

146050

UNIVERSIDAD

AUTONOMA

METROPOLITANA

IZTAPALAPA

CSH

DEPARTAMENTO

DE

CIENCIA

POLITICA

EL

ESTADO

MODERNO

EN

HEGEL

LOGICA

FILOSOFIA

DERECHO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

✓ LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A

✓ ENRIQUE

TORREZ

SORIA.

Asesor: Juan Manuel Oropeza M.

IZTAPALAPA BIBLIOTECA

MEXICO D.F.

1993.

I N D I C E

Presentación.....	I
1)El punto de partida en la filosofía hegeliana: "Derecho Abstracto" y "Moralidad".....	1
2)El cambio hacia la Lógica como fundamento de las relaciones sociales o del "sujeto libre" como concepto del derecho.	
a)Los presupuestos.....	20
b)El tránsito hacia el Estado.....	32
3)Conclusión.....	73

N O T A S.....

Bibliografía

6-I-95 RAK

U. A. M. IZTAPALAPA

La evolución de las lecturas de la obra del gran filósofo alemán G.W.F. Hegel, ha sido notable. En efecto, las lecturas hechas hasta los años cincuentas, a pesar de su seriedad y de su profundidad, manejaban a la hora de elucidar o de referirse a nociones clave de la filosofía de Hegel, un alto contenido especulativo; quizá más especulativo que el asignado por el propio Hegel. Usando una expresión ahora en boga, y que contiene un alto contenido peyorativo, puedo decir que quizá en las lecturas hechas por grandes lectores de Hegel, éstos se mostraban: "más papistas que el papa". Por ejemplo, en la conclusión que hace Hyppolite en su famosa obra sobre la Fenomenología del Espíritu(1^a) y en la que trata de establecer el nexo entre ésta y entre la Lógica hegeliana, al hablar de la noción "ser" de esta última, confunde el nivel epistemológico con el nivel ontológico: caracteriza, así, una noción general y vacía de contenido, con la caracterización que una entidad "ser" haría de sí misma, expresándose como simple pensamiento, antes de la creación por ella del mundo(2^a). Es esta una de las lecturas teológicas que frecuentemente, como inspiradas en la Biblia, se hacen de Hegel.

A despecho de quién haya menospreciado lecturas más afortunadas de Hegel, hechas por autores de otras lenguas que no fuesen la alemana, y en particular, en lengua española; en los últimos tiempos dos estudiosos de Hegel han publicado sendos títulos que presentan a un Hegel menos "esotérico" y mucho más fecundo, que el Hegel frecuentemente rechazado por diversos círculos. Estos dos autores presentan a un Hegel mucho más vinculado a nuestro tiempo y mucho más cerca de las discusiones actuales sobre nuestra sociedad actual.

El primer texto, del Doctor Porfirio Miranda, titulado: Hegel tenía razón (U.A.M.I.), es un estudio de los temas recurrentes más importantes en la filosofía hegeliana: la epistemología, la naturaleza, el Estado, el sujeto, etc.. Este autor tiene el mérito de presentar tales temas, interpretando y demostrando que la filosofía de Hegel nada tiene que ver con cuestiones que lindan preferentemente con el campo de la teología. Si no que su lenguaje altamente filosófico y especulativo, incide

siempre con cuestiones vitales de nuestra sociedad, más allá del esoterismo del que se le ha acusado.

El otro texto, no menos meritorio, del Doctor Sergio Pérez Cortés, La Política del Concepto (U.A.M.I.), apunta por un sendero quizá más complicado: la relación de dos de las principales obras de Hegel. Por un lado, la Ciencia de la Lógica y por el otro, la Filosofía del Derecho; buscando el fundamento de esta última en la sección de aquella titulada, la "Doctrina de la Esencia". Esta búsqueda es una forma más sustantiva, y de ahí su importancia, para poner de manifiesto que la obra de Hegel es un "sistema" de vasos comunicantes que se refuerzan, antes que ser un conjunto de obras que tratan por separado diferentes temas u órbitas de discurso .

Los breves comentarios expuestos, los hago como una forma de justificación de mi propio trabajo de tesis de licenciatura; pues en el estudio de la obra hegeliana, la manera como casi se ha procedido siempre es hablar de ella ya sea por nociones, ya sea por temas, ya sea por obras, ya sea por un aspecto que parezca más relevante que los demás; pero casi nunca pudiendo aterrizar en una visión clara, y menos tratando de establecer vínculos claves al interior de las obras que parecen cruciales del "sistema " hegeliano.

Ahora bien, en la obra del Doctor Pérez Cortes, aunque es correcto y plausible vincular la segunda sección de la Lógica con la Filosofía del Derecho, el problema reside en que la "Doctrina de la Esencia" (segunda sección de la Lógica), aún no nos proyecta en su interior, la actividad del "sujeto libre" que sólo al final de la misma aparece. En este sentido aunque el sentido de la relación dialéctica, crucial en las relaciones sociales, ya aparece en esta parte del texto, la relación conceptual que es la más importante que acusa el "sujeto libre" para Hegel, no aparece todavía ahí; por esta razón, es notable el abandono que se hace de la sección que en efecto fundamentaría a la filosofía del Espíritu para Hegel: la "Doctrina del Concepto" (tercera sección de la Lógica). Es razonable que se haya eludido hasta ahora no sólo un estudio serio sobre esta última.

sección de la Lógica, pues lo complicado de la misma hace naufragar casi toda buena intención en este sentido; sino también, el que no se haya tratado de hacer al menos un esbozo de esta última sección con aquello a que efectivamente fundamenta: la Filosofía del Derecho.

En este sentido, mi trabajo pretende iniciar, con todos los defectos que pueda tener, esta relación.

Para ello pretendo cubrir dos capítulos que establezcan:

1) el primero, hablar brevemente de las obras mayores de Hegel, tratando de mostrar la manera en que éstas presentan su contenido; para dejar patente que la forma de estructuración de las obras hegelianas es la misma. Esto permitirá expresar la evolución de las primeras dos partes de la Filosofía del Derecho. Con ello se evitarán dos fallos que se hacen frecuentemente en la lectura de esta obra: a) pensar que es un texto de "Derecho" y que su novedad consiste en su presentación de "tres partes"; o b) pensar que en la primer sección de la obra (el "Derecho Abstracto"), el sujeto hegeliano ya es un sujeto que se rige por una limitación legal, y que toda evolución de las relaciones sociales parten de ella; lo que nos llevaría a caer en la idea de que Hegel es un pensador "jusnaturalista".

2) En el segundo capítulo, trataré de pensar la relación anteriormente enunciada de la tercera sección de la Lógica con la Filosofía del Derecho; pero tratando de mostrar antes, y esto es una afirmación fuerte, que en efecto la Lógica es el fundamento y el presupuesto de la Filosofía y no la Fenomenología del Espíritu, con lo que trataré de mostrar que: la Ciencia de la Lógica y la Filosofía del Derecho, son los pilares del "sistema" definitivo de Hegel. No menospreciando con ello la calidad de la Fenomenología del Espíritu, pero sí tratando de mostrar, porque este primer intento hegeliano, que ya tiene todos los ingredientes de su filosofía, por lo cual ésta puede ser estudiada acertadamente desde ahí, resulta fallido para él; pues parece ser que su inicio aún no cumple con los requisitos que se necesitan según Hegel, para poder partir desde el fundamento más firme que se pueda tener, para elaborar una filosofía del

Habitat: fuerte, leonada y ya en mayor grado de desarrollo
cos o inteligentes, de que se le venia con frecuencia.

1) El punto de partida de la filosofía hegeliana:
"Derecho Abstracto" y "Moralidad"

1

La historia en la obra de Hegel es crucial; pero la historia hegeliana ¿en dónde empieza o cómo se constituye? Esta interrogación parece ser crucial para situar el contexto de toda la problemática hegeliana, pero, aún más, para tratar de entender los textos de Hegel como textos situados, más que en una historia real, en una historia en la que todo en cierto sentido se encuentra representado de antemano, pero se va definiendo poco a poco: a brincos, a saltos cualitativos; en donde siempre aparece como primera instancia un sujeto que se piensa y se vive singularmente, sin que ello signifique que vive aislado. Y que poco a poco va, en el proceso de su sustantivación como sujeto, sufriendo una serie de violencias que le van enseñando su dependencia de un contexto social: el cual se va objetivando en aquellos elementos que le son propios al sujeto como sujeto social e inteligente (espiritual), como son: el arte, la religión, el derecho, la filosofía. Todos ellos como constituyendo un pasaje simbólico entre tales sujetos.

Así, cada una de estas entidades para Hegel, en el presente consumado, se encuentran superpuestas, pero ello significa sobre todo, que se encuentran ahí, porque son aquellos estratos que forman lo específico, lo universal, lo propio de aquellos que se pueden reputar como entidades espirituales específicas, únicas en el mundo: los hombres formando sociedades.

Pero aquí se necesitan al menos dos precisiones, para entrar en la materia específica de este trabajo. Por un lado, los elementos que configuran el presente hegeliano tienen un peso específico que en una sociedad estable y en pleno desarrollo, cohesionada, evidencian su papel subordinado o subordinante que ocupan en esa articulación: cuando las más subordinadas, sobrepujan a las otras se produce un desorden que puede traer el caos social, que acaba o acabaría con la cohesión social(1).

Por otro lado, el desarrollo de cada uno de tales estratos se presenta en un tiempo (no es preciso señalar cuál) como forma dominante, que dará lugar a un dominio que después entrará con cierta validez en una articulación de estratos superior y que permite conceptualizar plenamente a tal dominio. Es decir, por un lado parece haber un tiempo específico de desarrollo de tales estratos; por otro, su conceptualización se precisa más cuando tal estrato se muestra problemático y permite un cambio en la configuración de la sociedad hegeliana (el Espíritu), que nunca es estática y que sólo puede conceptualizarse plenamente cuando una forma ha dado lugar a un desarrollo, que la forma misma impide

continuar cuando se ha llegado a un límite(2). Por otro lado, el lugar específico que ocupe tal estrato en ámbitos o estadios de desarrollo ulteriores (y superiores) permite distinguir entre por ejemplo dos estratos análogos (el derecho abstracto, de la sociedad civil que figura dentro del ámbito ético), pero con determinaciones diferentes. Así, dentro del ámbito de la sociedad civil y por su funcionamiento y conceptualización se puede precisar aún más el momento del derecho abstracto; pues la sociedad civil no sería sino una expresión del derecho abstracto, pero con muchísimas más determinaciones que éste. Como diría Marx: "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono"(3).

Por eso, aunque de repente sea poco patente o esté muy sutilmente dibujada- la precisión ulterior que permite la comprensión del momento pasado, a través de la conceptualización del presente; en el texto hegeliano se da en muchos párrafos esa precisión; la de que ulteriormente ("nosotros"), a través del presente podemos elucidar, para que se entienda en que desemboca tal situación(4). En efecto, desde la Fenomenología del Espíritu y desde la Ciencia de la Lógica, Hegel nos ha instruido sobre la manera en que se deben abordar las diferentes fases del Espíritu. Es decir, incluyendo [por ejemplo, como ya dije, cuando se dice para "nosotros"(5)] la precisión a que da lugar y el significado que ésta tiene aún incomprensible ["lo conocido por conocido no es reconocido"(6)] para aquellos que viven de hecho tal situación, sin aún poderla ubicar, precisamente porque sólo la viven y no la piensan, en el tiempo en que se encuentran. De ahí, dos afirmaciones cruciales de la propia Filosofía del Derecho: 1.- " el hombre es hijo de su tiempo" y 2.- "la filosofía siempre llega demasiado tarde"(7).

De lo anterior se desprende la afirmación de Hegel en la Filosofía del Derecho, en el sentido de que la filosofía trata al derecho en su devenir: señalando el sentido y las determinaciones que justamente permiten ubicar cada fase del Espíritu (dentro del ámbito del derecho) y su devenir o su paso a otra determinación. En lugar de hacer un análisis del derecho y una interpretación de él, propio de la ciencia del derecho; ni menos aún, remitiéndose a un análisis etimológico o lingüístico de las propias nociones del derecho(8): la filosofía ha dicho Hegel no es etimología.

En este sentido, el derecho es un producto: el producto de un ámbito de vida en el que impera el individuo humano dotado de voluntad y de libertad: los dos presupuestos vacíos, desde los cuales debe entender, el presente colmado y ya vivido, el filósofo(9).

En efecto, el primer momento en que se manifiesta el derecho hegeliano es el "Derecho Abstracto". Análogamente a la Fenomenología... y a la Lógica..., en las cuales el principio se caracteriza por la indeterminación, por el vacío:

el principio de la Filosofía del Derecho es un principio indeterminado.

Mientras que en la Fenomenología el primer balbuceo con la conciencia ante el mundo esta expresado por la indicación de la conciencia hacia el exterior, al que considera como lo más rico en determinaciones y como la verdad; a lo cual Hegel añade, que con la indicación de que el mundo externo es lo más rico, la conciencia se encuentra en el nivel más pobre de pensamiento(10). Pues una expresión tan general no indica sino la pobreza conceptual con la que la conciencia aprhende y se enfrenta al mundo primoramente: por atragantarse la realidad, la deja fuera del pensamiento; o, más correcto, en tanto no ha creado las estructuras de pensamiento que permitan expresar esa riqueza, la conciencia se encuentra en el nivel más pobre de pensamiento.

A su vez, en la Lógica, la primera afirmación o el punto de partida del pensamiento lógico no es sino un concepto vacío: el ser es, pues en un pensamiento tan indeterminado, que de ahí a afirmar que el ser es nada, indica una connotación cuyo contenido es igual de vacío; por esta razón el pensamiento tiene que superar tal indeterminación para seguir hacia adelante, incorporando nociones que hagan aparecer en el trayecto del concepto: a la realidad, que el pensamiento produce como concepto.

Claro, en este camino Hegel, en contra de Kant, no piensa en que se puede extraer del conocimiento una estructura permanente y a priori del pensamiento; al contrario, él busca reconstruir desde cero, esta estructura. Por esta razón, siempre en Hegel hay el problema del principio y, más aún, la demostración de que el principio es en efecto lo más vacío: nada se puede suponer. Por supuesto, en Hegel, el conocimiento no sólo es una estructura de conocimiento, sino que entra en una antropología, en el sentido de que el camino del conocimiento es un camino que lleva al reconocimiento mutuo a un conjunto de individuos reunidos en comunidad y en cuyo recorrido van saliendo de su aislamiento primigenio, ya que el punto de partida desde el cual , según Hegel, se instalan es: un punto de partida abstracto o estrictamente individual.

De ahí, que la historia fenomenológica hegeliana, la extraña historia fenomenológica, integro, por ejemplo, al entendimiento de la "razón pura" de Kant al principio de la Fenomenología, en tanto conciencia aislada; e incluya posteriormente a la ética kantiana como formando parte en la etapa del "Espíritu", como conciencia en relación con el mundo.

Con lo anterior, Hegel quiere mostrar no sólo un orden de aparición espiri-

tual, cuyo punto o cuyos puntos relevantes, pueden estar en una etapa anterior o posterior de la historia o de lo "accidental" para él; sino el orden en que deberían integrarse en un devenir no necesariamente lineal; es decir, este orden es un orden intrínseco a la conciencia o al pensamiento, pues Hegel los concibe como esferas en las que la última y superior eleva, perfecciona y configura a las anteriores y subordinadas: una esfera superior puede existir como Marx dice "antediluvianamente", pero sin el desarrollo de las anteriores no se realiza. Por estas razones, el orden de aparición de las etapas espirituales históricamente hablando, no es el mismo que el de su organización lógica. Resumiendo, lo que le interesa a Hegel no es hacer una historia lineal ni una historia del pensamiento; sino la enunciación del orden y del devenir que deben seguir los momentos de la conciencia, cuando ya se ha desarrollado el total de su experiencia o cuando su experiencia se nos muestra totalmente, integrando e integrándose al mundo o del pensamiento apropiándose y produciendo en su materia propia, el concepto, al mundo que se encuentra fuera de él.

Pero, para terminar este punto, ¿la realidad, para Hegel, es tal y como la encierra o produce el concepto? La respuesta es crucial pues desde ahí se capta el sentido de toda la obra de Hegel. La respuesta a tal pregunta, paradójicamente es sí y no. No, pues ni el mundo es reducible al pensamiento ni el pensamiento es un reflejo del mundo, porque ambos son infinitos y están en constante devenir o movimiento. Sí, pues el mundo es lo que es o es lo que debería ser en el pensamiento, por el hecho de que éste así lo ha integrado a él. Es decir, no es que el pensamiento se deba medir en el mundo, sino que el pensamiento siempre se mide a sí mismo, buscando integrarse al mundo de la manera que más lo conviene y con la cual puede ejercer un dominio sobre él; para promover con ello, a su vez, un mundo social o espiritual que trascienda y subordine a la denominada naturaleza. Más adelante abundaré un poco más sobre esto o al menos remitiré a otras fuentes para que quede más claro.

Pues bien, y remitiéndome a la Filosofía del Derecho, en ésta la historia se repite; pero aquí, no es la historia de la conciencia desdoblándose hacia su ambiente espiritual, reconociéndolo conforme produce las nociones que le permiten tener poco a poco claridad, o lo hagan consciente, de él. En la historia de como las nociones van creando en lo abstracto del pensamiento una claridad conceptual que es el producto de las aspiraciones del Espíritu en el mundo en la búsqueda de su integración como comunidad. En la Filosofía del Derecho esta integración está pensada a través de sujetos que no sólo son conscientes ni depen-

den de la estructura, ^{de pensamiento} para pensar su consolidación y cohesión; sino de sujetos cuyo motor y movimiento son la libertad y la voluntad.

El principio en la Filosofía del Derecho es el mismo que en la Fenomenología y que en la Lógica: un principio en donde vaciamente o indeterminadamente, los hombres se recrean infinitamente y en abstracto o aisladamente, en el querer de su voluntad y en el actuar de su libertad. Si se pudiera partir de un enunciado como en las obras anteriores, en la Filosofía del Derecho, el sujeto del "Derecho Abstracto" diría: yo quiero y yo soy dueño del mundo. Esta es, al igual que en la conciencia o en el pensamiento abstracto, una concepción glotona de la realidad, pero una concepción vacía, pues si quiero todo y me siento dueño de todo, en realidad soy dueño de nada. En consecuencia ¿qué me garantiza que yo pueda hacerme de todo, de que lo pueda defender o al menos de que legalmente haya alguna entidad que defienda aquello de lo que puedo hacerme o tomar?

En efecto, en el "Derecho Abstracto" el individuo no se da ni parece encontrar ningún límite al imperio de su querer y de su actuar(11). Este sujeto es un sujeto que pone toda la determinación de su querer en las cosas externas y a través de ellas no sólo obtiene la satisfacción de sus necesidades corporales, sino que se pone en evidencia como sujeto de libertad y de voluntad(12), aunque su identidad se ponga o parta de la posesión de un objeto externo.

Ahora bien, este sujeto es el infinito sujeto del derecho; por esta razón, toda violencia o todo aquello que hiera a su voluntad y a su libertad, lo afecta a él en absoluto; pues él es lo absoluto o, al menos, él así lo cree. Por ello ve, por un lado, en el Estado, que puede encontrarse en su entorno, a un algo exterior; pero, por otro lado, el Estado sólo puede tratarlo negativamente, pues en su absoluto apego a su egoísmo y como entidad que se cree la fuente del derecho y no sujeto a derecho, el Estado tiene que establecer los límites de su actuación o la deja fuera de su esfera, limitándose a prohibir o a poner coto al áfan desmedido de su libre voluntad individual(13). Pero además, en tanto no sometido a ninguna regla de relación o ley positiva, como en la etapa ulterior de la sociedad civil, la relación con los otros a los que vulnera o a aquellos que lo vulneran, obedece a la ley del talión o en su defecto a la ley del más fuerte: por eso la venganza, la injusticia y la relación desventajosa, caracterizan a esta primera relación y a esta etapa en el devenir del concepto del derecho(14). La superación de esta etapa obedece a los límites y a las contradicciones que esta forma de configuración de la voluntad y de la libertad infinita, pero vacía, acarrea.

Así, la violencia, resultado de un proceso en el que predomina un sujeto que hace recaer su voluntad y su libertad sobre todo aquello que es objeto de su querer, recae o incide en aquello a que se aferra el sujeto del derecho abstracto: lo exterior como condición de su existencia y lo exterior de su propia existencia infinita.

Quitarle a uno sus posesiones, hacerlo víctima de contratos que no se cumplen, prometer sin cumplir, dañan y vulneran el querer y la libertad: por esta razón el sujeto del derecho abstracto, ante tales violencias, responde también con violencias. Pero la violencia ante la injusticia, es una violencia desmedida, particular, calibrada así o de otra manera por quién la ejerce positivamente, en el sentido de restituir o de hacerse justicia, quien la ejerce, ante quien ha vulnerado el objeto de su querer: arrebatándose, engañándolo, etc..

Pero por lo mismo que quien recibe tal acto de injusticia, trata de repararlo, cometiendo una violencia semejante a la que recibió(15); no reparando ni allegándose ningún medio para calibrar la medida del daño, ni el sentido de una justicia objetiva; se llega al siguiente resultado: a una disputa progresiva, sólo resuelta cuando aquellos que la sostienen y sus allegados, desaparecen.

Por esta razón, y en virtud de que la voluntad y la libertad sólo son posibles, para Hegel, en tanto aceptadas por los demás, es necesario que la justicia o el sentido de la justicia que es propio de todo sujeto, trascienda a la propia subjetividad del individuo que aspira a ella; es decir, tiene que superarse (en sentido hegeliano) el imperio subjetivo del sujeto abstracto: permitiendo recuperarse al sujeto en su dignidad o como alguien susceptible de reparar o de repararse ante la injusticia cometida; pero también recuperando el sentido de la justicia como algo que implica una reivindicación: no de un objeto ni de un cuerpo, sino de una dignidad que gravita en el querer de la voluntad libre, que vive entre otras, que también son tales y entre las cuales se encuentra en necesaria dependencia. La justicia debe, dice Hegel, entonces, convertirse de algo particular, en un algo en el que la voluntad y el arbitrio abstractos, queden incluidos y que sea un pasaje adecuado, objetivo y punto de articulación universal entre los hombres de una comunidad: debe pasar del plano de la venganza que uno hace sobre el otro por verse afectado en su querer infinito; al plano del castigo que restituya la unidad quebrada de lo universal, de la sociedad o del Espíritu, reconciliando al infractor con tal universal y consigo mismo como parte de esa universalidad y viceversa, reconciliando a tal universalidad consigo mis-

ma: volviendo al redil a la oveja que había fragmentado a tal universalidad

La exigencia de que sea resuelta la contradicción, que es aquí como superación de lo Injusto, consiste en la exigencia de una Justicia emancipada del interés y del aspecto subjetivo, como de la accidentalidad del poder: una justicia no vindicativa, sino punitiva. Aquí se da, sobre todo, la exigencia de una voluntad, que como voluntad particular y subjetiva quiere lo universal en cuanto tal. Este concepto de la oralidad no es, empero, solamente alguna cosa exigida, sino que es el resultado de ese mismo proceso (16).

En este momento entonces o en el momento en que se da la necesidad del pasaje por la "Moralidad", el individuo buscará orientar su acción siguiendo fines universales; sin que aún lo universal tenga la connotación ni el estatuto del Estado. Es decir, en este momento se busca un imperativo que norme la acción del sujeto y que obre como un imperativo en su conducta; aunque este imperativo pueda trascender y aún se oponga al Estado mismo .

En efecto, si en el "Derecho Abstracto" la libertad y la voluntad del querer están puestas en lo externo, al tratar de encontrar (y) lo que constituye la esencia de ambas: la voluntad y la libertad se convierten en el objeto de reflexión, se internan, y trascienden el ámbito inmediato del simple querer y de la libertad; pero aún desde un punto de vista abstracto, pues al pensarse una noción universal absoluta que defina la actitud o el compromiso que debe asumir el querer y la libertad, ésta se convierte en un algo que se adhiere a una objetividad postulada o supuesta y no propuesta ni elaborada a través de una relación compleja e histórica por los individuos de una comunidad espiritual, dotados de voluntad y de libertad que racionalmente la hayan determinado. Aunque debo hacer una reserva en este momento. El devenir de esta racionalidad y de esta objetividad para Hegel no es el paso inmediato de la os-

curidad a la luz, ni el paso por convención de un estado natural en donde priva el egóismo a un estado racional comunitario en el cual el sujeto pase de animal irracional egoísta a ser social inteligente como en Rousseau. En Hegel la transición es un proceso largo y embarazoso en el que los sujetos, en su relación dialéctica con los otros, se van desdoblado conflictivamente, superando; pues sólo en el pasaje hacia lo exterior y conforme este sea más rico se reproducen como tales(17). Por ejemplo, en el "Derecho Abstracto", la contradicción y el paso a la determinación de la "Moralidad", se plantea cuando el sujeto abstracto se planta como poseedor absoluto de un objeto; frente a otros que también se arrojan tal connotación con otros objetos. Esta situación remite al hecho de que cuando alguien necesita o desea el objeto del otro, la relación evoluciona entre ambos; y esta relación deja entrever la necesidad del reconocimiento de la propiedad del otro(18), para de ahí pasar a la noción de "contrato"; sin embargo, mientras no haya una instancia que sancione esta relación, el conflicto se hará una constante, pues cada quien tenderá a obrar egoístamente fundamentando, a su manera, su derecho a su favor(19), provocando con ello toda clase de colisiones.

Quizá la parte crucial, pero también la más hermosa y dialécticamente argumentada, de la Filosofía del Derecho, sea: "La Moralidad".

"La Moralidad", en la Filosofía del Derecho, establece o empieza a dilucidar el punto de vista de Hegel, con respecto a la relación de los hombres como entidades espirituales. En efecto, desde esta sección se establece que la acción de los hombres concientes es una acción basada en principios. Es decir, la acción razonada de los ^{su}objetos siempre obedece a un fin. El problema es establecer cómo emerge ese fin, qué lo sus-

tenta, que le da validez; que en la "Moralidad" es aún: el sujeto particular, su estructura moral peculiar, su arbitrio, su intención, etc..

En efecto, la "Moralidad" indica, según Hegel, el anterior punto de vista; es decir, una actitud aún organizada dentro del sujeto, intrínseca a él.

Este desarrollo nos remite al menos a dos cuestiones: por un lado, el sujeto dentro de esta perspectiva es el soporte, ya sea de un fin particular que le permite emerger al mundo; fin con el cual norma su acción y a través del cual se hace sujeto de derecho; ya sea de un fin que lo vincula formalmente a su universalidad aún no efectiva y concreta, la cuál por ello queda eludida como el ámbito de donde emerge como tal: como sujeto particular. Por otro lado, el análisis de la relación entre la acción del sujeto y su dependencia de un deber ser que la organiza y orienta, permite ya, sobrepasar, "superar", la determinación que rige la conducta del sujeto del derecho abstracto: el objeto exterior como imperativo del querer. Es decir la moral kantiana permite elucidar que el sujeto puede actuar libremente, incondicionadamente, con respecto a los objetos de su querer, a los que determina y pone como elementos extrínsecos a la acción: la acción se rige por principios, es independiente o, puede serlo, del objeto; y por su carácter, permite vincular a dos entidades que son mucho más que simples objetos. El problema surge, cuando no se sabe de donde emergen esos principios universales: universales no en el sentido de que valgan para todos, según Hegel, y de ahí el límite de Kant para él; sino en el sentido de que organizan siempre sociedades o conglomerados espirituales, históricamente vinculados por principios racionales que rigen sus formas de convivencia: cuyo punto nodal serían las constituciones.

En efecto, en la "Moralidad", el sujeto no se cree aquél

que es dueño de todo ni la entidad que se rige sólo por el capricho del querer y por ello entra en colisiones violentas con los otros que reivindican, así en abstracto, todo derecho; es decir, la justicia que cada uno cree, en tanto fundada en su juicio individual, se transforma en su contrario, al transformarse en sólo una aplicación de la violencia que el otro a su vez quiere reivindicar. Por esta razón y para superar este estado de guerra latente, la proclividad del sujeto hacia el objeto de su querer, es sustituida por la reflexión que busca fundamentar el sentido de su acción: ¿qué la rige? ¿Cuál es su fin, en qué elementos de juicio se debe pensar, para saber si la acción es buena o mala, objeto de sanciones o no? La respuesta general a estas cuestiones, dentro del ámbito de la moralidad, es que la acción, su fundamento y el objeto de su determinación es: el sujeto individual (20).

El ámbito de la "Moralidad" en sus tres momentos o en los tres momentos de su desarrollo conllevan a una paradoja: si bien, por un lado, evolucionan hacia una forma que va desde atribuir al sujeto individual el fin y la responsabilidad inmediata de su acción en su querer individual, hasta fincar la acción en una conciencia que pone su querer en un principio racional (y por ello que obliga universalmente), guía y fin por sí mismo de la acción; por otro, en su formalidad el sujeto queda encerrado, lo mismo que el principio teórico kantiano, en las propias redes del sujeto formal y con ello eterniza y suplanta, la actividad de todo un conglomerado político siempre en movimiento, origen verdadero, para Hegel, de tales principios prácticos: la sociedad espiritual.

En efecto, Hegel abre el primer momento de la "Moralidad", "El propósito y la culpa", indicando que toda acción aparentemente aislada, si bien recae en un sujeto particular o él es su origen inmediato, no es sino algo que afecta y emerge (sus consecuencias pueden ser innumerables) ^{de} a una organización que trasciende a tal sujeto. Sin embargo, el punto sobre el que

la reflexión. juzga el acto malo, es el sujeto abstracto al que se hace objeto de responsabilidad en su actuar(21).

La responsabilidad, dice Hegel, se trata de matizar: 1) cuando el sujeto que es dueño de un objeto, si repta, por ejemplo, éste y tal es un campo de cosecha (el objeto) que no produce dividendos; al arrendador no se le puede culpar de esta situación, pues no puede prever las circunstancias ni los efectos que esto en otro causará (§ 116); 2) cuando por ignorancia este sujeto, no reúne la información que le permita prever el efecto que su acción causará: "Pero el derecho de la voluntad es sólo reconocer su propio acto, como acción propia y sólo ser culpable de lo que ella conoce que de sus presuposiciones hay en su fin; de aquello que de ellas establece implícito en su propósito. El acto sólo puede ser imputado como culpa de la voluntad--como el derecho del saber" (§ 117); 3) la acción sólo ^{se} responsabiliza al sujeto por su acción inmediata, no por sus efectos ulteriores; aunque de esta situación, sobreviene la paradoja de crear agravantes o mitigantes de los efectos de la acción: así, una acción buena que desemboca funestas consecuencias, es castigada con gran rigor; mientras que la mala acción, cuyos efectos son mínimos, es castigada levemente, pues el efecto mínimo obra en beneficio del transgresor(22).

La ulterior ^{determinación} "La intencionalidad", implica que en el fin se concatenan diferentes elementos que hay que allegarse, para la realización del mismo. Aquí, la relación entre la acción y el efecto, no obedece a una causa aislada, sino a un fin al que se encaminan una serie de medios; la "intención, así, es el punto que permite la elección de medios que confluyen en el acto, medios exteriores o de la universalidad del sujeto, que éste articula "Pero la verdad de lo singular es lo universal y la determinación de la acción es por sí, no un contenido aislado de la individualidad externa, sino un contenido universal, que envuelve en sí múltiple conexión. El propósito, en cuanto procede de un ser pensante, no encierra meramente

la individualidad, sino esencialmente el aspecto universal, esto es, la intención" (§ 119). La intencionalidad indica un fin querido.

Ahora bien, las nociones que imperan en ésta y en la siguiente parte del capítulo son dos: 1) por un lado, se concibe a los sujetos como entidades universales en general, es decir, uno con los demás o como una suma de todos los sujetos, como si constituyeran no sociedades determinadas, sino como enuncia Locke en su Ensayo sobre el gobierno civil: como constituyendo a la humanidad, un universal indeterminado, pues ¿quién es la humanidad? Eso, todos los sujetos: "la existencia externa de la acción es una conexión múltiple que puede ser considerada como dividida infinitamente en individualidades, y la acción cómo habiendo afectado preferentemente a una sola individualidad" (§ 119). 2) Por otra parte, el sujeto en su actuar responde a un universal que le es propio o inmanente y al cual tiende conscientemente (23); pero esta generalidad así, afecta o incide en algo que se conceptúa como un universal también, el que define, en efecto, y se circunscribe a un individual, a un "punto"; así, el sujeto, en vez de afectar a una estructura de relación social con su transgresión y de verse, en consecuencia, responsabilizado ante la sociedad, afecta, por un lado, a una parte, a un punto en abstracto o al elemento que lo caracteriza en abstracto o como formando su peculiaridad universal: como si dar un golpe en la mandíbula a alguien, sólo afectara a la mandíbula y no al cuerpo que recibe tal impacto (24); por otro lado, en efecto, el sujeto asesina, así, en abstracto, por ejemplo, o incendia o roba, etc. (25); sin determinarse que significa el asesinato o en que condiciones hay tal, pero será más claro quizá cuando vea la parte dedicada por Hegel a Kant.

Dentro de la "intención", el hecho de que el sujeto sepa ya conscientemente el fin de su acción, hace que aparezca la noción de libertad, puesto que la determinación es propia del sujeto, que con su acción busca restituir o satisfacer tal determinación(26). Por ello y porque la acción tiende a un fin

subordinado a la pasión, al deseo y al capricho, que constituyen al universal rector de la acción: "el bienestar o la felicidad" (27), la acción inmediata es como ya dije atrás un medio, que en su forma más siniestra está concretado en la máxima maquiavélica del Príncipe: "el fin justifica los medios". Por eso Hegel dice: "Frente a ese fin(subjetivo), la Intención según el contenido es lo inmediato de la acción rebajada a la categoría de medio, en su contenido ulterior. Como tal finalidad es algo finito, puede ser degradada de nuevo a medio por una posterior Intención, y así hasta lo infinito" (§ 122).

El problema en lo anterior es que cada quién se impone sus propios fines para conseguir tal felicidad; por lo tanto, los fines particulares pueden ser infinitos y contrapuestos también; en consecuencia, objetividad y subjetividad aún no son distinguibles, siendo la objetividad un mero subproducto de tal subjetividad: la subjetividad aún aquí no es trascendida. El problema de la justicia aún está lejos de ser resuelto:

La particularidad de los intereses de la voluntad natural reunidos en su simple totalidad (como sujeto individual), es la existencia personal como vida. Esta, en un peligro externo y en la colisión con la propiedad jurídica de otro, tiene un Derecho necesario (no en cuanto equidad, sino como derecho) a prevalecer (...) sin dejar de reconocer simultáneamente el Derecho como tal y la capacidad jurídica del que es vulnerado sólo en esa propiedad (27).

Así, es necesario trascender el ámbito de la voluntad y de la libertad particular, estableciendo la autonomía del derecho y la existencia de la acción, más allá de los fines y de los intereses particulares; buscando con ello la integración del acto con un fin diferente del fin sólo particular. Es decir, la relación de dos personas que se encuentran como fines y no como medios, permite la elaboración del ulterior punto de vista: la moral kantiana (28).

En la moral kantiana, el fin de la acción es depurado de

todo factor extrínseco al sujeto o de sus pasiones y de sus intereses particulares: "El bien es la Idea (...) en la cual el Derecho Abstracto, así, como el bienestar y la accidentalidad del saber, y la accidentalidad del existir exterior, son superados en cuanto son autónomos por sí, pero no obstante contenidos y conservados según su esencia" (§ 129). Es decir, como universales subordinados u ordenados en fines universales superiores. En este tipo de concepción, y en esto ya hay una superación del liberalismo y del derecho natural; la unidad espiritual, su relación y su organización, es ya presentida como forma, cuya secuela (derechos particulares, intereses, etc.), se deriva o se subordina a estos principios autónomos. Es presentida, digo, pues aunque se aterriza ya en la tierra prometida: en la autonomía y en la subordinación a ellos de todo otro fin; su autonomía aún determinada sólo formalmente no explica ni aterriza en las formas particulares(29), en que tales principios se concretan en los diferentes Estados; antes bien, justifican como universales absolutos, principios particulares que pueden entrar en contradicción y destruirse mutuamente. Pero lo importante es, aquí, el señalar la autonomía y la supremacía de aquellos principios frente a otros fines considerados como inferiores: "En consecuencia, el Bien(...) tiene el Derecho Absoluto, frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar. Cada uno de estos momentos, en cuanto es distinto del Bien, tiene validez sólo en cuanto a él se conforman y subordinan"(30).

El fin que la voluntad encuentra como rector de su conducta racional, no se subordina, sino que llega y subordina frente a imperativos externos a la voluntad; pero este principio es aún individual o caracteriza a la particularidad de todo individuo: es un a priori. El problema entonces que surge, para Hegel, en esta caracterización sería el siguiente: ¿Este a priori es, en efecto, subjetivo o es originado por un a priori o forma peculiar histórica del Espíritu: es decir, es efecto de la formación espiritual que el sujeto recibe, pero que olvida y eleva inmediatamente a forma eterna, vacía e indeterminada?

nada? Para Kant, sería un elemento subjetivo y esa es la limitación que Hegel encuentra en su formulación moral; por ello en la explicación del parágrafo 132 Hegel expresa, que en Kant, aquél actuar o aquel derecho a determinar la acción es un algo o un principio inherente al sujeto: "El hecho de que el individuo alcance aquel derecho de su juicio, pertenece, bajo el punto de vista de la esfera aún moral, a su particular conformación subjetiva"(31).

En efecto, el deber que rige la acción al sujeto, es un algo objetivo que trasciende a tal sujeto en Kant, aunque está inmerso en él o le es propio: es el deber que se debe cumplir sólo por eso, por deber(25).

¿Pero en qué consiste el deber, si no obedece a ningún imperativo exterior a él? Consiste en buscar el bien de uno, buscando al mismo tiempo el bien de los demás(32). Pero ¿quiénes son los demás? Formalmente todo hombre racional, todos los hombres: pero en realidad ningún hombre concreto, pues la determinación depende únicamente del sujeto que pone el contenido: "(...) él tiene para su determinación la identidad privada de contenido o la abstracta positividad, la determinación"(33).

El elemento con que trata de rescatar Kant y de hacer concreto su principio, según Hegel, es apelando al principio de contradicción: si el juicio contrarios de la acción a realizar, nos lleva a una contradicción, la acción debe cumplirse; si no la lleva, el contenido es nulo y no tiene por que generar acción alguna. Esto parece consistir en el mismo recurso que Kant utiliza en la esfera del conocimiento, por ejemplo en Dios: puesto que Dios no es algo dado en la experiencia, el negarlo o afirmarlo no prueba nada; sino que lleva a una antinomia sin solución; por lo tanto, según Kant, Dios no es susceptible de ser conocido, no es un objeto posible de conocimiento; mientras que si se dice, cuando se suelta un grave como un pedazo de acero, que tal flota, esto contradice la experiencia y se tiene que desechar tal juicio como falso.

Pero, para refutar la aserción moral kantiana basada en el principio de contradicción, Hegel dice: cuando afirmamos

que no hay derecho de propiedad, no llegamos a ninguna contradicción y por lo tanto no demostramos el imperativo categórico kantiano, como él ejemplifica en sus obras. Claro, prosigue Hegel, si presuponemos a la propiedad como un contenido dado, entonces el imperativo, en cuanto reúne la condición pedida en la experiencia, funciona. Pero ello, en vez de explicar el origen de la propiedad o en caso de asesinato, por ejemplo, las condiciones bajo las cuales una muerte se puede considerar como tal o no, como en el caso de una guerra, las deja ocultas. Con ello nos vemos elucidar y ubicar el grado, la estructura y la modalidad de relación a que se ha llegado en un momento dado del desarrollo de una sociedad: por esta razón, no hay que suponer nada, sino que hay que demostrar los contenidos, para saber a que a priori (o formas) responde el el juicio y la acción de un sujeto espiritual ubicado en un tiempo cualquiera(34)

Así, toda determinación del bien en la moral kantiana cae en la conciencia abstracta o simplemente subjetiva(35). Su efectivo contenido, sólo puede ser fundamentado en una esfera superior: la Eticidad(36)

En la moral kantiana es la subjetividad, otra vez, quién abstractamente determina el contenido y "volatiliza toda determinación del derecho y del deber" (37).

Con ello la voluntad que caracteriza a la moral kantiana eterniza o santifica un contenido o tipo de sociedad dado; o bien, simplemente la contradice, con lo que se hace susceptible de volverse mala(38); o bien, en cuanto se determina formalmente apelando a todos los demás, universalmente, y dándose un contenido dado, está en la posibilidad de convertirse en hipócrita; ya que es ella quién decide en cuanto a los contenidos de su acción, sin ningún punto de referencia o sólo aquella en la cual su voluntad se rige por lo que sería la voluntad de los demás. Así, si tengo hambre y no como, me muerdo; pero ahí hay comida, en consecuencia, la tomaré, pues eso haría todo sujeto que se hallase en mi estado. Como Kant reconoce en la propiedad un ejemplo en que se cumple su imperativo

moral; pero como también en el caso expuesto se cumple, el imperativo no es suficiente para resolver la contradicción que su propia enunciación le impone. Por esta razón tendríamos que avanzar y tendríamos que preguntar. ¿En que modalidad de relación social la anterior situación sería delito? Y entonces tendríamos que responder que es delito por ejemplo, o en que es ilegítimo en donde se estableciera que la única manera de obtener comida es con el producto del trabajo de cada quién.

Por esta razón, es necesario sobrepasar este tipo de reflexión y ubicar al sujeto no como algo que se adhiere y subordina a una forma abstracta, sino a una entidad o forma concreta de la que fuera parte o miembro; de una organización social que lo sobrepasa y en la cual ocupa un lugar: determinado en su forma de existencia, en su fin y en la perspectiva que su función o estrato lleva impreso en el interior de tal forma: no es lo mismo ser padre que ser hijo, comerciante vinculado a fines particulares que político relacionado a fines más que particulares. En este sentido, el derecho obedece a una organización política con leyes e instituciones y a las modalidades que emergen de ellos.

La expresión de esta forma que da lugar a la verdad y a la consolidación de las entidades anteriores se encuentra en el desarrollo final de la Filosofía del Derecho: la "Eticidad"; su fundamentación, en la parte final de "La Doctrina del Concepto", en la Ciencia de la Lógica: "La Idea". Relación que trataré de establecer en la siguiente parte de este desarrollo.

Pero antes de entrar a la siguiente parte, me detendré en la transición que, en la Filosofía del Derecho, permite pasar de la "moralidad" a la "Eticidad".

Como dije al principio, Hegel en su filosofía no trata de inventar nada, sino que trata de reconstruir el presente apelando a sus diferentes determinaciones, enmarcándolas dentro de una jerarquía que le permite establecer su evolución. Así, el ámbito de la "Eticidad" no requiere de ninguna invención especulativa, sino que se presenta como un contenido desarrollado y presente; pero aún entrevisto limitadamente o vislumbra-

no solamente por aquellos que enfrentan tal contenido, pero que aún no cuentan con las herramientas intelectuales para elaborar su concepto. Así, no es que el pensamiento que se detiene en el ámbito del "Derecho Abstracto", ni de aquél que se adhiere a un tipo de moral como la kantiana, hayan hecho simples y superfluos juicios sobre aquello sobre lo que fallan; sino que contribuyen o han contribuido a desarrollar o a esclarecer conceptualmente, nociones, que permiten crear todo un entramado discursivo (o conceptual) que permite comprender a una sociedad desarrollada como Hegel considera a su sociedad; y permite que se pueda hacer un trabajo de, digamoslo así, educación social(39), para que el sujeto moderno no se ocupe más allá de lo que merece, la consideración de su actuar en la sociedad. Así, quién sostiene la supremacía del sujeto con respecto al Estado, lo hace por ignorancia, según Hegel, que debe ser superada, con sus peligros, por medio de ese trabajo educativo: la educación indica, algo así como la socialización efectiva del sujeto, la puesta a su disposición de nociones que permiten comprender y que permiten revivir resumidamente o reapropiarse, de todo un calvario de más de dos mil años de vicisitudes y contingencias históricas, que han culminado en este rico presente.

Por esta razón, Hegel sostiene que aunque el sujeto moderno pueda tender centrifugamente a sostener más de una de las nociones superadas, él no puede dejar de traslucir, como Kant, el origen de su formación espiritual o social, aunque ponga el punto de atención en el efecto y no en la causa. Por eso, y porque la sociedad moderna confluye en el sujeto como una entidad social, en donde el principio aristotélico de que el hombre es un animal social o político, ya no sólo es enunciado sino además realizado y vivido, es por ello por lo que tal

principio o presupuesto puede ser entendido en toda su envergadura: a través de ella comprendemos y vemos realizados, conceptualmente, a los dos ámbitos primeramente enunciados. Por eso Hegel dice en la primera de las partes del párrafo de transición de la "Moralidad" a la "Eticidad", que en efecto, es necesario tener enfrente la realización, conceptual y exteriormente (socialmente), de las dos primeras nociones, para poder pensar el ámbito de la "Eticidad": "Para el Bien (como elemento universal y substancial de la libertad) se requieren las determinaciones en general y el principio de las mismas --idénticas a él-- del mismo modo que para la conciencia se exigen el principio abstracto del determinar, la objetividad y la universalidad de sus determinaciones" (40). Para culminar diciendo lo que ya dije yo, que tales cosas son ya parte de la cotidianidad de la conciencia social, son su objetividad, por lo que sólo hay que expresar su verdad efectiva: "Pero la integración de las dos totalidades relativas ("Derecho Abstracto" y "Moralidad") en la absoluta identidad esta ya cumplida en sí, puesto que precisamente la subjetividad de la certeza pura de sí misma, que liberándose así de su vacuidad, es idéntica con la universalidad abstracta del Bien; en consecuencia (...) la verdad de los mismos es la Etica" (41).

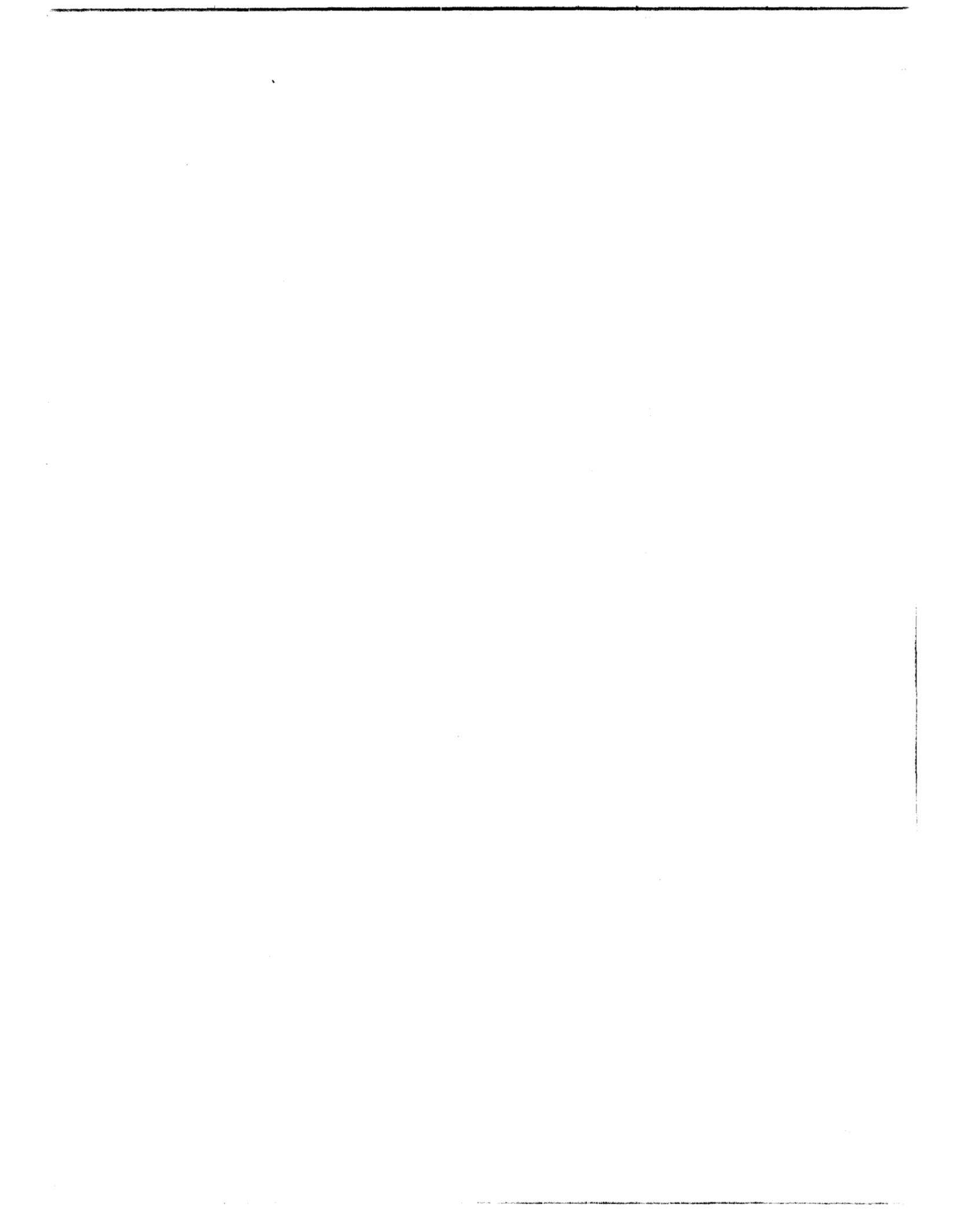
Pues bien, pasemos al plano de la "Eticidad".

- 2) El cambio hacia la Lógica como fundamento de las relaciones sociales o del sujeto libre como concepto del derecho
a) Los presupuestos

¿La filosofía debe partir de presuposiciones, para Hegel? Antes de contestar debo explicar, que una presuposición para Hegel, es la representación inmediata de algo, ya sea a la mirada o a la inteligencia. Es, en cierto sentido, algo susceptible de ser elaborado por el conocimiento o, al menos, algo que al entendimiento no formado, aunque ya esté elaborado en alguna rama del conocimiento, necesita serle enseñado para poderse apropiarse o para aprender tal materia de conocimiento. Así, el ser, la identidad, el átomo, la ley de la relatividad, etc., son presuposiciones que, diría Hegel, necesitan ser desarrolladas o, ya desarrolladas, aprendidas, por quién desea dominar la filosofía o la teoría de la relatividad, correspondientemente.

En efecto, la presuposición inmediata parece ser lo más claro, es lo más obscuro. ^{para Hegel} Por ejemplo, cuando alguien quiere aprender el contenido de una obra sustantiva como El Capital o quiere aprender física nuclear, sabe de entrada que lo más importante o intuye que lo más importante en cada una de estas materias de conocimiento es la noción "valor" o la relación masa-energía. Sin embargo, en este inicio, el estudioso aún no atina a expresar ni entiende tales representaciones; quizá sólo puede indicar que ^{ello es} lo que anda más en boca de aquellos que dominan estos saberes o ciencias. Le pasa lo mismo que al filósofo, pero desde otro punto de vista diría Hegel, que expresa la primera representación o presuposición a desarrollar en la filosofía: sólo adelanta lo más pobre y lo más vacío de ella. Algo que necesariamente debe devenir, hasta encontrar o desarrollar su expresión discursiva, a riesgo de quedarse como una simple aspiración de ser conocimiento.

En virtud de lo anterior, la pregunta inicial, debería contestarse ambiguamente. Es decir, la filosofía no debería empezar con presuposiciones, si es que se queda con ellas o en ellas se detiene; pero sí, debe empezar por ahí, pues son la materia prima de todo conocimiento. O de otra manera, no, en cuanto de ella o de ellas e inmediatamente, se busca un resultado que sea un fundamento absoluto. De esta manera el entendimiento, quién elabora, para Hegel, la presuposición, ope-



ra; y ello le lleva al error de sólo simplificar y dividir; pues lo que se presupone, ^{se presupone} después de realizar un corte o una escisión (42) que lo separa de un algo que se encuentra junto, al lado, en torno, etc., de tal presuposición. En este sentido, la verdad siempre se recluye en uno de los lados que se separan y en él recae todo el juego intelectual del pensamiento separador o entendimiento, para Hegel. De esta manera, el entendimiento trabaja intelectualmente la presuposición, hace juicios sobre ella en abstracto, hipótesis, con las cuales aporta un contenido de conocimiento incompleto, insuficiente y estático. Incompleto e insuficiente, pues la otra parte, aquella que no parece tener verdad o a la cual se ha sancionado ya como falsa o irrelevante, no recibe ningún juicio y queda fuera del ámbito de conocimiento de tal entendimiento; por lo tanto, no pasa a formar parte de la verdad. Pero además es estático ese conocimiento, pues el entendimiento deja fuera el movimiento, la transformación, el despliegue en el tiempo de aquello que se reputa como verdadero.

Ahora bien, sí, la filosofía si empieza con presuposiciones; porque la primera aproximación de conocimiento que hace el pensamiento es una representación de lo inmediato o de la inmediatez ya trabajada, diferenciada y dividida por el entendimiento. No es que la mirada inmediata o la mirada formada por el conocimiento inventen la diferencia; la diferencia está ahí como inmediata en forma de identidades, que parecen sustentadas en sí mismas; de identidades que necesitan ser elucidadas por el conocimiento o, para citar la identidad de los hombres con voluntad y pensantes, que necesitan muchas veces o al menos recurren permanentemente a una actividad y a una justificación que les permite sostener y defender esa identidad suya frente a los demás hombres. En este sentido para Hegel lo importante no es saber que significa de una vez y para siempre cada una de las presuposiciones que remiten a muchas identidades y diferencias; sino encontrar su origen, su desarrollo y el proceso del que surgen como tales: proceso abierto hacia el futuro. Un proceso que en la realidad natural, parece ser

cierto y que en la realidad social, ocurre para Hegel; pues, en efecto, nos vemos a nosotros mismos y a los demás, y al mismo tiempo intuimos que quién está ahí, en algún momento no estuvo; que alguien antes de ser profesionalista, no lo fue, etc.. Por ello entonces, se tienen que entender y conceptualizar las condiciones por las cuales lo inmediato es lo que es, lo mismo-- como ser vivo dentro de la naturaleza, que como ser vivo dentro de la sociedad, que como ser vivo en el interior del pensamiento presente: cómo se pensó lo que se pensó, por qué, en virtud de qué. De esta manera, no es lo mismo expresar las condiciones ^{por las} que inmediatamente y en su breve vida, una entidad cualquiera emerge como tal (42); que hablar de las condiciones a través de las cuales tal cosa halló la expresión que se hace de ella en términos de conocimiento.

Para seguir quiero ejemplificar brevemente; de tal suerte se puede decir: que un ser libre en la sociedad actual es un ingeniero, que en virtud del patrimonio de su familia ha creado una empresa privada de construcción que beneficia a la sociedad, porque paga impuestos al Estado y porque de ella viven 500 trabajadores y sus familias.

En la anterior enunciación, que expresa de manera breve la situación de una identidad social: su conceptualización como individuo (ser libre); la formación intelectual (ingeniero) que lo hace orientar su función social (hacia la construcción), desde un punto de vista válido socialmente (empresa privada), cuya justificación es: su tipo de relación con lo social (pagar impuestos, sostener trabajadores y sus familias). En esta enunciación, repito, hay elementos que explican a un sujeto social y también a un tipo de sociedad de inmediato; pero los elementos que elucidan no son explicados a su vez, por lo cual ese tipo de sujeto y ese tipo de sociedad, en el párrafo, no pueden ser entendidos.

Ahora bien, en este tipo de expresión, hay además una gama de registros que nos llevarían a diferentes niveles de explicación. Por ejemplo, estaría el nivel histórico que ayuda-

ría a situar el momento a partir del cuál, en dónde o en qué lugares y en qué modalidad, surgirían la propiedad privada, el Estado, etc.; estaría el nivel económico que nos diría los elementos con los cuáles la propiedad privada funcionaría, tales como la moneda o el mercado, por ejemplo; estaría el nivel político que trataría de mostrar las escisiones, los conflictos y las luchas de poder que darían lugar a la coyuntura y a la formación de las instituciones y estructuras que permitirán la aparición y la consolidación de la propiedad privada capitalista y de un tipo de Estado acorde a ella. Estaría un nivel de historia o de filosofía de la ciencia que trataría de explicar como se da (a diferentes niveles y con diferentes grados de complejidad) el desarrollo de las condiciones intelectuales para el desarrollo de una carrera como la ingeniería o para el desarrollo de la idea y de las condiciones sociales de la noción de intelectual y de la de profesión, etc.. Estarían, además, muchísimas ciencias que hablarían de otros aspectos o los interrelacionarían entre ellos y con los anteriores. Todo ello, para hallar las mediaciones que permiten aterrizar en lo inmediato, pero pensándolo, como diría Hegel, a través de un fundamento y de una evolución más profunda y que no está, por supuesto, originada en lo inmediato mismo.

Pero también estaría, como uno de esos fundamentos discursivos o buscando una explicación a un nivel de mucho mayor profundidad; es decir, en un nivel más complejo, más problemático, menos evidente, más dado a la controversia y al conflicto; y, sobre todo, más impugnable por todos los puntos de vista anteriores; pero quizá más crucial que ellos, pues parece ser la semilla, el germen y el punto de articulación desde el cual

se fundamentaría y de hecho se fundamenta cada una de las otras posiciones: el nivel filosófico. Este nivel atacaría la siguiente cuestión: ¿el hombre es un ser libre o no? ¿Las condiciones que produce y de las que se rodea, lo hacen ser libre o no? ¿La libertad se muestra o se hace posible por los medios de vida o por las reglas que las hacen posibles, entre otros

puntos de vista? La libertad se realiza por las condiciones de vida que produce una sociedad o por las reglas y por las condiciones discursivas que permiten tomar un sentido dentro de la realidad social en la cual se vive? Ambas condiciones corren paralelamente o se quiebran en dos, se contradicen y tenemos, entonces, que pensar a favor de una y criticar a las otras; o podemos armar un proyecto que las haga coexistir, -- etc.?

En efecto, la idea de lo que nos mueve como sujetos indi-
viduales intrínsecamente o, por el contrario, de lo que nos
forma, constituye o estructura como tales, etc, es una cues-
tión con la que el pensamiento occidental se ha devanado los
sesos durante más de dos mil años. Dentro de esta circunstancia
las filosofías según Hegel, siempre no han parado en uno de
los lados y lo han tomado como la verdad. En una primera fase,
siguiendo con Hegel, el problema se plantea, en términos de
conocimiento, donde un punto de vista general que pretende ha-
blar a partir del todo o del ser; esta situación evolucionaria
hasta que en la modernidad se plantea desde el término opues-
to según Hegel: donde la identidad particular; recorrido que
Hegel expone a su manera en la Ciencia de la Lógica. En térmi-
nos subjetivos y de conciencia este desarrollo se da en Hegel
paradójicamente, bajo una posición inmediatamente individuali-
ta; pues aunque el todo es el elemento de reflexión para la con-
ciencia, es un elemento tan abstracto, tan poco objetivo, tan
dado a la especulación, que cada filósofo plantea y se reduce,
casi, a su posición personal. En efecto, como Aristoteles plan-
tea en su Metafísica, cada quien dice una versión de la verdad
a veces tan disparatada y única, que no parece guardar ningún
vínculo con las otras verdades; pero el filósofo que nunca en-
tre ellas la verdad también, sabe encontrar el hilo interno que
las vincula a todas y da por resultado una verdad sustancial (44).
En este sentido, Hegel saca partido de tal concepción y preten-
de, de la verdad de los otros, extraer lo que le lleve a una
verdad superior. Pero Hegel no se mueve en este rubro sólo en
términos de verdad, sino en los términos en que esta verdad vin-

cula al sujeto individual consigo mismo y lo proyecta hacia el elemento en que su verdad se sustenta, se proyecta, se recluye o se abstrae, tal como la naturaleza o el mundo o el universo o el todo en general (que incluso puede ser su ámbito social); o como aquello que, también, en términos generales, rodea a tal sujeto; esta proyección Hegel la plantea en la Fenomenología del Espíritu. Pero también Hegel plantea la susodicha proyección, vínculo y realización del sujeto, dentro del ámbito de su relación natural, por excelencia: el Estado o, para matizar, la comunidad, dentro de la cual vive y de la cual depende en términos de necesidad; esta historia Hegel la expresa en la Filosofía del Derecho.

Así, Hegel asume el reto planteado por toda la filosofía occidental y como Aristóteles, responde, refuta y apuntala el camino de su obra, asumiendo las propias respuestas que tal filosofía adelanta en su evolución. De esta manera, Hegel retoma las dos presuposiciones que esta filosofía desde el principio maneja: el sujeto que piensa, vive y actúa; en oposición al todo o al objeto, al interior del cual se plantea: como ya dije, universo, mundo, naturaleza, cosmos, Estado, etc.. Parece ser o al menos eso nota Hegel, que toda la filosofía accidental o bien se inclina al lado del sujeto o bien se inclina al lado del todo. Pues bien, Hegel por primera vez demuestra la necesidad de ambos lados, recurriendo a su modo a esa filosofía. Esto lo hace Hegel partiendo de lo más simple que enuncian tales presuposiciones: el ser (en la "doctrina del ser") y la identidad (en la "doctrina de la esencia"), en la Ciencia de la Lógica; la conciencia y la verdad en la Fenomenología del Espíritu; y el sujeto del "Derecho Abstracto" y la "Moralidad" en la Filosofía del Derecho.

De esta manera, en las obras citadas, Hegel parte de una de las presuposiciones y de la verdad que ésta pretende encerrar; y va mostrando que ella se desdobra en su opuesta; demostrando al final que una y otra se necesitan o se enlazan en una identidad indisoluble y ricamente sustentada por un fundamento re-

al y discursivo, que en el curso de la evolución histórica (como lo he planteado al principio de este trabajo) del pensamiento y de la sociedad, se ha hecho patente. El (Hegel), nada inventa o dice inventar; él sólo recoge la experiencia histórica del sujeto que desarrolla una conciencia de sí; del pensamiento recreándose en su concepto y del sujeto que busca a través de su voluntad, no sólo un principio de libertad, sino un elemento objetivo que la sustente y la defienda.

Una vez que en cada una de aquellas obras Hegel ha mostrado el desdoblamiento de un elemento presupuesto en su opuesto, entonces tiene que mostrar una tercera entidad a través de la cual aquellos tienen su verdad. Es decir, en el primer desarrollo doble, Hegel no muestra aún la verdad de ambos momentos presupuestos o al menos pretende mostrar una verdad simple, aún carente de su propio desarrollo como verdad. En este sentido, aunque el ser desemboca en la magnitud, que apunta a la identidad y la identidad desemboca en la acción recíproca con el "todo"; esto en la Lógica. Y aunque el sujeto del "derecho abstracto" desemboca, en la Filosofía del Derecho, en la "Moralidad" y la "Moralidad" desemboca en el sujeto abstracto del "imperativo categórico" kantiano; aunque esto sucede y aunque Hegel repita constantemente que a través de la noción de "superación" debemos entender el paso de una determinación en su opuesta, como un desdoblamiento progresivo que no nos hace perder el camino recorrido, sino que al contrario nos ayuda a preservarlo. ¿Por qué? Porque cada noción superada nos ayuda a entender la realidad de aquello de que se habla y en cada noción posterior, la noción superada se eleva, se ilumina y se subsume y nos enfrenta a un contenido más rico. Pero aunque esto sucede, siempre al final del primer doble desarrollo aparecen las dos nociones presupuestas bajo una noción simple a partir de la cual, el siguiente desarrollo (el tercero) podemos entrar en el ámbito de su verdad, en el ámbito de su existencia más concreta. Es desde este tercer desarrollo, que parte de la necesidad de la relación de los elementos presupuestos, de donde se puede explotar de manera más patente el lugar, el locus, en que

ambas presuposiciones estructuran su verdad: la verdad de sus determinaciones y de sus relaciones ya expresadas lógicamente. / Ya expresadas lógicamente. Esta expresión es importantísima, pues parece expresar un punto aún no entrevisto en la filosofía hegeliana. ¿Por qué es importantísimo? Porque la conclusión hegeliana será de esta manera: la Lógica es el fundamento de la Filosofía, como la exposición y como el desarrollo de una situación en donde el punto crucial es el hombre en sociedad o, de otra manera, la formación o constitución del hombre dentro de la sociedad; lo que Hegel denominará: el Espíritu.

En efecto, partiendo de lo que ya dije, quiero adelantar dos cuestiones que nos vincularán con la primera parte del texto sustantivamente. En primer lugar, Hegel plantea en la Lógica que las dos presuposiciones desarrolladas en las primeras dos secciones de tal obra, no pretenden fundamentar a las ciencias particulares, sino a la Ciencia o a la Ciencia del Espíritu (45). Pero además plantea y nosotros ya ^{1o} habemos al llegar ahí, que el desarrollo de las dos presuposiciones nos lleva a la noción primordial de sujeto libre o de libertad, misma que halla su desarrollo lógico, su verdad en la "Doctrina del Concepto" de la propia Lógica y su evolución concreta o su verdad concreta en la Filosofía del Derecho.

De ahí, una modificación importante a partir de la Ciencia de la Lógica, en el sistema hegeliano. Pues desde esta obra Hegel comprende que la demostración o el paso previo a una filosofía del Espíritu, no es ya una Fenomenología, sino una Lógica. En términos de orden, esto lo constatamos en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, en la que la Fenomenología ocupa el punto inicial de la parte dedicada a la filosofía del Espíritu y en donde la Lógica, ocupa el punto inicial, origen y fundamento de todo desarrollo ulterior dentro de la obra o en el interior del "sistema".

Ahora bien, ¿por qué éste cambio? Ya hemos visto que el principio o el inicio de las obras mayores de Hegel se caracteriza por ser un principio vacío: no se puede presuponer nada. Sin em-

bargo, una lectura atenta de la Ciencia de la Lógica, nos da la respuesta del por qué la Lógica debe ocupar el primer lugar y no la Fenomenología. En efecto, un inicio en el que la conciencia ocupe el lugar del punto más vacío, como una conciencia que se enfrente de inmediato a un objeto de saber, es un principio ya muy concreto o muy determinado. Es muy determinado porque no han sido demostradas aún, las condiciones de su relación y de su vínculo con el objeto al que se enfrentará. Es decir, porque aún no se ha demostrado el presupuesto de su relación con el objeto que no es propiamente la conciencia, sino su sentido, su postura, su calidad como sujeto consciente; es decir, su carácter, antes de sujeto pensante, de sujeto libre. Por ello, Hegel siente que tiene que ir más atrás y siente que tiene que mostrar que el sujeto, antes que ser una conciencia difusa en el ámbito de su posible realización, es libre a través de una relación en la que emerge de la "necesidad". Ella (la conciencia) no emerge de sí misma ni su verdad parte de su inmediatez, sino que ella se origina o tiene su posibilidad de emergencia en condiciones ya dadas, exteriores a ella; y a través de tales condiciones se planta como conciencia libre.

Como en otro lugar ya dije, Hegel no inventa los términos de la relación, sino que los encuentra y los expone en su movimiento, de toda la filosofía anterior a él. La filosofía que ya para él, ha elucidado la posición y la postura que el sujeto occidental ha asumido con su entorno, una posición por supuesto ni ficticia ni natural; sino como el producto que, en la relación dialéctica con su sociedad, ha elaborado.

En efecto, la libertad o el sujeto libre en oposición a la conciencia es una entidad que ya de entrada se concibe como activa; mientras que la conciencia en el comienzo de la Fenomenología es una entidad pasiva con respecto a la realidad, hasta que, como "autococonciencia", emerge su carácter activo. Es decir, en la Fenomenología, la conciencia es una entidad que aún no es reflexión en sí misma, carácter, principio de verdad;

circunstancia que no permite expresarla como identidad, sino hasta que emerge como "autoconciencia". Es significativa, por ello, la diferencia que estructura a la Fenomenología en oposición a la que estructura a la Lógica, en la parte denominada la "Doctrina del Concepto", y a su correlato: la Filosofía del Derecho. Por un lado, al carecer de la noción de libertad en la Fenomenología, la experiencia de la conciencia, a partir de la sección "autoconciencia", es una experiencia irreflexiva. En efecto, en la Fenomenología, la noción a alcanzar es la noción de comunidad que Hegel expresa como planteada a la "autoconciencia", cuando ésta se enfrenta a la eventualidad del reconocimiento violento frente a otra autoconciencia (46). En este sentido, la distancia que hay desde un sujeto a otro y hasta su comunidad, es una distancia en la que la relación dialéctica entre los miembros, se cubre por la incapacidad o por la contradicción, que cada vez que la autoconciencia se complace en sí, emerge y permite a la autoconciencia cubrir un terreno que le parecía innecesario; pero que al resolver la contradicción considera o al menos aprende a considerar (el filósofo lo hace así patente) como una de sus posibilidades de reproducción. Sin embargo, quién domina (prosopopéyicamente hablando) esta situación así planteada, no es la autoconciencia, sino la necesidad. La necesidad como terreno fértil, como condición de emergencia de cada una de las carencias desconocidas aún por el sujeto autoconciente. La necesidad de su conservación como sujeto, la necesidad de su relación con la naturaleza, la necesidad de su relación con el otro o con la otra autoconciencia, la necesidad de la relación conjunta de ambos (socialmente) para enfrentar y conducir a su manera a la naturaleza, etc. (47). Es decir, la necesidad, como el motor y como el encuentro de las condiciones efectivas de su reproducción, tal y como lo plantea ^{Hegel} también en la Lógica.

En este sentido, la "necesidad" plantea discursivamente dos limitaciones. Por un lado, produce una asimetría entre el todo en el cual se encuentra el sujeto, y entre este mismo sujeto, resuelta en el lado del todo. Es decir, aunque la autoconciencia

cia, en la Fenomenología, actúa egoístamente y en virtud de las contradicciones que su limitación individual le produce, el resultado obedece a la necesidad y al dominio que ésta tiene sobre el sujeto mismo. En segundo lugar, por ello en la Fenomenología y en las Lecciones sobre Filosofía de la Historia, la noción que permite pensar al sujeto como alguien que puede enfrentar la contradicción y resolverla en el terreno del todo, la "astucia de la razón" (48), nos plantea una entidad abstracta, especulativa, casi "ad hoc", que permite resolver el problema del movimiento necesario hacia el objeto o hacia el otro o hacia aquello^a que la necesidad conduce, por parte de la autoconciencia.

En la Lógica y en el desarrollo de los presupuestos (primeras dos secciones de esta obra) el discurso no nos permite entrar entre líneas únicamente, la complicada interrelación y vínculo de dos entidades (una en realidad) que se desarrollan y se mueven simultáneamente: la sustancia o el todo y el sujeto [aunque es incorrecto plantearlos separadamente por medio de la conjunción; más bien debería usar la connotación hegeliana: la sustancia como sujeto (49)]; entrever entre líneas, como en la Fenomenología. Antes al contrario, en la Lógica, la relación ya se expresa "exotéricamente" (50), en toda su complejidad; y además con dos nociones más que permiten evitar pensar en la necesidad como algo dominante, a la que se tiene que abocar y restringir necesariamente (valga la redundancia) el sujeto pensante; sino que permiten pensar en la necesidad, como modalidad, como producción de un sujeto libre. Estas dos nociones son las nociones de : ~~de~~ "causalidad" y de "acción recíproca" (51).

Ahora sí, por otro lado, las dos nociones anteriores permiten expresar un lado indeterminado del sujeto, una potencia infinita a desarrollar y que incide necesariamente en el objeto que (18) causa; ya que este espacio Hegel lo concibe no como una simple resistencia ni como una tendencia de destrucción, sino como un carácter creativo: un espacio del sujeto que recibe, asimila y reconfirma, la materia exterior que lo pretende moldear de una manera y que a su vez es moldeada (52).

Ahora bien, la noción de libertad o de sujeto libre, ayuda a Hegel a descender a un nivel más inteligible y nos permite entender el movimiento del Espíritu, ya no desde un principio en el que impera la necesidad y el todo, ni desde una noción altamente especulativa y abstracta; sino desde una posición de interrelación política y como la tendencia a elaborar un elemento objetivo en donde la libertad sea realizada. Partiendo desde la noción discursiva y desde una concepción en donde impera la libertad, la cuestión se planteará desde una perspectiva sustentada en una posición clara y compleja, que permitirá pensar a través de la modalidad o de las modalidades de que el sujeto libre se rodea, la manera como éste en abstracto o como comunidad, se apropia del mundo y lo adecúa no como una necesidad sino como un fin: no adecuarlo^{solo} a sus necesidades, sino producirlo como su fin. El sujeto libre hallará, para Hegel, su fin inmediato en la naturaleza y su fin ulterior y sustantivo en la sociedad y más propiamente en el Estado.

b) El tránsito hacia el Estado

En la "Doctrina del concepto" y después de haber expuesto "dialécticamente" el camino y la perspectiva que ha hecho de sí el pensamiento filosófico hasta su tiempo, Hegel trata de caracterizar o de exponer, ya no sólo la manera en que abstractamente se desarrolla y se concibe tal pensamiento; sino la modalidad que en ese movimiento, desde su condición y desde su desarrollo propio, caracteriza a la sociedad y al hombre racional occidental. Es decir, Hegel en la "Doctrina del concepto" pretende establecer los elementos lógicos a través de los cuales el hombre occidental o la sociedad occidental ha producido su forma efectiva o su especificidad, propiamente dicha, de vivir y de convivir.

En este sentido, ya no se va a hablar en abstracto o ya no se va a hacer reflexión en tal "libro", sobre lo que es el universo, lo absoluto, la identidad, etc.; sino que se va a tratar de entender bajo estas nociones desarrolladas hasta la "Doctrina de la esencia", la forma en que el sujeto consciente, concebido a través de aquel entramado teórico, va desplegándose, como en la "Fenomenología del Espíritu, desde la relación consigo mismo a través del pensamiento", hasta llegar a la conclusión de que el pensamiento es lo más objetivo: punto de articulación de la verdad y de la relación de los hombres sociales entre sí y con el universo o con la naturaleza que les rodea.

Así, Hegel empieza la "Doctrina del concepto" con las tres nociones con que concluye la "doctrina de la esencia", agrupadas en la primer sección, "La subjetividad": "El concepto universal", "El concepto particular" y "El individuo". En este sentido, Hegel busca establecer la relación primigenia en que se vinculan éstos, en términos de la significación que parecen guardar, en un primer momento dado, cada uno. Así, expondré brevemente el desarrollo de la "doctrina del concepto", Hegel señala que la primera verdad en la que se detiene el pensamiento, es una verdad objetiva y universal que parece corresponder (o se señala así) al todo (53), Pero en efecto, cada uno de aquellos que enuncian tal verdad y la verdad misma, recaen en un particular; es decir, un elemento que ya se conoce o se maneja dentro del pensamiento mismo, como es el aire, o el agua, o el fuego, etc.; pero más que nada, como una posición particular de alguien: de aquel que enuncia esa verdad. De esta suerte, el soporte de cada expresión discursiva es un sujeto que asumiendo lo universal, en la forma simbólica de predicado, enun-

cia una verdad que se particulariza. Por esta razón, lo universal como expresión es, propiamente dicho, el predicado que siempre particulariza a un sujeto en el juicio y que al mismo tiempo es producto de un sujeto que piensa y que usa esa forma para vincularse desde un punto de vista (el más remoto, abstracto y pobre) con lo exterior (54).

Una peculiaridad ya desde este momento, es que el sujeto libre establece una relación productiva con lo exterior, en el sentido de (de) que aquí el sujeto, y siempre en lo que resta de este libro, es alguien que a través de su expresión manifiesta autonomía, transformación, reconstitución, relación constructiva con una realidad exterior que ya desde aquí no se puede considerar dominante; sino en camino de una apropiación particular por parte del sujeto que la concibe de una cierta manera: como un otro indiferente o propio o susceptible de reproducirlo, etc. (55). En la Fenomenología por el contrario, la primera relación con la naturaleza es simplemente considerada como un efecto de dispersión de la conciencia, que sólo puede orientarse ciertamente cuando el sujeto denominado "autoconciencia" se encuentra ante sus limitaciones, como el apetito, que lo impulsan a reconocer y a recuperar lo exterior.

Es decir, la verdad o el conocimiento, a través del cual el sujeto se relaciona con la naturaleza es, en la Fenomenología del Espíritu primeramente, un elemento que nos permite reconocer una conciencia que no conoce su origen y que se pregunta ya determinadamente su lugar en el universo o en el todo que la engloba. Mientras que en la "Doctrina del concepto", ya sabemos su origen y su relación con el todo; y ya sabemos que su determinación es efecto de su libertad, originada, satisfecha y emanada de las "posibilidades" y proyecciones que el todo le ofrece en el momento de su constitución como "identidad". Esta relación es mucho más clara y elocuente cuando tomamos en cuenta el largo camino que ya hemos recorrido, en los dos libros anteriores de la Ciencia de la Lógica, para reconocer tal cosa; mientras que en la Fenomenología por ser abreviado este trayecto y por no saber la tendencia que lleva, caemos de sorpresa en sorpresa.

Pero volviendo al camino que venimos recorriendo; en este momento para Hegel, ya hay una noción de sujeto por un lado; por otro, ya hay una relación de

él con el pensamiento (en este momento el "juicio"), que es lo que le permite su pasaje específico hacia la realidad exterior; y hay, además, un tipo de vínculo con esta realidad o con el objeto al que su expresión se dirige. Debo aclarar que esta situación, como ya dije atrás, Hegel no la inventa, sino que la recoge como parte de un devenir, que tiene su origen en el nacimiento mismo de una sociedad, con una cierta calidad y que se piensa y se desarrolla de la manera descrita(56).

Este tipo de relación, a través del "juicio", para Hegel, es sólo un momento de formación del pensamiento en su interacción con el objeto y que produce una situación peculiar y aún muy pobre y poco determinada, del pensamiento, del tipo de sujeto que se vincula a él y del objeto que conforman y que ambos conjuntamente (en la forma de sujeto libre pensante) tratan de conocer. Esta situación peculiar, sugiere a tres independientes absolutos: un sujeto determinado(en el sentido de que toda significación proviene de él), una forma de pensamiento vacía (el "juicio") y un objeto sin significación propia(57).

En efecto, el "juicio" dice Hegel es una forma que parece concebirse como una aprehensión accidental, arbitraria y ajena, a la verdad, del objeto que expresa. A este respecto, y éste es el sentido de su concepción acerca del conocimiento, Hegel encontrará dialécticamente una tensión en ésta y en todas las posiciones que se expresan en la Lógica, que se traducen en un ir hacia adelante. Aquí el ir adelante arroja el siguiente resultado: el juicio disyuntivo, la forma más evolucionada del juicio, apresa y expresa claramente al objeto que se trata de aprehender: diferenciándolo, haciéndolo inteligible y expresando algo que produce ya un espacio objetivo en el que el objeto se aclara para el pensamiento(58). De ahí, que en el "silogismo", muy a pesar de que éste viene siendo, como forma de conocimiento, un diferente o un ajeno al "objeto" también(59), el paso al objeto ya no es arbitrario ni subjetivo (como conocimiento), pues antes de aprehender al objeto se necesita una objetividad que lo haga inteligible(60); así, de esta manera, se necesita y se produce una mediación tal, que por ahí, como formación del sujeto y como configuración de la cosa o del objeto, éstos no se presuponen como un algo arbitrario, casual, natural o inaprehensible; sino como unos algo ya propiamente constituidos por la forma; que hace al sujeto, un sujeto que conoce y al objeto, un objeto conocido. La limitación de esta relación,

es que ella es aún una relación formal, pues el sujeto se puede concebir fuera de ella sin definición alguna; mientras que el objeto, que en el "silogismo" se expresa como algo diferenciable y constituido, también aparece así, es decir, como algo que se puede pensar perfectamente fuera de su relación con el conocimiento como una verdad; ^{diferente a él} de tal manera que ambos, sujeto y objeto, se siguen pensando como dos diferentes que sólo formalmente son vinculados o relacionados. ¿Por qué? Pues porque se dice o se estipula que la forma es una forma objetiva, independiente del sujeto y del objeto, una forma vacía; que del lado del sujeto, no es más que un instrumento, y que del lado del objeto o en relación a él, es aquello que puede darle a éste el carácter de un contenido. En este sentido, las formas aristotélicas y aún las concepciones analíticas del conocimiento se quedarían desde el punto de vista de Hegel, en este nivel.

Pero precisamente, lo importante es que este carácter general y abstracto no permanece; pues efectivamente esta situación es superada en la "objetividad" y en particular en la última parte de ésta: en la relación "teleológica". Aquí, Hegel recupera, en cierto sentido, aquella afirmación de la Fenomenología que enuncio de la siguiente manera: la "conciencia" (como relación formal y abstracta con el objeto), no hace, en efecto, una experiencia efectiva del objeto; pero sí la "autoconciencia", que por su necesidad corporal del objeto, al negarlo, lo conoce y lo tiende no sólo a transformar, sino a reproducirlo de acuerdo a sus fines, su criterio o su trabajo (61).

En efecto, el cambio con respecto a la Fenomenología, es que en la "teleología", el sujeto no sólo encuentra y articula en el pensamiento una serie de leyes que dan cuenta del movimiento interno de la naturaleza y de su devenir, sino que estas leyes las usa el sujeto que piensa y que se forma en ellas, para volver contra sí, manipular y elaborar a la naturaleza misma bajo sus propios fines individuales y organizadamente (62); es decir, en la "teleología" evoluciona la noción de conocimiento, de ser una forma pasiva, a ser una forma objetiva que genera en el sujeto una actitud, a su vez, objetiva que, a través de él, produce medios materiales que permiten reproducir al sujeto y permiten demostrarle su condición efectiva, en tanto dependiente de la naturaleza en general; pero aún más en tanto dependiente de una forma de conocer, del "concepto", del que necesita de una formación. Desde aquí ya podemos vislumbrar la naturaleza social e histórica del "concepto" y del sujeto en particular.

¿Por qué de lo anterior infiero ya, la condición del sujeto que conoce como histórica y social? Pues porque la objetividad del sujeto o su pasaje hacia

el objeto, no es un paso arbitrario, sino por formas que producen un contenido o que permiten una apropiación particular del objeto. Esto significa que estas formas circulan y forman parte de una memoria transmitida al sujeto regularmente. Pero me detengo aquí, pues lo anterior va a quedar claro enseguida.

En la "teleología" llegamos pues, a un punto en que Hegel tratará de demostrar la condición más alta y la más propia del individuo y en dónde se entronca su trabajo sobre el conocimiento; con su trabajo sobre las condiciones de vida, de reproducción y de evolución del sujeto, propio de la Filosofía del Derecho.

En la "teleología" Hegel demostrará una afirmación fuerte, que Marx en la sección tercera de El Capital, capítulo V("Proceso de trabajo y proceso de valorización"), pone como el fundamento del sujeto social que trabaja frente a la naturaleza. Ahí Marx señala que la actividad del trabajador más torpe es infinitamente superior, a la actividad que nos maravilla, por ejemplo, de una araña; en el sentido en que la actividad del trabajador es una actividad proyectada previamente en la cabeza o en la conciencia de él: es actividad creativa; mientras que la actividad de la araña es una actividad determinada por la naturaleza: carece de creatividad propia (63).

En este sentido, Hegel señala que el pensamiento en su devenir, produce como conocimiento dos formas conceptuales en que encuentra la limitación y la determinación que caracterizan el movimiento de lo exterior: el "mecanismo" y el "quimismo". Esto significa dos cosas para Hegel. Por un lado, aquello que produce simple movimiento en la naturaleza, el infinito malo, al ser utilizado por un ser inteligente, permite la reproducción regulada, la potenciación y la planeación a futuro, de la naturaleza misma; pero en segundo lugar, no sólo permite tener la capacidad de reproducir uniformemente a la naturaleza, sino que produce una garantía, desde esta certeza, para llevar a cabo no sólo los fines particulares de quién se apropia de tal circunstancia objetivamente; sino los fines de un "género" particular que hace posible esto: el hombre agrupado en sociedad y que permite por ello fines tales como, en extremo, el ocio.

Pero quiero detenerme un poco aquí. El "fin"(que caracteriza a la "teleología) frente a la "acción recíproca" no es ya la exposición en abstracto, de el

carácter de la relación entre el todo y la identidad que emerge de él: una tendencia que permite entender el movimiento y la transformación desde la subjetividad, de la sustancia o de la esencia que es ese todo. No, el "fin" es ya la producción y la elaboración planeada, usando la potencia misma y el movimiento de lo exterior, de lo exterior mismo o del todo en el cual el sujeto libre se mueve y vive.

De ahí, que el "fin" se realice a través de una objetividad conceptual dada, pero que en tanto transformación de la realidad exterior y en tanto que la realidad exterior padece las condiciones de una objetividad natural que la determina a su vez; por estas razones, el "fin" no se reproduce ni eleva a quien se realiza en tal objetividad, sino en tanto "medio" que por sí mismo no conduce a ese fin, se resiste a él y termina en el devenir propio de su naturaleza dominante o en el resultado propio de toda naturaleza finita, determinada y sin objeto propio: su destrucción (64).

En efecto, el movimiento que hasta aquí venimos relatando no significa, como dijimos al hacer la oposición entre la Fenomenología y la Lógica, que la necesidad impere sobre una conciencia que opera sólo en virtud de las contradicciones que su limitación y que su dependencia con lo exterior le imponen. Al contrario, en la "Doctrina del concepto", toda producción objetiva del sujeto pensante libre, proyecta hacia adelante la objetividad conceptual anterior; es decir, la subsume y la eleva, junto con la naturaleza, hacia un estrato más sustantivo. Por ello, el "juicio" frente a la "acción recíproca" maneja un nivel específico y más concreto de la relación del sujeto libre que piensa y que es producto o que emerge de un todo; pues en la "acción recíproca" sólo entendemos la interacción del todo que causa, y que es causado, desde la identidad que produce, mientras que en el "juicio" estamos frente a un sujeto que desde el concepto, produce y reproduce en el exterior un sentido propio. Por ello, el "fin" frente al "juicio", eleva al sujeto, no como un individuo que arbitraria, aisladamente y en el interior de su pensamiento, se eleva ^{de la realidad} ~~de la realidad~~, pensándola desde su punto de vista (a través del "juicio") particular; sino que en el "fin" el sujeto se vincula con la realidad, sí con fines propios, pero a través de una objetividad conceptual válida, no arbitrariamente para él, y que le da pautas precisas a seguir. Es decir, en el "fin" individual el sujeto ya no pretende elevarse ni evadir como falsa, la realidad desde la cual se reproduce, sino que eleva a ésta,

poniéndola en congruencia con la objetividad conceptual que se aboca a transformarla. Con ello, el "fin" muestra un nivel más concreto y efectivo de relación entre el sujeto libre y entre una totalidad, la naturaleza, a través de la cual tiene su condición de posibilidad; como simple sujeto viviente, aún no como sujeto social(65).

Pero una cuestión que se infiere y que no se puede soslayar, es la cuestión de, en dónde precisamente la objetividad del "fin" y la individualidad a la que se vincula, emergen. En efecto, al hablar de la subjetividad libre y del vínculo de ella con el todo que la rodea se ha hecho una simplificación, pues se ha hablado únicamente del sujeto libre y del elemento propio de su constitución: el concepto. En el "fin" se ha hablado o se ha demostrado que la objetividad del concepto es el presupuesto o el "a priori" (en términos kantianos) que forma al sujeto y que le permite el paso no sólo al exterior, sino la reproducción de ambos. Sin embargo, aquí hay un problema, porque en la finitud de un sujeto cualquiera no podría darse la evolución de tal objetividad de que se ha venido hablando(66). Es decir, la investigación o la exposición se desplazará, para encontrar entonces, dónde el elemento lógicamente objetivo logra tener una memoria y logra reproducir esta categoría de sujeto libre. Pero además hay otra cosa, pues si la objetividad conceptual produce al objeto, pero también al sujeto, desde el cual a su vez es producida y transformada; esto quiere decir, que, en efecto, la objetividad del concepto es el elemento central que se debe pensar, para pensar la evolución del sujeto libre y para pensar la relación de este, constituyendo y transformando, al objeto exterior. De otra manera, la relación sujeto-objeto a través del concepto, es incorrecta pensarse así o ese es un nivel de relación subordinado, debido a que el concepto es el punto en que ambos se funden. Por eso, hay una diferencia cuando nos fijamos parcialmente en la relación de esos tres elementos, pues la relación sujeto-objetividad del concepto, se distingue de la relación objetividad del concepto-objeto, en el sentido de que del lado de aquella se encuentra una "negatividad" que en y a través del concepto inserta y estructura sus propias aspiraciones, aunque con el horizonte o con la tendencia o con el abanico de posibilidades que el concepto le permite emerger(66) mientras que de este lado, se encuentra en el objeto una objetividad idéntica

a los fines o a la forma que el sujeto le impone, pero más allá de ello, hay una objetividad, impuesta por la naturaleza, que en cuanto queda liberada de la objetividad del concepto, produce la destrucción, el devenir o una situación indeterminada que hunde a un objeto finito, incapaz de alcanzar algún fin propio, por lo que en la naturaleza no persiste (67). Por esta razón, cuando a través del concepto el sujeto se apropia de la naturaleza, la produce, la reproduce y se reproduce a sí mismo inteligentemente y con seguridad; la naturaleza a lo más que alcanza es a servir como un "medio", que en el "fin" se realiza y reproduce al sujeto libre y al concepto, pero no realiza al sujeto libre ni al concepto. Por esto, en cuanto éstos recíprocamente se reproducen y encierran la totalidad del concepto, es posible pensar su relación y su reproducción autónoma, en el sentido de que a través de la objetividad conceptual el sujeto se proyecta hacia sí mismo, se supera como subjetividad arbitraria y puede pasar y trascender como alguien que produce una objetividad válida para él y para los que le rodean (68). En este sentido, toda proyección válida del sujeto libre en la objetividad del concepto, significa algo que tiene un valor "universal". O de otra manera, lo universal del concepto es algo que vale porque resume una aspiración común y porque en la objetividad del concepto desaparece lo propiamente individual, ya que lo objetivo que forma al sujeto libre es algo precisamente ni individual ni arbitrario y enseña al sujeto libre que todo fin que se quiera hacer valer debe tener un carácter reconocido u objetivo, para así valer como fin o como norma de cada uno.

Por esta razón, el concepto se juega no en la actividad arbitraria e individual de un sujeto abstracto con la objetividad del concepto; sino en una comunidad que teje sus relaciones y se mide a sí misma en el nivel de desarrollo de la objetividad del concepto. Es decir, en el concepto mismo el sujeto se proyecta hacia sí, ya no sólo como medio sino como fin; por eso lo esencial, después de la "teleología", ya no será pensar la relación poco sustantiva de una trilogía aparentemente necesaria: sujeto libre-objetividad conceptual-objeto exterior; sino la relación reflexiva que agota esa relación: sujeto libre-objetividad conceptual. Pues esa relación es la relación pura y originaria, que aún puede proyectarse a la realidad exterior, pero sólo después que se ha proyecta-

do en sí misma; lo exterior en este caso sólo funciona o puede funcionar como un "medio" que, como ya vimos, fuera de la relación con el concepto deriva hacia su simple movimiento o hacia la objetividad de un movimiento incesante sin principio, sin fin, sin ninguna orientación. Mientras que la relación pura y originaria, es una relación interna, con sentido, con la memoria del concepto y que siempre se proyecta en sí misma; por esto, los fines aunque pueden objetivarse en la realidad exterior cuando la transforman, ya pueden concebirse en la propia estructura del concepto como hace Kant en sus Críticas; pero aún más, pueden objetivarse y ser más puros, y con ello pueden mostrar el verdadero nivel del concepto, cuando estructuran fines que se cumplen fuera de la naturaleza; o sea, en la relación de los sujetos libres que se reproducen a través de la objetividad conceptual y en ella se proyectan como comunidad o como entidades que se piensan y se relacionan entre sí a través de la objetividad del concepto, ya no como "medios" sino propiamente como "fines". Por ello, se debe prescindir del objeto exterior que en esta evolución del concepto ha quedado superado y liberado o restringido a su nivel de "medio" o de una exterioridad usada, y plano inferior de la reproducción del sujeto libre y social. Prescindir, en el sentido de que al proyectarnos o al elevarnos a la región más alta de relación, sujeto libre-objetividad del concepto, sabemos ya que la realidad exterior por medio de la actividad del sujeto libre como "fin" es elevada a un plano que no es el suyo. Por ello, cuando penetramos en tal plano que expresa la relación sustantiva del concepto, entramos en un plano, en efecto, intangible, pero entramos en el plano más material (como diría Althusser) o en el más concreto; desde el cual podemos entender la proyección del sujeto hacia sí, entendiéndolo como proyección hacia el otro, pues entenderse como sujeto libre y con fines propios, significa realizar condiciones que son susceptibles de ser aceptadas y entendidas por todos como universales.

Este plano que es el más intangible, pues aún prescinde del objeto exterior, pero que es el más concreto: es el plano de la "Idea" (69).

Ahora bien, en el momento en que llegamos a la "Idea" podemos ya tocar en tierra firme y entender al menos dos cuestiones de la Filosofía del Derecho. La

cuestión de su principio vacío o el contenido de su principio vacío y la objetividad de la que va a dar cuenta.

En efecto, la primera relación, "el Derecho Abstracto", del sujeto consigo mismo va a ser una relación de apropiación del objeto; pero como hemos visto al principio de la explicación del anterior capítulo, lo fundamental de tal apropiación, según Hegel, no es que el sujeto tenga en sus manos ni defienda un segmento del objeto de la naturaleza, sino que ya en su carácter propio, lo importante no es que de hecho el sujeto se haga de un objeto; sino la posibilidad o el derecho que el sujeto tiene, de requerir algo por su voluntad libre y por su posición de entidad conciente; poseer no implica, en consecuencia, sólo destruir o desear por apetencia, sino capacidad de retener legítimamente por medio de ciertas reglas, ante otros que tienen la misma tendencia a arrogarse o poseer lo que es exterior. En este sentido lo exterior mismo es irrelevante, para Hegel, pues lo exterior mismo no se da la capacidad de darse o de quitarse, sino otro sujeto que tiene la misma intención y con quién el derecho a poseer se sostiene o no. Lo anterior no sólo hace posible la configuración legal del objeto, sino que da la posibilidad de que haya reglas de relación objetivas, basadas en aquel derecho aun indeterminado, entre aquellos y únicos seres que tienen ese tipo de posibilidad conciente: los hombres libres y racionales(70).

En este sentido, la objetividad de la relación, no va a depender del objeto exterior, sino de las voluntades y del acuerdo que emerja de ellas; que a su vez determinará y regulará a tales voluntades. Claro, puesto que en el primer momento la voluntad es sólo infinito afán, entonces el soporte de la relación es vacío o esta sometido aún a la arbitrariedad, a la astucia y a la simple inteligencia de las voluntades libres. El peso de la relación en este momento está prácticamente, en el nivel en que se encuentra reducido el concepto: el sujeto libre e indeterminado hacia afuera o en su relación con los otros.

Lógicamente, esta primera posición se puede entender, en primer lugar a través de la "Idea" o como un momento indeterminado de ella; en el sentido de que ya hemos hecho abstracción del objeto exterior, porque éste no es sino eso: un elemento exterior al concepto.

Ahora bien, como veré más adelante, esta caracterización abstracta de la "Idea, es incorrecta; pues en efecto lo que le pertenece a la "Idea" es lo más concreto, lo más lleno de determinación, lo más inteligible.

Por otra parte, las dos primeras partes de la Filosofía del Derecho: el "Derecho abstracto" y la "Moralidad"; tienen su correlato en el "Juicio" por un lado y en el "Silogismo", por el otro, respectivamente, en la "Doctrina del Concepto". ¿Cómo se explica lo anterior? De la siguiente manera. Como hemos visto el sujeto del "Derecho Abstracto" es quien pretende determinarse absolutamente en su relación posesiva con el mundo, deseándolo todo para él, en un atisbo egoísta o con un predominio de un carácter egoísta. La vacuidad de su relación obedece al pobre canal significativo que utiliza, aunque se presupone de su parte una absoluta determinación de su egoísmo; pues a través de él se apropia, despoja, engaña a los otros, etc.; o sea, que su egoísmo constituye lo objetivo de su actuar. Al contrario, el individuo de la "Moralidad", debe quedar en absoluto al margen de lo objetivo, que lo es todo, como ya vimos en la primera parte de este trabajo.

Por las anteriores razones, el sujeto del "derecho abstracto" es el sujeto del "juicio"; pues tal sujeto concibe al "juicio" como un instrumento al que, manipulándolo, puede imponer cualquier determinación; en este sentido, se concibe a un sujeto completamente determinado, pues él puede aplicar cualquier predicado arbitrario y susceptible de captarse objetivamente por otro sujeto; recordemos la "mayerística" platónica que a través de un sujeto racional, pretende desarrollar cualquier contenido importante al conocimiento, como si esta objetividad ya estuviera implícita en el sujeto y sólo el proceso fuera una manera de recordar tal contenido(71). O como le sucede al sujeto del "racionalismo" que ya contiene o está en vías de elucidar algo que le pertenece propiamente(72). Hegel les diría a ambos (Platón y Descartes por ejemplo), que el problema no sería recordar el contenido, sino saber efectivamente de dónde lo obtuvieron.

El planteamiento contrario, está vinculado, por ejemplo, al "silogismo" que en su parte final demuestra que la objetividad de la que debe partir y a la que debe llegar el sujeto, para ser, en efecto, objetiva; se encuentra del lado del "concepto". En esta última posición se presupone que el sujeto es indeterminado y permanece tal; mientras que lo determinado únicamente es el concepto; determinado que se conjuga con la proyección de ciertos fines particulares que el sujeto subordina a ese su fundamento o que se afana en encontrar como fundamento, para, en efecto, salir de su arbitrariedad subjetiva y para elevarse a un plano

superior. Pero un problema, Pero un problema que aparece, al dejar de lado al / sujeto y al suponerlo absolutamente determinado por un contenido que se le impone desde fuera y que copia como en el empirismo; o como una objetividad, la kantiana, en la cual el sujeto moral se encuentra en un plano diferente al de su propia subjetividad corporal; subjetividad que es considerada como aquello que es origen de inadecuaciones o problemas "morales" que tal objetividad, el "imperativo categórico" supera; repito, el problema es, que lo objetivo es una determinación absoluta que en sí tiene su perfección y su límite. Por lo anterior, el sujeto es concebido como algo que debe tener sumisión a tal objetividad; por lo que no se puede explicar el devenir, como el producto de una libertad susceptible de asumir y superar e ir más allá de tal objetividad. Por ello, una concepción tal, terminaría generando la concepción de un sujeto pasivo e indeterminado, únicamente receptivo o sin iniciativa propia. Por estas razones, la "Teleología", que en cierto sentido ^{se sigue} tal situación, termina con un resultado negativo o limitado como en la "Moralidad", pues nos hace creer que la relación social o comunitaria, depende de una forma absoluta, muerta, sin movimiento; no producto de un conjunto de vicisitudes y conflictos en que el sujeto libre se afana y se estructura hasta realizar su libertad y la de los otros a la que ve como algo tan valioso como la suya. En este primer resultado negativo, el sujeto, en ambas obras, podrá asumir tal verdad, sin necesidad de recurrir o de aceptar un compromiso que tenga algo de sí ni del otro; es decir, sólo termina el sujeto elevándose a una objetividad formal y crea con ello una concepción contradictoria: la más alta del otro, pero también una relación muerta con él, en términos de vacío; pues el otro como algo que en su diferencia puede valorarse, queda totalmente aniquilado (73).

Superando ese resultado negativo en la "Teleología", Hegel va a obtener una serie de resultados muy importantes. Por un lado, la "Teleología" es el momento de la producción objetiva del concepto; por otro lado, es el momento de su necesaria objetividad; y, por último, es el momento de la expresión efectiva de la creatividad del intelecto o del entendimiento.

La objetividad, como vimos atrás, en el "juicio" y en el "silogismo" se muestra para Hegel como una objetividad exterior al objeto, pues tal objetividad si

bien es el elemento que diferencia al objeto desde sí, parece ser una verdad sólo del concepto y no ya del objeto mismo; pues éste sólo sigue siendo una "presuposición" o un algo que se supone que está ahí y nada más; como un elemento ajeno al concepto. De ahí que la objetividad del concepto no se considere, sino como algo internamente diferenciado, en el sentido de que la diferencia es sólo elaborada, entendida y vinculada al sujeto mismo y no a las cosas, que quedarían siendo algo así como una "cosa en sí".

En el momento de la "objetividad" se muestran dos cosas. Por un lado, la objetividad del concepto parece tener su propia consistencia internamente; mientras que la objetividad del objeto parece tener su elemento, en su propia inconsistencia o en una serie de características que hacen del objeto, algo al que se le puede aplicar sólo la noción de devenir. Es decir, la objetividad del objeto parece ser la ley de su disolución o su determinación férrea, como objeto finito, en un movimiento hacia su desaparición(=). En efecto, el objeto ante el concepto subjetivo sólo parece representar movimiento, cambio, etc.; en consecuencia, el sujeto trata de aprehenderlo, se planta ante él o lo conceptúa, no como "concepto", no como diferencia determinada, sino como objeto diferenciándose o haciéndose diferente a sí(74). De ahí, que el concepto como "objetividad" pueda ser catalogado como algo sólidamente sostenido, mientras que el objeto, "objetivamente" se catalogue sólo como devenir. En este sentido, el objeto parece ser parte de un mecanismo al que interiormente le afecta una ley de la que no puede escapar; por eso el objeto se destruye, por ejemplo(75); o de ahí que el objeto se disuelva en otro o forme compuestos(químicos), debido a que la ley sólo marca su devenir otro(76). En los dos casos anteriores el objeto exterior mismo no es una objetividad y permanece exteriormente desconocido o sólo se presupone como algo que está ahí afuera(77). Por lo tanto, el objeto sólo se considera como algo sujeto a una ley que lo destruye; pero por eso y puesto que el objeto no tiene verdad, sino que su verdad, lo objetivo, no le pertenece, es ahí en donde el concepto entra en acción; ya que a través de esa su objetividad o de esa la ley de su devenir, el "mecanismo" y el "quimismo", pueda ser negado y además recuperado dentro de los fines que el sujeto libre le pretenda imponer.

Ahora bien, el sujeto penetra en el objeto a través de otro objeto, el "me-

dio" y con él transforma, utilizando la objetividad que determina al objeto y utilizando su propia determinación objetiva (el fin), la constitución del objeto. Con ello es capaz de producir "máquinas poderosas" e instrumentos que revierten a su favor el movimiento en que se debate la naturaleza (78). Sin embargo, esas máquinas permanecen aún después de que el fin particular se ha realizado, pues, en efecto, tales máquinas permanecen como una exterioridad objetiva, mezclas de su propia exterioridad presupuesta y de la objetividad que el fin les impone. Es decir, por ejemplo, el objeto mecánico parece ser un conjunto de elementos que exteriormente se yuxtaponen, pero que no guardan una relación interna necesaria. Sin embargo, el fin permanece en esa exterioridad como el alma, que más allá de tal exterioridad, le impone a ésta una organización interna, capaz de reproducirse y de transmitirse como soporte de fines y de aspiraciones diferentes: tantas como individuos se apropien de tal exterioridad constituida (79).

El objeto que emerge de la actividad del "fin" parece tener como finalidad última, la de ser un medio que en su utilización o en su "consumo", cumple con su cometido; además, parece tener una diferencia esencial con respecto al fin subjetivo, en el sentido de que el fin que lo produce permanece después de eso, idéntico a sí, exterior a su obra, o indiferente, después de que ha concatenado una serie de elementos que en el objeto son integrados y que en su relación funcionan, sin la intervención del sujeto mismo; mientras que éste permanece ajeno, descansando, recreándose en sí mismo; permaneciendo como su propio fin, como algo interno, como identidad que en la objetividad del fin no parece realizarse; sino sólo en su independencia abstracta (80).

Ahora bien, el "medio" sólo es "medio" para Hegel, cuando, en efecto, toma una constitución que no le es propia y que deja de ser presupuesta; en el sentido de que sólo puede ser "medio", cuando se adecúa propiamente a la objetividad que el fin le impone por medio del concepto. Esto quiere decir, que aunque el "medio" permanezca como algo exterior, sólo funciona como "medio", cuando su forma interna es la forma que el fin le impone objetivamente; ya que si no sucediera lo anterior, habría un desfase entre fin y objeto, y la actividad y la realización del fin no se cumplirían. Es decir, el objeto exterior, sólo se adecúa al al concepto que como una totalidad lo constituye (81). Por esta razón, el obje-

to pierde su presuposición de ser algo más, frente al concepto, siempre que es asumido por él, ya que el concepto no sólo lo piensa exteriormente, sino que lo incorpora a él, dándole su determinación precisa; de ahí, que hablar del objeto como una cosa en sí o con una determinación desconocida e inalcanzable al concepto, significa simplemente presuponer al objeto fuera absolutamente de su relación con el concepto; sólo como algo que está ahí, que es cierto, pero sin ningún rasgo de verdad, pues toda verdad sólo indica permanencia, restitución, reencuentro consigo mismo: el objeto sin el concepto es, en efecto, simple movimiento, carencia de verdad, destrucción sin sentido.

Ahora bien, aunque el fin subjetivo parece recrearse en sí, después de haber organizado objetivamente al objeto, indiferente y sin preocuparse de él; sólo puede hacer esto cuando a través de lo objetivo como algo "puesto" o como algo que produce^{el}, interpone algo de sí: su creatividad. Pero esto sólo puede ocurrir cuando él ha penetrado, cuando se ha hecho parte, cuando se ha estructurado dentro de la objetividad del concepto; que parece presuponer la presencia de un sujeto creador, pero que en verdad se presupone como una objetividad "a priori", en términos de Kant, susceptible de organizar desde dentro el aspecto creativo del sujeto; quién sólo es capaz de interrogar, de producir, de entender, cuando está dentro del ámbito de comprensión de tal objetividad y no fuera de él. Es decir, él no usa tal objetividad como un instrumento, sino que se forma en ella, entendiéndola e interponiéndola, al objeto, que le ofrece por eso ya un abanico de posibilidades. Por ello, aunque detrás de cada obra creativa hay un sujeto individual, un "entendimiento", que parece obrar sólo y en virtud de su propia y entera inteligencia; en realidad detrás de cada sujeto creativo hay todo un proceso del que él es la última figura: proceso del que emerge, en el que se educa y forma o estructura; y a través del cual se individualiza y se orienta su sentido creativo(82).

Es decir, lo peculiar del fin (subjetivo) no es el que se reintegre a sí cuando ha puesto su sello creativo en el objeto; sino la exterioridad a la que da lugar, eliminándose (aufheben) en ella y enriqueciendo con ello el proceso y la forma que le da origen. Con ello también la verdad, el concepto objetivo, que se encuentra en un momento de su evolución, se modifica o se elimina (aufheben), enseñando que la sustancia, el ser objetivo que da origen al sujeto, no es una

verdad eterna e incommovible; sino una verdad que entronca con los fines y con las aspiraciones de los sujetos que penetran en ella. Por último, enseña que el objeto al que objetivamente da lugar o el objeto exterior que se adecúa al fin, tanto como lo objetivo del concepto, son uno y lo mismo, cuando la actividad del fin y mientras ésta, se manifiesta internamente en él; es decir, el objeto desde que queda estructurado conceptualmente, ya es en sí mismo objeto. Lo anterior significa que lo objetivo del concepto ya es en sí mismo objeto; por ello el objeto exterior al que da lugar es una "manifestación" de tal objetividad; aunque la objetividad del concepto ya es en sí misma objeto exterior: ya que el concepto termina siendo siempre exterioridad configurada; ningún fin permanece interno e indeterminado o "esotérico", como dice Hegel en la Fenomenología (83).

Esto último quiere decir, de otra manera, que el concepto aunque puede ser la potencia que configura al mundo exterior que toca; en sí mismo ya es exterioridad significativa que tiene una configuración. Por ello, el elemento más puro en donde puede captarse esta significación es el concepto mismo; ahora bien, la forma más depurada del concepto ^{no} es aquella que debe necesariamente transformar el mundo natural para realizar su forma; sino el concepto que desde sí mismo constituye y configura su propio mundo (el mundo social y por eso llamado espiritual, en el sentido de que se configura desde el concepto significativo), en donde el "fin" no necesita de ningún "medio" para realizarse; antes bien, en donde el "fin" se vuelve su propio contenido y da un contenido a los diversos fines que a través de él se forman.

Por las anteriores razones, y en virtud del nivel significativo en que el sujeto libre se planta y se fundamenta desde un principio, vemos ahora más claro el doble significado que adquiere el sujeto libre en la Ciencia de la Lógica y en la Filosofía del Derecho. En la Lógica, tal sujeto se presenta como un ser inteligente; pero su inteligencia sólo puede ser entendida desde el punto de vista en que se fundamenta y desde donde adquiere el horizonte hacia el que su capacidad creativa puede ser orientada. En este sentido, como hemos venido viendo, una cosa es la manera como el individuo cree que se lleva a cabo su actividad pensante; otra es encontrar no sólo la certeza de su actuar así, sino el funda-

mento y el origen de tal situación. Por ello, el punto de partida de la "Doctrina del concepto" nos enfrenta a un sujeto vacío, sin significación aparente, pero ya en dominio de todo un horizonte de significación que parece usar frente a un mundo exterior y por medio de una forma conceptual vacía en donde entronca su inteligencia plena y el mundo exterior que le aparece sin significado propio y como algo que no le interesa como verdad.

Pero es aquí en donde encontramos uno de los elementos que nos permiten entender más determinadamente la forma en que Hegel pretende reconstruir el pensamiento en la Ciencia de la Lógica y como reconstruye en particular la noción de sujeto libre en la "Doctrina del concepto" o en la Filosofía del Derecho. En efecto, la filosofía hegeliana siempre parte de lo ya constituido, de lo concreto (que es "una síntesis de múltiples determinaciones"). En este sentido, el punto final es el marco de referencia desde el cual se puede encontrar el sentido de una particularidad, que, histórica o lógicamente, se desarrolla y que sólo puede ser entendida en tal marco conceptual de referencia. Ahora bien, todo principio, pues es principio u origen, es lo más vacío; pero no es un postulado que deba aceptarse indiscriminadamente, sino un principio que en momentos posteriores o que en ulteriores desarrollos pierde su vacía y pobre determinación; y que se eleva a un nivel superior de significación o queda subsumido en un nivel determinado dentro de un concepto superior, del cual es parte y que le otorga una significación más rica y precisa. Por ello el ejemplo de Marx es aleccionador, cuando dice que sólo a través de la estructura del hombre podemos entender la estructura del simio(84). Por ello, no es lo mismo decir en la Filosofía del Derecho, que un hombre es libre porque así se lo cree dictar su voluntad ("Derecho abstracto"); que decirlo cuando aquél encuentra un principio que lo vincula necesaria y normativamente a los demás ("Moralidad"); que decirlo, cuando sabe que los principios y las normas no sólo vinculan a los hombres o en sí; sino porque emergen y configuran las relaciones que son producto de su voluntad y que los hombres se dan en virtud de que son libres o en sí y por sí ("Eticidad").

Por otro lado, en la Filosofía del Derecho, la voluntad libre no sólo produce concepto en donde se objetiva el hombre social (espiritual); sino que encuentra

el motor desde donde lo objetivo del concepto encuentra su impulso: la voluntad. En este sentido, la voluntad por un lado es vacío saberse o infinito saberse como potencia ("Derecho Abstracto"); pero por otro lado, es saberse objetiva o saberse que sólo es algo, en tanto se ve reflejada en una objetividad a la que tiende como a su fin("Moralidad").

Ahora bien y para seguir más adelante, Hegel señala en la Filosofía del Derecho que el paso de la "Moralidad" a la "Eticidad", se da cuando se ha demostrado la relación necesaria o de íntima relación, desde el sujeto como entendimiento abstracto y unilateral hasta la objetividad del concepto como norma universal y desde la objetividad del concepto hasta el sujeto como proyección y como reproducción de tal objetividad. En este sentido, el paso desde el sujeto hasta la objetividad del concepto y del concepto como formación y proyección del sujeto, como entendimiento, muestra que ambos son inseparables y se proyectan en su unidad como el concepto más alto: la "Idea"(85).

En consecuencia, la "Idea", lógicamente es lo más concreto; pues la "Idea" sintetiza no sólo la actividad del hombre creativo, sino la forma del objeto; y además, es el presupuesto desde el que se puede hacer al hombre creativo y transformar al objeto. Ahora bien, puesto que toda formación subjetiva, puesto que todo cambio, puesto que toda transformación devienen de lo más objetivo de la anterior síntesis; por ello, lo objetivo del concepto ("Idea") es lo dominante con respecto a los otros momentos: el momento de la creatividad (o el momento del entendimiento) y el momento de la configuración externa (o el momento del objeto). En efecto, uno de los resultados negativos, como hemos visto, de la "Teleología", es que el fin subjetivo nunca es arbitrario ni surge ni se recrea en el vacío de un sujeto absolutamente indeterminado; antes bien, el sujeto debe ser previamente determinado e introducido o formado en la objetividad del concepto y sus fines deben en esta objetividad ser proyectados, deben ser determinados o deben hacerse concretos, para que se de la "posibilidad" de que puedan ser realizados.

Por las anteriores razones, la objetividad del concepto o el elemento objetivo de la "Idea" es dominante con respecto al subjetivo(86). Ahora bien, una

de las cosas que caracterizan a esta objetividad, es la estabilidad o su estabilidad relativa. Esto quiere decir que la objetividad se conserva, no en absoluto, sino por tiempos más o menos largos. Esto significa, desde otro punto de vista, que si bien se puede hablar abstractamente de la objetividad del concepto y del individuo que ella produce aisladamente (para entender la génesis del individuo particular); en realidad y en términos más concretos tendrá que hablarse del tipo particular de individuos que la objetividad del concepto produce o forma; pues, en efecto, la objetividad del concepto no nos remite a la producción fortuita de un sujeto aislado, sino a la producción y a la reproducción regulada y por ende social de clases o tipos determinados de individuos. En efecto, si nos detenemos un poco en lo hasta ahora visto, notamos que a lo que hemos asistido es a la relajación del individuo como elemento dominante en su relación con la parte objetiva del concepto o a una transformación del sujeto individual, como elemento dominante en su relación con lo exterior o en la relación con la forma objetiva a través de la cual se relaciona con lo exterior; en sujeto particular y creativo, pero dominado por la objetividad del concepto, en la que debe formarse para tener una tal calidad. En este sentido, la inversión ocurre cuando en la "Teleología" el sujeto se concibe como fin, pero puesto que el fin no surge de la nada, sino que proyecta un sentido comprendido y sabido por el sujeto; además de que el sentido ya lleva incluido un "algo" o un objeto con una cierta calidad o con una cierta determinación también; esto quiere decir que sujeto y objeto ya se encuentran presupuestos en lo objetivo del concepto.. En efecto, según Hegel, la diferencia, aún en el sentido de disociación o de separación o rechazo de un tipo de objetos, sólo puede concebirse cuando presuponemos la síntesis determinada (87); de tal manera que por ejemplo la noción de maldad, se desprende y cobra forma a través de la noción de bondad, en consecuencia ambas sólo pueden comprenderse en tal unidad del concepto: maldad-bondad. De ahí que cuando una de las dos desaparece, la otra pierde su sentido. Esto quiere decir que toda noción, que todo individuo, que toda entidad se desprende o se comprende dentro de una unidad necesaria que guarda con otra noción, con otro individuo o con otra entidad; por lo que, en cuanto una de las dos desapa-

rece, desaparece toda inteligibilidad, todo sentido, todo contenido significativo. Por lo tanto, cuando se habla de un sujeto y de un fin particular, se habla inmediatamente de una unidad (aquí la "Idea") que como síntesis, permite hablar por separado o diferenciadamente de un objeto, de un sujeto y de un fin particular. Ahora bien, el concepto como objetividad que produce un sujeto y un fin particular u objetivo, reproduce tipos de individuos, ya sea en el campo del "género", en el plano de la cultura, en el plano de la ciencia, etc..

Esto significa que después de haber demostrado el predominio de la objetividad del concepto y la noción de que la objetividad del concepto nos remite a la reproducción regulada del sujeto con fines, Hegel nos remitirá precisamente al estrato en donde emerge tal objetividad espiritual: la sociedad. En este sentido, el concepto por excelencia, la "Idea", se mueve al menos en tres renglones de significación, que nos remiten desde el plano de la reproducción más elemental del individuo (la reproducción física o natural) o, de otra manera, el nivel más pobre de la "Idea"; hasta su nivel más alto o más concreto (la "Idea Absoluta"), como concreción social efectiva del sujeto.

Ahora bien, en este momento de la "Doctrina del concepto" o en el momento de la "Idea", parece haber un cambio brutal o ininteligible aparentemente en la exposición hegeliana, que él nos aclara y que quiero comentar brevemente. En la "Teleología", Hegel llega a un momento de significación muy rico y complejo, pero a la vez muy pobre, aún, en relación al punto más alto al que Hegel quiere llegar o en relación al concepto por excelencia; por eso en tal punto, se llega a un momento límite del que hay que regresar, para volver de una manera más determinada hacia la parte más sustantiva de la "Doctrina del concepto": la "Idea". Aclararé lo anterior.

Al terminar la "Doctrina de la esencia", Hegel ha demostrado sólo en términos abstractos, por los términos en que concluye, la relación dialéctica que se ha estructurado cognoscitivamente entre la noción general de un todo, como se ha concebido a algo que engloba desde el punto de vista del pensamiento (universo, infinito, sustancia, esencia, etc.), a lo que acaece (cosa, finitud, ac-

cidente, existencia, etc.). En efecto, Hegel al principio de la sección siguiente, la "Doctrina del concepto", nos dice que las dos presuposiciones desarrolladas en la sección que acaba de concluir, sólo nos remiten a la especificidad que será asumida entonces: el sujeto libre, como producción, emergencia y transformación mutua con y dentro de una totalidad(88).

Ahora bien y como hemos visto, en la "doctrina del concepto" se parte de la situación en que el sujeto libre se sirve de una universalidad, el predicado, que funciona y tiene relación con una forma del concepto: el "juicio"; para establecer relación con el todo o con la universalidad que lo rodea: que a través de la universalidad del predicado en el juicio, se particulariza y va cobrando diferente significación. Así, el punto de partida de la "Doctrina del concepto" muestra que la universalidad del concepto y su forma (predicado y juicio), aparece primeramente como un instrumento formal del que el sujeto se apropia para establecer, en apariencia, una significación arbitraria al objeto exterior o a aquello que le rodea; en consecuencia, en este principio, el sujeto parece dominar desde fuera, como instrumento, a la forma, "juicio", que usa para decir algo del mundo. Ese es el punto desde el que parte Hegel, para pensar a un sujeto creativo, pero no como un sujeto arbitrario, sino como alguien que funciona bajo pautas precisas y objetivas; y que lo elevan y lo hacen tal.

Así, el argumento hegeliano va mostrando como esta libertad del sujeto, que ve como un exterior al concepto, es ilusoria y no puede ser sólo presupuesta, sino que tiene que ser demostrada en su fundamento; para ello Hegel va demostrando como la consistencia y la objetividad van recayendo hasta el concepto: primero como forma con contenido (el "silogismo"); después como forma que no sólo configura expresivamente y con sentido a la realidad exterior; sino que es capaz, de hecho o efectivamente, de penetrar y de transformarla objetivamente (a través del sujeto libre que se la apropia con la fuerza del concepto): produciendo un mundo que en sí mismo y por definición, para Hegel, es sólo movimiento y devenir ("Teleología").

En este sentido, la forma objetiva, de que se trate, del concepto, pone una objetividad específica en el sentido creativo del sujeto y proyecta a éste hacia

un objeto, configurado por aquella también, de un tipo particular. Esto significa que no todos los sujetos ni que todos los objetos son iguales y significa que ambos emergen, se estructuran y se relacionan unívoca y necesariamente, dependiendo de la forma que objetivamente impere en un momento dado. De ahí, que sujeto y objeto queden incluidos y superados en la forma objetiva del concepto y de ahí que ya desde entonces se pueda comprender que en la historia no hay, en diferentes tiempos, ni el mismo tipo de sujetos ni el mismo tipo de objetos.

Ahora bien, puesto que lo estable permanece en la objetividad del concepto y puesto que por ello, entonces, es aún abstracto y arbitrario hablar de la relación de un sujeto con tal objetividad. Por esta razón, hay que hablar ya no de una objetividad de la que emerge un sujeto; sino de un proceso del cual, desde cierto tipo de objetividades, emergen tipos, estratos, formas de sujetos que ya por ello no pueden concebirse aisladamente, sino como entidades que forman grupos, relaciones, estructuras sociales, comunidades de conocimiento, etc..

El desfase enunciado arriba ocurre cuando se habla sólo en términos de significado, que es el locus (el lugar teórico o el punto fundamental) desde el cual el sujeto, para Hegel, adquiere y reproduce su identidad y su relación con la naturaleza y con los demás sujetos. Ahora bien, en este sentido, lo importante será mostrar, en el momento de la "Idea", los puntos fundamentales desde los que la objetividad del concepto, reproduce un tipo de memoria que pasa a formar parte del individuo particular y que lo reproduce frente y junto, a otros que como él (y que pueden tener diferentes relaciones con él mismo), a través de tal objetividad del concepto se hacen sujetos libres y creativos; y que sólo a través de tal objetividad del concepto y en torno a ella se relacionan.

Por ello Hegel indica que aunque la noción de "vida" (primera noción de la "Idea"), no debe entrar dentro de un tratado sobre el concepto; debe entrar, pues el ámbito de la "Idea", que ya incluye como uno de sus momentos a la subjetividad libre, es un ámbito desde el que hay que hablar de las formas de producción y de reproducción del sujeto libre como sujeto social (89). En este sentido, la primera objetividad a través de la cual se reproduce el sujeto, es, en la "Doctrina del concepto": el "género". A través del "género" la sociedad en

general y el individuo en particular se producen y se reproducen como una entidad viva. En este momento de la "Idea", el sujeto se reproduce regularmente a través de una objetividad asimilada de manera azarosa, que asume en la forma del ejemplo, de la tradición, etc.. Este momento corresponde a la relación natural de la familia, en la Filosofía del Derecho. Es a través de la familia, para Hegel, como el sujeto no sólo adquiere su primera experiencia de que él es miembro o parte de una comunidad o de una totalidad que lo incluye como tal(90); sino que lo anterior lo hace además regularmente a través de una objetividad pobre que lo relaciona bajo la forma de derechos y de obligaciones, en una estructura estable que se reproduce bajo la memoria biológica y normativa más elemental; y con ello reproduce a su vez al "género" bajo un principio social.

A través de la noción "vida", Hegel nos expresa la manera y el paso desde el sujeto individual, hasta su relación con el simple concepto de reproducción social. En este sentido, Hegel plantea que el elemento del que emana siempre un sujeto y en el que se realiza primordialmente es un elemento que lo incluye como tal y que Hegel denomina en general como: "universal". Lo universal dentro de la "vida", en el sujeto particular, se manifiesta primeramente a través de la atracción que mueve a un sujeto hacia otro de su mismo "género"; y se realiza en la unión sexual que tiene por objeto la reproducción del "género" como tal. Esto significa que el sujeto está sometido a un proceso, del que emana y al que da lugar(91). Por otro lado, significa que el fin primordial del sujeto libre no es un fin particular como en la "Teleología", sino un fin universal: la producción y la reproducción del "género" en este momento(92).

Pero en tercer lugar, lo que es más fundamental, éste encuentro con lo universal, indica el elemento objetivo en el que el sujeto encuentra sentido y en el cual encuentra significación y objeto: lo "universal" mismo. Ahora bien, lo universal es, en consecuencia, el elemento objetivo y común hacia el que el sujeto se debe orientar y en el que encuentra su lugar y su posición efectiva en el mundo(93).

Así, lo característico de lo "universal", reside en que constituye una objetividad compartida y reglada que reproduce diferentes formas de ser, de vivir,

de conocer, etc.. Por esta razón, el salto hacia un género superior de "universalidad", ocurre cuando se articulan los dos objetivos que mueven y le dan vida al sujeto: en primer lugar, el fin primordial del individuo (la vida); con , en segundo lugar, su fin particular, emanado de su principal característica particular: su carácter racional, en donde se juega su relación más inmediata con lo universal que lo envuelve (o sea, la naturaleza) y en donde se juega su relación modal con lo universal que le da origen y lo constituye (la sociedad); cosas que ya hemos visto que se desarrollan en las partes de la "Doctrina del concepto" hasta la parte denominada "vida"⁽⁹⁴⁾ En consecuencia, lo universal en donde se juega el sujeto libre y en donde mide sus posibilidades de reproducción es : "La Idea de conocer".

Es importante señalar aquí que hay una diferencia de objetivo y de nivel entre la racionalidad esencial que mueve, produce, sostiene y rodea al sujeto libre hegeliano de el "Juicio", del "silogismo" y de la "objetividad"; y entre las características que tal racionalidad, en términos de "conocer", contiene intrínsecamente, propio de la "Idea de conocer".

En efecto, las primeras secciones de la "Doctrina del concepto", sólo permiten o demuestran, como he enunciado en la breve exposición hecha de ellas, que la actividad del concepto evoluciona, hasta enseñar que el fundamento de él es su objetividad hacia donde fluye y en donde queda atrapada la dicotomía sujeto-objeto tradicional; sólo desde tal objetividad podemos entender el carácter, la actividad y la posición de un sujeto que, por antonomasia, es un sujeto libre en virtud de su racionalidad. Por otro lado, en la sección sobre la "Idea de conocer" se tratan de demostrar las características de las diferentes formas de racionalidad o de conocer (por ejemplo, del conocimiento científico); en tanto que el conocer es una de las objetividades que producen con regularidad cierta clase de sujetos y de objetos con una racionalidad específica.⁽⁹⁵⁾ En este sentido, la idea hegeliana es que el conocimiento se concibe en primer lugar como "analítico"; pero lo analítico no significa conocimiento "per se", sino conocimiento sabido o forma que produce conocimiento y que proyecta un contenido particular: todo conocimiento, para Hegel, en cuanto es aceptado como tal y en tanto produc-

to de una forma que se ha aceptado como válida, es conocimiento "analítico"(96). De ahí que todo asentimiento en torno al conocimiento o toda nueva producción del mismo (conocimiento "sintético") se derive de un conocimiento aceptado como tal ("analítico) o de un conocimiento rechazado como tal y en proceso de reelaboración.

En este sentido, de una forma de conocer emerge un contenido particular; pero la forma asimismo se puede dissociar de su propio contenido y con ello surge el peligro de elevarla como forma universal o como forma, que se pretende hacer valer en oposición a cualquier contenido. Cuando se llega a una posición tal, es cuando en vez de demostrar el origen y la dialéctica que permiten emerger un tipo de conocimiento, se hipostasia la situación anterior, pensando que con la forma u objetividad específica con la que demostramos un objeto particular, se puede demostrar el objeto científico por excelencia; mientras que con tal forma en consecuencia sólo podemos demostrar sus objetos, pero no las condiciones que hacen posible a la forma que da origen a cierta clase de objetos, como en la matemática por ejemplo. Es decir, se dice por ejemplo que $a=b + c$ y se cree que la emergencia de la solución depende del contenido aparentemente exterior a la matemática o del sujeto que plantea una tal igualdad; y no que depende de las reglas de la matemática, que desde el principio presuponen la solución. Ahora bien, si de la matemática emergen una modalidad y un tipo de objetos de acuerdo a su forma objetiva; a través de la matemática misma no puede emerger su grado de racionalidad ni la noción de la actividad ni de las características del sujeto que se necesita para operarla o para superarla como conocimiento; ni, y esto es mucho más importante, el tipo de relación social a que da lugar (una relación formal, inconsciente como en la sociedad civil); pues esto ya no se desprende de las reglas de la matemática misma, sino de la relación y del proyecto que desde fuera o desde otro proyecto superior de relación puede hacer posible la realidad social de la matemática misma.

Por las anteriores razones, el conocimiento científico no tiene la altura que el conocimiento ético (en el que la noción de "Bien" es la crucial), pues la relación social sustantiva para Hegel tiene que plantearse, como ya hemos vis-

to, no en el nivel de un conocimiento que vincula a los hombres con algo que opera como "medio" para su reproducción, sino con algo en el que se proyectan ante ellos como fines o con algo en el que ellos se encuentran como hombres libres. El peligro de representar a la verdad sólo como forma nos lleva al peligro de una reproducción mecánica como la que se concibe en la naturaleza determinada (97); y por otro lado, nos lleva a la idea de que la forma puede explicar lo exterior a ella o de que la forma explica mecánicamente lo que no es su objeto, como sucede en algunos proyectos fundamentados en la matemática (o modernamente en la lógica formal).

En segundo lugar, en la Filosofía del Derecho, el lugar en que se muestra y se hace patente la explicación que hemos visto de la "Doctrina del concepto", Hegel nos remite a la "universalidad" que regla la reproducción del "género" y la señala como el elemento fundamental y objetivo, en el que esa "universalidad" se juega; es decir: el individuo en su reproducción siempre encuentra reglas constantes que aseguran su reproducción como "género"

El Ethos subjetivo que se presenta en lugar del Bien abstracto, es la substancia concreta, como forma infinita, por medio de la subjetividad. La substancia establece, por eso, distinciones en sí, las cuales, por lo tanto, están determinadas por el concepto y por las que el Ethos tiene un contenido estable, necesario por sí y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es, las leyes y las instituciones que son en sí y por sí (98).

Ahora bien, el momento de la "vida" y el momento de la "Idea de conocer" nos remiten también al momento del "Derecho abstracto" y al de la "Moralidad". ¿En qué sentido? En el sentido de que el primer momento de la "vida": "El individuo viviente", nos remite a un sujeto que se cree lo universal como en el "Derecho Abstracto" (99). Sólo que en la parte de la "vida", el desdoblamiento hacia su universalidad es por medio de su capacidad de asumir lo universal ("El proceso vital"); lo que culmina en el encuentro con el otro determinado (del sexo opuesto), la atracción mutua y que se resuelve en la relación sexual, que permite la simple reproducción del "género" (100). Mientras que en ^{el} "Derecho abstracto", en tanto que la relación universal es una relación siempre consciente y en tan-

to el sujeto se desdobra realizando derechos a través de su voluntad; en consecuencia, la relación con lo universal se da a través de voluntades, no de atracción sexual, que se ofrecen, se dan, se intercambian objetos por medio de contratos o de medios que aseguren su libre voluntad, aún cuando estos medios sólo sean engañosos o fraudulentos, como el no cumplir con su palabra, origen de conflictos (101).

Por otro lado, la "Idea de conocer" nos remite a formas racionales y que permiten la reproducción de sujetos de una cierta índole y que tienen, en oposición a la "vida", no una reproducción simplemente natural (la relación sexual o la simple negación de la naturaleza); sino una reproducción a través de la elaboración de la conciencia, que los acerca más propiamente a los otros y que reproduce y relaciona de una mejor manera su vínculo social. Por ello, la objetividad, de este momento, más alta o la "Idea" más alta en relación al conocer: es la "Idea" del "Bien" (abstracto), como Hegel la denomina en la Filosofía del Derecho (ver la cita de Hegel que se encuentra un poco más arriba). Esto es concebible, en cuanto atendemos que para Hegel, como para la filosofía griega antigua, el principal modo de conocer es aquel que nos vincula hacia lo más concreto de nosotros como hombres sociales o ciudadanos: por ejemplo, las nociones de justicia, de belleza, etc., y sobre todo la noción de "Bien" que orienta hacia la virtud pública como se lee en Platón (102). En la "Moralidad", este punto entronca perfectamente; pues el sujeto, como vimos en la primera parte de este trabajo, en una "Idea" moral universal proyecta su sentido y busca la realización de su identidad libre.

Por otro lado, y atendiendo a la Filosofía del Derecho, el dilatar la cuestión de la aparición de la "familia" o de la reproducción del "género" hasta la "Eticidad", en oposición a la "Doctrina del concepto", obedece a que el objeto de la segunda es mostrar las formas objetivas (lógicas), en términos de su condición efectiva, de reproducción social u organizada del sujeto libre; mientras que en la Filosofía del Derecho, lo anterior ocurre a través de un desplazamiento por vía diferente. Es decir, un desplazamiento en virtud de un sujeto que se ve a sí mismo consciente y con voluntad, y que siente la necesidad de proyectarse al

mundo, en tanto entidad que reclama lo universal, como una tendencia de su voluntad; de ahí, que la aparición de la "familia" sea ulterior en la Filosofía del Derecho y sólo cuando se ha demostrado que ese reclamo de "universalidad", tiene que ser determinado exteriormente ("Derecho abstracto") y en virtud de una forma objetiva universal ("Moralidad").

De lo anterior se infiere que en la sección de la "Eticidad" de la Filosofía del Derecho, no sólo se hable de la necesidad lógica de lo universal o de la necesidad de la simple reproducción del "género"; sino de que esa condición (la necesidad de reproducción del "género"), sólo puede aparecer o es efectiva siempre, no como una actitud fortuita o azarosa (como en la atracción sexual), sino como una organización reglada socialmente. Esto significa que la "familia" no sólo es origen del sujeto libre; sino que es originada desde un elemento o desde un medio superior: la sociedad organizada legalmente. Pues en efecto, la "familia", según Hegel, siempre se fundamenta y evoluciona (al menos en la universalidad que concibe Hegel o en las formas sociales europeas), a través de tres imperativos legales: el "matrimonio", la "propiedad" y la "educación" (103). Ahora bien, a través de estos tres elementos Hegel no sólo concibe a la familia como una entidad estática, sino como una entidad que fluye desde ahí, hacia la formación y hacia la integración de un todo del cual forma parte o del cual es su unidad elemental; pero de un todo que en otro tipo de relaciones tiene su fuerza y fundamento: en la relación económica (el fundamento de su reproducción material), que forma el estrato de la "sociedad civil" y en la relación legal (el fundamento de su reproducción social), que forma el estrato fundamental por excelencia para Hegel: el "Estado".

En efecto, la "sociedad civil" y el "Estado" aparecen debido a que realizan dos aspiraciones universales que se conciben como motores de la "Filosofía del Derecho". En primer lugar, la aspiración de una reproducción material segura del sujeto libre que se asegura a su vez mediante la propiedad y mediante la legalización de las transacciones económicas que aseguren la satisfacción de las necesidades (104). En segundo lugar, la aspiración universal de la reproducción social; es decir, la estructuración de un sistema legal que regule y asegure, en primer lugar, la unidad social; y desde el que, en segundo lugar, tendrá cabida

o sólo desde la cual tendrá cabida la modalidad o las modalidades adecuadas que aseguren la reproducción material y por ende el interés individual; pero siempre y cuando éstos queden subsumidos al fin superior de la reproducción o de la unidad social.

Por las anteriores razones, el ámbito de la reproducción material y del interés individual vinculado a ella es anterior en la exposición, a la exposición de su fundamento: el "Estado". Ya que desde el "Estado" podemos comprender porque en la "sociedad civil" se toleran, se fomentan o se tratan de desplazar legalmente, formas de relación que en el curso de su constitución (como "sociedad civil" y como "Estado"), se han estabilizado teniendo un lugar ^{propio} a favor, en contra o aun a despecho de la conservación del Estado mismo. Por eso Hegel llama la atención sobre los peligros que se ciernen sobre el "Estado" o sobre la unidad social cuando se toleran o se fomentan ciertas actitudes, por ejemplo, de la "sociedad civil" (105).

En este sentido, es importante hacer notar que la primera crítica de Marx a Hegel (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel), adolece de un problema que el propio Hegel dilucida ya en la propia Ciencia de la Lógica y que queda expuesto en la Filosofía del Derecho misma; problema que Marx aún no dilucida bien en El Capital o que quizá expone aún con una cierta indeterminación. El problema es el siguiente: en el orden de constitución del capitalismo, la sociedad civil no da como origen la aparición del "Estado"; más bien, el "Estado" es el fundamento de la sociedad civil: pues es el lugar en donde y a través del cual la "acumulación originaria" se hace sólida o cobra cuerpo: es decir, en donde la producción de las condiciones capitalistas de producción se hace efectiva, en el sentido de que el Estado fomenta, tolera y legaliza ese tipo de condiciones que permiten emerger a la sociedad civil capitalista: expulsión de los siervos de la gleba de los lugares a los que estaban confinados legalmente, acumulación de metales, reglamentación de las relaciones de producción incipientes, etc.. O sea, el "Estado" es el lugar desde el cual se puede entender el origen y la legitimación de la sociedad civil. Por ello en la Lógica, la "Idea absoluta" es el último aspecto a exponer y por ello en la Filosofía del Derecho, el "Estado" es posterior a la exposición de la "sociedad civil"; pues desde el "Estado",

para Hegel, es desde donde se puede entender a la "sociedad civil" y sólo desde el "Estado" se puede superar su determinación unilateral, legalizada o regulada al mismo tiempo por el "Estado" mismo: el concepto, por ello, debe adecuar su objeto o el contenido debe coincidir con su forma.

En efecto, en virtud de la explicación dada anteriormente, Hegel pensaría que la forma, el "Estado", no sería afectada en lo fundamental; si la sociedad civil, contenido, es afectada desde la forma misma, adecuándola a él o reconstituyéndola en torno a sus objetivos superiores; ya que el "Estado" es origen y fundamento de la sociedad civil. En este sentido, una rama del marxismo moderno desde Lenin, ha planteado tal solución, vinculándola a la toma y a la modificación de la sociedad civil y de las relaciones capitalistas de producción a través del "Estado".

Pero siguiendo con Hegel, para él, la relación social en la "sociedad civil" es una relación social formal (106), no porque no sea una relación social reglada, sino porque es una relación que atiende un interés legítimo del sujeto libre, pero que tiende a relacionar ciegamente o inconcientemente o sin gran alcance a los sujetos libres: su interés individual. En este sentido, el gran problema hegeliano estriba en que él reconoce, por un lado, el derecho, o la evolución como derecho, de la necesaria autoconservación del sujeto libre (107); pero confunde el sentido y la necesidad de garantizar la conservación, como un requerimiento legal dentro de la sociedad, con un acendrado egoísmo o con una actitud proclive hacia la acumulación indiscriminada de bienes o con un carácter propiamente posesivo (108).

De esta manera, en el egoísmo pone Hegel tres elementos positivos: por un lado, considera al egoísmo como motor de la libertad o como tendencia de la voluntad a reclamar derechos (109); por otro lado, considera al egoísmo como sentido legítimo a la autoconservación individual, sentido que el "Estado" debe hacer suyo y que debe legalizar como un derecho (110); y por otro lado, considera al egoísmo como "entendimiento" o como el sentido creativo del sujeto (111). En efecto, estas tres características corresponden al sentido que la Economía Política Clásica, y en particular Adam Smith en la Riqueza de las naciones, habían asignado al sujeto particular y que Hegel reproduce en la sección sobre la "sociedad

civil" de la Filosofía del Derecho, con funestas consecuencias teóricas.

De esta manera, el sujeto de la sociedad civil es un sujeto universal, en el sentido de que su interés individual tiende a producir, en virtud de su egoísmo, un vínculo universal dentro de la sociedad(//2). Pero este vínculo tiene como propósito no la satisfacción del interés legítimo y universal de la sociedad; sino la satisfacción personal o egoísta de un individuo que usa a la sociedad no como un "fin" sino como un "medio"(//3), para obtener eso: su satisfacción o su provecho personal desmedido. Por eso, este sujeto estaría dispuesto a hacer uso y abuso de su lado social o de su cuerpo propiamente "inorgánico"; es decir, desde este punto de vista abusivamente subjetivo.

El gran problema de Hegel ocurre cuando, digo, confunde el carácter íntimo de la necesidad de hacer de la conservación individual un derecho; con la atribución intrínseca, en virtud de ello, de un carácter egoísta del sujeto; haciendo de algo susceptible de elucidación por medio de su concepción de sujeto, en algo simplemente presupuesto y no demostrado. Esto tiene serias e irreversibles consecuencias discursivas.

En efecto, si el espacio íntimo del sujeto es el motor de toda objetividad, entonces la "sociedad civil" es el fundamento necesario o en donde se objetiva ese motor. Sin embargo, el fundamento superior y que opera bajo otros fines, el "Estado", se encontrará por eso en una flagrante contradicción con la sociedad civil. En este sentido, En este sentido, toda elevación a aquél plano superior, por parte del sujeto de la sociedad civil, tenderá, por definición, a imponer como universales fines particulares; por lo que tiene que ser copado tal acceso. Pero si somos consecuentes con Hegel, el Estado tenderá en cuanto forma, a ser fundamento de la sociedad civil: el elemento de la realización de ésta, como Marx ve correctamente en su incipiente crítica a la Filosofía del Derecho.

Esto significa, que aunque los fines de reproducción social son superiores y su objetividad tiene que ser posterior y fundamento ideal de los fines particulares; esto no puede ser objeto de la voluntad libre del sujeto, que si bien se ve superada en los fines universales, naturalmente tiende a imponer sus fines particulares objetivamente o los fines de la sociedad civil en el Estado.

Por estas razones, la sociedad civil se muestra como un estrato antagónico

en donde la polarización de la riqueza es una consecuencia necesaria de la anterior situación y en donde la sociedad civil se muestra como antagónica con los fines universales del Estado (114). Pero como el Estado es una consecuencia necesaria o fundamento de la sociedad civil, ocurre que no hay tal contradicción u ocurre que sólo puede resolverse tal contradicción cuando se despoje o se transforme por un lado el carácter esencial (egoísta), del sujeto libre o cuando, por otro lado, se determine una imposición externa a la naturaleza del sujeto libre que tienda a modificar su esencialidad constitutiva.

De ahí, que el elemento que opere sobre el sujeto de la sociedad civil tenga que ser un elemento exterior o que desde la propia subjetividad indeterminada o creativa, quien sufre y vive tal situación de la sociedad civil, ataque la objetividad que lo constituye; determinando un nuevo tipo de objetividad y de subjetividad que supere a tal sujeto y que desdoble la contradicción que la sociedad civil ofrece como espacio opuesto al interés universal del Estado. Ambos elementos los concibe Hegel propiamente como hemos visto en la "Doctrina del concepto"; el primero generado por un sujeto creativo (no necesariamente egoísta) que ataca y transforma la objetividad que lo produce; el segundo, en tanto que objetivada tal circunstancia anterior, ésta queda como un "a priori" que forma al nuevo sujeto espiritual.

La contradicción se presenta en la Filosofía del Derecho, pues para producirse el cambio debería transformarse el carácter esencialmente motor de la libertad y de la voluntad del sujeto: su egoísmo, y esto se proyecta como un "contragolpe" a uno de los pilares de su edificio teórico dentro de dicha obra.

Ciertamente el discurso hegeliano no se traiciona cuando asume sus propios presupuestos teóricos, sino cuando concede que la unidad de la creatividad subjetiva obedece a un fundamento que no ha demostrado o que no tiene demostración discursiva y que al contrario, ya ha sido demostrado que no existe tal fundamento subjetivo. ¿Por qué? Pues porque el fundamento de toda subjetividad, como hemos visto, es una objetividad constituida ("a priori"), que no presupone sujetos de ninguna naturaleza; sino que los forma, con miras a que realicen tendencialmente su carácter creativo y por ende libre; con vistas a reconocerse como tales por medio de su voluntad, en tanto que reconocida ésta como derecho universal.

De lo anterior, Hegel no tiene ninguna duda, pues toda su monumental obra La Ciencia de la Lógica está encaminada, y en particular la "Doctrina del concepto" que hemos venido viendo, a un tal propósito. Incluso en la Filosofía del Derecho, Hegel acota muchas veces la necesidad de un cambio en la conciencia unilateral del sujeto egoísta(115).

Por ello el error hegeliano consiste en no demostrar, interpolando en el discurso, el carácter histórico o la modalidad del sujeto histórico egoísta, propio del capitalismo; como lo hace Marx en El Capital, cuando, por ejemplo, en el capítulo "Proceso de trabajo, Proceso de valorización" muestra por un lado la relación esencial de trabajo que caracteriza a los productores efectivos de la sociedad y la manera como esta relación se particulariza y se subsume en el capitalismo, bajo una relación social diferente en la que impera un interés diferente: el interés particular o egoísta del capitalista. Esto le permite a Marx por un lado, mantener una tensión discursiva constante desde abajo o desde la sociedad civil, que le permite vislumbrar el cambio desde este lado fundamental; y también le permite pensar la consecuente estructuración y fundamento de la sociedad civil capitalista por medio del Estado.

El trabajo teórico de una rama muy importante de los marxistas posteriores, como ya he dicho antes, desde Lenin se vinculará ya no sólo a criticar el fundamento de la sociedad civil capitalista; sino a pensar en la necesidad de atacar, de superar y de resolver desde ahí (desde el Estado), la contradicción que desde el Estado mismo, produce y reproduce estructuralmente a la sociedad civil(116).

Pero volviendo a Hegel, el momento de la "Idea absoluta", sintetiza sin la perversión vista en la Filosofía del Derecho, el carácter creativo del sujeto con su objetividad fundamental. Por ello, Hegel comienza esta sección, con la afirmación de que la Idea tiene un doble carácter "práctico-teórico", en el sentido de que la conducta social del sujeto, tiene un fundamento teórico u objetivo que lo hace concreto. Es decir, la noción "Idea absoluta" aglutina por un lado la noción de un sujeto libre creativo, la noción de vida por otro; y la noción, por último, de que toda relación de ambos está determinada por una objetividad que la regula en un momento dado o que en su relación interna no es una forma

estática; sino que en su relación con el sujeto libre o, usando una noción moderna, que en la intersubjetividad que produce, encuentra la tensión de su movimiento.

La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediación de su identidad objetiva, el retorno a la vida; pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediación y tiene en sí la mayor oposición. El concepto no es solamente alma, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la personalidad-es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible(atómica)--pero no es tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí universalidad y conocimiento, y tiene en su otro su propia objetividad como objeto. Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es ser, vida imperecedera(...)(117).

En efecto, el "Estado" como forma real de la "Idea" fundamenta como un orden regulado, los derechos del sujeto abstracto en tanto concretados como sociedad civil; fundamenta como un orden legal, concreto, el alma o lo universal indeterminado de la "Moralidad"; y fundamenta como forma desde la cual el sujeto puede actuar en tanto que voluntad libre, el sujeto del "Derecho abstracto"(118).

En este sentido, el "Estado" como Hegel expone en la síntesis que hace de él, en el párrafo 261, expresa bien el punto en que para Hegel se fundamenta todo orden social. ¿Por qué razón? Pues porque como hemos venido viendo, el sujeto y los fines a que da lugar, no le pertenecen a él propiamente o no le pertenecen absolutamente; ya sea porque históricamente se formen y le den inmediatamente ese "a priori" desde el cual su creatividad se activa y se orienta; ya sea porque en su vida particular las formas objetivas que orientan sus fines, aparezcan una después de otra (la familia, la sociedad civil, etc.); ya sea porque el sujeto tenga una formación sólida, sepa el orden lógico de los fines y así oriente, de esta manera, su creatividad. Esto significa que el sujeto particular y que su ámbito objetivo, digámoslo así, económico, no nacen del "Estado", que será su fundamento propio, sino que precisamente se concretan en él. Pero aún ¿qué significa lo anterior? Significa que el sujeto en tanto concepto; como la sociedad civil o el lugar cualquiera, históricamente hablando, en donde puedan concretarse los fines particulares del sujeto; como la naturaleza misma, son ele-

mentos que entran siempre socialmente en una cierta concatenación que tiene una cierta estructura regulada de cierta manera. Pero también significa lo anterior que para ser concepto, necesitan estar integrados objetivamente, coherentemente y con sentido; de tal manera, que el sujeto cuando nace y mientras no se apropia de tal contenido (conceptual) de su sociedad es un exterior; lo mismo le ocurriría mientras él no se integra a una sociedad diferente; pero también el ámbito de los fines particulares, puede ser un ámbito arbitrario, que es exterior, mientras no se subsume o se eleva a ese espacio superior de los fines universales para Hegel; lo mismo le puede ocurrir a la naturaleza; pero aún el "Estado", cuando no se "supera" integrándose a esos espacios, puede permanecer como una entidad arbitraria que sólo admite o defiende derechos particulares.

En virtud de lo anterior, el "Estado" es un ámbito externo a la sociedad civil y al sujeto libre particular; pero sin el Estado ambos transitarían en el espacio de lo fortuito y de lo accidental, por lo que deben asegurar y elevar en el Estado su fuerza y deben eliminar en él su carácter arbitrario y unilateral. Por eso el Estado les pertenece como su elemento más íntimo (como su alma), desde el que se hacen lo que deben ser: ámbitos racionales, legales y reconocidos universalmente y que no deben poner en peligro esa universalidad, el Estado, que los asegura como espacios legítimos.

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; más por otra parte es su fin inmanente y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos(...)(119).

En este sentido, el interés individual es legítimo en tanto no entre en contradicción con el interés universal; por ello la necesaria limitación de aquel es justa de cara a los intereses universales representados por el Estado: el interés particular no tiene su límite en otro interés particular; sino frente al interés universal: "El interés particular no debe realmente ser dejado de lado, o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal por lo cual se logra a sí mismo y a lo universal"(120).

Además y para reforzar lo anterior, el tránsito del sujeto hacia los dife-

rentes tipos de objetividades es un tránsito que va de la familia, a la sociedad civil y al Estado(121); por lo que el tránsito inmediato a los diferentes tipos de objetividades, es un tránsito opuesto al tránsito efectivo de una sociedad racional que va del Estado, a la sociedad civil y a la familia; lo que hace que el sujeto vea espontáneamente como último, lo que en realidad es primero: origen de recelos por parte del sujeto particular.

Esto nos lleva quizá, al punto fundamental y más fuerte en donde se juega el discurso teórico de Hegel. En efecto, como ya hemos visto, si desde el punto de la subjetividad creativa o de como concibe Hegel al sujeto en la Filosofía del Derecho, la filosofía del concepto falla. Desde su punto de vista fundamental, el punto de vista de la objetividad o forma del concepto, Hegel es elocuente y no parece fallar.

En efecto, como hemos venido viendo, el elemento objetivo del concepto termina siendo el fundamento, el "a priori" o el elemento predominante con respecto al elemento subjetivo que necesariamente se interrelaciona con él. Esto significa que el sujeto para ser creativo o para poder hacer efectivos sus derechos en un momento dado o para poder entrar y mover los mecanismos de poder, necesita formarse e integrarse o hacerse parte de la estructura que le permite lo anterior; sin lo cual quedaría al margen, exterior o ajeno al elemento que le permite hacer "efectivas" tales circunstancias. De la misma manera, y mientras tales circunstancias no se hacen "efectivas", el sujeto libre sólo tiene en potencia la órbita de su desarrollo y la va formando, pero aún no la puede hacer "efectiva", pues el elemento objetivo, soporte de esa situación, aún no se realiza.

Es como si se dijera: es necesario hacer un túnel a través de esta montaña de roca pura. ¿Cómo lo haremos? En este sentido, mientras no se cuenten con las herramientas ni con la técnica adecuada (con el conocimiento objetivo adecuado), nadie logrará ese propósito. De ahí, que para tal efecto se vayan creando o se vayan produciendo toda una serie de elementos que culminan en las circunstancias objetivas que permiten tal cosa y en los sujetos, en dominio de tales circunstancias, que permiten llevar a cabo la tarea o el ideal propuesto en algún momento.

En este sentido, la potencia creativa se ha hecho un instrumento poderoso capaz de producir lo deseado; pero el objeto puede ser tan poderoso, tan complicado y tan elaborado, que aún puede ser superior a las fuerzas o al "entendimiento" que lo usa, que por quedar fuera de él o por no integrarse a su real órbita, termina no haciendo un túnel, sino destruyendo la montaña.

Lo anterior significa que lo objetivo de la forma no garantiza de ninguna manera que el sujeto que pretenda formarse en ella, tenga su misma envergadura; por eso puede ocurrir que el sujeto por pereza no tenga la formación suficiente para estar a la altura de lo objetivo; o puede suceder que el sujeto no tenga la inteligencia o no adquiera el "entendimiento" suficiente para entenderlo, o que sin conocerlo se lo apropie; creando dificultades, por las anteriores circunstancias, pues en su diferencia con tal objetividad, puede usarla mal, ya sea porque siente su fuerza, ya sea porque siente el vértigo que produce su poder, etc.. Por esto, es necesario no sólo calibrar la fuerza y la estructura de tal objetividad, como Hegel lo hace en la "Idea" donde habla de la fuerza o de la "efectividad" de las diferentes objetividades o como lo hace más elocuentemente cuando en la Filosofía del Derecho piensa la efectividad del Estado moderno; como decía, no sólo es necesario saber lo anterior; sino además saber con ello su "efectividad"; pues cuando se sabe de su poder real, entonces se sabe su capacidad causal o su fuerza de producir efectos.

Por ello sabemos que el "Estado" en cuanto unidad estructurada es más fuerte que la sociedad civil, en cuanto unidad dispersa que proyecta su fuerza desordenadamente, produciendo desequilibrios en el todo

Pero además de ello y esto es crucial, es necesario determinar el sujeto que le es adecuado a este tipo de objetividad. Trataré de ser más preciso.

Si bien el ámbito de la "Eticidad" es, por un lado, algo que se constituye desde dentro, en el trato cotidiano de los sujetos libres y que manifiesta una forma específica; "Eticidad" (Sittlichkeit) significa eso: la fuerza de la costumbre o el trato cotidiano que toma una forma y que el discurso puede elucidar (122); por otro lado, "Eticidad" es "efectividad", es decir, fuerza acumulada capaz de producir efectos de una cierta índole; el grado de "efectividad" de una objetividad, indica su grado de producir efectos (123). En este sentido, el gran proble-

ma es que lo objetivo del concepto no sólo es una estructura en la que debe integrarse el sujeto libre o debe apropiársela, en primer lugar, para estar a su altura o para ser el tipo de sujetos que idealmente se puede proyectar desde ahí como sujeto creativo; sino que es una estructura que puede deformar, desorientar o ser usada de diferentes maneras (aún perversamente) cuando el sujeto que trata de apropiársela se queda sólo en el exterior de la red o cuando penetra en ella sin estar a su altura. Por esta razón, Hegel en la Fenomenología habla de que el sujeto que está a la altura del Espíritu, es efectivamente el sujeto que es libre y universal(124); mientras que el otro sujeto que convive en lo universal con él, es el que vive pero que no está "efectivamente" en el entorno espiritual y quién por ello aún es arbitrario y unilateral. De lo que se puede concluir que no hay una adecuación automática del sujeto con la objetividad del concepto que le aparece como un "a priori" y a la que se integra como puede, aún permaneciendo exterior a ella o simplemente sobreviviendo en su margen.

De lo anterior, puedo hacer una afirmación fuerte que se sostiene en lo que he venido viendo y que reforzaré aún más: la objetividad del concepto, aunque se estructura cognoscitivamente, se concreta instrumentalmente o se concreta como un mecanismo que conforme crece su capacidad de producir efectos, crece su "efectividad"; no es una máquina poderosa, pero da lugar a una estructura poderosa que se concreta en la forma de un instrumento, pues se institucionaliza y conforme se concentra su determinación y su unidad, aumenta su poder.

En efecto, el problema que surge de lo anterior es el siguiente: al sujeto, conforme crece la magnitud cualitativa y cuantitativamente, de la objetividad del concepto, cada vez le cuesta más trabajo apropiársela; por lo cual se corre el peligro de que termine siendo sólo un apéndice de tal objetividad o de ser alguien que por no saber en donde empieza o en donde termina tal objetividad; o que por no saber por tal circunstancia, en muchas ocasiones, el punto que toca de tal objetividad; puede, por ello, terminar accionando resortes de ella que pueden generar efectos indeseados en él o en quién se conecte en el punto final de transmisión. Esto significa que cuando lo "efectivo" es algo tan complicado y tan poderoso, se tiene que o bien positivamente formar perfectamente al sujeto o integrarle perfectamente a su forma, de tal manera que lo entienda bien(a

lo efectivo) y sepa bien los beneficios o los perjuicios que puede producir; pero por otro lado y en sentido negativo, se puede limitar y poner coto a la subjetividad libre, que sin esta restricción y debido a lo complicado de lo objetivo terminaría sólo creando problemas(125).

Esto significa, que conforme crece la efectividad objetiva del concepto, la dificultad de entenderla y de integrarse a ella o ya simplemente de controlarla, crece y hace más impotente ante ella al sujeto creativo.

Ahora bien, como ya he expuesto y es bien sabido, Hegel estaría en contra de una democracia, entendida ésta como la "voluntad de la mayoría"; antes bien, para él la sociedad no sólo evoluciona y necesita desarrollar, como Espíritu o como Idea, sus diferentes momentos; sino que se concreta o se hace efectiva, en relación a ellos, a través de instituciones que garantizan su ejercicio. Así, por ejemplo, esto se manifiesta a través de la "corporación", de los cuerpos de seguridad o de la "policía", etc.. Es decir, se concreta en un orden bien diferenciado e institucionalmente legalizado que es regulado y regula a su vez la forma que le da vida. Esto significa, por último, que la efectividad de la forma, determina la fuerza, la regularidad y el papel de los elementos que participen en ella. Así, la actividad del comerciante es regida legalmente en su relación regular con otros comerciantes y con el público que le compra; por ello, si esta relación es violada por él, entonces un elemento que protege tal relación como algo legítimo y universal entra en acción: el policía. Ahora bien, el policía logra su objeto, en tanto elemento de una jerarquía y en tanto elemento de una institución superior, que efectivamente impone la ley. Esto significa en conclusión que conforme los momentos que dan lugar al Estado se integran, mayores son los mecanismos objetivos, legales y efectivos (o de fuerza), que garantizan un orden regulado en la sociedad. De ahí, que la fuerza de quién se encuentra en el punto más efectivo de este orden tienda a ser infinita y por ello, a través de este mecanismo, pueda aun usar esta fuerza no para garantizar el orden universal, sino para imponer un interés particular(126).

En este sentido y puesto que no todos pueden gobernar en un Estado tan complejo que en su fuerza basa su resistencia aun, paradójicamente, al cambio; se debe cuidar para Hegel quién debe ocupar y como lo debe ocupar, el lugar en donde se aglutina el poder.

Porque puede suceder que aun si la mayoría tiene una evolución al cambio, la fuerza objetiva del poder se oponga y, aun impere con su interés particular, al interés universal. Por ello Hegel determina que el poder del Estado esté en relación inversa al interés de quién lo tiene (por ello debe carecer en absoluto de interés individual); y que en consecuencia y acorde a este poder, la objetividad del Estado (sus reglas o Constitución), esté en relación inversa al "entendimiento" de quién gobierna (por ello su voluntad individual debe quedar subsumida o debe quedar ahogada, en una legalidad que debe prevenir todo posible caso de conflicto y toda posible sanción) (127). Por lo anterior, no es inconsecuente pensar el por qué una clase universal es necesaria; pero por ello no es inconcebible pensar desde Marx que toda lucha por cambiar las relaciones sociales, debe estar encaminada a obtener, destruir y transformar esa "efectividad" objetiva del Estado moderno.

Es decir, Hegel pensaba que con la fuerza del Estado moderno, desde una clase universal se podía transformar desde arriba, educando a las demás clases para aceptarlo así, la arbitrariedad y la miseria que en la sociedad civil impera. Marx piensa al contrario que la fuerza de la sociedad civil moderna, radica en el Estado; por ello piensa que el cambio sólo es posible a partir de un movimiento desde abajo. En las dos posturas no parece haber una contradicción fundamental de origen, pero si hay un problema: que es más correcto, ¿pensar en un movimiento que desde abajo transforme el orden social o pensar en un movimiento que desde arriba, producto de un tipo particular de sujetos que tengan como fin el interés universal, transforme el orden social? Ha habido desde Hegel y desde Marx, respuesta tanto en una como en otra dirección(128).

Finalmente, en conclusión, la noción positivamente o en términos optimistas de Hegel con respecto a la objetividad de la forma más alta denominada Idea absoluta en la "Doctrina del Concepto" "(el "Estado" en la Filosofía del Derecho), es que la Idea absoluta es forma, forma que se exterioriza objetivamente, pero que se transforma sin cesar; y que recoge progresivamente el caudal de creatividad acumulado e infinito de un ser único, libre, creativo y social: del hombre.

Pero no de un hombre, en consecuencia, cualquiera, sino del que recoge la fuerza liberada en forma creativa por los demás y la prolonga hacia adelante, demostrando con ello que el hombre es totalidad de esfuerzos que se concretan significativamente en lo que Hegel denomina Espíritu o sea una configuración histórica y con sentido y significado que pertenece si bien a todos, no pertenece en particular a nadie. Por eso Hegel puede concluir, como yo este trabajo, de la siguiente manera, la Ciencia de la Lógica:

Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo (129).

3) Conclusión

Uno de los problemas que mayormente aparecen en el momento de la exposición de la obra de Hegel es: su sistematicidad. En efecto, si bien la mayoría de los autores, como expuse en la presentación, exponen correctamente, documentan las fuentes de donde emanan muchas afirmaciones o conceptos hegelianos, señalan temas, etc.; casi siempre dejan de lado la sistematicidad y la interrelación de las obras más importantes de Hegel.

Con todos los defectos o con toda la problemática que significa no trabajar más detalladamente la transición de un punto a otro o de un concepto a otro; creo que en este trabajo han quedado en claro algunas cosas.

En primer lugar, la filosofía de Hegel es una filosofía que si bien tiene desplazamientos, redefiniciones, etc., tiene la característica de ser rigurosa. Esto significa que no presupone la verdad de lo dicho, sino que pretende demostrarnos el proceso de donde emana dicha verdad. Ahora bien, la verdad para Hegel nace con una presuposición o con una simple representación conceptual o con una simple afirmación que se va *incrustando* en un montaje significativo; y que evoluciona desde ser una simple expresión que quiere decir algo, hasta ser una expresión ricamente sustentada e inteligible y cuyo significado no deja lugar a dudas.

Sin embargo, en Hegel como en la filosofía griega el conocimiento filosófico tiene o manifiesta un sentido ontológico y manifiesta, aún más, el deseo y la proyección que hace de sí una sociedad en una época cualquiera.

De ahí, que el conocimiento para Hegel no sea formal, sino progresivo construir desde su objetividad, las bases de una sociedad rica y que funda su fuerza en la inteligencia, en la proyección y en la formación de cada uno de sus miembros.

Por la anterior razón, la sistematicidad como hemos visto corre pareja y refuerza, mutuamente, por un lado el discurso que trata de elucidar el trayecto del Espíritu (en tanto interrelación compleja de sujetos inteligentes), que desde el pensamiento, como proyecto, asume una posición efectiva con la realidad; con un discurso que muestra el vigor de esa inteligencia formada en el concepto (el Espíritu otra vez), que en tanto voluntad, objetiva, con sentido y jerárquicamente, sus diferentes fines: como subjetividad social.

Ahora bien, en el tránsito hacia el sujeto libre de las dos primeras secciones de la Ciencia de la Lógica, sólo⁵⁸ nos muestra abstractamente, como la fuerza del todo se traslada o es presencia efectiva en el sujeto; por esta razón el sujeto es libre, pues él mismo es la potencia de lo efectivo o del todo. El tránsito, a su vez, hacia la peculiaridad específica del sujeto libre pensante, es el tránsito concreto y fundamentado desde su todo o más bien desde la objetividad en que el todo se fundamenta y del que emana con regularidad y coherencia, hasta ser sujeto libre pensante.

Como vi, la noción de sujeto libre, en oposición a la Fenomenología del Espíritu, en la Ciencia de la Lógica, nos permite pensar un sujeto creativo y un espacio primordial construido por él, que constituye la propia especificidad en que su Espíritu, en oposición a la naturaleza, vive, convive y se forma; siempre desde sus propias expectativas, que a través del concepto, forma en que se articula como Espíritu, cobra objetividad.

En este sentido, el Espíritu señala modalidad objetiva de relación social y que define un perfil que acaece y en el que diferenciadamente han quedado cimentadas las relaciones sociales pujantes del sujeto libre como totalidad; totalidad imposible de entender antes de tal relación; de ahí, la famosa conclusión de la introducción hegeliana, que recae alegóricamente en la figura mitológica del Búho de Minerva, de la Filosofía del Derecho.

Ahora bien, para Hegel, como hemos visto, el concepto es concepto significativo que se diferencia, objetiva, determinada e internamente; es decir, en los casos que vimos de la Ciencia de la Lógica, se diferencia en sujeto y objeto determinados; aunque el concepto también se diferencia determinadamente con respecto al sujeto y con respecto al objeto. De tal manera, que en primer lugar el sujeto no es enteramente determinado por la objetividad del concepto que lo forma; esto quiere decir, que el sujeto es sólo sujeto de conocimiento en tanto formado por el concepto y en tanto sólo desde ahí puede ser algo más, ^{que él} pues el concepto forma su creatividad; es decir, desde el concepto se puede trascender como sujeto y puede trascender al concepto mismo, elaborando su complejidad y su profundidad. El objeto, de la misma manera, se estructura desde el concepto, pero

cuando queda fuera de él es, para Hegel, una existencia cuya única determinación objetiva es su destrucción. Esto significa, como hemos visto, que no hay objeto ni sujeto que se puedan reproducir regularmente ni que tengan una estructura cognoscitiva, más allá del concepto o que sean exteriores a él; sino que ambos son productos del concepto que objetiva y socialmente se ha desarrollado como su fundamento; aunque en términos de fundamento, éste se demuestra hasta el final, pues como es lo más concreto no se puede presuponer.

Por otro lado, lógicamente, no hay paradoja en el desarrollo que hace Hegel de la evolución de la relación del sujeto pensante como entidad abstracta, primeramente, con la objetividad del concepto; relación que permite en su evolución conceptual, desarticular, precisamente, la noción de un sujeto exterior y arbitrario (abstracto), como entronizado y ausente de su relación con la objetividad del concepto. Esto permite entender que todo sujeto, para ser eso: sujeto, es un sujeto con un cierto rasgo cognoscitivo, históricamente determinado, pues de acuerdo al nivel de desarrollo y evolución del concepto, es como podemos entender a un tipo determinado de sujetos.

Sin embargo, en términos de su fundamentación y de su superación como sujeto abstracto de voluntad y susceptible de derechos, Hegel comete la herejía contra su propio pensamiento, al adelantar que el sujeto egoísta es el sujeto por excelencia; pues con ello aunque le oponga a éste la objetividad del concepto como ley universal y que conlleva con ello un fin por ello, lo más elevado; produce la paradoja de que cuando quiere elevar lógicamente a tal sujeto hasta su fundamento; tal fundamento termina por ser, en consecuencia, el ámbito objetivo que estructura y pone por delante los fines individuales de tal sujeto o su interés individual; por lo que, lo que debería ser fundamentado (el lugar denominado "sociedad civil") por el "Estado"; termina siendo el fundamento que se infiltra e impone sus fines, en algo que parece corroborarlos, mas que contradecirlos. Con lo que el "Estado" terminaría siendo subordinado, y no al revés, por la "sociedad civil": el fin inferior y particular, predominaría sobre el fin universal y superior.

Esto significa que Hegel no es consecuente con su demostración lógica de su-

jeto en la Filosofía del Derecho; y es por esa fisura, precisamente, por donde se filtra la crítica quizá más fuerte a tal obra; crítica que parecía haber afectado entera y definitivamente a su filosofía y cuyo autor fundamentalmente es el no menos célebre Karl Marx.

En efecto, cuando se pone como punto primordial de la filosofía hegeliana al sujeto (libre), si bien se desplaza uno al elemento en el que Hegel trata de mostrar con toda su fuerza al concepto; se falla crasamente, al mismo tiempo, pues el sujeto libre aunque es punto de partida en la explicación (en la "Doctrina del concepto" o en la Filosofía del Derecho); en realidad es punto de llegada de ella. Esto significa, que la fuerza del concepto se concentra en el sujeto libre y se hace sustantiva como subjetividad cuando su fundamento, lo objetivo de la forma conceptual, se desarrolla. De ahí, que la fuerza tanto de la Ciencia de la Lógica como de la Filosofía del Derecho, y sin lo cual nos podemos desplazar por un camino correcto, pero no por el más concreto de la filosofía de Hegel, es precisamente el calibrar el tipo, la magnitud y la efectividad de las objetividades en las que se produce o a las que se enfrenta en su formación el sujeto libre. Objetividades que bien apropiadas por el sujeto o que en tanto el sujeto penetra justamente en ellas, garantizan su propia capacidad (al sujeto) de ser libre; pero que en tanto mal apropiadas, pueden generar consecuencias funestas, porque cobran la forma de una máquina poderosa que mal usada puede generar problemas.

En efecto, el mayor problema es que la objetividad fundamental moderna, y que transmite su fuerza por todo el cuerpo social o por los ámbitos que deben incorporarse a ella, para Hegel, tales como son los ámbitos de la familia y de la sociedad civil (sus espacios legítimos); pero aún más, en tanto que invade todo espacio legítimo en donde se forma la subjetividad (uno de los ejemplos negativos sobre esto lo encontramos el El 18 Brumario de Luis Bonaparte de Marx); crece desmedidamente, creando cada vez más dificultad para ser apropiada debidamente por el sujeto que se quiere hacer propiamente libre, en el sentido de integrarse a tal maquinaria conceptual (el "Estado"). De ahí, la consideración negativa, hegeliana, hacia el sujeto que hace política; consideración que pretende imponer límites, por tal razón a tal subjetividad; quién por ello, paradójicamente,

camente para Hegel, debe perder su carácter de hombre libre y creativo, para que su función dentro de un Estado perfectamente estructurado pueda ser correcta desde arriba. Por eso también la necesidad de formación desde abajo de los sujetos libres, para que no vean desconfiadamente a esa maquinaria y para que puedan entender que desde arriba se gesta el interés universal, que no pretende ahogar su carácter de sujetos libres y con intereses, además, particulares. De ahí, el antiliberalismo del que se le acusa a Hegel, pues tanto la sociedad civil como el sujeto particular, para él no son ámbitos que tengan derechos particulares e inalienables; pues como hemos visto, aun la necesidad de la autoconservación, es un derecho que tendencialmente se gana y se estructura en relación al fin superior universal de reproducción social; lo mismo le ocurre al interés particular.

Por tales razones, si bien la depuración de la objetividad del concepto, significativamente permite la elaboración regulada de la conciencia; se endurece como institución que aglutina además poder, con lo que crece infinitamente, tomando la consistencia de un instrumento que se puede manipular. Por ello, las preguntas oblegadas son las siguientes: ¿Desde dónde es necesario promover el cambio, para Hegel? ¿Desde la subjetividad libre o desde la objetividad (el "Estado") que "efectivamente" puede reformar, remover y aun revolucionar el espacio en que legítimamente se mueve un tal sujeto libre, pues ella es quién estructura y forma objetivamente a tal sujeto? La apuesta de Hegel tiene que ir, en consecuencia, por lo más concreto; pues es mejor obrar con la mayor fuerza efectiva del concepto, que por el espacio del sujeto libre: que sólo puede ser tal, en un Estado moderno y en el espacio de un conocimiento moderno intrincado, a través de un trabajo ingente; por lo que mecánicamente no se puede garantizar desde este sujeto el éxito de tal empresa.

Por ello, el sujeto debe aceptar antes la estructura formativa que lo produce, para después aprender que ese es el espacio mejor de su realización. En efecto, no podemos presuponer que el sujeto tenga previamente o que suponga o que defienda derechos o formas que sean las mejores para él. El, al contrario, debe ser formado y debe recoger la herencia objetiva de quienes le han precedido; depurada por quienes mejor la conocen y usada legítimamente por quienes se

adecúan al menos a ella, sin dejar que sus intereses individuales interfieran en lo que tiene una relación legal con el orden universal; pues sólo desde esa efectividad y en esa efectividad, para Hegel, han quedado plasmados los intereses y la fuerza de los hombres que en una continua pugna, han legado un mundo positivo a los que vienen.

Por las anteriores razones, puedo concluir diciendo, que la filosofía de Hegel, produce un ámbito de significación que pretende desentrañar por un lado; entender la proyección por otro; y demostrar las tendencias objetivas, en tercer lugar, en que se concretan las relaciones sociales de aquellas entidades, los hombres, que viven en nuestras sociedades modernas. Poniendo Hegel con lo anterior, de relieve, por un lado, el carácter positivo en que se despiega tal situación; pero mostrando al mismo tiempo sus discontinuidades y sus peligros. El "Estado" de la Filosofía del Derecho y el "sujeto libre" que se fundamenta en la Ciencia de la Lógica, demuestran el carácter complejo, la evolución de la sociedad moderna y la necesidad de asumir correctamente el legado que históricamente nos han dejado nuestros antepasados y la necesidad de incorporarlo a nosotros con pleno dominio; pues al suponerlo una circunstancia simple o una entidad desprovista o colmada de defectos, perdemos de órbita el gran trabajo y los esfuerzos fructíferos de los que nos precedieron como los peligros que se ciernen sobre nosotros, por no saber, desperdiciar o asumir sin responsabilidad algo cargado de una complejísima significación: el "Estado" moderno.

En consecuencia, de todo se le puede acusar a la filosofía del Espíritu de Hegel, menos de ser una filosofía inocua, ingenua o simple, peyorativamente hablando, metafísica sin sentido: la filosofía del concepto, no es sencillamente inconsecuente; piensa, al contrario, con la mayor coherencia posible.

N O T A S
SOBRE LA "PRESENTACION"

- (1^a) Hypolite, Jean, Génesis y Estructura de la Fenomenología del
Espíritu de Hegel, Península, Barcelona, 1974.
- (2^a) Ibid., p.534 (ver segundo párrafo).

NOTAS

- (1) Para Hegel, en los Estados en los que predomina o se hace predominante la individualidad abstracta, la destrucción de los mismos (Estados) es inminente: "El desarrollo autónomo de la particularidad (124) constituye el momento que en los Estados antiguos se ha manifestado como desbordante corrupción de las costumbres y como la causa decisiva de su ruina", Hegel, G.W.F., Filosofía del Derecho, Juan Pablos, México, p.172.
- (2) "(...) primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mundo mismo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el buho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo", Ibid., p.36.
- (3) Marx, Karl, Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. (GRUNDRISSE) 1857-1858, siglo XXI, México, p.26.
- (4) Por ejemplo en el parágrafo 36 del "Derecho Abstracto", Hegel habla de una determinación de éste: el sujeto sólo es persona como poseedor de objetos. Es decir, la noción "persona" se desarrolla y nos remite a este deseo de posesión de objetos y la determinación conceptual a que dará lugar, para nosotros, es: respeta a los demás como personas o propietarios, esto ya dentro de un Estado en donde la propiedad esta asegurado como una capacidad legítima del sujeto, que en el momento en que sitúa Hegel tal circunstancia; se presenta ésta al sujeto simplemente como una basta inclinación hacia las cosas exteriores: "La personalidad encierra, en general, la capacidad jurídica y constituye el concepto y la base también abstracta del derecho abstracto y por ello, formal. La norma jurídica es, por lo tanto: 'se personifica y respeta a los demás como personas' " Hegel, Op.cit.,(1), p.66.
- (5) Cuando la conciencia en la Fenomenología, habla inmediatamente del ser, parece, dice Hegel, que en su primera expresión se encuentra a sí misma como algo inmediato y diferente, y lo mismo parece encontrar en el objeto del cual habla, pero esto ya nos enseña a "nosotros", dice Hegel, que ya hay entre ellos una mediación necesaria, en el sentido de que en la relación de conocimiento ambos son necesarios: "Y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos queni el uno ni lo otro son en la certeza sensible como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo", G.W.F., Hegel, Fenomenología del Espíritu, F.C.E., México, p.64.
- (6) "Nuestra conciencia encierra estas nociones, las ataca como criterios últimos determinantes, se atiene a ellas como a los enlaces que le guían; pero no las sabe, no las convierte en objetos e intereses de estudio" Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, t.1, F.C.E., México, p.58.
- (7) Ver nota (2) y ver pp. 55-56 de la obra citada en (6).
- (8) Ver el parágrafo dos y explicación, en la obra citada en (1), pp.37-38.
- (9) Ibid., p.45, parágrafo 4.
- (10) "Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre" Hegel, Op.cit.(5), p.63.
- (11) Ver el parágrafo 44 de la obra citada en (1), p.71.
- (12) Loc.cit., parágrafo 45. En efecto, la voluntad hacia o dirigida hacia el objeto es asumida en abstracto, todavía no conceptualizada ni regida por medio de derechos concretos; sólo por el tosco impulso, para Hegel, del deseo, de la necesidad, etc., elementos que no designan un estado de derecho como tal. Si yo tengo hambre y me abalanzo sobre un objeto para satisfacerla, aún arrebatándolo a otro, sólo obedezco a una necesidad o imperativo corporal; éste

este derecho no es aún un derecho reconocido ni satisfecho por la sociedad, aunque encierra ya un principio que debe ser reconocido por ella, como en la sociedad civil, en la cuál ya está garantizado tal derecho. Es decir, en el momento en el cual se plantea o en el que estamos, esa necesidad nos remite a un derecho sin concepto, a una posibilidad que más tarde podrá ser erigida, el Estado moderno, como parte de un derecho concreto. Pero ¿por qué devendrá aquello en un derecho? Porque la satisfacción de las necesidades constituye un universal, para Hegel; o algo que necesita ser resuelto y habilitado como derecho de aquellos que legítimamente necesitan vivir, pues la vida es la condición primera del sujeto de voluntad libre: "2) La particularidad de la voluntad es, en verdad, un momento de la total conciencia de la voluntad (34), pero todavía no está contenida en la personalidad abstracta (es decir, aclaro yo, todavía no es un derecho reconocido, sino asumido e intuido por la personalidad o sujeto del "Derecho Abstracto"), como tal. Por tanto, ella existe ciertamente, pero como deseo, necesidad, impulso, voluntad accidental, etc. (...)" Hegel, Op.cit.(1), p.66. En la sociedad civil, en el ámbito del Estado moderno, Hegel expresa más adelante este derecho como ya algo objetivo: "Al derecho efectivo (ya no abstracto, aclaro) en la particularidad, empero le interesa no tanto que las accidentalidades sean eliminadas frente a uno y otro fin y que la seguridad ininterrumpida de la persona y de la propiedad tenga(n) realidad, cuanto que la garantía de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho", Ibid., p.198. Esta cita es interesante, pues muestra el antiliberalismo de Hegel, ya que la propiedad privada no nos remite a un imperativo que deba garantizar el Estado, antes bien éste debe garantizar la subsistencia y la seguridad de los individuos.

- (13) "La necesidad de este Derecho, en base de su abstracción, se limita a la prohibición" Ibid., p.66.
- (14) La violencia en la etapa del "Derecho Abstracto", a diferencia de ulteriores determinaciones o, en particular, del Estado, afecta a uno y ese uno se ve en la necesidad de resolver esa contradicción que le afecta con un recurso adecuado o la resuelve con un recurso adecuado, al momento de desarrollo en que se encuentran las relaciones en ese momento: el es juez y parte a la vez. Mientras que en el momento de la "Eticidad", la violencia afecta directamente a la persona individual, pero legalmente afecta a la comunidad; por lo tanto, la respuesta, dice Hegel, es diferente. Por ello, en cuanto afecta al sujeto abstracto, que se considera infinito, esta respuesta es absoluta y su consecuencia, la venganza puede incluso llegar a causar la muerte; pero en cuanto afecta a un sujeto que se considera parte de una totalidad afectada, el castigo es restitución a la sociedad; y por ello una vez purgada la culpa, el sujeto puede restituirse otra vez a ésta: "El hecho de que en un miembro de la sociedad son ofendidos todos los demás cambia la naturaleza del delito, no en cuanto su concepto, sino con respecto a la existencia externa de la ofensa, que hiere ahora la representación y la conciencia de la sociedad civil y no sólo la existencia de quién ha sido directamente ofendido. En los tiempos heroicos (ver las tragedias de los antiguos) los ciudadanos no se consideraban como ofendidos por los delitos que los miembros de las casas reales cometían uno con respecto al otro. Porque el delito, en sí ofensa infinita, debe ser medido como existencia según las diferencias cuantitativas y cualitativas (96), lo que entonces es determinado como representación y conciencia de la validez de las leyes(...) El punto de vista del peligro para la sociedad civil, mientras parece agravar los delitos, es por el contrario principalmente lo que ha mitigado su castigo. Un código penal, por lo tanto, pertenece especialmente a su época y a la condición, en el tiempo, de la sociedad civil" Ibid., pp.191-192.
- (15) Lo importante para Hegel en el castigo no es devolver con el castigo, una violencia de la misma magnitud a la castigada. La pena no es lo esencial del castigo,

sino el sentido o la intención que debe llevar detrás: la manera como el castigo va interiorizándose y deja de ser, de una instancia que enfrenta a dos entidades que se consideran como infinitas y absolutas; a una instancia que acerca, sin reducir una a la otra, a dos sujetos racionales, sometidos a reglas racionales de juego. En donde el castigo es restitución, principio de reconciliación a su sustancia universal: la sociedad; pero también restitución del sujeto a sí mismo, sintiéndose reaceptado después del castigo por su comunidad. Es decir, el castigo rehace interiormente, para Hegel, al sujeto y lo prepara para encontrar su libertad, en la relación con los demás. Así, en el "Derecho Abstracto", la única mediación entre los individuos es una relación de fuerza: "La venganza, por el hecho de que es una acción positiva de una voluntad particular, viene a ser una nueva vulneración, incorporándose como tal contradicción en el progreso al infinito y pasa en herencia, de generación en generación, ilimitadamente" Ibid., p.111.

(16) Loc.cit.

(17) Ver por ejemplo, la dialéctica del Amo y del Esclavo en la Fenomenología; o la noción de "contradicción en la Ciencia de la Lógica.

(18) Ver, Hegel, Op.cit.(1), p.90, parágrafo 71.

(19) Ibid., p100, parágrafo 82.

(20) "De acuerdo a este Derecho la voluntad reconoce y es alguna cosa en cuanto la cosa es suya y ella está implícita como algo subjetivo a sí" Ibid., p.114.

(21) "El acto impone en la existencia dada, un cambio y la voluntad es culpable, en tanto pone el abstracto predicado del mío, en el existir modificado" Ibid., p.118.

(22) Ibid., p.120.

(23) Ibid., p.122, parágrafo 120.

(24) Ibid., pp.121-122, explicación del parágrafo 119.

(25) Loc.cit.

(26) Ibid., p.125, parágrafo 125.

(27) Ibid., p.128.

(27) Ibid., p.126.

(28) "(...) el conocimiento de la voluntad ha adquirido únicamente con la filosofía kantiana (1) su fundamento estable" Ibid., p.132.

(29) Ibid., p.133, parágrafo 137.

(30) Loc.cit.

(31) Loc.cit.

(32) Ibid., p.131.

(33) Loc.cit.

(34) Ibid., p.134, parágrafo 137.

(35) Loc.cit.

(36) Loc.cit.

(37) Loc.cit.

(38) Ibid., pp.135-136, parágrafo 139.

(39) Ver Fenomenología pp.21-25.

(40) Hegel, Op.cit.(1), p.147.

(41) Loc.cit.

- (42) Esta situación, propia del entendimiento o del intelecto (como se traduce indistintamente), Hegel la comenta en casi todas sus obras. Por ejemplo, en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: "Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y esta todo él henchido de su deber ser" p.5. O en la Ciencia de la Lógica: "El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones" p.29.
- (43) Esto significa que el pensamiento siempre encuentra inmediatamente lo concreto; es decir, lo que ya tiene múltiples determinaciones. Lo más concreto es lo que "a priori" se encuentra en un momento de desarrollo de la sociedad o del Espíritu para Hegel y es lo que forma al sujeto y lo produce y lo reproduce como sujeto social en su corta vida; pero ese "a priori" no surge como dice Hegel en la Fenomenología del Espíritu, de un "pistoletazo", sino que se forma en un largo camino que la filosofía debe exponer. Ver al menos el párrafo "[3. Lo verdadero como principio, y su despliegue], en: Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, F.C.E., pp.12-15. En otra parte, Hegel dice: "Un error capital que reina aquí consiste en creer que el principio natural o sea el comienzo, de donde se parte en la historia natural o en la historia del individuo que se va formando, sea lo verdadero y lo primero en el concepto", Hegel, G.W.F., Ciencia de la Lógica, t.II, Solar/Hachete, p.520.
- (44) "(...)pero este material adquirido que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante; o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.31. Ver referencia de Hegel a Aristóteles en la misma obra, p.527.
- (45) "Las puras determinaciones del ser, esencia y concepto constituyen, por cierto, también la base y la simple armazón de las formas del espíritu" Ibid., p.519.
- (46) En efecto, el resultado que emanará de la lucha a muerte de dos autoconciencias será su reconocimiento mutuo y la formación de una comunidad que mantenga separadas, independientes y reconocidas como tales a las autoconciencias; de tal manera que la unidad de las mismas se convierta en: "el yo es el nosotros y el nosotros en yo", Hegel, (Fenomenología), op.cit.(43), p.113.
- (47) Precisamente para Hegel quién hace una "experiencia" del objeto es la "autoconciencia" hasta convertirse en "espíritu". Y hacer la "experiencia" es desdoblarse (superarse) hacia el ámbito del que la "autoconciencia" depende y en donde adquiere y reconoce su propia independencia. Cito por ejemplo una parte de la sección "autoconciencia": "Pero, en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. La apatencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia" Ibid., pp.111-112.
- (48) La astucia de la razón como noción política, en oposición a la idea simplemente metafísica, la podemos entender así, en el sentido de que hay una cooperación o una lucha de fines que se concreta por una tendencia objetiva y dominante en el movimiento que vincula a los sujetos y no como una tendencia

homogénea y necesaria que determine unívocamente a todos (esto se va a ver en el desarrollo del cuerpo del trabajo). De tal manera, que puede suceder que quién tiene la capacidad de apropiarse y de manejar las proyecciones y los elementos que universalmente se concatenan en el movimiento social, puede dominar el movimiento y la tendencia efectiva de la sociedad, a despecho de una minoría o de una mayoría que no conoce tales palancas (parafraseando a Newton) del movimiento y de la actitud objetiva de lo universal. En este sentido, tales palancas o tales mediaciones, sólo son intuitivas en la Fenomenología, cuando la "conciencia" empieza a recorrer o a producir el camino por el que se desplegará el Espíritu; pero ya son conocidas como una conformación en y a través de la cual incide la actividad del sujeto libre en la "Doctrina del concepto". En este sentido, la actividad de un hombre social, emerge y tiende, pero también triunfa o fracasa, en relación al punto o al plano efectivo o a la forma con la que se relaciona con su exterior (aquí lo social). De ahí, que Hegel sea como Marx, alguien que estaría en contra de una democracia formal o abstracta o en contra de la simple voluntad de la mayoría; pues la voluntad tiene su punto de articulación fuerte en el plano en donde lo objetivo impera.

Así, repito, aunque inconcientemente o mecánicamente, Hegel hable de "astucia de la razón", aún en el contexto de la "Doctrina del concepto" (ver p. 657), no habla con los mismos presupuestos. Y recordemos que los presupuestos o la forma en la que algo se inserta dice o expresa algo preciso de él; no es lo mismo decir objeto desde la "física" que desde la "química" por ejemplo. Marx recoge preciosamente tal situación muchas veces en *El Capital* (Ver la noción de subsunción, por ejemplo, en: Dussel, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, s.XXI, pp. 29-63).

- (49) Ver el párrafo: "[1. El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto]", Hegel, (Fenomenología), op.cit.(43), pp.15-19. Esta noción Hegel la desarrolla en los dos primeros libros de la Lógica, lo que culmina con la noción de "sujeto libre": "Este concepto, es decir, la totalidad que resulta de la acción recíproca, es la unidad de ambas sustancias de la acción recíproca, pero de manera que ellas, desde ahora, pertenecen a la libertad, puesto que ya no tienen su identidad como algo ciego, es decir, interior, sino que tienen esencialmente la determinación de estar como apariencia o como momentos de la reflexión; así que cada una se ha reunido, igualmente de inmediato, con su otro o con su ser-puesto, y por esto se halla puesta en su otro sólo como idéntica consigo", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.515.
- (50) Precisamente esa es la función de la filosofía: esclarecer el sentido de lo que se presenta ante nosotros, despejando todo misterio: "Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos", Hegel, (Fenomenología), op.cit.(43), p.13.
- (51) La peculiaridad de la "acción recíproca" consiste en haber demostrado que lo efectivo de la sustancia pasa al sujeto y que opera en él como punto de articulación y de proyección que incide en la sustancia misma; por lo que la causalidad que emana del todo, pasa a ser la potencia de su efecto: el sujeto. Con ello éste se concibe como causa también, con lo que en consecuencia se puede concebir como "sujeto libre": "De esta manera la causalidad ha

vuelto a su concepto absoluto, y al mismo tiempo ha alcanzado al concepto mismo. Ella es en primer lugar la necesidad real, identidad absoluta consigo misma de manera que la diferencia entre la necesidad y las determinaciones que en ella se refieren mutuamente, son sustancias, libres realidades una frente a la otra. La necesidad, de esta manera, es la identidad intrínseca; la causalidad es su manifestación, en la que su apariencia de ser-otro sustancial se ha eliminado, y la necesidad se ha elevado a libertad", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.505. Claro, lo preferible sería leer los dos primeros libros de la Ciencia de la Lógica. Remito al lector también a mi tesis de licenciatura (Hacia una epistemología histórica. Hegel y Kant: límite y cambio, 1986), en donde traté el desarrollo del segundo libro de la Ciencia de la Lógica: "La Doctrina de la esencia".

(52) Esta situación se expresa en el último capítulo de la tercera sección de la "Doctrina de la esencia": "La relación absoluta", en donde descuelan los últimos párrafos y en particular "b) La relación de causalidad determinada". Extraigo una cita que ejemplifica preciosamente tal relación: "Además, hay que poner de relieve, sobre todo, que es inadmisibles la aplicación de la relación de causalidad a las relaciones de vida físico-orgánico y espiritual. Aquí lo que se llama causa, muestra con toda evidencia, tener un contenido totalmente diverso que el efecto; pero esto se verifica porque lo que actúa sobre el viviente, está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, porque el independiente no deja que la causa alcance su efecto, es decir, la elimina como causa", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), pp.497-498.

(53) Ibid., p.533.

(54) Ibid., p.552.

(55) Es decir, ya desde el momento del "juicio" la única mediación cognoscitiva y luego de transformación de la naturaleza, son productivas; en el sentido de que el mundo siempre se adecúa a las determinaciones que el concepto le impone y no al revés. Como veré más adelante en el texto, el resultado al que se llegará, es a que la relación esencial (la relación "teleológica"), es la relación del sujeto creativo con la objetividad del concepto: relación transformadora y productiva del mundo. Es decir, el que yo diga que el mundo o lo exterior es indiferente o que es falso o que es verdadero o que es irrelevante o que se puede reproducir, es algo que depende de una serie de circunstancias objetivas que se producen en el concepto mismo y que sirven para apropiarse así y para calificar así de esa manera al mundo. Al final del trabajo esto quedará más claro.

(56) En la introducción a las lecciones sobre la historia de la filosofía, Hegel expresa que sólo la sociedad griega (de la que es heredera la cultura europea), es la única sociedad de la que se puede hablar, en oposición a las sociedades orientales y africanas, de un reconocimiento universal de libertad, propio para que pueda florecer la filosofía: "La única diferencia que se aprecia entre los pueblos del Africa y el Asia, de una parte, y de otra los griegos, los romanos y el mundo moderno, consiste en que éstos saben que son libres, mientras que aquéllos lo son sin saber que lo son y, por tanto, sin existir como pueblos libres". En: Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la Historia de la filosofía, t.I, F.C.E., pp.26-27.

(57) Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.553.

- (58) El "juicio disyuntivo" es propiamente el paso hacia el "silogismo", en el sentido de que desde él, el sujeto (del que se predica algo), queda determinado positiva y negativamente; es decir, el dice lo que el sujeto es y lo que no es en términos significativos (por ejemplo cuando se dice: la casa es roja, porque no es negra, ni azul, ni blanca, etc.) y desde el cual se puede enunciar la correspondencia necesaria ("juicio apodíctico") de un sujeto con un predicado. Como por ejemplo cuando se dice: la acción, efectuada así y así, es justa. En este sentido, el predicado dice la proyección que debe ser el sujeto para ser lo que debe ser: un hombre bueno, una casa bien construida, etc.. Hegel dice, de esta manera: "De tal modo la identidad concreta del concepto, que era el resultado del juicio disyuntivo, y que constituye el fundamento interno del juicio conceptual, está restablecida en el todo, mientras antes estaba solamente puesta en el predicado" Ibid., pp.583-584.
- (59) "Ahora, en primer lugar el silogismo como el juicio es inmediato; así sus determinaciones (términos) son determinaciones simples, abstractas; es así un silogismo del intelecto. Si nos detenemos en esta forma suya, entonces será claro que la racionalidad en él, aunque esté presente y puesta, no aparece que lo esencial del silogismo es la unidad de los extremos, el término medio que los vincula y el fundamento que los sostiene. La abstracción, manteniendo firme la independencia de los extremos, les contrapone esta unidad, que por sí es igualmente firme, existente por sí, y la concibe, de este modo, más bien como una no unidad que como una unidad" Ibid., p.586.
- (60) "(...) En el silogismo las determinaciones del concepto están está como los extremos del juicio, y al mismo tiempo está puesta la unidad determinada de ellos. (...) en la razón, los conceptos determinados están puestos en su totalidad y unidad. Por consiguiente, no sólo el silogismo es racional, sino que todo lo racional es silogismo", Ibid., p.585.
- (61) "Pero, en esta satisfacción la autoconciencia (y digo yo, en la relación negativa con el mundo, es decir, devorándolo por la apetencia, la autoconciencia se encuentra efectivamente y encuentra efectivamente al mundo; hace, lo que no hace como simple conciencia difusa, es decir) pasa por la experiencia de la independencia de su objeto", Hegel, (Fenomenología), op.cit.(43), p. 112. En la "objetividad" de la Lógica, leemos: "Pero, como el concepto además tiene que restablecer también el libre ser-por-sí de su subjetividad, se presenta así una relación de ese concepto como fin con la objetividad, donde la inmediación de ésta se convierte, frente al concepto, en lo negativo, y en lo que tiene que ser determinado por medio de su actividad, adquiriendo así el otro el significado de ser lo nulo en-sí y por-sí, al oponerse al concepto", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.525.
- (62) "Donde se percibe una finalidad, se admite un intelecto como su autor; por lo tanto se requiere para el fin, una verdadera y propia libre existencia del concepto. La teleología se contrapone, sobre todo, al mecanismo, donde la determinación puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna autodeterminación. (...) La antinomia entre el fatalismo con su determinismo, y la libertad, se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología; en efecto, lo libre es el concepto en su existencia" Ibid., p.647.
- (63) Ver, Marx, Karl, El Capital, t.I, vol.1, s.XXI, p.216.

- (64) "Puesto que la negatividad del objeto no se refleja no se refleja en sí en la potencia, y la potencia no es la propia relación del objeto consigo, aquella negatividad es, frente a la potencia, sólo negatividad abstracta, cuya manifestación es el perecer", Ibid., p.634.
- (65) Como ví en la nota (62), el fin sólo vincula a un sujeto que se autodetermina a partir de la objetividad del concepto, con la circunstancia de que el soporte es precisamente lo objetivo del concepto. Hegel escribe: "El movimiento del fin ahora ha logrado que el momento de la exterioridad no esté sólo puesto en el concepto, y que éste no sea solamente un deber ser y una tendencia, sino que, como totalidad concreta, sea idéntico con la objetividad inmediata" Ibid., p.663. La relación con el concepto como producción regulada de sujeto y objeto, sólo aparece en la "Idea".
- (66) "Sin embargo, esta reflexión, de que el fin se consigue en el medio y que en el fin realizado el medio y la mediación están conservados, es el último resultado de la relación de finalidad exterior, donde ella misma se ha eliminado y que ella ha presentado como su verdad" Loc.cit..
- (67) "Como puros objetos, las naturalezas sólo vivientes, así como los otros objetos de escala inferior, no tienen destino; lo que les ocurre es una accidentalidad. Pero, en su concepto, como objetos, son extrínsecos a sí; la potencia extraña del destino es, por ende, en absoluto sólo su propia naturaleza inmediata, la exterioridad y la accidentalidad mismas. Un verdadero y propio destino lo tiene sólo la autoconciencia porque es libre, y en la individualidad de su yo, por consiguiente, existe absolutamente en sí y por sí, y puede oponerse a su universalidad objetiva, y ponerse extraña con respecto a ésta" Ibid., p.635.
- (68) "Por lo tanto el medio es algo superior a los fines finitos de la finalidad extrínseca; el arado es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines. El instrumento de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados" Ibid., p.658.
- (69) "Por consiguiente la idea, a pesar de esta objetividad, es simple e inmaterial en absoluto, pues la exterioridad está sólo como determinada por el concepto y acogida en la unidad negativa de aquél. Dado que ella subsiste como exterioridad indiferente, no solamente queda abandonada al mecanismo en general, sino que se halla sólo como lo precedero y lo carente de verdad. --Aun cuando, por lo tanto, la idea tenga su realidad en una materialización, ésta no es un ser abstracto, que subsista por sí, frente al concepto, sino que subsiste sólo como devenir y, por medio de la negatividad del ser indiferente, como simple determinación del concepto" Ibid., p.668.
- (70) Ver nota (12).
- (71) Por ejemplo, como ocurre en la dialéctica platónica con su proceso de anamnesis. Ver al menos el diálogo "Teetetes". Hay varias ediciones.
- (72) Ver la primera y la segunda meditación, en: Descartes, René, Meditaciones metafísicas, Porrúa, México.
- (73) Ver primer capítulo del presente trabajo pp.15-17.
- (74) La cita de la nota (67) muestra que el objeto exterior se conceptúa como algo regido por un destino hacia el que despliega su orientación y su continuo transformarse y devenir.
- (75) "Pero también el objeto, que debe contener el fin realizado y presentarse como la objetividad de aquél, es precedero; cumple su fin, de la misma ma-

nera, no por medio de una existencia tranquila; que se conserve a sí misma, sino sólo cuando se consume, porque corresponde a la unidad del concepto sólo cuando en esta se elimina su exterioridad, es decir, su objetividad.--Una casa, un reloj pueden aparecer como los fines, frente a los instrumentos empleados en producirlos; pero las piedras, las vigas, las ruedas, los ejes, etc., que constituyen la realidad del fin, lo realizan solamente por medio de la presión que resisten, por medio de los procesos químicos a los que están expuestos al absorber el aire, la luz, el agua que ellos sustraen al hombre, por medio de su roce, etc..", Ibid., p.660.

- (76) "Por consiguiente, en el objeto ahora se distinguen su concepto, como totalidad interna de ambas determinaciones, y la determinación que constituye la naturaleza del objeto particular en su exterioridad y existencia. De esta manera, al ser el objeto, en sí, todo el concepto, tiene en el mismo la necesidad y el impulso para eliminar su subsistir opuesto, unilateral, y para convertirse, en la existencia, en el todo real, tal como está según su concepto", Ibid., p.641.
- (77) Con respecto al fin, Hegel dice: "En segundo lugar, por el hecho de que su determinación tiene la forma de la indiferencia objetiva, tiene la estructura de una presuposición, y su finitud consiste, por este lado, en que tiene delante de sí un mundo objetivo, mecánico y químico, al que su actividad se refiere como a algo existente", Ibid., pp.653-654.
- (78) "Pero el fin, no sólo queda fuera del proceso mecánico, sino que se conserva en él y en su determinación. El fin, como concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso de éste, que es actividad que se determina a sí misma, llega a coincidir consigo mismo sólo en el mecanismo", Ibid., p. 658. Es mejor leer p.652 ss.
- (79) "Viceversa, el medio, frente al fin subjetivo, tiene, como objetividad inmediata, la universalidad de la existencia, de la que carece todavía, la individualidad subjetiva del fin", Ibid., pp.655-656. Leer de preferencia pp. 652-654.
- (80) "Pero así expone un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona al uso y se conserva detrás de él, frente a la violencia mecánica", Ibid., p.658.
- (81) Ver tercer párrafo, Ibid., p.658.
- (82) "De manera igualmente inmediata esta negatividad, por su relación consigo misma, es reflexión absoluta de la forma sobre sí e individualidad. De un lado esta reflexión es la universalidad interna del sujeto; del otro lado, empero, es reflexión hacia el exterior; y, por lo tanto, el fin es todavía algo subjetivo, y su actividad está dirigida hacia una objetividad exterior" Ibid., p.653. Es mejor leer todo el segundo párrafo de la misma página.
- (83) "Sin embargo, esta reflexión, de que el fin se consigue en el medio y que en el fin realizado el medio y la mediación están conservados, es el último resultado de la relación de la finalidad exterior, donde ella misma se ha eliminado y que ella ha presentado como su verdad", Ibid., p.663.
- (84) Ver nota (3).
- (85) "El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, no sólo tienen que ser congruentes con la idea, sino que son ellos mismos la congruencia entre el concepto y la realidad. Aquella realidad, que no corresponde al concepto

es pura apariencia o fenómeno, es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es la verdad", Ibid., p. 666.

- (86) Lo anterior está expresado en la breve introducción que Hegel hace a la sección por el denominado la "Idea", pp.665-669. Anotaré sólo el ejemplo que da Hegel sobre el Estado: "Si, empero, un objeto, por ejemplo el Estado, no fuera absolutamente adecuado a su idea, es decir, es decir, más bien, no fuera en absoluto la idea del Estado, vale decir si su realidad, constituida por los individuos conscientes, no correspondiera en absoluto al concepto, entonces su alma y su cuerpo se separarían; el alma huiría a las lejanas regiones del pensamiento, el cuerpo se hallaría fragmentado en las individualidades particulares. Pero, dado que el concepto del Estado constituye así esencialmente la naturaleza de los individuos, se halla en ellos como el impulso de tal potencia, que ellos se hallan obligados a llevarlo a la realidad, aunque fuera solamente en la forma de la finalidad externa, o bien a conformarse con él, pues en caso contrario tendrían que perecer. El peor de los Estados, aquél cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder", Ibid., p.667. Ver además, el último capítulo del libro del Dr. Porfirio Miranda, Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica, UAMI, cuyo título es: "VI.- El hombre y el Estado". En la p.261, dice por ejemplo, el Dr. Porfirio Miranda: "Por eso dice Hegel que todo lo que el hombre es se lo debe al estado. Hegel fue el primero en entender, en la época moderna, que la expresión aristotélica zoon politikón es definición del hombre".
- (87) Hegel en todas sus obras de madurez se refiere a eso y la mayoría de los comentaristas lo trata, por eso sólo hago el ejemplo del texto.
- (88) "Pero este completarse no es más la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el concepto, el sujeto. El traspaso de la relación de sustancialidad se verifica por su propia necesidad inmanente, y no es otra cosa sino la manifestación de ésta misma, por la cual se manifiesta que el concepto es su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad", Ibid., p.513.
- (89) "La idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica(...) --Sin embargo, la simple vida no sólo es omnipresente, sino que es en absoluto el subsistir, y la sustancia inmanente de su objetividad; pero como sustancia subjetiva es impulso, y precisamente el impulso específico de la particular diferencia y es a la vez esencialmente el único y universal impulso de lo específico, que lleva de retorno esta particularización suya en la unidad y la mantiene en esta" Ibid., pp. 671 y 673.
- (90) Reproduzco el parágrafo 158: "La familia, como sustancialidad inmediata del Espíritu, es determinada por el amor a su unidad afectiva; de suerte que su condición es poseer la autoconciencia de la propia individualidad en esa unidad, como esencialidad en sí y por sí, por ser en ella no como persona por sí, sino como miembro", Hegel, op.cit.(1), p. 156.
- (91) "El individuo viviente, primeramente separado del concepto universal de la vida, es una presuposición que no se ha evidenciado todavía por sí misma. Mediante el proceso [realizado en relación] con el mundo presupuesto al mismo tiempo que él, se ha puesto a sí mismo --por sí, como la unidad negativa de su serótro-- como la base de sí mismo. El individuo es así la realidad de la idea, de manera tal, que ahora él se produce a partir de la realidad,

como antes se producía solamente a partir del concepto, y que su surgir, que antes era un presuponer, ahora se convierte en su producción Sin embargo, la determinación ulterior que ha logrado por medio de la eliminación de la oposición, es la de ser género, como identidad suya con su anterior ser-otro indiferente", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), 680.

- (92) "En el proceso del género parecen las particularidades separadas propias de la vida individual; la identidad negativa, donde el género vuelve a sí, como por un lado es la creación de la individualidad y por el otro lado es la eliminación de ella, es así el género que se fusiona consigo mismo, la universalidad de la idea que se hace por sí misma. En el ayuntamiento carnal muere la inmediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como género, esta en sí, esta por sí al eliminar su particularidad, que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una realidad, que es ella misma simple universalidad. Así ella es la idea, que se refiere a sí misma como idea, esto es, lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia --la idea del conocer", Ibid., p. 682.
- (93) El final de la cita anterior (92), es por sí mismo elocuente para hacer resaltar tal situación.
- (94) Es en efecto lo que he desarrollado hasta este momento. Por un lado, la producción significativa del sujeto individual a partir de lo objetivo del concepto (hasta la "teleología"), y la reproducción de la existencia como "género" en la parte de la "Idea", denominada "vida".
- (95) En efecto, la relación entre conocimiento y vida, o sea, entre la objetividad del concepto que produce al sujeto y entre la reproducción regulada del sujeto libre en un proceso homogéneo (la noción de "Idea"), sólo se puede dar, para Hegel, a través del "conocer" o más correcto, a través de "conocerse en el "conocer" , pues el conocimiento es la producción reflexiva del sujeto, o sea, sólo en lo que hace reflexivamente a través del conocimiento, es en donde el sujeto adquiere o produce su identidad como sujeto creativo. Es decir, en la "teleología" el concepto es lo que conforma al sujeto y al objeto exterior, como sujeto individual y como objeto constituido por el concepto; cuyo sentido indica que el sujeto trata de reivindicar solamente fines individuales; en la vida el sujeto se presenta en tanto simple reproducción de su existencia y de su "género" universal. Pero en la "Idea de conocer", el conocimiento es la determinación como lo objetivo del concepto, a través de la cual el sujeto (como "género") se hace objeto o sea mediante el cual el sujeto se encuentra a sí mismo y se regula en sus relaciones con la naturaleza y aún más consigo mismo como sujeto social. Por eso y de acuerdo al tipo de vínculo reflexivo (la universalidad específica o el tipo de relación universal que produzca el "conocer") que se produce en los diferentes tipos de conocer, es como podemos entender el tipo de relación y de reproducción social regulada del sujeto. De ahí, que el conocimiento Etico, como señalo en el texto, sea el tipo más importante dentro de la "Idea" de conocer. Hegel nos introduce al capítulo de esta manera: "(...) Su realidad en general es la forma de la existencia; se trata de la determinación de esta forma; sobre esta se funda la diferencia entre lo que el concepto es en sí, o sea como subjetivo, y lo que es el ser hundido en la objetividad, y después en la idea de la vida. (...) La elevación del concepto sobre la vida consiste en que su realidad es la forma conceptual liberada hasta la universalidad. Por medio de este juicio la idea queda duplicada --en el concepto subjetivo, cuya realidad es él mismo, y en el concepto objetivo que existe como vida.--El pensar,

el espíritu, la conciencia de sí mismo, son determinaciones de la idea, puesto que ella se tiene a sí mismo como objeto y que su existencia, es decir, la determinación de su ser, es su propia diferencia de sí misma" Ibid., p.683.

(96) "Por consiguiente, es una armazón absolutamente superflua, estade emplear aquí la forma del método geométrico, que se refiere a proposiciones sintéticas, y de hacer seguir al problema, además de la solución, también una demostración. Esta no puede expresar otra cosa que la tautología de que la solución es correcta, pues se ha operado tal como estaba indicado. Si el problema consiste en que hay que sumar varios números, entonces la solución es que sean sumados; la demostración indica que la solución es correcta, pues se ha operado tal como estaba indicado. (...)

"Ya se recordó, que el análisis se vuelve sintético, cuando alcanza a determinaciones, que ya no están puestas por los problemas mismos. Pero el traspaso general desde el conocer analítico al sintético, se halla en el necesario traspaso desde la forma de la inmediación a la mediación, desde la identidad abstracta a la diferencia" Ibid., pp. 697 y 698.

(97) Refiriéndose a que la forma sólo regula su contenido y todo lo que le queda exterior es inesencial y que no puede ser explicado por la forma misma, Hegel se expresa así: "(...) la materia aritmética y algebraica es ya algo que se ha puesto del todo abstracto e indeterminado, donde toda característica de la relación está destruida y a la cual por tanto queda extrínseca toda determinación y vinculación (...) La manera en que los números tienen que ser reunidos y separados, depende sólo del modo en que los pone quien los quiere conocer" Ibid., p.695.

(98) Hegel, op.cit.(1), 149.

(99) Ver p.5ss., del presente trabajo.

(100) Ver cita (92).

(101) Remito nuevamente al primer capítulo del presente trabajo.

(102) Sobre las relaciones de Hegel con los filósofos griegos más connotados, como por ejemplo, Platón y Aristóteles o con la cultura griega, hay mucho material. Por ejemplo, el citado en la presentación de Jean Hyppolite o el siguiente: Gadamer, Hans Georg, La Dialéctica de Hegel, Cátedra, Madrid. Hay varios más. Pero leamos a Hegel: "El mundo que antes era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo puesto, determinado inmediatamente de varias maneras, que, empero, por ser determinado sólo inmediatamente, carece en sí mismo de la unidad del concepto y es nulo por sí

Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el bien. Se presenta con la dignidad de ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real" Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.719.

(103) Ver el parágrafo 160, en: Hegel, op.cit.(1), p.156.

(104) Remito al lector a los párrafos 182-187 de la obra anterior. Y a un comentario más extenso en: Lefebvre, Jean-Pierre, Pierre Macherey, Hegel et la société, Presses Universitaires de France (en particular al parágrafo: "Le système des besoins", pp.31-35)

(105) Ver nota (1).

(106) "Aquí, el interés de la Idea, que no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales, es el proceso de elevar su individualidad y naturalidad a libertad formal y a universalidad formal del saber y del querer mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las necesidades; de construir la subjetividad en su particularidad", Hegel, op.cit.(1), p.173.

(107) Ver nota (12).

(108) Ver p.5 del presente trabajo. Además Hegel dice: "La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo en sí misma aquella un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación sobre todas las cosas", Hegel, op.cit.(1), p.71.

(109) Ver nota (4).

(110) Ver nota (12).

(111) Obviamente que el sujeto de la sociedad civil, es el sujeto de la "teleología", en el sentido de que este sujeto tiene una relación de finalidad con lo exterior, al que por medio del trabajo, moldea y adecúa a su necesidad y además en esta relación tal sujeto forma su sentido creativo o teórico: "La intervención para preparar y procurar a las necesidades particularizadas el medio adecuado también particularizado constituye el trabajo que diversifica(...) Esa elaboración proporciona al medio el valor, la adecuación al fin"(parágrafo 196). "(...) el lujo, no tiene límites y constituye un aumento infinito de la dependencia y de la necesidad, que tiene que obrar con una materia que tiene una resistencia infinita" (el objeto como hemos visto "presupuesto" en la "teleología") (la cita corresponde al parágrafo 195). "En la multiplicidad de las determinaciones y de los objetos que interesan se desarrolla la educación teórica no solamente en una diversidad de representaciones y conocimientos, sino también en una movilidad y rapidez de representación, del tránsito de una representación a otra, en la comprensión de las relaciones intrincadas y universales, etcétera; esto es, la educación del entendimiento en general, y, en consecuencia, del lenguaje"(parágrafo 197), Ibid., pp. 178-179.

(112) "El fin egoísta en su realización(...) establece un sistema de conexión universal(...) Este sistema se lo puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento" Ibid., p. 171. También leer, el parágrafo 189, p.175.

(113) "Los individuos como ciudadanos de este Estado, son personas privadas que tienen por fin particular su propio interés. Puesto que este es influenciado por lo universal, que, en consecuencia, aparece como medio, puede ser alcanzado por aquellos sólo en cuanto ellos mismos determinan de un modo universal su saber, querer y hacer(...)", Ibid., p.173.

(114) "Por una parte la individualidad por sí, como satisfacción--que se extiende en todas direcciones-- de sus necesidades, del albedrío accidental y del capricho subjetivo, se destruye en sus a sí misma y a su concepto sustancial (...) La Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entrecijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas" Ibid., p.172.

(115) Ver nota (1).

(116) Desde Estado y Revolución de Lenin, pasando por Gramsci, Althusser, Balibar, etc., se ha enfocado tal situación.

- (117)Hegel, (Lógica), op.cit. (43), p.725.
- (118)Así lo he venido demostrando en el cuerpo de este trabajo. Ver además los primeros párrafos sobre la explicación del Estado para Hegel (al menos el 257 y el 258).
- (119)Hegel, op.cit.(1), p.214. (El subrayado es mío).
- (120)Ibid., p.215.
- (121)Ibid., p.210.(En particular, el párrafo 257).
- (122)Ver, Lefebvre, op.cit.(104), pp.14-19 (el capítulo: "Hegel et le droit"); también, Miranda, op.cit.(86), p.279ss(el capítulo: "Eticidad"); o también, el artículo: "The Hegelian conception of the state"; en: Pelczynski, Z.A., Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives, Cambridge University Press, pp.1-30.
- (123)Respecto al Estado o a la Eticidad, como fundamento y efectividad, ver: Pérez Cortés, Sergio, La Política del Concepto, UAMI, pp.143-155. "El Estado, escribe por ejemplo, como fundamento es el principio de unidad de la sociedad civil, el punto en el cual se unifican sus determinaciones(...)" "Fundar la sociedad en el estado no es hacer de éste una unidad que todo lo subsume, ni un más allá inalcanzable: si el restaura la unidad que aquélla no alcanza en sí misma, lo hace por la supresión de esa mediación, convirtiéndose en inmediato, dándose una vida efectiva", pp. 143 y 146-147. De otra manera, la noción de eticidad, tiene como su correspondiente en la "Doctrina de la Esencia", la de efectividad o de realidad (Wirklichkeit); es decir, la efectividad es el fundamento absoluto, que como totalidad fundamenta, produce o en el cual aparece como su expresión, el sujeto libre(la realidad culmina en la "acción recíproca", de la que ya comente brevemente en el presente trabajo). Hegel dice en la breve introducción que hace a esta última sección de la "Doctrina de la esencia": "La realidad es la unidad de la esencia y la existencia; en ella la esencia sin configuración y la apariencia inconsistente, o sea el substrato sin determinación y la inestable multiplicidad tienen su verdad", Hegel, (Lógica), op.cit.(43), p.467. Ver, para una explicación más detallada de tal noción mi tesis de licenciatura ya mencionada.
- (124)Ver el párrafo: "[3.La formación del individuo]", en: Hegel,(Fenomenología), op.cit.(43), pp.21-25.
- (125)Ver la determinación negativa del "soberano" en el párrafo 279 y subsiguientes. En el párrafo 279, Hegel dice, por ejemplo: "2) La soberanía, ante todo, sólo concepto universal de la idealidad, existe como subjetividad concedora de sí misma y como autodeterminación abstracta, por lo tanto privada del fundamento de la voluntad, en la cual se halla el extremo de la resolución", Hegel, op.cit.(1), p.235.
- (126)Un estudio notable con respecto al "uso" o manipulación del Estado moderno, es el de Norbert Elías, cuyo texto es: Elías, Norbert, La sociedad cortesana, F.C.E., México.
- (127)Ver, Hegel, op.cit.(1), pp.241-242 (párrafo 283).
- (128)Incluso el propio Marx pasa desde una posición subjetivista del cambio, o sea, como un movimiento espontáneo desde la sociedad civil(El Manifiesto del Partido Comunista, por ejemplo); hasta una posición objetivista, vinculada ésta a la idea de una relación estructurada (a través de las relaciones de producción)como una lucha política y en la que el Estado tiene una función reproductora de tales relaciones(por ejemplo en El Capital o en La Crítica al programa de Gotha). Ver esta evolución en: Salazar, Luis, Marxismo y Filosofía: un horizonte polémico, UAMI, México, D.F..

B I B L I O G R A F I A

- Hegel, G.W.F., Ciencia de la Lógica, Solar/Hachette, Argentina, 2 t., 1974.
- _____,
_____, Filosofía del Derecho, Juan Pablos, México, 1980.
- _____, Fenomenología del Espíritu, F.C.E., México, 1981.
- _____, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Porrúa, México, 1980.
- _____, Escritos de Juventud, F.C.E., México, 1981.
- _____, La Constitución de Alemania, Aguilar, España, 1972.
- _____, Propedéutica filosófica: teoría del Derecho, de la Moral y de la Religión (1810), UNAM, México, 1984.
- _____, El Sistema de la Eticidad, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- _____, Lecciones sobre la historia de la filosofía, F.C.E., México, 3 t., 1981.
- _____, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- _____, Filosofía Real, F.C.E., Madrid, 1984.
- _____, Actas de la Asamblea de estamentos de Württemberg 1815-1817, por aparecer, traducción Kurt Sauertaig.
- _____, A propósito de la Reforma Electoral en Inglaterra, por aparecer, traducción Kurt Sauertaig.
- _____, La relation du scepticisme avec la philosophie, J.Vrin, París, 1972.
- Adorno, Theodor, Tres estudios sobre Hegel, Taurus, Madrid, 1974.
- Avinieri, Sh., Hegel's theory of modern state, Cambridge University Press, Londres, 1979.
- Bloch, Ernst, Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, F.C.E., México, 1983.
- Bourgeois, B., "Presentation"(De: Hegel, G.W.F., Encyclopédie des sciences philosophiques, J.Vrin, París, 1970).
- _____, El pensamiento político de Hegel, Amorrortu, Argentina, 1984.
- Cassirer, Ernst, El problema del conocimiento, F.C.E., México, 3 t., 1979.
- _____, El mito del Estado, F.C.E., México, 1982.
- Colletti, Lucio, La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico, Grijalbo, México, 1977.
- D'Hondt, Jacques, Hegel, filósofo de la historia viviente, Amorrortu, Argentina, 1966.
- _____, Hegel et son temps, Editions sociales, París, 1968.
- D'Hondt, Jacques, et.al., Hegel y el pensamiento moderno, siglo XXI, México, 1975.
- Hyppolite, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu, Península, Barcelona, 1974.
- _____, Lógica y existencia, UAP, Puebla, 1981.
- Gadamer, Hans Georg, La Dialéctica de Hegel, Cátedra, Madrid, 1981.
- Kojève, Alexandre, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, La Pléyade, Argentina, 1980.

- _____, La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, La Pléyade, Argentina, 1984.
- _____, La idea de la muerte en Hegel, Leviatán, Argentina, 1982.
- Labarrière, Pierre-Jean, La Fenomenología del Espíritu de Hegel, F.C.E., México, 1985.
- Lukács, Georg, El joven Hegel, Grijalbo, España, 1972.
- Marcuse, Herbert, Ontología de Hegel, Martínez Roca, España, 1968.
- Miranda, José Porfirio, Hegel tenía Razón. El mito de la ciencia empírica, UAMI, México, 1989.
- Palmier, Jean-Michel, Hegel, F.C.E., México, 1977.
- Pelczynski, Z.A., et.al., Hegel's Political Philosophy problems and perspectives, Cambridge University Press, Londres, 1971.
- Pérez Cortés, Sergio, La política del Concepto, UAMI, México, 1989.
- _____, conferencia "La dialéctica y los límites del entendimiento", México, octubre 26, 1984.
- Lefebvre, Jean-Pierre, Pierre Macherey, Hegel et la société, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
- Ripalda, José María, La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, F.C.E., México, 1980.
- Salazar, Luis, Marxismo y filosofía: Un horizonte polémico, UAMA, México, 1983.
- Simon, Josef, El problema del lenguaje en Hegel, Taurus, España, 1982.
- Taylor, Charles, Hegel y la sociedad moderna, F.C.E., México, 1983.
- Trías, Eugenio, El lenguaje del perdón, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Anagrama, Barcelona, 1979.
- Wahl, Jean, La Lógica de Hegel como Fenomenología, La Pléyade, Argentina, 1973.