

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA – IZTAPALAPA
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

EL PAPEL DE LA CONTRADICCIÓN EN LA
CREACIÓN DE NORMAS DE JUSTICIA EN HEGEL

TESIS PARA OBTENER EL TITULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ARANA HERRERA IVÁN ADOLFO

ASESOR:

SERGIO PÉREZ CORTÉS



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I: ¿POR QUÉ INICIAR EN LA METAFÍSICA?	6
LA METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DE LA PRÁCTICA	16
LA FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA: UNA ALTERNATIVA AL NORMATIVISMO TRASCENDENTAL	23
PENSAR LA CONTRADICCIÓN EN LA HISTORIA	29
CAPÍTULO II: EL CAMINO LÓGICO HACIA LA CONTRADICCIÓN	37
LA IDENTIDAD EN PLATÓN	40
LA IDENTIDAD EN HEGEL	47
LA CONTRADICCIÓN Y EL MOVIMIENTO	61
CAPÍTULO III: EL DERECHO Y EL BIEN	65
LA DIALÉCTICA ENTRE LA VOLUNTAD INFINITA Y LA VOLUNTAD FINITA	69
DEL BIEN ABSTRACTO AL BIEN VIVIENTE	76
LAS ANTINOMIAS DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL AVANCE DE LA LIBERTAD	86
BIBLIOGRAFÍA	105

INTRODUCCIÓN

El presente proyecto de maestría ofrece una lectura sobre el papel que juega la categoría de la contradicción dentro del espíritu objetivo de la filosofía hegeliana. Ello tiene un objetivo concreto, el esclarecer la relación que existe entre el desenvolvimiento histórico y la validez de las normas de justicia. Defendiendo que, para poder esclarecer tal relación, es necesario dar un rodeo por la metafísica hegeliana, pues muchas incomprensiones pueden llegar a surgir si se evita ver el sistema en su conjunto. Y, como se pretende demostrar, se siguen los deseos del propio Hegel al ver sus obras como partes de un todo.

Por esta razón, contrario a abordar de manera directa el tema de la justicia y la historia, se abre el primer apartado <<¿POR QUÉ INICIAR CON LA METAFÍSICA?>> otorgando un perfil general de la filosofía especulativa. Esto se hace a partir del contraste del examen *sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia* que realiza la filosofía kantiana frente al de la filosofía hegeliana, mostrando las diferencias metafísicas que tiene el sistema del idealismo absoluto en relación al sistema del idealismo trascendental. Tal comparación sirve de apoyo debido a que el proyecto hegeliano busca ser una deducción alternativa a la filosofía kantiana en su intento por derivar la estructura categorial del pensamiento y así demostrar, contrario a su antecesor, que éste puede captar el absoluto. En otras palabras, Hegel se reconoce como sucesor de Kant, por lo que existe una cierta continuidad con el proyecto por él iniciado, más no significa que el análisis metafísico efectuado derive en las mismas conclusiones a las que el idealismo trascendental llega. Aclarar estos matices es el punto nuclear de este apartado, pues ello permite trazar los fundamentos en los que se sustenta cada uno de los sistemas, derivando de ello consecuencias notablemente distintas tanto para la teoría como para la práctica.

El segundo apartado <<EL CAMINO LÓGICO A LA CONTRADICCIÓN>> se desarrolla la problemática en torno a la comprensión filosófica de la identidad y su relación con el movimiento. Esta discusión se reconstruye a partir de la lectura que Hegel hace de Platón en su intento por pensar el ser de las cosas junto con su devenir. El objetivo de este apartado es mostrar el tránsito que realiza la conciencia natural (aquella que parte de la escisión ser y pensamiento, así como la separación sujeto-objeto), para ir reconstruyendo el

proceso categorial con el cual la conciencia piensa la identidad de las cosas dentro del devenir.

Recorrida la secuencia categorial de la identidad, se explicita el camino lógico que lleva a pensar a la contradicción como algo dado al interior del pensamiento y **no de las cosas**. Constantemente se hará énfasis sobre ello, pues se cae en equívocos si se piensa que Hegel afirma que el mundo es contradictorio en sí mismo. Lo que esta lectura intenta ofrecer es una forma de pensar categorialmente a la contradicción, sin que ello suponga la postulación de un escepticismo o irracionalismo. Por el contrario, el punto central de esta categoría consiste en un intento por tratar de pensar conceptualmente el movimiento sin que suponga una escisión entre ser y pensamiento.

Una vez demostrada la necesidad de la contradicción y su referencia directa al interior del pensamiento, el tercer apartado <<EL DERECHO Y EL BIEN>> busca esclarecer el papel que tiene la argumentación metafísica dentro de la esfera del espíritu objetivo, es decir, tratar de derivar sus consecuencias en el intento por pensar la validez práctica dentro del desenvolvimiento lógico e histórico. Como se pretende demostrar, tal relación no es azarosa para el pensamiento hegeliano, ya que este constantemente afirma la unidad existente entre voluntad y pensamiento, no pudiendo ser pensadas de manera aislada si es que se pretende evitar el falsear su análisis. En otras palabras, es posible establecer el puente que lleva de la estructura categorial lógica a los diferentes estadios de manifestación de la voluntad y así desarrollar consecuencias normativas dentro de la esfera práctica.

Interpretado de esta manera, se busca demostrar cómo el tránsito entre las diferentes esferas prácticas —a saber, derecho abstracto, moralidad y los distintos estadios particulares de la eticidad (familia, sociedad civil y Estado)—, es dado a partir de un movimiento necesario cuyo motor interno es la contradicción residente al interior de cada uno de ellos, coexistiendo en una relación de reciprocidad causal. Ya que, como es común en Hegel, la validez sólo se logra dentro del todo y no en las instancias particulares. Lo cual no significa que estas últimas sean desvalorizadas, pues conforman momentos necesarios que configuran y hacen posible a la totalidad misma.

En último lugar, se desarrolla la relación que tiene la historia mundial en Hegel con su concepción de Estado, pues este problema parece tener aparentemente dos lados contrapuestos. Por un lado, el Estado es la realización más lograda y concreta de la libertad según su momento histórico. Pero, por el otro lado, la historia mundial parece representar una interrupción abrupta aquel desarrollo progresivo y objetivo de la libertad. Por esta razón, el cuarto apartado <<SIN NOMBRE>> trata de abundar sobre esta cuestión y así explicitar que papel atribuye Hegel a la historia en su función de establecer el juicio final y determinante sobre el desarrollo más logrado de la libertad entre los conflictos estatales, cuyo desenvolvimiento parece mostrarse aparentemente contingente y fuera de toda norma.

En resumen, la problemática central de este proyecto de maestría consiste en ofrecer una lectura del pensamiento hegeliano que sea capaz de explicar de una manera enteramente inmanente el desenvolvimiento normativo de las prácticas humanas dentro de la historia. O, en otras palabras, ofrecer una lectura a través del cuerpo categorial del pensamiento hegeliano que permita dar cuenta de la construcción de procesos de reconocimiento jurídicos, morales y políticos cada vez más concretos. Pues ellos, en su conjunto, suponen la realización procesual de un orden social cada vez más justo.

CAPÍTULO I: ¿POR QUÉ INICIAR EN LA METAFÍSICA?

Es indiscutible que, después de Kant, la metafísica sufre una transformación radical, la cual representa un punto de no retorno para toda filosofía posterior. Esto se debe a que la filosofía trascendental ejerce un cuestionamiento radical a la posibilidad de un conocimiento suprasensible, postulando que, si se pretende tener un conocimiento metafísico legítimo, todo intento por captar lo absoluto debe proceder efectuando previamente una crítica a las facultades racionales. De otra manera, se terminará por transgredir los usos legítimos de la razón, cayendo en ilusiones sustentadas por supuestos o conceptos vacíos de contenido. Así, antes de resolver toda problemática cuya solución requiera de formas de conocimiento suprasensible, la razón debe ejercer una crítica sobre sí misma, a fin de establecer sus alcances y límites en relación tal conocimiento.

[...] tales pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano no más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas. [...] la cuestión que se plantea aquí es la de cuanto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia. (Kant, 2013: 10)

Si la metafísica pretende alcanzar el grado de ciencia, debe encontrar un camino seguro que la lleve a esta, pues, ante la falta de unanimidad en esta rama del saber humano, se requiere del examen de los medios del conocimiento que permitan fundamentar la posibilidad de su objetividad. Así, a diferencia del proceder de la antigüedad, la modernidad comienza a cuestionar la relación que el sujeto guarda con el objeto de conocimiento, pues ya no se contenta con atribuir de manera acrítica a este último un estatus de independencia y exterioridad frente al sujeto que lo piensa. Y, siguiendo este camino, el pensamiento kantiano establecerá una inversión en tal relación, ya no será el sujeto quien gire en torno al objeto, sino el objeto quien gira en torno al sujeto.

Intentemos, pues, por una vez, si no adelantarnos más en las tareas de la metafísica, suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados. [...] los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. (Kant, 2013: 20)

Con ello, el sistema trascendental busca demostrar que “[...] es el sujeto quien posee en sí mismo todo lo que se requiere para entrar en relación con el objeto según la verdad. [...] el objeto de conocimiento [...] no existe sino en la medida en que es constituido por el entendimiento en conformidad con las categorías contenidas en la unidad del yo pienso” (Pérez, 2006: 25). En otras palabras, para Kant, las condiciones de la experiencia son las mismas condiciones de los objetos de la experiencia, situando así a la verdad dentro del campo del entendimiento, lo que hace de su filosofía un logro indiscutible.

Sin embargo, tal triunfo no es gratuito, pues el análisis categorial tiene consecuencias no deseadas para la metafísica al restringir a todo el conocimiento teórico al campo de lo fenoménico. “[...] de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, [...] Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podremos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia” (Kant, 2013: 21-22). Esto se debe a que, al pretender separarse de todo contenido empírico, la razón revela contener contradicciones inherentes a ella misma, antinomias irresolubles que niegan toda posibilidad de conocimiento de la *cosa-en-sí*, restringiendo la objetividad al plano de los fenómenos, es decir, volviendo al pensamiento teórico dependiente del contenido sensible.

En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. (Kant, 2013: 25)

Con ello, la metafísica queda limitada a la deducción de los fundamentos del conocimiento fenoménico, es decir, a encontrar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Así, la *Crítica a la Razón Pura* concluye señalando que las únicas verdades a las que puede aspirar el conocimiento humano son las fenoménicas, estándonos vedada toda posibilidad de una verdad absoluta.

Lo que antes de este espacio de tiempo se llamaba metafísica ha sido, por así decirlo, extirpado de raíz, desapareciendo de la lista de las ciencias. [...] La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: que al entendimiento no le está permitido sobrevalorar la experiencia humana, pues de lo contrario se tornaría en la facultad de conocer en razón teórica, incapaz de por sí de incubar otra cosa que elucubraciones mentales, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al saber especulativo. (Hegel, 2011: 183)

Hegel reconoce las repercusiones de la filosofía trascendental y el rechazo a la metafísica que conlleva. Sin embargo, ello no significa que deseé volver al dogmatismo anterior. El gran logro de la modernidad, traído gracias a Kant, ha consistido en demostrar que la verdad de las cosas reside en la unidad sistemática aportada por la razón. Las cosas externas ya no guardan un estatus de prioridad e independencia en relación al pensamiento, pues no existen fuera de la actividad pensante que constituye y permite su inteligibilidad. Sin embargo, según el diagnóstico hegeliano, la filosofía kantiana encierra a la Razón dentro de su propia subjetividad al atenerse solamente al análisis de las reglas y principios del entendimiento, por lo que guarda serios problemas tanto en el plano teórico como en el práctico.

Pues es cierto que en el pasado se ha hablado mucho de las fronteras de la razón humana, e incluso el idealismo trascendental reconoce las limitaciones de la autoconciencia inconcebibles, limitaciones en las que estamos encerrados; pero, al tomar como fronteras de la razón las limitaciones, en el primer caso, y al resultar aquí como inconcebibles, la ciencia reconoce su incapacidad para asumirse a sí misma por sí misma, es decir, para asumirse pero sin un *salto mortale*, o sea, la incapacidad de hacer de nuevo abstracción de lo subjetivo, que es donde ella ha puesto a la razón. (Hegel, 1989: 87)

Sin duda alguna, toda filosofía después de Kant no puede proceder sin antes someter a crítica a la facultad racional, buscando con ello sus usos legítimos y sus alcances. Sin embargo, ello no significa que el diagnóstico tenga que llevar a las mismas consecuencias a las que Kant llevo, siendo sobre esta misma línea en donde se fundamenta la filosofía hegeliana. Esto no

supone que el proyecto del idealismo absoluto demerite la revolución que significo el pensamiento kantiano. Por el contrario, reconoce en él el gran valor de cuestionar radicalmente a la metafísica tradicional en su intento dogmático por pensar lo incondicionado, es decir, sin el análisis de los medios conceptuales. Sin embargo, Hegel desconfía de la crítica kantiana a la razón, pues considera que se fundamenta en un punto de partida erróneo, es decir, en una mala comprensión del funcionamiento de la experiencia humana sustentada en la separación forma-contenido.

Cuando se acepta que la lógica es la ciencia del pensar en general, se entiende con ello que este pensar constituye la mera forma de un conocimiento, que la lógica abstrae todo contenido, y que el llamado segundo elemento constitutivo de un conocimiento, la materia, tiene que ser dado desde otra parte; y que, por ende, ésta no puede sino dar una indicación de las condiciones formales de verdad, sin poder empero contener real verdad ni ser siquiera camino hacia la verdad real, porque precisamente lo esencial de la verdad, el contenido, se halla fuera de ella. (Hegel, 2011: 193)

Hegel considera que el rechazo a la metafísica por parte de Kant es algo más que una mera consecuencia argumentativa, pues su apelación al segundo mundo como mundo de la esencia (el orden nouménico o la *cosa-en-sí*) se encuentra fundamentada en una mala comprensión del funcionamiento de la Razón, por lo que termina por proyectar a la verdad del fenómeno en una esencia distinta a la de él. Con ello, el dualismo entre el plano fenoménico y el plano nouménico condena al conocimiento humano a un proceso asintótico en su pretensión de captar la naturaleza del ser, sin nunca poder concretarse del todo y, por ende, careciendo de una verdadera necesidad. Por este motivo, la lógica hegeliana es presentada como una deducción alternativa a la tabla de categorías formales del proyecto trascendental, buscando superar sus insuficiencias.

El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, o sea, entre la verdad y la certeza. Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene real. Estas dos partes [...] tendrían además entre sí esta ordenación jerárquica: el Objeto estaría de por sí listo y acabado,

y por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar; éste, en cambio, sería algo deficiente que sólo se complementaría con una estofa y que, a decir verdad, tendría que ajustarse a su materia como una blanda forma indeterminada. [...] al no dejar la diversidad entre materia y forma, objeto y pensar en esa nebulosa indeterminada, al tomarla en cambio de un modo más determinado, se ve que cada uno de ellos es entonces una esfera separada de la otra. Por consiguiente, en el hecho de recibir y dar forma a la estofa no va más allá de sí mismo, sin convertirse por ello en su otro; el determinar autoconsciente no pertenece más que al pensar; así pues, en su referencia al objeto, no sale de sí, no va hacia el objeto; éste sigue siendo sin más, en cuanto cosa en sí, algo más allá del pensar. (Hegel, 2011: 194)

Es cierto que la consecuencia dualista no es del todo rechazada, pues es necesario el explicar el cómo se encuentra fundamentada como momento de la Razón, pero sólo como momento. A pesar de ello, limitarse a esta dualidad es permanecer dentro de la comprensión del mero entendimiento, sustentada en un punto parcial del pensamiento. Solamente cuando éste último alcance la plena autocomprensión de sí alcanzara a saber que “[...] detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, sino es que nosotros mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto” (Hegel, 2010: 243). En otras palabras, para Hegel, esencia y existencia sólo pueden darse en unidad, siendo posible el demostrarlo sin apelar a un orden distinto al del ser. Es por ello que su proyecto puede ser considerado como una filosofía de la inmanencia. De manera que, si la metafísica pretende alcanzar el grado de ciencia, tiene la tarea de criticar y superar el dualismo en el que se ha situado al pensamiento, demostrando su capacidad de alcanzar una objetividad irrestricta, es decir, plenamente necesaria. “Lo único que la especulación reconoce como realidad del conocimiento es el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en referencia, conocida, al Absoluto [...] ya que para ella el conocimiento sólo posee realidad si está en el Absoluto” (Hegel, 1989: 21).

Ello no significa que el idealismo absoluto sea el intento megalómano por obtener un conocimiento completo de la serie de condiciones de lo incondicionado, es decir, una causa final, la última unidad del análisis o el último sujeto de la predicación. Contrario a ello, lo que se busca es reformular el concepto de infinito, situándolo como algo inscrito al proceso de las cosas finitas. De manera que, en vez de postular un mundo ininteligible a la razón, la

filosofía especulativa demostraría que “Lo Absoluto no se piensa en otro lugar que en este mundo fenoménico, en nuestro pensamiento el pensamiento absoluto se piensa, el ser se manifiesta como pensamiento y sentido y la lógica dialéctica de Hegel, como lógica de la filosofía, es la expresión de esta doctrina de la inmanencia íntegra” (Hyppolite, 1996: 79).

Todo esto supone establecer una crítica a las conclusiones metafísicas del proyecto kantiano respecto a la infinitud. Hegel cree que, si la Razón muestra contener en ella misma contradicciones que paralizan su esfuerzo por captar el todo, se debe entonces demostrar que ellas son el motor del pensar, revelando su aspecto positivo para el pensamiento, pues hacen posible el demostrarlo en su plena autosuficiencia. “Ya que estas dos contraposiciones que ahora se llaman Yo y naturaleza, autoconciencia pura y empírica, conocer y ser, ponerse a sí mismo y contraponerse, finitud e infinitud, son puestas a la vez en el Absoluto, la reflexión común no advierte en esta antinomia sino la contradicción; sólo la razón advierte la verdad en esta absoluta contradicción, según la cual ambos términos están puestos y ambos son aniquilados, de modo que ninguno de ellos es y los dos son a la vez” (Hegel, 1989: 89). Con ello, el proyecto del idealismo absoluto pretende demostrar que el saber puro —carente de la dependencia a toda intuición— puede dar cuenta de la subsunción especulativa de los contrapuestos a partir del concepto de contradicción, y, por ende, hacer inteligibles sus condiciones de subsunción, superación y posibilidad de movimiento inmanente.

El método, desarrollado por los filósofos antiguos de extraer las consecuencias de hipótesis contrarias entre sí [...] fue restaurado en el siglo XVIII por la dialéctica trascendental kantiana de la razón pura, en la medida en que Kant reconoció la necesidad que arrastra a la razón a enredarse en contradicciones. Los seguidores de Kant: Fichte, Schelling, Scheiermacher y Hegel se adhirieron a la demostración de la necesidad de tal dialéctica, superaron la valoración negativa de la misma y reconocieron en ella una posibilidad peculiar de la razón humana para trascender los límites del entendimiento. [...] Pero la dialéctica de Hegel, si se compara con el uso que sus contemporáneos hacen de dicho método, ocupa una posición enteramente propia. [...] Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, precindiendo por entero de toda transcripción designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión. (Gadamer, 2011: 11)

Esto quiere decir que la exposición de la trama categorial del pensamiento tiene que desarrollarse según su propia necesidad. Los nudos categoriales son derivados en un solo movimiento, según la lógica de un orden inmanente, donde las insuficiencias de una categoría van anunciando la emergencia específica de *su* otra, junto a las sus condiciones de su resolución y superación. Estas categorías son los momentos del pensamiento en su intento de pensar su actividad pensante, los cuales forman parte de una red infinita cerrada sobre sí misma.

Pero, para comprender el proceso dialéctico del pensamiento, es necesario comprender el uso que hace Hegel de la contradicción como categoría, pues la aceptación de ésta en la comprensión común supone que ello implica rechazar abiertamente el indispensable *principio de no contradicción*, por lo que se aceptaría cualquier irracionalidad o absurdo al afirmar que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, dando cabida a la sucesión de cualquier cosa. Contrario a ello, lo que Hegel busca demostrar es que en esta categoría se sustenta la posibilidad de automovimiento del pensar y la unidad especulativa de los contrarios. Aunque ésta no represente el desenlace de la estructura categorial, ni agote todo el sistema hegeliano.

Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; [...] la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto; lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y de su contrapuesto. *Ahora bien*, en este camino tiene que formarse *igualmente* el sistema de los conceptos y, en un curso incesante, puro, sin inmiscusión de nada externo, darse así mismo acabamiento. (Hegel, 2011: 203)

Como parte del proceso del pensamiento, la contradicción no es categoría extraída del plano de lo sensible, así como tampoco es un método que se aplique de forma indistinta a los objetos externos. Ella es un momento fundamental dentro del pensamiento —y sólo del

pensamiento—, sin el cual no es posible comprender lo real. Ella permite demostrar que lo negativo (el *no-ser*) se da al interior del pensar y que este es el núcleo fundamental de su propio desenvolvimiento, el motor de su propia actividad autosuficiente. Por ende, el proyecto filosófico hegeliano pretende liberar de los prejuicios y dificultades que pueda traer el intentar pensar a la contradicción de una forma lógica, para así volver inteligible el proceso de apropiación que la razón siempre está realizando frente al mundo.

A diferencia de la deducción de las categorías en kantianas, Hegel busca deducir de manera dialéctica el movimiento categorial del pensamiento, pues él cree que la tabla de categorías de Kant guarda una deficiencia al estar derivadas únicamente de las formas del juicio, las cuales sólo permiten analizar proposiciones, obteniendo con ello únicamente determinaciones finitas, condicionadas y de relación contingente, siendo inadecuadas para pensar lo incondicionado.

Si las determinaciones del pensamiento están afectadas por una oposición firme, esto es, si son de naturaleza *finita*, resulta entonces resultan inadecuadas a la *verdad*, la cual es absolutamente en sí y para sí, y resulta también que la verdad no puede entrar en el pensamiento. El pensar que produce determinaciones *finitas* y se mueve entre ellas se llama *entendimiento* (en el sentido más preciso de la palabra). Más exactamente, la *finitud* de las determinaciones del pensamiento se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas son *sólo subjetivas* y retienen la oposición permanente con respecto de lo objetivo, y otro, que estas determinaciones en cuanto *contenido limitado* en general, permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto. (Hegel, 2005: 132)

Contrario a ello, él afirma que las determinaciones del pensar no se presentan como si se encontrasen *unas junto a otras*, siendo su presentación carente de necesidad y movimiento. La crítica a la razón debe estar guiada según su propia necesidad interna, es decir, según el propio desarrollo dialéctico establecido a partir de la superación de cada uno de sus momentos. En otras palabras, la emergencia de cada categoría obedece estrictamente a la fase que le ha precedido, pues las insuficiencias de ésta última ya la anuncian. Esto implica que el punto de partida del estudio metafísico no debe pretender basarse en principios no demostrables o nociones preconcebidas. En este sentido, el pensamiento debe seguir su propia concatenación inmanente hasta poder dar enteramente cuenta de sí mismo. Con ello, Hegel busca demostrar que el saber absoluto no tiene una base preexistente, siendo

necesariamente un proceso circular. Esto supone una fuerte diferencia con el proyecto kantiano, pues el estudio se ve obligado a problematizar el cómo iniciar la crítica a las facultades.

Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*. [...] La doctrina trascendental de los sentidos corresponderá a la primera parte de la ciencia de los elementos, ya que las únicas condiciones en las que se nos dan los objetos del conocimiento humano **preceden** a las condiciones bajo las cuales son pensados. (Kant, 2013: 61)

Aceptar que la percepción precede a los procedimientos formales del entendimiento y la reflexión —motivo por el cual el estudio de la <<Estética trascendental>> precede a la <<Analítica trascendental>>— es, para Hegel, aceptar un punto de partida no criticado. El trabajo filosófico debe plantearse el problema del inicio en relación al estudio de las facultades — es decir, un *¿cómo comenzar?* —, sólo para después poder dar cuenta de la posibilidad de jerarquización u ordenamiento de una respecto a otra.

Por lo que se refiere al comienzo que la filosofía tiene que adoptar, parece que ella comienza con una suposición subjetiva, igual que las otras ciencias en general, a saber, un objeto particular, y así como en los otros casos se toma [como comienzo] al espacio, al número, etc., parece que aquí hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar. Sólo que esto es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, *él mismo se engendra y da su objeto*. Más adelante, aquella posición que de este modo aparece como *inmediata*, debe convertirse en *resultado* en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa. De este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen otras ciencias. (Hegel, 2005: 119)

Para Hegel, la filosofía, si pretende alcanzar a la verdad y, con ello, el grado de ciencia, no debe partir de representaciones inmediatas, de suposiciones o conceptos con una carga preconcebida. Contrario a ello, el pensamiento tiene que dar enteramente cuenta de sí. Por lo que el reflexionar se vuelve el principio e imperativo de la filosofía, el poder su autosuficiencia. “El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente

importante para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que estar allí el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la certeza de sí mismo” (Hegel, 2005: 108).

Cuando el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, su resultado se vuelve el despliegue de su propia actividad y experiencia, teniendo que mostrarse enteramente como causa de sí. Y aunque sólo en su primer momento se presente bajo la forma de un mero supuesto, es sólo tomado inicialmente como tal para así demostrar que él mismo es su propio resultado. En otras palabras, lo que en su inmediatez parece distinguirse únicamente como una *facultad* más entre otras, algo meramente dado, no será sino el fundamento y movimiento de la totalidad misma. Lograr ello, significa superar el punto de vista de la conciencia natural, la cual toma al pensar como una facultad más entre otras. “Tomemos al pensar con arreglo a su representación más próxima [...] en su significación usual y subjetiva, como una de las actividades o facultades espirituales *junto a* otras: sensibilidad, intuición, imaginación, etc., deseo, querer, etc.” (Hegel, 2005: 126). Pues la tesis hegeliana sostendrá que lo distintivo del ser humano está dado gracias a que todo lo que hace se encuentra teñido de pensamiento, siendo éste su fundamento absoluto.

Así como el pensamiento constituye la substancia de las cosas externas, también es la substancia universal de lo espiritual. En toda intuición humana hay pensamiento; del mismo modo, pensar es lo universal en toda representación, captación y en cualquier tipo de actividad espiritual, con la voluntad, deseo, etcétera. Todas estas son sólo especificaciones adicionales del pensamiento. [...] Si consideramos el pensar como lo que es genuinamente universal en todo lo natural y todo lo espiritual, también, sobrepasa a todos ellos y es el fundamento de todos ellos. (Hegel, 1991: 57)¹

Así, si toda acción y facultad humana se encuentran subsumidas por el pensar, por lo que la separación kantiana entre lo intuitivo y lo conceptual no puede ser más que descartada. Este análisis, por simple que parezca, es importante para comprender la fundamentación de la

¹ Cita original: “Just as thinking constitutes the substance of external things, so it is also the universal substance of what is spiritual. In all human intuiting there is thinking; similarly, thinking is what is universal in all representations, recollections, and in every spiritual activity whatsoever, in all willing, wishing, etc. These are all of them just further specifications of thinking. [...] If we regard thinking as what is genuinely universal in everything natural and everything spiritual, too, then it overgrasps all of them and is the foundation of them all” (Hegel, 1991: 57).

filosofía práctica, pues existe una continuidad entre el conocimiento dialéctico especulativo y la comprensión del funcionamiento de la voluntad.

There is a fundamental continuity between the task that Hegel assigns to his practical philosophy or philosophy of objective spirit and the thought that leads him from early on the idea of a dialectic-speculative logic that replacing the unmoved fixity of traditional Verstandeslogik (of which Kant is one of the latest representatives) is able to account for chance and transformation –in reality as well as in thinking. (Nuzzo, 2014: 110)

LA METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DE LA PRÁCTICA

Al igual que en Kant, las consecuencias derivadas dentro del plano teórico guardan una estrecha relación con el plano práctico. Sin embargo, lo mismo que en la comprensión metafísica, Hegel se distancia considerablemente de las consecuencias prácticas derivadas del proyecto trascendental.

Cabe recordar que el dualismo kantiano, postulado en la primera crítica, permite encontrar una fundamentación irrestricta dentro del plano práctico, al hacer inteligibles las condiciones de posibilidad de la moral y buscar una solución compatibilista entre el determinismo natural y la libertad humana.

Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar al objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de los conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considerara la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libres*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, [...] conocer la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. [...] Pero si puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual). (Kant, 2013: 26)

Ahí donde la razón teórica se ve limitada su intento por conocer las cosas en sí, la razón práctica encuentra su fundamento y necesidad, pues al no depender de ningún contenido sensible, ella puede extraer de sí misma conceptos de razón o *Ideas* cuyo objeto no se halla en la experiencia. Para Kant, “[...] una Idea no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia” (Kant, 2003: 33). Estas tienen una función exclusivamente normativa para la práctica humana, por lo que el conocimiento teórico no se ve ampliado por el uso ellas. “[...] las ideas [...] son trascendentes para nuestra capacidad teórica de conocimiento, mas no por ello son inútiles o prescindibles, sino que sirven como principios regulativos” (Kant, 2005: 110). Y a pesar de que las Ideas no tienen su origen en la experiencia, sirven para que esta última se aproxime ellas, fungiendo como parámetro regulativo para juzgar la legitimidad de la acción y las instituciones, tanto en sentido moral como jurídico.

Entendido de esta manera, el núcleo del proyecto práctico kantiano consiste en “[...] indagar la idea y principios de una posible voluntad *pura*” (Kant, 2012: 73). La cual permitiría fundamentar el *principio supremo de la moralidad*, es decir, una ley cuya fuerza de obligación conlleve una necesidad absoluta. Pero, para obtener tal necesidad, no es posible recurrir al contenido empírico, pues la razón teórica se ha revelado como dialéctica, estándole negada toda posibilidad de captar lo incondicionado dentro de este campo. Contrario a ello, tal requisito sólo puede ser cumplido dentro del ámbito formal, por lo que la filosofía moral kantiana se fundamenta en la depuración de todo contenido.

[...] el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura, y cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia, incluida una prescripción que fuera universal desde cierto punto de vista, en tanto que se sostenga lo más mínimo sobre fundamentos empíricos con arreglo a uno solo de sus motivos, ciertamente se la puede clasificar de <<regla práctica>> más nunca de <<ley moral>>. (Kant, 2012: 71)

Con ello, Kant plantea la exigencia de encontrar criterios universales y necesarios para fundamentar la conducta y las instituciones humanas, pues los factores subjetivos y particulares son insuficientes para asegurar la legitimidad de la autoridad, volviéndola

cuestionable y contingente. Frente a la pluralidad de costumbres, se requiere de un criterio objetivo que funja de patrón regulativo, siendo posible encontrarlo en la separación forma-contenido.

Así, al haber separado el plano teórico del plano moral, Kant puede afirmar que el saber moral no requiere de un conocimiento teórico profundo, pues el conocimiento de la validez de la ley moral se da con independencia del contenido sensible. “[...] la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa” (Kant, 2013: 24). Por lo que, para ser moralmente bueno, no es necesario de “[...] una penetrante agudeza que sepa calar muy hondo. Sin experiencia respecto al curso del mundo, incapaz de abarcar todos los acontecimientos que concitan en él, basta que me pregunte <<¿Puedes querer también que tú máxima se convierta en ley universal?>>” (Kant, 2012: 96). Aún más: “Resultaría sencillo mostrar aquí como con esta brújula en mano esa razón sabría distinguir muy bien cuanto es bueno, malo, conforme o contrario al deber, cuando sin enseñarle nada nuevo se le hace reparar sobre su propio principio, [...] no necesitándose ninguna ciencia ni filosofía para saber lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno, e incluso para ser sabio y virtuoso” (Kant, 2012: 97).

Pero, una vez cuestionada la argumentación kantiana entorno al uso teórico de la razón, Hegel no puede más que desconfiar del papel que se le asigna al uso práctico. Para él, es necesario replantear el tratamiento kantiano de la relación entre voluntad y pensamiento, llegando incluso a derivar tesis contrarias. Pues, aunque el proyecto crítico se planea con el objetivo de encontrar la unidad de la razón, la reconciliación entre teoría y práctica constantemente se ve socavada por los mismos fundamentos de las cuales la crítica ha partido, logrando únicamente un proceso de totalización siempre inacabado tanto en la teoría como en la práctica.

Hegel cree que, si bien el distanciamiento con todo contenido empírico ha permitido a Kant encontrar un fundamento universal inamovible para la moralidad, la separación forma-contenido de la cual parte abre una escisión entre la esfera de la validez moral y la esfera de la acción, volviéndolos irreconciliables. Esto se debe a que el contenido sensible y particular

con el que se realiza la acción no permite que se cumplan satisfactoriamente las exigencias de universalidad que plantea la validez del principio supremo de la moral. “Pues, aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea conforme a la ley moral, sino que también ha de suceder por mor de la ley misma; de no ser así, esa conformidad resulta casual e incierta” (Kant, 2012: 72). Si bien Kant ha logrado explicar el cómo la razón pura es práctica, no parece satisfactoria la manera en el cómo estamos interesados a realizarla.

Pero es completamente imposible comprender, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un simple pensamiento, el cual no entraña dentro de sí nada sensible, engendre una sensación de placer o displacer; pues ésta es una peculiar especie de causalidad respecto de la cual, como de cualquier causalidad, no podemos definir *a priori* nada en absoluto, sino que acerca de ella hemos de interrogar a la experiencia. Sin embargo, como ésta no puede presentarnos ninguna relación de causa-efecto sino entre dos objetos de la experiencia, pero aquí la razón pura debe ser la causa de un efecto que ciertamente se halla en la experiencia merced a simples ideas (que no proporcionan en modo alguno ningún objeto para la experiencia), entonces la explicación de cómo y por qué nos interesa la *universalidad de la máxima como ley*, o sea, la moralidad, es totalmente imposible para nosotros los hombres. (Kant, 2012: 189-190)

Por este motivo, Kant requiere de postular un interés puro, es decir, no sensible, como móvil de la voluntad para generar acciones guiadas por la ley moral. Pues contrario al placer patológico que genera el objeto de la acción, el interés práctico que produce la moralidad tiene que estar dado por ella misma, es decir, la razón misma lleva en su seno un interés por la consecución de la autonomía y de la responsabilidad, esto es, el placer mismo por el cumplimiento del deber. Tal es el <<hecho de la razón>>, un momento fáctico que Kant tiene que introducir al interior de la razón misma, pues, ante la imposibilidad de postular un interés empírico o extraído de la experiencia, para que la realización de la razón práctica sea posible es necesario afirmar que existe en ella un apetito puro que busque su propia realización. Sin embargo, tal premisa no admite ser demostrable de manera teórica, sólo se muestra como un postulado necesario para la realización de la práctica.

Para Hegel, una voluntad que busque únicamente la realización de su propio contenido indeterminado, es decir, una buena voluntad, permanece en una mera abstracción vacía. Ya que, para poder manifestarse en lo concreto, la voluntad requiere de una limitación, de un contenido determinado.

Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real. La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión. La razón de la irresolución puede también radicar en una delicadeza del ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que al determinarse se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito. Un ánimo tal está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiera algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal. Pero la posibilidad no es aún la realidad. La voluntad que está segura de sí no se pierde por tanto en lo determinado. (Hegel, 1999: 93)

La voluntad, en cuanto modo particular del pensamiento, sólo se traduce en la existencia como impulso particular. Sin embargo, los fines con los cuales la voluntad finita se guía se encuentran dados al interior del pensar infinito y universal. “Aunque deje salir estas determinaciones y diferencias, es decir, las ponga en el llamado mundo exterior, siguen siendo sin embargo mías: son lo que yo he hecho, construido, llevan la huella del espíritu” (Hegel, 1999: 80). De este modo, contrario a permanecer separados, para Hegel, lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico e, inversamente, la voluntad contiene en sí a lo teórico, sin nunca separarse de él. En otras palabras, la voluntad nunca se guía con independencia al pensamiento, tesis que la *Filosofía del derecho* sostiene desde su inicio: “Respecto de la conexión entre la voluntad y el pensamiento, hay que observar lo siguiente. El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería ésta una representación vacía” (Hegel, 1999: 79).

Contrario a Kant, Hegel opina que no es en la voluntad donde reside lo infinito, ya que ella no puede ser sino a costa de manifestarse finitamente. Sin embargo, esto no significa una renuncia a la búsqueda de un fundamento universal y necesario, pues él concibe que la voluntad siempre es expresión de un pensamiento infinito —siendo este quién aporta el fundamento incondicionado—, no existiendo actividad humana que no se vea impregnada de toda su potencia. “[...] el *pensamiento* no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento y creencia o representación. La actividad y los productos del pensamiento están ahí *presentes* y ahí están *contenidos*” (Hegel, 2005: 101).

De esta forma, el análisis hegeliano invierte la relación: el pensamiento —siempre infinito— sólo puede manifestarse en lo concreto a costa de la realización de una voluntad finita, siendo ella la que reconoce sus fines puestos en el mundo y adquiere conciencia de su universalidad. “La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado*, *limitado* y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo” (Hegel, 1999: 85).

Esto último marca una diferencia significativa frente al proyecto kantiano, pues, al depurar la validez práctica de todo contenido empírico, se relega a los móviles sensibles — es decir, las inclinaciones— a ser contrarios a ella, por lo que la escisión entre felicidad y deber se vuelve inevitable.

El hombre siente dentro de sí un poderoso contrapeso frente a los mandatos del deber, que la razón le representan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de <<felicidad>>. Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno). De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuando sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad. (Kant, 2012: 99)

En Kant, la razón práctica no es contraria a la felicidad, más su relación es contingente. El hombre que busca cumplir con el deber no puede esperar de ello la realización fáctica de la felicidad. Ante el mandato del imperativo categórico, asegurar la propia felicidad sólo puede representar un deber indirecto, siendo siempre la insatisfacción una gran tentación que mueve a los hombres a transgredir el deber.

Pero, por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee. La causa de ello es que todos los

elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia, siendo así que para la felicidad se requiere una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura. Sin embargo, es imposible que un ser finito, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere. (Kant, 2012: 120-121)

A causa de su contenido empírico particular, es imposible que la humanidad pueda formarse un concepto preciso y fiable de la felicidad, lo que impide el ofrecer una noción prescriptiva y universal de la misma. Y no sólo ello:

De hecho, descubrimos también que cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción, la cual origina en muchos (sobre todo entre los más avezados en el uso de la razón), cuando son lo suficientemente sinceros como para confesarlo, un cierto grado de *misología* y odio a la razón, porque tras el cálculo de todas las ventajas extraídas, [...] descubren que de hecho sólo se han echado encima muchas más penalidades, antes que haber ganado en felicidad y, lejos de menospreciarlo, envidian finalmente a la estirpe del hombre común, el cual se halla más próximo a la dirección del simple instinto natural y no concede a su razón demasiado influjo sobre su hacer o dejar de hacer. (Kant, 2012: 83–84)

Ante lo complicado de esta relación, Kant se ve obligado a acotar un concepto de felicidad a fin de hacerlo compatible con el deber. Pues es claro que los fines y móviles particulares de la voluntad no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. De esta manera, la argumentación kantiana lleva necesariamente a postular la compatibilidad del deber y la felicidad solamente dentro el principio formal del querer. Puesto a que se ha sustraído todo principio material, el respeto a la ley misma se vuelve el único motivo posible para la realización de acción moral, es decir, actuar según el respeto desinteresado hacia la ley. Con ello, la realización de la felicidad es reformulada de tal modo que: “Sólo está permitido buscar la felicidad entre aquellas condiciones bajo las cuales uno simplemente pueda ser digno de ella, esto es, bajo las cuales uno se haría necesariamente parte de ella, porque la felicidad es algo universal en la satisfacción de finalidades. De lo contrario se trata de mero placer. Por lo tanto, patológica o prácticamente necesaria” (Kant, 2004: 178). En otras palabras, es sólo a través del respeto a la ley moral que el individuo puede llegar a

volverse digno de ser feliz, aunque esto no signifique la realización fáctica de la misma felicidad. La unidad entre el deber y la felicidad, es decir, el bien supremo, no permite ser postulada teóricamente. Motivo por el cual, la moral kantiana tiene que derivar en una teología racional que permita a los sujetos morales el actuar en el mundo *como si* esta unidad se estuviese cumpliendo. Mostrando su relación sólo bajo la figura de un supuesto práctico necesario.

Tratando de evitar la contradicción, Kant se ve rodeado de ella: entre el conocimiento y el absoluto, la acción y la ley moral, la felicidad y el deber. Para Hegel, el gran logro de la filosofía trascendental termina por escindir al hombre tanto en la teoría como en la práctica. Y, en buena medida, su proyecto será presentado como la respuesta y búsqueda de superación a tales contradicciones. “Es precisamente a esta *posición de la filosofía frente a la realidad* a la que se refieren los equívocos, [...] la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no de la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral” (Hegel, 1999: 58). Siendo contrario a la postura normativista kantiana, para Hegel, la filosofía no consiste en un abandono del mundo, sino en producir la plena reconciliación con él. Por lo que el núcleo fundamental de su filosofía consistirá en:

[...] reconocer en la apariencia de lo temporal y lo pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores. (Hegel, 1999: 59-60)

LA FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA: UNA ALTERNATIVA AL NORMATIVISMO TRASCENDENTAL

Según Hegel, el trabajo de la filosofía es reconocer que el mundo en su totalidad es un producto de la razón en su esfuerzo de comprenderse a sí misma a través de su otro —es

decir, el ser, en cuanto que ser pensado— y que las constantes transformaciones en la historia son el resultado de un proceso necesario, objetivo e inmanente del propio pensamiento humano en su esfuerzo de apropiación de las cosas. Por tanto, la finalidad suprema de la ciencia filosófica consiste en “[...] producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón-*que-está-siendo*, es decir, con la realidad efectiva” (Hegel, 2005: 106). Para él, la tarea del filósofo no consiste en enseñar al mundo como debe ser, sino en enseñar como él y el universo ético deben ser comprendidos, expresado esto como la reconciliación entre ser y pensamiento, entre individuo y sociedad. Esto significa alcanzar el punto de vista que muestre que no existe momento o cosa alguna en la que el absoluto no se esté realizando, donde todo lo finito es expresión de un movimiento infinito que es causa de sí.

Pero, para llegar a esta perspectiva, es necesario toda una reformulación metafísica que demuestre que es en el pensamiento donde reside el fundamento absoluto (tanto para la teoría como para la práctica). Pues, como el proyecto del idealismo absoluto sostiene, el contenido del pensamiento no es otro que aquel que constantemente se está produciendo a sí mismo en su acto de comprender reflexivamente al mundo, es decir, aquel que él mismo crea en su interacción con su propio contenido conceptual. En este sentido, la filosofía hegeliana consiste en demostrar que todo ser está mediado por el pensar —siendo éste último pura actividad autosuficiente capaz de captar lo absoluto—, y que el hacer humano impregna todas las cosas y sólo se mueve en su plena libertad al reconocerse en ellas. Así, el trabajo de la filosofía especulativa consiste en hacer inteligible la presencia de la razón en el mundo y la historia, dentro de un proceso único que lo abarca todo.

Alcanzado tal punto, el pensamiento se manifiesta como una actividad objetiva, dada en los objetos y en las distintas formas de conocimiento, guiando siempre a la voluntad en su interacción con lo que, en su primer momento, se le presentaba a la conciencia natural como el mundo inmediato, es decir, aquello que simplemente estaba dado y separado de ella. Pero, al reconocerse dentro de un proceso mucho mayor que el que parte de la separación sujeto-objeto, la voluntad individual adquiere conciencia de su papel dentro del universo ético, pues se reconoce en él de manera concreta y lo busca como su propio fundamento. Sin embargo,

es necesario un largo rodeo metafísico para lograr dar cuenta de la diferencia práctica que busca alcanzar la filosofía especulativa.

La colorida pintura del mundo está frente a mí; yo me enfrento a ella y con este comportamiento elimino la oposición: convierto aquel contenido en algo mío. El yo está en su hogar en el mundo cuando lo conoce, más aún, cuando lo ha concebido. Hasta aquí respecto del conocimiento teórico. El comportamiento práctico comienza, por el contrario, con el pensamiento, con el propio yo, y aparece en primer lugar como contrapuesto porque establece inmediatamente una separación. Al ser práctico, activo, me determino, y determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia. (Hegel, 1999: 80)

El trabajo finito de la voluntad es la plasmación y apropiación del pensamiento en el mundo. Ella parte de la contraposición formal entre lo subjetivo y lo objetivo. Como conciencia natural encuentra un mundo que le es ‘ajeno’ a ella, y que, en tanto que individualidad, traslada a la objetividad su fin subjetivo, por mediación de la actividad de su pensamiento. Es decir, la idea subjetiva que tiene la voluntad es algo interior a ella, pero, para devenir objetivamente, ella debe desprenderse de su carencia subjetiva y manifestarse en el mundo. Así, los fines de la voluntad no son meramente determinaciones unilaterales, ideas que residan meramente en la cabeza de los sujetos, al contrario, ellas son la propia realización de la razón humana en el mundo. “[...] las ideas no solo se encuentran en nuestras cabezas, y la Idea no es en absoluto algo tan impotente que, ya sea que se realice o no, dependa de nuestra dulce voluntad; por el contrario, es a la vez lo que es simplemente efectivo y real” (Hegel, 1991: 214).² Con ello, Hegel buscará demostrar que la voluntad sólo podrá ser verdaderamente libre al reconocer la unidad de lo subjetivo y lo objetivo.

Como se puede apreciar, el proyecto hegeliano no pretende encontrar un fundamento universal y necesario a costa de separar forma y contenido. En opinión de Hegel, la libertad propuesta por Kant permanece en la mera abstracción y abandona su compromiso con el mundo, haciendo imposible cualquier reconciliación. Pero, a pesar de ello, no deja de reconocer en ella una determinación esencial, un logro del pensamiento humano al tratar de comprenderse a sí mismo. Esto es así, ya que cada filosofía ocupa un momento necesario

² Cita original: “[...] ideas are not just to be found in our heads, and the Idea is not at all something so impotent that whether it is realized or not depends upon our sweet will; on the contrary, it is at once what is quite simply effective and actual as well” (Hegel, 1991: 214).

dentro del proceso del pensar, siendo cada una de ellas la expresión particular de su momento histórico. La filosofía kantiana otorga una gran dignidad al hombre al hacer valer su voluntad como el fundamento de la moralidad y así desprenderlo de toda autoridad externa a él. Sin embargo, la realización de esta autonomía es incompleta por los medios que ella misma ha otorgado, por lo que, para explicar la manifestación concreta de la libertad en el mundo se requiere de superar la escisión forma-contenido.

Al conciliar ambos polos, es posible dar cuenta de cómo la voluntad humana es la unidad de la particularidad y la universalidad, ella es la expresión de la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma. De esta manera, la conciencia natural es librada de la unilateralidad de la que vive —por un lado, escindida del mundo como su otro y, por otro, de un deber ser categórico que nada promete a su felicidad si no es acosta de vivirlo por medio de un acto de fe—, para devenir en voluntad existente en y por sí, es decir, volverse objetiva al reconciliarse con la razón que está siendo, o, en otras palabras, autodeterminándose según el grado de libertad más alto alcanzado por la humanidad en su conjunto. En este sentido, el proyecto hegeliano pretende mostrar que los conceptos morales y prácticos no son ajenos al desenvolvimiento histórico, sin que por ello abandone su pretensión normativa y su validez, pues es el propio camino que la experiencia humana ha realizado de donde ellos han surgido.

Esto último no significa que Hegel este buscando hacer una mera historia de las normas o que apele al desarrollo de las meras costumbres para derivar de ahí su validez. No se pretende santificar el presente inmediato o derivar de las entidades particulares del Estado la validez a partir de su derecho positivo también particular.

La consideración del surgimiento y el desarrollo de las determinaciones del derecho tal *como aparecen en el tiempo*, esta preocupación *puramente histórica*, así como el conocimiento de sus razonables consecuencias, que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes, tienen, dentro de su propia esfera, su mérito y su dignidad. No constituyen sin embargo una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto, y la explicación y la justificación históricas no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación *válida en y por sí*. Esta diferencia, que es muy importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo muy evidente: una determinación jurídica puede ser perfectamente *fundada y consecuente*

respecto de las *circunstancias* y de las instituciones jurídicas *existentes*, y ser, sin embargo, en sí y por sí injusta e irracional. (Hegel, 1999: 70)

Decir que el proyecto metafísico parte una mera perspectiva histórica sin más, falsifica la perspectiva hegeliana y evade la verdadera búsqueda por la justificación conceptual de las normas humanas. Las circunstancias históricas no son un fundamento suficiente para apelar a la validez.

La justificación histórica, cuando confunde la génesis a partir del concepto con la génesis exterior, realiza inconscientemente lo contrario de lo que se propone. Cuando el surgimiento de una institución se muestra, bajo ciertas circunstancias, como perfectamente adecuado y necesario, cumpliéndose así las exigencias del punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la cosa misma, se sigue más bien lo contrario: puesto que tales condiciones ya no existen, la institución ha perdido su sentido y su derecho. (Hegel, 1999: 71)

La visión filosófica de Hegel parte de la mostración e interacción de dos esferas, por un lado, la génesis de la cosa —dada dentro del plano de la existencia— y, por el otro, el concepto de la cosa —dada dentro del plano lógico—. El valor del derecho positivo tiene su significado y conveniencia en las circunstancias precisas de las cuales que emerge, por ello, tienen un fundamento —en cuanto que este significa su razón de ser—, más su valor es histórico y transitorio. Pero, en cuanto a su *realidad efectiva*, la sustancia y determinación de las normas reside en la manifestación de la libertad, por lo que su punto de partida sólo puede ser la voluntad. “El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada” (Hegel, 1999: 77). Siendo sólo posible derivar tal demostración a partir de la necesidad conceptual.

Para comprender esto último de manera más clara, hay que recurrir al análisis que Hegel ofrece sobre el desarrollo conceptual, sistemático y necesario de la historia de la filosofía, pues este otorga una imagen análoga que ayuda a comprender su pensamiento en torno a la historia en general. Frente a la apariencia contingente y externa que puede tener cada una de las filosofías a lo largo de la historia, Hegel afirma que cada una de ellas es, en

su conjunto, expresión del desarrollo autónomo del pensamiento, revelando un despliegue conceptual necesario que ella misma ignora.

Esto significa que la historia de la filosofía relata pensamientos en forma de hechos cuya conexión conceptual ignora. En su estatuto sistemático, por el contrario, los pensamientos se contemplan con interdependencia conceptual y, por tanto, intrínseca a ellos mismos. [...] Estamos ante la versión hegeliana del *conocimiento adecuado* de Spinoza que, en el caso de Hegel, conviene también conectar con la mónada leibniziana. En efecto, lo propio del desarrollo conceptual consiste en que cada determinación del concepto (universalidad, particularidad, singularidad) manifiesta simultáneamente las otras dos, y presenta así la totalidad que abarca a las tres. [...] el texto describe la figura histórica de la filosofía. Se trata, nos explica [Hegel], de una secuencia ascendente y gradual, o sea, en forma de peldaños que suceden de manera aparentemente contingente, cronológica. Cada uno de los peldaños se ve como una filosofía entre otras, pero en cada una de ellas hay que distinguir lo que es su principio (en Spinoza, por ejemplo, la sustancia; en Leibniz, la mónada, etc.) y lo que es el desarrollo de aquel principio. [...] Hegel sienta la afirmación antitética respecto a la pluralidad de filosofías tal como la historia nos las da a conocer, puesto que en verdad la filosofía es una y una sola. Y da una razón: es así porque todas tienen un solo autor que no hace otra cosa que exponer en el tiempo su propia objetivación eterna. (Valls, 2011: 161-162)

Al igual que en la historia de la filosofía, la historia universal desarrolla la trama normativa del despliegue de la libertad humana, siendo esta la que regula toda la acción humana. Siendo esté último punto central para entender el pensamiento práctico hegeliano, pues se encuentra en una estrecha relación con la comprensión histórica. Sin embargo, para volver inteligible su postura es necesario hacer un rodeo por su metafísica, ya que sólo gracias al entramado categorial que ofrece será posible superar la comprensión que la conciencia inmediata tiene sobre la historia: “[...] the apparent evidence of “what is there” and seems “not difficult to see”, the deceitful transparency of immediate facts that pose to the philosopher the much more difficult problem of recognizing the relevant issue of the time [...] This is the contradictory reality of historical change” (Nuzzo, 2004: 110). En otras palabras, Hegel ofrece una *teoría de la historia* para poder superar la visión de aparente contingencia e irracionalidad que rige al desenvolvimiento humano, para así mostrar que es el desarrollo del pensamiento el que guía el actuar del hombre en la historia y, con ello, la transformación de sus condiciones en el mundo y la manera en que se comprende a sí mismo. Al superar la

apariencia de contingencia e irracionalidad, es posible demostrar que el proceso histórico humano se encuentra regidos bajo la necesidad de sus propias condiciones, sin apelar a ningún factor externo más que a él mismo. Así, una comprensión conceptual del pensamiento permitiría, a su vez, comprender el cómo se desarrolla el mismo en la historia y, de esta forma, dar cuenta del campo normativo en el que siempre se desenvuelve la acción humana.

Para el idealismo absoluto, el mundo es la expresión de nuestros fines, plasmados gracias a nuestro trabajo —el cual siempre esta mediado por el acto de pensar. Por ello, el esfuerzo de la filosofía consiste en mostrar la conciliación entre ser y pensamiento. Siendo este último quien se otorga en todo momento sus propios límites y condiciones de superación. Para entender esto, esclarecer la idea de la contradicción se vuelve fundamental, pues a partir de esta se pretende mostrar que todo lleva al interior de sí a sus condiciones de declive y las condiciones de un nuevo comienzo. En resumidas cuentas, comprender la contradicción es comprender los constantes procesos de transformación que atraviesa la sociedad humana, abandonando el plano inmediato de la mera identidad esencialista.

PENSAR LA CONTRADICCIÓN EN LA HISTORIA

Como vera en la demostración lógica (Capítulo II), pensar la categoría de la contradicción no significa un rechazo al *principio de no contradicción*, ya que negarlo supondría mantener todo en un estado de total indeterminación, haciendo imposible el que algo sea identificado o distinguido de cualquier cosa. “Everything would thus same boundless array of characteristics, whose own defining qualities would themselves dissolve into undifferentiated unity with all others. [...] Consequently, any theory of being that dispensed with that principle would undermine itself the moment it attempted to give any determinacy” (Winfield, 1998: 34 - 35). Sin embargo, para poder comprender la necesidad que guarda para el pensamiento es necesario realizar una crítica al *principio de identidad*, del cual parte la conciencia común en su relación con el mundo.

La idea de contradicción no es un mero supuesto o capricho que Hegel decida postular sin fundamento alguno. En el momento que comiencen a verse las insuficiencias de tomar al *principio de identidad* como punto de partida para pensar lo real, la necesidad de reflexionar

sobre lo negativo y su relación al interior del todo comienza a dejar de parecer un absurdo. De tal manera que es necesario demostrar los problemas que implica el tomar determinados principios como leyes del pensamiento y punto de partida en la aprehensión de la realidad, ya que, para Hegel, estos principios son, por el contrario, resultado de un proceso categorial, la resolución de la actividad del pensar, más que principios formales y estáticos de los cuales se parte para pensar lo real. Lo que significa que pensar la contradicción no es una invitación al escepticismo, sino la reconstrucción inteligible de la actividad racional en su apropiación del mundo.

Ello es importante para comprender la *teoría de la historia* de Hegel pues, para él, la contradicción es la fuerza operante dentro la historia, la cual se mueve según su propia lógica interna, pues se otorga a sí misma su propio movimiento inmanente. En este sentido, no ofrece principios formales y ahistóricos que garanticen sortear la lucha con lo desconocido, por aquel camino que la humanidad no ha recorrido, así como tampoco ofrece figuras normativas que permitan diluir toda forma de violencia. Según su crítica, un proyecto que se fundamente en la búsqueda de principios prácticos que aseguren un ámbito de acción siempre coherente —es decir, una fundamentación práctica basada directamente en el principio de no contradicción— tiende a evadir su compromiso con lo real.

La determinación kantiana (Kant, *Doctrina del derecho*, Introducción), admitida generalmente, cuyo momento central es <<la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal>>, contiene sólo una determinación *negativa*, de la limitación. Por otra parte, lo que tiene de positivo la ley racional universal (o por lo menos así llamada), o sea la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio del otro, desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de no contradicción. [...] Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esta libertad, es decir, no como racional inmanente, sino como universalidad abstracta, exterior. (Hegel, 1999: 106-107)

Contrario a ello, para Hegel, los valores humanos no tienen una armonía preestablecida de antemano, sino que es la superación de los conflictos generados al interior de las formas particulares de la libertad —las cuales son expresión de su momento histórico específico— lo que permite su realización y desarrollo progresivo a un mayor grado de armonización y concreción. Como consecuencia práctica “[...] the only hope for survival —individual and

collective— lies in the acceptance of transformation in the capacity to face negativity to which life has been reduce” (Nuzzo, 2004: 112). Pues cuando las condiciones de reproducción del presente llegan a su radicalización, es decir, cuando la vida encuentra un momento de pura negatividad, reconoce que no puede mantenerse en él y surge la necesidad de un cambio, como movimiento de su propia refutación. Visto de este modo, la contradicción —dentro del plano de la existencia— es el signo de las crisis históricas, de las constantes transformaciones prácticas a nivel social e individual. Pues el cambio como contradicción emerge bajo la figura de la necesidad, misma a la cual las instituciones y la acción humana deben responder y modificarse constantemente, logrando así formas de libertad cada vez más concretas y complejas.

Pero, para poder volver inteligible tal proceso, el proyecto hegeliano ofrece un nuevo tipo de lógica y una filosofía práctica basada en la misma. Ello con el fin de evitar —y, a su vez, de dar cuenta— de los supuestos que carga dentro de sí el lenguaje representacional y de la postura de la conciencia inmediata que sostiene. En otras palabras, se busca dar cuenta de la metafísica que reside al interior de la conciencia acrítica y así mostrar su posicionamiento en el momento del proceso del pensar que le corresponde. Pues de otra manera, si se hace un uso indistinto uso de las categorías y se deriva así la validez la práctica, sólo se obtendrán formas ideológicas o parciales de la libertad, tal como lo es el tomar al principio de no contradicción como punto de partida argumentativo de una filosofía práctica “Thereby he indicates the logic that makes of the principle of non-contradiction the first and foremost law thinking and proceeds by applying concepts (taken from an allegedly complete table of categories), which in their empty formality have no grip to reality” (Nuzzo, 2004: 113).

La apuesta hegeliana consistirá en afirmar que fijar férreamente el *principio de no contradicción* como punto de partida de la argumentación práctica es fundar una abstracción mediante la cual el pensamiento se retira de su compromiso con lo real, lo cual supone un claro rechazo al normativismo kantiano y a las teorías basadas en postulados similares a él. Si Hegel está en lo correcto, sólo por medio de la contradicción es que podemos pensar de manera satisfactoria las condiciones efectivas de nuestra existencia. En este sentido, podría decirse que el esfuerzo de la filosofía hegeliana consiste en un intento por concebir lo que *es*

en su devenir, traduciendo ello como una *filosofía del movimiento*. Por lo que el papel de la contradicción es central para comprender no sólo a la metafísica, sino también a la historia, la práctica y a la acción como construcción de procesos y normas.

El objetivo de desentrañar la lógica al interior de la categoría de la contradicción es el poder comprender cómo las normas prácticas y su validez cambian a lo largo del desenvolvimiento histórico por medio de un proceso inmanente y necesario. Lo que permitiría explicitar el espacio de realización de la libertad en su sentido más amplio y concreto. En otras palabras, el proyecto dialéctico especulativo vuelve inteligible la lógica de los procesos de transformación prácticos a partir de su propia objetividad y necesidad interna, las cuales son condiciones ineludibles para la validez de toda norma. Todo esto evitando el apelar a un ámbito normativo trascendental o regulativo externo al proceso mismo, es decir, situado en un plano distinto al del ser. En otras palabras, la validez de las normas busca ser derivada dentro de un plano enteramente inmanente, siendo sólo inteligible a partir de un proceso conceptual.

La Lógica de la dialéctica especulativa constituye un sistema conceptual que permite dar cuenta de la comprensión histórica y del desenvolvimiento espiritual humano a partir de su propia experiencia, derivando de esta un plano normativo que no apela a ningún orden trascendental o fuerza externa a la propia actividad de la razón. “To claim that history has its systematic foundation in the Logic means that it is dialectical logic and not some metaphysical or theological or even moral assumption or goal that guides its development” (Nuzzo, 2004: 119). La historia es el desarrollo inmanente de los procesos de transformación sociales, cuyo motor reside en el dinamismo de la contradicción y las normas de justicia creadas a partir de ésta.

Lo que se pretenderá mostrar es que esta línea de lectura explicaría la relación de los dos planos en los que se desarrolla la libertad humana, a saber, el plano lógico y el plano de la existencia. Pues el plano de la historia mundial parece representar una interrupción abrupta al desarrollo progresivo de la libertad dentro de la esfera del espíritu objetivo, siendo la superación de sus momentos más abstractos —a saber, el derecho abstracto, la moralidad y los momentos particulares de la eticidad— la culminación y la manifestación del grado más concreto de la libertad, a saber, el Estado o el universo ético comprendido en su conjunto. En

efecto, en la confrontación histórica entre los distintos estados el derecho pierde toda actualidad, retornando a un nivel de inseguridad y contingencia; resurgiendo un estado de naturaleza entre estados que parece retornar una vez más al derecho abstracto. Por ende, es necesario comprender por qué Hegel atribuye a la historia la función de establecer el juicio final y determinante sobre el más alto desarrollo del derecho y el grado más concreto de libertad.

Para Hegel, el tribunal de la historia no se encuentra en un principio trascendente o divino, sino que quien juzga las acciones de la escena mundial es la historia misma, ella evalúa e indica dentro de sí las condiciones bajo las cuales el proceso inmanente de la libertad encuentra su constante realización. Ello no significa que está refleje la realización de un orden divino o un ideal de justicia. Por el contrario, la justicia es interpretada como el proceso permanente de crítica que permite la superación y avance de las contradicciones históricas. En otras palabras, la justicia es el estado en el que la libertad es llevada a su propio avance.

Justice is instead the intermediary ‘critical’ moment of the advancement — a moment of fragmentation and split in which contradiction is responsible for continuing the overall movement and orienting it. [...] Justice is the loss of the innocence of immediacy that advances historical processes and thereby brings freedom to actualization. Justice is neither a first origin nor a final end; it rather lies in the middle and constitutes the dynamic form of the process itself. (Nuzzo, 2004: 121 – 122)

Visto de este modo, la justicia no puede ser interpretada como un punto de partida de la humanidad o la conclusión ideal de su proceso. Contrario a posicionarla como un elemento de valor absoluto y ahistórico, la justicia tiene que ser constantemente reinterpretada en relación a las transformaciones históricas, como un proceso de autorregulación y superación permanente del conflicto.

Sin embargo, si se prescinde de la metafísica hegeliana para comprender su parte práctica, la lectura de esta última se volverá oscura, pues tal como tal como Hyppolite advierte:

No obstante hay una dificultad en la exposición de Hegel, y si no se la percibe corre el riesgo de entenderlo mal. Al leer este artículo sobre el derecho natural y más particularmente la descripción que hace de la comunidad ética con sus estados sociales, [...] uno se pregunta

constantemente si se trata de un ideal o de una realidad histórica. Por una parte, Hegel se niega a construir un Estado de razón que sólo podría existir en la imaginación de un teórico, por otra parte su filosofía no es la de tal Estado particular que ha existido en la historia. (Hyppolite, 1970: 89)

Leer la filosofía práctica hegeliana sin tomar en cuenta su metafísica volverá imposible resolver esta cuestión. Pues tal como se advierte en la *Filosofía del derecho*: “Este manual es un desarrollo ulterior y sobre todo más sistemático de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía ya estaban incluidos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*” (Hegel, 1999: 45). Por lo que el despliegue de la voluntad explicado en tal obra mostrara su plena complejidad si se explicita la relación que guarda con la estructura categorial del pensamiento. Así, la introducción de la *Enciclopedia* expone: “sólo el *todo* de la ciencia es la exposición de la idea, así también su división sólo puede concebirse desde ella” (Hegel, 2005: 120). En otras palabras, cada uno de los tres momentos del sistema hegeliano sólo puede explicarse en su relación con los otros, ya que cada uno es expresión de un todo. Leer el sistema hegeliano como obras separadas, las cuales versan sobre objetos distintos, es ir en contra de las intenciones del mismo autor y, según la interpretación aquí defendida, no permite apreciar toda la riqueza que ofrece.

[...] las distinciones entre las ciencias filosóficas particulares son solamente determinaciones de la misma idea y que ésta es lo único que se expone dentro de sus diversos elementos. En la naturaleza no hay otra cosa que conocer que no sea idea, aunque esta se encuentra [allí] bajo la forma de la *exteriorización*; lo mismo ocurre con el espíritu, en el cual siempre está la idea en cuanto esta está *siendo para sí y deviniendo en sí y para sí*. Una tal determinación, bajo la cual se presenta la idea, es al mismo tiempo un momento *que fluye*; por esta razón, cada ciencia particular ha de hacer al mismo tiempo estas dos cosas: conocer su contenido como lo *que-está-siendo* e igualmente conocer en él su tránsito al círculo superior. La *representación* de la *división* tiene la imperfección, por tanto, de colocar las partes o ciencias especiales *una junto a otra* como si fuesen únicamente algo estático y en su participación fuesen algo sustantivo como *especies*. (Hegel, 2005: 120-121)

Los momentos de la filosofía hegeliana buscan ser la expresión sistemática de un todo, a saber, el movimiento de la idea absoluta. Por tanto, realizar un análisis de la *Filosofía del derecho* sin tener en cuenta el entramado categorial y teórico de las obras como la

Fenomenología, Enciclopedia de las ciencias filosóficas o *La ciencia de la lógica*, no permite su plena comprensión ni la derivación de todas sus consecuencias.

Hegel remarca constantemente la unidad entre voluntad y pensamiento, por lo que su análisis no puede realizarse bajo la imagen de instancias particulares y separadas, ambas se dan dentro de un proceso en conjunto y como tal deben ser estudiadas. “Aquellos que consideran al pensamiento como una *facultad* particular y peculiar, separada de la voluntad —a su vez también una *facultad* peculiar— y sostienen además que el pensar es desventajoso para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, muestran con ello desde un principio que desconocen totalmente la naturaleza de la voluntad” (Hegel, 1999: 81). Teniendo siempre como tesis fundamental que: “[...] el *espíritu* es ante todo *inteligencia* y las determinaciones por las que pasa su desarrollo —desde el *sentimiento*, a través de la *representación*, hasta el pensamiento— constituyen el camino para producirse como *voluntad*, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima de la inteligencia” (Hegel, 1999: 78).

Ante ello, se puede afirmar que el sistema hegeliano no pretende divorciar la búsqueda de criterios universales de justicia de la estructura conceptual de la verdad, entendida esta última en su sentido sustancial y procesual, lo que hace que el análisis práctico se encuentre estrechamente ligado al análisis teórico.

Por un lado, la opinión requiere de una justificación plenamente satisfactoria para convertirse en conocimiento de la verdad y abandonar el campo de la suposición o la mera costumbre. Pero, en la búsqueda por la verdad, la razón es autónoma en proveerse a sí misma las propias justificaciones que la verdad exige, pues no puede aceptar como válido algún criterio externo a ella o dado por autoridad. En este sentido, la verdad exige ser clara a sí misma y, por ende, la razón debe autocriticar sus propios postulados, a fin de volverse completamente inteligible y consistente con su propia experiencia. De otro modo, aceptar supuestos injustificados no nos llevaría más que a meras opiniones particulares o subjetivas.

[...] what is ordinarily to count as a reason in justifying truth claims are not feelings, beliefs, or some physical event, but products of reason, namely, propositions sanctioned by thinking in rational argument. [...] Feeling, belief and perception have all been recognized to be subjective, particular, conditioned and thereby depend upon given factors of some sort or

other, such that they cannot be counted upon to provide justification in questions of truth and justice, let alone validate their own authority. (Winfield, 1988: 25-26)

Por otro lado, la conducta y las instituciones requieren de fundamentos universales y necesarios para ser considerados legítimos. Y, al igual que en la teoría, actuar de manera justa requiere del proveer argumentos que justifiquen su legitimidad, pues no basta apelar a la costumbre o al sentimiento para justificar la práctica. Por ello, la pretensión de legitimidad de la práctica es indisociable del conocimiento de la verdad, ya que la acción sólo es válida en conformidad con lo que la razón prescribe. Así, por más que teoría y práctica puedan llegar a diferir, la búsqueda de la justicia no puede ser divorciada de la búsqueda de la verdad.

Por este motivo, es necesario someter a crítica los medios conceptuales puros de la reflexión con el fin de tener plena claridad sobre ellos. Es por esta razón que el proyecto especulativo de Hegel puede ser considerado como una continuación del proyecto trascendental de Kant. Sin embargo, ello no significa que su filosofía se fundamente bajo los mismos supuestos que su antecesor, pues constantemente cuestiona la crítica a la razón realizada por este y rechaza las conclusiones a las que llega. Es en este sentido que idealismo absoluto representa una fuerte ruptura epistemológica frente al idealismo trascendental, a pesar de la gran afinidad que puedan llegar a guardar. Siendo, en ambos proyectos, imprescindibles sus análisis metafísicos si quiere entenderse la complejidad, riqueza y diversidad de sus filosofías prácticas.

CAPÍTULO II: EL CAMINO LÓGICO HACIA LA CONTRADICCIÓN

Tal como Hegel la entiende, la *Ciencia de la lógica* es el desarrollo del saber especulativo, es decir, la ciencia del pensamiento, de sus determinaciones y sus leyes. Ello no significa que su estudio trate de derivar el aspecto formal del pensamiento y que, por tanto, se encuentre en búsqueda de determinaciones a priori del conocer. Siguiendo en este punto a Valls Plana: “[...] (la lógica) retiene la misma denominación en Hegel, como primera parte del sistema, porque conserva el carácter de estudio de las categorías del lenguaje/pensamiento. A éstas, sin embargo, Hegel otorgará un alcance no meramente formal o trascendental (con objetividad restringida), sino con objetividad plena, tal como lo tenían en la filosofía primera de Aristóteles” (Valls, 2001: 145). En ella se desarrolla el estudio de las abstracciones puras del pensamiento, en cuanto que esto se entiende como el conocimiento de la estructura del ser en cuanto que ser pensado. En este sentido, el aspecto lógico es la forma pura de la verdad y, por tanto, la estructura básica intrínseca a todo discurso, es decir, su cuerpo categorial. “[...] cabe ver la lógica como la ciencia *más fácil*, porque su contenido no es otro que el propio pensamiento y sus determinaciones más corrientes. [...] Son además lo *más conocido*: ser, nada, etc.; determinidad, magnitud, etc.; ser-en-sí, ser-para-sí, uno, muchos, etc.” (Hegel, 2005: 126). En otras palabras, todo lenguaje deposita y expone dentro de sí a estas formas del pensamiento. Así, la *Ciencia de la lógica*:

[...] puede ser considerada como el equivalente hegeliano de la deducción trascendental de Kant: una doctrina de las categorías. Sin embargo, existen dos diferencias cruciales respecto a Kant: primero, según Hegel para considerarla una verdadera deducción no basta con extraer una lista de categorías de la lógica de Aristóteles a través de las diferentes clases de juicios; para Hegel se requiere una derivación de cada una de esas categorías que establezca entre ellas sus vínculos internos y su necesidad, que es el objetivo explícito de la *Lógica*. En segundo lugar, a diferencia de Kant, la *Lógica* de Hegel no descansa en la separación del conocimiento respecto a su objeto sino que, por el contrario, ella se propone mostrar que tales categorías son constitutivas de la objetividad del objeto. La singularidad de la lógica hegeliana es su afirmación primordial de que las categorías no determinan únicamente lo que significa pensar, sino también lo que significa ser. La verdad del ser está en el pensamiento que lo reflexiona y reflexionándolo le hace manifestarse, es decir, posibilita su objetividad. (Pérez, 2010: 427)

En este sentido, la filosofía del espíritu sostiene que no existe experiencia posible ausente de una trama categorial. Como consecuencia, comprende que todo lo humano está configurado por la presencia de la razón, permitiendo que toda forma de experiencia pueda ser traducida como un tipo de posición objetiva del pensamiento.

Una parte de lo que se llama *la incomprensibilidad* de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, (que es sólo *falta de costumbre*) en la incapacidad de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y moverse entre ellos. En nuestra conciencia común los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, reflexionar y racionar, *mezclamos* los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos (en toda proposición enteramente sensible, p. e. <<esta hoja es verde>>, se ha introducido ya categorías como *ser* y *singularidad*). (Hegel, 2005: 103)

El objetivo del proyecto de la Lógica consiste en recorrer desde el ser pensado más abstracto hasta la reconstrucción completa de la experiencia humana. Sin embargo, el sentido de esta última adquiere una significación plenamente amplia para Hegel, no reduciéndolo a una mera cuestión epistemológica, sino que también abarca a toda forma de deseo, sentimiento, moralidad, política, valor, religión o cultura. Es importante señalar ello, ya que, como se señala en el prefacio a la *Filosofía del derecho*, “[...] tanto el todo como el desarrollo de sus partes descansan sobre el espíritu lógico” (Hegel, 1999: 47). Pues, como ya se ha mencionado, explicitar el sentido de las categorías facilitara la comprensión de la esfera del espíritu objetivo, ya que, para Hegel, la voluntad es sólo una expresión más del pensamiento.

Así, el trabajo filosófico consiste en volver inteligible ese proceso por el cual el pensamiento se relaciona con lo real, en su acto de apropiación de lo real. La filosofía, según Hegel, es el estudio del pensar, lo cual, no se mal interprete, no significa que cualquier pensamiento sea filosófico. “[...] el pensamiento está siempre presente, de manera implícita y combinado con otros elementos, en el psiquismo humano. La filosofía no lo aporta. Lo destila y lo aquilata primero (lógica), y contempla después su realización en la naturaleza (filosofía de la naturaleza) y en el mundo de los humanos (filosofía del espíritu)” (Valls, 2001: 148). El estudio filosófico categorial consiste en comprender las bases más puras del pensamiento, término que Hegel designa como concepto. Pues este último, si bien se

encuentra en una relación inmanente con los objetos del mundo, no hace inteligible su propia estructura sino es acosta del trabajo reflexivo.

Para la postura hegeliana, el fundamento del saber filosófico no se posiciona dentro del orden trascendental, así como tampoco en algún punto inaccesible o externo a la razón humana, sino que ella misma se otorga a sí su propio contenido en el acto de reflexión sobre la experiencia humana. En otras palabras, la filosofía no es otra cosa que el despliegue del pensamiento sobre la reflexión que establece sobre la experiencia cotidiana, la filosofía es pensamiento pensando su propia actividad de pensar, misma actividad que puede encontrarse en un deseo, un juicio, un sentimiento o cualquier acto psíquico.

“El SABER, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o de *lo que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción” (Hegel, 2012: 63). Dicho de otra manera, la filosofía no hace sino partir de la experiencia básica humana, convicción que será mantenida por Hegel a lo largo de todo su pensamiento, pues en la *Enciclopedia* es posible encontrar una sentencia similar: “El nacimiento de la filosofía, surgido de la mencionada menesterosidad, tiene como *punto de partida* a la *experiencia*, o sea, la conciencia inmediata y razonadora” (Hegel, 2005: 113). Siendo la reflexión sobre esta el desarrollo y contenido propio de la filosofía.

Sin embargo, al reelaborar el proceso conceptual de la experiencia procedente de la conciencia común, los contenidos de esta última no son rechazados ni eliminados, pues no se pretende el negarla —contrario a ello, esta se muestra como un momento necesario para develar el despliegue del contenido la verdad—. Lo que se busca es adquirir una plena comprensión de su proceder y condiciones de emergencia. “[...] el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y concepto, es más, se coloca bajo su luz propia” (Hegel, 2005: 104).

Ello implica que la oposición entre opinión y conocimiento no es tajante. La ciencia filosófica tiene la necesidad de demostrar las insuficiencias de cada uno de los momentos finitos que recorre la conciencia en su intento por captar lo absoluto. El conocimiento no se

le opone a la opinión, es decir, no se le impone de manera unilateral designándola como algo no real. Contrario a ello, el verdadero saber tiene que incluir a la opinión dentro de sí y dar cuenta de su razón de ser, demostrando su no-verdad como momento aislado —y sólo como momento aislado, pues dentro del todo debe mostrar su necesidad—. Hegel pretende mostrar que la conciencia natural y la conciencia filosófica se encuentran dadas dentro del único y mismo proceso de la experiencia, siendo sólo una cuestión de grado lo que las separa.

Siguiendo este proceder, es posible analizar la metafísica al interior de cada una de las filosofías a lo largo de la historia, aquellos principios de los cuales parten y deducen sus consecuencias tanto teóricas como prácticas. Mostrando que todas ellas forman parte necesaria de un único movimiento de la razón. Y si el proyecto hegeliano logra su objetivo, quedaría demostrado que esta última es enteramente capaz de dar cuenta de sí misma dentro de un proceso infinito.

Para la parte fundamental de este proyecto, el principio que se analizará en este apartado será el *principio de identidad*, pues, según Hegel, éste es la formulación **positiva** del *principio de no contradicción*. “[...] la determinación esencial de la identidad viene formulada en la proposición Todo es igual a sí mismo; $A=A$. O bien, de manera negativa: A no puede ser al mismo tiempo A y no A” (Hegel, 2011: 457). Así, establecer la crítica al primero permite cuestionar la comprensión sobre el segundo en su relación con lo real. Las consecuencias derivadas de ello servirán de base para la argumentación de los capítulos posteriores.

LA IDENTIDAD EN PLATÓN

Como se ha mencionado, el postulado del principio de identidad afirma que *todo es idéntico a sí mismo*. Tal idea parece ser evidente dentro de la experiencia cotidiana, sin que parezca aportar un conocimiento extraordinario. Cuando nos referimos a la identidad de los objetos, es claro que decimos que un objeto es él mismo y no otra cosa. Tomando un ejemplo trivial: un niño es un niño. La evidencia de tal principio parece demostrable en la inmediatez ontológica. En nuestra vida común nos desenvolvemos identificando exitosamente la identidad de los objetos sin que ello requiera de una reflexión profunda sobre tal acto.

Sin embargo, al mismo tiempo, experimentamos el cambio y proceso de deterioro al cual están sujetas todas las cosas. Es claro que un niño no siempre será un niño, tarde o temprano deviene en un joven y, de la misma forma, en adulto. ¿Dentro de su línea temporal, cómo es posible identificarlo como el mismo a pesar de estar sometido a un ineludible y permanente cambio? ¿En qué momento específico deja de estar en una etapa para pasar a otra? ¿Existe para la conciencia un punto fijo al que pueda referirse para así explicar como una cosa es y deja de ser en determinado momento? Todo ello obliga a preguntar: “¿Por qué las cosas <<se generan>>, porqué se <<corrompen>>, porque <<son>>?” (Reale, 2001: 176).

Sobre este punto, vale la pena remitir a la lectura hegeliana en relación la manera en que el pensamiento antiguo trató de comprender el movimiento. Ya que, según Hegel, es en este momento histórico donde es posible observar el proceso de formación de la conciencia natural, siendo el punto preciso en donde el espíritu adquiere certeza de su mismidad.

El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible. (Hegel, 2012: 24)

Si uno remite al tratamiento de la problemática del movimiento ofrecido por Platón (influenciada por el pensamiento de Parménides y Zenón), se observan las herramientas conceptuales a través de las cuales se ha tratado de comprender el problema de la identidad en este momento histórico. Pues, oponiéndose al conocimiento sensible, el pensamiento prefiere atenerse a aquello que él mismo exige, debido a que la apelación a pensar el movimiento como algo que *es* conduce directamente a una contradicción. En este sentido, el gran logro de Platón, según Hegel, consiste en el cuestionamiento que se hace sobre lo

particular, revelando la ilusión que presenta la certeza de los sentidos y la opinión que en ella se arraiga. De tal forma que instala “[...] al pensamiento en una situación de independencia que le permite aspirar a conocer la verdad de lo real en la universalidad pura del pensar” (2001, Álvarez, 153). Así, se plantea la exigencia del pensamiento de dar cuenta de lo puro dentro de él mismo, mostrando ser él la causa suprasensible que otorga su verdadero ser a las cosas sensibles.

Me pareció entonces —dijo [Sócrates]—, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante el eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplan la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más incommovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. (Platón, 1988: 108-109)

Como se sabe, Platón considera al conocimiento ofrecido por lo sensible como incompleto e inferior en relación al conocimiento ofrecido por el razonamiento y las ideas, pues estos se muestran mucho más ciertos e inteligibles que las sensaciones. Para él, la limitada dimensión del plano físico no hace más que fundamentar el saber sobre opiniones, por lo que, al teorizar sobre estas, entran en contradicción y crisis, imposibilitando el poder sostenerlas firmemente. Así, aquel que fundamenta su conocimiento en lo sensible no alcanza más que a percibir una copia imperfecta del mundo inteligible de las ideas, un plano alcanzable solamente a través del pensamiento.

Para Platón, las cosas no se explican apelando a los elementos físicos (color, figura, etcétera), sino en función de sus causas verdaderas, es decir, los atributos *en sí* de las cosas (la *belleza-en-sí*, lo *bueno-en-sí*, lo *justo-en-sí*, etcétera). Este razonamiento metafísico busca la obtención de un conocimiento no hipotético al fundamentarse dentro de un plano

incondicionado, pues la universalidad de las Ideas platónicas evade el movimiento al que se encuentran sujetas las cosas particulares y contingentes, alcanzando con ello un conocimiento necesario e inamovible de la cosa.

Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencillamente, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier otro modo de aquello que es bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. (Platón, 1988: 110)

Así, es posible reconocer en Platón la existencia de dos planos, a saber, el plano empírico de lo sensible y el plano inteligible de las ideas. Mientras que la realidad física es una mezcla de no-ser, la realidad de las ideas es un ser en sentido puro e incorpóreo. Esto es así, ya que lo sensible es corruptible y relativo, y, por el contrario, las Ideas son estables, simples y eternas. La primera señala sólo el campo de la multiplicidad inconexa y la segunda nos ofrece la unidad ordenada. Para Hegel, esto último será vital, pues significa la orientación del pensamiento al mundo intelectual y suprasensible, la transición de la conciencia al reino de lo espiritual:

[Platón] concibió en toda su verdad el principio de su maestro según el cual la esencia reside en la conciencia, ya que de acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda la realidad reside en la conciencia: no en el pensamiento unilateral o el pensamiento concebido en el sentido del idealismo malo, según el cual el pensamiento reaparece en uno de los lados, se concibe como pensamiento consciente y se enfrenta a la realidad, sino el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en el movimiento de la ciencia, y la idea de un todo científico. (Hegel, 1995a: 135)

Para Platón, el conocimiento verdadero no proviene de aquello que se les ofrece a nuestros sentidos, sino que está situado dentro del campo de lo general, en el plano inteligible de las ideas, las cuales denotan la esencia de las cosas, su forma eterna e inmutable. “[...] los

primeros diálogos presentan ese rasgo de la Idea como aquello que permanece idéntico en las cosas, como lo que hace que cada cosa sea lo que es y no otra cosa distinta, lo que fija las cosas en su naturaleza y, por consiguiente, las hace inteligibles” (Reale, 2003: 191).

Lo que Platón problematiza es el cómo es posible comprender el plano sensible a pesar de estar sujeto al devenir y a la contingencia de la opinión, pues se apela al plano inmóvil y absoluto de las Ideas, como un conocimiento de condiciones y aspecto siempre idénticos, al cual los objetos de los sentidos siempre conllevan a su referencia o *participación*. En otras palabras, para poder referirnos a los objetos de la experiencia sensible, era necesario en primer lugar el tener el conocimiento de cómo son en *sí mismas*. Según Platón, para conocer las cosas justas, es necesario conocer previamente la idea de la *justicia-en-sí*; para conocer las cosas bellas, es necesario tener la idea de la *belleza-en-sí*, etcétera.

Esto supone que la inteligibilidad de los objetos sensibles sólo es posible gracias a que previamente se conoce la estructura suprasensible que le da fundamento, es decir, lo que la cosa *es en sí*. Siendo que sus formas particulares resultan copias imperfectas que se le asemejan, más no comparten su plena pureza. En palabras de Reale, “Lo sensible es *mímesis* de lo inteligible porque lo imita, aunque nunca consiga igualarlo (en su devenir continuo se aproxima, creciendo, al modelo ideal y luego se aleja de él y perece). Lo sensible en la medida en que realiza su propia esencia, *participa*, esto es, tiene parte de lo inteligible (y, en concreto, precisamente por ese *tener parte* de la Idea, existe y es cognoscible)” (Reale, 2003: 211).

Al intentar explicar la dimensión física sólo desde sí misma, la experiencia común se ve limitada y queda atrapada dentro del campo de la opinión variable, volviendo necesaria la introducción de una causa no física —es decir, metafísica— que la libre de las contradicciones que en ella residen. Con ello, la explicación del ser de las cosas es otorgado en función de estas ideas o realidades suprasensibles. Los elementos físicos sólo son explicables gracias a su participación a lo que permanece idéntico siempre en ellas, es decir, su referencia con las ideas. Así, es posible ver en Platón un intento por explicar lo móvil a partir de lo inmóvil, lo corruptible apelando a lo incorruptible, lo relativo en referencia a lo absoluto y múltiple en relación a lo uno.

Sin embargo, si bien la teoría de las ideas trata de ofrecer una solución a la problemática del movimiento, ella también origina sus propios problemas. Por ejemplo, una de las primeras exigencias que plantea esta teoría es el establecer sobre qué cosas existen Ideas. Así, en voz de Sócrates, Platón afirma:

[...] (a) que está segurísimo de la existencia de Ideas correspondientes a los valores éticos, (b) de haber tenido ciertas dudas a la hora de admitir ideas para los objetos naturales (como hombre, agua, fuego y otras cosas semejantes), (c) que no admite Idea de cabellos, de barro, de manchas y, en general, de cosas despreciables. Parménides observa que esta limitación está *injustificada*, y que Sócrates piensa así porque es muy joven, es decir, porque es inexperto. Cuando Sócrates haya crecido y la filosofía haya penetrado en él a fondo, y comprenda que no hay que tener en cuenta las opiniones más comunes entre los hombres, *aprenderá a no despreciar ningún objeto y, por tanto, a admitir Ideas de todo*. (Reale, 2003: 371 – 372)

Si ello es así, es posible explicar nuestra comprensión sobre todo objeto cambiante gracias a su participación con las Ideas, es decir, apelando a algo esencial, simple e inmóvil que permita la comprensión de lo relativo, compuesto y móvil. Naturalmente, con ello aún no es posible agotar la cuestión del movimiento. Retomando nuestro primer ejemplo, apelar a que un niño es un niño porque participa dentro de la idea de la *niñez-en-sí* no explica su cambio y su participación dentro de la juventud o la adultez. Para ello, es necesario mostrar que las ideas se encuentran en relaciones específicas de conexión y exclusión entre sí, es decir, que existen nexos estructurales entre las ideas.

Sin duda, cada idea es en sí misma <<una>>, pero en su conjunto son <<muchas>>. Para Platón, las ideas no guardan una relación independiente entre sí, sino que “[...] *algunas Ideas excluyen a otras Ideas* (y, análogamente, también las cosas sensibles, que participan de ellas, implican las correspondientes exclusiones); por el contrario, algunas Ideas implican necesariamente otras Ideas (y, por tanto, también las cosas sensibles, que participan de esas Ideas, implican las otras cosas que están vinculadas con ellas)” (Reale, 2003: 198). Por ejemplo, con ello podría pensarse la idea del *animal-en-sí* en relación con las ideas específicas de los distintos animales con los que se asocia (*tigre-en-sí*, *perro-en-sí*, etcétera), por lo que de una sola Idea resulta el surgimiento de su relación con múltiples Ideas. De

manera análoga, podemos pensar que quién participa dentro de la idea de la *niñez-en-sí* se encuentra en una relación de exclusión con la idea de *juventud-en-sí* o *adulthood-en-sí*; siendo, a su vez, que las incluye al participar dentro de una idea más general que las abarca a todas, a saber, la de *humano-en-sí*, pues ella refiere a cada uno de los estadios particulares. Como se puede apreciar, la articulación de las Ideas permite aproximar al pensamiento en su intento por comprender el movimiento dentro del campo de lo sensible.

Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa. [...] Una sería la de llegar a una Idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, clarifique, así, lo que se quiere enseñar [...] recíprocamente, hay que poder dividir las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero [...] Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo <<yendo tras sus huellas como tras las de un dios>>. (Platón, 1988: 385-386)

Con lo dicho, se muestra cómo el procedimiento dialéctico de Platón contiene dos etapas: en primer lugar, un procedimiento generalizador que capta dentro de una visión de conjunto las múltiples ideas particulares y dispersas, para subsumirlas dentro de una Idea mucho más amplia o general; y, en segundo lugar, un procedimiento de distinción y división de las articulaciones naturales implicadas dentro de tal idea general.

Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? [...] Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo otros no. (Platón, 1992: 433-434).

No cabe duda que el intento de Platón para explicar lo sensible a partir de lo suprasensible otorga una comprensión muy basta y rica del funcionamiento conceptual del pensamiento humano. Sin embargo, aún queda por preguntarse si con esto se ha resuelto de manera satisfactoria la relación entre pensamiento y ser. Pues, como ya se ha mencionado, la solución platónica se sustenta en considerar al plano físico y móvil como una forma de no-ser. Esto último supone una escisión entre ser y pensamiento de la cual no se ha dado plenamente cuenta, por lo que cabe cuestionar si el resultado es plenamente satisfactorio.

LA IDENTIDAD EN HEGEL

Retornando al análisis hegeliano de la categoría de la *identidad*, es posible observar que el pensamiento puede retrotraerse sobre sí a fin de buscar en él un sustrato universal e inmóvil del cual las cosas singulares y finitas participan, permitiéndonos tener conocimiento sobre estas aún en su movimiento. Ello tiene sentido, pues en nuestra experiencia sensible lo que encontramos es siempre lo singular y finito, y, si se contrasta con el principio de identidad, se comprende que su alcance pretende tener una validez universal —**todo** es idéntico a sí mismo—. Este contraste hace que el principio no pueda pensarse, como erróneamente lo podría hacer la conciencia inmediata, como algo directamente referido a las entidades externas, sino que debe ser pensado como una aportación del pensar.

Pero, como se ha visto desde Platón, una mera Idea aislada no resuelve la cuestión, pues aún es insuficiente para dar cuenta de la identidad dentro de la experiencia del cambio. En su aspecto formal, la identidad se presenta como $(a=a)$. Como afirmación, quedaría limitada exclusivamente a decir: este niño es un niño. O en términos platónicos, un niño es un niño porque participa dentro de la idea de la *niñez-en-sí*. Con ello, según Platón, es posible decir lo que él *es*, pero, dejado de este modo, el pensamiento sólo podría deducir un contenido tautológico vacío. Ello nos ofrecería un contenido de carácter universal, sin duda, más no permitiría ir más allá de ello, por lo que queda dissociado de la complejidad de la experiencia ordinaria.

La relación de inclusión y exclusión entre Ideas platónicas nos permite ir un poco más lejos. Ya que, ante el formalismo suscitado a partir del principio de identidad $(a=a)$, cualquier

idea aislada tiende a volverse una palabra vacía. Para salir de tal identidad formal, se vuelve necesario introducir la categoría de la *diferencia*. Esta es tal porque involucra a un otro respecto a la cosa inicial, siendo, a su vez, lo *negativo* en relación a alguna otra determinación. Ejemplificándolo una vez más desde Platón:

Es posible entonces [...] con respecto a algunas de tales cosas, que no sólo la propia idea se adjudique su propio nombre para siempre, sino que también lo haga alguna otra cosa que no es ella, pero que tiene su figura siempre, en cuanto existe. En el siguiente ejemplo, quizá quedará más claro lo que digo. Lo impar es preciso que siempre, sin duda, obtenga este nombre que ahora decimos [...] ¿acaso es el único de los entes o hay también algún otro que no es exactamente lo impar, pero al que, sin embargo, hay que denominarlo también siempre con ese nombre por ser tal por naturaleza que nunca se aparta de lo impar? Me refiero a lo que le ocurre al tres y a otros muchos números. Examínalo acerca del tres. ¿No te parece que siempre hay que llamarlo por su propio nombre y también por el de impar, aunque no sea éste lo mismo que el tres? Pero, no obstante, por naturaleza son así el tres, el cinco, y la mitad entera de los números que, aunque no son exactamente lo mismo que lo impar, siempre cada uno de ellos es impar. Y, por otro lado, el dos, el cuatro y toda la serie opuesta de los números, no siendo lo que es exactamente el par, sin embargo son pares todos y cada uno de ellos. (Platón, 1988: 117)

Para escapar de la identidad formal (tres es tres, en referencia a este ejemplo) es necesario introducir un contenido determinado, el cual supone una diferencia respecto a la identidad inicial abstracta. En este caso: tres es impar y, por tanto, no par. Así, se establece un juicio en donde el concepto de la cosa (el tres) es unificada con una determinación (lo impar) distinta de la cosa inicial. Con ello, el pensamiento tiende a mostrarse como una actividad que unifica y diferencia una multiplicidad de determinaciones que pueden ser atribuibles a un objeto.

Sin embargo, ello introduce otro problema, pues, pensado sólo de esta manera, parecería que la identidad del objeto se encuentra dada como un fundamento inalterable, el cual, para desentrañarlo, el pensamiento debe atribuirle toda una serie inagotable de determinaciones (o ideas) distintas de él, a fin de representar su verdadera esencia. Es decir, el ejemplo platónico sustenta un substancialismo fundamentado a partir de la forma del juicio, dando pie a una metafísica esencialista.

[...] el juicio traslada el contenido al predicado, entendido éste como una determinación universal que es para sí y que es diferente de su referencia, la simple **Copula**. Cuando una proposición debe ser transformada en un juicio, si el contenido determinado se halla p.e. en un verbo, éste es transformado en un participio, separando de esta manera la determinación misma y su referencia a un sujeto. [...] lo que estas proposiciones tienen de torcido es que tienen por sujeto al ser, a todo algo [lo que sea]. Con ello, despiertan de nuevo al ser, enunciando de algo determinaciones de reflexión: la identidad, etc. como si se tratara de una cualidad que el ser tuviera dentro de él; no en sentido especulativo, sino en el de que algo, como sujeto, sigue estado en calidad de ente, sin haber pasado a la identidad, etc. como su verdad y su esencia. (Hegel, 2011: 458)

La metafísica esencialista toma al sujeto de la proposición (**cualquiera que este sea**) por fundamento inalterable, al cual obliga a hacer referencia a las demás determinaciones para explicar su propio contenido. Ello permite sustentar la creencia en la existencia un ser que siempre escapa a las determinaciones otorgadas por el pensamiento, es decir, de un algo más inagotable e inaprensible para el pensar.³ En otras palabras, permite pensar a los predicados como meramente atribuibles y externos a un sujeto ya constituido de antemano y, por ende, dado.⁴ Así, podríamos pensar al tres como: tres es impar, tres es un número, tres es un entero, etcétera. De manera que emerge un proceso infinito a través del cual el pensamiento pretende agotar, sin nunca poder completarlo, todas las determinaciones posibles atribuibles a un sujeto.

La menesterosidad por representar lo absoluto como sujeto se servía de proposiciones como: Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero tan sólo está puesto directamente como sujeto, pero no está presentado como el movimiento del reflexionarse hacia dentro de sí mismo. En una proposición de este género se empieza con la palabra: Dios. Por sí misma, es un sonido sin sentido, un mero nombre,

³ En el caso de la filosofía platónica, la limitación del conocimiento a través del proceso dialéctico reside en la naturaleza humana, corporal y sensible. Pues el filósofo busca liberar su alma al máximo de su vinculación con el cuerpo, a fin de alcanzar la pureza conceptual. Sin embargo, no es sino hasta el morir que el alma, entendida como pensamiento, se recluye en la pureza de sí misma. Mientras, el proceso por el cual se busca alcanzar el verdadero saber, una conclusión tan clara que no requiera de ulterior justificación (la Idea del Bien), queda limitado a un acercamiento asintótico.

⁴ En Platón, este substancialismo reside en las Ideas mismas y no en plano sensible. Ello es así, ya que estas son concebidas como entes que subsisten de suyo, el cual es el presupuesto básico para fundamentar la teoría y el conocimiento de lo sensible.

sólo el predicado dice lo que él es, lo llena dándole cumplimiento y significado, el comienzo vacío se hace saber efectivo solamente en ese final. (Hegel, 2010: 77)

La metafísica que se cuele detrás del lenguaje ordinario toma a sus objetos por dados y acabados, sólo para después reflexionar sí los predicados le son o no convenientes al sujeto que se predicaban. Sin embargo, las determinaciones con las que busca reproducir su objeto se le presentan de forma finita, por ende, insuficientes para agotar la complejidad de la realidad que ha substancializado. Esto se debe a que el trabajo del entendimiento parte en su análisis de lo real a partir de la estructura de la proposición y el juicio, por lo cual, su tendencia es a aislar y fijar las determinaciones conceptuales, haciendo que el proceso de totalización quede siempre inacabado. Ello, según Hegel, conduce a la renuncia de la razón en su intento por dar cuenta de la plena objetividad del mundo, es decir, en la capacidad del pensamiento para alcanzar el verdadero saber.

Los predicados de esta clase son de suyo un contenido limitado y en seguida se muestran como inadecuados a la *plenitud* de la *representación* (de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc.) a lo cual no agotan de ninguna manera. Resulta entonces que tales predicados, porque son predicados de un [solo] sujeto [de la proposición], están todos ellos unidos; pero son distintos por razón de su contenido, porque se toman desde *fuera* [de este sujeto como] *uno frente a otro*. (Hegel, 2005: 135)

En el juicio ordinario, comprendido como la relación de dos conceptos, el sujeto es lo que subyace, mientras que, su contenido, es decir, el predicado, es aquello que se comporta como su accidente. De esta manera, el entendimiento sólo da cuenta de la conveniencia o inconveniencia del predicado en relación al sujeto que predica. Por ejemplo, x es grande, es cuadrado, es blanco, etc. Siendo su verdad la correspondencia de la determinación con un sujeto siempre de suyo constituido, es decir, ‘x’ es verdadero si y sólo si x.⁵

⁵ “En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero” (Platón, 1988: 109). Lo que en Platón queda substancializado es el concepto mismo (aquello que es simple, inmóvil y eterno), siendo la verdad de los objetos particulares su concordancia y participación con otras ideas. De esta manera, se presupone un algo dado como inmediatez asumida, como una simple identidad consigo. Sin embargo, la diferencia hegeliana consistirá en mostrar, a su vez, la movilidad del pensamiento mismo, sin que por ello desista en su intento por captar de forma objetiva las cosas cambiantes.

Si bien en este momento la diferencia ha emergido, aún le es externa a la identidad, es decir, no es constitutiva de ella. Pues la identidad, si bien guarda una relación con su diferencia, se encuentra aún fuera de ella. Y, a su vez, la diferencia se encuentra fuera de la identidad. Ofreciendo con ello una diversidad cuyas determinaciones terminan siendo indiferentes entre sí.

Tal pensar tiene siempre ante sí solamente la identidad abstracta, y fuera y al lado de ella la diferencia. Opina que la razón no es más que un telar, sobre cuyo bastidor se enlazaría y entrelazaría exteriormente la urdimbre, vale decir la identidad, y en seguida la trama, la diferencia, una con otra; o bien que, analizando de nuevo, se extraería ahora, en particular, la identidad, y luego, de nuevo, se mantendría también la diferencia junto a aquella; ora poner algo como igual, ora igualmente, volver a poner algo como desigual: un poner como igual [, una equivalencia] en donde se haría abstracción de la diferencia, un poner como desigual en el que se haría abstracción de la equivalencia. (Hegel, 2011: 460)

Así, el primer momento de la diferencia se presenta como un “[...] poner el no ser como no ser del otro” (Hegel, 2011: 460). Es decir, una negatividad en referencia a la inicial identidad abstracta que se trata de pensar. Ejemplificándolo, la idea de lo impar no es propiamente el ser de la idea del *tres-en-sí*, pues una no se agota en la otra; así como la idea de la humanidad no es propiamente la idea de la *niñez-en-sí*. En otras palabras, esta diferencia se presenta a la conciencia como lo negativo a aquella esencia que trataba de pensar por sí misma, por ello, Hegel la denomina la *diferencia absoluta*.

Sin embargo, este aspecto negativo de la diferencia es sólo uno de sus momentos, pues esta categoría no remite sólo a un contenido meramente indeterminado, ello es así, ya que, a su vez, la diferencia se refiere a sí misma como una identidad específica, con una constitución que le es propia de sí. La diferencia sólo es en relación a la identidad, en cuanto que esta es su diferente y, por tanto, le otorga una identidad. “[...] lo diferente de la diferencia es la identidad. La diferencia es pues ella misma y la identidad. Ambas constituyen conjuntamente la diferencia, siendo ésta el todo y su momento” (Hegel, 2011: 466). Así, identidad y diferencia son dos momentos inseparables, pues la existencia de una asume a la otra. “[...] cualquier cosa, para ser *identificada* como idéntica a sí, debe ser *diferenciada* respecto de otra, y a la inversa para ser *diferenciada* de otra debe ser *identificada* a sí misma”

(Pérez, 2006: 36-37). Si bien lo impar surge como la diferencia del ser tres, él mismo no se reduce a ello, pues guarda a su vez una identidad que le es propia, sólo siendo posible dar cuenta de ella por medio de sus diferencias, es decir, señalando el contenido de lo impar. Lo que Hegel busca decir con ello es que toda diferencia contiene dentro de sí a la identidad, por lo que su mutua referencia permite la emergencia de la categoría de la *diversidad*.

Lo que Hegel quiere decir con esta nueva categoría es que, al tratar de pensar la mera identidad de una cosa, la conciencia tiende inevitablemente a llegar a pensar la diversidad de las mismas. Así, en un primer momento, esta diversidad se presenta como una serie de objetos indiferentes entre sí, los cuales no guardan ninguna relación de dependencia los unos respecto a los otros. “Los diversos no se comportan —y— relacionan pues como identidad y diferencia el uno para con otro, sino sólo como diversos en general, siendo indiferentes tanto uno frente al otro como frente a su determinidad” (Hegel, 2011: 467). Esto resulta familiar a la conciencia en su experiencia sobre las cosas, pues ve a los objetos del mundo como siendo indiferentes entre sí, sin que se afecten los unos a los otros. “Que algo sea o no igual a otro es cosa que no atañe ni a lo uno ni a lo otro; cada uno de ellos es respectivo sólo a sí” (Hegel, 2011: 468). Ello es así ya que la diversidad no ha logrado aún la plena unidad de la identidad y la diferencia, es decir, no ha logrado demostrar que ambos se encuentran mutuamente determinados y son constituidos el uno por el otro.

En estos términos, la identidad ahora se traduce como la igualdad con un otro y su diferencia como su desigualdad con un otro. Por ejemplo, cinco y tres guardan ambos una identidad de impares, siendo desiguales al dos y al cuatro. Lo que ha ganado la reflexión a partir de la categoría de la diversidad es su capacidad para pensar la constitución de una cosa a partir de una comparación exhaustiva de series de relaciones a fin de establecer conjuntos de semejanzas y diferencias.

Pero, a pesar de ello, la reflexión aún mantiene un grado de exterioridad entre los objetos que piensa, es decir, las cosas del mundo y los conjuntos que conforman se le presentan como siendo indiferentes entre sí. Sin embargo, esta exterioridad es ilusoria, ya que para establecer relaciones de igualdad o desigualdad entre objetos de distinta índole se requiere necesariamente de un tercero, el cual cae fuera de cada uno de los polos y les otorga su relación. “Pero en este vaivén de referencias de la igualdad y la desigualdad es él mismo

exterior [refiriéndose a la reflexión externa] a estas determinaciones; igualmente, ellas no vienen referidas una a otra, sino que sólo vienen a un tercero” (Hegel, 2011: 468–469). Y si es este tercero entre dos objetos es aquel que establece su unificación o separación, ello implica que su diversidad no puede provenir de las cosas, ya que no es un atributo que contengan en sí. “En la reflexión extrañada de sí vienen a comparecer pues la igualdad y la desigualdad como momentos que son ellos mismos irrespectivos, uno frente a otro: y ella los separa al referirlos a una y a la misma cosa por medio del <<en la medida en que>>, o sea mediante lados y respectos” (Hegel, 2001: 469). De este modo, Hegel pretende mostrar que el pensamiento, en su actividad de relacionar términos, es aquel que permite la emergencia de lo diverso. “Es él quien separa ambos términos o los unifica afirmando que, desde cierta relación, son iguales o desiguales, puesto que es únicamente esta perspectiva la que permite determinar una cosa respecto de la otra. Dos cosas son iguales o desiguales primero, porque están unidas por una determinación que les es común (por ejemplo, la belleza) lo que permite compararlas y, luego, porque respecto a ese algo en común son semejantes o desiguales” (Pérez, 2006: 38).

Con ello, el análisis de la categoría de la diversidad muestra que la identidad y la diferencia sólo son posibles a través de la operación relacional del pensamiento, el cual establece conjuntos de semejanzas y diferencias. Por lo que, tanto identidad y como diferencia se muestran ahora como momentos los cuales se asumen el uno al otro, dándose sólo en su unidad.

Por esta su separación de uno respecto del otro, empero, lo único que hacen es asumirse el uno al otro. Justamente aquello que debería mantener lejos de ellos la contradicción y la disolución —a saber que algo sea igual a otro en un respecto, pero desigual en otro—, este mantener una fuera de la otra igualdad y desigualdad, es la destrucción de ambas. Pues ambos momentos son determinaciones de la diferencia: son el uno con respecto al otro referencias, consistentes en ser el uno lo que el otro no es: igual no es desigual, y desigual no es igual: ambos tienen esencialmente esta respectividad, y fuera de ella no tienen ningún significado; en cuanto determinaciones de la diferencia, cada uno es lo que él es en cuanto diferente de su otro. (Hegel, 2011: 469)

Esta unidad alcanzada por el pensamiento revela que tanto identidad como diversidad se dan al interior de cada objeto, siendo imposible separar ambos términos. Este paso es importante, pues significa la superación de la categoría de la diversidad a un momento superior, a saber, la categoría de la *oposición*. Sin embargo, para demostrar plenamente el tránsito de una categoría a otra, Hegel establece una crítica al *principio de diversidad*. Pues si se analiza el contenido de dicho principio es posible demostrar la plena unidad de la identidad y la diferencia, volviendo el paso a la oposición algo plenamente justificado.

En su primera formulación, el principio de diversidad presenta a la misma como algo indeterminado al afirmar que: “Todas las cosas son diversas, o bien. No hay dos cosas que sean iguales entre sí. Este principio se contrapone de hecho al de identidad, pues enuncia: A es algo diverso, luego A es también no A: o bien: A es desigual a otro, así que no es A en general, sino más bien un determinado A” (Hegel, 2011: 471). Expresado de esta manera, el principio de diversidad se vuelve superfluo, pues si bien busca la singularidad de cada una de la diversidad de las cosas, el plural de <<cosas>> supone de forma inmediata la existencia de más de una, por lo que guardan una relación de igualdad indeterminada. Siendo que, si se quiere establecer en que reside la especificidad de cada cosa frente a algún otro, requiere de introducir la negación, es decir, una diferencia, en referencia a sí. “Por ser A [algo] idéntico consigo, es lo indeterminado; pero, en cuanto determinado, es en este respecto la parte contraria: no se limita ya a tener identidad consigo, sino que tiene también una negación: con ello, tiene en él una diversidad de sí mismo respecto de sí” (Hegel, 2011: 471).

Para que el principio de diversidad haga explícita y supere esa insuficiencia en su formulación es necesario expresarla con un contenido distinto: “No hay dos cosas que sean perfectamente iguales entre sí” (Hegel, 2011: 471). Esta nueva formulación no permanece en la diversidad indeterminada de la primera, pues afirma que dos cosas o más son diversas en virtud de una determinación. De esta manera, es posible sostener la igualdad entre cosas, sin que por ello se pretenda abandonar su diferencia. “Que no haya dos cosas perfectamente iguales significa que son, a la vez, iguales y desiguales: iguales lo son ya en el hecho de que ellas sean cosas o dos en general, pues cada una es una cosa y un uno igual de bien que la otra; cada una es pues lo mismo que la otra; desiguales, empero, lo son por la hipótesis” (Hegel, 2011: 472). Lo que Hegel afirma con esto es que, para poder establecer la distinción

entre dos cosas o más, es necesario hacerlo desde alguna determinación, siendo ésta la negación de su opuesta. Así, la diversidad entre cosas sólo se explica a gracias a una determinación particular. Pero esta determinación que distingue a un objeto de otro no le viene dada de fuera, ya que es intrínseca a su propia constitución. En otras palabras, la cosa misma guarda en sí a su otro, a su negación determinada.

Dentro del proceso de pensar, este principio denota la exigencia del pensamiento de determinar los objetos en virtud de aquello por lo cual son diversos. En otras palabras, la relación de semejanza entre las cosas tiene que, a su vez, mostrar la diferencia específica al interior de cada una de ellas. Esto significa que las relaciones entre objetos no son comprendidas como un algo externo a ellos, sino como la unidad sintética de una construcción del pensamiento. Al mostrar la unidad entre identidad y diversidad, Hegel muestra que está última no es un dato externo, sino el resultado de un proceso reflexivo que es constitutivo de los objetos. Es gracias a la diferencia que podemos distinguir la diversidad entre iguales, pero ella no es algo que le venga de fuera a las cosas, pues es la misma reflexión la que constituye así a la cosa pensada. Por este motivo, se vuelve imposible seguir sosteniendo a la diversidad como la simple comparación entre cosas independientes, ajenas al pensamiento, ya que es sólo gracias a la reflexión que se muestra la serie de relaciones por las cuales una cosa es diferente de otra, siendo ellas constitutivas de su identidad.

Es la relación entre determinaciones lo que permite el reconocimiento de las cosas como semejantes o distintas. Pero, al lograr la interiorización de categorías contrapuestas en cada objeto, la reflexión queda extrañada de sí, pues ella contiene dentro de una sola actividad los dos lados de la igualdad y la desigualdad. Los momentos contrapuestos se muestran unidos, por lo que la categoría de la *oposición* emerge. Esta última, se encuentra constituida por dos polos, lo *positivo* y lo *negativo*, estando relacionados el uno con el otro, sin que por ello se pierdan cada uno como momentos. “Esta igualdad consigo, reflexionada dentro de sí, que contiene dentro de ella misma la referencia a la desigualdad, es lo positivo; igualmente, la desigualdad que, dentro de ella misma, contiene la referencia a su no ser, o sea la igualdad, es lo negativo. O sea, ambos son el ser puesto” (Hegel, 2011: 474). Ambos son puestos el uno por el otro y, a su vez, cada uno representa la negación de su otro. “Cada uno es él mismo y su otro; por eso no tiene cada uno su determinidad en otro, sino dentro de sí mismo. Cada

uno se refiere a sí mismo solamente al referirse a su otro [...] Cada uno es, por tanto, solamente en la medida en que su no ser sea; y ello, además, en una respectividad idéntica” (Hegel, 2011: 475). En otras palabras, estos dos momentos de la oposición se dan sólo en su mediación, uno sólo puede ser puesto gracias al no-ser de su otro, su *propio* no-ser.

Al pensar el objeto, ello significa que a todo ser le corresponde una relación específica con la negatividad, su no-ser, y, a su vez, a todo no-ser le corresponde ser una parte constitutiva e intrínseca al ser. Por lo que ambos son, al mismo tiempo, tanto lo positivo como lo negativo. “[...] a cada lado le conviene pues, en verdad, una de las determinidades de positivo y negativo; pero ellas pueden ser trocadas una por otra, y cada lado es de tal especie que puede ser tomado por igual de bien lo mismo como positivo que como negativo” (Hegel, 2011: 476). Ya con la diversidad Hegel había demostrado que lo que se conoce de los objetos no es su independencia de unos con otros, sino las relaciones constitutivas que establece el pensamiento para adscribirles una *identidad reflexiva*. Fuera este entramado conceptual, los objetos no subsisten de suyo. Lo que adquiere el pensamiento en este nuevo nivel categorial es, por el lado de lo positivo, la identidad específica que constituye al objeto como objeto para el pensamiento al interior de la trama de determinaciones, y, por el lado de lo negativo, la disolución de tal identidad ante la predominancia de la trama en su conjunto. Esto último debido a que lo negativo es aquello que permite el movimiento del proceso del pensar y la transformación de los objetos del pensamiento en el desarrollo de las determinaciones constitutivas de su identidad. “[...] Hegelian opposition is a determination of reflection that defines a relation between thought-determinations, a relation between objects that are only taken up in thought-determinations, their very irreducibility to thought being again and always thought. [...] it reveals a mutual determination of thought-determinations, and of thought entities, by one another” (Longuenesse, 2007: 65).

Lo que la categoría de la oposición resalta es que lo negativo no es algo separado de lo positivo, o, dicho de otra forma, que el no-ser no le es externo al ser. Sin duda, el pensamiento puede hacer abstracción de la referencia mutua entre ellos y tomarlos como determinaciones aisladas, apelando así a que únicamente el plano del ser tiene la cualidad de ser objetivo y pensable y que el no-ser le llega como un algo abrupto y accidental. Sobre esta separación es posible fundamentar toda una metafísica, tal como se observa en el

pensamiento platónico, el cual toma al devenir por algo imperfecto, frente al ser eterno y perfecto. La crítica de Hegel a aquella metafísica que se ocupa únicamente de la identidad abstracta de las cosas muestra que sólo resalta el aspecto positivo, dejando de lado el aspecto negativo. Si esto último ocurre, el pensamiento queda anquilosado en su actividad reflexiva, es decir, pierde la movilidad con la que siempre actúa. Teniendo como consecuencia que la identidad sobre la que reflexionan estas posturas se presenta como un dato inmediato y no como el resultado del proceso reflexivo.

Sin embargo, el análisis hegeliano de estas categorías muestra que tal identidad no es un dato inmediato, sino el resultado de la reflexión al individualizar un objeto a partir de un proceso de diferenciación e identificación por medio de múltiples determinaciones. Esto significa que el objeto que percibe la conciencia natural es en realidad el resultado de una serie de relaciones conceptuales por las cuales la reflexión *constituye* su identidad. Esta última nunca es un dato inmediato, sino el resultado de un largo proceso de reconstrucción del pensar, que vuelve inteligible al objeto que piensa, pues es él quien otorga sus condiciones de emergencia. Al inicio, cuando la conciencia comienza su reflexión en torno a la identidad de las cosas, arranca ocupándose únicamente del aspecto *positivo* de la misma, dejando de lado su momento *negativo*. Sin embargo, es este último momento el que ha permitido el desenvolvimiento objetivo del pensar, pues su motor reside en las insuficiencias conceptuales del punto de partida y de cada uno de sus momentos, los cuales no han sido suficientes por sí mismos para dar cuenta del como comprendemos conceptualmente la identidad, permitiendo el despliegue de las subsiguientes figuras categoriales. Así, la identidad que originalmente se nos ofrece como algo aparentemente evidente, alcanza una reformulación radical al mostrarse ahora como una *identidad reflexiva*.

Bajo esta forma de pensamiento, la negación no adquiere un carácter absoluto en relación al ser pensado, sino que adquiere un carácter determinado respecto a él, pues forma parte constitutiva de él. La relación de estas categorías permite mostrar que la identidad de las cosas es el resultado de una serie de relaciones a través de las cuales ella es pensada. En este sentido, el acto reflexivo del desarrollo de la trama categorial es un diferenciar al objeto pensado, es decir, un dotarlo de determinaciones o, en otras palabras, hacerlo concreto e inteligible.

Para Hegel, tanto lo positivo como negativo no son un algo dado en las cosas externas, así como tampoco se encuentran siendo radicalmente opuestas, sino que lógicamente cada una pone y excluye a su otra a partir de un automovimiento de referencia mutuo efectuado siempre por el pensamiento. Así, lo que estos momentos están anunciando desde su inicial emergencia es la existencia de la contradicción en su modo más inmediato. “Lo positivo y lo negativo son, empero, la contradicción puesta porque, al ser unidades negativas, ellas mismas son su propio poner, siendo allí cada uno el asumir de sí y el poner de su contrario” (Hegel, 2011: 482). La fuente de esta transformación reside esencialmente en los polos de la oposición, pues cada uno es su *otro* específico en su acto de poner y excluirse mutuamente, por lo que ambos son tanto lo positivo como lo negativo. “[...] the essential opposites end up being the same, undermining their very own opposition. There is no way to distinguish them because they both do to their other what the other does to them. The positive reflects itself in excluding the other from it, and the negative does the same. It does not matter whether you call one or the other positive or negative. They end up being really interchangeable” (Winfield, 2007: 173 – 174).

El tránsito a la *contradicción* solamente termina por difuminar el último grado de separación que podrían guardar lo positivo y lo negativo. Ambos polos contienen la referencia mutua a sí mismos a partir de su otra determinación, formando con ello un sólo movimiento incesante que pone y excluye dentro de sí a su *otro* específico, a la forma que le es propia. Por lo que esta unidad es completamente subsistente de suyo, sin que quede en ella alguna referencia que le sea exterior. “Lo positivo y lo negativo constituyen el ser puesto de la subsistencia de suyo: la negación de ella por ella misma asume el ser puesto de la subsistencia de suyo. Esto es lo que, dentro de la contradicción, va en verdad al fundamento, hundiéndose dentro de él” (Hegel, 2011: 484).

La contradicción significa entonces que, por un lado, la identidad de todo objeto es negativa al excluir de sí a su simple identidad abstracta y, por otro lado, es positiva al referir su autoidentidad al proceso del pensar que la constituye. “For it contradiction expresses the fact that each determinate thing is at once autonomous with respect to a system of relations, and constituted by these relations” (Longuenesse, 2007: 67). Lo que esta categoría permite sostener es que la identidad de todo objeto guarda en sí un doble movimiento, la relación con

su negatividad y su referencia al todo, ambas partes constitutivas de su esencia. En otras palabras, al introducir una diferencia al objeto inicial que el pensamiento trata de pensar, no sólo está agregando una determinación distinta —aunque interna— del objeto mismo, sino que, a su vez, agrega la negación de otras determinaciones. Por ejemplo, si un niño es humano, la determinación <<humano>> lo hace no-ser <<planta>>. Esto significa que, en el proceso de constitución de la identidad de un objeto, este se muestra inmerso en una trama de relaciones con su otro y con formas de negatividad que le son intrínsecas.

De esta manera, es posible afirmar que en toda cosa se da la unidad realizada de ser y no-ser, lo que permite el reconstruirla en su totalidad a partir del movimiento del pensamiento que la piensa, sin dejar alguna exterioridad fuera de ella. Es el propio movimiento de la reflexión quien produce su objeto de conocimiento a partir de su proceso reflexivo. La cosa pensada siempre está inmersa dentro de una trama de relaciones conceptuales que le otorgan su constitución particular, dándose ellas en un movimiento de autoreferencia constante, dentro de un ponerse y excluirse mutuamente.

Al ser esta categoría una manera de pensar los objetos dentro de sus relaciones intrínsecas, ello implica que éstos últimos sólo pueden ser comprendidos dentro de tales relaciones en las que se encuentran inscritos. De esta forma, se comprende que las determinaciones nunca son un algo aislado ni independiente entre sí. Por ejemplo, un hombre nunca es identificado como padre por sí mismo, sólo en la medida en que tiene un hijo, la determinación <<padre>> es negada como un dato y reafirmada como relación.

Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y la misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se haya inmersa su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en referencia a la otra; el ser ambas constituyen una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. (Hegel, 2011: 493)

Esta peculiaridad de la contradicción niega la existencia de un punto de partida inmediato del proceso del pensamiento, pues toda parte contiene en sí la mediación relacional con sus otros. Cualquier dato inmediato del cual parta la conciencia natural se diluye como tal para mostrarse como mera apariencia, pues el tránsito lógico muestra su verdadera estructura y necesidad al interior del todo. Así, en la unidad intrínseca de la identidad y sus diferencias constitutivas, la contradicción se hunde a su *fundamento*.

La contradicción resuelta es pues el fundamento, la esencia en cuanto unidad de lo positivo y o negativo. [...] La oposición y su contradicción está por tanto, en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento. El fundamento es la esencia como la identidad positiva consigo, pero que se refiere a sí, al mismo tiempo, como negatividad; así se determina, pues, y se convierte en ser puesto excluido; este ser puesto es empero la entera esencia subsistente de suyo y la esencia es fundamento en cuanto idéntica consigo y positiva dentro de su negación. (Hegel, 2011: 486)

Esta nueva categoría indica que todo objeto tiene una razón de ser, más no dada en sí mismo, sino en la trama de relaciones que establece con sus *otros* específicos. La consistencia de los objetos reside en el sistema de relaciones en las que se encuentra. Sin embargo, como se ha mostrado, estas series de relaciones no son un algo externo a la cosa pensada, por el contrario, son constitutivas de ella, negando todo espacio que puede haber de exterioridad. La categoría de fundamento es la salida y retorno a sí del pensamiento en su intento por pensar a su objeto, pues lo va dotando de contenido conforme supera y mantiene a los momentos del pensar. Siendo este movimiento del pensamiento lo que permite comprender la inminente transitoriedad de las cosas.

Entre esa incesante salida de sí y esa vuelta a sí, se encuentra la trama siempre cambiante de relaciones en las que el objeto es determinando [...]. Puesto que esta trama de relaciones cambia de manera incesante, la identidad que estas relaciones determinan, cambia también: el objeto *siempre* tiene una identidad a sí, pero *no es siempre* el mismo, no permanece tieso en su ser original porque cada vez subsume diversas determinaciones de la alteridad que lo modifican. Y sin embargo, la reflexión que ha debido abandonar por un momento el objeto original, vuelve siempre a él, trazando un círculo que se cierra en sí mismo. Con cada círculo que traza, el objeto enriquece su significado al interiorizar las determinaciones que provienen

de una nueva alteridad. En este eterno retorno a sí, mediante el cual el objeto pensado se enriquece, transformándose, lo que Hegel llama *infinito*. (Pérez, 2006: 44)

Llegado este punto, el proyecto hegeliano puede sostener que el absoluto no reside en un ámbito fuera del pensar, sino que se encuentra inscrito dentro de toda forma finita, es él el proceso que las dota de consistencia. A medida que el pensamiento avanza en su comprensión —tanto de sí como del objeto pensado—, nutre y transforma la identidad la hacer suyas las distintas formas de la diferencia. Él es la fuerza de unificación dentro de la multiplicidad, el cual sanciona las determinaciones que le son convenientes a la definición de los objetos. Es este proceso relacional es capaz de expresar la movilidad y transformación en la que se encuentran las cosas. Contrario a las ideas platónicas, Hegel demuestra que el pensamiento no tiene por qué dissociarse del movimiento para así poder pensar al ser, ya que él mismo es pura actividad en movimiento que retorna a sí a través de su otro. Negado toda posibilidad de captar o partir de un dato inmediato, pues todo punto de partida que se tome siempre se encontrara mediado por la actividad del pensar. “Ground is the unity of thought into which the given thing “disappears”. This unity is fully realized (*complete ground*) when a system of relations exhaustively connects the things initially presented as contingent and dispersed. Complete ground is thus the unity of “conditions” (the things, *conditions* of thought) and the “conditioned” (thought unification itself)” (Longuenesse, 2007: 73).

LA CONTRADICCIÓN Y EL MOVIMIENTO

Sostener que *todas las cosas son en sí mismas contradictorias* no implica que estas se diluyan en un todo indiferenciado. Entendida como categoría, la contradicción no niega a la identidad, por el contrario, sostiene que sólo desde ella puede pensarse especulativamente la identidad reflexiva de los objetos junto con su inminente cambio. De esta forma, comprender la contradicción es hacer inteligible el proceso relacional incesante del pensamiento en su acto de pensar las cosas, entendiendo que con ello no se apela a una cualidad dada en la en lo sensible.

Es empero uno de los prejuicios fundamentales de la lógica hasta ahora vigente, así como del habitual representarse las cosas, el de creer que la contradicción no sea una determinación tan

inmanente y tan conforme a la esencia como la identidad; con todo, si se tratara aquí del orden jerárquico y hubiera que mantener firmemente separadas ambas determinaciones, habría que tomar entonces a la contradicción por lo más profundo y más conforme a esencia. En efecto, la identidad, que está enfrentada, es solamente la determinación de lo inmediato simple, del muerto ser, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; solamente en la medida en que algo tiene dentro de sí mismo la contradicción se mueve, tiene impulso y vitalidad. (Hegel, 2011: 492)

La contradicción es el principio de todo automovimiento, un impulso que no requiere de ninguna fuerza exterior para ser, pues contiene dentro de sí todos los elementos para producirse y reproducirse internamente. Pero, si se piensa la identidad desde su punto de partida abstracto, su aspecto vital como movimiento tiende a ser negado. En este sentido, es fundada la dificultad y problemática de los antiguos en su intento por pensar el movimiento, pues las insuficiencias conceptuales de su época no permitían resolver el problema de manera satisfactoria.

El propio movimiento sensible exterior es su estar inmediato. Algo se mueve, no solamente en cuanto que está aquí en este ahora, y allí en otro ahora, sino que en cuanto que es aquí y no aquí en uno y el mismo ahora, en cuanto que está y no está al mismo tiempo en este aquí. Hay que conceder a los antiguos dialécticos las contradicciones que ellos señalan en el movimiento, pero de ahí no se sigue que, por eso, no haya movimiento, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma que está ahí. (Hegel, 2011: 492)

Todo ello no significa que el tratamiento de la antigüedad sobre el movimiento este fundado en un error irresoluble. Hegel quiere demostrar que tal momento del pensamiento tiene una estructura real y que es posible dar cuenta de ella. Sin duda alguna, hay elementos fuertemente objetivos dentro de tales posturas metafísicas. Y, sin embargo, son momentos que la experiencia humana ha tenido que recorrer en su intento por comprender su propia actividad pensante, por lo que es necesario un desarrollo conceptual mayor para poder superar las insuficiencias que conllevan, siendo este el camino por el cual se desarrolla todo el discurso filosófico en su conjunto.

En este último sentido, las posturas metafísicas que mantienen firmemente separados los términos positivo y negativo, son un momento necesario del pensar. Este modo de tratar

de pensar lo real otorga un privilegio exclusivo a lo positivo en cuanto que es lo único con verdadera objetividad, mientras que lo negativo queda relegado al plano de lo subjetivo, negándole toda presencia de objetividad. Sin embargo, Hegel rechaza que este sea el tratamiento adecuado a la contradicción, pues, pretendiendo evitarla, tan sólo la desplaza a otros momentos del pensar. Para superar las distintas formas de dualismo filosófico es necesario conciliar de manera conceptual las tensiones generadas al interior del propio pensamiento.

La ternura habitual para con las cosas, empero, que sólo cuida de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como de costumbre, que con ello no viene disuelta la contradicción, sino desplazada en general a otro sitio, a la reflexión subjetiva o externa, y olvida que a los dos momentos, que por ese alejamiento y trasposición viene formulados como mero ser puesto, los contiene de hecho la reflexión como asumidos y referidos al otro de dentro de una sola unidad. (Hegel, 2011: 473)

Hegel no pretende demostrar absurdos postulando determinaciones contradictorias (A y no-A), tal camino sólo llevaría a la indeterminación total. Por el contrario, la contradicción inmanente a la definición de la cosa no es cualquier negación, sino una *negación determinada*. En este sentido, la negatividad no es un contrapuesto antagónico del positivo, sino su alteridad inmanente, constitutiva e ineludible de lo positivo. “[...] cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferenciados y diferenciables, que, por medio de la diferencia determinada, esencial, pasan a ser contradictorios” (Hegel, 2011: 494). Así, la exigencia *lógica* de coherencia entre determinaciones nunca se ve transgredida, pues la identidad —en su sentido abstracto— es un momento necesario del pensamiento y, por tanto, una exigencia de la razón al pensar las cosas.

El problema metafísico surge en el momento en que se toman estos principios como punto de partida del pensamiento y de ahí se trata de deducir la estructura de lo real. En este sentido, lo que está en juego a la crítica de tales principios no es la lógica formal en sí misma, sino la comprensión metafísica, implícita o explícita, que se tiene de esta. Ello significa que el contenido de la lógica formal no es rechazado en vistas a un nuevo tipo de lógica, por el contrario, el proyecto de la *Lógica* es el intento por demostrar la raíz genética de tales

principios, retirándoles su aspecto meramente formal y así mostrarlos como el resultado del proceso categorial. En otras palabras, la *Lógica* es una crítica metafísica a la comprensión metafísica de la lógica formal, pues en ella pueden sostenerse diversas ilusiones de la razón, tal como podría ser la exterioridad del ser y el pensamiento o su simple paralelismo.

A partir de la categoría de la contradicción Hegel demuestra que no existe separación entre ser y pensamiento; y, a su vez, logra demostrar que el pensamiento no es un mero espejo de la naturaleza, sino un proceso incesante que otorga la plena constitución inteligible de los objetos. Por lo que logra demostrar que las cosas nunca son idénticas en virtud de una esencia contenida en ellos, sino en virtud del movimiento del pensamiento que las constituye como aquello que son, como aquello a lo que deben su individualidad.

CAPÍTULO III: EL DERECHO Y EL BIEN

Desde su inicio, la *Filosofía del Derecho* advierte que su objeto de estudio es “[...] la *Idea del Derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización” (Hegel, 1999: 65). Como se ha hecho énfasis, para Hegel, una idea no es algo impotente que resida exclusivamente en la mente de los individuos. Por el contrario, ésta tiene una incidencia efectiva dentro del orden social humano, por lo que al hablar del **concepto del derecho** no sólo se desarrollan teóricamente las categorías que lo conforman y definen, sino que también se demuestra su efectiva realización al interior de la acción y la historia humana. Así, siendo contrario al normativismo trascendental, Hegel se dedica a demostrar que las categorías que constituyen al derecho en su conjunto no son entidades ideales cuyo intento de realización se traduzca en un proceso permanente e inalcanzable.

Sin embargo, es importante hacer énfasis en que el concepto de derecho en Hegel tiene una dimensión mucho más amplia a la que puede entenderse por la mera positividad jurídica. Sin duda, esta última es abarcada en la consideración filosófica de la práctica humana, más no significa que sea su fundamento último. “Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto reúne los pensamientos de acuerdo con la verdad” (Hegel, 1999: 133). Por lo que la consideración del desarrollo histórico puramente factico de las instituciones jurídicas no es equiparable a su desarrollo filosófico. Debido a ello, es relevante señalar que, para Hegel, una legislación circunstancial, aparentemente justificada por una situación particular, no se traduce necesariamente en una práctica justa.

Bajo esta óptica, considerar de forma aislada a la acción, a las instituciones y a las esferas prácticas hace imposible encontrar la justificación de su legitimidad, es necesario verlas a la luz de su contenido conceptual para hacer inteligible su necesidad y razón de ser. Esto último, implica mostrar su fundamento y, a su vez, el plano de validez en el que se desenvuelven. Por este motivo, el concepto de derecho se vuelve central dentro del pensamiento hegeliano, ya que éste es la pura manifestación de la voluntad libre, por lo que es la sustancia y determinación de todo acto humano. “La idea del derecho es la libertad, y

para aprehenderla verdaderamente se le debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto” (Hegel, 1999: 66).

Pero, para llegar a desplegar plenamente el contenido de la idea de voluntad, es necesario, al igual que en otras obras de Hegel, realizar el desarrollo progresivo y concatenado de las categorías que le son constitutivas. En este sentido, el desarrollo de la idea de la voluntad en la *Filosofía del Derecho* es guiado enteramente a partir de un proceso de concreción gradual de un inicio conceptual abstracto a su definición esencial y plenamente inteligible para el pensamiento. “Hegel employs a distinctive method of philosophizing. He begins with a minimal definition of a concept, derived from the analysis of more primitive concepts, and shows, by rendering explicit all that is implied by that concept, that what we are considering turns out in the end not *merely* to be what initially understand to be” (Sedgwick, 2000: 240). La relación intrínseca entre el desarrollo de la voluntad y sus manifestaciones como derecho mostraran que cada estadio particular de las esferas prácticas —a saber, derecho abstracto, moralidad y eticidad— representan un modo particular de manifestación de la libertad humana, los cuales se determinan recíprocamente y se autorregulan como un todo.

Esto último implica que si se las considera separadamente será imposible que las conozca en su verdad, pues son insuficientes por sí mismas para dar cuenta de su propia validez. Sólo su despliegue progresivo y concatenado permite desarrollar y demostrar su racionalidad intrínseca como conjunto, siendo únicamente en la totalidad del proceso que se manifiesta plenamente su verdadero contenido y fundamento. “La deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas sólo puede tener lugar, como ya se ha señalado (§2), en conexión con el todo” (Hegel, 1999: 77). Innegablemente, el derecho jurídico y la moralidad son expresiones fundamentales del orden social humano. Sin embargo, ambos sólo existen como ramas de la totalidad, por lo que no tienen una realidad exclusivamente para sí. Por el contrario, estos tienen que ser vistos como un logro del avance de la libertad humana, un resultado de la experiencia que realiza a lo largo de su historia.

Así, al mostrar el avance racional e histórico de la libertad humana a partir del concepto de derecho, la *Filosofía del Derecho* busca superar la aparente multiplicidad inconexa en la que se manifiestan los valores humanos, demostrando el orden normativo y

universal en el que encuentran. Esta deducción se realiza distanciándose de toda forma de argumentación trascendental, al considerarla externa al desenvolvimiento de la experiencia humana. Todo el desarrollo de la idea de la libertad humana busca realizarse a partir de un proceso enteramente inmanente, en donde, desde su comienzo hasta su culminación, todo estadio práctico se muestra como una manifestación de está misma idea, aunque realizada en sus formas más abstractas. Así, conforme la concatenación categorial se va avanzando, la idea va adquiriendo un mayor contenido y haciendo cada vez más inteligible su propio fundamento.

La finalidad del proyecto hegeliano consiste en demostrar que el *Bien* no reside en un formalismo escindido de la experiencia humana y que, por el contrario, este se expresa en el dominio espiritual presente en la *realidad efectiva*, reconocido como el sistema de normas, leyes e instituciones que regulan la vida humana en su conjunto.

El bien es la idea como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad como particular. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la conciencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su esencia. Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo. (Hegel, 1999: 225)

La idea efectiva del Bien supone la culminación del sistema de la libertad al ser la unidad intrínseca entre derecho y bienestar, siendo imposible concebir al uno sin el otro. “[...] el bienestar no es un bien sin el derecho. Del mismo modo, el derecho no es un bien sin el bienestar” (Hegel, 1999: 225). Sin embargo, este únicamente llega a su culminación hasta la eticidad, es decir, en la unidad especulativa del derecho abstracto y la moralidad, pues sólo ahí muestra su pleno contenido ético al interior del orden social.

Este momento de la eticidad es comprendido por Hegel como la consumación plena del actuar de la *voluntad individual* con el concepto de *voluntad existente históricamente en el mundo*. En otras palabras, es la realización normativa del reconocimiento de la voluntad particular con aquellas condiciones que permitieron la emergencia de su propia libertad. Esta es la identificación última del individuo con el orden social en general y su reconocimiento como miembro de un orden en común con otros individuos. Todo el contenido de la eticidad

se muestra a los individuos como la <<autoridad absoluta>> que rige su actuar, sin que estas demandas les resulten un <<algo extraño>>, al ser la constitución de su propia libertad. Ello es así, ya que el Bien es la sustancia universal que otorga fundamento y consistencia a las voluntades particulares y, como tal, imprime en ellas la exigencia por realizarse, es decir, por volverse *efectivo*. Ello lleva a la conciencia finita a reconocer la necesidad de eliminar la arbitrariedad de sus acciones, para así acotarlas a demandas universales y objetivas, proceso que la experiencia humana no cesa nunca de realizar.

Hegel deja en claro que la acción humana inevitablemente se encuentra movida en relación a la Idea, es decir, que la acción particular de los individuos nunca se encuentra separada del fundamento universal que la hizo emerger. Aún si los seres humanos no son conscientes de ello, la historia de su acción siempre se encuentra mediada por exigencias universales. Dicho de otro modo, el campo normativo siempre está presente y es indisociable de la experiencia humana, aún si no se le encuentra en la aparente inmediatez y contingencia histórica.

Platón proclama aquí, pura y simplemente, la necesidad de unificar la filosofía y el gobierno. Puede considerarse, sin duda, como una gran arrogancia esto de postular, que se confíe a los filósofos el gobierno de los Estados, pues una cosa es el terreno de la historia y otra cosa muy distinta el terreno de la filosofía. Es cierto que en la historia debe manifestarse la idea como el poder absoluto; dicho en otras palabras: Dios gobierna el universo. Pero la historia es la idea realizada por la vía natural, no con la conciencia de la idea. Es verdad que se obra con arreglo a los pensamientos generales del derecho, de la moral, de lo grato a Dios; pero no hay que olvidar tampoco que, en sus actos, el sujeto busca también, como tal, la consecución de sus particulares fines. La realización de la idea se lleva a cabo, por tanto, mediante una mezcla de pensamientos y conceptos con fines inmediatos y particulares, de tal modo que esa realización sólo se produce, de una parte, mediante el pensamiento y, de otra parte, a través de las circunstancias, de los actos humanos, en cuanto medios. Con frecuencia, estos medios parecen ser contrarios a la idea, pero esto no perjudica en nada a su realización, pues todos aquellos fines determinados y concretos no son sino los medios empleados para producir la idea, ya que ésta es el poder absoluto. Por tanto, la idea acaba realizándose en el mundo, quiérase o no; pero para ello no hace falta que los gobernantes obren movidos por una idea. (Hegel, 1995a: 155)

Sin embargo, la plena libertad de la humanidad sólo puede lograrse al hacer inteligible aquel proceso de constitución ética que siempre reviste su campo de acción, pues sólo a partir de este camino puede ejercer su autonomía de una manera consciente. Ello, según Hegel, es posible lograrlo sin que tales normas se les muestren a los individuos como un desfase entre aquello que quieren y aquello que saben que deben hacer.

El Bien viviente es el *derecho absoluto* frente al derecho abstracto y los fines particulares del bienestar, es la sustancia última de la voluntad particular, así como el patrón de validez de las demás esferas prácticas. Sin embargo, su realidad nunca es una entidad fija y dada, sino que requiere del trabajo humano para ser constantemente alcanzada y actualizada. Por ello, sería un error el concebirla como una exaltación de la mera existencia inmediata sin más. Pues su idea es la guía que rige todo el esfuerzo de la humanidad por realizar el avance su libertad a lo largo de la historia.

LA DIALÉCTICA ENTRE LA VOLUNTAD INFINITA Y LA VOLUNTAD FINITA

Como ha demostrado la crítica a la categoría de la *identidad*, un algo no puede ser pensado con independencia del entramado relacional que le otorga consistencia. Ello implica explicitar la comprensión que Hegel está haciendo de la voluntad como fundamento de la libertad, pues queda negada la posibilidad de tomar como punto de partida a los agentes individuales. Esto está justificado en la medida en que, desde el pensamiento hegeliano, cualquier punto que se tome desde las cosas finitas hacia el todo derivara siempre un proceso de totalización inacabado. De ahí que, si el objeto finito no puede ser separado del proceso que lo hace ser, ello significa que la primacía lógica la tiene el proceso en su conjunto, pues es constitutivo de cada forma singular y, por tanto, el punto de partida reside en él.

Sin embargo, si lo únicamente verdadero puede ser el punto de vista de la totalidad, necesariamente se tiene que problematizar el punto de partida sobre el cual se debe iniciar la reflexión, pues cualquier elemento del cual se parta ya se encuentra dado dentro del todo y, por ende, lleno de una complejidad de determinaciones. Por este motivo, Hegel considera que se debe iniciar en las determinaciones más universales, debido a que ellas resultan ser las categorías más abstractas (sin que ello implique que sean inmediatas), siendo que la

concatenación categorial se ira desarrollando a partir de las insuficiencias e implicaciones que esté punto de partida muestre, así, hasta llegar a la determinación esencial de la misma.

Como se pretenderá demostrar en este apartado, ello permitirá el ir desplegando el grado de validez de cada instancia práctica particular junto con sus límites específicos. Como se verá, ahí donde el derecho abstracto encuentre su *contradicción* emergerá la esfera de la moralidad y de la misma manera que ocurrirá entre el tránsito de la moralidad a la eticidad. Con este proceder, Hegel pretende demostrar que no existe punto de partida inmediato, que nunca hay una realidad aislada y que, por el contrario, cada momento sólo es parte de un proceso mucho más amplio que le otorga su consistencia y razón de ser, pues toda esta concatenación categorial se encuentra regida según su propia necesidad intrínseca. Siendo esta necesidad del todo el fundamento verdadero de la práctica humana.

Este recorrido es necesario, ya que cada estadio desarrolla su propia forma de derecho, al ser cada uno de ellos la manifestación particular de la idea de la libertad. “La moralidad, la eticidad, el interés por el Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la *libertad*” (Hegel, 1999: 108). Así, el tránsito concatenado por cada una de sus figuras es un proceso de concretización de la idea de libertad, pues la va dotando de mayor contenido y universalidad. En otras palabras, el concepto se desarrolla desde sí mismo, progresa y produce sus propias determinaciones de manera inmanente a partir de la superación de cada una de sus insuficiencias particulares, sin que le venga dado algún contenido externo. Siendo que tal proceder sólo puede ser explicado a partir de su propio desarrollo dialéctico.

Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pro también produce las particularidades de lo universal. No se trata pues de la dialéctica en el sentido negativo, que aparece frecuentemente en Platón, que disuelve, confunde y lleva de aquí para allá los objetos o proposiciones dados a la conciencia inmediata o al sentimiento y sólo se preocupa por su contrario. [...] La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es el *desarrollo* y progreso inmanente. No lo es por lo tanto la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. (Hegel, 1999: 109)

Lo que Hegel busca demostrar es que este movimiento provee de consistencia y actualidad a toda cosa finita, pues es la actividad universal que retorna a sí a partir de su particularización y, en cuanto proceso, es el origen de toda actividad, de toda vida y toda conciencia. Desde su comienzo más abstracto, el concepto va desarrollando sus determinaciones a partir de un proceso de diferenciación interna, el cual deviene de una manera cada vez más concreta y real hasta llegar a su última determinación, su retorno y culminación en sí mismo.

Visto de este modo, el fundamento de la libertad sólo puede ser expresado bajo la forma de resultado, exigiendo partir de su forma más abstracta e ir revelando las insuficiencias de sus figuras particulares, las cuales carecen de consistencia si se las postula aisladamente, demostrando que sólo dentro del todo poseen su verdad. “[...] al comienzo el concepto es abstracto, es decir, todas las determinaciones están, por cierto, contenidas en él, pero solamente contenidas, sólo en sí y aún no se han desarrollado hasta formar una totalidad. [...] Al comienzo, por el contrario, no existe esa diferencia, ya que en la primera unidad abstracta no hay aún ningún proceso ni ninguna mediación: la voluntad está en la forma de la inmediatez, del ser” (Hegel, 1999: 117-118). Siendo sólo la reflexión especulativa la que puede demostrar la unidad de los momentos diferentes, mostrando que el concepto y sus determinaciones particulares son uno y lo mismo.

Esta relación del todo y las partes demostraría que la *libertad individual* nunca se da como un algo incausado, sino que la mostraría como la manifestación de un proceso mucho mayor. De ahí que, para la teoría hegeliana, la autonomía nunca se reduzca a la mera libertad de elección. Por el contrario, para decirse propiamente libre, la acción tiene que ser la expresión y el resultado del derecho, pues está fundada sobre él y es imposible concebirla sin el mismo. Ello se traduce en una doble relación, la autonomía individual es inseparable del derecho y, a su vez, este último es inseparable de la acción individual. Esto se explica debido a que, por un lado, la acción es *constituida* por el derecho —al ser este su condición de posibilidad— y, por el otro, ella es la *actualización* del derecho —al contener internamente la exigencia de promover la *idea del bien* que la constituye—. En otras palabras, el derecho legitima la búsqueda del sujeto a satisfacer sus intenciones particulares y asegurar su bienestar por medio de su acción; pero, a su vez, es el mismo derecho quien le demanda el

hacerse responsable de su acción y sus consecuencias dentro de un orden social compartido con otros sujetos.

Este movimiento dialéctico entre el todo y la parte se ve reflejado formalmente en los primeros momentos constitutivos de la *voluntad* (§5, §6 y §7). Lo fundamental al analizarlos consiste en demostrar que su relación se encuentra presente a lo largo de toda la *Filosofía del derecho* y su objetivo consiste en lograr la identificación concreta entre la manifestación de la voluntad individual con el contenido concreto e inmanente de la voluntad social. Alcanzado este punto, se abra alcanzado el desarrollo reflexivo del contenido de la libertad humana, a partir de la manifestación de la idea del bien y del derecho.

Así, el primer momento de la voluntad se presenta en su determinación más abstracta, donde ella es “[...] *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual queda disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, [...] la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad, el *pensamiento* puro de sí mismo” (Hegel, 1999: 81). Esta forma expresa la liberación de la voluntad de toda determinación, de todo contenido que represente para ella una limitación. En este sentido, esta figura de la libertad puede presentarse a sí misma como una forma positiva, pues en su formalismo representa la capacidad humana de otorgarse a sí misma universalidad, al denotar su capacidad de abstraerse de todo contenido ajeno a ella misma, permaneciendo así dentro del campo de la pura *posibilidad*.

A pesar de ello, esta “[...] no es la verdadera infinitud o universalidad *concreta*, es decir, el concepto, sino sólo algo *determinado*, unilateral. Justamente por ser la abstracción de toda determinación, no es él mismo *sin* determinación; el ser abstracto y unilateral constituye su determinación, su carencia y finitud” (Hegel, 1999: 84). La insuficiencia de esta figura reside en su incapacidad real de aceptar cualquier forma de particularización o contenido diferente, pues le representa un límite que rompe con ella. Esto muestra lo reducida que se encuentra al a ser simplemente una mera abstracción incapaz de dotarse de un verdadero contenido universal.

Para volverse un algo concreto, la voluntad tiene que transitar de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, es decir, debe determinarse con un contenido particular y así pasar a la existencia. “Por medio de este ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra

el yo en la *existencia*; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo” (Hegel, 1999: 83). Esta figura de la libertad representa la capacidad formal de elegir entre la multiplicidad inclinaciones que se le presentan, es decir, de trasladar su capacidad de deseo (ya sea afirmando o negando) a un algo *dado*. Pero, por ello mismo, ella es *dependiente* del contenido externo de determinaciones posibles a elegir. En otras palabras, este momento de la voluntad representa la **libertad de elección**, lo que significa que puede elegir aquello que le plazca, más no es ella quien determina el contenido de tal elección, pues las determinaciones con las cuales ella se desenvuelve se le presentan dentro del plano de lo inmediato. La libertad de esta figura está sujeta a otras cosas distintas de su capacidad de elegir, por lo que su contenido está determinado y dado de forma externa, no perteneciéndole a ella misma. La diferencia de contenido aún no le es propia, impidiéndole el presentarse como la verdadera libertad, pues ésta última no puede estar sujeta a algo externo a ella misma, sino que tiene que mantener y afirmar un contenido que le sea propio, sabiéndose de esta manera autónoma.

Aunque cabe aclarar que, si bien en este segundo momento el contenido de la voluntad se presenta como inmediato —al ser proviene de “[...] los *instintos, deseos* e *inclinaciones*” (Hegel, 1999: 90)—, el desarrollo argumentativo buscara demostrar que “Este contenido y sus determinaciones desarrolladas provienen en realidad de la racionalidad de la voluntad y son, por lo tanto, en sí racionales, pero en esta forma de la inmediatez no alcanzan aún la forma de la racionalidad” (Hegel, 1999: 91). La importancia de remarcar ello consiste en que, para el pensamiento hegeliano, todo deseo, inclinación o apetito humano pertenece a un movimiento universal que nunca le es contrapuesto. Aún bajo la forma de la apariencia, la particularidad siempre se encuentra subsumida en la universalidad. El objetivo de la filosofía especulativa consiste en demostrar que todo momento particular de la acción pertenece al movimiento de la libertad, aún si no se muestra como la totalidad de la libertad misma. En este sentido, aunque la particularidad es la superación de la negatividad abstracta primera, es también la conservación de la misma, pues el universal abstracto ya contenía como mera posibilidad todo contenido particular. Todo objeto y contenido de la voluntad son siempre algo universal, por lo que la voluntad pensante siempre se comporta ante ellos como una actividad universal.

Sin embargo, mientras que subsista la apariencia de inmediatez, la escisión entre la elección de la voluntad individual y su contenido verdaderamente libre no será superada. Ello quiere decir que, para Hegel, la elección del arbitrio permanece al nivel de la decisión abstracta al elegir a un contenido que no es obra de su libertad, es decir, de sus condiciones de emergencia. En este sentido,

“[la] voluntad inmediata, es decir, formal, se mantiene aún como individualidad abstracta, que todavía no ha alcanzado la plenitud con su libre universalidad. En la voluntad comienza por tanto la *finitud propia* de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva nuevamente al pensamiento y da a sus fines la universalidad inmanente, elimina la diferencia entre forma y contenido, y se convierte en voluntad objetiva, infinita. [...] En la medida en que pensar y querer estén aún diferenciados, lo verdadero es más bien lo contrario, y la razón pensante es, como voluntad, el decidirse a la *finitud*” (Hegel, 1999: 92-93).

Sólo el tránsito a la unidad especulativa entre la universalidad abstracta y la determinación particular pueden revelar la verdadera forma del absoluto como *universal concreto*. Pues, vistos de manera aislada, los momentos anteriores son sólo formas parciales, aunque necesarias, de la libertad. Para Hegel, son las *filosofías dualistas* quienes mantienen la separación entre ambas figuras al tomar como fundamento inalterable a la primera y como un agregado posterior a la segunda, por lo que al buscar su resolución carecen de la comprensión del movimiento negativo que les es propio. “Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado, es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: el yo es la soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es por consiguiente tan unilateral como la que meramente permanece en la determinación” (Hegel, 1999: 85). Siendo contrario a tal proceder, Hegel sostiene que es únicamente en su permanente tensión y resolución que ambos se muestran como el movimiento dialéctico entre *infinitud* y *finitud*. Siendo su autodesarrollo comprendido como “[...] la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma, [...] es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí” (Hegel, 1999: 86-87).

En este tercer momento, la voluntad que se determina se sabe a sí misma universal al determinarse según su propio contenido, encontrándose en una *identidad consigo*. Pues, a

diferencia de la figura anterior, no elige un contenido distinto a ella misma. Sólo cuando la voluntad, mediante el pensar, elige *reflexivamente* su propia esencia, torna en verdadera infinitud, pues hace de su interioridad algo idéntico a su exterioridad. “La voluntad existente en y por sí es *verdaderamente infinita*, porque su objeto es ella misma, o sea que no es otro ni un *límite*, sino que en él ella ha retornado a sí” (Hegel, 1999: 101). Dicho en otras palabras, cuando el fin que guía a la acción humana es acorde a las condiciones de emergencia que la hicieron ser —las condiciones objetivas de la libertad según su momento histórico—, la libertad se hace efectiva.

Esto último implica un reposicionamiento de la comprensión de los fines subjetivos, pues la voluntad depende de ellos para manifestarse concretamente. En otras palabras, los propósitos subjetivos son reconducidos a su fundamento objetivo, de forma tal que el querer se determina mediante una reflexión de contenido universal, queriendo explícitamente la libertad, en vez de ser conducida implícitamente por esta. Así, la autonomía se manifiesta como la unidad especulativa de los momentos previos, pues logran su plena mediación. “La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas. [...] la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a o universal” (Hegel, 1999: 87). La transición de la mera libertad de elección a la verdadera libertad consiste en abandonar la contingencia de la primera, para gobernarse según su propia necesidad inherente al elegirse a sí misma. Por ello, para el pensamiento hegeliano, la autonomía consiste en guiarse según el concepto de lo ético, conservando y trascendiendo la forma de la mera particularidad.

La libertad de elección permanece en el nivel del *mal infinito* al ser la posibilidad permanente de pasar de un contenido a otro. Ello significa que nunca supera la forma de la finitud, pues cada uno de los nuevos contenidos que elija será siempre distinto de la forma de la voluntad. La arbitrariedad no puede ser reconocida como la verdadera libertad, aunque el estado moderno reserva un lugar legítimo al querer arbitrario de sus ciudadanos. El proceso de la libertad no suprime o niega la existencia arbitraria de los individuos dentro de la sociedad. Sin embargo, la libertad concreta se manifiesta en las obligaciones y la normatividad que los seres humanos se imponen libremente a partir del derecho y las instituciones socio-políticas, poseyendo una presencia y existencia concreta en el mundo.

Esto quiere decir que, para Hegel, la voluntad plenamente desarrollada se manifiesta externamente como el mundo de instituciones sociales y políticas dentro del Estado moderno. Y es en ella en la que la voluntad subjetiva se reconoce al ver la expresión y constitución de su propia esencia. Sólo así la voluntad se encuentra consigo misma, pues no se relaciona con un algo distinto de ella, por lo que elimina toda forma de dependencia con algún otro.

Tal momento es afirmado plenamente como el *universal concreto* al permitir el recorrido por cada una de sus manifestaciones particulares y reconducirlas de vuelta hacia sí misma, pues de este modo conserva y supera toda forma de limitación e individualidad. En contraste: “[...] la universalidad *abstracta* que está en otro lado, fuera de lo individual, y que es en realidad identidad abstracta del entendimiento. Es la universalidad *concreta*, existente por sí, la que constituye la sustancia, el género inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia. Es el concepto de la voluntad libre como lo universal que *trasciende* su objeto, *recorre sus determinaciones* y es en ellas idéntico consigo mismo” (Hegel, 1999: 103).

Sin embargo, este movimiento entre las tres primeras figuras de la voluntad aún no ha desplegado todo su contenido, ello sólo es posible realizarlo a partir del recorrido de las distintas esferas prácticas, a saber, derecho abstracto, moralidad y eticidad. Sólo así la libertad lograra objetivarse como un sistema racional desarrollado a partir de su propio concepto. Ello significara demostrar que la libertad tiene *realidad efectiva*, es decir, una presencia actual y objetiva dentro del mundo humano. Sin este desarrollo de las instancias particulares del derecho, no es posible lograr la plena conciliación, pues la verdadera libertad no puede ser realizada sin la conciencia de éste. Es sólo a partir de este movimiento que la voluntad natural realiza conscientemente su retorno a sí, pues vuelve inteligible el proceso que hace acorde su existencia con su esencia.

DEL BIEN ABSTRACTO AL BIEN VIVIENTE

Como se sabe, el análisis del derecho abstracto inicia en la figura de la autoconciencia que se sabe a sí misma portadora de derecho, a saber, la persona. Esta última representa la primera unidad manifiesta entre derecho y libertad. “En el concepto de *personalidad* se expresa que

yo, en cuanto *este*, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos [...] y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé como *infinito, universal y libre*” (Hegel, 1999: 118). En otras palabras, la persona se sabe portadora del derecho como individuo *particular*, es decir, como siendo *su* propio derecho, y, al mismo tiempo, se sabe portadora del derecho como algo *universal*, perteneciente a todas las personas por igual. De modo tal que afirmando cada persona su propio derecho, afirma el derecho universal de todas las demás.

Por esta última razón, el comienzo en el concepto de persona no es un punto de partida situado en el individuo aislado, sino que su emergencia ya supone una mediación intersubjetiva. Ello es posible observarlo en distintas figuras a lo largo del desarrollo del derecho abstracto. Pero, para fines argumentativos, cabe resaltar tal relación dentro de la figura del **crimen**, pues, en este último, la coincidencia entre el derecho particular y los requerimientos del derecho universal se escinden, siendo la acción criminal la afirmación del propio derecho por encima del de los demás, rompiendo con su igualdad universal. En este sentido, el crimen supone la oposición entre la voluntad particular y la voluntad universal del derecho.

Pero, si bien la injusticia se presenta como la negación del derecho, está no puede ser sostenida como un algo cuya consistencia le sea propia. En otras palabras, la injusticia “Es un ser que carece de impulso propio pues lo obtiene de la negación de otro ser, el derecho, este sí, positivo” (Pérez, 2014: 235). Así, la realidad de la injusticia sólo puede existir bajo la presencia de la negación real de un otro, en este caso, el derecho. Ello significa que, en el acto delictivo, el criminal no sólo daña el derecho de la víctima, sino que atenta en contra del terreno que posibilita su propia libertad. Por lo que la injusticia se manifiesta como una existencia no adecuada a su esencia. Tal contradicción dentro del espíritu exige su propia negación y, con ello, su superación, de modo tal que la **pena** se presenta ahí para resanar la lesión abierta por el crimen. “La acción delictiva es un ser, pero lógicamente hablando es un ser incompleto, la mitad de un ser cuya otra mitad es la pena que ella impone necesariamente” (Pérez, 2014: 236). El castigo se presenta como la esencia que niega a su negación, reafirmandose ella misma. Dicho de otra forma, en el castigo la voluntad universal se

reafirma frente al puro individual, la voluntad criminal que pretende ponerse como un algo independiente.

Expresado en tales términos, se hace evidente que, para Hegel, la justicia efectuada en el castigo no obedece a una lógica de la venganza, sino a la necesidad de restaurar la universalidad del derecho, como la restauración del equilibrio de libertades. “La exigencia de resolver esta contradicción que se presenta en la manera de eliminar la injusticia [...] es la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una *justicia no vengativa sino punitiva*” (Hegel, 1999: 193). Así, el fundamento del castigo es situado por Hegel en la libertad y en mal uso que el criminal hace ésta, pues su acto significa una transgresión al orden común que sustenta las libertades de todos. Ello significa reconocer la humanidad y racionalidad del delincuente mismo, por lo que al castigarlo no se reduce ni se le niega su dignidad.

La lesión que afecta al delincuente no sólo es justa *en sí*; por ser justa es al mismo tiempo su voluntad existente *en sí*; una existencia de su libertad, *su* derecho. Es por lo tanto un *derecho en el delincuente* mismo, es decir, puesto en su voluntad *existente*, en su acción. En efecto, en su acción, en cuanto acción de un ser *racional*, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo *su* derecho. (Hegel, 1999: 187)

Sin embargo, el acto delictivo muestra otro aspecto importante de la escisión dentro del derecho abstracto, pues, a pesar de la pena, la racionalidad formal y el querer del delincuente se encuentran aún situados en algo contrario a su esencia. Será esta asimetría entre el querer subjetivo del sujeto y la esencia objetiva de su libertad la contradicción que proveerá el **tránsito** de la esfera del derecho abstracto a la esfera de la moralidad. Esto es así, ya que la pena hace saberse a la persona como una mera voluntad individual, distinta y subordinada al derecho. Y, ante tal diferencia, el derecho abstracto encontrará su insuficiencia y límite, pues su vigencia no abarca la exigencia del *querer la ley* al no intervenir dentro de la motivación de la acción. Por tanto, encuentra su límite en la impotencia que guarda para hacer que el sujeto suma la **responsabilidad** de su acto delictivo.

Es así que “[...] el concepto de libertad progresa desde la determinación, en primer término abstracta, hasta la determinación que se refiere a sí misma, o sea hasta la

autodeterminación de la subjetividad” (Hegel, 1999: 194). El paso lógico a la esfera de la **moralidad** se encuentra dado por la problematización de la acción del *sujeto*, la cual, en el momento de su emergencia, parece no estar sujeta a ninguna demanda moral, es decir, por ninguna idea de bien. Pero, cuando el concepto de acción se encuentre plenamente desarrollado, se demostrará que siempre está sujeta a demandas morales. Esto demostrará que la reflexión en torno a la acción no se agota en la subjetividad del delincuente o el actuante, sino que se extiende a sus repercusiones objetivas dentro del mundo concreto.

Todo el problema de la moralidad se centrará en encontrar las condiciones de reconciliación de la voluntad particular y subjetiva con el derecho universal, al hacer que ella lo quiera y afirme como su propia esencia. Así, cuando la voluntad subjetiva haga suyo en su actuar al derecho, no sólo se estará afirmando a ella misma, sino que, a su vez, estará actualizando y afirmando la libertad y el derecho de todos. Según Hegel, sólo una voluntad así puede saberse verdaderamente infinita, al ser pura auto-relación consigo misma, entendiendo ello como el vínculo entre la voluntad finita y la voluntad universal acorde su época. “Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización. Esta existencia de la voluntad, que llamábamos subjetividad, es sin embargo diferente de la voluntad existente en y por sí. La voluntad tiene que liberarse de esta nueva unilateralidad de la mera subjetividad para devenir voluntad existente en y por sí” (Hegel, 1999: 201).

El avance de una esfera a otra consiste en que, mientras que la *persona* sólo ve su libertad expresada en las cosas externas —en aquello que es de su propiedad—, el *sujeto* encontrará su libertad en su propia autodeterminación. “En el derecho [abstracto,] la voluntad tiene su existencia en algo exterior; lo ulterior es, empero, que la tenga en sí misma, en algo interior: tiene que ser por sí misma subjetividad y enfrentarse a sí misma. Este comportarse en relación a sí misma es lo *afirmativo* que, sin embargo, sólo puede conquistar por la eliminación de su inmediatez” (Hegel, 1999: 195). Como ya se ha mencionado, el derecho abstracto carece de relación directa con los principios o la finalidad que guía al sujeto. La problemática en torno a los móviles y propósitos del actuar sólo interviene en el campo moral. En este sentido, la *autodeterminación* es la característica fundamental de este momento de la voluntad. Por lo que, cualesquiera que sean las condiciones externas, el campo de la voluntad

moral es expresión de la inalienable libertad humana, haciendo al agente enteramente responsable de sus actos. Dicho de otro modo, en la medida en que un hecho se encuentre ligado a la intención de un agente, éste puede serle relacionado como propio y, por tanto, serle imputable. “El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es y reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo” (Hegel, 1999: 200).

Sin embargo, en su emergencia, la autodeterminación de la voluntad subjetiva aún dista de ser acorde a su concepto. En este sentido, ella es la pura forma abstracta de la autodeterminación, es pura actividad que traslada su contenido subjetivo a la objetividad. Así, la voluntad emerge como la mera conciencia de su impulso subjetivo, contraria a la objetividad en cuanto existencia exterior. Cuando busca realizarse en el mundo, su fin interior recibe una objetividad exterior, es decir, la forma de la objetividad en la que se realiza el acto humano conserva siempre la subjetividad propia del agente que la realiza. De esta manera, el sujeto ve su propia libertad autodeterminada convirtiéndose en algo concreto, más allá de su propia subjetividad. Por lo cual, la conciencia tiene *derecho* de reclamar como suyo aquello que únicamente estuviera contenido en su voluntad subjetiva, en su fin consciente.

Pero, a diferencia del derecho abstracto —donde la tensión entre voluntad individual y voluntad universal sólo surge en el delito y el castigo—, en el campo de la moralidad la voluntad de los demás siempre esta presente en el ejercicio individual de autodeterminación. “Puesto que en la realización de mi fin *conservo* mi subjetividad, en su objetivación supero al mismo tiempo esta subjetividad individual mía. Pero la subjetividad exterior, que es idéntica a mí, es la *voluntad* de los demás. [...] La realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad con la voluntad de otros, tiene una relación *positiva* con la voluntad de los demás” (Hegel, 1999: 204). Esto se debe a que una de las dimensiones vitales de la acción está constituida por la **intención**, la cual, en la determinación de su sentido, nunca es determinada por un individuo aislado, sino que su racionalidad descansa en el margen de interpretación social y universal.

La consideración hegeliana en torno a la acción se desarrolla simultáneamente entre la subjetividad de la voluntad y su objetivación en el mundo público, pues el juicio establecido en torno al agente moral no se agota en la conciencia aislada, por el contrario, su

validez de la moral se desarrolla en el plano social que hace posible la libertad de la acción. El acto realizado acorde a un fin determinado se encuentra estrechamente vinculado a un **saber** de las circunstancias en las que se desarrollara y aquellas que la misma desarrollara. “La voluntad que actúa y que dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una *representación de las circunstancias* en que aquélla se encuentra” (Hegel, 1999: 210). Tal saber es la mediación que el pensamiento establece con la voluntad humana, por lo que su alcance es de un orden universal y social. En esta representación de las circunstancias en el mundo, se expresa el margen de responsabilidad que puede serle imputable al agente, pues es aquello que sabía en su fin sobre el objeto presupuesto. Tal es el *derecho de saber* que Hegel reconoce a la voluntad subjetiva. Este marco social en el que se desenvuelve la acción revela que el derecho imprime sus demandas en el ejercicio de autodeterminación de cada agente particular.

This establishes the first *demand* that my freedom, right and action make on me as a subject: I have the right to consider as my action only what I know (and freely affirm) my action to be, but at the same time my own action-as I am carrying it out-demands of me that I should know (and freely affirm) what it will prove to be *objectively*. I have the right to accept responsibility only for those consequences of my action that I foresee in my purpose, but my own action demands of me that I should foresee what those consequences will actually turn out to be. (Houlgate, 2010: 164)

Al igual que la persona en el derecho abstracto, el sujeto de la moralidad afirma el carácter universal y objetivo del derecho al afirmar su propio derecho a autodeterminarse. Ello implica el tener conciencia del derecho de los demás, por lo que las demandas que establecen a la acción del agente particular prueban ser la existencia de la libertad más allá de la mera subjetividad.

Como ser racional, el agente debe asumir el carácter general de su acción a partir de la intención. Pero, como sujeto particular, también tiene que encontrar en el fin de su acción un contenido particular que le sea propio, es decir, un interés por realizar la acción, pues este es el alma determinante de la misma. “El hecho de que en la acción esté contenido y realizado ese momento de la *particularidad* del agente constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho* del *sujeto* de encontrar su *satisfacción en la acción*” (Hegel, 1999: 216). Por lo tanto, la intención es determinada y formulada sobre la base

específica de las necesidades e inclinaciones de cada sujeto, siendo libre de elegir entre la multiplicidad existente de estas. Así, el derecho de autodeterminación de la voluntad subjetiva deriva en el derecho a satisfacer sus intenciones particulares a partir de su acción, en ver sus propias intenciones actualizadas y objetivadas en el mundo.

Del mismo modo, el carácter racional del individuo hace que la búsqueda de realización de sus fines no se agote en la satisfacción inmediata, sino que se extienda a la búsqueda de satisfacción general de su particularidad, es decir, su *bienestar* o *felicidad*. Para Hegel, las determinaciones de la felicidad no están limitadas a las determinaciones de la libertad, es decir, su contenido para la conciencia inmediata se le presenta como un algo natural y dado, sin que se tenga a sí misma y a su esencia como fin. En este sentido, la búsqueda de la felicidad no queda definida por un ideal abstracto o canónico, estándole abierta la posibilidad al individuo moderno de desarrollar su propia idea de la misma.

En la medida en que las determinaciones de la felicidad aparecen como algo dado no son verdaderas determinaciones de la libertad, que sólo vuelve verdadera cuando se tiene a sí misma como fin en el bien. Podemos aquí plantear la pregunta: ¿tiene un hombre derecho a darse estos fines no libres, que descansan únicamente en el hecho de que el sujeto es un ser viviente? Pero que el hombre es un ser viviente no es algo contingente, sino conforme a la razón, por lo cual tiene derecho a convertir sus necesidades en fines. No hay nada degradante en el hecho de vivir, y frente al hombre no puede existir ninguna espiritualidad más elevada. Sólo la elevación de lo dado que lo convierte en algo creado a partir de sí da por resultado el círculo más elevado del bien, diferenciación que no implica ninguna incompatibilidad entre ambos aspectos. (Hegel, 1999: 219).

Sin embargo, esta libertad de realización del propio bienestar no deja de estar sujeta a las demandas del derecho. El sujeto aún debe reconocer y asumir las consecuencias que puedan traer sus acciones al intentar actualizar su idea de felicidad. Así, al afirmar su derecho de bienestar, el agente debe reconocer el derecho de bienestar de todos. “Este momento, puesto en un principio con la misma particularidad, es el *bienestar de los otros*, y, en una determinación más completa pero totalmente vacía, el *bienestar de todos*. El bienestar de muchos otros particulares es, por lo tanto, también un fin esencial y un derecho de la subjetividad” (Hegel, 1999: 221). Como particular, el sujeto tiene el derecho a satisfacer sus necesidades a partir de su propia acción, pero, al estar en relación con el derecho universal,

tiene la obligación de afirmar el derecho de los demás a partir de sus propias acciones. Ello significa que la voluntad subjetiva encuentra en sí la exigencia de promover la satisfacción y el bienestar de los otros.

A diferencia del derecho abstracto, la moralidad no guarda una relación entre personas meramente restrictiva, sino que obliga a promover positivamente el derecho de todos. Esto significa que la afirmación subjetiva del derecho debe contener tanto los derechos de la persona como los derechos del sujeto, lo cual hace presente la unidad entre el *derecho abstracto* y el *bienestar*, nombrada por Hegel como la idea del **Bien**.

Así, la dignidad y el valor que posee la voluntad subjetiva reside en la concordancia de sus intenciones con el bien común. Sin embargo, en su momento de emergencia, esta idea aún es muy abstracta como para dotar a la acción particular de un verdadero contenido universal. Dicho de otro modo, cuando esta idea surge se presenta como una **demanda indeterminada**, un universal imperfecto al carecer de todo contenido, haciéndole imposible a la voluntad particular el que pueda cumplirla de manera satisfactoria. Tal insuficiencia marca el límite de la *moralidad* y el comienzo de la *eticidad*, donde el bien alcanza su verdad y logra la plena identidad entre la voluntad subjetiva y la voluntad absoluta. “La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*” (Hegel, 1999: 259).

Será en la eticidad donde el verdadero bien deba presentarse como la adecuación objetiva de las acciones y su intención a la validez establecida por el mundo social. Así, su desarrollo buscará superar el plano abstracto del deber moral para dotarlo de las determinaciones particulares que le son propias.

Es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. [...] Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar el concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *formalismo vacío* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*. Desde este punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber. Se puede aportar una materia dada *del exterior* y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción* o *concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. (Hegel, 1999: 231).

Para lograrlo, la conciencia debe abandonar la apelación a su saber subjetivo como criterio de validez del bien y desenvolverse dentro de la universalidad y objetividad de la eticidad. De otro modo, la conciencia moral permanece solamente en la infinita certeza de sí misma, disolviendo toda forma de derecho y deber al juzgar exclusivamente desde sí aquello que es bueno. Cabe señalar que esta capacidad de la subjetividad formal de elevarse a sí misma sobre lo universal es considerada por Hegel como el origen del *mal*, pues el sujeto se aparta de la universalidad del derecho y las costumbres para refugiarse en el criterio de su juicio interior. Ello significa que la mala voluntad se mantiene opuesta a la universalidad de la voluntad al preferir mantenerse en su propia singularidad y mero arbitrio. Siendo que, por el contrario, la buena voluntad se adecua a su concepto y se rige por la autonomía del proceso que la constituye.

Esta capacidad que tiene la voluntad de elegir entre el bien y el mal es intrínseca a ella misma, pues, como ha mostrado el análisis categorial del capítulo anterior, lo *negativo* se encuentra en raizado a lo *positivo* al ser elementos constitutivos del concepto. “La disolución, tal como la capta el concepto, está contenida en él mismo, pues el concepto, o, hablando más concretamente, la idea, tiene esencialmente en sí el diferenciarse de sí y ponerse como negativa” (Hegel, 1999: 240). Esto, visto desde el plano de la totalidad, implica que toda norma genera y se encuentra intrínsecamente ligada a sus formas específicas de transgresión. Pues, en la medida en que posibilita las condiciones de autonomía de la voluntad subjetiva, a su vez, también posibilita sus formas de escisión específicas.

Con ello, Hegel recupera el sentido de entera responsabilidad que tiene el hombre moderno en su actuar, siéndole imposible el imputárselo a una mala naturaleza o la fatalidad. “[...] la decisión del hombre de su propio hacer es una actividad de su libertad y es por lo tanto responsable de ella. [...] Puesto que tanto el bien como el mal se me enfrentan, tengo la elección entre ambos, puedo decidirme por uno o por el otro y acogerlo en mi subjetividad” (Hegel, 1999: 241). La posibilidad de elegir el mal es algo intrínseco a la libertad humana, sin que ello signifique que tal elección pueda ser necesaria en sí misma. Esto es así, ya que Hegel quiere demostrar que lo únicamente necesario puede ser aquel proceso de autoconstitución de la propia libertad, al demostrar la plena identidad de la voluntad objetiva con la autodeterminación de la voluntad particular.

En esta unidad se demuestra que la idea de libertad no existe como algo meramente supuesto, sino que tiene su contenido concreto en las instituciones, las leyes y las costumbres de una época. Todas ellas son el sistema de determinaciones racionales que rigen la vida de los individuos como *poderes éticos*. En estas está contenida la disposición subjetiva, sin agotarse ahí, pues abarcan también las exigencias del derecho. “La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia de su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*” (Hegel, 1999: 265).

Pero, como ya se mencionó anteriormente, esto último no quiere decir que Hegel considera que el proceso de constitución y actualización de la libertad humana se realiza con plena inteligibilidad por los actores. Para ellos, la objetividad de la eticidad es algo inconsciente, al ser su sustancia constitutiva, y, sin embargo, por esta misma razón resulta no siéndoles extraña. Así, a diferencia del deber de la subjetividad indeterminada, la realización del bien de la eticidad es su propia liberación, no su limitación. Pues actuando acorde a ella, actúan acorde al proceso que los hace ser, alcanzando una determinación objetiva y libertad substancial.

Visto de esta manera, el despliegue pleno de la eticidad tiene que ser comprendido como una forma de ascendente y progresiva de superación a las formas incompletas de la moralidad. Sólo al interior de este movimiento la voluntad subjetiva hace creciente su identificación con el concepto de voluntad. Al igual que Kant, Hegel está de acuerdo en que la validez de la acción debe apoyarse en motivos y criterios racionales. Sin embargo, considera que estos no pueden ser extraídos desde el punto de vista de la moralidad, por lo cual, la voluntad se ve obligada a transitar a la eticidad. En este sentido, la dinámica de la moralidad, que concluye en el concepto de deber incondicionado, alcanza su forma más pura en la ética formal de Kant. El movimiento seguido hasta aquí finaliza en la tensión recíproca entre lo universal, el cual exige devenir en lo real a partir de la particularización, y lo particular, el cual debe tornar en ético mediante su concordancia con lo universal. Pero, planteado en los términos exclusivos de la moralidad, dicho movimiento no puede sostenerse

ni solucionarse sin contradicción, por lo que se ve obligado a pasar a una instancia superior que permita su verdadera unidad especulativa.

En referencia a la ética kantiana el tránsito de la moralidad a la eticidad significa lo siguiente: la voluntad quiere su <<esencia>> no haciendo de su universalidad o conformidad a la ley su propio fin, sino más bien queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (jurídica, moral y ética) de todos en una comunidad determinada. Sus fines particulares deben a la vez promover los fines de un todo conformado en leyes cuya voluntad sea incondicional e independiente de los fines concretos y máximas de los individuos, pero al mismo tiempo este todo ha de tener como fin las condiciones de la acción libre. Tales condiciones han de incluir reglas para la libre disposición sobre la propiedad, posibilidades para la autorrealización de tareas comunes, presupuestos materiales para la acción autodeterminada (<<subsistencia>>), etc. (Amengual, 1989: 184)

LAS ANTINOMIAS DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL AVANCE DE LA LIBERTAD

La sección de la *sociedad civil* muestra de forma explícita el despliegue y la resolución de aquella tensión entre lo universal y lo particular, pues en ella ambos polos llegan a su extrema radicalización, por lo que es caracterizada por Hegel como *la vida ética en su desintegración*. Aunque esta última afirmación debe entenderse estrictamente en un sentido lógico, no en un sentido histórico-temporal. Pues si bien la sociedad civil emerge en el momento de la disolución familiar —es decir, el momento en el que los hijos se forman como adultos independientes en busca a formar sus propias familias—, ambas no son entendidas como fases temporalmente sucesivas, sino que coexisten en una relación compleja e interdependiente.

En este sentido, el análisis hegeliano centra su atención en el orden categorial que juega la sociedad civil respecto al desarrollo de la libertad humana. Así, la disolución de la que se habla en esta etapa remite más bien a la pérdida de la eticidad inmediata de la familia, es decir, a la unidad entre sus miembros basada en el sentimiento. Aunque no por ello deba entenderse que la sociedad civil carece de unidad, por el contrario, es remplazada por otra figura más concreta, una constituida por el principio moderno de la libertad subjetiva.

Este momento es de suma importancia para el desenvolvimiento de la libertad, ya que refleja la afirmación de la libertad subjetiva y la autosuficiencia de la particularidad. Hegel reconoce que esta etapa es un desarrollo propio de la modernidad, no pudiendo ser reconocido por el pensamiento político-filosófico de la antigüedad. “La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea” (Hegel, 1999: 303). Con ello, el *principio de la particularidad independiente* se vuelve el punto de partida de la reflexión en torno a la universalidad de la sociedad civil. Sin embargo, será este excesivo énfasis en la particularidad lo que generará su aparente pérdida de la eticidad. Pues si el pensamiento se representa al Estado como <<una unidad de diversas personas, como una unidad que sólo es comunidad>> se estará permaneciendo dentro de una postura atomística, haciendo que la mediación entre lo universal y lo particular sea una relación inadecuada. Y, como se pretende demostrar, lejos de solucionar el problema de la libertad, ahonda más en él al introducir sus contradicciones específicas.

Cabe adelantar que el núcleo de la sociedad civil hegeliana refiere al **reconocimiento** de los derechos de la libertad subjetiva, en cuanto que son las condiciones de posibilidad de participación dentro del patrimonio general de la sociedad. Estos permiten a sus miembros adquirir una existencia concreta en el mundo y satisfacer las condiciones efectivas de las libertades modernas. Tales derechos se centran principalmente en el mundo del *trabajo*, la *propiedad* y la *satisfacción de las necesidades*. Por ende, este momento abarca, por un lado, el derecho de los particulares a satisfacer su interés propio y egoísta, y, por otro lado, a aquellas instituciones encargadas de otorgar las condiciones de bienestar de los individuos (la administración de justicia, la policía y la corporación). Lógica que obedece al desenvolvimiento de la contradicción aún no solucionada de la moralidad, a saber, la necesidad del bien viviente por realizarse en lo efectivo y, a su vez, la necesidad del individuo de alcanzar su bienestar a partir de la universalidad del derecho.

Así, como se puede apreciar, el eje principal de la sociedad civil esta basado en la **necesidad**, sus fines se encuentran guiados a servir al interés privado y cualquier conexión entre los individuos está mediada por sus propios intereses particulares.

La determinación concreta más precisa de la universalidad en la sociedad civil es que la subsistencia y el bienestar de los individuos está condicionado y entrelazado con la subsistencia y el bienestar de todos los demás individuos. Este sistema comunitario proporciona a los individuos el marco de su existencia y seguridad, ambos externos y en relación con el derecho. La sociedad civil es, en primer lugar, el *estado externo* o el *estado según lo concibe el entendimiento* [Verstandesstaat], porque lo universal como tal no es un fin en sí mismo, sino un mero medio para la existencia y preservación de los individuos. Esto es el estado basado en la necesidad [Nostaat], porque su objetivo principal es asegurar las necesidades de los individuos.

Aquí los burgueses son *bourgeois*, no *citoyens*. Los individuos tienen su propio bienestar como su propósito, son personas gobernadas por el derecho y el momento del derecho emerge en una forma universal. Pero la subsistencia y bienestar individual están condicionadas por el bienestar y la preservación de todos. Los individuos solo se preocupan por sí mismos, se tienen a sí mismos como propósito, pero no pueden cuidarse a sí mismos sin que al mismo tiempo se preocupen por todos y sin que todos los cuiden. Al buscar su propio interés, al mismo tiempo trabajan para los demás.

Aquí, todo, incluida toda adquisición de propiedad, depende del contrato. Todo producto es el producto de muchos otros; todo producto individual satisface mis necesidades, presupone una cadena de producción. [...] Esta es la esfera de la mediación; el propósito del individuo también tiene la universalidad como uno de sus aspectos. *Pero todavía no llega a tener la vida dentro del universal para lo universal*. Más bien, el fin es la subsistencia y el derecho del individuo. [...] El propósito de adquirir derechos es satisfacer las propias necesidades; el propósito del estado basado en la necesidad es el asegurar y proteger la propiedad. [...] *El estado basado en la necesidad no es un estado ético*. [...] *En consecuencia, la universalidad que cuenta aquí es sólo universalidad abstracta, una universalidad que es sólo un medio. Este es el estado tal como lo concibe el entendimiento* [der Verstandesstaat]. (Hegel, 1995b: 161-162) ⁶

⁶ Cita original: The more precise concrete determination of the universality in civil society is that the subsistence and welfare of individuals is conditioned by and interwoven with the subsistence and welfare of all others individuals. This communal system provides individuals with the framework of their existence and with security both externally and in regard to right. Civil society is in the first place the *external state* or the *state as the understanding takes it* [Verstandesstaat], because the universal as such is not and end in and for itself, but merely a means for the existence and preservation of individuals. This is the state based on need [Nostaat], because its main purpose is to secure the needs of individuals.

Here burghers are *bourgeois*, not *citoyens*. Individual have their own welfare as their purpose, they are persons governed by right and the moment of right emerges in a universal form. But the individual's subsistence and welfare are conditioned by the welfare and preservation of all. Individuals care only for themselves, have

Este giro del pensamiento en torno a los intereses egoístas no es gratuito, con ello, Hegel no pretende afirmar que el ser humano es egoísta por naturaleza. Por el contrario, el origen de ello se encuentra situado en el abandono del estadio anterior, pues al salir la unidad familiar, **la sociedad civil exige a sus individuos la realización de su propia autosuficiencia**, la cual no les es posible realizar sin la realización efectiva de su derecho al trabajo, la propiedad y la satisfacción a sus necesidades. En este sentido, la existencia y bienestar del individuo no son realizables sin su propio esfuerzo y trabajo. Sin embargo, al estar basada exclusivamente en la universalidad de la necesidad y el interés propio, la unidad de este estado sólo puede llegar a ser externa. “[...] en la medida en que la voluntad particular es todavía el principio para la realización de uno y otro fin, el poder asegurador de lo universal está limitado al círculo de lo *contingente* y constituye un *orden exterior*” (Hegel, 1999: 351-352).

En este sentido, Hegel reconoce y acepta el modelo social de Adam Smith, junto con la nueva estructuración del sistema económico promovida por la modernidad. Es decir, el modelo de la sociedad civil acepta que, detrás del aparente y sin sentido conflicto de intereses egoístas generalizado, se encuentra un orden universal más amplio que los abarca. “Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella *el progreso de la población y de la industria*” (Hegel, 1999: 359). Aunque, a pesar de ello, esto no significa que el pensamiento hegeliano comparta el mismo optimismo del modelo smithiano. Hegel es más sensible a las contradicciones estructurales que la sociedad civil conlleva, a saber, la tendencia al monopolio, la sobreproducción y la polarización extrema entre riqueza y pobreza.

Estas consecuencias se deben a que la sociedad civil tiene como principal fin la subsistencia y el derecho del individuo a satisfacer sus necesidades. Con ello, Hegel está reconociendo la necesidad intrínseca en libertades que la modernidad ha alcanzado. Sin

only themselves as their propose, but they cannot care for themselves without at the same time caring for all and without all caring for them. In pursuing their own self-interest they at the same time work for the others.

Here everything, including all acquisition of property, depends on contract. Every product is the product of many others; every individual product satisfies my needs, presupposes this chain of production [...] This is the sphere of mediation; the individual's purpose also has universality as one of its aspects. *But we do not yet have life within the universal for the universal*. Rather the end is the subsistence and right of the individual [...] The purpose of acquiring rights is to satisfy one's needs; the propose of the state bases on need is to secure and protect property [...] *The state based on need is not an ethical state [...] Consequently the universality that counts here is only abstract universality, a universality that is only a means. This is the state as the understanding envisages it [der Verstandesstaat]*. (Hegel, 1995b: 161-162)

embargo, al reducirse al plano atomístico del interés individual, no alcanza una la plena mediación entre lo universal y lo particular, lo que hace del reconocimiento entre los individuos algo imperfecto. En este sentido, el principio que rige a este momento es la generalizada búsqueda de explotación entre los individuos, así como la reducción de su mutuo reconocimiento a criterios meramente utilitaristas. Por lo que, dentro de la sociedad civil, el valor de cada cosa, aún de los seres humanos, queda reducido a su utilidad. “En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él” (Hegel, 1999: 303).

Sin embargo, a pesar de que los miembros particulares tienen exclusivamente por fin sus intereses egoístas, se encuentran condicionados por la universalidad. Pues, en la medida en que quieren satisfacer sus necesidades, requieren de los demás para lograrlo. Ello hace que el reconocimiento que se tenga de los otros sea reducido al nivel de mero *medio* para lograr los propios fines. Esta relación con los otros obliga a limitar la propia particularidad del individuo, pues requiere del apoyo mutuo para promover su bienestar. Esta condición genera el terreno de mediación universal de la sociedad civil, pues, al ser una condición igualitaria para todos sus miembros, los obliga a adoptar dicha forma universal y acotar a ella sus fines particulares. En otras palabras, la universalidad del interés egoísta “[...] funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales” (Hegel, 1999: 304). De modo tal que cada particularidad, promoviendo su propio fin, promueve el fin universal, el cual, a su vez, promueve su fin particular.

Así, la libertad moderna reconoce que el individuo tiene <<el derecho de desarrollarse en todos los aspectos>>. Sin embargo, sería un error el concebir su autosuficiencia como una forma de genuina independencia y autonomía, pues, lejos de ello, el modelo de la sociedad civil promueve una **fuerte dependencia** entre todos sus miembros. Lo cual es fácilmente apreciable en la descripción que Hegel hace de la clase *industrial* en contraste con la clase *agraria*.

En referencia a la economía agraria, Hegel mantiene que el fundamento de la propiedad no reside en el individuo, sino en la familia. En ella, el patrimonio sobre la

propiedad es siempre de corte comunal. Por lo que la unidad de esta clase y su autosuficiencia queda localizada dentro de las relaciones familiares y los vínculos de consanguinidad.

La familia no sólo tiene propiedad, sino que para ella, en cuanto persona *universal* y *perdurable*, aparece la necesidad y la determinación de una posesión *permanente* y *segura*, de un patrimonio. Lo que en la propiedad abstracta era un momento arbitrario de la necesidad particular del *mero individuo* y del egoísmo del deseo, se trasforma aquí en el cuidado y la adquisición para algo *común*, se convierte en algo *ético*. En las leyendas de las fundaciones de los Estados o por lo menos de una vida social civilizada, la introducción de la propiedad estable aparece conjuntamente con la introducción del matrimonio. (Hegel, 1999:289)

En esta clase, la posesión tiene como fin ético la promoción del *bien familiar* —aunque su modo de vida este estructurado de un modo patriarcal— y el sustento es concebido como un regalo de la naturaleza, lo que la hace comprenderse a sí misma como dependiente a ella. De este modo, el fundamento de su libertad es situado en la *naturaleza*, haciendo de la industria algo subordinado a ella, limitando sus fines al consumo.

Sin embargo, el auge de la moderna sociedad civil disuelve y transforma las estructuras tradicionales de la unidad ética agraria. Ello conlleva un cambio en las relaciones entre personas, los modelos de adquisición y transferencia de la propiedad, así como la ejecución del trabajo y sus fines.

En un primer momento es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo, tanto respecto de los medios y habilidades necesarios para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto a su subsistencia y mantenimiento en el caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes. Sustituye la naturaleza inorgánica y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la dependencia de la contingencia. De este modo, el individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil*, que tiene exigencias con él, del mismo modo que tiene derechos sobre ella. (Hegel, 1999: 355)

Abandonando el foco familiar, la clase industrial sitúa el fundamento del bienestar en el trabajo y esfuerzo individual. En este sentido, cada miembro de la sociedad civil debe promover su propio sustento y volverse autosubsistente. Este nuevo sentimiento de sí del

sujeto se encuentra estrechamente ligado a la disolución de la propiedad comunal, así como sus formas de adquisición inmediata. Y, ante la emergente certeza de sí del individuo, nace con ello la necesidad y demanda de protección jurídica, por lo que la propiedad pasa a ser mediada y regulada a partir de la figura del *contrato*, el cual la hace capaz de demostrar su validez ante la ley y el reconocimiento de los otros. “En la clase industrial el papel del individuo resulta especialmente acentuado y este sentimiento se sí está muy estrechamente ligado con la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades” (Hegel, 1999: 323-324).

En contraste, la clase industrial ya no se ve a sí misma como dependiente de la naturaleza, transformando al trabajo y la manufactura como fuentes de bienestar y riqueza. **Así, a diferencia de la clase agraria, su fin no se reduce al mero consumo, sino que tiende a la búsqueda del beneficio propio y la ganancia.** Ello hace de su relación con la naturaleza algo completamente diferente, pues ya no ve en ella su dependencia y sustento. La naturaleza queda subordinada a ser un mero recurso material que debe ser explotado y transformado a partir del trabajo humano. Concibiendo su sustento no como un regalo proveniente de algo externo, sino como un logro de su propia actividad. Lo que sitúa el fundamento de su libertad en ella misma.

Sin embargo, este proceso no exclusivo de la clase industrial, conforme las nuevas exigencias de la libertad moderna avanzan, la clase agraria es subsumida de igual modo a este momento de la eticidad. Su estructura ética comienza a ser trastocada por la esfera de la sociedad civil, haciendo que la producción agrícola tienda a los fines de la ganancia y la sobreproducción para satisfacer otras necesidades y servicios dentro del intercambio mercantil. Con ello, el trabajo abandona su inmediata relación con la satisfacción y las necesidades, para adentrarse a un proceso de abstracción y especialización con miras a volverse cada vez más productivo.

Será precisamente en el *trabajo* donde la sociedad civil fomentará un proceso cada vez mucho mayor de dependencia entre sus miembros. Pues, en miras a la ganancia y a la sobreproducción, el trabajo comienza a especializarse, hasta que finalmente este proceso de abstracción puede llegar a su maquinización y el reemplazamiento del trabajador.

Lo universal y objetivo del trabajo reside sin embargo en la *abstracción* que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades, que por lo tanto también especifica la producción y produce la *división del trabajo*. El trabajo del individuo se vuelve así *más simple* y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesaria la *dependencia y relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades. La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar la *máquina*. (Hegel, 1999: 318)

El proceso de división del trabajo vuelve al mismo un mero **medio** para satisfacer las necesidades, pues el trabajador se limita a trabajar para una sola de sus necesidades e intercambia el excedente por otros productos para cubrir las demás. Ello lo expone a una brecha de *contingencia* que no puede subsanar por sí mismo, pues el trabajo sólo le otorga la *posibilidad* de lograr la autosuficiencia económica y la satisfacción de sus necesidades, sin que pueda cubrirlas de manera efectiva de forma aislada. Dicho de otro modo, si bien el trabajo se vuelve cada vez más especializado y productivo, ello aumenta la dependencia con los demás y dependerá de este orden en conjunto el que pueda satisfacer de manera efectiva sus necesidades. Pues, al interior de la sociedad civil, no todos tienen las mismas *posibilidades de participación* dentro del patrimonio general.

Si bien Hegel acepta que la generalización de la búsqueda de satisfacción del interés privado puede contribuir a generar un cierto grado de bienestar social, a su vez, reconoce que este impulso del sistema de necesidades, dejado a su suerte, tiende a generar graves problemas sociales y éticos que le son específicos. Ya que lejos de promover un reconocimiento entre individuos como humanos cuyo valor es intrínseco a sí mismos, lo promueve a partir de la utilidad y la ganancia. Así, si bien el momento de la sociedad civil se vuelve la expresión de la libertad económica y el bienestar, al mismo tiempo, causa estragos dentro del orden social. “Necesidad y trabajo, elevadas a esta universalidad, [crean] por su propia cuenta un monstruoso sistema de comunidad y mutua interdependencia en un gran pueblo; una vida de un cuerpo muerto, que se mueve por y dentro de sí misma, una que decae

y fluye en su movimiento ciego, como los elementos, y que requiere de un continuo y estricto dominio y domesticación, como una bestia salvaje” (Hegel, 1979: 249).⁷

Visto de este modo, la realización efectiva de la subsistencia y el bienestar de los individuos dentro del sistema de necesidades depende de una compleja serie de factores, como lo son: la educación, la habilidad, la salud, el capital y el esfuerzo. Esta amplia gama de condiciones abre la posibilidad a que las necesidades de algunos miembros no serán satisfechas.

La posibilidad de participación en el patrimonio general, es decir, el patrimonio *particular*, está condicionada por una base inmediata propia (capital) y por habilidad. Ésta por su parte se halla condicionada por aquella, pero también por las circunstancias contingentes, a cuya multiplicidad da lugar la *diversidad* en el *desarrollo* de las condiciones corporales y espirituales, ya de por sí desiguales. Esta diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios, y, unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad de los patrimonios* y las habilidades de los individuos. (Hegel, 1999: 319)

Para Hegel, caer por debajo del nivel mínimo de subsistencia significa **negar el derecho a existir bajo el esfuerzo y trabajo propio** y, por ende, se niega la realización de la libertad moderna. Pero, si la desigualdad es una condición necesaria del proceder de la sociedad civil, ello implica que la *plebe* es el resultado necesario de dicho movimiento. Siendo ella un estrato de la sociedad cuyo derecho a la autosubsistencia es negado por la misma sociedad. “Contra la naturaleza ningún hombre puede afirmar un derecho, pero en una situación social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una **injusticia** que le es cometida a esta o aquella clase. La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas” (Hegel, 1999: 360). Esto no significa que Hegel crea que el problema de la pobreza se origina históricamente en la modernidad, dicho problema, claramente, es anterior a la emergencia de la sociedad civil. Sin embargo, lo que el análisis

⁷ Cita original: “Need and labor, elevated into this universality, then from on their own account a monstrous system of community and mutual interdependence in a great people; a life of the dead body, that moves itself within itself, one which ebbs and flows in its motion blindly, like the elements, and which requires continual strict dominance and taming like a wild beast” (Hegel, 1979: 249).

hegeliano quiere resaltar es que las condiciones de dicho estadio de la eticidad exacerbaban el problema

A pesar de ello, Hegel reconoce que la solución a dicho problema dista de resolverse de manera sencilla. Por un lado, si se impusiera a las clases más ricas y beneficiadas del movimiento de explotación la obligación de mantener en un nivel de vida común a los más desaventajados, ello transgrediría el derecho de autosubsistencia de los últimos, pues su subsistencia quedaría asegurada por algo distinto a su propio trabajo, negándoles su independencia. Por otro lado, si se otorgasen condiciones laborales para todos los miembros de la población, ello llevaría a la producción en exceso, unida a la falta de consumo correspondiente. Por último, si se deja el problema de la pobreza al apoyo subjetivo de los miembros particulares (tal como puede ser la limosna), ello lo deja abierto a la contingencia de la disposición subjetiva.

Pero, desde la perspectiva de la sociedad civil, la dialéctica entre la búsqueda generalizada de ganancia y la pobreza son aceptables, pues estas generan su propio movimiento de expansión. Por un lado, cuando se llega a un exceso de producción, comienza a crearse el desempleo y, con ello, necesidad de medios de subsistencia. Ello lleva a la sociedad a generar mercados externos a partir de **movimientos coloniales** que permitan procesar la sobreproducción y hacerse de los medios de subsistencia en otros pueblos. “Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí; en primer lugar más allá de *esta determinada* sociedad, para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados con respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general” (Hegel, 1999: 361).

Aunque cabe aclarar que esta visión expansiva de la sociedad civil no es negativa del todo. Para Hegel, la relación comercial entre civilizaciones promueve el **vínculo jurídico del contrato**, lo que se traduce en la expansión de las formas de reconocimiento de la libertad moderna. De este modo, el tráfico comercial se <<revela como el mayor medio de civilización>> y tiene un <<significado histórico mundial>> en el avance la libertad humana.

Pero, a pesar de ello, este movimiento de expansión de la sociedad civil no soluciona satisfactoriamente el problema de la pobreza. Pues, si bien expande el rango de capacidad de

oportunidades de participación dentro del patrimonio general de los miembros de la sociedad, este aún permanece al nivel de la *posibilidad*, sin subsanar el problema del todo.

Hegel reconoce que, si la inequidad entre ricos y pobres es dejada a su suerte en su proceso de expansión, ello agudizara las contingencias y azares a los que están sujetos las familias e individuos. Pues la sociedad civil, no solo los obliga a trabajar por su propia autosubsistencia, sino que “[...] al mismo tiempo ella les retira los medios inmediatos de subsistencia y elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan [, así como también] los priva en mayor o menor grado de todas las ventajas de la sociedad: la posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión” (Hegel, 1999: 357).

Y no sólo ello, además de los obstáculos objetivos que enfrentan los pobres, a esto se le suma la creación de una *mentalidad subjetiva* que ahonda en dichas desventajas. “La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad y el gobierno, etcétera. A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregado a la contingencia se vuelve negligente y toma aversión al trabajo” (Hegel, 1999: 359-360). Para Hegel, la pobreza no sólo se encuentra acompañada a la indigencia externa, sino también a la **degradación moral**. Ya que, en la medida en que la propia sociedad no reconoce los derechos de los pobres, estos tampoco reconocen la legitimidad de la misma, por lo que no tienen un verdadero interés en cumplir con las obligaciones que se les impone.

Y, lejos de aceptar pacíficamente su situación, la plebe es movida por un sentimiento interno de indignación, el cual deriva en una lucha por reconocimiento que socava y cuestiona la legitimidad de la sociedad civil, negando que la libertad que fomenta este hecho sólo para unos cuantos. Esto es así ya que la plebe no enfrenta a la pobreza como un mal natural necesario, sino que la experimenta como una arbitrariedad social. En este sentido, el origen de injusticia de la pobreza no está situada en las decisiones incorrectas o la mala suerte de sus miembros, sino en un problema ético y político de orden social.

Con ello, queda claro que dichos males no sólo tienden a marginar al pobre y a negar su derecho, sino que también generan y ahondan en relaciones de dominación y servidumbre.

Esto es así debido a que, llevada al extremo, **la pobreza se convierte en una situación que amenaza la vida**. Lo que genera un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, una lucha entre la vida y muerte.

Esta desigualdad necesaria se divide a sí misma de nuevo dentro de la clase empresarial (*Erwerbsstand*) en muchos tipos particulares de negocios (*Ständedes Erwerbs*), y a estos los divide en estados (*Stände*) de diferente riqueza y entretenimiento. Pero debido a su carácter cuantitativo, que es una cuestión de grado y es incapaz de una definición excepto en grado, esta inequidad produce **una relación de amo y esclavo**. El individuo que es tremendamente rico se convierte en un poder; él cancela la forma de la dependencia física profundamente, la forma de dependencia a un universal, no de un particular [...] Una gran riqueza está ligada con la pobreza más profunda. (Hegel, 1979: 170-171)⁸

La pobreza se convierte en un mal que atenta contra el *derecho a la vida* de los individuos. Y, siendo una situación de carácter permanente y estructural, hace justificable su *derecho de emergencia*.

La *particularidad* de los intereses de la voluntad natural resumida en su totalidad simple es la existencia personal en cuanto *vida*. En un *peligro extremo* y en el conflicto de la propiedad jurídica de otro, la vida tiene un *derecho* de emergencia (no como concesión, sino como derecho), pues por un lado está lesión infinita de la existencia y por lo tanto la falta total de derecho, mientras que por el otro sólo la lesión de una existencia singular limitada de la libertad en la que al mismo tiempo se reconoce el derecho como tal y la capacidad jurídica de quien es lesionado únicamente en *esa determinada* propiedad. [...] La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto. Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente hay aquí una lesión a la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario. Si no se le permitiera actuar de esta manera a un hombre cuya vida peligra, se le determinaría como carente de derecho, y al privarlo de la vida se le negaría la totalidad de su libertad. Para

⁸ Cita original: This necessary inequality divides itself again within the business class (*Erwerbsstand*) into many particular types of business (*Ständedes Erwerbs*), and it divides these into estates (*Stände*) of different wealth and enjoyment. But owing to its quantitative character, which is a matter of degree and is incapable of any definition except in degree, this inequality produces **a relation of master and servant**. The individual who is tremendously wealthy becomes a might; he cancels the form of thoroughgoing physical dependence, the form of dependence on a universal, not on a particular. [...] [G]reat wealth is bound up with the deepest poverty. (Hegel, 1979: 170-171)

asegurar la vida hay que tener en cuenta, por su puesto, una multitud de factores, y, si miramos al futuro, debemos considerar cada uno de ellos. Pero lo necesario es vivir *ahora*; el futuro no es absoluto y queda librado a la contingencia. Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad. (Hegel, 1999: 223-224)

De esta manera, el derecho a la vida, que en Hegel se traduce como un **derecho a tener derechos**, entra en contradicción con el derecho a la propiedad de los miembros particulares de la sociedad civil. Pues, así como el crimen es la afectación de un particular sobre el derecho de otro, la pobreza es un crimen infligido por la sociedad sobre sus miembros marginados, por lo cual, exige una restitución.

Ahora que los estados han ingresado recientemente en el campo de los negocios y el comercio, se ha dicho que esto no es asunto del estado y que, incluso si los individuos son arruinados, sólo aumenta el nivel del todo. Todas las personas tienen derecho a vivir, y no sólo se debe proteger este derecho, no sólo tienen este derecho negativo, sino que también tienen un derecho positivo. El objetivo de la sociedad civil es la actualización de la libertad. El hecho de que los seres humanos tengan derecho a vivir significa que tienen derecho a su cumplimiento positivo: la realidad de la libertad debe ser una consideración esencial. La vida y subsistencia de los individuos son en consecuencia un asunto universal. Este universal debería ser su propio fin consciente. [...] El derecho a la vida es lo absolutamente esencial en la humanidad, y la sociedad civil debe proporcionarlo. (Hegel, 1995b: 209-210)⁹

De manera que, si la sociedad civil pretende restaurar su legitimidad, debe responsabilizarse de los actos de marginación que ella misma ha generado. Esta resolución implica, por un lado, el proveer de las oportunidades y condiciones necesarias para que todos los miembros de la sociedad civil sean efectivamente autosuficientes y, con ello, superar el estatuto de mera

⁹ Cita original: Now that states have recently entered the field of business and commerce, it has been said that this is no affair of the state and, even if individuals are ruined, only raises the level of the whole. All people have the right to live, and not only must this right be protected, not only do they have this negative right, but they also have a positive right. The aim of civil society is the actualization of freedom. The fact that human beings have the right to live means that they have the positive, fulfilled right: the reality of freedom should be an essential consideration. The life and subsistence of individuals are accordingly a universal concern. This universal should itself be its own conscious end. [...] The right to live is what is absolutely essential in humanity, and civil society must make provision for it. (Hegel, 1995b: 209-210)

posibilidad del derecho a la propiedad y el trabajo; y, por otro lado, el superar el mero reconocimiento basado exclusivamente en la **explotación e instrumentalidad** y transitar a un reconocimiento basado en la **dignidad humana**. Sólo así el bienestar general estaría dotándose de todo su contenido al hacer inteligible la total interdependencia humana y la abstracción del bien en la que finaliza el plano de la moralidad quedaría plenamente superada. Tal es el deber de la sociedad civil.

La sociedad civil es por el contrario el enorme poder que se adueña del hombre y le exige que trabaje para ella, que todo sea por su intermedio y lo haga por mediación suya. Pero si el hombre debe ser un miembro de la sociedad civil, también tiene derechos y exigencias sobre ella, así como los tenía sobre la familia. La sociedad civil **debe** proteger a sus miembros, defender sus derechos, tanto como los individuos están obligados a respetar los derechos de ella. (Hegel, 1999: 356)

Sin embargo, es importante señalar que dicho **proceso de restitución del derecho no puede basarse ni debe ser pensado bajo pretensiones formales**. Pues, como el análisis de Hegel ha mostrado, el problema de la pobreza no puede ser atendido dejando de lado el papel contradictorio y de tensión que tienen el principio de la particularidad independiente — entendida como la gama de derechos que posee el individuo de la sociedad civil— y el derecho a la vida.

Dentro de esta dialéctica de los derechos sólo la totalidad tiene un derecho absoluto y, como tal, tanto el derecho formal como el bienestar individual tienen que encontrarse subordinados al *bien general*.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, e punto de vista desde el cual se consideran aquí el derecho y el bienestar, es decir, como derecho formal y como bienestar del individuo. Lo que se denomina *bien general*, el bien del Estado, es decir, el derecho del espíritu efectivamente concreto, constituye una esfera totalmente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo. Ya anteriormente se ha señalado (§29) que es una frecuente equivocación de la abstracción hacer valer el derecho privado y el bienestar privado como lo *en y por sí* frente a la universalidad

del Estado. [...] **La vida no es algo necesario ante la esfera más elevada de la libertad.**
(Hegel, 1999: 222)¹⁰

Hegel reconoce que la libertad humana guarda al interior de sí una dimensión trágica en su manifestación finita. Lo que hace que la pobreza se presente como expresión de dicha tragedia. Aunque, claro está, ello no significa que dicho problema sea inevitable, dejando todo a la resignación. La estructura de la sociedad civil no es algo dado e inalterable, sino que es una expresión de la libertad humana, por lo que se encuentra sujeta a ser reestructurada.

Se debe tener en cuenta que la sociedad civil aún se mantiene dentro de la escisión abierta en la moralidad, por lo que la eticidad no ha alcanzado aún su pleno contenido. “[...] la esfera en la que se mantiene la moralidad sería la sociedad civil. Sobre ella se dice en los apuntes del curso de 1824/25 (v. Giresheim): <<Ahí pertenece el derecho, ahí dentro el individuo es para sí; igualmente ahí tiene la moralidad su puesto, el ser en sí del individuo particular>>” (Amengual, 1989: 185). De ahí que surja la necesidad de **instituciones mediadoras** al interior de la sociedad civil, pues ella ha demostrado que “[...] en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (Hegel, 1999: 360).

Tales instituciones serán la *policía*¹¹ y la *corporación*, cuya **finalidad ética** consiste en reducir el marco de contingencia al que se encuentran inscritos los miembros y familias de la sociedad civil, protegiendo y promoviendo activamente sus condiciones de bienestar y reconocimiento. “Pero el *efectivo derecho de la particularidad* implica tanto que sea eliminado lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia la total *seguridad de la persona y la propiedad*, como que se *asegure* la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*” (Hegel, 1999: 351).

¹⁰ Para ver la referencia al parágrafo §29 véase página la 30.

¹¹ Como es sabido, el uso que Hegel hace de dicho concepto remite a su acepción antigua de organización y reglamentación interna del Estado. Esto hace que tenga un significado mucho más amplio que el de aplicación de la ley o prevención del delito. La función de la policía en Hegel se extiende a varias formas de autoridad pública, cuyo fin ético tiende a la promoción del bienestar general y la regulación industrial.

Para que ello se logre, la policía ejerce el control y la prevención de las condiciones de mediación entre los individuos y las posibilidades para alcanzar sus fines individuales. Estas son <<la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud>>, la educación pública, la regulación industrial y laboral, etcétera. Aunque, claro está, su función de promover el bienestar general debe respetar el bienestar y la autosuficiencia individual, de modo tal que ambos fines sean satisfechos satisfactoriamente. Esto es así, ya que Hegel es consciente de la tensión que puede existir entre ambos fines, pero, ante los problemas internos de la sociedad civil, la función de la policía es completamente necesaria.

Sobre eso hay dos puntos de vista principales. El primero afirma que al poder de la policía le corresponde el control sobre todo; el otro, que no tiene ninguna función porque cada uno se rige por las necesidades de los otros. El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de esta u otra manera. Pero, por otra parte, el público también tiene el derecho de reclamar que lo necesario sea producido de modo convincente. Se deben satisfacer ambos aspectos, y **la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general.** (Hegel, 1999: 355).

Con ello, Hegel reconoce que el campo de acción de la policía no puede ser irrestricto, ya que ello desembocaría en formas de autoritarismo. Pero, por el contrario, también reconoce que la esfera económica no es un ente plenamente autónomo y sin necesidad de regulación. De tal modo que la institución de la policía busca evitar las soluciones polarizantes entre el colectivismo extremo y el economicismo radical.

Desde esta perspectiva, la relación entre los miembros de la sociedad civil y el poder de la policía permanecen en una constante tensión. Lo cual es fácilmente apreciable en el papel que juega la educación pública. Ya que, si bien la policía promueve las condiciones objetivas para que ciudadanos puedan alcanzar sus fines individuales, aún deben subsanar la contingencia que reside dentro del campo subjetivo. Tal es el fin ético de la educación. “[...] la sociedad civil tiene frente al *arbitrio* y la contingencia de los padres la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad de devenir miembro de la sociedad” (Hegel, 1999: 356). Como es posible apreciar, entre el *derecho de educación* desarrolla su objetividad tanto en la esfera familiar

como en la esfera de la sociedad, la cual no tiene un límite formal preestablecido. Pero, bajo esta tensión, la sociedad civil tiene una prioridad lógica frente a la familia, al ser un grado de concreción mucho más desarrollado de la libertad.

Es muy difícil establecer aquí los límites entre los derechos de los padres y de la sociedad civil. Los padres suponen corrientemente que respecto de la educación tienen total libertad y puede hacer todo lo que quieren. La principal oposición contra toda medida que haga pública la enseñanza suele provenir de los padres, que se quejan contra los maestros e instituciones porque su voluntad particular los enfrenta a ellos. A pesar de esto la sociedad tiene derecho a actuar según sus probadas opiniones, obligar a los padres a mandar a sus hijos a la escuela, hacerlos vacunar contra la viruela, etcétera. (Hegel, 1999: 356-357)

Así es posible comprender que, si bien la sociedad civil otorga el derecho de los particulares a satisfacer sus necesidades, su bienestar general —entendido como la perspectiva de la totalidad— tiene una prioridad lógica frente a ellos. En este sentido, la sociedad civil tiene el deber de **protegerse frente al exceso y aniquilación** que promueven los particulares en su acción puramente egoísta. Ello quiere decir que tiene bajo su dirección la legítima capacidad de ejercer las medidas correspondientes para proteger los intereses que excedan al orden común. Tal es el rango de acción que tiene la policía y al cual debe verse limitado.

Sin embargo, Hegel cree que, a pesar de la función que efectúa la policía, aún es necesaria una institución que posibilite la promoción de los fines éticos de la sociedad de una manera explícita y consciente en la acción de los agentes particulares. Pues el reconocimiento que promueve el estado externo continúa siendo de carácter formal. Como ya se ha señalado anteriormente, para el miembro de la sociedad civil, los otros no son más que un medio para satisfacer sus fines egoístas, lo que genera que los vínculos sociales queden reducidos a un carácter de mera explotación e instrumentalidad. Superar dicha insuficiencia será la función de la corporación. “Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta **necesidad inconsciente** no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una **eticidad pensante y consciente**” (Hegel, 1999: 367-368).

Desde la perspectiva de la sociedad civil, la interdependencia mutua en la que se encuentran inmersos los agentes permanece oculta para ellos y, en consecuencia, la

comprensión que tienen de sí mismos se encuentra fundamentada en el atomismo. Dicha perspectiva hace que los miembros más beneficiados del patrimonio general de la sociedad desconozcan o sean insensibles al problema de la pobreza, pues el atomismo es en sí una forma de abstracción y suspensión del carácter intersubjetivo de la sociedad.

Para Hegel, tales elementos del espíritu atomista son históricamente apreciables en la Inglaterra de su época, la cual experimenta <<la eliminación de las corporaciones>> y la <<ilimitada beneficencia privada>>. Haciendo inevitable su marcha hacia la sobreproducción y sus consecuencias, a saber: una cantidad masiva de pobreza, desempleo y deterioro moral.

Buscando solucionar dichos problemas, la corporación se presenta como una institución mediadora entre el individuo y lo social de carácter **económico** y **ético**. Esto es así, ya que, por un lado, tiene una función económica-regulativa con miras a restringir el exceso de producción; y, por otro lado, tiene una función ética con miras a transformar y regular los fines egoístas de los miembros de la sociedad civil. “En la corporación, la familia no sólo *tiene* su suelo firme, es decir, una *riqueza* firme (§ 170), puesto que le asegura su subsistencia con la condición de la *capacitación*, sino que además ambas cosas le son *reconocidas*. [...] Con esto reconoce también que pertenece a un todo, que es por su parte un miembro de la sociedad general, y se interesa y preocupa por los fines desinteresados de ese todo; tiene *su honor en su clase*” (Hegel, 1999: 365-366). Tal como se puede apreciar, la nueva forma de reconocimiento que posibilita la corporación está centrada en la *habilidad particular* del individuo y su *honor de clase*. Tales determinaciones tienen el doble aspecto de hacer discernir en el individuo algo de importancia y valor universal y, a su vez, reconocer sus contribuciones particulares a la comunidad como parte de un todo.

De manera que esta nueva forma de reconocimiento está directamente relacionada a la concepción del **ser humano como totalidad**, es decir: como propietario, sujeto moral, miembro de una familia, miembro de una sociedad, trabajador y consumidor. El honor permite que cada miembro sea reconocido como un universal, superando la mera identidad abstracta en la que permanece el individuo de la sociedad civil. Con ello, ningún miembro se concibe por encima del Estado o la corporación, pues reconoce su propia identidad como necesaria y constituida al interior del todo. Es decir, participando al interior de la corporación,

el individuo se concibe como un momento indispensable de lo universal, para una causa mucho mayor que sí mismo, a saber, el bienestar de la corporación y el bienestar del Estado, entendidos como el bienestar general. Sólo así, la voluntad individual adquiere plena consciencia de su libertad y su plena disposición ética.

Sin ella, el individuo permanecerá aislado en egoísmo, haciendo que su búsqueda por reconocimiento tienda a la exposición del éxito en la industria, donde, según Hegel, no encontrará límite alguno, al carecer de un modo de vida más universal que le sea adecuado. En este sentido, la corporación posibilita el reconocimiento explícito del individuo dentro de un **fin universal concreto**, redireccionando y limitando a este sus intereses particulares.

El elemento racional en las corporaciones es que el universal representado por el interés comunal debe volverse realmente existente en una determinada forma. El principio atomístico —que a cada individuo se vale únicamente por sí mismo y no se preocupa por un [fin] comunal, el principio de dejarlo a todos y cada uno si desea unirse a una determinada clase, sin examinar la idoneidad de una persona desde un punto político de vista (como nos dicen aquellos que favorecen este principio) ya que después de todo alguien cuyo trabajo falla en encontrar cualquier favor se desplazara a otra línea de negocios— tal principio abandona al individuo a la contingencia. (Hegel, 1999b: 218)¹²

¹² Cita original: The rational element in corporations is that the universal represented by the communal interest must become actually existent in determinate form. The atomistic principle —that each individual fends merely for himself and does not bother about a communal [end], the principle of leaving it to each and every one whether one wishes to join a certain class, not examining a person's suitability from a political point of view since after all (as we are told by those who favor this principle) someone whose work fails to find any favor will shift to another line of business— such a principle abandons the individual to contingency. (Hegel, 1995b: 218)

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2012), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011), *Ciencia de la Lógica. Volumen I: Lógica objetiva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

_____ (2010), *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

_____ (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza.

_____ (1999), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa.

_____ (1995a), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1995b), *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right*, Londres, University of California Press.

_____ (1991), *The Encyclopaedia Logic. Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, Cambridge, Hackett Publishing Company.

_____ (1989), *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Alianza.

_____ (1979), *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, Nueva York, State University of New York Press.

Bibliografía secundaria

Álvarez, Eduardo (2001), *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta.

Amengual, Gabriel (1989), *Estudios sobre la <<Filosofía del derecho>> de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Cordua, Carla (1992), *Explicación sucinta de la <<Filosofía del Derecho>> de Hegel*, Bogotá, Temis.

- Díaz, Maverick (2016), “El bien universal y la buena conciencia: análisis de los conceptos de la conciencia del deber puro y la conciencia moral actuante en la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho* en Hegel”, en *Estudios de Filosofía*, vol. 14, pp. 11-41.
- Gadamer, Hans Georg (2011), *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Catedra.
- Houlgate, Stephen (2010), “Action, Right and Morality in Hegel’s *Philosophy of Right*”, en Arto Laitien & Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Hyppolite, Jean (1996), *Lógica y existencia*, Barcelona, Herder.
- _____ (1974), *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu>> de Hegel*, Barcelona, Península.
- _____ (1970), *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Caldén.
- Kant, Immanuel (2013), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus.
- _____ (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza.
- _____ (2005), *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- _____ (2004), *Reflexiones sobre la filosofía moral*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (2003), *Pedagogía*, Madrid, Akal.
- Longuenesse, Béatrice (2007), *Hegel’s Critique of Metaphysics*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Nuzzo, Angelica (2014), “The Justice of Contradiction. Logical Advancement and Historical Transformations”, en Elena Ficara (ed.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 109-125.
- Pérez, Sergio & Jorge Rendón Alarcón (2014), *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. Hegel*, Ciudad de México, Gedisa.
- _____ (2010), “Filosofía sin presuposiciones: la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel” en Carlos Oliva Mendoza (coord.), *Hegel. Ciencia, experiencia y Fenomenología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2006), “Identidad, diferencia y contradicción en la *Lógica* de Hegel”, en *Signos filosóficos*, vol. VIII, núm. 16, julio – diciembre, pp. 23-55.

- Platón (1992), *Diálogos. Vol. V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos.
- _____ (1988), *Diálogos. Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.
- Reale, Giovanni (2003), *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las <<Doctrinas no escritas>>*, Barcelona, Herder.
- _____ (2001), *Platón. En la Búsqueda de la Sabiduría secreta*, Barcelona, Herder.
- Sedgwick, Sally (2000), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Valls Plana, Ramón (2001), "Qué es filosofía. Comentario a los parágrafos 5-18 de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel", en *Areté*, vol. XIII, núm. 12, pp. 145-173.
- _____ (1994), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Estela.
- Williams, Robert (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Inglaterra, University of California Press.
- Winfield, Richard Dien (2012), *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Winfield, Richard Dien (1988), *Reason and Justice*, Nueva York, State University of New York Press.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00362

Matricula: 2163800755

EL PAPEL DE LA CONTRADICCIÓN
EN LA CREACIÓN DE NORMAS DE
JUSTICIA EN HEGEL.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 14 del mes de enero del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES
DR. CARLOS MANUEL MENDIOLA MEJIA
DR. GERARDO AVALOS TENORIO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: IVAN ADOLFO ARANA HERRERA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



IVAN ADOLFO ARANA HERRERA
ALUMNO

REVISÓ

MTRA. ROSALIA FERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL

DR. CARLOS MANUEL MENDIOLA MEJIA

SECRETARIO

DR. GERARDO AVALOS TENORIO