el sentido de la metafísica clásica— o una cosa que le esté dando la espalda a lo real, sino una actividad que consiste en organizar lo que el concepto ha producido, las determinaciones del pensamiento. En la Idea, el pensamiento coincide consigo

mismo porque se ocupa de ordenar y diferenciar cuáles son las determinaciones que él —el pensamiento conceptual— ha traído consigo. Por eso el concepto puede entenderse como la realización de la Idea, como el concepto racional, pues si el concepto es un conjunto de determinaciones, la Idea es la que al mismo tiempo nos dice cuáles de esas determinaciones son las determinaciones básicas, fundamentales y por qué se organizan, se ordenan de una manera específica y no de otra. La Idea es absoluta en la medida en que no está a su vez condicionada por otra cosa, lo absoluto en Hegel se refiere a que no hay algo que esté fuera o dándole la espalda a la conciencia, determinándola, sino que toda posible determinación objetiva es resultado de la actividad subjetiva. No hay un misterio, no hay un más allá que nos esté vedado.

La Idea, por otro lado, puede ser entendida como la razón pues éste es el significado propiamente filosófico de razón (Hegel:1997:284) en tanto su actividad es a partir de la unidad-diferencia del objeto-sujeto, la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y el cuerpo. En ese sentido, la *Ciencia de la Lógica* es la explicación de Hegel de la razón que, por un lado, niega que la razón sea externa a los asuntos mismos y, por otro, niega que ésta sea una determinación que da forma a la historia independientemente de las condiciones materiales (Zambrana:2016).

De tal modo, la racionalidad de las cosas mismas es el resultado de una actividad que considera la inseparabilidad de la determinación de los asuntos mismos y al concepto que expresa esta determinación como una forma distintiva de racionalidad. Esa racionalidad es el resultado de la autoridad de los compromisos normativos (conceptos) dentro de nuestras prácticas, esto es, articulan los compromisos de orientación de una sociedad en un momento dado a través de la práctica social, artística y religiosa. Esta racionalidad es o tiene el potencial de ser una práctica autorizada para la autocomprensión de una comunidad. La actividad que lleva a cabo la filosofía, desde la lógica del concepto —en particular la idea absoluta— es proporcionar una explicación de la racionalidad o inteligibilidad como resultado o del trabajo continuo de hacer determinaciones —poner límites,

distinciones que van indicando fines – entre lo que se entiende como naturaleza en lugar de historia, es decir, establece una perspectiva filosófica para un pensamiento filosófico de concepciones históricamente específicas de la naturaleza y Geist. Proporciona una perspectiva crítica ya que permite evaluar un compromiso, práctica o institución normativa a la luz del hecho de que cualquier compromiso, práctica o institución tienen un carácter histórico. Esto es así en la medida en que establece no solo la historicidad de la razón, sino también la precariedad y la ambivalencia de las formas concretas de racionalidad. Las concepciones específicas de la naturaleza y Geist se basan en distinciones normativas que son históricamente variables precisamente porque son precarias y ambivalentes (Zambrana:2016). Aclarar la historicidad necesaria y la ambivalencia estructural de la racionalidad o inteligibilidad es en sí una práctica de autocomprensión siendo la filosofía la forma más alta de comprensión ya que articula el estado de todas las prácticas de hacer inteligible, incluido él mismo.

Con este despliegue de elementos lógicos, desarrollados en la *Ciencia de la Lógica*, y recuperados con apoyo de la lectura de Pippin, en el siguiente capítulo buscaré su vinculación con el trabajo que se hace en la *Filosofía del Derecho*. El punto de partida será el impacto que la *Lógica* tiene en la *Filosofía del Derecho* desde sus primeras páginas en donde el concepto de razón especulativa y los supuestos desarrollados en la *Ciencia de la Lógica* ya están participando en la forma en que se despliega el estudio del mundo social y político. Finalmente, después de un breve repaso al desarrollo central del texto y al papel del Estado, me ocuparé de dar cuenta respecto de la racionalidad el Estado, dotar de sentido y significado a la conexión de esos conceptos.

TERCER CAPÍTULO

III. LA DETERMINACIÓN LÓGICA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y LOS SUPUESTOS PARA LA RACIONALIDAD DEL ESTADO.

El capítulo anterior se destinó a recuperar el desarrollo que, desde una lectura en particular –encabezada por Robert Pippin–, permite identificar lo que se puede decir sobre el concepto de razón. En la revisión del Segundo volumen, correspondiente a la Lógica Subjetiva o Doctrina del Concepto, dentro de la *Ciencia de la Lógica*, se registró que cuando Hegel se refiere a ese concepto debemos tener en mente más bien el término “razón especulativa” que, a su vez, refiere al concepto de Idea. De tal modo, para dar cuenta de la racionalidad o la razón de algo –que, para el caso que nos ocupa, es el Estado– tenemos que implicar la lógica hegeliana que se propone develar la normatividad o el principio de organización del concepto. Nos muestra la normativa o el principio de organización en la medida en que unifica activamente la pluralidad del contenido diferenciado que está determinando al concepto y es un principio de organización que no toma como criterio o modelo algo exterior a esas determinaciones que contienen o delimitan al concepto. En este ejercicio es que la razón encuentra propiamente su significado filosófico.

Una vez reconocido el significado filosófico de razón en los términos de inteligibilidad –o normatividad o principio de organización– establecido en el capítulo anterior, en este tercer y último capítulo, me dedicaré a identificar las implicaciones que se generan cuando lo aplicamos o nos referimos al Estado.

Un primer efecto apreciable es que la razón está determinando un modo de abordar al Estado, es decir, que la razón actúa como mediación indicando una práctica que no es sino la apuesta filosófica de Hegel. Hablar de la razón en el Estado, o bien, de la racionalidad del Estado, en un primer momento requiere identificar que lo que hay en juego es una mirada filosófica que tiene como guía el proyecto de la razón especulativa de Hegel. En ese sentido, el primer paso de este capítulo lo dedicaré a dar cuenta de qué significa esa mirada filosófica para después, en un

segundo paso, detallar lo que corresponde al caso del Estado a manera de registrar el modo de tratar filosóficamente al Estado en Hegel o cómo es el método filosófico para la *Filosofía del Derecho*, su diferenciación con otros estudios. Posteriormente, avanzaré para examinar con mayor especificidad lo que se puede decir sobre la normatividad del Estado en términos dar cuenta de los elementos y supuestos que articulan el sentido y significado de esa racionalidad.

III.1 La Filosofía del Derecho desde la lógica especulativa.

En las primeras líneas del Prólogo de la *Filosofía del Derecho* se señala que ese trabajo se diferencia por el método que lo guía refiriéndose al “modo filosófico” (Hegel:1999: 46) que se distingue por tratarse de un conocimiento que no se sirve de las formas y las reglas de la antigua lógica – las reglas del definir, dividir y silogizar en las que están contenidas las reglas del pensar del entendimiento – sino de lo que está desarrollado en la *Ciencia de la Lógica* como lógica especulativa. Si bien en la *Filosofía del Derecho* Hegel decidió no ocuparse en mostrar, en cada caso, la concatenación lógica, lo cierto es que, tanto en el todo como en el desarrollo de las partes, nos dice, se debe apreciar ese “espíritu lógico”:

Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente ese aspecto -el espíritu lógico o bien, la lógica especulativa- pues de lo que se trata aquí es de ciencia y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido. (Hegel: 1999: 47)

Hasta ahí tenemos que el “modo filosófico” de tratar un estudio como el de la *Filosofía del Derecho* recae en el trabajo de la lógica según la *Ciencia de la Lógica*. De manera que, lo que a primera vista está en juego en ese texto, es que su comprensión requiere necesariamente de la comprensión de la lógica especulativa y, con ello, el estudio filosófico propuesto por Hegel. Por otro lado, en el capítulo anterior vimos

que la actividad que lleva a cabo la filosofía, desde la lógica del concepto, consiste en proporcionar una explicación de la inteligibilidad como resultado del trabajo continuo de hacer determinaciones — poner límites, distinciones que van indicando fines — y esto empata con el significado de razón o racionalidad.

Se identifica, entonces, que el primer presupuesto de la *Filosofía del Derecho* se compone, en lo más próximo, por la mediación de la propuesta filosófica de Hegel en términos de la lógica especulativa, pero podemos ir más allá al indicar que el desarrollo de esa aseveración nos lleva al concepto de razón o racionalidad que, como se vio anteriormente, empata con el concepto de la Idea. Es decir, que el primer presupuesto de la *Filosofía del Derecho* es el argumento de que el trabajo de la filosofía consiste en develar la normatividad o el principio de organización de la pluralidad que determina y delimita al concepto. Y que, si se habla o se refiere en ese texto a la racionalidad, se apela a ese trabajo de develar la normatividad que está operando en el concepto y su desarrollo. En lo que sigue, trabajaré con esa idea.

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel hace notar que, con respecto a la naturaleza, se considera que la filosofía debe conocerla tal como es, entendiendo que la piedra filosofal está oculta en algún lugar, pero siempre en la naturaleza que es en sí misma racional; que el saber, por lo tanto, debe investigar y aprender conceptualmente esa razón presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, que la esencia no se encuentra en las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino en su armonía interna. Pero, para el caso del mundo ético, en donde se desarrollan, entre otras cosas, el Estado y sus instituciones, no se tiene esa misma consideración. En ese rubro la razón no tiene la fuerza y el poder de permanecer en su interior, por lo que a todo ese universo se le deja abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad. Para este “ateísmo del mundo ético” (Hegel:1999:50) lo verdadero se encuentra fuera de él, pero al mismo tiempo también debe ser razón por lo que se ve atrapado en esa contradicción y ahí la razón solo permanece como problema. La crítica de Hegel se dirige a señalar la incompletud o la unilateralidad que muestran tales puntos de partida para el conocimiento filosófico. En ambos casos, para el

mundo natural y para el ético, la tarea filosófica se expresa de manera insuficiente: a la naturaleza se le mira como un otro dotado de razón y a lo humano desde la mera contingencia cuando uno y otro lado no muestran sino que el ejercicio reflexivo, que tiene al pensar como su objeto, está separado del ser. Para Hegel, en cambio, lo señala con detalle en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la filosofía en tanto es un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer, conocimiento conceptual (Hegel:1997:100), mantiene una diversidad respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano pues es un pensar que es idéntico a sí mismo en la medida en que se trata de un pensar reflexivo sobre las formas o modos en que se manifiesta o expresa el pensamiento. Hegel sostiene que el contenido de la conciencia, que está fundado por el pensar, no aparece en primer término bajo la forma de pensamiento sino como sentimiento, intuición o representación, pero que no por eso todas estas formas se deben entender de manera separada y menos como elementos opuestos, sino que hay que distinguirlas solo en cuanto forma. Tanto en la religión como en el derecho y la moralidad, ámbitos que sólo le competen a lo humano, el pensamiento nunca deja de actuar sea ello sentimiento, creencia o representación. La actividad y los productos del pensamiento están ahí presentes, están contenidos en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético. Sólo teniendo en cuenta esta caracterización podemos vislumbrar que no es lo mismo tener sentimientos o representaciones determinados y penetrados por el pensamiento, que tener pensamientos sobre ellos. Los pensamientos engendrados por el pensar reflexivo aplicados a aquellos modos de la conciencia son lo que se comprende como raciocinio, como filosofía. Agrega Hegel que la distinción de la filosofía frente a otro pensar reflexivo recae en el modo de hacerse consciente de su contenido y su proceso o producción: el contenido de la experiencia sobre la que da cuenta la filosofía es la (auto)conciencia de la unidad que está conformando el ejercicio reflexivo al comprender la relación (determinación) y el movimiento (dialéctico) que se generan entre el sujeto y el objeto, entre el contenido y la forma en términos de la *Ciencia de la Lógica*, o bien, en la unidad del ser y pensar. La filosofía es el conocimiento de ese

proceso, de modo que, nos dice Hegel, “el único método de verdad de la ciencia filosófica es la conciencia de la forma del automovimiento interno del pensamiento” (Hegel: 2011:202).

Es el trabajo que Hegel hizo en la *Fenomenología del Espíritu*:

he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia. Hay aquí figuras de la conciencia, de las que cada una, en su realización, se disuelve al mismo tiempo a sí misma, tiene su propia negación por resultado suyo y, con ello, ha pasado a una figura más alta. Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida lo positivo, o que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino esencialmente en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada: que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería un modo inmediato y no un resultado. (Hegel: 2011:203)

Adicionalmente, es necesario subrayar algo que se señaló en el capítulo primero refiriéndonos al tema de la transformación de la metafísica en lógica, esto es, que la pregunta por la estructura básica de lo real debe trasladarse a una pregunta en términos de la normatividad del pensamiento —que en ese sentido hay una continuidad con la propuesta kantiana—. Cuando Hegel señala que lo único preciso para “ganar el curso progresivo de la ciencia” es conocer la proposición lógica que está determinando el movimiento del propio pensamiento o que el único método de verdad para la filosofía es la conciencia de la forma del automovimiento interno del pensamiento nos indica que el papel de la filosofía recae en hacernos

autoconscientes de la totalidad de articulaciones o patrones normativos que están operando; hacer visible o reconocible el conjunto de reglas que rigen o que gobiernan nuestro uso de conceptos dentro de patrones normativos. Lo que la lógica aporta al pensar reflexivo – tarea de la filosofía – es la posibilidad de dar cuenta de que la experiencia en su totalidad no es algo externo al pensamiento y esto es fundamental cuando consideramos el mundo ético. En el caso del derecho, la familia o el Estado, no se trata de una experiencia contingente o arbitraria sino de una experiencia constituida por una dinámica que la dota de sentido y significado. Frente al “ateísmo” o el “más allá” del mundo ético, Hegel ofrece al “espíritu pensante que no se contenta con poseerlo de ese modo inmediato” (Hegel:1999:48) la tarea de hacer claro para sí mismo su legalidad, que no es sino la universalidad y la determinación que hacen posible a ese mundo. En ese sentido es que dice Hegel que la verdad sobre el derecho, la eticidad, el Estado, no tiene la forma de un descubrimiento “*como si al mundo sólo le hubieran faltado estos fervorosos divulgadores de verdades*” (Hegel:1999: 47-48) sino de “reencuentro” o reconocimiento, pues lo que se necesita es que se muestren las determinaciones que los envuelven, así como el movimiento en el que se desenvuelve, esto es, que se les exhiba en su desarrollo conceptual, para que “*aparezca así justificado ante el pensamiento libre, que no se detiene ante algo dado, ya se apoye en la exterior autoridad positiva del Estado o del acuerdo entre hombres, o en la autoridad del sentimiento interno y del corazón*” (Hegel:1999:48). Bajo esta perspectiva, la finalidad suprema de la ciencia es producir la reconciliación mediante el conocimiento de la conformidad que forman “*la razón autoconsciente con la razón que está siendo, es decir, con la realidad efectiva*”.

Ese traslado que se propone Hegel – comprender la estructura del ser en términos de la normatividad del pensamiento que determina, condiciona o hace operar toda experiencia posible – también “aplica” para el amplio campo de la vida política y social. Cuando trasponemos la idea de que la “*tarea de la filosofía es concebir lo que es, porque lo que es, es la razón*” al ámbito del Estado tenemos la idea de que “*la ciencia del Estado no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer al Estado como*

algo sí mismo racional" (Hegel:1999:60). Donde 'racional' no tiene que ver con un juicio de valor sobre determinada justificación, si no que es sinónimo de la Idea tal como se desarrolla en la *Ciencia de la Lógica* y como lo vimos en el capítulo anterior, a saber: el principio de organización del concepto en la medida en que unifica a una pluralidad de categorías, aunque sea autónoma y provista de un contenido diferenciado, esto es, la idea se constituye como totalidad al unificar activamente sus conceptos. La racionalidad es el modo de dar cuenta del ser en términos de la normatividad del pensamiento de modo que haya un reconocimiento de la unidad entre el ser y el pensar. Desde ahí se explica mejor la controvertida frase de la *Filosofía del Derecho*: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional" (Hegel:1999: 59)

La mirada filosófica que está mediando el trabajo de la *Filosofía del Derecho*, que tiene su arquitectura o composición en la *Ciencia de la Lógica*, es hacer inteligible el entramado normativo que rige el desarrollo y desenvolvimiento conceptual que hace posible toda experiencia o, en otras palabras: develar la normatividad o el principio de organización de la pluralidad que determina y delimita al concepto. Esto implica tratar o abordar al Estado no sólo desde el pensar reflexivo (como mera representación) sino hacerlo racionalmente, es decir, el ejercicio de pensar nuestro pensar reflexivo respecto a la experiencia del mundo ético, que se expresa tanto en el mundo exterior (objeto) como en la conciencia de sí (sujeto). El resultado del trabajo continuo de conocer y reconocer las determinaciones y el movimiento en que se desenvuelve la unidad del ser y pensar.

Para Pippin (2017:3.4) es claro que la *Filosofía del Derecho* tiene un paralelo con el trabajo que Hegel hace en la *Lógica*. Nos dice que si en esta última obra, Hegel examina tres tipos diferentes de construcción de sentido, que corresponden a la *Lógica del ser* (Sócrates es blanco), la *Lógica de la esencia* (ese castigo es efectivo) y la *Lógica del concepto* (esa acción es buena), en la *Filosofía del Derecho* encontramos un trabajo correspondiente en los tres grandes apartados que la componen: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. La lógica del derecho abstracto, es la construcción de sentido a partir de las relaciones de exclusión y posesión basadas

íntegramente por las relaciones externas de derecho (propiedad y contrato), en la moralidad se muestra una forma de dar cuenta de la voluntad que requiere una diferenciación entre lo que es inmediatamente accesible, lo que parece ser en el exterior, y lo que se manifiesta en tales apariencias, pero no directamente captable en sí mismo, solo posulando por la reflexión, esto es, la lógica de lo externo como manifestación de lo interno. La tercera forma, la eticidad, corresponde a un tipo de relación entre la interioridad y las relaciones externas con otros en roles sociales que pueden cumplir la verdadera forma del espíritu, es decir, la lógica del ser yo en los otros.

Pero todavía faltan elementos para comprender, con detalle o mayor particularidad, cómo se compone y descompone ese trabajo filosófico que propone Hegel para el estudio del Estado. Para profundizar en el modo de tratar filosóficamente al Estado, en el siguiente apartado daré lugar a las principales críticas que se hacen, en la *Filosofía del Derecho*, a algunas de las teorías que tratan el estudio del derecho.

III. 2 El modo de tratar filosóficamente al derecho.

Por no ser el objetivo principal de este estudio, adelanto que no pretendo ser exhaustiva con las observaciones que Hegel hace a otros modos o “métodos” de acercarse al derecho y al Estado. Tampoco podré ser demasiado profunda en la caracterización de esos modos o métodos. Busco, tanto como me sea posible, delimitar la propuesta de Hegel a partir de su diferenciación.

Distingo por lo menos cuatro modos o “métodos” con los que Hegel está en constante diálogo a lo largo de la *Filosofía del Derecho*, principalmente en las secciones introductorias. Mientras insiste que en el método especulativo la forma está esencialmente ligada al contenido (Hegel:1999:47), señala la insuficiencia y parcialidad de distintas teorías modernas que pretenden explicar el mundo ético. Para Hegel, tanto el formalismo como el empirismo, el liberalismo o el historicismo

muestran su unilateralidad y parcialidad. Para defenderse, señala el filósofo, estos modos se presentan como absolutos cuando no lo son o sólo lo son para el entendimiento y no para el conocimiento conceptual. Indicaré de qué se trata la incompletud de que se les acusa y examinaré qué es lo que falta o el sentido de completud que sostiene nuestro autor con el método de la lógica especulativa.

Para lo que se identifica como formalismo, que se guía por las reglas de la lógica, del definir, dividir y silogizar, como reglas del entendimiento, la forma es algo exterior e indiferente a la cosa misma, siendo eso (la forma) lo único que importa. Este método, lo primero que busca y reclama para tener la forma de científico es la definición, a partir de distinguir lo universalmente válido y reconocido. Pero este ejercicio, que tiene como criterio universal de la verdad a aquello que es válido para todos los conocimientos sin diferenciación de sus objetos, resulta en una abstracción absurda, carente de toda materia. Para Hegel, el formalismo combate el comportamiento simple que, con un convencimiento confiado, se atiene a la verdad públicamente reconocida. Y lo hace con la artificiosa dificultad de pretender distinguir y encontrar lo universalmente reconocido y válido entre las opiniones infinitamente diferentes. Señala que esa tarea que se da el formalismo con facilidad se toma por una correcta y verdadera preocupación por la cosa misma, pero *“a quienes hacen alarde de ella el árbol les impide ver el bosque y la única confusión y dificultad es la que ellos mismos han organizado”* (Hegel:1999:49). En el caso de la ciencia del derecho, que se ocupa de indicar qué es el derecho, de indicar cuáles son las determinaciones que competen a ese ámbito, ese formalismo muestra claramente su insuficiencia. Esto es así, en primera instancia, en tanto que en la definición se requiere la generalización de un conjunto de determinaciones que suelen ser inconexas y contradictorias. En el caso del derecho romano, por ejemplo, no sería posible una definición de hombre en tanto que en ésta no se podría incluir al esclavo. La definición, en su búsqueda de determinaciones generales, termina mostrando las contradicciones que hay en todo corpus legal (Hegel:1999:66-67) y con ello, la contrariedad de buscar justo lo que se ha desplazado:

Cuando se trata de saber qué es el derecho, se pregunta conforme al contenido de la ley, pero únicamente se actúa (u obra) a causa de este contenido; sin embargo, la esencia de la voluntad y la razón pura práctica consiste en que se abstraiga todo contenido, resultando entonces contradictorio en sí mismo, buscar una legislación pues, dado que tendría que tener un contenido, según la razón práctica absoluta, su esencia consiste en no tener contenido. (Hegel:1979:35)

Esto es, que en la identificación de lo que es el derecho a partir de la definición, se toma una determinación que de tan general termina desplazando lo relevante para su comprensión: la voluntad y la libertad, que es el propio contenido del derecho. O bien, en tanto la deducción de la definición se hace a partir de la etimología, teniendo, generalmente, que abstraer los casos particulares, lo que termina considerando la definición no son sino el sentimiento y la representación de los hombres y con esto la simple adecuación conforme a las representaciones existentes y probablemente dominantes.

Lo que Hegel está apuntando en sus críticas a ese modo o “método” es que para expresar la forma o el formalismo en una ley se requiere que se ponga alguna determinación que constituya el contenido de esa ley, no que se le desplace. Y la forma que aparece o se manifiesta a esa determinación es la unidad o la universalidad concreta. Con ese método, nos dice Hegel, se deja de lado “*lo único científicamente esencial: en cuanto al contenido, la necesidad de la cosa en y por sí misma (en este caso, el Derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. Si el contenido es por sí necesario, el segundo paso consistirá entonces en buscar qué le corresponde en la representación y el lenguaje*” (Hegel:1999:67).

La formalidad no puede estar únicamente vinculada a lo universal, desconociendo la particularidad. Aquí aparece la idea de que en el método especulativo la forma está esencialmente ligada al contenido. La forma por sí misma no puede ser medida y criterio del concepto, no nos dice, en este caso, qué es el

derecho o qué es el Estado. Las determinaciones, lo particular, conforman el contenido. Pero éstas tampoco pueden tomarse en su inmediatez, en su mera representación, sino con la mediación del concepto, que debe tomar lo que está en esas determinaciones de modo esencial o que se presenta como necesidad (lo que hace posible la experiencia). Y la forma que aparece o se manifiesta a esa determinación o determinación esencial o necesaria es la unidad y la universalidad concreta. Esa unidad es la que da cuenta de lo que es el derecho o el Estado, el movimiento o recorrido que da el desdoblamiento del concepto, no lo meramente universal (abstracto) o la simple estructura vacía.

Si bien se ha sostenido que la lógica hegeliana también se propone develar la normatividad, se distingue del modo formalista en la medida en que la legalidad que busca se logra por la unificación activa (en movimiento) de la pluralidad del contenido diferenciado que está determinando al concepto. La normatividad en Hegel toma en cuenta no sólo la forma que tiene en el pensamiento sino la pluralidad de manifestaciones en que se presenta la experiencia; además, reconoce que hay una unidad entre ser y el pensar, es una legalidad que recoge el movimiento y la totalidad del ser y del pensar al derecho y al Estado.

Pero ese modo de conocer, con su formalismo de definiciones, silogismos y demostraciones exige por lo menos la forma del concepto en la definición. Hegel denuncia que se han abandonado las reglas del pensar para hablar arbitrariamente desde el corazón, la fantasía o una intuición accidental. Condena con más ahínco aquel modo de conocer que coloca como fundamento a cualquier manifestación que se capta y se afirma inmediatamente, que hace del sentimiento natural o exaltado, del corazón y del entusiasmo, una fuente de derecho y del Estado. Para ese modo, la afectación de la conciencia inmediata y del sentimiento elevan la subjetividad, la contingencia y la arbitrariedad del saber a la categoría de principios. El sentido central de este modo está en basar la ciencia en la percepción inmediata y en la imaginación, de modo que la esfera ética y social quedan explicadas por la opinión

y el arbitrio, en términos de “el corazón, la amistad y el entusiasmo”. Nos dice Hegel:

Lo que hemos visto surgir con tantas pretensiones acerca del Estado en la filosofía moderna justifica que cualquiera que desee tomar parte en el asunto se sienta convencido de que puede hacerlo por su propia cuenta y con ello se demuestre que se halle en posesión de la filosofía... Esta autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser reconocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, particularmente del Estado, el gobierno y la constitución (Hegel:1999:51)

Como se ha señalado, para nuestro filósofo, la ciencia debe basarse en el desarrollo del pensamiento y del concepto, para reconocer la vasta articulación de lo que se constituye como ético. No niega la consideración de que la sensibilidad, la imaginación, lo subjetivo, participen, se oponen a que éstos se tomen como el todo, que se tomen como el fundamento que explica o justifica, por ejemplo, las instituciones públicas. Desde esa perspectiva, el derecho en cuanto deber, en cuanto ley, es una letra muerta y fría, una cadena, pues en la medida en que no alberga ninguna particularidad, no se siente libre y con ello se disuelve en la confusión del corazón, la amistad y el entusiasmo “la rica articulación de lo en sí mismo ético”. Pero la ciencia filosófica no se debe ocupar de dar esa autoridad, asentir o rechazar cuando el derecho positivo y las leyes se oponen al sentimiento del corazón, a las inclinaciones o al arbitrio, pues que la fuerza y la tiranía puedan ser un elemento del derecho positivo es algo contingente y no pertenece a su naturaleza. Para el método especulativo, la identificación o rechazo del sentimiento, el corazón o el entusiasmo con el derecho positivo, con el Estado, constituye un segmento dentro del desarrollo en el que se forja el mundo ético, es decir, es una parte, pero no es el todo por lo que para comprenderse debe tomarse como un momento dentro de la arquitectónica de su racionalidad. Así, este método se distingue, nos dice, por hacer surgir de la

armonía de sus partes la fortaleza del todo por medio de la diferenciación determinada de los ámbitos de la vida pública y su justificación, *“por medio de la estrictez de la medida que mantiene todo pilar, todo arco, todo contrafuerte”* (Hegel:1999:52).

Esta parcialidad en la perspectiva también está presente en las teorías que tienen como eje articulador del mundo ético a la libertad únicamente en su aspecto negativo, es decir, en las que la libertad del pensamiento y del espíritu se demuestra exclusivamente con el alejamiento e incluso la hostilidad a lo reconocido públicamente, en las que en las que solo se considera libre y se sabe libre un sujeto en la medida en que se aleja de lo universalmente reconocido y válido. Nuevamente, lo que Hegel critica no es la existencia de esa representación, sino que ésta se utilice para explicar la vida institucional. Desde este punto de vista escindido, el principio de la particularidad es el que articula la vida pública y social, y desde este: 1) el individuo busca sólo su interés privado, en cuya persecución se comporta como una mezcla de necesidad física y capricho, 2) los intereses individuales están tan interrelacionados que la afirmación y la satisfacción de uno depende de la afirmación y la satisfacción del otro. (Marcuse:1971:201) Esta es la descripción tradicional, en el siglo XVIII, de la sociedad moderna: un sistema de dependencia mutua en el que cada individuo, en la persecución de su conveniencia propia, promueve ‘naturalmente’ el interés de la totalidad. Los individuos se organizan socialmente solo porque con los otros pueden alcanzar la satisfacción de sus necesidades, de modo que el egoísmo, la dependencia, la reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, se transforman en una contribución a la satisfacción de las necesidades de los demás. De esta forma, el ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás: *“promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin.”* (Hegel:1999:228)

Hegel critica esas concepciones modernas del Estado porque en ellas la voluntad que une a los individuos no contiene la universalidad que suministraría un terreno común al interés particular y al general. Desde esa representación la

voluntad es individual y no es por sí misma voluntad general. Esa voluntad general a la que se refieren las teorías contractualistas, que fundamentan la unión de los hombres en el Estado a partir de un contrato o acuerdo de voluntades, está sustentada en la voluntad particular, contingente, arbitraria, no universal. De acuerdo con nuestro autor, cuando se presenta al Estado como una unidad de diversas personas, a partir de su voluntad individual, para la satisfacción de sus intereses particulares, se parte de una reflexión defectuosa que no logra todavía concebirlo. En la filosofía especulativa, la libertad negativa es unilateral pero no por eso se debe desdeñar, su unilateralidad contiene una determinación esencial: poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto, el yo tiene una diferenciación y la voluntad quiere algo. La deficiencia consiste en tomar una determinación unilateral y considerarla como la única y más elevada. Pertenece a la libertad pero no constituye la totalidad de la libertad.

Por otro lado, para Hegel, la consideración del surgimiento y desarrollo del derecho a partir de las distintas determinaciones que se dan en el tiempo, así como el conocimiento de sus consecuencias, que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes, tienen su mérito y dignidad, pero dentro de su propia esfera, es decir, desde una preocupación meramente histórica. No constituyen una consideración filosófica dado que, en el desarrollo según razones históricas, la explicación y la justificación no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación válida en y por sí. Esto es, que una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada y consecuente respecto de las circunstancias y de las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, injusta e irracional. Tal es el caso, subraya, de numerosas determinaciones del derecho privado romano que se desprenden de manera consecuente de instituciones como la patria potestad y el matrimonio, que correspondían a un momento de sometimiento del hombre (pater familia) sobre el resto de la familia. O bien, aún en el caso en que las determinaciones jurídicas fueran justas y racionales, una cosa es mostrar su surgimiento histórico y las circunstancias, casos, necesidades y acontecimientos que han llevado a

establecerlas, y otra distinta su exposición científica –lo cual solo puede ocurrir de un modo verdadero por medio del concepto–. El conocimiento, la explicación o demostración de la ley o la institución jurídica a partir de las causas históricas o remotas no pueden alcanzar el todo, o más bien, lo esencial: el concepto de la cosa. (Hegel:1999:70). Lo que se tiene en esos casos es la justificación de acuerdo con las circunstancias y, por lo general, en esos casos se pone lo relativo en el lugar de lo absoluto, la apariencia exterior en el lugar de la naturaleza de la cosa. Entonces se confunde la génesis a partir del concepto con la génesis exterior y con ello se realiza, inconscientemente, lo contrario de lo que se propone:

cuando el surgimiento de una institución se muestra, bajo ciertas circunstancias, como perfectamente adecuado y necesario, cumpliéndose así las exigencias del punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la cosa misma, se sigue más bien lo contrario: puesto que tales condiciones ya no existen, la institución ha perdido su sentido y su derecho. (Hegel:1999:72)

La pertinencia de las leyes y los remedios que ofrecen cambian y fluctúan debido a las costumbres de cada época, a las formas de Estado y al interés de los beneficios inmediatos; varían con las vicisitudes de las cosas, de la fortuna y según el ímpetu de los vicios que se quieren curar. La justificación de esas leyes, desde esa perspectiva, se da en la medida en que tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, de modo que solo tienen un valor histórico y son de naturaleza transitoria. En ese sentido, la sabiduría con que los legisladores y gobiernos actúan respecto de las condiciones dadas y las circunstancias de su tiempo es una apreciación histórica, independiente de que dicha mirada sea sostenida o no por una perspectiva filosófica. Como se avizoró más arriba, para Hegel, la significación, la demostración y comprensión histórica de la génesis del derecho y del Estado corresponden a una esfera diferente a la filosófica por lo que éstas pueden mantener entre sí una posición indiferente. Pero Hegel deja una pista de lo que considera una

perspectiva histórica que, a su vez, comparte el “verdadero” punto de vista filosófico: el trabajo de Montesquieu en el que la legislación general y sus determinaciones particulares no se han considerado en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que, consideradas en conjunto, conforman el carácter de una nación y de una época. Desde ahí, señala, desde ese contexto, se alcanza su verdadero significado y con ello, su justificación. Y con esto nos devuelve con más fuerza la idea, presente en cada una de las críticas revisadas, respecto a que el método especulativo se ocupa de la totalidad en tanto busca una comprensión articulada de los distintos momentos en que se desarrolla la experiencia, esta comprensión de los diferentes movimientos es lo que muestra la génesis del concepto, su esencia y la forma que se va dando.

Observamos que Hegel rechaza la parcialidad y unilateralidad de las distintas teorías desde las dicotomías forma-contenido, universal-particular, pero, a su vez, las recoge como momentos de un todo que constituye la normatividad u organización del concepto. Con esto también se retorna al argumento de que el método filosófico consiste en la toma de consciencia de la totalidad de articulaciones que están operando, organizando nuestra experiencia. La ciencia filosófica del derecho nos dice, tiene su objeto no meramente en el concepto sino en la Idea que no es sino el concepto y su realización o la configuración que se da el concepto en su realización. A partir del concepto se desarrolla la Idea como aquello que constituye la razón de un objeto o como dar cuenta del propio desarrollo inmanente de la cosa misma. Esto es lo que se desarrolla con amplitud en la *Ciencia de la Lógica* y que se revisó en los apartados II.5 y II.6 de este trabajo. Pero como vimos en su crítica al formalismo, que comienza con la definición, o con el historicismo que no toma en cuenta el todo, sino que pretende explicar a partir de las circunstancias particulares, Hegel apunta a la necesidad de enlazar el estudio del derecho, el Estado y las instituciones a un desarrollo más amplio. Nos dice:

La filosofía forma un círculo. Tiene un elemento primero, inmediato, puesto que debe comenzar: un elemento no demostrado, que no es resultado. Pero aquello con que la filosofía comienza es inmediatamente relativo, ya que tiene que aparecer en otro punto como resultado. Es una sucesión que no pende del aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que gira sobre sí mismo. (Hegel:1999:68)

De este modo, la ciencia del derecho, siendo una parte de la filosofía, tiene un punto de partida determinado, *“que es el resultado y la verdad de lo que precede, y que constituye lo que se denomina demostración del mismo”* (Hegel:1999:66). Ese punto de partida no es el concepto de derecho, pues éste, señala el filósofo, *“queda, en cuanto a su devenir, fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí supuesta, y el concepto mismo debe aceptarse como dado”* (Hegel:1999:66). El estudio filosófico del derecho, que se ocupa de la Idea y no del mero concepto, tiene como punto de partida a la voluntad que es libre, esto es, que la Idea del derecho es la libertad, ella constituye su sustancia y determinación y para aprenderla se la debe conocer en su concepto y en la forma que adopta. El siguiente apartado lo dedicaré a entender esta tesis para, en lo siguiente, dilucidar su lugar en el estudio del Estado.

III. 3 La voluntad libre como premisa del derecho.

La ciencia del derecho bajo el método especulativo no tiene como comienzo a la representación del derecho, el derecho como una regla general o universal, como un lineamiento positivo que rige una conducta social. Tampoco se satisface con explicarlo como un hecho natural, como si el hombre tuviera por naturaleza el instinto del derecho así como lo tiene respecto al instinto sexual y de la sociabilidad. El método de Hegel tiene al derecho como existencia, que se presenta como resultado de algo y de lo que se ocupa es de dar cuenta de las premisas, de las condiciones que lo hacen posible. En ese sentido es que su estudio consiste en articular su deducción identificando sus antecedentes: en la forma que tiene su

necesidad (sustancia) y su determinación constante (sujeto o autoconciencia). Y esa sustancia y determinación es la voluntad libre o, en otras palabras, la libertad realizada. Hegel es transparente en eso:

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza (Hegel:1999:77)

La voluntad libre o libertad realizada tiene el papel de premisa o la condición que posibilita y constituye la existencia del derecho en la medida en que ésta da cuenta de la estructura básica de lo real en los términos que hemos señalado anteriormente. El derecho constituye una experiencia que no es externa al sujeto, al pensamiento, forma parte del proceso de constitución de ser y por eso su estudio corresponde a la filosofía por medio de la lógica especulativa. El estudio del derecho o el Estado, la examinación de ese proceso hace reconocible que en el mundo práctico también están en juego patrones normativos por lo que su tarea es hacernos autoconsciente del conjunto de articulaciones que están participando en esa experiencia. La normatividad que está operando en todo el mundo ético es que la voluntad libre hace las veces de ese “yo que acompaña todas mis representaciones”, el papel activo que tiene el sujeto en la experiencia del ser y conocer, es el mismo papel activo que Hegel identifica que opera y organiza la experiencia del mundo práctico. Veamos por qué. En una tesis fundamental señala:

El espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que pasa su desarrollo –desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento, constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima de la inteligencia. (...) Los

diferentes momentos del concepto de voluntad son el resultado de estas premisas.
(Hegel:1999:78)

Si bien en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Heidelberg, 1817) Hegel expone su sistema de pensamiento en unión con todos sus elementos, desde la *Filosofía del Derecho* nos remite a ella para indicar los momentos en que se requiere tener en mente el que los conceptos, y lo que ocupa a la filosofía, la Idea, tienen que pensarse en conexión con el todo. Así como el derecho tiene su explicación a partir de la voluntad libre, la deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas solo puede tener lugar desde ahí, en conexión con todo el sistema filosófico. Para dar cuenta de por qué la voluntad libre es premisa del mundo ético, Hegel emprende, bajo la ciencia filosófica del derecho, una revisión de la naturaleza y composición de esa voluntad libre.

Hay dos aspectos nodales para ese estudio: la relación y diferencia entre voluntad y libertad y entre voluntad y pensamiento. La voluntad tiene a la libertad como una determinación fundamental del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos. Se dice que la materia tiene peso y se podría pensar que esa cualidad es un predicado contingente, pero no es así, nada carece de peso en la materia, la materia es el peso mismo, de modo que el peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Del mismo modo, voluntad y la libertad, lo libre es la voluntad y la *“voluntad sin libertad es una palabra vacía y, a su vez, la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto”* (Hegel:1999:79). La libertad es constitutiva de la voluntad.

Respecto al pensamiento, Hegel señala que no es una facultad separada de la voluntad, que no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por otra quiere, que *“en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer”* (Hegel:1999:79). No son dos facultades distintas, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: es el pensamiento que se traduce en la existencia. Cuando se piensa un objeto, se comienza a concebirlo, se le quita lo sensible, se le representa y con ello se hace algo universal y se convierte en algo que es esencial e inmediatamente

propio: el sujeto queda consigo y lo que tiene en frente lo tiene como “mío”. En ese punto se abandona toda particularidad y el sujeto está presente como “yo”, completamente vacío, puntual, pero en esa simplicidad es activo en el acto de concebir. A partir de ahí comienza a distinguirse otro momento: el de la determinación, que implica una separación, poner una diferencia. Ese momento constituye el ser práctico, que tiene al pensamiento como antecedente, pero que se ocupa de poner su huella, su particularidad, en el mundo exterior. Ahí está presente el pensamiento *“en cuanto existencia, en cuanto impulso de darse existencia”* (Hegel:1999:79) De tal modo, no se puede tener voluntad sin pensamiento, sin inteligencia, tampoco es posible pensar sin voluntad pues el contenido de lo pensado recibe la forma de algo existente, algo mediado puesto por nuestra actividad. Como en la relación entre la intuición y concepto, la voluntad y el pensamiento son inseparables pero distinguibles entre sí, cada uno se encuentra en el querer y en el pensar. A esto se debe que para Hegel resulta absurdo que se sostenga que el pensar es desventajoso para la voluntad, en particular para la buena, porque en esa voluntad ya hay pensamiento. El derecho, la familia, la sociedad civil y, en general, todo el ámbito social y político tiene como primera premisa o condición a la voluntad pero que se conforma no solo de sentimientos e instintos; el pensamiento, la autoconciencia o el retorno sobre su propio desarrollo son también condiciones para su realización, para manifestarse como resultado en la forma de derecho abstracto, moralidad y eticidad, en la forma del Estado.

Además de indicar que en la composición de la voluntad están presentes tanto la libertad como el pensamiento, Hegel identifica que la naturaleza de la voluntad sigue un trayecto que parte del pensamiento como actividad que contiene la pura abstracción, la representación y concepción del objeto. Ese momento, en la medida que requiere la universalización del objeto y, con ello, que el “yo” se desprenda de todo, se abstraiga de toda determinación en la que el sujeto se encuentra o que éste haya puesto, es *“la huida ante todo contenido como ante una limitación”* (Hegel:1999: 81). Pero ese “yo” sigue su desarrollo y es también tránsito

a la diferenciación: determinar y poner algo en la forma de un contenido y un objeto. Por medio de ese ponerse a sí mismo como determinado, el “yo” entra en existencia, es el momento de la finitud o particularización: el sujeto no solamente quiere, sino que quiere algo y aquí se distingue del momento de lo universal abstracto donde la voluntad no quiere nada. La unidad de esos dos momentos es la voluntad de la libertad, la autodeterminación en donde el ‘yo’ se pone como determinado, limitado, pero al mismo tiempo permanece consigo, es decir, hay una identidad consigo y la universalidad, la determinación de unirse sólo consigo mismo. De acuerdo con el filósofo, la voluntad no es algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e identidad de esa determinación, sino que solo es voluntad en ese trayecto, en la actividad por la que se media a sí mismo y retorna a sí (Hegel:1999:87). Esa unidad constituye el concepto y la sustancialidad de la voluntad libre, como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo (Hegel:1999: 87). Mientras que los momentos anteriores se manifiestan abstractos y unilaterales, la libertad de la voluntad es el concepto concreto. De tal modo, la libertad no radica en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas; la voluntad no está atada a algo limitado, sino que debe ir más allá pues su naturaleza no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y en esa delimitación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal. El agregado al párrafo 13, subraya con claridad esa idea:

Una voluntad que no decide no es una voluntad real. La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión. La razón de la irresolución puede también radicar en una delicadeza del ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que al determinarse se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito. Un ánimo tal está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiera algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una

posibilidad universal. Pero la posibilidad no es aún la realidad. La voluntad que está segura de sí no se pierde por lo tanto en lo determinado (Hegel:1999:93)

Ese tercer momento en el trayecto es clave. Por un lado, en la medida en que la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, es una voluntad que no solo es libre sino también que se sabe libre y por lo tanto es por sí libre:

Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Un cuerpo, por ejemplo, es la realidad; el alma, el concepto. Ahora bien, el alma y el cuerpo deben ser adecuados entre sí; por eso un hombre muerto es aún una existencia, pero ya no verdadera, una existencia sin concepto; por eso se descompone el cuerpo muerto. Del mismo modo, la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad (Hegel:1999: 101)

Esa libertad que quiere la libertad o la voluntad existente en y por sí es infinitud porque el objeto es ella misma, es la libertad que no es ni un otro ni un límite, sino es el retorno a sí. Ahí está superada toda limitación y toda individualidad particular. Por otro lado, ese tercer momento, como vimos, contiene ya el ser práctico que se ocupa de poner su particularidad en el mundo exterior, por lo tanto, es la universalidad concreta, existente por sí y constituye la sustancia, “*el género inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia*” (Hegel:1999:103). La voluntad de la libertad no es por lo tanto mera posibilidad o disposición, facultad o potencia, sino existencia, exterioridad objetiva. Por eso, advierte Hegel, cuando se utiliza como articulador a la libertad sin tratarse de la voluntad libre en y para sí, de lo que se habla es de una disposición a la libertad o de la voluntad natural y finita, pero no de la voluntad libre. La voluntad objetiva sin la forma infinita de la autoconciencia es la voluntad hundida en su objeto o en su situación, es la voluntad del esclavo o la

superstición. La voluntad libre, en tanto es universalidad concreta que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntica a sí misma, deviene objetiva con la realización de su fin, es decir, es la inmediatez de la existencia, existencia exterior.

Ese momento, que es autoconciencia y que se capta como esencia por medio del pensamiento, es el principio de la propuesta hegeliana para estudiar al derecho y al Estado, ese momento es el que explica su “correcta” naturaleza: la libertad que quiere la libertad o la voluntad existente en y por sí. Lo que Hegel se propone en la *Filosofía del Derecho* es aprender todo el mundo social y político bajo el principio lógico de la determinación absoluta de la libertad, de la inteligencia libre o, en sus propias palabras el “absoluto impulso del espíritu libre”. Tener esa voluntad libre como objeto, es decir, que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma –que de cuenta del movimiento y determinación de sí misma–, como en el que sea la realidad inmediata. De tal modo, tener a una existencia como una existencia de la voluntad libre es la premisa del derecho.

Que la Idea, que constituye la razón de un objeto –en este caso, del derecho–, sea la voluntad libre, implica tener a la libertad como un principio organizador o articulador que unifica activamente a una pluralidad de determinaciones. Y teniendo a la libertad que quiere la libertad como principio, esa organización no considera como criterio o modelo algo exterior, no asume una separación entre el mundo subjetivo y objetivo, entre teoría y práctica, entre sujeto y el objeto, sino que los tiene como momentos en el desarrollo de su propia producción y organiza su propio contenido. Como vimos anteriormente, la estrategia de Hegel recoge lo que considera son deficiencias en las doctrinas formalistas del derecho que, sin hacerlo explícito, parten de que el fundamento esencial y primero es la voluntad individual, la voluntad según el arbitrio del sujeto individual. Estas tienen a la determinación negativa de la voluntad como un momento central “*la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal*”. Este punto de vista ha sido condenado por nuestro filósofo en la medida

en que una vez aceptado este principio, lo racional o la razón del derecho sólo puede aparecer como una limitación a la libertad y como algo exterior, con la forma de la universalidad abstracta pero vacía de contenido, sin particularización ni concreción. Esa carencia intenta ser resuelta en la propuesta de Hegel pues la voluntad libre es un principio que busca ser inmanente, absoluto e infinito, pues la libertad “libre” es su objeto, a partir de ella se explica su desarrollo y trayectoria de modo que recoge toda su expresión o existencia. En ese sentido, nada queda fuera en el mundo social que no sea explicado, entendido o comprendido bajo el principio de la voluntad libre.

Pero tener a la libertad como la Idea del Derecho, o bien, a la libertad de la voluntad como principio organizador, es apenas el inicio de la *Filosofía del Derecho*. A continuación, revisaré brevemente cómo, a partir de ese principio, se desarrolla el sistema del derecho o, como Hegel lo denomina, el reino de la libertad realizada.

III. 4 El sistema del derecho como el reino de la libertad realizada.

Entiendo el sistema del derecho como la organización conceptual o lógica que Hegel da al mundo político y social desde el principio de la voluntad libre o libertad realizada. El grueso de la *Filosofía del Derecho* corresponde a ese trabajo. Está lejos del alcance de esta investigación atender a una exposición cabal de ese sistema pues es tan vasto y complejo que tanto el conjunto como sus partes merecen un lugar que no me es posible dar aquí. Me ocupo del sistema en la medida en que el Estado, mi “objeto” de estudio, forma parte de ese entramado y porque considerarlo en su desarrollo dentro de ese sistema es fundamental para articular la comprensión que me he propuesto. Es decir, la ciencia del derecho, tal como hasta ahora se ha presentado, que implica un estudio desde la lógica especulativa, demanda, ante todo, entender al Estado en su conexión con todo el sistema. En primera instancia, esa operación es lo que ha resultado de conjugar el concepto razón con el de Estado. Con estas dos directrices – que no pretendo ser exhaustiva en el estudio del sistema,

pero que necesito ocuparme de éste en la medida en que me interesa comprender a el Estado desde ahí— expondré de manera sucinta, sin detenerme en cada parte del detallado entramado, la propuesta que Hegel nos presenta teniendo al principio de la voluntad libre como patrón o norma del conjunto de la vida social y política.

Para adentrarnos en este sistema hay que tener en mente al menos dos aspectos relevantes para su comprensión. En primer lugar, el agregado de que la filosofía forma un círculo donde, para comenzar, debe de haber un primer elemento, pero que ese comienzo es relativo ya que tendrá que aparecer en otro punto como resultado. El derecho, como existencia de la libertad autoconsciente, tiene ese doble carácter. Como vimos, es el resultado del desarrollo del concepto de voluntad libre, por tanto, es la existencia de la libertad realizada. A su vez, es el comienzo en la realización autoconsciente de la libertad. En segundo lugar, no se puede perder de vista que la articulación que está operando es la de la lógica conceptual, la lógica especulativa de la *Ciencia de la Lógica* de modo que se debe tener presente que el motor que organiza —teniendo a la libertad como principio— es la comprensión activa de todas las formas del ser y del pensar, de modo que éstos son tomados como momentos de un mismo desarrollo y, en todo caso, como producciones propias que progresan a partir de la diferencia o las distintas determinaciones. Aquí cabe señalar que en la *Filosofía del Derecho* Hegel también explicita su método:

Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal... La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción exterior de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea

como la actividad propia de su razón, sin agregar nada por su parte.
(Hegel:1999:108-109)

El desarrollo de la Idea –que es el concepto y su realización– de voluntad libre contiene 3 estadios o momentos: el de la inmediatez, en la esfera del derecho formal o abstracto; el de la voluntad que se refleja a partir de su existencia exterior y se determina como individualidad subjetiva frente a lo universal de modo que es el momento del derecho de la voluntad subjetiva, esto es, la esfera de la moralidad; el momento de la eticidad en donde la libertad existe como realidad y necesidad y al mismo tiempo como voluntad subjetiva. Entiendo el sistema del derecho como la organización conceptual o lógica que Hegel da al mundo político y social desde el principio de la voluntad libre o libertad realizada. Cada estadio del desarrollo de la idea de libertad constituye la existencia de la libertad, por tanto, cada una tiene su propio derecho, es decir, contiene en sí el concepto de libertad. Pero, al mismo tiempo, cada una se distingue a partir de sus determinaciones peculiares y aún cuando esas determinaciones son por sí mismos conceptos, como vimos, de lo que se ocupa la ciencia es de la Idea, de organizar el contenido dado por las categorías en las cuales se produce el concepto. Lo que busca Hegel es unificar a la pluralidad de conceptos en los que participa la voluntad libre o voluntad en sí y para sí. De tal modo, los estadios o momentos –el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad– son considerados desde ese doble carácter: en su derecho particular, en la forma que determinan la existencia de la libertad y desde su lugar en el todo, desde su contenido positivo, su participación en el desarrollo y progreso de la Idea.

El primer momento de la voluntad libre es el de su forma más inmediata y abstracta en tanto sus determinaciones están contenidas en él, pero solo contenidas en sí y aún no se han desarrollado. La parte universal de esa libre voluntad es lo formal, es el sujeto como pura referencia a sí mismo, infinito, universal y libre. En otras palabras, es el momento en donde se ha formalizado la voluntad libre en un precepto universal que, como en el derecho romano –figura con la que se suele

relacionar este momento de la voluntad –, se cristaliza en la persona y personalidad jurídica. Estos términos daban la condición de ser susceptibles de derechos y obligaciones, así como de actuar en el ámbito de las reglas establecidas. Pero, la persona y la personalidad jurídica se reducían al hombre propietario, quedaban fuera de la esfera del derecho las mujeres, las y los niños, así como las y los esclavos. Es un precepto general, universal y, en ese mismo sentido, no considera las particularidades, la individualización y, con ello, queda fuera toda la autoconciencia sobre las limitaciones de la condición que actualiza el carácter de persona o personalidad. La autoconciencia, aunque es sobre de sí, lo es como un yo totalmente abstracto, en la negación de cualquier determinación o particularización. Este modo inmediato en que se comporta la voluntad determina su propio desarrollo: la persona y la personalidad si bien comienzan cuando el sujeto tiene conciencia de sí, esta conciencia no es todavía algo concreto, determinado de alguna manera, lo que está operando es el querer la indeterminación y toda limitación. Para no seguir siendo abstracta, nos dice Hegel, la voluntad debe darse, en primer lugar, una existencia y el primer material sensible de esta existencia son las cosas. La realización de la libertad, entonces, es la exteriorización de la voluntad relacionándose con la cosa, apropiándose de ella. De tal modo, en primer lugar, la libertad desde la esfera del derecho formal y abstracto corresponde a lo que conocemos como propiedad. Por su relación con la cosa, por la propiedad, se pasa al contrato, primera relación interpersonal pero aún no universal sino es entre individuos mediados por las cosas. Es decir, en el contrato hay identidad o reconocimiento de dos voluntades, pero esa voluntad es todavía particular, un reconocimiento de ambas partes, pero no de todas las demás. Entonces, la voluntad idéntica es sólo relativamente universal. En el contrato está el derecho a reclamar la ejecución de lo que se conviene, pero esta depende de la voluntad particular que puede actuar en contra de acordado. Nos dice Hegel en el § 81 que, en tanto personas inmediatas en las que es contingente que la voluntad particular coincida con la voluntad existente, se cae en lo arbitrario y contingente del opinar y del querer. Dadas esas condiciones, aparece la negación de

lo que antes estaba puesto en la voluntad existente y se da lugar a la injusticia. En este contexto, por injusticia se entiende la acción en contra del derecho –la voluntad común dada por esa relación interpersonal que genera el contrato–, en donde una voluntad particular, guiada por el capricho y su propio interés, actúa en contra del acuerdo común (contrato). Cuando la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad común deviene en esa divergencia real, aparece la injusticia bajo tres formas: lo injusto sin mala fe, el fraude y el delito.

Pero ante esa negación se manifiesta su superación: la negación de la negación, es decir, la negación de la injusticia. La esfera de la inmediatez del derecho abstracto que, como nos muestra la injusticia, es frágil, debe transitar para tener un mejor alcance de la universalidad o voluntad general, en la cual la voluntad particular como tal y por sí misma quiera la ley universal. Por la eliminación de la oposición entre la voluntad universal (en sí) y la voluntad individual (contingente) se especifica un desarrollo en la determinación de la voluntad libre. Mientras en el derecho abstracto la voluntad sólo existía como personalidad, en adelante la voluntad se tiene como su objeto propio, configurando la subjetividad de la libertad y el principio del punto de vista de la moral. El progreso que alcanza el concepto de libertad se da en la medida en que transita a la autodeterminación de la subjetividad, a la determinación que se refiere a sí misma. En la restauración del derecho, en la negación de la injusticia, la voluntad particular ya no es más una voluntad individual pues ahora quiere la voluntad común o universal; en tanto que su motor es un querer racional, la ley no es más abstracta, ahora está dotada de moralidad, de una voluntad que quiere el querer puesto en la voluntad universal.

En el estadio o momento de la moralidad, en la que el sujeto empieza a emerger con la existencia de una voluntad particular que quiere la voluntad universal, la universalidad se convierte en el objeto de la voluntad subjetiva. La moralidad pues, se define por la subjetividad, por la reflexión en sí que se ha dado en la voluntad y por la que la voluntad particular tiene como objeto la voluntad universal. En el estadio anterior, el derecho abstracto, no importaba qué principios guiaban la acción

o cuál es la finalidad, es en el terreno moral donde interviene la pregunta por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos. En ese sentido, con la subjetividad se determina un campo superior para la libertad, pues lo que está en cuestión es el interés propio del hombre y su destacado valor consiste en que se sabe a sí mismo sujeto, productor y, a la vez, determinado. Nos dice Hegel *“al hombre inculto todo le es impuesto por el poder de la fuerza o por determinaciones naturales...el hombre culto, en cambio, el hombre que deviene interior, quiere estar él mismo en todo lo que hace”* (Hegel:1999:201).

Ahora bien, este sujeto moral habrá de pasar por un desarrollo propio en la determinación del concepto: si bien sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización, la subjetividad es todavía abstracta, limitada y formal. La determinación de la subjetividad de la voluntad es una totalidad a la que todavía debe incorporarse la objetividad. Al comienzo del proceso, la autodeterminación de la voluntad, que se pregunta por los móviles y propósitos, es pura inquietud, la actividad que realiza sólo se refiere a sí, aún no puede llegar a ninguna concreción pues su punto de vista es el de la diferencia, el de tener identidad solo con ella misma y oponerse a la existencia exterior que se le presenta como lo otro, es decir, la subjetividad contiene asimismo la determinación de oponerse a la objetividad. En su proceso, la voluntad tiene que liberarse de esta nueva unilateralidad de la mera subjetividad para devenir voluntad existente. Así, del § 109 al 112 Hegel nos señala los momentos por los que pasa la voluntad subjetiva hasta la superación de dicha subjetividad inmediata, individual, *“mía”*, por medio de la acción moral, es decir, a que la realización del fin de la voluntad tenga en su interior la identidad entre ella y la de otros, tener una relación positiva con la voluntad de los demás (Hegel:1999:204). La acción como mediación entre la subjetividad y la objetividad.

Toda acción, para ser moral, debe contener tres momentos: en primer lugar, concordar con su propósito; el segundo es la intención de la acción, el valor relativo de la acción en referencia a mí. El tercer momento es el valor absoluto de la acción,

esto es, el bien. La primera condición de posibilidad de la acción moral es que un hecho sólo se reconozca como acción propia y sólo tenga responsabilidad si aquel está dentro del propósito *“soy verdaderamente responsable en la medida en que la existencia dada se halla en mi saber”* (Hegel: 1999:210). El paso del propósito a la intención es el movimiento de lo singular a lo universal en la medida en que la determinación de la acción no sólo es tener por sí un contenido aislado, sino un contenido universal, con una conexión múltiple: *“el propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado universal: la intención”* (Hegel:1999:214). El derecho de la intención es que la cualidad universal de la acción sea sabida por el agente, por lo tanto, puesta en su voluntad subjetiva, de tal modo que es también el derecho del sujeto a encontrar su satisfacción en la acción. Pero en la medida en que lo subjetivo, al mismo tiempo que obtiene contenido particular del bienestar, está en relación con lo universal y, con esto, el bienestar es también el de los otros, el bienestar de todos se generan las condiciones para el siguiente momento: el bien. La unidad entre el derecho abstracto como bienestar y la subjetividad en su particularidad es la existencia de la libertad. Ambos momentos integrados, unidos en su verdad, nos dice Hegel, son el bien, idea que supera la contraposición entre la universalidad formal del derecho y la particularidad del bienestar, en ella éstos están eliminados en cuanto independientes por sí, pero contenidos y conservados. Así, el bienestar no es un bien sin el derecho y el derecho no es el bien sin el bienestar.

Pero en el §131 Hegel nos deja claro que ahí el bien es aún la idea abstracta del bien y que la voluntad subjetiva no ha sido integrada y puesta en concordancia con él. Para la voluntad subjetiva el bien es lo esencial, y ella sólo tiene valor y dignidad si su posición y sus intenciones concuerdan con él. La relación moral entre voluntad subjetiva y bien se presenta como *deber ser*: el bien *debe ser* realizado y adquiere realidad por medio de la voluntad subjetiva y en ella; el bien *“debe ser para la voluntad lo sustancial que ella debe tener como fin y llevar a cabo, mientras que el bien tendrá por su parte su mediación sólo en la voluntad subjetiva, por medio de la cual entra en la realidad”*

(Hegel:1999:162) De esta manera, la esencialidad constitutiva de la voluntad de la libertad en este momento es querer el bien y de ahí se deriva la esencialidad de la obligación: reconocer como tal solamente aquello que la voluntad subjetiva reconoce como bien. En la abstracción del bien, la voluntad subjetiva sólo sabe que su deber es cumplir con el deber por el deber mismo y lo que realiza es el deber de su propia objetividad: *"cumpliéndolo estoy conmigo mismo y soy libre"* (Hegel:1999:229). El contenido de ese *deber ser*, aún cuando es el actuar conforme al derecho y preocuparse por el bienestar propio y de los demás, es abstracto pues elementos no están contenidos en esa determinación, el deber solo está en la universalidad abstracta, en la identidad carente de contenido.

Debido a este momento abstracto del bien, la particularidad cae en la absoluta subjetividad, en la conciencia moral de que se sabe a sí misma como pensante y que sabe que su pensamiento es lo único que la obliga. Si bien la verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo bueno en y por sí, desde el punto de vista formal de la moralidad, que no tiene contenido objetivo, contenido propio, la conciencia moral consiste en el acto individual del querer, el decidir. Desde esta formalidad, la conciencia moral no es más que la certeza de sí misma, la reflexión subjetiva capaz tanto de ser verdadera como de ser pura opinión o error. Por sí misma tiene la pretensión de justificar todo en la autoconciencia subjetiva que sabe que en sí y por sí lo que es justo y lo que se debe. Ella decide qué es el bien, con la posibilidad de señalar por tal lo que no es más que su contenido subjetivo y particular pues toma como máxima la propia particularidad y la eleva a universal en su propia actuación. Con esto, la conciencia moral tiene la posibilidad de ser mala y ese mal consiste en optar por la particularidad en contra de lo universal, encerrarse en la propia subjetividad. En los §139-140, Hegel describe las formas en que se presenta la conciencia moral mala: la hipocresía, la mala conciencia, el probabilismo, la buena intención, la convicción y la ironía.

La existencia de la libertad, que en un principio se prestaba inmediatamente como derecho (abstracto), se ha determinado como bien en la reflexión de la

conciencia (moralidad). La integración de ambas totalidades “relativas” en una identidad, la identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la eticidad. Por la eticidad se unen el bien subjetivo (moralidad) y el bien objetivo (derecho), existentes en y por sí, y, siguiendo la lógica especulativa, en ella se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto. Al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene, pero sólo para sí, por lo que ninguno de los dos momentos considerados unilateralmente, tiene realidad por sí. Con esto Hegel nos dice que lo jurídico y lo moral deben tener lo ético como sostén y fundamento. La eticidad recoge lo representado por el bien y por la subjetividad, pero en ella estos conceptos pierden su independencia, su abstracción, su unilateralidad “*cada uno de ellos es la totalidad de la idea y la tiene como su fundamento y contenido*” (§144:266).

De los § 142 a 157 se observa la exposición del concepto de eticidad desde su concepto global hasta su aspecto objetivo y subjetivo. En el concepto global nos dice que:

La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento, su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia (Hegel:1999:265).

El aspecto objetivo del concepto se desarrolla en § 144-145, 151 y 152, en donde se señala que lo ético constituye la sustancia concreta y es definido como “*las instituciones y leyes existentes en y por sí*” (Hegel:1999:265) que tienen una conciencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y el capricho. Para el sujeto, lo ético es el “objeto” que tienen como referencia los individuos para su comportamiento: “*la sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tienen, por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevando sentido de independencia, constituyendo una absoluta autoridad y poder infinitamente más firme que el ser de la naturaleza*” (Hegel:1999:267). El lado objetivo del concepto también tiene su expresión en la costumbre. Es una identidad

simple con la realidad de los individuos en cuanto ofrece un “modo de actuar universal” (Hegel:1999:272), un marco regulado para la acción individual. El aspecto subjetivo de la eticidad está dado por el hecho de que la realización, lo objetivo, las leyes éticas no son algo extraño para el sujeto, sino que ellas se presentan como su propia esencia. Esto es, existe una identificación del sujeto con lo ético, por lo que hay una identidad de la voluntad universal y la particular, coinciden el deber y el derecho. La eticidad, como la unidad de lo individual y lo universal, objetivación de sí mismo, continua su constitución a partir del movimiento a través de la forma de sus momentos: la familia o espíritu inmediato o natural, la sociedad civil y el Estado.

La familia es la sustancialidad inmediata de la eticidad en la medida en que es unidad autoconsciente en la forma natural, en el amor. En ella existe la autoconciencia de la propia individualidad como miembro perteneciente a una unidad, pero determinada por el amor que, como sentimiento, es subjetivo. La familia se realiza: como matrimonio, en la propiedad y los bienes de la familia y en la educación de los hijos y la disolución de la familia. De acuerdo con el filósofo, la educación tiene en primer lugar la determinación positiva de llevar la eticidad a la sensación inmediata, que el hijo viva teniendo el amor, la confianza y la obediencia como fundamento, pero en segundo lugar tiene la determinación negativa de elevar la inmediatez natural a la independencia y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia. En tanto que los hijos, educados para ser libres personalidades, sean reconocidos en su mayoría de edad como personas jurídicas, capaces de tener su propiedad libre y de fundar su familia, aparece la disolución ética de la familia. De esta manera, la ampliación de la familia, los hijos que fundan otras familias, divide a ésta en una multitud de familias que se comportan unas respecto a otras como personas concretas e independientes, por lo que se va constituyendo el estadio de la diferenciación: la sociedad civil.

Para la conciencia, la identidad de la familia es lo auténticamente primero, lo que impone deberes y, frente a eso, aparece el momento de la particularidad que se presenta como lo determinante y en la que se niega lo universal y la necesidad del

contexto. En ese sentido, este estadio es el de la apariencia, el error de la particularidad, el momento en donde la eticidad se encuentra perdida. Lo determinante en la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado. Aún cuando su formación es posterior a la del Estado, lo supone en la medida en que necesita lo universal que hay en ella para tenerse ante sí como algo independiente. Desde la sociedad civil, el Estado es sólo una unidad de diversas personas, una comunidad en la que cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero como sin la relación con los demás no puedo alcanzar mis fines, los otros son los medios para el fin de un individuo particular. Ahí, la eticidad está perdida en sus extremos pues la realidad es la independencia de los momentos existentes: uno parece hacer precisamente lo opuesto del otro y supone que sólo puede existir si se mantiene a distancia del otro. Pero en la medida en que cada momento tiene al otro como su condición, el principio de particularidad pasa a la universalidad en la cual tiene exclusivamente su verdad. Si bien hay una unidad entre los momentos, desde la sociedad civil esta se presenta a partir de la escisión, se da a partir de la necesidad de que lo particular se eleve a la forma de lo universal y, desde ahí, busque y tenga su consistencia. Las formas de la sociedad civil son: el sistema de las necesidades, la administración de justicia y el poder de policía y corporación.

En la elaboración de los medios para adquirir la satisfacción de las necesidades se observa la necesidad de relaciones humanas. Se observa cómo la particularidad está determinada frente a lo universal por la necesidad: la vinculación con los otros es necesaria ya que de su existencia depende la propia, son algo social en el que cada uno influye en el otro y por esto está relacionado con él. La dependencia y reciprocidad del trabajo para la satisfacción de necesidades se transforman en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás *“el que cada uno al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás”* (Hegel:1999:319).

A causa del sistema de las necesidades, el derecho aparece como necesario, como una protección para la particularidad; entra en existencia porque es útil para las necesidades. Desde ahí, el derecho deviene ley en tanto consiste en ser sabido como algo universalmente válido. Esa es la validez que se da la voluntad racional, que la ley deba ser reconocida por los demás para alcanzar seguridad, firmeza y objetividad. Y en la medida en que el derecho, en la forma de ley, se opone como un poder independiente al querer particular y a la opinión acerca del derecho, tiene que hacerse valer como lo universal. El conocimiento y la realización del derecho concernirá a un poder público: el tribunal (Hegel:1999:341). El tribunal se hace cargo de la persecución y el castigo del delito en donde la parte lesionada es lo universal. Con la administración de justicia, la sociedad civil, que se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su concepto, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad. Sin embargo, esta unidad está limitada, el derecho como ley aparece en un círculo restringido pues se refiere sólo a la protección de lo que tengo. Lo universal del derecho tiene que extenderse a todo el ámbito de la particularidad, debe atender también al bienestar, debe incorporar la función del poder de policía y, en una totalidad, la corporación.

Por medio de la administración de justicia se anula la lesión de la propiedad y la personalidad, pero el efectivo derecho de la particularidad es la total seguridad de la persona y la propiedad que asegura la subsistencia y el bienestar del individuo. El control y la previsión policial tienen la finalidad de mediar entre el individuo y las condiciones generales que hagan posible alcanzar sus fines particulares. Tiene que ocuparse de la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, etc. La previsión del poder de policía genera un orden exterior, de instituciones para seguridad y protección del conjunto de fines e intereses particulares, pero en la medida en que esos intereses individuales toman lo universal que está en sus intereses como fin y objetivo de su voluntad, lo ético, que desapareció en la sociedad civil, vuelve como algo inmanente a ésta. La función

de la corporación, de cuidar sus propios intereses a partir de reconocerse como parte de un todo, como miembro de una sociedad general, tiene su verdad en la finalidad universal y en su absoluta realidad. Desde ahí se puede ver que la esfera de la sociedad civil pasa al Estado.

El Estado es donde se realizan, como unidad plena, el aspecto objetivo y subjetivo de la eticidad, en donde la libertad, en cuanto sustancia, existe como realidad y necesidad y, al mismo tiempo, como voluntad subjetiva; la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar, su realidad. Su existencia inmediata está en las costumbres y su existencia mediata en la autoconciencia del individuo que sabe y quiere su actividad. En Hegel, la idea de Estado tiene 3 momentos: la realidad inmediata, el Estado individual que se refiere a sí, que se expresa en la Constitución y en el Derecho Político Interno; la relación del Estado individual con otros Estados por el Derecho Político Externo. Finalmente, la idea universal como género y como poder absoluto frente a Estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la historia universal.

En el siguiente apartado abordaré el papel de este tercer momento de la eticidad, el Estado, dentro del sistema del derecho, su lugar en el desarrollo o configuración de la voluntad libre.

III. 5 El lugar del Estado en el sistema del derecho.

Para señalar el lugar del Estado dentro del desarrollo de la voluntad libre, desde la tarea que me propuse, es decir, desde la propuesta de la lógica especulativa, retomo algunos planteamientos que ya se han asomado en apartados anteriores. En primer lugar, la idea de que la *Filosofía del Derecho*, en cuanto se refiere al modo de tratar científicamente al Estado no consiste en enseñar cómo este debe ser, sino en enseñar cómo ese universo debe ser conocido. El trabajo que se propuso Hegel en ese texto trata del "*intento de concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*" (Hegel: 1999:60). Más adelante detallaré lo correspondiente al carácter racional que

Hegel asigna al Estado, por ahora lo que quiero subrayar es la necesidad de que el lugar del Estado en el sistema de la libertad no sea evaluado inmediatamente desde un propósito prescriptivo, en todo caso, el propósito, como lo señalamos en el segundo capítulo, es normativo. Lo que le interesa, y lo que buscaré destacar, es la forma en que el Estado debe ser conocido que, para Hegel, significa el cómo debe ser conceptualizado desde la Idea, desde una mirada filosófica.

Además de identificar las determinaciones que van forjando a la Idea, un punto clave en lo que ya identificamos como la dialéctica del concepto en Hegel es que esas determinaciones no son consideradas como límite o como pura negatividad, sino que son valoradas como productoras, como motores de un contenido positivo, que hacen resultar algo “distinto”, porque esa consideración es lo que permite articular un desarrollo. Desde el inicio de la *Filosofía del Derecho*, Hegel caracteriza su trabajo como una crítica que se propone ser inmanente, esto es, que busca dar unidad (racional) al contenido que ya está dado por la actividad conceptual, de tal modo que lo que se desarrolla y articula no constituye un acción exterior de un pensar subjetivo, sino el “alma propia”. Hegel señala que mientras que en las ciencias empíricas se analiza usualmente lo que se encuentra en la representación y llaman concepto a lo que resulta de llevar lo individual a lo común, en la ciencia especulativa se busca observar cómo el concepto se determina a sí mismo. Con este modo lo que se obtiene son una serie de pensamientos y de configuraciones existentes que resultan unificados en el examen filosófico.

En ese sentido, subraya Pippin (2017:3.4), los argumentos cruciales que se dan en las transiciones de un momento o estadio a otro no serían totalmente defendibles por sí solos, sino que requerirían la atención a toda la estructura lógica para su comprensión. Eso es lo que justifica la necesidad de basar la *Filosofía del Derecho* en la *Lógica* y, para este caso, leer el lugar del Estado desde la concatenación lógica o la unificación activa que realiza la autoconciencia.

La *Filosofía del Derecho* comienza con un concepto abstracto (Derecho abstracto) y de ahí se van determinando los estadios ulteriores. Pero ese concepto abstracto del

comienzo no es abandonado nunca, a este se van incorporando las formas por las que atraviesa y con ello se logra que la última determinación sea la más rica de todas. En ese punto, la última determinación, las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan a su libre independencia. El Estado tiene justamente el lugar de la última determinación, es la unidad de los dos estadios del Derecho Abstracto y la Moralidad, y esto es así en la medida en que ahí es donde se realizan plenamente el aspecto objetivo (las instituciones y leyes existentes) y el subjetivo (la identidad de la voluntad universal y la particular) de la eticidad. Se destaca al Estado como el momento en el que se enlazan la particularidad y la universalidad, el momento en el que los sujetos se encuentran plenamente identificados con su sistema de instituciones políticas y sociales.

En la evaluación del lugar del Estado en la *Filosofía del Derecho*, en ese tercer momento de unidad y plena realización, debe tomarse en cuenta que ese carácter está determinado en gran medida por la condición de subjetividad desarrollada en la moralidad. Es decir, en un momento en el que hay un sujeto fuerte (agencia racional), con la conciencia de que es en tanto que y porque es para otra autoconciencia, que para realizarse como sujeto requiere de otro sujeto (Hegel: 1966:113). Desde ese carácter del sujeto (intersubjetivo) es que se sostiene que la relación de los individuos con la vida política y social, la vida universal, es de plena identificación y no una relación de sumisión o dominio. El sentido de que el Estado sea el lugar de plena realización de la libertad no es solamente el de oponerse a la idea de que el fin último de los intereses generales sea el interés del individuo en cuanto tal, también es resaltar que en el Estado la determinación de los individuos es llevar una vida universal. En el Estado, los intereses particulares se convierten por sí mismos en el interés general, hay una comprensión de que la sociedad se mantiene unida no simplemente en virtud de la satisfacción de los intereses particulares, que la organización social – que es ya existencia – es producto de su actividad, es su esencia y fin en la medida en que su determinación como sujeto es llevar una vida universal.

En el desarrollo del sistema de la libertad, Hegel insiste en que el interés universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber, el querer de los ciudadanos, de los individuos, pues en ese momento el sujeto no vive sólo como particular absorbido y procurando sólo sus intereses individuales; al contrario, ha llegado por sí mismo a la conciencia de que está constituido por lo universal. Esto implica, en términos de la normatividad que opera y hace posible la experiencia de la unidad ser-pensar, que el Estado tiene como premisa la realización plena del sujeto y no su disolución. En el desarrollo conceptual de la Idea de libertad, el Estado no tiene un lugar por encima de la subjetividad, sino que la tiene como mediación para la realización absoluta de la voluntad libre. Hegel subraya con claridad que el tercer momento, el del Estado, solo es viviente si la familia y la sociedad civil se han desarrollado en su interior (Hegel:1999:384). La solidez del todo, del Estado, está en que lo universal sea a la vez cuestión de todos en cuanto particulares y esto depende de que el fin particular sea idéntico a lo universal, de que el individuo tenga su autoconciencia en las instituciones en cuanto éstas son lo universal en sí de sus intereses particulares y hacia ella están dirigidas, como fin universal, las tareas y las actividades de los particulares. Volviendo a Pippin (2008) y a la explicación de por qué es central leer *la Filosofía del Derecho* desde la *Lógica*, el filósofo propone que de eso trata la reversión del individualismo metodológico, es decir, que Hegel permite responder de otra manera a preguntas básicas que planteaba la filosofía política moderna, por ejemplo, de qué manera la voluntad individual puede verse reflejada en instituciones sociales, jurídicas y políticas. El lugar del Estado responde a la necesidad de que los sujetos puedan reconocer que su voluntad no es una mera abstracción, que sólo habita en su mente, sino que su voluntad está reflejada en el mundo porque lo produce.

Otro elemento clave para indicar el lugar del Estado en el sistema de la voluntad libre es considerar que Hegel hace una distinción entre el orden lógico y el temporal. En la lógica especulativa, la secuencia que tienen las serie de configuraciones del concepto es distinta al orden en el tiempo. Señala, por ejemplo,

que no se puede decir que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, en el sistema se le trata antes que a ella. Hegel no comienza por la figura más elevada, por ejemplo, el Estado, que él entiende como lo verdadero concreto. Esto se debe a que busca observar esa verdad concreta en la forma de resultado, de deducción o demostración de su verdad y esto requiere comenzar en primer lugar con el concepto abstracto:

Lo que es real, la configuración del concepto es, por lo tanto, para nosotros, sólo lo que se sigue, lo ulterior, aunque en la realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas (Hegel:1999: 111).

En la observación del § 256, que se ocupa del tránsito de la sociedad civil al Estado, Hegel indica que la corporación, último momento de la sociedad civil, tiene como propósito cuidar los propios intereses de sus miembros y en ese sentido, tiene una finalidad limitada y finita pero que, al mismo tiempo, tiene su verdad en la “finalidad universal en y por sí y en su absoluta realidad” (Hegel:1999: 368). Esto es, propiciar que lo en sí igual de los particulares se configure como algo común y que el fin egoísta del individuo se aprehenda al mismo tiempo como universal. Entonces, la verdad de ese momento es hacer volver lo ético como algo inmanente a la sociedad civil:

los individuos que median su autoconservación por la relación con otras personas jurídicas, por un lado, y la familia por otro, constituyen los dos momentos, todavía ideales, de los que surge el estado como su verdadero fundamento. Este desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el estado, que se muestra como su verdadero fundamento, es la única demostración científica del concepto de estado. En el proceso del concepto científico el estado aparece como resultado, pero, al producirse como el verdadero fundamento, elimina aquella

mediación y aquella apariencia en la inmediatez. Por ello en la realidad el estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en sociedad civil, y es la idea misma del estado la que separa en estos dos momentos. (Hegel:1999: 368).

En principio, en el desarrollo del concepto, el Estado apareció en un tercer momento, resultado de los dos anteriores (la familia y la sociedad civil), pero el mismo desarrollo del concepto muestra que el Estado precede a la familia y a la sociedad civil: que la familia y la sociedad civil ya están presentes en el Estado en formas todavía inacabadas y que esa figura contiene a esos dos momentos. El Estado es, pues, el fundamento de la familia y la sociedad civil.

Finalmente, en una revisión del papel del Estado en el sistema de la libertad de Hegel, se tiene que considerar su constante caracterización como lo racional en y por sí:

El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. (Hegel:1999:370)

El siguiente apartado lo dedicaré a examinar ese carácter. Si bien a lo largo de este capítulo se ha ido desarrollando el papel de la razón como método o modo de comprender al Estado, ahora me centraré en identificar qué es lo que le da el carácter racional al Estado para, finalmente, comprender el significado que tiene su racionalidad.

III. 6 La racionalidad del Estado

En todos los momentos que conforman el sistema de la libertad (ley, moral, familia, costumbres, sociedad civil) está operando una determinada racionalidad, pero el Estado tiene la cualidad de serlo en sí y por sí. Y ese doble aspecto de la racionalidad, nos dice Hegel, consiste en:

Tomada abstractamente esa racionalidad consiste en la unidad de la universalidad y la individualidad, la unidad de la libertad objetiva, voluntad universal sustancial y la libertad subjetiva, el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares; según su forma es un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales. (Hegel:1999:371)

Esto es, tomado abstractamente, el Estado es racional en y por sí en función del lugar que ocupa en el desarrollo de la voluntad libre que consideramos anteriormente: ser la determinación en la que se realizan en unidad tanto el Derecho Abstracto como la Moralidad, en la medida en que es el lugar en donde se realizan plenamente el aspecto objetivo (las instituciones y leyes existentes) y el subjetivo (la identidad de la voluntad universal con la particular); en la medida en que en las determinaciones de la voluntad individual el Estado es la única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares, es que esas determinaciones son llevadas por medio del Estado a una existencia objetiva y sólo por su intermedio alcanzan su verdad y realización. Teniendo a la libertad como la posesión más digna y más sagrada del hombre (Hegel: 1999), la plena realización de tal dimensión de la vida humana requiere la participación activa en ciertas instituciones modernas, una vida en el "Sittlichkeit" moderno.

La racionalidad del Estado está ligada a la particular tarea que Hegel asignó a la razón. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, esta se define como "la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad" (Hegel: 1997: 482). Ahí la autoconciencia tiene la certeza de que sus determinaciones también son objetivas, que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como de sus pensamientos propios. En Hegel, la razón no es una mera facultad de examinación (la facultad de dar cuenta de algo), tiene un papel constitutivo del ser-pensar y tiene una forma: la unidad de la diferencia.

En el segundo capítulo observamos que la Idea, principio de organización del concepto en la medida en que unifica a la pluralidad de contenido dado por las

categorías en las cuales se produce el concepto, puede ser entendida como razón (Hegel: 1997:284). Esto es así porque su actividad se realiza a partir de la unidad del objeto-sujeto, la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y el cuerpo. La racionalidad de las cosas es el resultado de una actividad que considera la inseparabilidad de la determinación de los asuntos mismos y al concepto que expresa esta determinación como una forma distintiva de racionalidad. En ese sentido, cabe subrayar nuevamente que la racionalidad (Idea) en Hegel no es un asunto de dotar de “razones” o motivos como algo externo a los asuntos mismos, es lo que resulta de dar unidad a las determinaciones que están dando movimiento al propio pensamiento y que nos permiten hacernos autoconscientes de la totalidad de articulaciones o patrones normativos que están operando. En su muy particular lenguaje, Hegel lo explica así en la *Filosofía del Derecho*:

Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.
(Hegel:1999:109)

Como se revisó para el caso de la lógica del concepto en la *Ciencia de la Lógica*, la racionalidad es el resultado de atender la autoridad de los compromisos normativos (conceptos) que están operando dentro de nuestras prácticas; en el caso de la racionalidad del Estado es el resultado del compromiso normativo de la libertad, es la conclusión de considerar a la libertad (voluntad libre) como el compromiso que orienta nuestra práctica social, política, artística y religiosa. Desde esa mirada, la tarea que se desarrolla a lo largo de la *Filosofía del Derecho*, que concluye con la forma del Estado, involucra el reconocimiento y la reconciliación: reconocimiento del carácter esencial e infinito de la autodeterminación,

reconocimiento de que lo que está operando o guiando, consciente o inconscientemente, nuestra realidad es la libertad; reconciliación con la organización social y política al tenerla como “nuestra”, resultado de ninguna autoridad más allá de la nuestra, la normativa, la libertad.

En los últimos párrafos del controvertido Prólogo a la *Filosofía del Derecho*, Hegel adelanta la relevancia de la reconciliación en la autodeterminación de la realidad social:

Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no le deja encontrar en ella satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí. Esto es también lo que constituye el sentido concreto de lo que antes se designó de un modo más abstracto como unidad de la forma y del contenido, pues la forma, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual, y el contenido, la razón en cuanto esencia sustancial tanto de la realidad ética como natural: la unidad consciente de ambas es la idea filosófica. (Hegel:1999:62)

El Estado, como tercer momento del sistema de voluntad libre, es el lugar de la reconciliación lograda por medio de la autoconciencia particular elevada a su universalidad y sólo por medio de esa intervención es que es tal: “Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente” (Hegel:1999:375). Es por el desarrollo de la conciencia, en la moralidad y la eticidad, que en el Estado hay condiciones para, por un lado, identificar las leyes y principios que están

operando y, por otro, sentirse en identidad con ellas. Es en ese sentido que puede entenderse que en el Estado la organización social e institucional es clara para el sujeto, en él se piensa, se sabe y lo elige en tanto ve reflejada su voluntad libre. Esto bien puede entenderse como un acto de resignación o conformidad con el mundo social y político, pero el acento de Hegel está en que sólo desde ese método podemos enfrentarnos al mundo como algo “propio”, “nuestro”, solo si colocamos nuestras prácticas sociales y políticas dentro del principio de libertad o voluntad libre es que podemos evaluar lo construido:

Pero dado que es más fácil encontrar fallas que concebir lo afirmativo, se suele caer en el error de detenerse en aspectos singulares y olvidar el organismo interno del Estado. El Estado no es producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero incluso el hombre menos perfecto, el delincuente, o un enfermo y deforme, no por eso deja de ser un hombre viviente; lo afirmativo, la vida, existe a pesar de las carencias. (Hegel:1999: 377).

Pero este reconocimiento y la reconciliación que lleva a cabo la autoconciencia, la consciencia de la forma y contenido de nuestras prácticas, requiere más que la idea de la voluntad libre como motor. Como se observó en el sistema de la libertad, para Hegel no es suficiente con que los sujetos tengan confianza o hasta cierta fe en las formas sociales y políticas de la vida, como en el caso de las costumbre o el hábito. Aunque estos ya son formas de la eticidad, para la realización plena de la voluntad libre se requiere que en el sujeto haya plena identidad o compatibilidad de la particularidad subjetiva con lo universal, el Estado. Así, la forma que dibujan el reconocimiento y la reconciliación en el Estado es el de un regreso a la primera identificación que daban las costumbres y el hábito pero ahora con el añadido de una conciencia que sabe que su voluntad se dirige a un fin universal y que actúa con

conciencia de ese fin. Es decir, se requiere la mediación consciente y voluntaria de un sujeto que reconoce que el interés universal es lo sustancial y lo persigue activamente como su fin. De tal modo, se puede identificar que la racionalidad del Estado, además del principio de libertad, tiene como presupuesto la idea de que la determinación del sujeto es llevar una vida universal, es decir, que la experiencia intersubjetiva es constitutiva de la identidad personal, que los individuos se constituyen como personas a partir de la relación que guardan con los otros, nunca de manera aislada. Esta tesis implica que sin el otro, sin la socialidad, el sujeto no es, pues solo por su mediación llega al yo, sólo por la relación entre autoconciencias es que se conforma el sujeto. Desde ahí, la condición para la plena subjetividad no es la afirmación absoluta por parte de cada individuo separadamente, sino que ésta (la subjetividad) está constituida por las relaciones que genera el reconocimiento intersubjetivo. El individuo, su libertad y voluntad están permeadas por la universalidad, sólo pueden ser y realizarse con y por la presencia del otro en la interacción.

En la *Filosofía real* Hegel habla del estado de reconocimiento en estos términos: “*el trabajo es de todos y para todos y el consumo, consumo de todos, cada uno sirve al otro y le ayuda o sólo aquí alcanza el individuo existencia singular*” (Hegel:2008:183). En el reconocimiento intersubjetivo, el individuo, a pesar de que sólo trabaja para su necesidad, para sí, en el proceso de su constitución se revela que el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, que trabaja para la necesidad de muchos y así cada individuo, desde su singularidad, satisface las necesidades de muchos, es al mismo tiempo el trabajo de muchos otros. El reconocimiento del que nos habla Hegel para el caso del Estado tiene lugar desde esa tesis. El Estado, conformado por un conjunto de instituciones políticas y sociales básicas, junto con la familia y la sociedad civil, no solo forman a los ciudadanos, sino que en la medida en que sus intereses particulares se convierten por sí mismo en el interés general, es el medio por el cual alcanzan su libertad. La vida particular se ve en identidad con la vida política y social porque esa vida universal es constitutiva tanto del sujeto como de

su voluntad; solo en el Estado el individuo alcanza su verdad pues su determinación es llevar una vida universal. La comprensión de lo que significa la reconciliación implica tener en mente este grado de compenetración entre la universalidad y la individualidad.

Como se comentó anteriormente, Hegel se opone a la idea de que el fin último de una sociedad sea el interés del individuo pero su estrategia no consiste en negar o rechazar el interés individual. Lo que combate es que sea su fundamento, que la medida o modo de explicar la vida universal, la vida en común, sea la suma ideal de preferencias individuales, maximizar un particular interés o adoptar un punto de vista moral como universal. Y para impugnarla articula un método que no parte de la mera individualidad sino de la unidad de lo individual y lo universal. Así lo expone en un segmento correspondiente a la eticidad, en la *Filosofía del Derecho*:

Respecto a lo ético sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal. (Hegel:1999: 275)

La explicación filosófica sobre el Estado, su fundamento y, en ese sentido, su racionalidad, no puede tener como premisa la mera individualidad como tampoco la vida natural de las costumbres o el sistema de necesidades y la necesaria participación del individuo en la vida en común. Esa forma de conocer al Estado es incompleta, ahí el hombre no es plenamente libre, está hundido en la necesidad natural y en la satisfacción de sus necesidades, su libertad está únicamente en la reflexión de su “*diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él*” (Hegel:1999:305). Para Hegel, las teorías del estado de naturaleza así como la economía política en la medida en que parten del sistema de necesidades, una esfera finita y propia del mero entendimiento, no hacen sino erigir leyes de lo contingente, que desde su

particularidad no alcanzan a explicar, a justificar o a deducir la experiencia. Desde esas construcciones, el Estado es una mera autoridad que está por encima de los individuos, es un mero agregado producto de sumar voluntades individuales o conveniencias en la lucha por el poder. Desde la construcción lógica de Hegel, el Estado es ese momento de la unidad del ser-pensamiento en el que la libertad alcanza la autoconciencia plena en la medida en que da cuenta tanto de las determinaciones básicas del pensamiento y de cómo se relacionan entre sí, como de que su determinación es ser libre, ser nosotros (universal) y que esto se refleja no sólo en la configuración de su pensamiento sino también en la praxis, en el mundo que él mismo ha recreado.

Conclusiones

El **objetivo** de este trabajo fue profundizar en la comprensión del pensamiento político de Hegel a partir de la articulación entre el trabajo de la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*, en particular, la relación entre la razón y el Estado. Las preguntas que me guiaron fueron: qué concepto de razón está participando en el estudio del Estado y, derivado de esa determinación, qué podemos entender por racionalidad en el caso del Estado. Sin buscar la justificación del Estado en Hegel, ni mucho menos la defensa de tal argumentación, me propuse analizar la construcción lógica que le permitió articular una posición distinta a otras teorías que buscaron explicar el lugar o la legitimidad del Estado en la modernidad, en particular las que se fundamentan en un individualismo metodológico. Mi fin último fue distinguir elementos centrales con los que, más adelante, seguir dialogando para abonar a los debates sobre la crisis del Estado y su papel en el pensamiento y praxis emancipatoria en el siglo XXI.

El **primer paso** fue establecer una conexión entre la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del Derecho* desde un marco de interpretación, planteado por Robert B. Pippin, que coloca como eje del sistema hegeliano a la *Ciencia de la Lógica* en la medida en que en dicho texto se expone la continuación del planteamiento kantiano de una filosofía que se pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestros juicios cognitivos y de nuestros juicios normativos. En esta lectura, el trabajo de Hegel representa una radicalización del proyecto de transformar la metafísica en lógica en el sentido de que el discurso metafísico se plantee en términos de la normatividad del pensamiento. En este punto es importante mencionar que no desconozco que la interpretación de Pippin se desarrolla en una vertiente de la filosofía anglosajona en donde Wilfrid Sellars, con su ensayo "*Empiricism and the Philosophy of Mind*" (1956), constituye el primer paso en una recuperación de la obra de Hegel que reencuentra

la tradición analítica y la pragmática. La obra de Pippin continúa desarrollando la tesis de un Hegel cuyo pensamiento representa un antecedente a las críticas al “mito de lo dado” así como al positivismo y el atomismo lógico y en las que participan autores como John McDowell (2003) y Robert Brandom (1994). Su trabajo en el reforzamiento de una interpretación continuada con el idealismo trascendental conduce a lo que se ha denominado una concepción normativista de la obra del Hegel. En este punto resulta indispensable reconocer que esta investigación no tuvo la intención de comprometerse con la totalidad de ese planteamiento. Si bien me incliné por esa veta interpretativa en la medida en que se propone recuperar, desde la *Ciencia de Lógica*, una comprensión sistemática dedicada a profundizar los planteamientos de la *Filosofía del Derecho* y eso coincidía con mis objetivos, en este trabajo me interesaba hacer un ejercicio propio en lo que corresponde al examen del impacto de la lógica especulativa en la filosofía política de Hegel, en particular en su entendimiento del Estado. Es decir, retomé los estudios que Pippin hace en torno la *Ciencia de la Lógica*, pero no a cabalidad, la exposición y los hallazgos que hace en *Hegel's Practical Philosophy* y textos posteriores. Esto tiene consecuencias y al menos una la presentaré más adelante como límite de esta investigación en el caso de la evaluación de la racionalidad del Estado.

En el **segundo capítulo**, con base en el trabajo de Pippin, expongo los elementos que configuran la lógica especulativa y que me permiten delinear el concepto de razón y racionalidad. Me refiero a la profundización de la originaria unidad sintética de la apercepción que hace la labor de unificar lo que se presentaba como separado: por un lado, el objeto y por el otro el pensamiento. Hegel parte de este trabajo de Kant, que resalta el papel activo de la subjetividad en la conformación de la experiencia del conocer, pero se distingue de él en la caracterización de la relación que se gesta en esa unidad. Mientras que Kant distingue dos fuentes epistémicamente independientes, separables, que se unifican a partir de una relación “mecánica” en donde uno aporta un elemento “puro o formal” y el otro el “material empírico”, Hegel se inclina por una relación dialéctica en donde, si bien hay

distinción, no hay separación entre ambos elementos debido a los préstamos y compromisos que se requieren para dar lugar a la experiencia unitaria. Mientras que en el proceso de conocer Kant parece sostener una presunta estabilidad, Hegel se propone dar cuenta de la diferencia, del movimiento del pensamiento. El concepto de negación determinada, sumado al de autodeterminación del pensamiento, le permiten a Hegel incluir o integrar inteligiblemente lo que parecen ser contradicciones del pensamiento pero que no son sino parcialidades que están constituyendo la experiencia.

En ese **segundo paso** se desarrollan un conjunto de elementos que buscan dar cuenta del trayecto que Hegel sigue para plantear, en el concepto lógico de Idea, lo que entiende por razón o racionalidad especulativa. Cada uno de esos elementos impacta directamente en su estudio del Estado, pero esa articulación no se detalla en esta investigación debido a la necesidad de centrarme en examinar el impacto o conexión directa de la razón especulativa con la *Filosofía del Derecho*. Es parcialmente el caso del tratamiento entre intuiciones y conceptos en donde Hegel apuesta por una unidad con una vida interna dada por una relación dialéctica entre ambos. Esta figura, la unidad de la diferencia, está presente a lo largo de toda la *Filosofía del Derecho*, es la forma que caracteriza la relación entre el derecho y la moral en la eticidad, a la familia y a la sociedad civil en el Estado. Es el caso también del papel de la autodeterminación del pensamiento en el concepto de voluntad libre, que es el principio de organización de todas las prácticas políticas y sociales. En este trabajo quedó sin explorar debidamente la participación del carácter aperceptivo de la experiencia, planteada desde idealismo trascendental – replanteado por Hegel en el carácter autodeterminante del pensamiento –, la participación del papel activo del sujeto en la tarea de juzgar en el reconocimiento institucional que se da en el Estado. Estas conexiones quedaron, por el momento, sin profundizar con suficiencia.

En el **tercer capítulo** asiento la primera relación que resulta de aplicar el concepto de racionalidad, trabajado en el segundo capítulo, a la *Filosofía del Derecho*. Me refiero a que la razón especulativa se comporta como método o modo filosófico que consiste

en hacernos conscientes del contenido y del proceso de producción del pensar reflexivo, en este caso, en develar la normatividad o el principio de organización de la pluralidad que está determinando y delimitando al concepto de libertad o voluntad libre, concepto en el que se desenvuelve el derecho, la moral y el Estado. Los primeros dos apartados de ese tercer capítulo dan cuenta del método y de sus diferencias con otras formas de estudiar el mundo ético. En ellos se observa que la motivación de Hegel es mantener el mismo compromiso crítico que se sostiene con respecto a la naturaleza, que la vida social y política no quede sin explicarse como un acto propiamente humano, en el que participa el pensamiento, la voluntad, la libertad y la razón. Eso implica abordar al Estado no sólo desde la mera representación sino en el ejercicio de pensar nuestro pensar reflexivo respecto a la experiencia del mundo ético, que se expresa tanto en el mundo, en las instituciones, como en la conciencia o subjetividad.

Una pieza clave para comprender la propuesta racional que se está desplegando en la *Filosofía del Derecho* es que el concepto de libertad realizada sea punto de partida para un estudio de las prácticas sociales y políticas. Aunque están puestas las piezas, y señalado brevemente en algún párrafo, este trabajo no tuvo espacio para abordar con detalle cómo la libertad que tiene en mente Hegel compromete su demostración de que el Estado es el momento en donde se realiza plenamente la libertad. La libertad que se está realizando en el Estado no es la que radica en que no haya ninguna determinación que limite al sujeto, ni en que el sujeto se determine a partir de su elección, es una libertad que incluye ambas formas: implica el autoconocimiento y la autodeterminación del sujeto y, por medio de éstas, el que la voluntad que se está manifestando sea su querer en tanto reconoce que esa es su condición, es decir, que su determinación es la de autodeterminarse así como ser capaz de dar cuenta de ese acto como un acto propio. Desde esa perspectiva es como se comprende que el Estado sea el lugar donde la libertad está plenamente realizada: en ella el sujeto ha interiorizado que es la forma social y política que él mismo se ha dado en el ejercicio de su carácter autodeterminante y, por lo tanto, se ve

completamente reflejado; ya no hay una escisión entre su voluntad y el mundo, ambos, después de un trayecto de desencuentros, se ven en unidad. Más allá de manifestar una conformidad o desacuerdo con esa elaboración, lo que me interesa resaltar es que un examen de esa conexión que hace Hegel, y que no alcancé a explorar en esta investigación, expone que toda teoría del Estado involucra, implícita o explícitamente, una teoría de la libertad.

Con la libertad como punto de partida o premisa y atendiendo a que el estudio racional propuesto por Hegel se ocupa de articular lógicamente el conjunto de determinaciones que están operando en la experiencia del mundo político y social, **en el tercer capítulo** expongo lo que el propio filósofo define como el reino de la libertad realizada: la organización conceptual en la que se desarrolla la voluntad libre que va desde el derecho abstracto, como el momento que se configura la libertad abstracta, hasta el momento de su realización plena en el Estado. Hago una breve reconstrucción de ese sistema indicando el carácter particular de cada momento (derecho abstracto, moralidad y eticidad), la forma en que cada uno determina la existencia de la libertad y, desde su contenido positivo y negativo, su participación y su lugar en el todo. En esta sección transparente que no busco ser exhaustiva en esa revisión, lo que me interesa es destacar cómo cada trayecto o momento tiene efectivamente a la libertad como eje organizador, cómo en cada figura o manifestación social y política está involucrada la libertad. Esto tiene particular importancia al valorar el lugar que ocupa el Estado en ese sistema pues contrario a las lecturas que tienen a Hegel como un apóstol del Estado totalitario, el peso y la importancia que tiene el Estado reside en contener la realización de la subjetividad, de tal modo que no es Estado si los sujetos no se encuentran plenamente identificados con su sistema de instituciones políticas y sociales. En ese sentido, el Estado hegeliano se compone de sujetos “fuertes”, no de sujetos “empequeñecidos” por una estructura superior a ellos.

En el examen del lugar del Estado en el sistema de la libertad, señalo que la forma que tiene el Estado empata con la forma de la razón, esto es, la unidad de la

diferencia, la integración de todos los momentos que contribuyen en la posibilidad una experiencia dada, en ese caso, la libertad. En sentido general, la racionalidad es el resultado de una operación que considera la inseparabilidad de la determinación de los asuntos mismos y al concepto que expresa esta determinación como una forma distintiva de racionalidad. En atención a esto, la concepción racional del Estado es lo que resulta de pensar al Estado como la conclusión de un argumento que tiene como premisa a la voluntad libre y que considera organizar en una unidad la pluralidad de las determinaciones en las que participa ese concepto. En última instancia, la racionalidad del Estado es el resultado de tener a la libertad como compromiso que orienta nuestra práctica política y social.

Ahora bien, esta afirmación trae consigo consecuencias que no tuve oportunidad de desarrollar. La reivindicación del trabajo filosófico de Hegel en términos de dar cuenta del estatus normativo del pensamiento aplicado no sólo a la experiencia del conocer, sino que cuenta también para las prácticas sociales, tiene un carácter más sólido del que me fue posible resaltar en este trabajo. Es en este sentido que señalé anteriormente que mi examen de la racionalidad del Estado, a partir del trabajo de Pippin, no se acompañó a cabalidad de la evaluación que este mismo autor ha hecho en textos como *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life* (2008). Esto es claro en el caso del papel del reconocimiento y la reconciliación en la comprensión del Estado, en donde se realiza plenamente la libertad. Como se indicó en el capítulo tercero, el Estado es racional en y por sí en la medida en que el sujeto tiene plena identidad o reconcomiendo, en que se reconcilia con el orden social pues en el ve su propia obra. Pippin valora que esto implica que la acción libre involucra una dependencia más profunda con la vida institucional, más de lo que suele reconocer. Que no podemos pensar que la satisfacción o identificación que demanda el reconocimiento y la reconciliación con las instituciones pueda ser explicada en términos de agentes que individualmente estén dispuestos a participar porque ven satisfechos sus intereses particulares, porque sea un modelo que maximiza las preferencias del conjunto, o bien, por un ideal moral que pasa o se disfraza por

universal. Pippin sostiene que en la racionalidad siempre está ligada a la institución, que cualquier deliberación por individual que se presente está gobernada por reglas institucionales, que uno siempre delibera como titular de derechos, como miembro de una familia o como ciudadano y, en ese sentido, que la subjetividad que demanda la racionalidad está mediada necesariamente por su lugar en un orden social. La posición que Pippin defiende es que en el planteamiento de Hegel los vínculos sociales y la vida institucional son una condición para la agencia racional, que estos ya deben estar presentes para sostener que su acción es verdaderamente libre y que no se trata de una deliberación determinada por intereses individuales.

Esa y otras discusiones que se derivan del examen de la racionalidad del Estado a partir de una lectura normativista (versus otras interpretaciones) quedan como tareas pendientes de atender en futuras investigaciones. Lo mismo sucede con la valoración del papel de la intersubjetividad y la preminencia de lo social en la configuración del sujeto libre frente a discursos como la interculturalidad o la posición anti sistémica que sostienen actualmente movimientos sociales imprescindibles para dialogar con nuestro tiempo.

Por mi parte, en este estudio disfruté profundamente poder articular una continuidad histórica, más que un rompimiento, entre Kant y Hegel, pues me permitió identificar con más claridad la tarea crítica de Hegel, su conexión con el espíritu de la modernidad y la proyección de ese trabajo en su estudio del Estado. Refrendé que adscribirse a la reflexión hegeliana es más sencillo que hacerlo al conjunto de su sistema de pensamiento. Esto último implica asentir no sólo a las premisas sino a todo el largo trayecto de su complejo desarrollo, así como a las conclusiones. Pero evaluar desde una mirada general, la que proporciona atender una lectura sistemática, aporta la ventaja de poder contextualizar su obra, ubicar los alcances y límites y, en ese sentido, lo que pueden ser herramientas o reflexiones que sean la base para emprender o contribuir a la tarea filosófica. Aunque este trabajo no tenga los elementos suficientes para señalar los alcances y límites del pensamiento político de Hegel, este intento de establecer sistematicidad en el uso de

la razón para examinar al Estado me muestra la potencialidad que brinda el ejercicio crítico que distinguió definitivamente al pensamiento moderno. Esto es así no sólo porque desde ahí pude identificar, con mediano detenimiento, cómo se articula un estudio crítico, de la dimensión del de Hegel, sino también porque me muestra cómo ese mismo estudio sigue y seguirá en condiciones de someterse a otra revisión crítica.

BIBLIOGRAFÍA.

- Amengual, Gabriel, 2001, *La moralidad como derecho. Estudios sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel*, Trotta, Madrid.
- _____, 1989, *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Brandt, Robert B, 1994, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. London, Cambridge.
- Brooks, Thom, 2007, *Hegel's Political Philosophy. A systematic reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University, Press, Great Britain.
- _____, Stein Sebastian, 2017, *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, Oxford University Press, United Kingdom
- Kant, Immanuel, 2006, *Crítica a la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Taurus, México. Págs. 129-177.
- Hegel, GWF, 1999, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona.
- _____, 2008, *Filosofía Real*, traducción y edición José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____, 1966, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____, 2015, *Ciencia de la Lógica, II Lógica subjetiva 3. Doctrina del Concepto (1816)*, Edición de Félix Duque, Abada Editores, Madrid. Págs. 125-148.
- _____, 2011, *Ciencia de la Lógica, I Lógica objetiva.*, Edición de Félix Duque, Abada Editores, Madrid. Págs. 183-211.
- _____, 1997, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Edición de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid.
- _____, 1979, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Traducción de Dalmacio Negro Pavo, Aguilar ediciones, Madrid. Págs. 3 -135
- _____, 1977, *Faith and Knowledge*. Translated by Walter Cerf and Henry Albany. State University of New York Press.
- Houlgate, S, 2000. Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic. In S. Sedgwick (Ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press. Págs. 232-252.
- Honneth, Axel, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- McDowell, John, 2003. *Mente y Mundo*, traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, Ediciones Sígueme, Salamanca, Págs. 37-119.

- Marcuse, Herbert, 1954. *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, Routledge & Kegan Paul, 2nd Edition, London.
- Pippin, Robert B, 1989. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, New York.
- _____, 2005. "Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability," in *Hegel-Studien 39/40*, Published by Felix Meiner Verlag Gmb. Págs. 25-39.
- _____, 2005. *The Persistence of Subjectivity. On The Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, New York.
- _____, 2008. *Hegel Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*
- _____, 2014. "The Significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic," in *Proceedings of the Aristotelian Society 2014*.
- _____, 2015, Finite and Absolute Idealism. The Transcendental and the Metaphysical Hegel, in *The Trascendental Turn* ed. S.Gard. Págs 159-172.
- _____, 2017, Hegel on Logic as Metaphysics, in *The Oxford Handbook of Hegel* ed. D. Moyar, Oxford University Press.
- _____, 2017, In What Sense is Hegel's Philosophy of Right "Based" on His Science of Logic?, In *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, Oxford University Press, United Kingdom.
- Pinkard, Terry P. 1979, The Logic of Hegel's Logic, *Journal of the History of Philosophy* 17 (4):417-435.
- Pérez Cortes, S y Rendón Alarcón, J. 2014. *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W.F. Hegel*, Gedisa, Ciudad de México.
- Pérez Cortes, Sergio, 2013. *La razón en la historia. Hegel, Marx y Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Poper, Karl, 1989, *La sociedad abierta y sus enemigos*. trad. Eduardo Loebel, Paidós, Barcelona.
- Rawls, John, 2001, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, compilado por Barbara Herman. Barcelona, Paidós, 2001, págs. 345-371.
- Rödl, Sebastian, 2018, *Self-Consciousness and Objectivity. An introduction to Absolute Idealism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Zambrana, Rocío, 2016, *Hegel's theory of intelligibility*, The University of Chicago Press