

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**Posgrado en Humanidades
Maestría en Filosofía Moral y Política**

**LA ACCIÓN HUMANA: MORAL, DERECHO Y ESTADO EN LOS ESCRITOS DEL
JOVEN HEGEL**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

**PRESENTA:
Thaís Indira Vega Chaparro**

**ASESOR:
Dr. Jorge Rendón Alarcón**
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Área de Filosofía de las Ciencias Sociales
Universidad Autónoma Metropolitana



Ciudad de México, febrero 2013.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
HEGEL Y SUS PRIMEROS ESCRITOS	5
Los escritos teológicos de juventud	8
El concepto de positividad	9
El dualismo sujeto/objeto	12
La unificación: amor y vida	15
NOCIONES EN TORNO A LA LEGALIDAD	20
La moral y su relación con la ley	23
CAPÍTULO 2	
LOS INICIOS DEL SISTEMA ESPECULATIVO	28
CRÍTICA A LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ILUSTRADA	33
CAPÍTULO 3	
LAS PRIMERAS OBRAS POLÍTICAS DE HEGEL	39
El Espíritu y la Historia	40
Historia y experiencia	42
EL SISTEMA DE LA ÉTICIDAD	46
El despertar de la conciencia	50
La actividad en el mundo del trabajo	55
Rumbo al acto de reconocimiento	57
El Sistema de dependencia y necesidades físicas	60

CAPÍTULO 4	
LA ORGANIZACIÓN RACIONAL DE LA VIDA: EL ESTADO	64
Estado: <i>Eticidad</i> y pueblo	67
La Constitución y el gobierno del Estado	72
Arte, religión y filosofía	79
CONCLUSIÓN	83
ABREVIATURAS	88
BIBLIOGRAFÍA	89

LA ACCIÓN HUMANA: MORAL, DERECHO Y ESTADO EN LOS ESCRITOS DEL JOVEN HEGEL

“EL ESPÍRITU.—En el oleaje de la vida, en el torbellino de la acción, ondulo subiendo y bajando, me agito de un lado a otro. Nacimiento y muerte, un océano sin fin, una actividad cambiante, una vida febril: así trabajo yo en el zumbador telar del Tiempo tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad”

Fausto, Goethe

INTRODUCCIÓN

El tema de la acción humana ha estado constantemente presente en el pensamiento filosófico, ya que la condición primordial del ser humano es la de un ser racional cuyos ámbitos y facultades naturales cambian en la medida en que es un ser pensante y actuante, capaz de enfrentarse a sus transformaciones de manera prevista y provisoria. Como diría Ortega y Gasset, *si algo divino posee el hombre es su divino descontento*, pues ante la persistente insatisfacción y el impulso hacia la búsqueda de lo óptimo, el ser humano vive en un arrojamiento hacia la *acción*, con la cual modifica asiduamente sus condiciones de existencia. En las más variadas circunstancias, el ser humano actúa, y lo hará siempre. Mientras exista la humanidad, la reflexión en torno a la acción será oportuna y planteará a la filosofía nuevas interrogantes y ángulos de respuesta.

En los últimos dos siglos el pensamiento del hombre ha sido fuertemente conmovido por la idea de cambio social; el escenario corresponde a la incesante y progresiva transformación de la vida cotidiana. El cambio ha hecho del rincón más íntimo o recóndito de nuestra existencia, la realidad concreta de aquellos presagios, que desde el siglo XIX, vaticinaron el arribo de una nueva sociedad, y las consecuencias del capitalismo moderno. En este sentido, el pensamiento de G.W. Friedrich Hegel resulta imprescindible hasta nuestros días; su reflexión filosófica se encuentra fuertemente marcada por sus intereses en torno a la filosofía práctica. Hegel representa un filósofo de la vida, y en este sentido, su filosofía se dirige de manera importante a explicar la acción de los seres

humanos en los diferentes ámbitos de su vida (Pérez, 2010: 1). Hegel utiliza diferentes denominaciones para referirse a la acción, como el *actuar*, el *hacer*, el *obrar*, la actividad, o la práctica, que a la vez se van a comprender como momentos de procesos y ámbitos más amplios, que nuestro autor concibe como, por ejemplo, la *conciencia*, la *autoconsciencia*, la *voluntad*, el *Espíritu*, la *Eticidad*, la *moralidad* y el trabajo. En Hegel es posible identificar una teoría de la acción, presente desde sus escritos más tempranos, y desarrollada en su *Fenomenología del Espíritu* (FE, 1807) y en su obra política titulada *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (1821). Hegel habla de la acción moral, pero también de la acción o la actividad humana en sentido más amplio. El actuar humano comprende la relación sujeto-objeto, como también la relación sujeto-sujetos, de manera simultánea.

La acción, entendida como comportamiento común y desplegada en el ámbito social, es un elemento fundamental, por lo cual los temas propios de la filosofía práctica, como la moral, el derecho y el Estado, se van haciendo cada vez más presentes dentro del desarrollo de su pensamiento filosófico. Especialmente, su pensamiento práctico se vuelca en la nueva conformación racional de la moral y de la política, y a partir de estas interrogantes emerge su reflexión cardinal en torno a la configuración del Estado moderno, que continúa teniendo una significativa vigencia, no sólo porque Hegel representa un filósofo inmerso en problematizar y dar respuesta a las grandes interrogantes de la sociedad moderna, sino también, como un crítico genuino de los pilares del pensamiento que la sustentan.

Hegel es perceptivo al cruzar el umbral esbozado por Kant, hacia aquello que este último llamó *el pensar libre* del hombre: el abandono de su minoría de edad para hacerse responsable de sí mismo. Para Kant ésta es la nueva mentalidad de la que se ha adueñado el pueblo, que lo hace apto para actuar con libertad, y sobre todo, que trae un efecto irreversible en los principios del gobierno (WA: 35-42).¹ Pero, el efecto de las palabras de

¹ Para citar a Immanuel Kant, seguiremos las consideraciones de Dulce María Granja, quien nos dice que “las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben con der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1900 y ss.), actualmente Academia Alemana de Ciencias... Citaremos esta edición con las abreviaturas *Ak*.”

Kant tiene también su impacto en el pensamiento de Hegel, para quien la acción moral, y la acción ejercida con completa autonomía, se convirtió en el problema que la nueva sociedad moderna debía afrontar. Para Hegel, el tema crucial se enmarca en la relación entre la libertad y la política, entre la acción individual y la acción común, a manera de hacer posible el ejercicio de la libertad misma.

Emprender esta misión representó para Hegel años de una constante e importante reflexión filosófica. En nuestro trabajo tomaremos sólo un periodo de la vida de este autor – de 1794 a 1806–, en el cual Hegel elabora sus primeros escritos, con los cuales fue delineando los planteamientos que culminaron con su famosa obra *Fenomenología del Espíritu*. A nosotros nos interesa conocer cómo nuestro autor fue hilvanando la concepción del actuar humano como germen de la unificación de un mundo escindido entre el sujeto que piensa y el objeto pensado, el pensamiento y el ser, la libertad y la naturaleza. Ideas que resultan fundamentales en el contenido de su *Fenomenología*, por lo que las primeras nociones y el trayecto necesario para su formulación resultan de importante consideración. El valor de lo que se puede encontrar en el periodo que estudiaremos, radica en que representa un momento altamente fructífero del pensamiento de Hegel, porque el autor define los temas que serán fundamentales para su filosofía práctica, su postura frente a la filosofía de su tiempo, y las bases de lo que posteriormente conforma su importante teoría del Estado, cuyo principio esencial es el tema de la libertad moderna.

En el Capítulo 1 de este trabajo se reconstruye brevemente el contexto político, filosófico y social de Hegel, y se reflexiona en torno a la primera etapa de sus textos, los llamados *Escritos teológicos de juventud* [*Theologische Jugendschriften*], compuestos por una serie de artículos y manuscritos elaborados en el periodo de 1794 a 1800, en los cuales Hegel se muestra que en un inicio Hegel se encuentra profundamente influido por los planteamientos prácticos de Kant, para después tomar una posición más crítica y distante hacia su maestro. El Capítulo 2 corresponde al sucinto lapso de tiempo de 1801 a 1802, un momento muy importante para el desarrollo de la filosofía de Hegel, plasmado en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling, y Fe y saber o la*

Ausg. y las obras que la conforman de acuerdo con las abreviaturas de la lista que se presenta a continuación [esta lista la encontrará el lector en la bibliografía de este trabajo]” (Granja, 2010:10-11).

filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. En este capítulo se realiza un esbozo de algunos temas relevantes, como la reflexión que dio origen y sirvió de base al sistema especulativo. También se abordan ciertas ideas en torno a la crítica que realiza Hegel acerca de la filosofía práctica de su tiempo, particularmente de Kant, como eje filosófico de la ilustración alemana. En el Capítulo 3 se delinea un tercer momento, de 1802 a 1803, en que Hegel elaboró sus primeros escritos propiamente políticos, por lo cual este apartado analiza la importante concepción histórica de la vida social que se encuentra en el pensamiento de Hegel, y que resulta fundamental para abordar el contenido de sus obras. Por último, el Capítulo 4 le da continuidad al capítulo anterior, pero se concentra en los planteamientos de la teoría del Estado y del concepto de *Eticidad*, como una nueva propuesta que busca superar los efectos adversos que Hegel detectó en la emergencia del nuevo escenario social, a través de la configuración racional de la vida moral y política del hombre moderno. Tanto en el Capítulo 3 como en el Capítulo 4 nos referimos constantemente a la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas (ENC, 1817)*, una obra que aunque fue escrita en un momento posterior a los textos estudiados en este trabajo, resulta útil sólo como complemento de algunas de las ideas que se tratan de explicar; de la misma manera que las notas al pie de las citas provenientes de la *Filosofía del derecho*, que son referidas sólo para puntualizar sutilmente algunos aspectos entre su obra de juventud y su obra ya madura.

CAPÍTULO 1

HEGEL Y SUS PRIMEROS ESCRITOS

Hegel vino al mundo en el año de 1770, en Stuttgart, pequeña ciudad situada al sur de lo que actualmente conocemos como Alemania. En un ambiente familiar tranquilo, Hegel aprendió latín a los cinco años, posteriormente griego, y en su adolescencia temprana tradujo y leyó las obras de diversos pensadores clásicos. Esa riqueza intelectual lo acompañó a los dieciocho años a la Universidad de Tubinga, al *Stift* o seminario protestante, donde realizó los estudios en teología. Un año después, Francia se colapsó con una revolución, y con ella, todo el universo europeo de Hegel. A partir de ese momento, la historia francesa se compenetró profundamente con la alemana. Y con la Revolución industrial, la Reforma protestante y la Ilustración a cuestas, se transitaba en el dolor de la guerra hacia la modernidad. Desde los veinte años, hasta los cuarenta y cinco, Hegel no vivió en un ambiente de paz. Su vida transcurrió en ese hilito temporal, donde por un lado se dejaban caer las estructuras viejas y derruidas del pasado, y por el otro se levantaban los grandes pilares que parecían prometer los nuevos tiempos.

En su contexto más cercano Hegel vivía los vestigios del despotismo feudal. El Imperio –constituido por Austria y Prusia– no se encontraba conformado por una jurisdicción centralizada. La nobleza gobernaba sin ninguna oposición y por medio del verdadero reino de la corrupción y la servidumbre. Asimismo, no se había desarrollado una clase media educada, y en la esfera intelectual imperaba la censura hacia cualquier expresión de las ideas ilustradas o de cambio. A pesar de que la cultura estaba permeada por la Reforma alemana –explica Marcuse–, “las masas se habían acostumbrado al hecho de que, para ellas, la libertad era un «valor interior», compatible con cualquier forma de servidumbre, de que la obediencia debida a la autoridad existente era un requisito previo

para la salvación eterna, y de que el trabajo y la pobreza eran bendiciones ante los ojos del Señor” (Marcuse, 1999: 20).

Al mismo tiempo, Hegel es profundamente tambaleado por los sismos revolucionarios; a través de ellos, se le *transparenta* la acción humana empapada de *una libertad que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez continuidad* (EJ: 29). Para Hegel estos cambios sociales representan, ya no la libertad interna que un individuo puede ser capaz de experimentar –en la filosofía, la religión, la moral o el arte–, sino la expresión de la libertad y de su realización en el mundo. Éste es un escenario colmado de contradicciones, en el cual Hegel sigue apasionadamente las últimas noticias de los diarios y la sucesión de los acontecimientos, se interesa enormemente en el encadenamiento de las acciones y en la historia como resultado de la voluntad humana; principalmente, la problematización de la historia política moderna cobra para él una relevancia definitiva.²

Hegel aglutinó todo el conjunto de conocimientos que pudo tener a la mano en aquel contexto plétórico de saberes –filosóficos, científicos, históricos, teológicos, económicos y políticos–. Precisamente, en términos hegelianos se puede decir que se trata de un personaje que refleja claramente el *espíritu* de su tiempo, pues más que una genialidad particular, Hegel representa un resultado condensado del ambiente ilustrado de aquellos días.

Como es propio de este contexto ilustrado, la política ocupa el centro de toda reflexión, y desde los primeros escritos, las ideas de Hegel se encuentran girando como si fuesen satélites en torno al problema de la nueva configuración racional de la política. El joven Hegel tiene la pretensión de responder a su tiempo, y entonces hace suya la misión de encontrar el verdadero vínculo entre razón y política. Y es justamente esta motivación la que da vida al concepto propiamente hegeliano de *razón*, entendido no sólo como una facultad racional, sino como la capacidad humana de crear y reconocer el avance de sus

² Dalmacio Negro Pavón expresa acerca del contexto particular que se da en Alemania, que Hegel, “igual que los demás pensadores alemanes forzados a la pasividad en medio de la tormenta... medita... sobre la naturaleza de las grandes acciones humanas. Alemania estaba fuera de la historia a la cual, sin embargo, contribuía como escenario, y esa forzada actitud expectante se traduce en grandes concepciones, inadecuadamente consideradas idealistas” (Negro, 1975:103). En estas líneas Negro Pavón nos subraya la relevancia acerca de que el eje de este llamado *idealismo alemán* tiene siempre presente el interés práctico.

propias potencialidades y las de su mundo. Sin embargo, la razón nunca se muestra inmediatamente –ni para el pensamiento, ni para el actuar– si no es a través de su proceso de desarrollo; y en Hegel, su concepción requirió de un trayecto muy activo de pensamiento y de un decidido esfuerzo a lo largo de toda su vida.

De su gran maestro Kant –símbolo por excelencia de la Ilustración alemana–, Hegel hereda y concibe que la facultad racional del hombre se entreteje íntimamente con la idea de libertad. A partir de este ángulo, no sólo la política sino todos los ámbitos de la vida propiamente humana son vistos a través de una sola óptica: todo mecanismo automático, propio de la naturaleza física, le es completamente ajeno al reino de la libertad. Y sostiene radicalmente Hegel, en su *Primer Programa de un Sistema del Idealismo alemán (PSI, 1796)*:

De la naturaleza paso a la obra humana. Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el *Estado* es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir (*PSI: 219*).

Desde este entonces, Hegel observa que los hombres no se tropiezan con una idea preestablecida de “humanidad” –de Estado o de cualquier ámbito humano– como algo ya dado de manera natural, fija y exterior a ellos mismos; por el contrario, lo que los seres humanos encuentran es el producto de su razón y de su actividad, su propia obra. En este sentido, cualquier realidad que se intente imponer mecánicamente a la libertad debe estar llamada a desaparecer, o al menos, a conformarse con lo que es en verdad la voluntad humana –es decir, con la razón y la libertad–. Para Kant, la libertad –o voluntad del hombre– es aquello que se distingue de los procesos causales de la naturaleza física. Desde un inicio para Hegel la dicotomía naturaleza/libertad –como otras dicotomías o dualismos que halla a su paso– representa un problema irresuelto y, que sin embargo, puede estar vinculado con el contexto de fragmentación social y política que padece la Alemania de aquellos días. En este sentido, en Hegel existe una preocupación tan teórica como práctica para inquirir acerca de un sistema que comprenda una realidad no fragmentada, donde los

dualismos imperantes logren reestablecer su relación, pero sin anularse uno al otro, sino al contrario, allegarse de tal manera hasta unificarse.

Los escritos teológicos de juventud

Kant publicó *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cuatro años antes de que el cristianismo fuera abolido en Francia. Esto tuvo un gran impacto en la filosofía de aquellos días, como si las estructuras derrumbadas dejaran una especie de vacío entre sus escombros; se percibía un ambiente de nuevos problemas por resolver. La amistad con Schiller y Hölderlin en el *Stift*,³ alimentó la admiración y ensoñación hegeliana de la bella *polis* griega, ya que en ella, lo religioso, lo político y el arte constituían una armonía social no fragmentada –cada individuo se encontraba tan compenetrado por su comunidad que no existía una clara delimitación entre ambos–; esto significó el ideal acerca de la unidad que estos jóvenes no veían en su contexto intelectual, político y social. Incluso este modelo de sociedad se convirtió en añoranza, y Hegel depositó su interés en la noción de una nueva religión, que reconciliara la división expuesta por Kant entre razón, pasión y sentimiento.⁴ Nuestro pensador se concentró en la relación del elemento religioso y del actuar moral, en los lazos sutiles como las pasiones y los sentimientos, que sin embargo son lo suficientemente fuertes para sostener las relaciones en un orden social. El fruto de esta labor temprana lo encontramos en una serie de notas y ensayos, llamados *Escritos de juventud* o también *Escritos teológicos juveniles* [*Theologische Jugendschriften*].⁵

³ Como explica José María Ripalda en la Introducción a los *Escritos de juventud*, “en tiempos del joven Hegel hay que tener en cuenta sociológicamente que la intelectualidad pasaba de ordinario por la carrera eclesiástica protestante, fuese luego seguida en un cargo pastoral o no” (*EJ*: 26).

⁴ Walter Kaufmann explica que a los veinte años Hegel quiere “restaurar al ser humano en su totalidad”, de acuerdo al referente griego, pero no se dirige al arte como Schiller, sino a lo que llamó la “religión popular”. Dice el autor que Hegel se planteó que “una nueva religión popular podría elevar a todo un pueblo a un nivel moral más alto: semejante religión... se propondría la moralidad como fin supremo del hombre, no ejercería violencia sobre ninguna conciencia humana ni coacción sobre nadie, y «no tiene que contener nada que no reconozca la razón humana universal” (Kaufmann, 1985: 53)

⁵ Compuestos por una serie de artículos escritos durante su estancia en Berna y posteriormente en Fráncfort, en el periodo de 1795 a 1800.

En varios de estos escritos Hegel se concentra básicamente en la relación entre religión y libertad. Como dice José María Ripalda, para Hegel “la teología se reabsorbe en la optimista decisión burguesa como teología ético-natural. El problema de la conjunción de la dialéctica de estos objetivos –yuxtapuestos por la teología ilustrada– es la matriz de toda la teología hegeliana” (*EJ*: 29); es decir, que las inquietudes hegelianas tienen como trasfondo el problema del dualismo entre libertad –la cual observa Hegel en los cambios sociales– y la naturaleza o mundo físico. En una carta escrita a su amigo Schelling, Hegel se pregunta *¿hasta qué punto se puede trasponer la teología ética a la teología física y operar en este terreno con ella?* (*C*: 55). A través de estas indagaciones la utilería va cobrando vida y, la causalidad, finalidad o destino, la acción humana, la idea de Dios y la libertad, se vuelven los protagonistas de este escenario.

El concepto de positividad

En *Positividad de la religión cristiana* (*PS*, 1795-1796), se aborda un tema muy importante en Hegel. Como el título indica, el cristianismo se relaciona con un proceso histórico que lo dota de un carácter positivo, o de positividad.⁶ Hegel concibe el concepto de positividad como objetividad, es decir, como un mundo de objetos, leyes, acciones o cosas que se presentan como ajenos, o al menos con existencia propia frente a los seres humanos. Particularmente, en el contexto religioso, explica Gerardo Ávalos: “el fenómeno de la positividad significa la transformación de una doctrina moral en rituales... [que] se institucionalizan... pero ocurre que con esa existencia positiva queda negada la propia esencia de la doctrina” (Ávalos, 2011: 49). Para Hegel, el cristianismo fue presentando un proceso de positivización a lo largo de su historia, de tal suerte que se fueron diluyendo las

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, en su reconocida obra *Filosofía de la praxis*, sostiene que una de las ideas de mayor importancia en los *Escritos de juventud*, es que aparece por primera vez el concepto de positividad, el cual, define a la religión cristiana como una *objetividad muerta*, y que esto “tiene un sentido negativo y expresa, en diferentes contextos lo exterior, lo opuesto o lo dado respecto a la libertad creadora, o bien lo que habiendo perdido su significado como producto de la actividad creadora del hombre se vuelve un objeto inerte o cosa” (Sánchez, 1973: 60). Sin embargo, es necesario aclarar que la noción hegeliana de que aquello creado y que se vuelve algo extraño, ajeno, opuesto y exterior al hombre, no juega necesariamente un papel meramente torcido de la realidad, ya que precisamente es como ella se comporta, como parte de un proceso por el cual se constituyen los objetos del orden humano. Esto difiere con la concepción de Marx.

enseñanzas morales de Jesús, basadas en máximas morales y en el libre ejercicio de la razón.

Poco tiempo atrás, Hegel escribió *Historia de Jesús* (HJ, 1793),⁷ obra en la que narra la vida de Cristo pero a través de la tintura de un solo lente: las nociones de la moralidad [*Möralitat*] kantiana. De esta manera, la figura histórica de Jesús es revestida por un educador ilustrado que enseña la capacidad que tienen todos los hombres de conocer la ley moral racional. Esta ley que es dictada por la razón, significa también la presencia de la idea de Dios.⁸ En este sentido, la razón representa un puente de comunicación con Dios, la guía que los seres humanos comparten en común con la divinidad para orientar sus acciones, y para juzgar el valor moral de las mismas (HJ: 15-17). El papel de Cristo es de relevancia para Hegel en la medida en que representa un maestro de la virtud, precisamente porque *perfectamente bueno no lo es nadie, excepto Dios*, los seres humanos están en el ejercicio de perfeccionarse en la *práctica de la virtud* cotidiana, y en este *cultivo de la razón* radica la verdadera importancia de la fe. Es una extraña mezcla de ideas, pero que dejan leer entre líneas las ideas que Hegel quiere traer a contexto. El mensaje principal es que no se siga al pie de la letra la ley que represente una *osamenta muerta* (HJ: 36), sino que ésta se vivifique con el *espíritu* del deber, de la moral, de la tendencia propia de un ser racional.

En la racionalidad radica la divinidad; y en un arrojado hacia Dios comprueba la humanidad su espíritu. Por ser racional es –cuerpo, naturaleza, pero también– alma. Por eso dice Hegel en boca de Jesús, que “quien quiere seguir la virtud, tiene que estar dispuesto a sacrificar incluso su vida; quien ama su propia vida perderá su alma; quien la desprecia permanece fiel a su mejor yo y se salva de la coerción de la naturaleza” (HJ: 54). Aquí Hegel es fiel al dualismo espíritu/naturaleza, y afirma que para Jesús es tan cierta *la existencia del espíritu como la del objeto de la percepción*, entonces, el hombre se *reconoce como espíritu*, y a la vez como distinto del objeto natural. Este ser está dotado de una *fuerza superior*, capaz de determinar sus propias metas y fines que –por ser propios– le

⁷ El primer escrito extenso de Hegel, elaborado mientras radica en Berna como preceptor.

⁸ Desde la primera línea se lee: “La razón misma, incapaz de cualquier limitación es la divinidad misma... es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida” (HJ: 27).

confieren al hombre una *dignidad superior* (HJ: 13-14). Hegel va concibiendo paulatinamente la noción de espíritu, y se escucha la voz de Jesús diciendo a sus discípulos: “no os entristezcáis porque sea separado de vosotros; venerad el espíritu que en vosotros habita... sólo en este espíritu se hace patente el camino hacia la divinidad y la verdad; prestad oídos a su no falseada voz, pues aunque nuestras personas sean diferentes y estén separadas, nuestra esencia es una y no estamos lejos unos de otros” (HJ: 83).

Sin embargo, para Hegel las palabras de Jesús se borraron con el tiempo, y la historia eclesiástica que Hegel encuentra frente a sí ha olvidado esta enseñanza, con la cual, Jesús persuadía a los hombres para actuar racional, libre e independientemente. Precisamente Hegel lo exalta como el carácter positivo del cristianismo, lo contrario a la razón y a la libertad. Ya que –de acuerdo con la *Positividad del Cristianismo*–, Hegel piensa que prevaleció el reconocimiento a Jesús solamente por ser una autoridad personal, pues en su persona recaen el respeto a la voluntad divina y el *deber* –mandado por Dios–, “convirtiendo así la razón, la facultad legislativa, en una facultad puramente receptiva” de las decisiones y los designios determinados extrínsecamente a la *subjetividad* (PS: 88). En el transcurso del tiempo, la personalidad de Jesús se convirtió en una secta o doctrina, donde los principios internos se fueron dotando de un poder externo y coercitivo frente al individuo.⁹

Hegel plantea una distinción notable entre la figura de Sócrates y la de Jesús, que marcó el destino de este último para erigirse en una religión positiva, ya que Cristo llama a difundir la fe a través de la autoridad; mientras que el *maestro de la virtud* –o sea, Sócrates–, hubiera *colado todo el valor en el hacer*, en la *acción* misma, *dentro de la esfera de actividad que le fue asignada por la naturaleza* (PS: 87). En este mismo sentido, el cristianismo no desarrolla la libertad de pensamiento promulgada por Sócrates; por el contrario, la religión positiva llega a contener tanto mandamientos sobre las acciones como también *mandamientos sobre el conocimiento de los objetos* (PS: 137). La religión, se extiende hacia cualquier rincón humano, y más aún en la medida en que representa el

⁹ Pues dice Hegel que incluso “los maestros y funcionarios de la iglesia –que son servidores, no señores– no son legisladores, obedecen a una voluntad ajena... puesto que su ciencia no surgió de su vida más íntima, sino que consiste solamente en palabras que les han llegado” (PS: 127).

criterio absoluto de la verdad,¹⁰ y en este aspecto Hegel mantiene una posición sumamente crítica.

En una visión dual del ser humano, el hecho de carecer de una vida espiritual propia –como de vida biológica–, significa una condición de muerte racional.¹¹ La razón es una facultad cuya plasticidad –se puede decir– hace que pueda llegar a desarrollarse, como también a anquilosarse. Cuando la razón se paraliza o atrofia se da lugar a que se imponga para los seres humanos una relación con el mundo totalmente esclavizante. Como enuncia Hegel, dentro de la *doctrina* basada en *la objetividad de lo divino* –o sea, como positividad cristiana–, sería más fácil que un esclavo se liberara de su señor terrenal, que el hombre se sustrajera al poder indeleble de Dios (*PS*: 136). Con la religión positiva, para el lente crítico de Hegel se cortó de tajo la independencia individual y la capacidad interior de legislar,¹² pues “la divinidad tuvo que cesar de ser algo subjetivo, mudándose enteramente en objeto” (*PS*: 157). Esta objetividad tiene una consecuencia inmediata en la vida práctica, pues el mundo se hace ajeno a los humanos y no se mejora ni se participa con la acción, por lo cual, *el hombre llega a ser un No-Yo, y su Dios, otro No-Yo*, y por tanto, el Yo o sujeto brilla por inexistente.

Unos años después, cuando Hegel es invitado por Hölderlin para trabajar en Frankfurt, nuestro autor realizó un escrito titulado *Esbozos sobre religión y amor* (*ER*, 1797-1798), en el que comienza con una definición más clara del concepto de positividad, Hegel dice: “se le llama *positiva* a una fe en la que lo práctico existe teoréticamente, en la cual lo originalmente subjetivo, existe únicamente como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo” (*ER*: 239). Por tanto, para Hegel

¹⁰ Bellamente expresa este pensador, que: “el río de la verdad eclesiástica gorgotea ruidosamente por todas las calles y cada cual puede llenar sus cabezas con sus aguas” (*PS*: 126).

¹¹ En la voz del alemán, se enuncia: “Igual que la carencia de medios para satisfacer las necesidades físicas quita la vida a la parte animal del hombre, la privación del placer de la libertad del espíritu lleva consigo la muerte de la razón, y en tal condición los hombres no sienten ya su pérdida, la necesidad de su uso o el deseo de recuperarla, como el cuerpo muerto pierde el deseo de comer y beber” (*PS*: 130).

¹² Siguiendo a Kant, Hegel subraya que “el único motivo moral, el respeto ante la ley moral puede surgir solamente dentro de un sujeto dentro del cual esta ley misma es el legislador, en el cual sea su misma interioridad quien la produzca. La religión cristiana proclama la ley moral como algo que existe fuera de nosotros, como algo dado: por eso debe buscar otros medios para hacerla respetar” (*PS*: 142).

la positividad demuestra el momento de una existencia sumergida en la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo.

El dualismo sujeto/objeto

Hegel se refiere al supuesto filosófico de que en el entendimiento de la realidad impera un dualismo, en el cual, por un lado, se encuentra la subjetividad –o individuo racional– que piensa el mundo de los objetos, mientras en el otro extremo, se encuentra ese orden de cosas que tiene una existencia propia e independiente del pensamiento, y que, por lo tanto, se comporta de manera exterior a la subjetividad. Bajo este entendido, Hegel continúa diciendo que “la actividad práctica actúa libremente, sin la unificación de lo opuesto. Sin estar determinada por éste, sin que se introduzca la unidad en una multiplicidad dada, sino que es la unidad la que únicamente se salva frente a la multiplicidad... La unidad práctica se afirma por la completa cancelación de lo opuesto” (ER: 239). De esta manera, el ser humano actúa a partir de que cancela la existencia inmediata de lo múltiple.

En esta supresión del sujeto, a su vez, la razón es en la que recae la unificación a costa de mandar al exilio toda la multiplicidad de aquellos impulsos, sentimientos y motivaciones conformes a un ser subjetivo, ya que de acuerdo al planteamiento de Kant, “todos los mandamientos morales son exigencias por defender esta unidad frente a los impulsos” (ER: 239). Entonces, Hegel comienza a valorar estos principios prácticos, y a plantearse las implicaciones del dualismo sujeto/objeto, sin embargo, encuentra todavía de manera muy limitada.

Hegel se pregunta acerca de cuál es el verdadero concepto de moralidad, y responde que a diferencia de aquel objeto de los conceptos meramente teóricos, es necesario referirse al objeto que le debe de ser propio como concepto. Hegel expone su razonamiento: mientras el objeto de los conceptos teóricos *es siempre el No-Yo*, en cambio, el objeto propio de los conceptos morales es el *Yo*. Sin embargo, explica, es un *Yo* que *para ser concepto*, es decir, para sostener que *puede ser conocido*, y entonces *ser objeto*, está *opuesto* al *Yo*, es decir, está reflejado en sí mismo. Por lo cual, dice Hegel “el concepto [moral] es una actividad reflejada en la reflexión” (ER: 239), lo referente al ámbito de la

moral es el resultado de un proceso activo del individuo, de una actividad dirigida a partir y hacia el interior del mismo.

En cambio, existe una noción de concepto moral diferente, en la cual, la acción no es producida por mediación o reflexión, entonces se trata de un actuar *sin actividad* interna o propia, y consiste en una noción propiamente positiva, cuyo contenido es sólo lo exterior al *Yo*, o sea *No-Yo*. Y, aunque este concepto pretenda ser moral, sostiene Hegel: “tal concepto positivo es algo meramente conocido, algo dado, algo objetivo, que [únicamente] recibe su poder, su fuerza, su efectividad por [medio de] un objeto que *exige respeto o despierta temor*” (ER: 240), como se encuentra en el caso de la religión positiva. Por lo cual, no es en realidad un concepto plausible con la libertad individual o actividad interna propia de la moralidad.

A su vez, Hegel observa que los personajes pueden ser capaces de invertir sus papeles. Por una parte, el concepto moral positivo puede adquirir un carácter no positivo, “si la actividad que expresa llega a ser desarrollada por el [sujeto] mismo”, de tal suerte que lo objetivo se vuelve subjetivo, y entonces se transforma “en una actividad reflejada [en la reflexión] de nosotros mismos.” Por otra parte, lo moral también puede convertirse en objetivo, pero en este sentido se conserva vinculado a la subjetividad, en tal medida que su carácter consiste en “la conexión de que somos nosotros mismos, de que es nuestra propia fuerza y actividad libre la que constituye el objeto”, afirma Hegel (ER: 240).

En otro manuscrito titulado *El amor y la propiedad* (AP, 1798-1799),¹³ Hegel empieza a abordar —precisamente como indica su título— dos temas cruciales para el desarrollo de su filosofía. Particularmente, lo que es importante destacar de estas líneas es que Hegel no sólo se coloca desde el punto de vista del sujeto, para destacarlo de una objetividad que en ocasiones el sentido común nulifica. Ahora, Hegel exalta la importancia de la dimensión objetiva, ya que el ser humano es capaz de constituirse como tal a partir de ese mundo objetivo, y a pesar de que de manera inmediata se considera un ámbito exterior —como un conjunto de objetos colocados fuera del sujeto—. En la medida en que la conciencia se percata de su existencia, también se hace consciente de los objetos, y

¹³ Elaborado mientras Hegel radica ya en Frankfurt, pues con ayuda de su amigo Hölderlin comienza a trabajar como preceptor.

viceversa, a tal grado de hacer del ámbito de la materia algo absoluto para él.¹⁴ En este sentido, la objetividad es para Hegel una parte cardinal de la condición existencial del hombre.

Dentro de la visión hegeliana en torno a la acción, comienza a encontrarse una concepción práctica en la cual el sujeto actúa desde su interior hacia el exterior, como una especie de arrojo de sí mismo, una exposición o exteriorización, de tal manera que logra realizarse como objetividad. Estas acciones pueden localizarse como el lenguaje o la expresión humanas; por ejemplo, Hegel enuncia claramente: “El mayor alivio de dolor es preferirlo a gritos, es una exposición pura, entera por la manifestación, el dolor se convierte en objetivo y se restablece el equilibrio entre lo subjetivo –lo único que existe en el dolor– y lo objetivo” (*FHP*: 186). De esta manera, por medio de la objetivación, la subjetividad se hace consciente de sí misma, ya que, puntualiza: “El dolor se hace consciente sólo por su manifestación... también las lágrimas son una descarga... una objetivación del dolor” (*FHP*: 168).¹⁵ Asimismo, el movimiento se presenta en sentido contrario; por medio de la acción, lo objetivo es también un proceso de subjetivación, como en el acto de comer y beber; o de igual manera, la palabra escrita –que es objetiva y muerta– se subjetiva nuevamente al momento de ser leída (*EC*: 341).

La importancia radica en que la existencia del ser humano es esencialmente material y finita, al mismo tiempo que es ataviado constantemente por la materialidad de un mundo objetivo, pues –dice Hegel–, más allá de los objetos:

No hay [para él] unificación eterna, completa en sí misma, sino únicamente **la nada** estéril, y pensarse a sí mismo en ésta no lo puede soportar el hombre... [entonces] tiene que pensarse fuera de su conciencia: no hay nada determinante sin lo determinado, y viceversa, ninguna de las dos partes es incondicionada, ninguna lleva las raíces de su existencia en sí misma; cada una es sólo relativamente necesaria; una parte existe para la otra (*AP*: 261-262).

¹⁴ Esto se relaciona con la afirmación, realizada anteriormente en sus *Esbozos sobre religión y amor*, donde Hegel escribió: “El hombre es en su ser íntimo algo independiente, para el cual todo es exterioridad... (y) sus objetos –por más que cambien– no le faltan nunca: la misma certidumbre que, para él, tiene su existencia, la tienen también sus objetos y su divinidad” (*ER*: 261).

¹⁵ Hegel también afirma respecto al lenguaje: “El hablar es la forma más pura de la objetividad para lo subjetivo, lo cual no es aún [de por sí] nada objetivo, pero sí un movimiento hacia la objetividad” (*FHP*: 168).

La unificación: amor y vida

Frankfurt representa un contexto intelectual particular para Hegel, sobre todo por su cercanía a su gran amigo de ideas, Hölderlin, quien no sólo lo baña de un recuerdo de juventud en torno a la concepción de la unidad o unificación del orden humano, sino de toda una reflexión clave y necesaria que dotará de vida el desarrollo de la filosofía hegeliana, y sobre todo de la comprensión en torno a la práctica humana.¹⁶

Desde sus *Esbozos sobre religión y amor*, Hegel plantea la unificación como un producto propiamente de la actividad, y dice:

La unificación es actividad; esta actividad reflejada [por la reflexión] como objeto es lo creído. Para unificar... es necesario que a los miembros de la antinomia ya se los haya sentido o pensado como antagónicos... Sin embargo, lo antagónico sólo se puede conocer como tal si [antes] ya se ha unificado. La unificación es la medida con la cual se lleva a cabo la comparación, es frente a ella como los opuestos aparecen cual insatisfechos. Si se muestra que dos miembros limitados y opuestos no pueden subsistir... sino que se tendrían que cancelar... que, en consecuencia, para ser posibles presuponen una unificación... entonces se prueba con ello que la unificación *debe ser*. Sin embargo... el hecho de que es no se ha probado... es creída (ER: 244).

Para Hegel, esta facultad de unificación consiste en la actividad propia del pensamiento, incluso presente en la forma de una oración que formula algo acerca del ser, y continua diciéndonos, que “unificación y ser son sinónimos; en cada oración la cópula «es» expresa la unificación del sujeto y del predicado: un ser” (ER: 244). Lo más relevante partir de este momento, es que Hegel indaga y visualiza la posibilidad de una unificación verdadera, que pudiera alcanzar la unidad de aquello que se mantenía sumergido en una concepción dualista entre sujeto/objeto. Hegel básicamente relaciona este dualismo con la manera de conocer el mundo y la capacidad de actuar en él, es decir, que circunscribe el tema dentro de sus objetivos prácticos planteadas desde el inicio.

¹⁶ Dieter Henrich puntualiza algunas ideas que marcan el grado de importancia de este momento, pues dice, que a Hegel “Hölderlin le hizo caer en cuenta de que su universo conceptual kantiano era inadecuado... que la política griega era unión y no simple conexión entre hombres libres, que la libertad tiene que ser pensada no únicamente como mismidad, sino también como entrega, y que en la experiencia de lo bello se encuentra algo más que el respeto por la ley racional” (Henrich, 1987:21).

Posteriormente, en su manuscrito *El amor y la propiedad*, este vínculo de unión es entendido como una capacidad que se presenta sólo entre los seres vivientes –sin la interferencia de aspectos muertos–,¹⁷ y dentro de una relación, en la cual, ambos son el uno para el otro, y en la igualdad de poder, esto es: en el *amor*. Nos dice Hegel acerca del amor, que: “excluye todas las oposiciones... [y de este] sentimiento particular... la vida avanza a través de la resolución [de su particularidad], a la diversificación de los sentimientos para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso” (AP: 262).

Dieter Henrich explica claramente el escenario filosófico de aquellos días, en el cual, existía una corriente denominada *filosofía de la unificación*, surgida en el siglo XVIII. A ésta se integran algunas ideas de Herder y de Schelling –entre otros–, pues ambos piensan el sentimiento amoroso como un vínculo afectivo, capaz de vincular a dos seres que son diferentes, y que a pesar de su relación con el otro se mantienen a sí mismos como autónomos. El ingrediente clave que agrega Hölderlin con su concepción del amor, es la propuesta de pensar, simultáneamente, el vínculo existente entre los elementos, y la mismidad de cada uno; pero esto, sin llegar a disolverse a sí mismos entre sí –y por tanto– ni a su oposición (Henrich, 1987: 15). Hölderlin piensa que esto es posible al unirse dos tendencias vitales, cuya vida común antecede a la oposición; esto hace que la unificación exista con anterioridad, particularmente como tendencia de una de las partes.

Asimismo, esta integración se presenta en medio del conflicto entre opuestos, que se confrontan durante un periodo de tiempo, de tal suerte que “se transforma el amor en una fuerza que no puede ser pensada como un estado, sino únicamente como movimiento a través de oposiciones” (Henrich, 1987: 16). Los opuestos tienen algo en común, gracias a lo cual son atraídos, pero a la vez, se denota que no son lo mismo sino elementos diferentes y opuestos, y en este ir y venir se va conformando una fuerza, que es la que genera un continuo movimiento.

Toda esta reflexión hölderliana tuvo un efecto explosivo en la mente de nuestro filósofo, ya que como enfatiza Henrich respecto de Hegel, aunque éste: “al principio consideró a este amor, todavía en forma kantiana, como una especie de comportamiento con el mundo... pronto se le volvió también a él un poder unificador que enlaza de tal

¹⁷ Ya que como afirma nuestro autor, “el amor es un sentir de lo viviente” (AP: 263).

manera a la naturaleza y a la libertad, al sujeto y al objeto, que cada uno sigue siendo lo que es, y sin embargo, entra en inseparable unidad con el otro” (Henrich, 1987: 23).

Hegel relaciona el *amor* con el concepto de *vida*, digamos que *lo lleva* hacia la *vida*, entendida como el verdadero germen de la unidad. Hegel dice que “en el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente... a los amantes no se les adhiere materia; son totalidad viviente. Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia... significa afirmar únicamente que pueden morir” (AP: 263). La posibilidad de la unificación es entonces la misma que hace posible la muerte, o sea la condición de estar vivo, de la vida. Inclusive, aquí se expresa justamente el interés reproductivo como una manera de ir más allá de la mortalidad. Representa la producción de sí mismo, tanto en algo igual –vivo–, como en algo distinto a sí mismo –otro viviente–. Hegel escribió que a través del amor:

Lo que es lo más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconciencia, hasta la cancelación de toda distinción. La [parte] mortal se ha despojado del carácter de la separabilidad y se ha formado un germen de la mortalidad... algo viviente. Lo unificado [de esta manera] ya no se separa más: la divinidad ha actuado, ha creado. Esta unidad [el niño], sin embargo, es solamente un punto, un germen (AP: 264).

Hegel señala esta multiplicación de la vida como muestra de la unificación implícita en lo viviente.¹⁸ Sin embargo, la noción de *unificación* va todavía más allá de la reproducción de lo viviente. Henrich la atribuye a un fruto del pensar particularmente hegeliano, pues Hölderlin identificaba la unificación a partir de la unión de *dos* tendencias o fuerzas –una de ellas tendía hacia un origen unificado, y la otra hacia la separación, como *aquellos que hizo perder la unidad del ser*–. No obstante, para Hegel no existe una dualidad previa, ya que no se trata de dos elementos dados que se encuentran para unirse. Efectivamente, el principio de vida consiste en la noción de un todo, que es mayor a las partes que lo constituyen; pero a la mirada hegeliana le parecía imposible que ese todo recayera únicamente en una de las partes, pues es imposible *pensar «el todo en el todo»*; la

¹⁸ Y precisamente de esto se percata Hegel, dice Henrich, cuando “al redactar su manuscrito sobre el «amor»... vino a referirse a él con argumentos sencillos que añadió al texto: el amor tiene que buscar multiplicarse para producir la más grande posibilidad de unificación” (Henrich, 1987: 24).

idea del todo presupone las partes, y si se encuentra en una de ellas es sólo a partir de que esa parte se constituya en la múltiple relación con las otras partes que conforman el todo; de lo contrario no es el todo, sino sólo una parte.

El todo tampoco es algo preestablecido, y nunca es exterior al proceso por medio del cual se conforma como unidad de las partes. Los elementos de una oposición se determinan como opuestos a partir de su relación, y al momento de determinarse, también se producen a sí mismos. Gracias al carácter múltiple de su relación opuesta, el todo *puede hacerse activo*. El todo representa una unidad orgánica, viva, activa en su movimiento de oponerse y unificarse incesantemente. Así el todo –como sus partes– emerge como concepto desarrollado o fruto de la relación misma (Henrich, 1987: 40).

En este sentido, para Henrich, el *amor* hegeliano es entendido como la *unificación de sujeto y objeto* (Henrich, 1987: 24), pues representa la vitalidad implícita de la relación de los opuestos, que se constituyen como opuestos en su relación, y a través de ésta, evidencian su unidad inmanente. De esta manera, en Hegel va brotando lo que será el esquema final del sistema especulativo, que en términos muy sintéticos representa la comprensión de la unidad entre sujeto-objeto, de universalidad-particularidad.

El germen de la filosofía especulativa se encuentra esbozado dentro de las nociones teológicas hegelianas, –en sus *Esbozos*– se encuentran afirmaciones donde dice que: “Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza– se piensan unidos de tal manera que naturaleza es libertad... ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión” (ER: 241). En este sentido, para Hegel la acción humana llevada a cabo sobre los objetos significa un proceso, con el cual, éstos se vivifican, se *cargan* de vida humana, y con ello, se vuelven contenedores de la divinidad.¹⁹ Hegel sostiene que “la actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; [ya que] únicamente en el amor somos uno con el objeto... [Y] este amor convertido en ser es la divinidad”, por lo cual, la divinidad –o la vida– representan las condiciones de posibilidad del amor, pues son realmente el *eco de nuestro ser humano* (ER: 241-242).

¹⁹ Por ejemplo, con palabras de Hegel, se lee: “Comprender es dominar. Vivificar a los objetos, convertirlos en dioses” (ER: 241).

La unificación se realiza como un proceso propio entre seres vivientes, de ahí que el *amor* va cobrando el significado de *vida*, y finalmente de *Espíritu*, pues éste representa la multiplicación de los seres humanos vivos de acuerdo a su imagen, *pues aunque sus personas sean diferentes y estén separadas, su esencia es una* (HJ: 83). Para Hegel, la vida espiritual representa la verdadera unificación de las contradicciones. Y como dice Marcuse, Hegel *alude* particularmente *a la vida de un ser racional*, ya que un objeto o cosa es un particular para el cual, en sí mismo, resulta indiferente toda noción de universalidad; en cambio, el ser humano vive en el mundo empírico como un particular, y simultáneamente forma parte de un proceso mayor, universal, pues representa *una manifestación del todo de la vida*. De esta manera, el hombre es un ser particular-universal, y precisamente su humanidad consistirá en que irá adquiriendo la conciencia de ello (Marcuse, 1999: 42).

NOCIONES EN TORNO A LA LEGALIDAD

En el ensayo *Positividad de la religión cristiana*, Hegel aborda un tema de gran importancia: la concepción y relación entre diferentes formas de leyes, entre las leyes cívicas y las leyes religiosas. A través de esta reflexión se introduce el tema de la acción, pero no de la acción individual, sino del conjunto de las acciones dentro de la sociedad, de la acción común, para lo cual es imprescindible tener presente la noción de ley, de toda objetividad de principios, mandamientos y normas que rigen el comportamiento en el orden humano.

Hegel considera que a un Estado le es necesario estar conformado por ciudadanos morales, por lo cual, las instituciones que lo componen representan las mediaciones que forman y ejercitan a los ciudadanos en la práctica moral; y dentro de estos medios, Hegel piensa que *la religión es el mejor*. Para Hegel, dado que la acción moral nace necesariamente de un sentir o disposición interna, es particularmente la religión –como lo concibió su maestro Kant–la que se encuentra vinculada con este sentimiento moral.²⁰ No obstante, para que la Iglesia funcione como un verdadero medio de formación y práctica moral dentro del Estado, siempre dependerá del uso adecuado que éste le dé (PS: 98).

²⁰ En este sentido, afirma Hegel, “la finalidad y la esencia de toda religión es la moralidad” (PS: 107).

Hegel también observa que existen relaciones y cambios entre las leyes establecidas dentro del ámbito moral y el civil, pues en ocasiones las disposiciones religiosas o morales se convierten en leyes civiles, y entonces se puede decir que hay un tránsito de la moralidad al campo de la legalidad.

Pero el problema que señala Hegel es cuando la iglesia es capaz de conformar un poder alterno al del Estado, y encarnar dentro de él una *legislación ajena*,²¹ entonces hay dos poderes con fines contrapuestos. La legislación eclesiástica es reproducida a través de las acciones de los individuos, ya que por medio de la educación, el entendimiento y la razón son privados de libertad, es decir, de la capacidad de responder a leyes fundadas en la facultad racional y legislativa por excelencia.

Ante esta problematización, Hegel plantea la diferenciación entre la legislación religiosa y la civil. Mientras el asunto de la iglesia es la opinión y la fe, lo propio del Estado consiste en la persona jurídica –en la propiedad–, y en la obligación que tiene ésta de respetar el derecho del otro, pues, dice Hegel, “lo que posibilita el contrato civil es el sometimiento de la voluntad propia a la voluntad general, y la consideración de ésta como ley, no puede posibilitar o permitir ningún contrato sobre la fe” (PS: 115). En este sentido, lo concerniente a la religión es la moralidad o el deber como máxima de los actos, mientras que lo tocante al ámbito civil son las leyes racionales fundadas en la justicia, propias del Estado. De esta manera, explica Gerardo Ávalos:

Hegel destaca la superioridad del Estado civil frente al Estado eclesiástico, marcando el hecho de que es un Estado donde la moralidad no sólo está a salvo sino que se preserva en su verdadero significado, pues no es con la obediencia ciega a preceptos, normas, reglas y disposiciones dictadas por la autoridad como se manifiesta consecuentemente la moralidad sino, por el contrario, en el libre ejercicio de la razón práctica que elige actuar moralmente. La separación entre derecho y moralidad es propia del Estado civil y, en consecuencia, es lo que más se ajusta a la libertad, a la razón y a la moralidad (Ávalos, 2010: 14).

Para este mismo periodo disponemos de algunos manuscritos llamados *Fragmentos históricos y políticos*, en los que Hegel mezcla citas literales de diferentes autores con

²¹ Esto es lo que sucede cuando “el Estado civil ha cedido al Estado eclesiástico sus derechos y funciones” (PS: 107).

reflexiones propias. En éstos nuestro autor aborda diversos temas de filosofía práctica – sobre todo, se destaca la manera en que Hegel piensa la acción humana a través de sus expresiones antropológicas, históricas y políticas–. Es relevante el *Fragmento 16*, donde Hegel apunta la importancia de Hume como historiador de la época moderna más que un teórico del Estado. Hegel encuentra en Hume la reflexión acerca de cómo la forma jurídica determina el conjunto de las relaciones sociales. Para Hume, anota Hegel, lo jurídico es lo que representa el vínculo entre la *conciencia de la universalidad y la particularidad*, al *indicar el lugar que ocupa cada uno de los estamentos* en la composición social del Estado (FHP: 179). En este sentido, Hegel se refiere a la política como una actividad ejercida por un grupo de individuos dentro de la sociedad, “hombres que *mandan* u *obedecen* según distintas *graduaciones* y *géneros* de su cometido” en el espacio estatal (FHP: 179). Éstos, son los hombres que ocupan un lugar distinguido –en la cima de la sociedad– debido a que su acción es la más relevante, ya que:

Sus actos nos son presentados en la historia como los acontecimientos, tienen siempre el Estado, con toda la multiplicidad de sus relaciones, por encima y fuera de ellos. El Estado está en ellos como pensamiento. Él les determina; sus cálculos se hacen de acuerdo al mismo, es a él al que tienen presente en su conciencia... no es tanto el carácter lo que vemos –de una manera inmediata– en su actuación, sino las consideraciones de acuerdo a las cuales están actuando (FHP: 179).

De esta manera, se entiende que el Estado representa un espacio de acción y relación social. A los agentes que desempeñan las funciones políticas, les corresponden aquellas actividades dirigidas a determinar, con un cálculo racional, los fines – pensamientos o ideas– propios de la multiplicidad de relaciones sociales establecidas. Sin embargo, “el hecho de que el Estado sea –como pensamiento– lo determinante, hace que ninguno de los hombres que actúan realice una acción por entero”, pues, aquello que se puede concebir como *el todo de una acción* no es más que el *resultado de muchos actos* individuales, y en conjunto cada una de las acciones representa sólo un pequeño *fragmento* (FHP: 179).²²

²² En el *Fragmento 4*, relativo a Tucídides y a la “asamblea del pueblo” en relación con la extensión de una República, Hegel escribió que “El «nosotros» es tanto más ajeno para los que lo pronuncian, cuanto mayor es

En este fragmento, Hegel concibe que lo importante de los acontecimientos no consiste en los simples hechos, sino en la conciencia de todo el conjunto de los actos, y en esto el papel del historiador es verdaderamente crucial. Hegel dice, en pocas palabras, que “la obra no se realiza como obra sino como resultado pensado”, ya que ante aquello que a la mirada común aparece insignificante –*pequeño, gradual e invisible*– (FHP: 179), es el historiador quien vislumbrar el cambio y el movimiento del todo como un *viviente*.

La moral y su relación con la Ley

En sus *Extractos de lectura* (E, 1795-1796), Hegel tiene un apartado –con notas textuales de un autor llamado C.G. Fürstmann– donde define y ahonda en la diferencia entre la legalidad, la ética y la moral. En estos *Extractos*, dice que:

Los principios de la legislación no pueden ser confundidos con los principios de la ética. El principio de la moral, más que contener... prescripciones morales, debe ser sólo el criterio supremo para juzgar si una máxima se halla de conformidad con la ética... subjetivamente tiene que encerrar la motivación que hace moral a una acción. Lo que hace moral a una acción tiene que estar en nuestras manos. Además nuestra acción... expresa la actitud interna con que debemos ponderar las razones de una decisión (E: 71).

Y aclara Hegel, que esta necesidad de una pureza de la actitud interna representa una exigencia de la razón, de tal manera, que la razón no determina a la actitud interna, sino que se apoya en ella para construir y comprender sus razones. En *El Espíritu del Cristianismo y su destino* (EC, 1799), se concentra precisamente en esta distinción, pero ahora con una posición más crítica respecto a Kant, de la que anteriormente mantenía cuando radicaba en Berna.

la cantidad de sus conciudadanos. La porción de cada individuo en una acción es tan exigua que ni siquiera puede hablar de ella como de su acción... dice solamente *pertenezco a la nación* y no *soy yo*... El pueblo es la totalidad de todos los individuos, y todos los *cada uno* están dominados por el todo. Su acción, lo que es la acción de «cada uno», es un fragmento infinitamente pequeño de una acción nacional” (FHP: 169). Es decir, el territorio es definido políticamente a través de las múltiples acciones que los seres humanos llevan a cabo dentro de él, e igualmente, por la multiplicidad de relaciones y vínculos que establecen por medio de su actuar dentro este todo a lo largo del tiempo.

En esta obra, se muestra nuevamente la representación hegeliana acerca de Jesús, y se puede decir que este personaje histórico es visto como un sujeto revolucionario, un transformador radical del orden social. Jesús buscaba, a los ojos de Hegel, vivificar el mundo judío, pues encuentra su propio contexto como una totalidad muerta, y por ello, pretenderá transformarla en su conjunto.²³ Hegel se concentra primordialmente en la manera cómo Jesús hizo del puro mandamiento y de todo el discurso divino, elementos inseparables de la acción en el mundo, enseñando que “los actos religiosos son lo más espiritual... son un intento por unificar hasta las separaciones que se hacen necesarias por el desarrollo humano e intentan exhibir la unificación en el ideal como plenamente existente, como algo que ya no se opone a la realidad; es decir, que intenten expresar y reforzar esta unificación en un *hacer*” (EC: 304).

De acuerdo con nuestro autor, Jesús se confrontó con su realidad en la medida en que se opuso a los mandamientos puramente objetivos –predominantes en el mundo judío– contraponiendo *lo subjetivo a lo general*. Jesús no estaba en contra de la legalidad, sino de la manera de entender la acción bajo el predominio de la ley, y sobre todo, por la naturaleza de la misma, pues dice Hegel:

Las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y puesto que el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad, el concepto expresa un Debe... si el concepto se considera... de acuerdo con su forma en cuanto concepto... producido y concebido por el hombre, entonces será un mandamiento moral. En cambio, si se considera solamente el contenido, en cuanto determinada unificación de determinados opuestos, y si... el Debe... se sostiene por un poder ajeno, entonces es un mandato civil (EC: 306-307).

Es decir, que el concepto de ley contiene en sí mismo la oposición entre la subjetividad que actúa y la realidad u objetividad en la cual actúa, y por ello, no corresponde a un hacer o actividad cualquiera, sino a aquella acción dirigida o mandada

²³ Como se puede encontrar escrito con anterioridad en la *Positividad del Cristianismo*, la mirada de Hegel respecto a este contexto judío, establece que “la triste condición de la nación judía [es la de]... un pueblo que ha reglamentado y reducido a fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud, sin dejar a su Espíritu... otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos” (PS: 74).

desde un deber. Si este mandato surge del interior –por impulso, convicción, inclinación, pensamiento o razón–, entonces corresponde a una decisión tomada por el individuo, de acuerdo a un límite que el individuo marca con sus propias oposiciones internas. Por el contrario, si el contenido del concepto está predeterminado –tanto cada uno de los opuestos como su manera de unificarse– la ley es un mandato exterior que se le exige cumplir al individuo; y a su vez, en esta ley se expresa un poder que proviene de aquel límite establecido en la oposición de varios seres vivientes, o agentes civiles, que en su conjunto deben seguir las mismas leyes.

Al contrario de esta naturaleza de la ley, Jesús enseña la necesidad de *actuar de acuerdo al espíritu de la ley*, lo cual, no significa actuar de acuerdo al deber y en contra de las inclinaciones internas. Pues el respeto al deber conserva la oposición entre realidad e individuo, mientras que la oposición a las inclinaciones significa oprimir la libertad interior que define la subjetividad del actor.²⁴ En este sentido, Hegel menciona el error que tuvo Kant cuando recuperó la expresión *Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo*, como un mandato universal, ya que representa la contradicción de mandar –como un deber– sobre una inclinación, que si deja de hacerse con agrado precisamente cesa de ser inclinación. El amor no es algo que se pueda mandar a los seres humanos, el deber también implica cierta inclinación, y en esto radica una contradicción con la noción kantiana del deber.²⁵ Piensa Hegel que Kant *es capaz de soportar esta contradicción porque declara a las criaturas racionales siempre capaces de caer, pero incapaces de alcanzar plenamente su ideal* (EC: 310).

Para Hegel, entonces la ley que Jesús promueve consiste en una *justicia diferente* a la mera obediencia.²⁶ La explica el autor como una justicia que, sobre todo, se refiere a una

²⁴ Ya que estas oposiciones consisten en el carácter mismo de la ley, entendida como un proceso en el que “se trata de que lo viviente es pensado, pronunciado, y se da en forma de un concepto que es ajeno al mismo” (EC: 309), dice Hegel. Ya que con la universalidad de lo viviente, transformado en concepto, se pierde la particularidad que le pertenece a la vida misma, y en la cual se lleva a cabo una acción determinada.

²⁵ Como se ha descrito, el deber presupone una separación jerárquica, pues en ella domina el concepto *Debe*, por encima de un ser limitado –subjetivo, vivo, finito– en cuanto a su objeto; sin embargo, este ser es excluido y determinado por el concepto es al único que concierne definir la acción en una circunstancia específica.

²⁶ Con palabras de Hegel: “Jesús no predica el respeto a la ley, sino que muestra aquello que la cumple” (EC: 308); y busca que las leyes “se colmen de una justicia diferente que la justicia de los esclavos del deber” (EC: 310).

inclinación al actuar, a una especie de disposición interior, por medio de la cual se hace de una *disposición moral inclinada* el motor de una acción que es llevada a cabo sin ninguna lucha –interna o externa–. Esta inclinación no deja de tener la forma de ley, pues es en cierto grado un deber –coercitivo–, pero que parte desde la interioridad del individuo, como una *virtud*. A través de esta perspectiva, la virtud realiza la *síntesis entre la universalidad de la ley y la particularidad del sujeto, y por tanto, ambos pierden su oposición* (EC: 310).

En esta serie de ideas, se puede ubicar la posición crítica que Hegel mantiene respecto a la concepción de la ley jurídica de Kant –que, a su vez, es compartida por Fichte, y la tradición ilustrada–. Con base en la mirada hegeliana, la ley se encuentra por encima dominando la libertad del individuo. Kant fija la oposición entre fuero interno y fuero externo, moralidad y legalidad; a través de ellas, el individuo se pone a sí mismo una ley moral –individual–, pero la moralidad es insuficiente para garantizar su cumplimiento en un orden social, por tanto, es menester el carácter coercitivo de la ley positiva, del Derecho estatal. Hegel piensa que de esta manera sólo se funda el dominio de la universalidad sobre la particularidad oprimida. Por lo cual es muy importante para Hegel que Jesús pretenda una completa cercanía entre la inclinación particular y la ley universal, las cuales deberían ser tan próximas que ni siquiera fueran capaces de distinguirse una de la otra.²⁷ Por lo cual Hegel escribe que esta “concordancia es vida y, en cuanto relación de entes distintos, amor” (EC: 311).

Según Hegel, Jesús opuso la subjetividad general a la positividad de la ley, “opuso al hombre a la positividad de los judíos” (EC: 318), y con este hecho se desprenden una serie de ideas importantes, pues dice nuestro filósofo acerca de la acción, que en ella “el hombre es responsable por sí mismo, su carácter y su acción son él mismo, sus límites están donde él los había puesto y sus virtudes son determinaciones que él mismo ha fijado. Esta posición de limitar la oposición es la libertad, el «o bien» en la expresión «virtud o bien vicio»” (EC: 319). En este sentido, es el propio individuo el que pone el límite a la oposición entre la virtud y el vicio, él es quien establece dónde empieza y dónde termina

²⁷ Como Hegel afirma, en el caso de la disposición interna, “la oposición entre el deber y la inclinación encontró la *unificación*” en el amor y la virtud promovidos por Jesús (EC: 319).

cada uno, y en su actuar pone alguno de los dos elementos, ya que no se puede ser virtuoso y vicioso al mismo tiempo.

En cambio, la oposición que se presenta entre la ley y el crimen, no es sólo de forma, sino también de contenido. El sujeto que lleva a cabo un crimen no va a deshacer o diluir por sí mismo la ley vigente, pues a pesar de que el crimen la niegue formalmente, la ley continúa existiendo en la realidad concreta. Sólo que ahora, dice Hegel, se cancela en la realidad su contenido anterior, y se transforma en ley punitiva. Por medio de este carácter punitivo, “el criminal pierde el mismo derecho que ha lesionado a otro” (EC: 319). Entonces, la ley transita de ser simple pensamiento, a ser una ley viva, al vínculo directo con lo empírico, es decir, con la vida. De esta manera, la ley se inviste de poder, y al hacerlo debe cumplirse necesariamente, ya que en la ley no puede existir la piedad, pues de lo contrario se cancelaría a sí misma. Al menos en principio, ya que el hecho de que se haga efectiva depende de factores contingentes. Quien ejerce la ley, el juez, es también un ser vivo y particular, que enviste el cumplimiento de lo universal en un acto particular y propio de la accidentalidad de su mismo ser; sin embargo, observa Hegel, esto no es más que una parte de la naturaleza de la ley positiva.

CAPÍTULO 2

LOS INICIOS DEL SISTEMA ESPECULATIVO

Hegel llega a Jena en 1801, incitado por Schelling para dar clases en la universidad; ahí se encuentra no con un salario, pero sí con un ambiente filosófico importante en aquellos días. Hegel va dejando atrás los escritos teológicos para concentrarse directamente en el quehacer de la filosofía, y comienza una importante producción escrita.²⁸ Dentro de ella se encuentran dos obras muy relevantes: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (D, 1801), y *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte* (CS, 1802).

En *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Hegel identifica que la filosofía del momento se encuentra enmarcada entre las llamadas filosofías de la subjetividad, del entendimiento y de la reflexión.²⁹ Kant había revolucionado la filosofía, colocando a la razón y a la subjetividad en el centro de una nueva concepción del conocimiento humano. Para Kant, la relación sujeto/objeto, recaía y era determinada por el sujeto que configuraba al objeto. De tal manera, todo lo relativo al conocimiento era la obra del pensamiento que unificaba la multiplicidad de la realidad empírica. Pero en esta propuesta filosófica, el pensamiento no podía acceder a la verdad del *objeto en sí*, sino únicamente a su representación, a la realidad como *fenómeno*. El pensamiento de Kant

²⁸ Prepara por escrito los cursos que imparte y comienza una producción de manuscritos y artículos que se publican en la *Revista crítica de Filosofía* [*Kritische Journal der Philosophie*] que edita al lado de Schelling.

²⁹ La primera se había instaurado con el pensamiento cartesiano y había tenido una importante continuidad en Hume y Locke; la segunda representaba la filosofía de Kant; la tercera correspondía al desarrollo del planteamiento kantiano emprendido por Fichte.

representa un parteaguas, un gran adelanto, pero también deja un legado de grandes preguntas y retos para la filosofía alemana.

La filosofía de Fichte es la continuidad de la filosofía kantiana, sin embargo, él intenta dotar al pensamiento o intuición intelectual, o sea, al *Yo*, de un contenido objetivo, consistente también en aquello que cae fuera del *Yo*, a lo que denomina *No-Yo*. El tema central en este contexto es el vínculo entre el pensamiento del objeto, y el objeto real.³⁰ Para Fichte, según Hegel, el *Yo* representa un primer momento de ponerse-a-sí-mismo;³¹ el segundo momento es su contraposición con un *No-Yo*; y el tercero, es la unificación de ambos. Pero Hegel piensa que no es igual el *Yo* al *No-Yo*, el primero es subjetivo y el segundo objetivo, por lo tanto, están contrapuestos,³² y al permanecer así, opuestos, no se aparece realmente el momento donde se explique una síntesis entre ellos. Por un lado, el *No-Yo* sólo es causado por el aspecto práctico del *Yo*, y así, el *Yo* demuestra que fuera de él no hay nada, el *No-Yo* es sólo una especie de extensión del *Yo*. Y, si por el contrario, no se asume esta causalidad, entonces se tiene que aceptar que “en tanto la naturaleza no es determinada por el *Yo*, el *Yo* no tiene [o no es] causalidad, [y, por lo tanto] no es práctico” (*D*: 59). Por lo tanto, Fichte únicamente establece una relación de causalidad *Yo* → *No-Yo*, que se fija en la oposición, y por lo cual excluye una verdadera síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo.³³

Este aspecto lo tenía también presente Schelling, pues en su búsqueda del absoluto – bajo su influencia spinoziana–, le comenta a Hegel en una carta fechada en febrero de 1795, que *la pregunta* es saber *en qué consiste el absoluto en el Yo o en el No-Yo* (*C*: 59). Sin

³⁰ Particularmente como conocimiento de la Naturaleza, pues para Fichte ubicar la Naturaleza era el elemento que necesitaba el kantismo para convertirse en un sistema.

³¹ Hegel reconoce que la intuición intelectual “es pura actividad, hacer, intuir, está presente en la autoactividad libre que la produce [*hervorbringen*]: este acto, que se desgarrar de todo lo empírico... se eleva a la unidad del pensar, *Yo=Yo*” (*D*: 40). Como también, para él estará siempre presente la clave que da Fichte cuando habla de la *actividad creadora* del hombre.

³² Dice Hegel, “el mundo objetivo, en su infinita determinidad por la inteligencia permanece siempre como un Algo para ella y, al mismo tiempo, indeterminado para ella. El *No-Yo* no tiene carácter positivo, pero posee el negativo de ser otro... un contrapuesto en general” (*D*: 47).

³³ Otra clave que Hegel hereda de su amigo Hölderlin, pues en una correspondencia fechada en enero de 1795, éste último critica acerca de Fichte, que “este *Yo* absoluto no tiene objeto; de otro modo no encerraría toda realidad. Pero, una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que, como *Yo* absoluto no tengo conciencia, y, en tanto en cuanto, no tengo conciencia soy nada (para mí) y el *Yo* absoluto es (para mí) nada (*C*: 57).

embargo, Hegel observa que Schelling coloca al absoluto por encima de la conciencia finita, de tal manera que el absoluto se encuentra presupuesto no sólo fuera de la conciencia, sino también incognoscible para ella, por lo cual, dice Hegel, “no sirve para nada que Yo sea mera vida y agilidad, hacer y obrar [morales], lo realísimo y lo más inmediato en la conciencia de cada cual; en tanto está absolutamente contrapuesto al Objeto, no es algo real [*reales*], sino sólo algo pensado, puro producto de reflexión, mera forma del conocer” (D: 74).

Para Hegel, por lo tanto, el absoluto no puede ser pura operación del pensar –pura forma–, sin consistencia en la realidad, sin contenido real. A pesar de que Hegel va a tomar de Shelling un tema nodal en toda su filosofía: la identidad, pues Schelling da vida a la idea de la identidad absoluta, y es él quien afirma: “el Absoluto es la identidad de la identidad y de la no-identidad, contraponerse y ser uno está a la vez en él” (D: 73). No obstante, para Hegel la identidad debe también partir de la finitud,³⁴ de la realidad empírica, de lo contrario se anula cualquier objeto del cual se pueda decir la identidad, se disuelve el sentido de la identidad misma. Schelling comparte con su amigo las inquietudes de la vida práctica, pero para los ojos de Hegel, no soluciona el actuar en la existencia.

De esta manera Hegel toma el problema de la filosofía de su tiempo, de lo subjetivo opuesto a lo objetivo, como una herencia de lo inconcluso, y hace de su solución un objeto de su filosofía. La armonía o unificación, que Hegel buscó anteriormente en la religión, ahora se convierte en una búsqueda plenamente filosófica. En *Diferencia*, Hegel continúa meditando en torno a la manera de entender la verdad, de descifrar la clave de aquella turbadora identidad absoluta: la síntesis real entre un sujeto, que es a la vez sujeto-objeto, y un objeto, que asimismo se convierte en objeto-sujeto. Finalmente, escribió Hegel:

Únicamente en la contraposición real [*realer*] puede ponerse el Absoluto en forma de sujeto o de Objeto; y el sujeto transitar esencialmente hacia el Objeto y el Objeto hacia el sujeto: el sujeto llega a ser objetivo él mismo en sí porque es originariamente objetivo o porque el Objeto es él mismo sujeto-Objeto; o bien el Objeto llega a ser subjetivo, ya que originariamente no es más que sujeto-Objeto. Sólo aquí hay verdadera identidad, es decir,

³⁴ Ya que como Schelling sostenía en esa misma correspondencia: “*Debemos* echar abajo las barreras... salir del ámbito finito al infinito (filosofía práctica). Está *exigiendo*... la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo suprasensible... no hay para nosotros otro mundo suprasensible que el del Yo absoluto” (C: 59).

que ambos son sujeto-Objeto, y a la vez tiene consistencia la verdadera contraposición que son capaces de mantener entre sí. Si ambos no fueran sujeto-Objeto, la contraposición sería ideal y el Principio de la identidad formal (*D*: 76).

Para Hegel, esta síntesis es la clave del saber científico o conocimiento especulativo, y por lo mismo, también representa para el autor el cenit que finalmente ha podido alcanzar la tarea filosófica a lo largo de la historia. Lo *especulativo* finalmente adquiere en este momento el significado de *unificación*, de la unidad de la reflexión y de la intuición, es decir, del pensamiento del objeto y del objeto pensado, antes de Hegel, insoluble para la filosofía.

Es relevante subrayar que la categoría de “reflexión” [*Reflexion*] es indispensable dentro de la concepción filosófica de nuestro autor³⁵ —él la toma de su contexto fichtiano—. La reflexión guarda un significado similar al existente en castellano, propio de un fenómeno característico de la luz, que se entiende como un *reflejo* (Ávalos, 2011: 23). Pero, a diferencia de Schelling y de Fichte, para Hegel es un reflejo que *vuelve sobre sí mismo*. Hegel hace de la reflexión, la consumación de la síntesis entre la identidad y la oposición, la unificación de los opuestos. La reflexión hegeliana describe el proceso de salida y vuelta sobre sí, pero recuperando en su despliegue la negación de sí mismo y de su otro, y de esta manera, reflejándose en sí mismo pero ahora como el ser-sí-mismo a través del otro. Esto es lo que Hegel llamará la *síntesis absoluta*, es decir, la unidad o identidad absoluta entre lo subjetivo-objetivo, entre lo finito-infinito, como un principio de relación y negatividad que define todo su sistema filosófico. Para Hegel, *lo que es* tiene un ser porque guarda una identidad, constituida a través de un proceso, que pasando por su contrario, introduce en él mismo a su otro, a la negatividad; de tal manera que su identidad se vuelve la suma de lo positivo y lo negativo. La cosa es en sí [*an sich*] y para sí [*für sich*], con su otro. De tal manera, que la contradicción se convierte en parte integral de la identidad.

Walter Kaufmann nos traslada a este escenario temporal, y asevera que en este momento para Hegel la filosofía debía exponerse en un *sistema*, pues *la verdad filosófica no podía comprenderse como un conjunto de principios aislados*, como encontraba en el

³⁵ Como explican Walter Kauffman (1985), Vicente Serrano (2001) y Juan Manuel del Moral (2009).

contexto del entendimiento (Kaufmann, 1985: 69). Por primera vez, Hegel plantea una relación donde la objetividad y la subjetividad dejan de ser dos contrapuestos fijos, y se erigen como un *Absoluto* que ya no se encuentra en el *más allá*, o *por encima*, o *exterior*, a los propios elementos que lo componen, sino al contrario, el Absoluto adquiere una objetividad radical.

Para Hegel el *método reflexivo* había supuesto que el sujeto se reflejaba sobre el objeto, y de esta manera recuperaba de él su *representación*; en cambio, ahora Hegel le cambia la denominación por el de *método especulativo*. A éste le confiere el sentido dialéctico propio de su concepto de Absoluto. Es la dialéctica que entiende lo subjetivo como objetivo-subjetivo a la vez, que lo objetivo como subjetivo-objetivo. Esencialmente, lo especulativo reside en la actividad de la razón, a través de la cual, se unifica lo múltiple, no como una mera suma de partes, sino como una re-construcción que realiza a partir de sí misma. Hegel expone en la *Diferencia*: “La especulación es la actividad de la razón una y universal dirigida a sí misma... [que] tiene que encontrarse a sí misma a partir de sus formas particulares; de lo contrario, hallará una multiplicidad simple de conceptos y opiniones” (*D*: 11).³⁶ La especulación es saber, es un hacer, y una obra de la razón. Lo especulativo es la manera como se expresa también el devenir o desarrollo mismo de lo que denomina Absoluto. El Absoluto es propiedad de la razón, pero no inmediata, sino una labor racional, una actividad o esfuerzo constante, vivo, cuya única condición es el producirse a partir de sus propias determinaciones y unificaciones, de su impulso o movimiento libre. Con palabras hegelianas leemos en su texto:

La razón sólo alcanza el Absoluto cuando se evade de esa múltiple esencia fragmentada; cuanto más grande y deslumbrante es el edificio construido por el entendimiento, tanto más inquieto se mostrará el esfuerzo [propio] de la vida, atrapado allí, como un fragmento, por escaparse de él y salir a la libertad; en cuanto ese esfuerzo se dibuja a lo lejos como razón, queda al mismo tiempo aniquilada la totalidad de las limitaciones... la escisión entre lo Absoluto y la totalidad de las limitaciones ha desaparecido (*D*: 13).

³⁶ Como explica puntualmente Sergio Pérez, “el saber que consiste en disolver esas diferencias supuestas permitiendo la unificación de ambas en una unidad superior se llama filosofía especulativa” (Pérez, 2009: 198).

En este sentido, la filosofía hegeliana representa el saber capaz de concebir esta acción que manifiesta la razón en su *acto-de-devenir*, en el que devienen lo real y lo intelectual; asimismo, la filosofía concibe “como un acto de producir, el [hecho de] que el ser del mundo se entienda como productos” pertenecientes sólo a esta razón activa y creadora (*D*: 14). La filosofía consiste para Hegel en este conocimiento capaz de reconocer y asumir la contraposición entre subjetividad y objetividad, entre la idealidad y la realidad; pues a través de la filosofía la razón se reconoce a sí misma como una y universal, como Absoluto, y por tanto logra ser consciente de su actividad en el mundo.

LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ILUSTRADA

En su obra *Diferencia* también encontramos elementos muy relevantes para comprender la visión práctica de Hegel, ya que el filósofo irá planteando que la manera de entender la realidad involucra necesariamente una posición del actuar frente a ella. Por lo cual, de acuerdo con Hegel, una concepción específica acerca de la verdad, de lo que se entiende como realidad, coincide y es plausible con una posición en torno a la moral, al derecho y al Estado. En este aspecto radica la suprema importancia que para Hegel adquiere la labor por buscar reestablecer una filosofía no fragmentada, sino aquella capaz de reconciliar las oposiciones, y de lograr, entonces también, la armonía de los lazos y relaciones sociales dentro del orden humano. En contraposición a las explicaciones imperantes de su tiempo, Hegel explicitar que, por ejemplo:

El Derecho Natural es, mediante la oposición absoluta de la tendencia pura y la tendencia natural, una exposición de la completa dominación del entendimiento... [en el cual] el Estado no es una organización, sino una máquina, el pueblo no es cuerpo orgánico de una vida comunal y rica, sino una multitud atomizada y pobre de vida donde los elementos, sustancias absolutamente contrapuestas, son, en parte, una multitud de puntos, los seres racionales, y en parte, las materias modificables por la razón... –en este caso por el entendimiento– elementos... cuyo vínculo es una dominación sin fin (*D*: 65).

En este lugar entra en juego la crítica que Hegel realiza al modelo iusnaturalista – que será abordada más adelante–, pero también, particularmente, están en escena los conceptos de *causalidad* y *naturaleza*, que desde Kant guardaban una estrecha relación con la noción de *libertad* humana. En este sentido, perseveró el interés de Kant, en Fichte y en Schelling, para poder asignarle un lugar a su concepción de naturaleza.³⁷ Para Kant, el individuo tenía que deslindarse del *mecanismo de la naturaleza*, de la necesidad de la causalidad natural para poder asumir su libertad. Kant piensa que “el mecanismo de la naturaleza es exactamente opuesto a la libertad” (*KpV*: 33). En su visión de la naturaleza, pone por ejemplo el crecimiento de una planta, y en ella observa que lo que tiene que ser se expande y expresa de esta manera: lo libre como necesario, y lo necesario como libre. En cambio, *el hombre es eterno fragmento*, pues no es necesariamente parte de esta secuencia causal.³⁸ La necesidad sólo impera en el mundo natural, pues si así fuera en el orden humano, la acción resultaría tan necesaria como no libre; y entonces, el ser humano sería arrastrado por una necesidad ya presupuesta, por una cadena de causa-efecto ya predeterminada. Por lo tanto, el hombre no podría nunca ser libre.³⁹ Esto significa que los hombres no están sujetos a las mismas leyes naturales, entonces “las leyes son, o leyes de la *naturaleza* o leyes de la *libertad*” (*G*: 11). Sin embargo, el razonamiento de Kant lo lleva a reconocer que el ser humano también es naturaleza, y por tanto puede estar sujeto a las leyes que le son propiamente naturales, es decir, acordes con su naturaleza racional, gracias a la cual tiene la facultad no sólo de representarse a sí mismo en sus propias leyes, sino de actuar conforme a ellas.

Para Kant, la razón pura teórica se refiere a la facultad de la razón que hace posible el conocimiento, o que crea las condiciones epistémicas para conocer los objetos –o *fenómenos*– del mundo empírico; mientras la razón pura práctica, es la facultad de la razón

³⁷ Hölderlin le había subrayado a Hegel una observación muy importante a este respecto de la filosofía kantiana, pues se lee en su correspondencia de 1795, que “el modo que tiene Kant de unir el mecanismo de la naturaleza... y su finalidad me parece encerrar propiamente todo el espíritu de su sistema” (*C*: 58).

³⁸ Extraído de una cita textual del *Idealismo trascendental*, que usa José María Ripalda en la Introducción a *Filosofía Real* (*FR*: XXXVII).

³⁹ Kant explica que en el concepto de causalidad como necesidad natural, “todo evento y por ende también toda acción... están condicionados necesariamente por lo que ocurrió en el tiempo precedente... y como el tiempo pasado no está ya en mi poder... en el momento en que actúo nunca soy libre” (*KpV*: 113). Por ello, continua más adelante: “toda necesidad de los eventos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad, se le puede llamar también mecanismo de la naturaleza” (*KpV*: 115).

para determinar a la voluntad, y a través de ella, *producir* sus propios objetos. En este sentido, la razón se ubica como la facultad de todo ser inteligible, por la cual, se lleva a cabo tanto el *conocer* como el *hacer* –o la acción–. Kant piensa que a partir de la razón es posible crear las leyes que puedan ser válidas para todo ser racional en general (*G*: 7). Asimismo, la racionalidad se expresará por medio de una facultad humana particular: la *voluntad*, que *no es otra cosa que razón práctica*, dice Kant (*G*: 53). La voluntad “es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de la causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que *la determinen* (*G*: 105). Por medio de la voluntad, que a su vez es determinada por la razón, el individuo se da su propia causalidad.⁴⁰

Kant encuentra la manera en que se puede expresar la relación entre leyes objetivas, generales –de la legalidad–, y la imperfección que reside en la variabilidad de la voluntad subjetiva –de la moral–. Será a través de las *fórmulas* llamadas *imperativos*. Los imperativos hipotéticos son aquellos cuyo fin es un objeto exterior a la acción. El imperativo categórico “no deja ningún arbitrio a la voluntad con respecto al objeto”, su invariabilidad ya está contenida en la idea formal, que dice “obra sólo según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (*G*: 67). Kant propone de esta manera que la ley de la acción pueda ser una *ley universal de la naturaleza*, y así, contener un formalismo universal y necesario. Sin embargo, a la mirada crítica de Hegel, le parece que Kant está reproduciendo una necesidad puramente formal, sin un contenido determinado por y desde la experiencia, y mucho menos, por el individuo mismo; pues el propio Kant dice que esta ley es representada sólo por la razón, y “no es un objeto de los sentidos ni pertenece a los fenómenos”, excluyendo el ámbito de la naturaleza a la que también pertenece la voluntad (*KpV*: 32). Mientras que para Kant el alejamiento del mundo sensible, y el refugiar los motivos de la acción en la razón pura, personifica el principio

⁴⁰ La causalidad de la libertad es llamada *nóumeno*, pues dice Kant: “El mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo como *cosa en sí*, considera su existencia en cuanto no está sometida a las condiciones del tiempo... [además de que] se considera sólo como determinable por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la determinación de su voluntad, sino que toda acción, y en general todo cambio de determinación de su existencia según el sentido interno... no deben ser consideradas... sino como una consecuencia de su causalidad como *noúmeno*” (*KpV*: 116-117).

fundamental de su filosofía, que es la realización de la libertad a partir de la autonomía de la voluntad. Explicita al respecto:

No puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues *la independencia de las causas determinantes del mundo sensible... es libertad*. Con la idea de la libertad hállase inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con este el principio universal de la *moralidad*, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la *ley natural* sirve de fundamento de todos los fenómenos (G, 115).

Sin embargo, para Hegel los contenidos materiales de una acción están implicados en la práctica misma, y el hecho de que esta filosofía carezca de toda materia de las acciones quiere decir que se ha resignado a la suerte de una resolución fantasmal –sin contenido efectivo– la comprensión de la vida práctica. Para Hegel el fundamento de la acción no se encuentra en principios prácticos *a priori*, sino en la experiencia misma, en la cual se lleva a cabo la acción moral. Las palabras de Hegel son las siguientes:

En la medida en que el hombre se determina a sí mismo mediante la acción, aparece en él el concepto de un futuro que ha de surgir a partir de su acción, y esto es lo formal del concepto de finalidad. Pero la voluntad es pura identidad sin contenido alguno, y sólo es pura en la medida en que es sin contenido y del todo formal. Es importante por definición que su concepto de finalidad obtenga un contenido a partir de sí, y no queda entonces más que ese idealismo formal de la fe, que pone lo subjetivo vacío en la finalidad como objeto igualmente vacío, sin poder ofrecer en lo más mínimo un contenido o una realidad interior a ese fin, y sin que le esté permitido hacerlo, pues entonces la libre voluntad no sería ya lo determinante. Y entonces no queda más que la declamación vana de que la ley debe ser cumplida en virtud de la ley, el deber en virtud del deber, y el modo mediante el cual el yo se eleva sobre lo sensible y lo suprasensible, y flota sobre las ruinas de los mundos (CS: 151).

En su obra *Fe y saber*, Hegel continúa cuestionando el carácter de la oposición o dualismo que pone la realidad por un lado y la idealidad o razón pura por el otro, como el corazón que anima a las filosofías del entendimiento. En esta obra, Hegel toma más claramente una posición crítica respecto a las ideas de la Ilustración alemana, pues para Hegel representa un movimiento filosófico que no piensa correctamente sus propios cuestionamientos. El pensamiento filosófico de la Ilustración se levantaba sobre la base de

una razón, y una concepción de fe, que lo único que representaban era dos cadáveres contrapuestos, pues, la razón es colocada *en un más allá, en una fe sobre y fuera de sí* – piensa Hegel en la *razón pura*–, y por eso la han colocado como sierva de la fe. Y nos dice el autor: “una vez que esas nada de la contraposición absoluta son decretadas sin más como realidades, todo lo que sigue depende *formaliter* de la fe, que es la expresión de la exigida identidad de los opuestos” (CS: 145). Como no se encuentra la explicación de la identidad entre el pensamiento y lo real, el mecanismo de unidad entre el mundo y lo que sabemos de él, entonces, estos opuestos se quedan divagando dentro de lo que se considera una creencia, aquello de lo que no se logra tener una certeza objetiva, un algo carente de verdad.

Mientras se deposita todo el saber positivo en lo empírico y lo finito, por otra parte, el pensamiento formal se encuentra como un saber en el cual las ideas son meras posibilidades del pensamiento, y conceptos desprovistos de toda realidad. Hegel explica que la filosofía de Kant “muestra que ni el concepto por sí es algo, ni lo es en la intuición por sí, que la intuición por sí es ciega y el concepto vacío, y que la identidad finita de ambos en la conciencia, a la que se llama experiencia, no es tampoco un conocimiento racional” (CS: 66). Sin embargo, para Hegel, este pensamiento vacío ordena al mundo de acuerdo a una serie de categorías establecidas de manera arbitraria, ya que al no explicar Kant su necesidad, estas categorías terminaban siendo igualmente contingentes, y por tanto, no necesarias.⁴¹

Asimismo, en las llamadas filosofías de la subjetividad, Hegel critica que, el Absoluto o idea de Dios, es sólo conforme a una visión limitada de la religión, circunscrita al cristianismo positivo, de cuya posición hegeliana ya se ahondó anteriormente. Estas filosofías no se percatan de que razón y absoluto no significan dos opuestos fijos, piensa Hegel, donde el absoluto se mantiene exterior y por encima de la razón, por un lado, y por el otro, razón y Dios flotan sin verdad en la pura creencia. Pues, tal como Kauffman

⁴¹ Kaufmann explica que “Hegel usa «necesario» como antónimo muy incluyente de «arbitrario», como si todo aquello de lo que pudieran darse razones... fuera susceptible de ser llamado «necesario»... casi puede decirse que «natural», «necesario» y «racional» forman una trinidad: está dispuesto a llamar «necesario» a cuanto pueda mostrarse que haya sido natural dadas las circunstancias... Pero ello no quiere decir que pretenda «deducirlo»... lo que quiere decir es que pretende «comprenderlo»” (Kaufmann, 1985: 78-79).

describe bellamente el estado anímico de estas filosofías ilustradas, “la religión erige sus templos y altares en el corazón del individuo, mientras que los suspiros y las oraciones buscan a Dios, cuya contemplación se deniega uno a sí mismo, ya que acecha el peligro del entendimiento de reconocer lo contemplado como una cosa, y la floresta [sagrada] como [simples] árboles” (Kaufmann, 1985: 91). Bajo esta visión permanece la crítica a la Ilustración que Hegel problematiza, y cuya solución llevará a cabo hasta sus últimas consecuencias, finalmente en su *Fenomenología del Espíritu*.

CAPÍTULO 3

LAS PRIMERAS OBRAS POLÍTICAS DE HEGEL

Existe un conjunto de escritos hegelianos, elaborados alrededor de los años 1802 hasta 1806, que contienen su primer ejercicio de una teoría filosófica de la política. El llamado *Sistema de la Eticidad* (*SE*, 1802-1803), es un manuscrito contemporáneo al artículo *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural* (*DN*), publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie*, editado en Jena por Hegel y Schelling. Ambas obras representan la primera semilla de la que posteriormente emerge su gran obra política, *Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (1821). Asimismo, se puede hacer una lectura de estas obras apoyándose en *Filosofía del Espíritu*, editada también con el nombre de *Filosofía Real* (*FR*, 1803-1806),⁴² escrito fundamental para acompañar el curso de la argumentación.

Para este momento es posible identificar una constelación donde se unen los puntos primordiales que configuran la acción en los seres humanos, no como un hacer en general, ni tampoco como acción circunscrita a un ámbito específico de la vida. La acción es entendida ampliamente como actividad humana, pues el actuar representa la condición inmanente a los seres humanos, a su carácter racional y social, político e histórico. La acción no es una disposición subjetiva e interna, pues el asomo al universo humano siempre muestra una constante interacción de subjetividades. Por ello, la acción sólo puede ser entendida como un conjunto de actividades que se realizan en las más distintas esferas del orden común, e invariablemente dentro de un espacio inter-subjetivo, que también se

⁴² Que corresponde a un conjunto de apuntes inéditos en su momento, que Hegel utilizó como material de apoyo para impartir sus clases en la Universidad de Jena (1803-1806).

despliega en un tiempo sucesivo, progresivo, de sobrevenir histórico. En estas obras, Hegel se adentra a este cosmos práctico, cuyos puntos cardinales serán: la moral, el Derecho, y el Estado, aunado a la profundización de la actividad como producción material de la vida física y social, natural y política.

El Espíritu y la Historia

Apenas un año antes de comenzar estas obras, Hegel había escrito en *Diferencia* “todo sistema es apto para ser abordado históricamente, del mismo modo que toda forma viviente pertenece a la aparición fenoménica” (*D*: 9). Para Hegel el *Espíritu* es concebido como una totalidad viva, un movimiento vital constante, que como Absoluto, se produce a sí mismo, se consume viviendo la experiencia de sí y, a partir de ésta, se re-produce. En este sentido los seres humanos somos historia creativa, creadora –diría D’Hondt en su *Historia viviente* (1966) –. La vida del Espíritu es un fluir en el tiempo de la realidad empírica; tiempo y Espíritu se crean mutuamente como historia.

A diferencia de la naturaleza, la actividad del espíritu no consiste en un movimiento mecánico, cíclico, constante y repetitivo. El movimiento del Espíritu es orgánico. El Espíritu no es sólo un ser *en sí*, una *cosa*, un impulso hacia la producción de lo mismo; sino una incesante variación, a través de la cual, le va dando sentido a todas las cosas, las auto-recrea, y al hacerlo, también se auto-determina a sí mismo. La circunstancia de variabilidad o cambio reside en la inteligencia humana, y en la facultad que tiene la conciencia para darse cuenta de que lo creado es el fruto de una obra que le es propia. Dice de manera puntual Gerardo Ávalos: “el mundo del Espíritu es el mundo humano. Espíritu es inteligencia... condición de posibilidad de la existencia del mundo en tanto mundo humano. En última instancia espíritu significa voluntad y libertad” (Ávalos, 2011: 23). Los objetos hablan en lenguaje humano, racional; su sentido se imprime en el mundo, volviéndose un ser *para nosotros* –o, ser *para sí*–, gracias a lo cual, caemos en cuenta de nosotros mismos, de nuestra libertad o voluntad libre, y somos también *autoconsciencia*.

El Espíritu es para Hegel aquello en lo cual ya no se mantienen opuestos naturaleza y libertad humana; por el contrario, Hegel va más allá de esta dicotomía kantiana, ya que el

Espíritu representa una nueva concepción, como anteriormente se ha descrito bajo el concepto que cobra la vida en Hegel. Explica Henrich:

Éste es, pues el pensamiento propio de Hegel: que los relacionados en oposición tienen que ser entendidos ciertamente a partir de un todo, pero que este todo no los precede como un ser o como una intuición intelectual, sino que el todo no es más que el concepto desarrollado de la relación misma. Este pensamiento lo elaboró analizando el concepto de vida: no se puede entender la vida sino cuando se concibe tanto la oposición de las entidades vivientes entre sí, como la unidad orgánica en cada una de ellas, a partir del universal de una organización cuya existencia no es de ninguna manera anterior o exterior al proceso mismo de las entidades vivientes (Henrich, 1987: 30).

Para Hegel la vida espiritual vivifica también a la naturaleza, y aunque de manera inmediata la intuye como contrapuesta, es a partir de ella como el Espíritu se produce a sí mismo como historia de vida propiamente humana.⁴³ En esta vida logran integrarse la naturaleza y la libertad, pues como explica Hegel en *Diferencia*:

En el saber filosófico, lo intuido es una actividad de la inteligencia y de la naturaleza, de la conciencia y de lo carente de conciencia, a la vez. Lo intuido pertenece a ambos dominios, el ideal y el real, al mismo tiempo –al ideal, en tanto está puesto en la inteligencia, y por tanto, en libertad; al real, en tanto tiene su lugar en la totalidad objetiva y es deducido, como un eslabón, en la cadena de la necesidad– (D: 30).

Para Hegel, esta forma viviente representa *el engarce entre lo natural y lo ético*, entre la necesidad y la libertad en el mundo humano –y no exclusivamente en el natural–, y la tarea de la filosofía es detectarlo a través de la comprensión de su despliegue histórico en el espíritu. La actividad del espíritu alude a la tendencia que le es propia, por medio de la cual el espíritu es auto-producido, y aunque corresponde a un movimiento progresivo, no tiene un punto de partida ni tampoco una meta predeterminados, sino que en su completa voluntad y libertad, deviene para sí. Hegel dice en su *Sistema* acerca de esta actividad, que

⁴³ Explica Ernest Bloch que existe un antagonismo entre Hegel y la ciencia física de los siglos XVII y XVIII, pues para ésta la naturaleza era el *logos* convertido en materia, mientras la historia un montón de hechos fortuitos. Nuestro autor tiene una fuerte influencia de la escuela histórica nacida en el romanticismo que, aunque se volvía resueltamente de espaldas a todo raciocinio, tuvo el mérito de despertar un fuerte sentido histórico, y “de él, principalmente procede ese sentido de lo histórico-concreto en que descuellos ya la obra de la primera época de Hegel” (Bloch, 1983: 61).

“el movimiento del Todo es una constante separación de lo universal y lo particular, y una subsunción de lo último en lo primero” (SE: 179). El Espíritu representa un movimiento orgánico, a través del cual se lleva a cabo la reconciliación (*Versöhnung*) de las separaciones u oposiciones que van sucesivamente surgiendo, en un trayecto igualmente continuo de superación (*Aufhebung*).⁴⁴ El motor de este movimiento dialéctico de unificación –que es fundamental para la filosofía hegeliana–, es el elemento negativo, la contradicción generada en los opuestos, pues como dice Sergio Pérez “Hegel estima que lo negativo también tiene un ser y una consistencia propios: puesto que cada uno de los términos, positivo y negativo, se define únicamente a través de su reflejo con el otro, esto significa que ese otro se refleja en sí, es decir, que ese no-ser, es” (Pérez, 2006: 19).⁴⁵ A través de la tendencia de este proceso, el espíritu no abandona sus determinaciones anteriores, sino que las va reincorporando y va *resurgiendo de las cenizas de su figura anterior, pero ahora como un Espíritu más puro*; es decir, a través del movimiento dialéctico va emergiendo, de modo necesario y mediado por la oposición, que es en realidad la generadora de algo nuevo que agrega las figuras precedentes, pero ahora con una reconciliación regeneradora.

El espíritu es acción creadora, en cuyo devenir y desarrollo, el ser humano va rompiendo los vínculos de la existencia puramente natural. Este devenir encierra toda noción práctica hegeliana. El espíritu consiste en los actos de la conciencia, es espíritu subjetivo, y también es el conjunto en los actos cristalizados en las instituciones, como espíritu objetivo; y espíritu es también en la unidad de los dos momentos anteriores, es un acto único y universal, es *Espíritu Absoluto*.

Historia y experiencia

⁴⁴ *Aufhebung* viene de la palabra *Aufheben*, que significa «levantar, alzar, recoger», pero también se ha dado lugar a otros dos sentidos: «cancelar» y «conservar, guardar». Así, cuando Hegel emplea este término, tiene la mirada a manera en que se recoge algo, pero no queda cancelado sino que se lo alza y se conserva pero a otro nivel (Kaufmann, 1985: 154, Ávalos, 2011: 217).

⁴⁵ También explica Ripalda que “la unión es también negativa, proceso, virtualmente todo el sistema conceptual, despojado de su fijeza, ebrio; la «unión» y la «no-unión» tienen que ser cada una esa inquietud unión, de modo que los miembros de la relación no sean sino ésta misma” (FR: XIX).

Dirá Hegel en su obra *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural* que la pura particularidad resulta una empresa imposible de comprender sin una noción de la intrínseca relación que guarda con la universalidad. Pues, precisamente, como menciona Sergio Pérez, “a ese movimiento por el cual lo infinito que se universaliza y lo finito que se manifiesta se encuentran, Hegel lo llama Espíritu” (Pérez, 2009: 197). Para Hegel, lo particular o infinito son existencias, pero cuya contingencia es insuficiente para poder ser comprendidas por sí mismas, pues son en sí mismas pluralidad contradictoria, pero a la vez también poseen su superación a través de su no-ser, de su otro, lo universal o infinito (Pérez, 2009: 200). De esta manera, la infinitud no es sólo una idea, ni algo que está más allá de lo sensible, sino que es inmanente a la misma finitud, constituyendo su realidad más infalible. Asimismo, para Hegel cada particularidad tiene la totalidad en sí misma, y la especulación filosófica es la actividad que puede comprender lo genuino que hay en lo particular, como también *eliminar la limitación de lo contingente, y encontrarse a sí misma*, como la superación de las formas que la preceden.⁴⁶

Para Hegel fijar las oposiciones es propio de un pensar que –como sucede con el sentido común– observa y concibe a los objetos como externos al mismo, y por ello, encarna al pensamiento exteriorizado. Pero pensar la identidad de algún objeto –ya sea tangible, intangible, o por más común que éste sea–, es decir, pensar al ser de las cosas, su esencia, es pensar su trayecto o historia por medio de la cual el ser y el pensamiento se han constituido; porque ser y pensamiento se crean en un proceso simultáneo, y por eso, siempre se implican necesaria y recíprocamente. En este camino, no puede existir un objeto que no sea un objeto pensado, como tampoco un pensamiento vacío, que no sea pensamiento de algo; así, también forma y contenido se entretajan mutua y perennemente. El *ser* hegeliano significa una *determinada manera de ser*, porque únicamente *es* un itinerario por medio del cual ha estado *siendo*, o se ha estado haciendo lo que es. El ser hegeliano es relación en la cual los elementos, en su ejercicio de ponerse, contraponerse y

⁴⁶ El autor exalta al inicio de *Diferencia*, cuando se refiere a la historia del pensamiento, que “cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí. Del mismo modo que Rafael y Shakespeare no habrían tenido... por meros ejercicios previos las obras de Apeles y Sófocles, sino más bien como una fuerza espiritual afín, así tampoco puede la razón advertir en las configuraciones anteriores de ella misma solamente unos útiles ejercicios previos” (*D*: 8), pues si consistieran en ejercicios previos, su destino sería la imitación, y así, se cortaría la vida y creatividad del pensamiento.

superarse, en una incesante actividad, se producen. La actividad humana en Hegel comienza desde el conocimiento mismo, desde el momento en que el pensamiento por medio de su acción, cancela toda inmediatez. Hegel, al igual que su maestro Kant, se concentró en las condiciones que hacen posible el conocimiento, pero no solucionó esta indagación sólo en términos epistemológicos, sino que la dotó de un proceso ontológico e histórico.

En su obra sobre el *Derecho Natural*, Hegel emprende una fuerte crítica contra el empirismo inglés y el formalismo alemán. Hegel reconoce que toda ciencia del orden social es materia de la filosofía, en cuanto ésta es la ciencia absoluta; sin embargo, con el arribo de la modernidad, la filosofía es relegada por el nuevo concepto de una ciencia fundada en la experiencia. No obstante, para Hegel pensar sólo en los datos tomados de la mera experiencia, del puro empirismo, es estancarse justamente en la particularidad –haciendo de lo finito algo infinito, tomando una parte por el todo–, y entonces, hundirse en la fuerza vacía del ser uno. A los ojos hegelianos, la totalidad orgánica no puede recibir la vida de una sola parte, si no es de la relación necesaria de todas las partes que conforman el todo. Frente a la mirada de Hegel, el empirismo representa no más que pura particularidad pretenciosa de ser en sí misma universalidad.

Hegel también observa en el formalismo de Kant y de Fichte, que la escisión entre sujeto y objeto significa la *oposición real*, en la cual, dice Hegel, se “constituye en un sentido, el ser multiforme o la finitud, y, frente a éste, [se pone] la infinitud, en cuanto negación de la multiplicidad, pero positiva como unidad pura, de manera que el concepto absoluto que se constituye de esa manera, da lugar a esta unidad, a la que se ha llamado razón pura” (*DN*: 28). A través de este enfoque, el formalismo entiende lo ético como una unidad ideal que nunca se sintetiza a partir de lo real. Dice nuestro autor que la filosofía formal “no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real” (*DN*: 30).

En este sentido, Hegel ahonda en la crítica a la filosofía formal, pues a pesar de que su concepto puro y vacío de cualquier elemento contingente logre erigirse en ley –o deber moral–, su máxima del imperativo categórico requiere necesariamente de un contenido material, es decir, de una singularidad o determineidad, “que integre el contenido de la

máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto” (DN: 36). De lo contrario, no hay nada que no pueda convertirse en una ley ética, y cualquier acción podría investirse como tal. Cada vez que se opta por una máxima para hacerla universal, ésta puede traer sus propias contradicciones porque es imposible pensar en una ley que sea aplicable en todos los casos generales, y que siempre ofrezca el mismo resultado. Hegel es consciente de que las leyes tienden a una cierta generalidad por su mismo carácter objetivo, pero lo que problematiza es aquello que se considera como ley, pues como universal concreto la ley requiere contener sus propias determinaciones, y no considerarse solamente una síntesis *a priori*, más allá de cualquier experiencia o práctica concreta de la realidad.

Para Hegel es posible conocer la trama de las relaciones que conforman las determinaciones de lo real, pues éstas no son más que el fruto del pensamiento, y por tanto, éste es capaz de reconocer su propia operación en mediación con el objeto, llevada a cabo a lo largo de un trayecto de tiempo. En este sentido, la realidad para Hegel está históricamente articulada, y es a partir de sus manifestaciones o apariciones como se puede hacer consciente para el conocer humano, pues es *en la esfera de las ideas, y desde ellas, que las cosas del mundo adquieren su verdadera realidad, realidad efectiva [Wirklichkeit], y no sólo realidad inmediata [Realität]*. Como bien aclara Rubén Dri, en Hegel se encuentran dos conceptos diferentes de lo *real*, la *Realität*, que se refiere a un hecho empírico cualquiera, y la *Wirklichkeit*, que es la realidad en sentido fuerte, constituida intersubjetivamente por los sujetos como seres históricos (Dri, 2001: 217).⁴⁷

De esta manera, se tiene una nueva concepción hegeliana de la *experiencia* que no consiste en la empiria o experiencia sensible inmediata de las cosas, sino en el conocimiento de su esencia, es decir, de su despliegue de relaciones en el tiempo a través del cual se constituyen.⁴⁸ Como Hegel sostiene claramente, “lo que se denomina experiencia... no consiste en la intuición inmediata misma, sino en esta elevada, pensada y explicada en lo intelectual, captada en su singularidad y expresada como necesidad” (DN:

⁴⁷ Véase también Ávalos (2011: 129).

⁴⁸ Explica Jean Hyppolite respecto a la lógica del sistema hegeliano, que “el discurso dialéctico de la lógica no es un discurso sobre una cosa, sobre un absoluto preexistente, es el Absoluto mismo en tanto que existe como universal concreto, en tanto que se presenta liberado de esta exterioridad suya que es la naturaleza o el saber empírico” (Hyppolite, 1996: 87).

94). Por ello, cree que no se pueden tomar en serio los planteamientos de una ética formal o de una ciencia positiva del derecho, pues consisten y se atienen a la opinión particular y a abstracciones sin ninguna esencia. El único fundamento de la ciencia positiva es el formalismo, una idea que se expresa como algo real. Por el contrario, dice el autor, “la filosofía señala que lo singular y accidental no impide la vida, sino que está de acuerdo con la necesidad, al mismo tiempo, la arrebatada, la penetra y la vivifica” (DN: 106). La filosofía va a comparar y analizar la profundidad de las cosas, tanto la manera en la cual aparecen – el *fenómeno*–, como todo el proceso de pensamiento por el que cada forma se ha convertido en lo que es.⁴⁹ Esto no sólo conlleva una noción genuina de la experiencia misma, sino de lo que se entiende como objetividad. Y en ello, Hegel no titubea, él representa a un pensador cuyos planteamientos están enteramente enraizados con el estudio de la realidad concreta y material. Hegel no es un filósofo que planteó un deber ser más allá, sino que se concentra en lo que es, en la presencia que adquiere la razón [*Vernunft*] en el mundo, en la realidad efectiva o *Wirklichkeit*.⁵⁰

Por esto Hegel se preocupa enormemente por la historia, en la medida en que ésta es la expresión del aparecer o el fenómeno del Espíritu. Entonces, Hegel lo va a desmenuzar como espíritu subjetivo y objetivo; como aparece en la conciencia o subjetividad, y también al nivel de las esferas inter-subjetivas o institucionales. En cuanto espíritu objetivo, especialmente Ernest Bloch menciona que Hegel se orienta hacia “la vida del Estado, como la institución donde la libertad cobra su determinación objetiva” (Bloch, 1983: 218); por lo cual, es de su mayor interés. Pero, asimismo, da continuidad a la tradición antigua – Tucídides, Polibio, y Tito Livio– que tanto admiró desde sus tempranos años de juventud, pues hace de la historia política la clave para comprender los vericuetos y encrucijadas que

⁴⁹ Kaufmann habla del origen de la palabra *Phänomenologie*, no acuñada por Hegel, sino que ya había sido utilizada anteriormente, primero por el filósofo Johann Heinrich Lambert (1728-1777), y posteriormente por Herder, Kant, Novalis y Fichte. Kaufmann aclara que “para Hegel *Shein* no es «apariencia» en el sentido de error o ilusión; ni, como Kant, parte de una contraposición ya fijada entre el nómeneo y el fenómeno, de la cual derivaría la «fenomenología»: sabe que la raíz griega, como la alemana, significa también resplandecer, hacerse visible” (1985: 160).

⁵⁰ Este aspecto, sumamente importante en la filosofía de Hegel, es desarrollado a lo largo de su obra, por lo cual, para alcanzar una visión de lo que esto representa es necesario abordar sus obras posteriores como la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, y la *Filosofía del Derecho*, donde se encuentra plenamente desarrollado.

ha llevado a cabo el espíritu para alcanzar la conciencia de su libertad, que para Hegel, por fin ha dado comienzo.

El Sistema de la Eticidad

En la obra de Hegel, que precisamente lleva este título, Hegel se adentra al concepto de Eticidad [*Sittlichkeit*], que puede ser interpretado como las cenizas que quedaron de su ferviente admiración por la armonía griega. Sin embargo, es claro que su significado ahora emerge como un espíritu más puro, cruzando el umbral de la modernidad, para plantear una nueva reconciliación y llegar más lejos que la *Möralitat* kantiana. La *Eticidad* es un concepto, con el cual Hegel pretende asumir la realización efectiva de la libertad humana individual a partir de un orden histórico-social capaz de garantizarla, de tal manera que la moralidad se realice efectivamente a partir de un orden primordial, aquél donde la vida común se expresa en una ética viva o forma de vida ética.

Por el momento es necesario recordar que en *Diferencia*, cuando Hegel nos habla de la identidad entre los ámbitos de lo ideal y lo real, del concepto y la intuición, menciona un aspecto de la mayor relevancia, pues dice:

Una identidad falsa es la relación causal entre el Absoluto y su aparición fenoménica, pues dicha relación tiene como su fundamento la contraposición absoluta... [por tanto] la unificación es violenta, uno recibe al otro bajo sí, uno ejerce dominio, el otro se convierte en dominado; la unidad es forzada a una identidad sólo relativa; la identidad que debe ser absoluta, es una identidad incompleta (*D*: 53).

Con lo cual, Hegel indica que la unidad no representa una identidad inmediata, sino un proceso de constitución; lo que aparece se va configurando a través de la superación de sus diferencias, y va adquiriendo o se va adecuando a su propio y verdadero ser. Por lo que dice en su obra sobre el *Derecho Natural*:

Lo ético absoluto tiene que organizarse a la perfección como figura [concreta]... Pero... la relación en cuanto faceta de la infinitud, es doble; por una parte en la medida en que constituye la unidad o lo ideal; por otra, en tanto que es lo múltiple o lo real, lo primero y dominante... el no reposo [*Unrishe*] eterno del concepto...

radica en la organización misma, consumiéndose a sí mismo y desprendiéndose la manifestación [o fenómeno] de la vida de lo puro cuantitativo, para que, como su propio grano de semilla, [la vida] se eleve siempre eternamente desde sus cenizas a una nueva juventud... reduciendo eternamente a nada su diferencia [de la vida] hacia el exterior y nutriéndose de lo orgánico y produciéndolo, haciendo surgir una diferencia de la indiferencia o una relación de una naturaleza inorgánica y asumiéndola de nuevo y consumándola, como sí misma (DN: 66).

En este proceso continuo de producirse, la eticidad va sufriendo sus apariciones, para edificarse en el nivel más alto del Espíritu objetivo. Pero la Eticidad no sólo acuña la vida ética conforme a determinada configuración espiritual, sino que alude a su *reconstrucción especulativa*,⁵¹ que es justamente lo que hace nuestro autor, pues en su *Sistema de Eticidad* Hegel analiza la cimentación de la civilización humana, y el ensamble sistémico de los diferentes ámbitos que la componen. En su *Sistema*, exhibe al ser humano en su desnudez antropológica, a través del recorrido en el que se ha ido constituyendo en su relación con el mundo y en el avance de la cultura. En este sentido, se vincula con el materialismo histórico desarrollado por Marx, pero específicamente la pretensión hegeliana consiste en esbozar el escenario circunstancial propio de la modernidad, para plantear la posibilidad de un orden ético como lo fue la *bella polis* griega, pero ahora, a partir de las circunstancias y los problemas pertenecientes a los nuevos tiempos, a partir de su *Sittlichkeit* con sentido moderno.

La razón naciente trae consigo, por primera vez en la historia, el umbral del individuo, y para la filosofía de Hegel –reflejo de su modernidad– la identificación de la subjetividad es ya una idea ineludible. La filosofía –Descartes, Hume, Kant, Fichte–, el romanticismo alemán –Goethe, Schiller– y la teoría económica y política –Smith, Hobbes, Locke– contemplaron la primacía de un individuo capaz de escindir-se –moral, económica y políticamente– del conjunto social. Y, como expresa Miguel Giusti

Por medio de las expresiones “mundo moderno” [*moderne Welt*] y “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*] quiere Hegel sugerir que existe una vinculación intrínseca entre los diferentes planteamientos teóricos... predominantes en esta época histórica y

⁵¹ Como sostiene Ávalos, en Hegel se entiende que “la eticidad [*Sittlichkeit*] es natural o absoluta; la primera es la forma en que se presentan... el conjunto de costumbres que constituyen un pueblo... la segunda es la reconstrucción especulativa de ese primer universo” (Ávalos, 2011: 77).

quiere dar de ellos una interpretación de tipo sistemático... A fin de caracterizar conceptualmente de modo unitario la originalidad y el problema central de la época, Hegel acuña la expresión “principio de la subjetividad” (Giusti, 2000: 9).

La configuración filosófica de la moral y la política hegeliana, contempla este *principio de subjetividad*, y a su vez presenta su lado problemático: la fragmentación de la sociedad moderna. Cuando Hegel adquiere esta conciencia la unidad del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo representa la piedra angular de todo su sistema ético-político.⁵² La Eticidad no sólo se va a reflejar tanto en el elemento subjetivo como en el objetivo, sino que ésta se va a constituir a partir de su armonía sistemática.

Hegel, firme en este umbral moderno, inicia su sistema por la conciencia o individualidad, pues como dice Negro Pavón en su Introducción al *Sistema de la Eticidad*, los individuos representan “lo que configura el éthos colectivo, la vida común, y... lo que la modifica” (*SE*: 35). La manifestación del Espíritu subjetivo es el hombre individual, y es a través de éste que se reconoce el Espíritu; el individuo es vida y certeza de la comunidad a la que pertenece. Al igual que para Platón, para Hegel el individuo es una réplica del universo social. Años después, en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (*ENC*, 1817) Hegel explica que justamente el precepto griego *Conócete a ti mismo* señala ésta intrínseca relación, pues “ni allí donde históricamente fue pronunciado, no tiene el significado de un mero autoconocimiento según las aptitudes particulares del individuo... sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano... de la *esencia* misma como espíritu” (*ENC*: 433, §377). A partir del asomo a lo individual es posible acceder a la comprensión de su inmanente relación con el conjunto, pues a partir de éste lo individual toma su verdadera forma. Sin embargo, el vínculo entre el individuo y su mundo social no se presenta de manera mecánica o automática, sino a través de un proceso en el cual la historia moderna ha podido demostrar que en la unidad también se han fijado sus oposiciones, como un momento necesario, a partir del que se ha hecho posible dar lugar al nivel racional de sus genuinas unificaciones. De acuerdo con esta visión, Hegel nos explica en su *Filosofía Real*:

⁵² Lo dice muy claramente María Isabel Wences: “El papel del individuo hay que apreciarlo a la luz de su sistema, y para ello es importante observar los mecanismos de conciliación del Espíritu subjetivo con el Espíritu objetivo” (Wences, 1998: 101).

Tal es el principio superior de la época moderna, que los antiguos, que Platón no conociera. En la edad antigua la bella vida pública era la costumbre de todos... pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser-en-sí. La república platónica... es esta desaparición de la individualidad que se sabe a sí misma. Con el nuevo principio, en cambio, se pierde la libertad externa y real de los individuos en su existencia inmediata, pero se gana la interna –su libertad de pensamiento (FR: 214).

Se trata de un acontecimiento, un hecho histórico que marca la época, la idea de que desde el individuo emerge la posibilidad de acuñar sus propias ideas, *de pensar por cuenta propia*, como decía Kant. Para Hegel, el individuo ha devenido un ser consciente y libre, gracias a que ha adquirido la posibilidad de comprenderse a sí mismo como conciencia y libertad individual. Es un planteamiento sumamente duro, pues a lo largo de una historia milenaria de actividad incesante, hasta ahora es cuando los seres humanos pueden percatarse de su conciencia; han aprendido acerca de ella, y finalmente, se hacen conscientes de su libertad. En este sentido, la conciencia es entendida hegelianamente como una reflexión en sí misma, como un acto de venir a sí, hacia sí, dice Hegel, de *ser-para-sí*; un movimiento a través del cual, la conciencia se reconoce, por primera vez, a partir de su más plena individualidad. Estrepitosamente, irrumpe una nueva realidad que deja atrás el sueño, y se implica la emergencia de la *autoconsciencia*. Hegel ahonda en este hecho, que – como dice Henrich– representa el *despertar de la conciencia*, que *constituye precisamente al hombre como hombre* (Henrich, 1987: 31). Aunque antes, se debe desmenuzar la explicitación del desarrollo gracias al cual se ha dado arribo a este nuevo estado de vigilia.

El despertar de la conciencia

En el *Sistema de la Eticidad*, Hegel comienza abordando la categoría de *trabajo*, como una práctica humana inmersa en una relación concreta y material con el mundo. Sin embargo, en su llamada primera *Filosofía del Espíritu* se puede encontrar un planteamiento más completo, en el sentido de representar más acabadamente la reconstrucción filosófica de esta categoría, y así, poder ubicarla más allá de una concepción meramente económica, como lo hace Hegel. En este escrito, no comienza por la eticidad, sino por el concepto de

espíritu, comprendido como inteligencia y como actividad, o también, como conciencia y como voluntad. Primero se intentará reconstruir esta primera parte, para después adentrarse a su importante concepción práctica de trabajo productivo proyectada dentro de su *Sistema*.

El yo y la cosa son en el espacio, dice Hegel; la conciencia se encuentra frente al objeto en la realidad empírica, pero a diferencia de una cosa la conciencia es aquello capaz de mediarse consigo misma, pues *sólo es a base de superar lo que él es inmediatamente*, y *lo que es se le convierte en lo general*, es decir, transforma lo particular en lo universal, y *el espíritu se libera de esta inmediatez* para lograr aproximarse a la verdadera certeza de la cosa. En el inicio el espíritu es *imaginación*, convierte la cosa en imagen, en una representación, y percibe este contenido como propio, *intuye su intuición*, su objeto ha sido superado, ahora es un *ente, su primer uno mismo, es la imagen* (FR: 153-154).

Pero, y ¿qué es ese yo puro? ¿Ese lado de la conciencia pura que la modernidad tanto inquirió? Para Hegel es una eterna noche, lo que se oculta en la oscuridad, el abismo de la nada cuando se carece de un objeto. *La noche de custodia*, la llama nuestro filósofo, y de ella escribe:

Esta imagen le pertenece, se halla en su posesión, él es su dueño, se guarda en su *tesoro*, en su *noche*; la imagen es *inconsciente*, es decir, no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo (FR: 154).

La actividad recae en el yo, él es quien acuña la forma y constituye el movimiento mismo, pero siempre en *recíproca referencia entre las partes* de la imagen. Posteriormente, cuando se intuye el objeto de nuevo, su *ser* es ya lo *conocido*, y es ahora *recuerdo*, y dice Hegel, *en él tengo inmediatamente la conciencia de mí*, el yo se ha hecho objeto y el objeto yo, es para mí (FR: 154-155). Hegel explica que:

Este *ser-para-mí* que añadido al objeto es esa noche, ese uno mismo en que hundí el objeto, ahora surgido, que es objeto para mí mismo, y lo que tengo delante es la

síntesis de ambos, *contenido* y yo... con ello el objeto ha sido superado *él mismo*, se ha convertido en otro de lo que *es él...* el contenido se presenta como un todo distinto, con otra esencia, el uno mismo tiene otro significado; o el contenido se presenta como signo (FR: 155)

El acto en el cual forma y contenido se hacen a sí mismos, es el mismo por medio del cual, la conciencia transforma y crea el objeto, y al hacerlo se produce también ella, pues *el yo como interior de la cosa es él mismo objeto*, una *interioridad que existe ella misma*, el yo se hace existente (FR: 156). El espíritu es esa codificación universal del mundo, a través de la cual, hace hablar a los objetos su propio lenguaje, los significa o humaniza. Para ello, no existe ninguna predeterminación, es una actividad tan propia a la conciencia, que no expresa otra condición más que su acción libre. El yo se hace objeto, es también que la interioridad del yo accede a exteriorizarse, es decir, hacerse algo existente; en sentido primordial, esto se manifiesta como lenguaje. La imaginación no dejaba de representar una forma interior, en cambio con el lenguaje lo interior se hace exterior, y logra sentar *algo que es* (FR: 156). La facultad de nombrar las cosas, es también la de producir el mundo. Con el nombre el objeto nace como un *ser*, es actividad creadora del espíritu, la naturaleza se nace como espíritu, como *razón* –como *λόγος*–, gracias al cual el hombre puede *hablar* con las cosas, el *ser de los objetos* consiste en que a través de él, “el espíritu se relaciona consigo mismo” (FR: 157).

Desde que la conciencia conoce y nombra a sus objetos Hegel la concibe como una actividad –o ser-para-sí– en cuyo trabajo edifica el orden del mundo, pues es un *orden que fija y está fijado*, y *que le es objeto como un reino*; y al hacerlo se inserta en él y se constituye también como ese cosmos, dentro del cual lo plural aparece ordenadamente (FR: 159).⁵³ A este sendero activo, por medio del cual el yo se crea y se descubre a sí mismo, Hegel lo designa el *despertar* de la conciencia. Como afirma Hegel en la *Enciclopedia*: “en el alma *se despierta* la conciencia, la conciencia *se pone como razón* que está inmediatamente despierta [respecto] al saber de sí y que mediante su actividad se libera en orden a la objetividad y a la conciencia de su concepto” (ENC: 440, §387). En esta

⁵³ Hegel sostiene al margen de su escrito: “El yo se es objeto como pluralidad, pues su acción es movimiento, distinción, él mismo es el orden y orden de distintos que son suyos... se trata... de momentos, es una división en él mismo producida por el trabajo, el yo tiene este producto por objeto... objeto inmediato” (FR: 160).

actividad la conciencia se hace autoconciencia, pues como dice nuestro pensador más adelante, “la autoconciencia como certeza de sí misma frente al objeto es el *impulso* a poner lo que ella es en sí, es el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto” (ENC: 476, §425).

Esta producción –del mundo y de sí misma– es el primer peldaño de la actividad humana, el proceso a través del cual el espíritu se va haciendo consciente de sí.⁵⁴ La vida de la naturaleza avanza sin ningún recuerdo, representa un sueño que no puede ser contado al día siguiente; en cambio, el ser humano es capaz de hacer conscientes sus actos y de despertar para hacer el recuento de su historia. Pero estos son apenas momentos, algunos de los fotogramas de un recorrido más amplio, pues una conciencia solitaria no logra hacerse autoconsciente sino gracias a la experiencia de su vida común, de historia compartida con otras conciencias, de existencia inter-subjetiva, espiritual.

De acuerdo con el autor, el espíritu subjetivo está conformado por:

a) ser espíritu *teorético*, tener que habérselas con lo racional como determinidad suya inmediata y ponerlo desde ahora como lo *suyo*... y el saber es así como inteligencia libre... b) *voluntad, espíritu práctico*, que es primeramente formal, tiene un contenido como contenido *solamente suyo*... c) deviene como espíritu libre en el que está superada aquella doble unilateralidad (ENC: 486, §443).

Se aprecia que el primer momento de la conciencia es el de la *inteligencia*, mientras el segundo corresponde a la *voluntad*, concepto relevante pues en la voluntad Hegel acuña propiamente la noción de acción humana, pero en un nivel de exteriorización más pleno. Sin embargo, es necesario subrayar que la acción se encuentra presente tanto como inteligencia como voluntad, pues nos hace explícito Hegel: *el obrar o la actividad propia*

⁵⁴ Bloch afirma que “el saber... cambia el objeto, de este modo forma parte de la marcha de los fenómenos... Más aún: el saber mismo es actividad, una actividad que remata el trabajo de las mediaciones y que, en cuanto tal «actividad subjetiva» representa también un trabajo de cambio”. Por ello, continua diciendo más adelante, “los cambios de objeto... van siempre acompañando a los cambios de conciencia” (Bloch, 1983: 79-80). La única observación que sería pertinente hacerle a Bloch, es que los cambios que van emergiendo en la conciencia no son exclusivos de una actividad subjetiva, sino todo lo contrario. Con la actividad humana los objetos se transforman en la misma medida en que se va transformando la conciencia de la humanidad; este cambio es histórico, se da como tiempo –lógico y cronológico–, y en un esfuerzo colectivo, no individual o subjetivo.

de la inteligencia es conocer. Y reconoce el autor, que “la distinción de la inteligencia respecto de la voluntad tiene frecuentemente el sentido erróneo de que ambas sean tomadas como existencias fijas, separadas una de la otra, de modo que el querer podría darse sin inteligencia o la voluntad de ésta sin voluntad” (ENC: 488-490, §445). En Hegel no se encuentran de manera separada, como en el caso kantiano, una razón pura que conoce y una razón pura práctica que actúa, sino que en él la razón se constituye como conocimiento y como acción en un mismo movimiento.⁵⁵

Asimismo, Hegel sostiene en la *Enciclopedia* que “el pensar en tanto concepto libre, es también libre según el *contenido*. La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está siendo, es *voluntad*” (ENC: 511, §468). La voluntad hegeliana –al igual que la kantiana– es inseparable de la noción de libertad, y en Hegel, el orden racional de la vida común y política tendrá como objeto principal la realización más plena de la voluntad libre. En la *Filosofía del Espíritu*, Hegel arriba entonces al plano de la *voluntad*, del *impulso que tiene contenido propio, que es fin*. Nos dice:

Lo volente quiere, es decir, quiere sentarse, convertirse... en el objeto. Es libre; pero... formal... Está decidido en sí, o es en sí mismo el silogismo: α) es lo general, fin; β) es lo singular, mismo, actividad, realidad; γ) es el término medio de ambos, el impulso; éste es *bifronte*, pues tiene el contenido, lo general que es el fin, y el uno mismo activo de él; aquél el fundamento, éste la forma (FR: 166).

⁵⁵ Es importante señalar que en Hegel se encuentra de manera recurrente el interés por subrayar la relación intrínseca entre teoría y práctica. Por ejemplo, en su *Filosofía del Derecho*, Hegel define la voluntad en el §4, y seguidamente subraya en el *Agregado*: “La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el pensamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse en la existencia... El comportamiento práctico comienza con el pensamiento... y aparece en primer lugar como contrapuesto... Pero aunque deje salir esas determinaciones y diferencias, es decir, las ponga e el llamado mundo exterior, siguen siendo mías... Esta es la diferencia entre el comportamiento teórico y práctico; hay que indicar ahora cuál es su relación. Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico... Inversamente la voluntad contiene en sí lo teórico... Pero tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos” (FD: 79-81, §4).

La voluntad representa un querer; de la misma manera como se observa en Aristóteles, la voluntad persigue un fin que se quiere,⁵⁶ y hegelianamente hablando es un querer exteriorizarse y erigirse en objetividad. De modo inmediato, la voluntad carece de presencia objetiva, ella es sólo forma y todavía no contenido; pues como menciona Hegel, “el espíritu tanto teórico como práctico están aún en la esfera del espíritu *subjetivo* en general... El espíritu subjetivo es productivo, pero sus productos son formales” (ENC: 486, §443). Para hacerse contenido debe realizarse objetivamente, entonces se sirve de su impulso hacia el exterior, a través del cual, persigue realizar su fin por medio de su acción particular.

La actividad en el mundo del trabajo

En la Introducción del *Sistema de Eticidad*, Hegel comienza sosteniendo que “para llegar a conocer la idea de la eticidad absoluta, la intuición tiene que ser puesta en relación con el concepto de un modo cabalmente adecuado, pues la idea... es... la identidad entre ambos, entre la intuición y el concepto” (SE: 109). Así, Hegel se adentra a este movimiento de unificación entre la intuición y el concepto, que significa la relación entre el sujeto y el objeto, y que en Hegel representa la mediación que se realiza a través del trabajo. Esta relación inicia con la potencia de la naturaleza, pues corresponde a la eticidad natural, es la subsunción del concepto en la intuición sujeto=objeto.⁵⁷ La inmediatez de la conciencia es que la conciencia es vida. Pero este aparecer de lo general, es a través de lo particular, un individuo vivo; y ya interiorizada en lo individual es también *sentimiento* y *potencia práctica*. Pero ese sentir hambre y sed de la individualidad, evidencia la separación existente entre lo subjetivo y lo objetivo, *según el cual el objeto de la necesidad se encuentra en una posición exterior*; se trata, dice Hegel, *del esfuerzo y del trabajo*, primero

⁵⁶ Aristóteles, en su *Ética Nicomáquea* (EN), divide las acciones en voluntarias e involuntarias, entonces también habla de *lo volente*, y dice que cuando el hombre actúa o realiza acciones voluntariamente, “el principio del movimiento... está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él hacerlas o no” (EN: 69, 1110a). La acción busca un fin, y ese fin radica en el querer de quien la realiza.

⁵⁷ Como sostiene Hegel en su *Enciclopedia* en torno al concepto de Espíritu: “para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de lo cual es él la verdad y... lo absolutamente primero de ella (ENC: 436, §381).

como posibilidad de que el individuo se relacione con los objetos del mundo, y después, como *goce* o necesidad saciada (SE: 113).

El individuo se relaciona con el objeto por medio de su *determinación ideal* y de su *aniquilamiento*, es decir, por su deseo ideal, y posteriormente, por su consumo o *goce sensual* que satisface el apetito. Sin embargo, el proceso no culmina ahí, sino que comienza, pues *el goce permanece como algo práctico*. Como organismo vivo tendrá que saciar su naturaleza de manera repetida a lo largo de su vida, y la práctica objetiva una vez realizada se fija como un quehacer recurrente dentro del ciclo vital de necesidad, deseo y goce.

Para Hegel *el trabajo establece la diferencia entre el deseo y el goce*, la necesidad no se va a saciar de manera inmediata con un objeto cualquiera, sino con un objeto específicamente deseado, por lo cual, *el deleite se reprime para desplazarse* en el tiempo, si es necesario, pues *se ha convertido en algo ideal*, y así, cumplirse a manera de esta idealidad (SE: 115). En este sentido, Hegel muestra el sistema inserto en el trabajo, y explica:

- En un nivel ideal: “La determinación ideal de dicho objeto por el deseo... constituye la *toma de posesión*”. Es la intuición subsumida en el concepto, Objeto→Sujeto.
- En un nivel real: “Tiene lugar el aniquilamiento real de la forma del objeto... es la *actividad* del trabajo mismo”. Se trata del concepto subsumido en la intuición Sujeto→Objeto.
- En la síntesis de ambos: “Se establece la posesión del producto... en cuanto es materia [y forma]... conformación por el sujeto”. Se alcanza la identidad entre concepto e intuición Sujeto↔Objeto (SE: 115).

Gracias a que comparte el mundo y los productos del trabajo con otros individuos, el sujeto puede postergar el consumo de su producción inmediata, y producir para otros; de la misma manera que el goce de sus necesidades estará mediado por el trabajo o producción creados por otros sujetos. El trabajo se convierte en la mediación con la *totalidad*, con el universo de otros individuos, de manera que cada uno de ellos actúa dentro de esta universalidad transformando su particularidad en universalidad. Como afirma Hegel:

El trabajo es totalidad... El hombre es potencia, universalidad concreta para el otro, pero al otro le sucede lo mismo, y así hace su realidad, su ser específico, el actuar en él mismo en orden a una incorporación a la indiferencia, siendo él ahora el universal concreto frente al primero; y la educación (*Bildung*) es esta absoluta alternancia dentro del concepto absoluto, donde cada sujeto... transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad concreta (*SE*: 119).

El trabajo encierra en Hegel una concepción plenamente antropológica pues, gracias a él, el ser humano desarrolla su inteligencia y el mundo de la cultura.⁵⁸ A través de este universal el individuo se educa o forma [*Bildung*] de acuerdo con los fines específicos de su actividad productiva, al mismo tiempo que va creando los medios, utensilios y herramientas adecuadas a la razonabilidad real del trabajo común y enriqueciendo de esta manera su universo cultural (*SE*: 122). En el escenario de la cultura, la herramienta representa el medio entre el sujeto y el objeto que evita el consumo o desgaste físico del sujeto, y a través del instrumento el individuo crea y utiliza un elemento que pertenece tanto al ámbito general como al individual, pues otros individuos también pueden hacer uso de la misma herramienta, siendo una *regla constante del trabajo*; al mismo tiempo, particulariza su uso, pues a pesar de la herramienta, dice Hegel, *sigo teniendo que trabajar con ella, y al fin y al cabo también me salen callos al utilizarla, haciendo de mí una cosa* (*FR*: 169).

Rumbo al acto de reconocimiento

En este momento se puede decir –aunque siempre, necesariamente, ha estado supuesto– que nuestros fotogramas de la conciencia cobran vida, ya que Hegel se inserta plenamente en el ámbito de la vida, y de las relaciones sociales que la conforman. El filósofo nos recuerda a aquel joven que junto a sus amigos proyectó una teoría acerca del amor, el vínculo de unidad entre los seres vivientes. Aquí nos dice que “lo vivo no debe estar determinado por ninguna transformación: debe ser algo vivo en absoluto” (*SE*: 119). Antes de adentrarse a la racionalidad o al mecanismo mercantil, Hegel recuerda el rostro humano que tiene

⁵⁸ Uno de los significados más importantes de *Eticidad*, que Hegel deja claro en su *Sistema*, es precisamente el de consistir en el despliegue de un proceso de desarrollo cultural.

cualquier proceso de unificación por medio del cual el sujeto se identifica a sí mismo en el otro. Esta identidad no puede emanar directamente del objeto, sino que debe identificarse en el otro igual a sí, en otra conciencia, en otra vida. Sólo así se alcanza la certeza de que lo conocido es también sí mismo, un producto que también es propio; como asienta en su *Filosofía del Espíritu*, “conocer quiere decir saber que lo objetual en su objetualidad es sí mismo, contenido concebido, concepto del objeto”, ya que “el movimiento del saber está en el interior mismo, no en el objetual”, haciendo hincapié en el sujeto generador de toda la actividad (FR: 172).

En este momento, Hegel se refiere a la familia como la forma primaria y más natural de relación social; en ella el conocer se presenta como amor entre los miembros que la componen, pero también como elemento primogénito de la civilidad; en el amor, “«cada uno está reconocido como voluntad determinada, carácter o individuo natural... en su ipseidad natural, previa al proceso de formación»... [Mientras que] la amistad sólo se da en la obra común y pertenece al periodo en que se genera la esencia ética” (FR: 173). En el amor y la familia se está en un nivel natural, todavía no es eticidad. En la familia se ama a los individuos como connaturales, cada uno ocupa un lugar determinado, y el vínculo entre todos es un lazo afectivo. Sin embargo, dice Hegel, en la familia existe desigualdad en principio, la desigualdad natural entre los géneros, pues dice el autor: “en el deseo... una de las partes queda determinada como algo subjetivo; la otra, como algo objetivo” (SE: 120). No obstante, el fruto de esta unión entre vivientes es el niño, el término medio que es la expresión del concepto subsumido en la intuición, la unidad amorosa crea otra vida, y lo universal se manifiesta en lo particular.

Por su parte, la manifestación más completa en que lo universal se presenta completamente particularizado, ser plenamente individual, no es en la herramienta, ni en el niño que nace del amor, la encuentra Hegel en el discurso, en el lenguaje vivo. Para Hegel, el discurso es comunicación, y ésta es un fenómeno de la razón humana; a través de ella se enlaza el conjunto de las relaciones sociales, a la vez que mantiene la expresión viva y determinada de sus propias individualidades. El discurso es el principio del reconocimiento del individuo, como una corporalidad particular que se realiza en la objetividad, o en el espacio de relación y actividad común:

El discurso sonoro vivifica la objetividad del signo corporal y la subjetividad del gesto... dicho discurso es el medio de las inteligencias, logos, el vínculo razonable entre ellas... con el discurso sonoro sale a relucir inmediatamente lo interior en su determineidad, y el individuo, la inteligencia, el concepto absoluto, ello queda representado inmediatamente en ese modo de expresarse como algo puramente individual y fijo... semejante lenguaje es la corporeidad de la individualidad absoluta por medio de la cual queda articulada y establecida toda determineidad y, asimismo, inmediatamente, justamente por medio de esta corporeidad, el reconocimiento absoluto (SE: 125).

Para Hegel, la conciencia sólo puede hacerse consciente de sí misma dentro de un orden compartido con otras conciencias. Pero el orden común no se establece inmediatamente, sino que debe ser construido como tal a partir del reconocimiento recíproco, el que cada uno sea a través de la mediación con el otro, siendo conscientes de sí gracias a que *se reconocen como conciencia de sí en el otro*.

Al asomarse al universo de lo social, para Hegel el trabajo y la complejización de sus relaciones evidencian cómo el espíritu humano se hace consciente de su saber y de su actuar. Hegel se convierte así en un fenomenólogo de la nueva conciencia y de las relaciones sociales emergentes con el arribo de la burguesía.

Mientras que en la familia el trabajo significa una *posesión inmediatamente espiritual*, en el exterior a ella se localiza un escenario social en el que las familias se oponen unas a otras, y siendo cada una en sí libre nace entre ellas la desigualdad. Momento, dice Hegel, *que corrientemente se llama el estado de naturaleza*, dado que *en esta relación las partes carecen de derechos y deberes entre sí*, por lo que *sólo abandonándola los cobran* (FR: 175).

Con el reconocimiento común, propiamente comienza el derecho; esto significa, sostiene Hegel, *la referencia a otro de la persona en su conducta*, es decir, la referencia a la voluntad –al hacer y al fin– del otro en la voluntad propia, como *el elemento general de su ser libre* o la determinación de la idea de libertad antes vacía de contenido. La libertad individual para Hegel mana a partir de este derecho, pues sólo así es determinada y establecida. En el acto del reconocimiento se supera el estado de naturaleza, pues “en el acto de reconocer, el sí mismo deja de ser esta singularidad... [y] alcanza dimensión

jurídica... su existencia ha dejado de ser inmediata... este ser está producido a partir del concepto, es ser reconocido” (FR: 176). A través del mundo del trabajo, la *inteligencia práctica* deja de pertenecer a la pura *necesidad*, y se convierte en una relación social que da comienzo “al goce y posesión legítimos, formalmente éticos” (SE: 131). En este sentido, para Hegel el individuo libre –la libertad individual– sólo puede realizarse dentro del orden público, a través de la noción del derecho.

Pero, como buen observador de su contexto histórico, Hegel identifica el sustento de este reconocimiento en la propiedad, en el carácter de los individuos reconocidos como propietarios. Nuestro autor afirma que “el sujeto no está determinado simplemente como poseyente, sino integrado [*aufgenommen*] bajo la forma de la universalidad concreta; como algo individual en relación con los otros... como sujeto poseedor reconocido”, en el derecho como *abstracción de esta universalidad concreta, la posesión significa propiedad (Eigentum)*” (SE: 128).

Hegel entiende el principio de la apropiación como la toma de las cosas: “el hombre tiene el derecho a tomar posesión de lo que pueda... es el poder frente a todas las cosas” (FR: 176). Éste es un poder que consiste en el trabajo, en la capacidad de transformar las cosas y conformarlas en propiedad. Sin embargo, Hegel también observa que *la posesión es una casualidad*, pues depende de circunstancias contingentes el hecho de que cada individuo pueda llegar a tomar algo como suyo. Y, precisamente esta *contingencia* es, dice Hegel, *lo que se ha de superar*.

El Sistema de dependencia y necesidades físicas

De acuerdo con Hegel, el nuevo sistema económico exalta el elemento del individuo particular, a tal grado de dejarlo sin ninguna fuerza, de anularlo. Se ha dejado de comprender la vida común con todas sus partes, como unidad expresada a partir de su multiplicidad, sumergiéndose en la absoluta contingencia de los intereses particulares, y asimismo, diluyendo las potencialidades de la particularidad, dentro de un ámbito universal que les da vida. La mirada realista de Hegel lo lleva a problematizar la nueva división del trabajo ya que, piensa nuestro autor, este sistema de trabajo

Tiende hacia el objeto como un todo... y se convierte en un trabajar individual; y este trabajar individual llega a ser precisamente más mecánico porque de él queda excluida la multiplicidad, convirtiéndose... en algo más general, más ajeno a la totalidad [*Ganzheit*]... [y] presupone al mismo tiempo que el resto de las necesidades queda conservado por medio del trabajo de otros hombres (*SE*: 127).

Hegel explica cómo la complejización de la actividad humana productiva ha dado lugar a un sistema de dependencia entre las relaciones humanas, enfocadas principalmente a la satisfacción de sus necesidades físicas. Aquí, dice Hegel, “la existencia, el ámbito de las necesidades naturales, es el elemento del ser en general un conjunto de necesidades” (*FR*: 183). El trabajo particular deja de tomar significado como tal y se convierte en *trabajo abstracto*, donde cada quien produce un excedente para la satisfacción de los demás, y el individuo entonces *se comporta como yo abstracto*, como una cosa frente a los otros, pues constituye sólo un medio para el goce ajeno (*FR*: 184). El individuo deja de tener un trabajo concreto, su actividad es indiferente y “su fuerza consiste en la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su trabajo se hace totalmente mecánico” (*FR*: 184), pues se inserta y se conforma a sí mismo en este orden social sólo de manera indeterminada.

En esta pluralidad de trabajos abstractos llega un momento en que deben convertirse en aquello que requiere cada singular para satisfacer su necesidad concreta; para ello, el derecho es reflejado en cada cosa u objeto [*Ding*] producido, y erige la *igualdad* entre las cosas, una igualdad necesaria para que se realice *esta vuelta a la concreción*, es decir el cambio o intercambio de productos [*Tausch*]. Esta igualación es el valor [*Wert*], unidad abstracta o ideal cuya medida empírica representa el precio.⁵⁹ El valor es un concepto invariable e ideal, pero también aparece como algo real, o *de un modo real en las inteligencias*. Hegel sostiene que “la propiedad aparece en la realidad [*Realität*] a través de las personas implicadas en el intercambio, en cuanto se reconocen mutuamente; el valor aparece en la realidad de las cosas” (*SE*: 131).

⁵⁹ Como Hegel expresa, “el *comercio* es mediación [*Vermittlung*] establecida como actividad, que intercambia excedente contra excedente” (*SE*: 134).

Sin embargo, como el trabajo descansa en su abstracción, en la producción para los otros, y por tanto, en un consumo que no es inmediato sino que se posterga a la idealidad del intercambio, entonces la *transmisión* del intercambio es múltiple, pues se encuentra “dividida y distendida en los momentos individuales del todo” (SE: 132); para Hegel este sistema representa una progresión formal, supuesta, una idealidad, cuya base aparentemente sólida descansa en diversos factores contingentes de un proceso empírico, pero en el cual no existe en todo momento una actualidad del fenómeno. La incertidumbre de las posibilidades hace que también la libertad se quede en el vacío *frente a la realidad efectiva y el fenómeno*. Para eliminar esta *sinrazón* [Unvernunft], dice Hegel, el intercambio cobra la forma del *contrato*. A través de él la multiplicidad de momentos *se convierten en el presente absoluto, en un término medio razonable* entre las partes, que “no sólo admite los fenómenos empíricos del intercambio sino que, para construir una totalidad, los exige como una diferencia necesaria, que se encuentra de un modo indiferenciado en el contrato”; explicita más aún nuestro autor que “el derecho que cada individuo tiene a sus cosas ya ha quedado transferido a los otros la transmisión misma ha de ser vista como ya realizada” (SE: 133).

No obstante, a los ojos de Hegel las teorías del contractualismo moderno se levantan sobre una pretensión de igualdad que es únicamente formal: la subjetividad abstracta. El reconocimiento del contrato recae en la *persona* jurídica, cuyo fundamento es la propiedad. Pero la categoría de persona no se refiera a un individuo concreto con determineidades específicas; al contrario, recae en una determinación completamente abstracta, y “en cuanto tal, es un individuo formalmente *vivo*, y ha de ser reconocido como tal” (SE: 135). La única determinación particular del individuo es la vida, es decir, que se trata de una persona viva.⁶⁰

Aquí se presenta un problema que atañe al reconocimiento de la libertad, pues “en este reconocer de la vida... el individuo consiste en cuanto ser libre, en cuanto posibilidad en lo contrario de sí mismo con respecto a ser una determineidad” (SE: 135), ya que como

⁶⁰ Pues dice Hegel, “el reconocer de este ser-viviente formal constituye una idealidad formal... la vida es la suprema indiferencia de lo singular... es formal en la medida en que equivale a la unidad vacía de las determineidades individuales” (SE: 135).

el individuo está determinado sólo formalmente, existe la posibilidad de no llevar a cabo ningún reconocimiento, y este es un poder que tiene el individuo como ser libre. También el individuo puede reconocer el contrato, y en tal caso, también puede existir la posibilidad de una *falta de libertad*. Asimismo, como sostiene Sergio Pérez, “el contrato es una relación externa a cada uno en la medida en que el reconocimiento mutuo se limita a los derechos de propiedad de los bienes externos y por ello, ese reconocimiento es contingente, puede o no ser, es arbitrario” (Pérez, 2011: 3).⁶¹ Por lo cual, para Hegel la apuesta del iusnaturalismo y del positivismo jurídico en torno a la subjetividad y a la exaltación del libre arbitrio, son en sí mismas insuficientes. El supuesto de un contrato establecido entre subjetividades que dio origen al Estado, encarna para Hegel pura imaginiería, pues no podría erigirse un convenio entre individuos que compiten por la persecución de sus intereses personales.

En la filosofía de Hegel, la libertad individual será conservada, incluso protegida, pero en un nivel mayor al de la igualdad natural, con la capacidad de garantizar las acciones humanas dentro de una *organización racional*, y donde la totalidad ética constituida por los actores sea la expresión máxima de la moral y del derecho. En este sentido, para Hegel el individuo cobrará plena existencia a través de su integración en la racionalidad efectiva del Estado. Si para Kant la noción de humanidad radica en la moralidad⁶² para Hegel lo definitorio también es –tal como lo era para Aristóteles– la política. El Estado moderno es entendido como el máximo logro de una práctica milenaria, a través de la cual el ser humano –hasta ahora– puede alcanzar la conciencia de su libertad.

⁶¹ De hecho, para Hegel este reconocimiento formal sustentado en el principio de vida da origen a la diferencia o desigualdad, pues dice, “en esta relación, individuo vivo está frente a individuo vivo, pero con poder vital desigual” (SE: 135); lo que cada uno puede ver en el otro es el puro sí mismo, la conciencia o “un saber de la voluntad, el que cada uno es sapiente” (FR: 181). La acción que en realidad se despliega es la lucha de vida o muerte, pues “aquí no cabe pensar en ningún derecho ni en ninguna igualdad necesaria... en la realidad está establecida la desigualdad de la vida, y con ello la relación constitutiva [de dominio] y servidumbre... en la realidad hay... diversidad [*Verschiedenheit*] de la potencia o del poder” (SE: 136).

⁶² De acuerdo con su expresión, “la humanidad, en cuanto es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad” (G: 88).

CAPÍTULO 4

LA ORGANIZACIÓN RACIONAL DE LA VIDA: EL ESTADO

En el apartado *Espíritu real* de la *Filosofía del Espíritu*, Hegel se refiere al *Estado de reconocimiento* al escribir en sus primeras líneas que “el espíritu no es real ni como inteligencia ni como voluntad, sino como voluntad que es inteligencia... un saber acerca de su ser y su ser es esto espiritual, la voluntad general” (FR: 182). De esta manera, el espíritu hegeliano personifica un saber y una acción racionales –la inteligencia y la voluntad–. En un primer momento corresponden a un nivel todavía formal, propio del espíritu subjetivo. Pero, en este segundo momento, la voluntad adquiere realidad en aquel saber que conforma su ser y encarna toda su concreción, la voluntad general. Entonces, dice Hegel, “la voluntad abstracta tiene que superarse o producirse como superada en el elemento de esta realidad espiritual que es el estado de reconocimiento en general” (FR: 182). La voluntad, como se definió anteriormente,⁶³ busca *sentar* –poner, colocar, establecer– su propio fin, representa un poder de realizarse en la existencia. Por ello, la voluntad hegeliana es el impulso de darse en la existencia, que no es otra cosa que el ímpetu mismo de la libertad humana. En este momento esta voluntad libre es llevada a cabo en el reconocimiento general de su realidad espiritual.⁶⁴

⁶³ Véase el apartado “El despertar de la conciencia”, en el Capítulo 3 de este trabajo.

⁶⁴ Respecto a la relación entre la voluntad individual y la voluntad general, Hegel aclara en su *Filosofía del Derecho* una cuestión de importante consideración para comprender la noción hegeliana en torno a estos conceptos. Hegel dice que: “Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo según su forma... sino también según su contenido, es *pensamiento* y, en realidad, el pensar mismo: la voluntad. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual... mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común” (FD: 372, §257). Por lo cual, es necesario señalar que la voluntad general no es una suma de voluntades individuales, sino que constituye *en sí lo racional*, la *idea* común de *voluntad racional, sabida, querida y reconocida* por el *arbitrio particular*.

En un estado de reconocimiento existente, como dice Hegel, “mi voluntad vale”, y ahora “la contingencia de la ocupación está aquí superada... la fuente, el origen de la propiedad es aquí el trabajo, mi misma acción, el inmediato sí mismo y por otro lado el reconocimiento” (FR: 185). También, la voluntad se reconoce a sí misma como la causa del movimiento del intercambio, que ha puesto su querer y su actuar en sus propios fines y los ha colocado en una causa general. El reconocimiento de las voluntades es el *fundamento* de lo particular y lo general, asienta este pensador: “ahora intuyo... mi *estado de reconocimiento* como existencia y mi voluntad es este valer ante los otros” (FR: 186). La gran importancia del reconocimiento radica en que gracias a él la voluntad singular se convierte en voluntad común, como un saber de todos, pero sobre todo, logra erigirse el conocimiento de la libertad individual, a partir de un derecho que es reconocido en la libertad común.

Ahora, el reconocimiento se establece entre individuos configurados como voluntades. El acto de reconocimiento en este momento deja de ser entre individuos –la situación donde *un individuo está frente a otro individuo*–, o entre personas abstractas –formales–; sino que se convierte en una relación concreta inter-subjetiva, entre subjetividades. Esta relación no representa la suma de individuos, ni de individuos puestos en una simple relación, sino que significa que entre todos comparten una sustancia que les es común, como aquella que conforma su propio ser. En ella reconocen el fin que puede perseguir cada uno como particular, pero algo más, reconocen también la comunidad de la que forman parte, y que es en última instancia aquello que le da sentido a su propio ser.⁶⁵

En el ámbito intersubjetivo el reconocimiento se transforma en un reconocimiento entre voluntades, en un reconocimiento político; dice Hegel: “la voluntad del singular es general y la general es singulares: civilidad en general, pero a las inmediatas es el derecho” (FR: 181), pues el derecho es aquel que media entre la voluntad individual y la voluntad general, y que va a limitar el arbitrio de la libertad en el singular, y velar precisamente

⁶⁵ En el otro se encuentra cada uno, porque la identidad sólo se alcanza a través de la diferencia, en el otro se muestra lo que uno no es –lo diferente– pero también lo común que los hace ser lo que son. Asimismo, a través del reconocimiento las voluntades se asumen unas a otras como tales, es decir, en su capacidad común de racionalidad, de formar parte de la voluntad sapiente que les es general, como Hegel mencionó en el encuentro entre conciencias en la relación de dominación y servidumbre (véase nota 59).

frente a su carácter arbitrario o contingente a través del derecho. Hegel explica: “la ley vigente tiene dos caras: el singular subsiste en ella y a la vez se genera; pero esta subsistencia misma es inmanente al movimiento en general” (FR: 193).

El carácter del derecho es coercitivo, pero a través de él se erige la noción de justicia, o también, lo justo existe como derecho. El derecho ejerce la coerción cuando existe un delito, ya que “la fuente interna del delito es la coerción del derecho”, dice Hegel (FR: 191), pues con él se restituye la justicia de la voluntad general, el daño que sufre ésta con el delito, y en este sentido, se muestra cómo la voluntad general se vuelve activa –o actora–; el derecho es la superación efectiva de la voluntad singular, explica Hegel:

El delincuente quiere ser algo... haber realizado su voluntad desafiando a la voluntad general. Pero este delito es la vivificación, la activación, el estímulo para que actúe la voluntad general. La voluntad general es activa; la actividad general reconocida es general, no singular, es decir: es una superación de la voluntad singular... el castigo... restablece la voluntad general” (FR: 191).

La esencia del derecho como voluntad general no reside en la idea de un contrato, ni en su disuasión como fuerza; tampoco pretende la corrección del delincuente, sino que consiste en el *concepto* de la voluntad general, que lleva a cabo el movimiento o tránsito para invertir la lasitud del reconocimiento general, vulnerada con el delito. Entonces, explica Hegel, es una venganza, porque busca revertir una acción, pero no desencadena una serie de acciones singulares contraproducentes, sino que representa su freno como reconocimiento de lo general; “es venganza como justicia, es decir, que restablece el reconocimiento implícito... Al delincuente le ocurre lo mismo que lo que él ha hecho”, recae en él el poder de otro, de lo general; la venganza puede o no ser justa, pero en este caso siempre es justa porque es ejercida como y desde la justicia (FR: 191).

El derecho abstracto, sin embargo representa para Hegel el fruto más acabado de la sociedad moderna, y por ello, refleja el carácter privado de su configuración; la ley se conserva como *sustancia* de la *persona*, y dentro del Estado se fundamenta en “la *validez* real de la propiedad, elemento de la existencia real por la voluntad de todos” (FR: 197). Sin embargo, Hegel atisba al Estado de tal manera que le resulta muy indigente que pudiera estar fundamentado únicamente en el derecho abstracto, pues –como aprendió de Kant– las

acciones de seres humanos libres deben cumplirse no sólo con apego a la letra de la ley sin también a su espíritu (*KpV*, 85). Los individuos deben vincularse con un verdadero y fuerte lazo social dentro del Estado, que los constituya como un todo unificado, espiritualmente.⁶⁶

Las relaciones que Hegel observa dentro de la nueva sociedad no le develan ningún vínculo emotivo, ni con altura racional y moral alguna, pues ellas se reducen prácticamente a relaciones productivas, que incluso deforman al individuo: “la abstracción del trabajo le hace más mecánico, embotado, sin espíritu. Lo espiritual, esta vida llena, consciente de sí, se convierte en un quehacer vacío... [Además son relaciones, en las cuales] hace su aparición el contraste entre opulencia y miseria, una pobreza de la que es imposible salir” (*FR*: 198). Hegel señala la arbitrariedad de que el carácter esencial del singular como general esté asido por un delgado hilo que representa *el mero hecho de tener*.

Para Hegel, el Estado debe hacer vigente este vínculo entre lo singular y lo general, en la existencia tanto ideal como real, y personificar la vida tanto material como espiritual: “aquí la sustancia no sólo es la inmediata subsistencia sino también la ley general y la afirmación de esta abstracción frente al singular, su necesidad consciente y querida frente a él y el intento de equilibrar esa necesidad vacía y esta existencia” (*FR*: 200). El Estado hegeliano encarna la ley general, un *poder* presente en *toda existencia*, en el trabajo, la propiedad, en el pensamiento, en lo bueno y lo malo... pues *la ley es la comunidad, el pueblo vivo. En este sentido, la ley es vida, está viva y debe estar consciente de sí, pues como voluntad general, es la sustancia de toda realidad* (*FR*: 203).

Estado: *Eticidad* y pueblo

Para Hegel, el Estado no es un aparato o un ente artificial; no es tampoco una institución que se encuentre fuera de los seres humanos; al contrario, su realidad son las relaciones intersubjetivas, las acciones concretas que los individuos realizan en las diferentes esferas de su vida y que en conjunto conforman el espíritu como un sujeto colectivo. En Hegel existe una línea que en un momento divide sociedad y Estado, pero asimismo ambos se

⁶⁶ Como se identificó al inicio de este trabajo, para Hegel siempre fueron muy importantes los lazos sociales como el sentimiento religioso y moral, que determinan las acciones colectivas.

encuentran en relación, e incluso, profundamente compenetrados. Para Hegel el Estado está conformado por diferentes instituciones o esferas intersubjetivas, a través de las cuales se va realizando y constituyendo la libertad del individuo, pues el Estado moderno representa la manifestación más acabada del despliegue de la libertad (Ávalos, 2001: 80).

La concepción de libertad humana es el fruto de un devenir histórico que se ha desarrollado al interior de un Estado, entendido como un espacio donde se construyen los lazos comunes con el paso del tiempo, que hacen de la reunión de hombres una comunidad, una vida compartida, una vida ética. La noción de un Estado donde se desenvuelve la libertad está íntimamente vinculada con el concepto de *eticidad*.

La eticidad, nos dice Dalmasio Negro Pavón: “constituye el último estadio del espíritu objetivo, porque en él, sus sujetos, son verdaderas instituciones, no formalidades, sino formas de vida colectiva” (SE: 41). La primera de estas formas es la familia, pero representa todavía un lazo humano inmediato, natural, y por ello, no es propiamente eticidad. En el siguiente nivel se encuentra la relación dentro de la sociedad, el mundo del trabajo y el comercio, el espacio donde la sociedad se atomiza y se sumerge en intereses individuales, por lo cual aquí hay una especie de adormecimiento o pérdida de una noción ética. Posteriormente, se localizan las esferas en que propiamente se lleva a cabo el ejercicio de la eticidad dentro de un Estado. En este peldaño la sociedad –configurada como *pueblo*– se convierte en mediación política, en la expresión efectiva de que la facultad racional humana conduce necesariamente a la vida común y a la organización de la convivencia en el espacio público.

Negro Pavón explica que la palabra *eticidad* proviene de la palabra *éthos*, tal y como es utilizada por el pensamiento griego; se refiere a un doble significado: como espíritu o carácter colectivo de un pueblo, y también como el carácter individual que se deriva del primero (SE: 35).⁶⁷ Hegel recupera este doble significado para expresar la ética

⁶⁷ De acuerdo con Aristóteles, existen dos clases de virtud ética, la dianoética y la ética, dice en su *Ética Nicomáquea*: “La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética en cambio procede de la costumbre... ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza... [y] ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre... De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre” (EN: 48, 1103a). Por ello, para Aristóteles la virtud debe ser un aprendizaje que se va perfeccionando con la práctica o ejercicio constante.

común en un espacio social, que es compartida a la manera de las costumbres de un pueblo [*Sitten*], y también recuperando el principio de subjetividad emergido en la época actual, que para Hegel es tan relevante que plantea exponerlo necesariamente como el nuevo sistema de la eticidad.⁶⁸

Hegel trata de integrar lo universal y lo particular por medio de la eticidad, y dice que el ser integrado [*Aufgenommensein*] es por un lado la intuición, en la que se manifiesta lo universal, no como algo formal u opuesto a la conciencia, sino que lo universal forma una unidad con ella; asimismo la eticidad es aquello que se interioriza en la conciencia, conformándose como eticidad de lo singular, una eticidad subjetivada, que Hegel denomina la *eticidad de las virtudes* (*SE*: 160). Ante esto, Hegel afirma que la conciencia real absoluta de la eticidad es la conciencia que *de acuerdo con su aspecto negativo es pura infinitud, y la más elevada abstracción de la libertad, y conforme a su aspecto positivo no es más que la singularidad y particularidad del individuo* (*DN*: 81). De la misma manera, la eticidad real absoluta concibe la unidad de la infinitud y la eticidad del individuo singular, la cual, no obstante resulta ser *incontrovertiblemente, la real, la pulsación del sistema total e incluso todo el sistema*, pues no hay manera en la cual pudiera expresarse el concepto absoluto si no es por medio del sujeto vivo, pensante y actuante (*DN*: 85).

Para Hegel, al igual que para la concepción griega, la eticidad se expresa en el alma del singular: “como dijo Aristóteles según la naturaleza el pueblo existe antes que el singular; pues si el singular separado no es nada independiente, igualmente tienen que estar todas las partes en *una* unidad con el todo” (*DN*: 86). En este sentido, el Estado es la personificación de ese todo, y dentro de él los individuos se conforman como individuos éticos y morales; el Estado es el principal formador del saber y de la conducta de los ciudadanos, por ello, para Hegel cada niño es sólo la posibilidad de un individuo ético, ya que se constituirá como tal únicamente en las relaciones y en el actuar social, ya que por medio de la educación y de su cultivo [*Zutch*] las virtudes y la eticidad *no son otra cosa que su devenir mediante la cultura*, pues como explica el autor, “en la perspectiva de la

⁶⁸ Dice Hegel literalmente: “pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o costumbres éticas [*Sitten*], cuya naturaleza expresan excelentemente, tanto la palabra griega que designa la eticidad como la alemana, pero cuya relación no pueden por menos que exponer los nuevos sistemas de la eticidad, puesto que de un ser para sí y de la singularidad hacen un principio” (*DN*: 85).

eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdadera: lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres éticas del propio país” (DN: 89), o también diría Hegel, de su propio pueblo.

De hecho, en este momento del pensamiento hegeliano es recurrente el uso de la categoría de *pueblo* [Volk], que el autor utiliza para designar al conjunto de seres humanos que en su acto de reunión van conformando una determinada vida en comunidad, y cuya expresión más vital es la eticidad. La concepción del pueblo es la referencia a una vida concreta, a un pasado colectivo, y a un tejido social presente; en él se halla y se vive la *totalidad ética*. En el pueblo no se encuentra por un lado la determinación práctica y por el otro la ética, porque en el pueblo estos elementos se encuentran unificados como una *totalidad orgánica*, en la cual precisamente se acuña su eticidad (DN: 58; SE: 159).

En este sentido, el Estado conforma moralmente a los ciudadanos, pues él mismo es la manifestación de la vida ética y de la cultura, “que informa el universo humano como si fuese así mismo un producto de la naturaleza” (SE: 20).⁶⁹ Dentro del Estado lo ético expresa su vitalidad orgánica *en el ser y el actuar comunes como universales y, a la vez, particulares*, de manera que en él la identidad de lo universal y lo particular se encuentran (DN: 90). De hecho, el Estado evidencia que los sujetos o agentes no actúan bajo condiciones *a priori*, sino que se constituyen a sí mismos –individual y socialmente– a través de un conjunto de relaciones conformadas institucional e históricamente, en sus hábitos y en sus costumbres cotidianas.⁷⁰

Por medio de su concepto de eticidad o Estado ético, Hegel trata de superar la idea kantiana de moralidad, y asimismo, el planteamiento iusnaturalista de derecho natural, pues tanto la moral como el derecho representan una práctica viva, histórica, nunca predeterminada de manera anterior a su propio desarrollo. Nuestro autor sostiene que en

⁶⁹ Tal como cita Aristóteles las palabras de Eveno, sofista y contemporáneo a Sócrates, quien sostuvo al respecto: “Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres” (EN: 202, 1152a).

⁷⁰ Como afirma Hegel, “la razón, el entendimiento, la experiencia de los que proceden las leyes concretas... no son *a priori*... sino pura y simplemente, la individualidad viviente de un pueblo... cuyas más elevadas determineidades cabe concebirlas a partir de una necesidad más universal” (DN: 109).

realidad “el contenido de la moral se encuentra por completo en el Derecho natural; las virtudes aparecen en lo que es ético, pero sólo de un modo transitorio” (SE: 160).

Mientras un individuo tenga conciencia de su comunidad, la universalidad de su pueblo y de su conciencia, entretrejida en sus relaciones y acciones, cobrará realidad e identidad, ya que *el espíritu vive y actúa en cada ciudadano*, y en su acción, se desvelará la *Eticidad absoluta*, la posibilidad de que los individuos se vean idénticos al universal, y por tanto, asimilen que al obedecer a una voluntad propia, en realidad también se está obedeciendo a la voluntad general (SE: 30). Por lo cual, para Hegel, esta identidad se hace menester representarla en “la forma de la universalidad y del conocimiento, como sistema de legislación de tal modo que este sistema exprese perfectamente la realidad o las costumbres éticas vivientes actualmente, para que no acontezca como pasa a menudo: que lo que es justo en un pueblo y en la realidad, resulta irreconocible en sus leyes” (DN: 90).⁷¹

Sin embargo, Hegel aclara que *lo que constituye el aspecto real de la eticidad existe en el mundo finito*, pero cada una de sus figuras no es capaz de *recibir completamente su esencia*, por lo cual, *expresa su Idea absoluta pero alterada*, haciéndose necesario un continuo legislar (DN: 80).

Asimismo, Hegel explica que:

Tan necesaria resulta aquella existencia del absoluto, como lo es asimismo esta división, según la cual, alguno sea el espíritu viviente, la conciencia absoluta y la absoluta indiferencia de lo ideal y lo real de la eticidad misma; y otro su alma encarnada y mortal y su conciencia empírica, incapaz de reunir por completo su forma absoluta y su esencia interior, pero que goce de la intuición absoluta como de algo que le es extraño; y que para la conciencia real [ésta] es uno con él” (DN: 80).

A pesar de esta condición de una permanente oposición, Hegel expresa que “en lo ético, cada singular debería de ser algo absolutamente completo, por lo que cada uno pretende sin reservas para sí la totalidad... pues la singularidad de cada uno es la singularidad absoluta” (SE: 165). De esta manera, “la potencia ética que se organiza, sólo

⁷¹ También explica Hegel: “Exactamente igual que en la naturaleza del pólipo se halla la totalidad de la vida, igual que en la naturaleza del rruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura concreta, su autosentimiento, más sordo o más desarrollado, pero absoluto, y en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su esencia, y en ellas goza de sí mismo” (DN: 106).

puede organizarse en individuos como si fueran su materia [*Stoff*]", a sabiendas de que "lo verdadero o auténtico es el sistema de la eticidad" en conjunto y continua conformación (SE: 165). Sin embargo, a diferencia de la antigüedad, el individuo ético de la modernidad no puede involucrarse en todos los asuntos de este complejo sistema, pues "el individuo singular es demasiado pobre respecto a su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad" (SE: 165). Por lo cual, "el individuo de la modernidad tiene una compleja participación en el Estado, y con ello, las experiencias de su voluntad son igualmente complejas" (Pérez, 2011: 2), explica Sergio Pérez.

Siguiendo a Hegel, la participación de los individuos dentro de las instituciones del Estado es una actividad sumamente indispensable, pues el Estado es el reflejo del ser político del hombre, la forma que asume lo político en el afán de construir un modo de vida natural a través de la actividad en la cual se despliega. En el Estado, sostiene nuestro autor, "cada singular existe [por el hecho de que] pertenece a un estado o estamento, siendo algo universal y con ello un verdadero individuo, y una persona" (SE: 166). Gracias a que los individuos son organizados de acuerdo con su estamento, "la actividad inmediata en el pueblo no constituye un trabajo, sino una actividad orgánica en sí y absoluta", completamente integral para la vida del Estado (SE: 167).

La Constitución y el gobierno del Estado

En la filosofía de Hegel la ley está viva, en la medida en que ella es *vida* y es *consciente de sí*. Es un deber para los ciudadanos saber acerca de las leyes establecidas y reconocerlas. Por su parte, la administración de la justicia dentro del Estado se vuelve primordial, pues hacer que las leyes procedan adecuadamente es hacer que se realice efectivamente el derecho; inclusive para Hegel el procedimiento tiene tal importancia, que se vuelve *hasta casi más esencial que las mismas leyes* (FR: 202).⁷²

A través del Estado, el Derecho logra superar la existencia aislada y la presencia abstracta de la persona; su ámbito es más que formal, pues por medio de la ley *el hombre*

⁷² Como se pudo observar anteriormente, Hegel siempre tuvo una gran inquietud respecto al derecho acerca del tema del ejercicio judicial, en el carácter contingente de la aplicación de la ley y la acción de los jueces.

alcanza su plena existencia. El Estado representa el Espíritu configurado como poder; es un poder cuya vida radica en sí mismo, en realizarse, en autoreconocerse y en constuirse como su propio fin. En este sentido, el Estado es la acción del Espíritu que se vive *en sí* y que en su despliegue proyecta los fines *para sí* mismo. Dentro del Estado la ley encarna este poder; y a pesar de que el fin de la ley es el singular, su conservación depende de su *organización total en la vida de un pueblo.* El *concepto* de ley *se refiere siempre a la generalidad,* aunque en la perfecta libertad y autonomía de los singulares (FR: 207). En el Derecho, los ciudadanos *enajenan* su propia voluntad individual en una voluntad general, pues a través de esta última se resguarda el poder de cada voluntad particular: “la forma general es este convertirse el singular en general y génesis de lo general, no es necesidad ciega... en ella cada uno es su propio fin” (FR: 209).

El poder recae en lo general, en el pueblo, pues en el pueblo se reconoce *la fortaleza* de cada uno; sin embargo, el poder general sólo puede hacerse *efectivo en tanto mantiene su unidad,* como una sola *voluntad,* un *hacer* de lo general; así que la voluntad general se concentra en ese uno. Para Hegel, “la voluntad general es antes que las voluntades singulares, existe absolutamente para ellas, [y] de ningún modo son ella inmediatamente” (FR: 210). Recordemos que en la parte no puede estar el todo. Si la parte fuera inmediatamente el todo, no habría ninguna diferenciación entre el todo y las partes, y en este caso, por tanto, la libertad se haría imposible de pensar; habría entonces seres autómatas, más no individuos autónomos. La parte representa al todo en la medida en que en ella se refleja el proceso de mediación, es decir, las relaciones entre las diversas partes que conforman la unidad como *superación* de sus diferencias.⁷³

La conformación del poder debe estar presente en el saber del singular, como en el general. Lo general como individualidad está representado tanto en el fin del gobierno, como en el fin que persigue cada uno de los singulares; de tal manera que *ambas individualidades* se presentan como si fuese una sola. Dentro del Estado se conjuntan los dos extremos en los papeles desempeñados por el individuo: por una parte el individuo es

⁷³ Explicación que se encuentra en el apartado titulado La unificación: amor y vida, del Capítulo 1; así como en el de Espíritu e Historia, del Capítulo 3, de este trabajo.

“el mismo que cuida de sí y su familia, trabaja, hace contratos, etcétera; a la vez que es el mismo que trabaja también para lo general, teniéndolo *por fin* suyo; en el primer aspecto se llama «*bourgeois*», en el segundo «*citoyen*»” (FR: 213). Como burgués, el individuo forma parte de la esfera social en el trabajo y el intercambio; como ciudadano, adquiere su lugar en los asuntos públicos o generales, y encuentra reconocida su voluntad para ejercerla con libertad.

La Constitución de un Estado representa la manera como está constituida la estructura de la sociedad, es una especie de anatomía del organismo. En la medida en que las leyes determinan la acción de los individuos se hacen fundamentales para la convivencia dentro del espacio social. Pero el Derecho no puede ser algo que se produce o se crea, sino que nace y se constituye por medio de las formas de vida social desarrolladas en la historia. Por tanto, las leyes prescritas por el Derecho emergen de las propias relaciones de la vida colectiva, de la sociedad. Se puede decir que la Constitución es aquello que da estructura y que organiza el material histórico de los hábitos, los usos, y las costumbres predominantes en un pueblo. La concepción hegeliana de una Constitución no es la de la expresión de la letra, estática y muerta, sino la del Espíritu vivo. La Constitución es el fruto de los ideales y de la acción de un grupo político que logra resumir y representar la vitalidad ética y espiritual como fines generales; a través de ella se expresa y asienta la organización del Estado *en función de su unidad* (SE: 79).

En este sentido, una Constitución no puede ser válida en todo tiempo y espacio, ya que la expansión de la legislación, explica Hegel, “no equivale a una aproximación a la meta de una perfección positiva; la cual [la legislación] no posee ninguna verdad, sino solamente lo formal de una cultura en crecimiento” (DN: 65). El establecimiento de una legislación justa depende de una adecuada acción política, y Hegel recurre a las palabras de Platón para explicar el significado del papel que cumple el político legislador:

Lo mejor no es lo que hacen valer las leyes, sino el hombre que es sabio y real, porque la ley no puede reglamentar completamente aquello que sería lo más correcto, y, universalmente... lo más perfecto y lo más justo; porque la desigualdad de los hombres y de las acciones, tanto como el jamás-permanecer-quietos de las cosas humanas, no permite exponer... nada igual a sí mismo, acerca de todos sus aspectos y para todos los tiempos (DN: 63).

El Derecho se transforma a lo largo del tiempo, es historia. Conforme progresa la individualidad personificada en el gobierno, se hace necesario que “se metamorfosee y que se debilite y extinga lo que pertenece a la potencia dominante, a fin de que todos los niveles de la necesidad se manifiesten en ella como tales” (DN: 113). Es decir, las Constituciones cambian y van desapareciendo en el tiempo, y en su cambio y reconfiguración se van adecuando con la vida espiritual. Al respecto, en su ensayo sobre el *Derecho Natural*, sostiene nuestro autor:

En la transición... este brotar de lo opuesto saliendo de la infinitud o de su nada, constituye un salto, por lo que el ser ahí de la figura, existe para sí mismo, en su fuerza renacida, antes que tome conciencia de su relación con algo ajeno; posee así también la creciente individualidad, tanto la alegría de aquel salto, como una duración del goce de su nueva forma, hasta que paso a paso se abre a lo negativo para sucumbir también de repente y tajantemente (DN: 114).

Por otra parte, en su *Sistema de la Eticidad*, Hegel señala que mientras en la Constitución se expone el sistema en su quietud, la siguiente potencia es el gobierno, que representa el movimiento orgánico, el proceso activo de la vida ética. En el gobierno se despliegan todas las potencias que constituyen al Estado, por lo cual un momento esencial de él es la oposición como motor de la movilidad, la diferencia entre lo universal y lo particular, pues explica Hegel, “esta oposición [*Gegensatz*] debe ser reconocida de modo en que lo universal es real o está en manos de individuos” (SE: 171). El gobierno, en su devenir, es el resultado del conjunto de acciones y fuerzas tanto individuales como colectivas, de modo que las partes están práctica y verdaderamente contenidas en lo universal.

En su *Sistema*, Hegel nos habla de la distribución de los poderes dentro del Estado [*Staatsgewalten*]. La función del gobierno consiste en ir subsumiendo asiduamente lo particular en lo general, y a través de él, se pueden determinar los momentos de la oposición y de la subsunción –tanto ideal como real– entre la universalidad concreta y lo particular. El primero de los poderes del gobierno, el *poder legislativo*, es el de la universalidad concreta formal, en la cual se establece lo particular; el segundo, el *poder*

judicial, es la universalidad concreta real, donde se subsume lo ideal a través de la aplicación de la ley; y el tercero, el *poder ejecutivo*, reestablece lo particular en tanto unidad, y su función es subsumir lo real. Todo el movimiento dentro del Estado pertenece necesariamente a la vitalidad de cada uno de estos tres momentos, a la vez que en toda acción del gobierno se encuentran representados y unificados.

Sin embargo, los tres momentos: legislar, juzgar y ejecutar, son puramente formales en sí mismos, por lo que necesitan un contenido que les dé un sentido y los relacione; es decir, los unifique: “la verdadera realidad de las abstracciones mencionadas se encuentra en aquél que las unifica... el poder ejecutivo constituye esa unificación” (SE: 181), por ello en él recae en realidad el gobierno. Dice Hegel en la *Filosofía del Espíritu*, que “lo general exento es el punto de la individualidad; ésta... no está constituida por ellos... es inmediata, natural, es el monarca hereditario” (FR: 215). Hegel coloca en la cúspide del Estado la personificación del contenido singular, el símbolo de la unidad como de un particular.

Para Hegel, el hecho de que la nueva sociedad esté *atomizada entre burgueses y el individuo único*, alude a la complejización de la vida social moderna y se vuelve una constante amenaza para la unidad del Estado. Así, cree necesaria la instauración de lo que denomina *el reino de la civilidad*, donde cada uno es inmediatamente *uno con lo general*, pero a partir de su singularidad: “el singular se desprende de lo general, tiene perfecta autonomía en sí... su validez reside exclusivamente en su *saber*” (FR: 214). El reino de la civilidad es también un *reino de la libertad*, pues en él cada singular es tan *libre* y diverso en su *saber*, en su propia *convicción*, como también son libres los poderes; se trata de *una división*, en la cual, *cada uno pertenece a una abstracción*, pero a la vez, *se piensa como el todo* (FR: 216).

Asimismo, la sociedad hegeliana es organizada a través de los llamados *estados o estamentos*. Cada singular existe gracias a que pertenece a un estamento, forma parte de *algo universal*, y entonces se determina como *un verdadero individuo y una persona* (SE: 166). Sólo ahora, el Espíritu como conciencia –*que se sabe como toda realidad*– *llega a ser verdadero Espíritu de suyo* (FR: 217).

Hegel señala que en su proceso de conformación, el Espíritu *se presenta primero como fin general*, y luego también como el fin singular, es decir, como *el saber del deber*,

que no es otra cosa sino la moralidad.⁷⁴ Finalmente, el Espíritu es *la generalidad* manifiesta en sus ramos particulares, en los estamentos (FR: 217).

A través del estamento, el individuo ocupa un lugar determinado por el trabajo que desempeña dentro del todo, a partir del cual conforma sus conocimientos, sus valores, su hacer particular y su conciencia respecto a la generalidad. Hegel separa los estamentos en: el *estamento labrador*, el *estamento de los oficios y el derecho*, y el *estamento comercial*. También identifica un *estamento de la generalidad*, que intercede en los singulares para mediar en el ámbito de la necesidad y la vida, en la administración de la riqueza pública, el ejercicio del derecho y la conservación del orden público (FR: 220). Éste que también denomina el *estamento público* corresponde al gobierno: “la fuerza del gobierno consiste en que cada sistema se desarrolla de acuerdo con su concepto tan libre e independiente como si estuviese solo; y la sabiduría del gobierno en modificar a la vez cada sistema según el estamento, o sea cediendo en el rigor del concepto abstracto en favor de sus entrañas vivas” (FR: 121). Para el filósofo, la disposición de los poderes y de los estamentos está cristalizada o asentada de manera abstracta; es rígida. Sin embargo, el gobierno –como las venas de un organismo– debe vivificar las partes haciendo, en su acción política, un reacomodo constante de las circunstancias establecidas.⁷⁵

El quehacer político consiste en cumplir la función del gobierno, que no es otra sino realizar el querer general, a través de la persecución de los fines generales y la toma de decisión única. El gobierno, dice el autor, es por tanto “lo abstractamente general del derecho, y es la decisión, el querer singular” (FR: 225). La *sabiduría del gobierno consiste en acomodar los momentos abstractos*, en organizar las fuerzas y sus fines, y también, en poder hacer ajustes a la ley. La ejecución de la acción general *no es actividad sin vida*, sino

⁷⁴ En estos primeros escritos políticos de Hegel, más allá de que es mencionada, no se desarrolla la esfera de la moralidad, como sí aparece en su *Fenomenología del Espíritu* –en el apartado acerca del Espíritu, llamado “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”– y en su *Filosofía del Derecho* –que corresponde a la “Segunda parte: La moralidad”, §105-141–. Apartados en los cuales nuestro autor expone aspectos específicos en torno a la acción moral, a partir de los cuales es posible concebir una llamada teoría de la acción en Hegel (Pérez, 2010).

⁷⁵ Es relevante señalar que en estos escritos no se localiza el desarrollo conceptual de los mecanismos por medio de los cuales, dice Hegel “la esfera de la sociedad civil pasa al Estado” (FD: 368, §256); como son la *policía*, la *corporación*, y la división de los poderes estamentales dentro de un sistema bicameral, que dentro de su *Filosofía del Derecho* representan los cauces institucionales a través de los cuales participa políticamente la sociedad organizada en estamentos.

la capacidad de hacer de la vida del pueblo *la singularización de lo general*. Dice Hegel que el gobierno es la efectivización del “Espíritu cierto de sí mismo, que como convicción general, hace lo justo, y obra inmediatamente” (FR: 225). Como sostiene Dalmacio Negro Pavón, el resultado de este movimiento no representa un *centralismo administrativo, sino político*, una acción sumergida en la confrontación, la oposición, pero también en la regeneración y organización de la unidad (Negro, 1975: 121).

De acuerdo con Hegel, “la actividad inmediata en el pueblo no constituye un trabajo, sino una actividad orgánica en sí y absoluta” (SE: 167). Para llevarse a cabo, se establece el complejo institucional donde se expresa la acción del pueblo por medio de los estamentos. Así, la eticidad muestra toda su vitalidad, representa la expresión de la acción política, ya que *sin la política no existe la justicia, y sin justicia no puede haber verdadero Estado*, pues de lo contrario se trataría de un Estado donde queda disuelta la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos (SE: 18). Hegel sostiene que en la estructura y el movimiento del organismo: “El Espíritu es así la libertad con contenido: *estamento, carácter determinado* como realidad y sistema abstracto de la subsistencia de los singulares, que penetra la realidad: ramificaciones de los poderes; pero también es libertad frente a lo que hay, a lo subsistente, y Espíritu inmediatamente conciente de sí” (FR: 225).

En la *Filosofía del Espíritu*, Hegel menciona que el Espíritu como eticidad se puede escindir, y se despliega en tres ámbitos: “el primero es civilidad, el segundo moralidad, el tercero religión. El primero es la naturaleza espiritual dejada en libertad; el segundo es su saber de sí misma como saber; el tercero es Espíritu que se sabe Espíritu absoluto: la religión” (FR: 217). El primer ámbito, como se ha planteado, atañe a la organización del Estado en sus diversos poderes; el segundo, corresponde a la esfera de los valores, convicciones, saberes, y a la conciencia de sí correspondiente a cada estamento; el tercero, representa el lazo social que hace del Espíritu una unión entre los seres que lo componen, una eticidad compartida emotivamente. En este texto, Hegel no desglosa estos niveles, pero en la *Enciclopedia*, explicará una idea de enorme relevancia: la relación inmanente entre eticidad y religión:

La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad (*ENC: 572, §552*).

Dicho lo anterior, el Estado hegeliano representa una noción religiosa, pues continua diciendo: “La eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y sobre el religioso” (*ENC: 572-573, §552*).

Arte, religión y filosofía

En aquello que Hegel llamará el *Espíritu absoluto* están contenidos la religión, el arte y la filosofía –o que también denomina ciencia–. El Espíritu absoluto significa el nivel más alto de la realidad que personifica la vida humana. El Espíritu absoluto representa la unificación entre el Espíritu subjetivo y el Espíritu objetivo. El Espíritu está vivo porque proyecta la vida del hombre vivo y concreto. Este Espíritu *es absolutamente libre*, ya que en su actividad ha creado y se ha reapropiado de sus determinaciones; este Espíritu produce ahora otro mundo, “un mundo que tiene su propia figura” (*FR: 226*). En este sentido, el Espíritu es un movimiento constante, vital, el Espíritu es acción, la acción libre de su propio hacerse.

El arte, la religión y la filosofía representan para Hegel el significado más elevado que puede crear el hombre. Cada ámbito tiene por objeto la verdad, el saber universal, aunque cada uno también la expresa de distinta manera, en su propio lenguaje. En ellos el Espíritu se revela a sí mismo como principio autoconsciente, pues el Espíritu cobra conciencia de sus propias producciones. Como afirma José María Ripalda:

En cuanto meros objetos, las naturalezas simplemente vivas... carecen de destino, lo que les ocurre es contingente... Sólo la conciencia de sí tiene propiamente destino, pues es *libre* y... de suyo y para sí en la singularidad de su yo, y puede contraponerse a su singularidad objetiva y enajenarse de ella. Pero precisamente esta separación es

lo que hace despertar contra sí la relación mecánica de su destino... si este puede tener ese poder sobre la conciencia... es que la conciencia ha cometido una acción (DN: XVII).

El Espíritu se constituye como tal sólo como autoconsciencia, cuando reconoce al mundo como el fruto de su acción, y a partir de él, se reconoce a sí mismo como producto su propia objetivación. La autoconsciencia no es sólo un saber, sino, sobre todo, es un saber de su hacer, de su hacerse. Cuando se reconoce el Espíritu puede superar el dualismo entre un aquí y un más allá, entre objeto y sujeto, y entonces, puede recuperar su unidad. La reconciliación es un acto de redención frente a las contradicciones, toda oposición –por más adversa que ésta sea– es siempre un acto de re-conocimiento para volverse el motor y transformarse en una nueva vida.

Para Aristóteles existen dos clases de acción: aquella que se dirige a la producción de algo externo, que puede ser producción de un objeto o de un fin exterior; y la acción cuyo fin radica en sí misma, es interior, *su fin es su principio* (EN: 198, 1151a). Su acción es su propio fin, porque el fin nunca va a constituir un producto exterior. Así es la acción del Espíritu hegeliano, produce sus propios objetos, los consume, se vive a través de ellos, aunque también se contrapone a ellos, se enajena de sus objetos, gracias a lo cual los reencuentra, los reconoce como propios y finalmente, el Espíritu se reconoce a sí mismo. Como afirma Juan Manuel del Moral, “sólo lo absoluto entendido como espíritu, cuya naturaleza consiste en ser obra y acción, constituye su concepto verdadero. Únicamente cuando el ser es pensado en unidad con el devenir se supera la noción abstracta de lo absoluto concebido como lo fijo y aislado” (Del Moral, 2009: 240). El absoluto no es exterior a su propio despliegue, no es significado dado, estático y lontano, sino que su ser es su propio hacerse. El Espíritu está aquí, es vida humana que supone al ser humano actuando, y creando sus propios significados.

El recuento del Espíritu que nos ofrece Hegel, es ese percatarse de que la verdad del hombre radica en su hacerse y en su desarrollo; en cobrar su conciencia espiritual más plena, su conciencia moral. Como dice Sergio Pérez: “La acción del hombre no se refiere a un objeto externo para transformarlo, sino que se realiza sobre sí mismo, para transformarse, para auto-otorgarse un concepto de vida moral” (Pérez, 2011: 1). Pero ésta

no es una moral solitaria, interna y silenciada, *desvanecida en el aire*; sino una moral viva, una moral entre hombres encarnados en el reconocimiento del mundo común, una moral que es histórica, y cuya historia es política.

En *Razón y Revolución*, Marcuse se pregunta ¿cuál es la relación entre el Estado y el dominio del Espíritu absoluto? Y responde que es un cuestionamiento que sólo se clarifica mediante la comprensión del papel constitutivo de la Historia. En el *Sistema de Eticidad* y en la *Filosofía del Espíritu*, Hegel muestra el trayecto por medio del cual el ser humano se ha ido haciendo consciente de su conformación como un ser universal. Hegel pone el énfasis en la universalidad y muestra su necesidad como el ser verdadero para el ser humano. Pero la universalidad es creada, construida, y a través de esta construcción temporal, el individuo se va haciendo tiempo y universalidad. De manera que “las más altas potencialidades de la humanidad radican en la unión racional de individuos libres, es decir, en la universalidad y no en particularidades fijas. El individuo sólo puede aspirar a realizarse si es un miembro libre de una verdadera comunidad” (Marcuse, 1999: 92). Por lo cual, respecto a la pregunta de Marcuse, podemos responder junto con él que una auténtica religión, un genuino arte, y una verdadera filosofía, sólo pueden existir y desarrollarse plenamente donde se localiza una vida común en circunstancias de libertad humana, esto es, en un Estado capaz de conformarse en tales condiciones.

Dice Hegel en su *Filosofía del Espíritu*, acerca de este íntimo vínculo entre el Espíritu y el Estado:

El *reconocimiento* es el elemento del Espíritu, pero aún indeterminado en sí y por tanto lleno de variopinto contenido. El imperio de la ley es la dinámica de este contenido... la producción del contenido por el Espíritu a partir de sí mismo es la Constitución, el Espíritu se constituye a *sí mismo*, pero en la forma del objeto; se convierte en el contenido y como gobierno es el Espíritu cierto de sí mismo, el cual sabe que éste es *su* contenido y el poder que lo domina (*FR*: 226).

El re-conocimiento es precisamente el acto de la autoconsciencia, y lo que Hegel denomina la *religión absoluta*, es el saber que *Dios es la verdad del Espíritu* cierto de sí mismo, y que éste personifica el sí mismo de todos, ya *despojando de su abstracción*. Dios

es un sí mismo real, el ser humano existente en un tiempo y en un espacio, “y todos los singulares son este singular, la naturaleza divina no es distinta de la humana” (FR: 228).

En la religión absoluta Hegel simboliza la armonía, la unificación plena entre la universalidad y la particularidad, entre el Espíritu y el mundo, entre lo social y el individuo. Pero como la religión es representación, la religión es el Espíritu representado sin coincidencia entre la conciencia pura y la real. Así, el pensamiento de la religión absoluta debe volverse la idea especulativa, en la cual el sí mismo es lo real, es pensamiento. La esencia y el ser son lo mismo, se han constituido mutuamente en su intrínseca relación, y el modo de sentarlo es *que Dios, la absoluta esencia trascendente, se ha hecho hombre, el hombre real*, cuya realidad pasada y superada es la realidad general, lo cual, escribió Hegel, no representa más que el propio Espíritu de la comunidad (FR: 229).

CONCLUSIÓN

Desde muy temprana edad, la vida de Hegel se estremeció profundamente por los cambios generados en el contexto europeo de aquellos días, ya que la efervescencia de una nueva sociedad industrial y burguesa, así como el rezago de las formas de vida más tradicionales y conservadoras, conmocionaron la noción de las estructuras políticas hasta ese momento predominantes, a la vez, que la concepción de la libertad humana.

Hegel estuvo marcado por su interés en los acontecimientos de la Revolución en Francia, a la vez asimiló profundamente las ideas planteadas por la corriente ilustrada, especialmente el legado que obtuvo de Kant para la comprensión filosófica de los nuevos tiempos. Este contexto lo llevó a reflexionar en torno a una nueva configuración de la libertad, por lo que desde sus escritos más tempranos Hegel se preguntó principalmente por el significado que guardaba la capacidad del actuar humano, así como por la nueva configuración racional de la libertad y de la vida política.

A partir de estas inquietudes el joven Hegel elaboró una lectura filosófica de la religión, cuya interpretación en torno a la figura de Jesús se encuentra profundamente investida por las nociones kantianas de la acción moral. No obstante, en este trayecto se aprecia cómo Hegel va tomando una posición cada vez más distante y crítica respecto a su maestro, gracias a la cual elabora sus propios planteamientos prácticos a lo largo de su vida y de su obra. Para Hegel, representó un detonador relevante para su pensamiento el hecho de ubicar que Jesús no soslayó la libertad interior, como un elemento indispensable para el actuar en el mundo humano.

Hegel fue identificando una distinción entre la libertad individual y la libertad establecida en un espacio social. De acuerdo con el autor, dentro de la *bella polis* los griegos gozaron de una armonía en los diferentes órdenes de su vida común, sin embargo, para entonces no se habían desarrollado las condiciones para concebir el principio de subjetividad, tan presente en la época moderna. En el escenario de la sociedad actual, Hegel subraya que todo el énfasis ha recaído sobre la individualidad, al grado de excluir tanto la

libertad común como sus condiciones de posibilidad para la realización de la libertad individual, y a partir de esto, Hegel problematiza la comprensión de la libertad; y en la medida en que Hegel pone en el epicentro de su filosofía las nuevas condiciones de la libertad, la acción humana y la conformación de su filosofía práctica, personifican el interés principal que va guiando el itinerario de su pensamiento filosófico.

Desde el principio, Hegel parece no conformarse con la visión de la acción puramente interna, individual o subjetiva, a nuestro autor parece interesarle, sobre todo, el impacto de las acciones en la configuración de la realidad histórica, para él la concreción de las acciones que los seres humanos se plantean en el mundo empírico, representan siempre un asunto indispensable. De ahí su principal crítica al formalismo puro de la razón práctica de Kant, ya que a los ojos de Hegel Kant excluye todo contenido determinado desde la particularidad y la experiencia. Sin embargo, para Hegel los contenidos materiales de una acción se encuentran invariablemente implicados en la práctica misma. Incluso el imperativo categórico requiere de un contenido, de una determinación empírica, por lo cual, la acción no puede estar fundamentada en principios *a priori*.

Hegel toma distancia frente a la filosofía de su tiempo, precisamente porque observa la escisión entre un sujeto que piensa, y un objeto representado e inalcanzable para la razón y el actuar humanos. En este momento Hegel vislumbra que la manera de entender la conformación racional de la realidad se acompañaba de una postura del actuar frente a ella. En sus primeros escritos, no es menor la importancia que cobra para Hegel la unificación entre el sujeto y el objeto. Hegel observa que esta concepción dualista, que fija las oposiciones, no representaba un simple error sino un momento necesario, pero que debía ser llevado a un nivel más alto, en el cual se comprendiera que la razón puede tener una influencia en la realidad, a partir de que la misma realidad fuera constituida racionalmente. Para Hegel, la noción de lo real no es algo inmediato, sino que adquiere su carácter de realidad efectiva a partir de que se comprende su conformación racional, es decir, su estructura elaborada, adobada, por el pensamiento mismo.

En las obras de Hegel que en esta investigación se han considerado dentro del periodo de 1801 y 1802, Hegel da comienzo al primer bosquejo de su sistema especulativo. La unificación entre lo objetivo y lo subjetivo cobra un tinte plenamente filosófico, donde

el pensamiento especulativo adquiere el significado de unificación entre el sujeto y el objeto, pues lo especulativo reside en la actividad de la razón, a través de la cual, se unifica la multiplicidad de la particularidad, como una re-construcción de las partes que constituyen el todo. La especulación hegeliana representa la dialéctica en la que se manifiesta el desarrollo de lo que Hegel denomina como *Absoluto*, que asimismo personifica la razón que es capaz de superar las oposiciones fijadas, y de reconciliarlas a partir de su propia actividad, y del reconocimiento de sí misma como universal.

En sus primeros escritos, Hegel encuentra que la objetividad sólo se constituye a partir de la subjetividad, a la vez, que lo subjetivo se encuentra completamente inmerso y conformado por el mundo objetivo. La razón humana personifica una realidad objetiva en la medida en que las maneras del ser representan los actos del pensamiento en su relación con los objetos. De acuerdo a Hegel, el sujeto y el objeto se han constituido dentro de un proceso de actividad compartida. El desarrollo de esta reflexión contenida en sus primeros escritos resulta crucial para comprender que afirma en su *Fenomenología* que “lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (FE: 16). Es a partir de esta comprensión que su noción filosófica del actuar humano resulta completamente genuina y relevante hasta nuestros días, pues esta reconciliación entre la subjetividad y la objetividad implica que el ser humano actúa en un mundo que no es más que el suyo propio, porque la actividad racional lo ha ido conformando a lo largo del tiempo.

De acuerdo con Hegel, no existe una razón pura, por un lado, y una razón pura práctica, por el otro, de hecho la acción para Hegel comienza desde el conocimiento mismo, desde el momento en que el pensamiento, por medio de su acción, cancela o niega toda inmediatez. De esta manera, la negación para Hegel queda completamente implícita en cualquier operación o acción del pensamiento sobre los objetos finitos, y justamente en ella consiste el acto de producir al objeto. En este sentido, para Hegel no existe objeto inmediato sino transformado por medio de la actividad del pensar. El ser humano no es más que una incesante actividad. Como afirma Sergio Pérez, “la filosofía de Hegel es simplemente la explicitación de la acción humana en los diversos registros de la vida efectiva” (Pérez, 2010: 1). Pues el hombre es un ser que en su conocer transforma el

mundo, lo crea, y que en su impulso de vida irrumpe en él para darle existencia a su libertad, a su capacidad de auto-crearse de acuerdo con sus propios fines.

Desde sus primeros escritos políticos, la acción humana aparece en un sentido amplio, que no se circunscribe a una acción meramente moral, su *Sistema de la Eticidad* comienza con el trabajo, e igualmente, su *Filosofía del Espíritu* por el conocimiento de la consciencia, y por su impulso hacia el objeto de su necesidad física. Hegel exalta en diferentes niveles y ámbitos de su filosofía que la capacidad de actuar, la actividad humana en general, representa una condición inmanente a la condición racional y social de los seres humanos.

De acuerdo al autor, el individuo privado es una categoría abstracta, que el pensamiento moderno ha mantenido formalmente pero sin ningún contenido concreto, con lo cual, se pone en riesgo la conservación del todo, y por tanto, también la realización efectiva de la libertad. Mientras que la noción subjetiva de la libertad ha emergido en el tiempo, en un trayecto histórico que hasta ahora coloca a la época moderna en la capacidad de comprender que la única condición de posibilidad de la libertad individual es constituyendo racionalmente la libertad común. En este sentido, la libertad de la voluntad se ha ido constituyendo, e incluso sólo puede hacerse posible a través de las condiciones desplegadas dentro del Estado. Si para Kant la noción más alta de humanidad consiste en la moralidad, Hegel la retoma y la complementa con la vida social y política. Ya que la voluntad adquiere realidad en aquel saber que conforma su ser y que encarna toda su concreción, que es la voluntad general. Para Hegel, el Estado representa la acción del Espíritu que se vive a sí mismo, y que en su despliegue proyecta los fines para sí mismo. Su función política consiste en realizar los fines generales, a través de la toma de decisión única, a su vez, que la ejecución de acción general consiste en hacer de la vida del pueblo *la singularización de lo general*, dice Hegel.

Para Hegel, el Estado no es un aparato, sino el conjunto de relaciones y de acciones que los individuos realizan en diferentes ámbitos de su vida. Asimismo, el Estado hegeliano está conformado por distintas esferas intersubjetivas, a través de las cuales se va conformando y realizando la libertad de los individuos. La eticidad, como bien viviente, deviene mediante la cultura, y en este sentido, el Estado conforma a los individuos como

sujetos éticos y morales. Dentro del Estado se evidencia que los sujetos no actúan en condiciones *a priori*, sino que se constituyen como tales a través de un conjunto de relaciones institucionales e históricas.

La acción específicamente moral que surge desde las entrañas de la subjetividad no es más que la acción de una conciencia conformada socialmente, aprendida y determinada a través de una vida ética. Se trata de la *Eticidad*, que es configurada a lo largo de la historia. Para Hegel la conciencia es universal, y a la vez, es el reflejo de un entorno humano invariablemente situado en un tiempo y un espacio definidos. Por ello, para Hegel la moral es inseparable de su propia historicidad. Aquello que se entendió a través del derecho natural, como los pilares que sustentan al Estado, para Hegel son ideales creados sin ningún fundamento empírico e histórico. Para Hegel, el derecho no es una creación artificial de un ideal de justicia, sino que emerge dentro del Estado a partir de los hábitos, los usos y las costumbres, de la manera de entender los actos morales, presentes en el desarrollo cultural específico de un pueblo.

ABREVIATURAS

Obras de Hegel

<i>EJ</i>	<i>Escritos de juventud</i>
<i>C</i>	“Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling”
<i>E</i>	“Extractos de lectura”
<i>PS</i>	“La positividad de la religión cristiana”
<i>HJ</i>	<i>Historia de Jesús</i>
<i>FHP</i>	“Fragmentos históricos y políticos”
<i>PSI</i>	“Primer Programa de un Sistema del Idealismo alemán”
<i>ER</i>	“Esbozos sobre religión y amor”
<i>AP</i>	“El amor y la propiedad”
<i>EC</i>	“El espíritu del cristianismo y su destino”
<i>D</i>	<i>Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling</i>
<i>CS</i>	<i>Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte</i>
<i>SE</i>	<i>El Sistema de la Eticidad</i>
<i>DN</i>	<i>Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natura. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la</i>

ciencia positiva del derecho

FR Filosofía real

FE Fenomenología del Espíritu

ENC Enciclopedia de las ciencias filosóficas

FD Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política

Obras de Kant

KpV Kritik der praktischen Vernunft (1788), en Ak. Ausg., IV, 1-163, Crítica de la razón práctica

G Grundlegung zur Metaphysic der Sitten (1785), en Ak. Ausg., IV, 385-463, Fundamentación a la metafísica de las costumbres

WA Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), en Ak. Ausg., VIII, 33-42, Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

EJ Escritos de juventud. Trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

C “Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling”, en: EJ

E “Extractos de lectura”, en: EJ

- PS “La positividad de la religión cristiana”, en: *EJ*
- HJ *Historia de Jesús*. Trad. Santiago González Noriega. Taurus, 2ª edición, Madrid, 1981.
- FHP “Fragmentos históricos y políticos”, en: *EJ*
- PSI “Primer Programa de un Sistema del Idealismo alemán”, en: *EJ*
- ER “Esbozos sobre religión y amor”, en: *EJ*
- AP “El amor y la propiedad”, en: *EJ*
- EC “El espíritu del cristianismo y su destino”, en: *EJ*
- D *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Alianza, Madrid, 1989.
- CS *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Trad. Vicente Serrano. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- SE *El Sistema de la Eticidad*. Trad. Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria. Editora Nacional, Madrid, 1982.
- DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natura. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Aguilar, Madrid, 1979.
- FR *Filosofía real*. Trad. José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984.
- FE *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- ENC *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza,

Madrid, 1997.

FD *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política.*
Trad. Juan Luis Vermal. Edhasa, Barcelona, 1999.

Obras de Kant

KpV *Crítica de la razón práctica.* Trad. Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2005.

G *Fundamentación a la metafísica de las costumbres.* Trad. Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid, 1942.

WA *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* Trad. Roberto R. Aramayo. Alianza, Madrid, 2004.

Bibliografía complementaria

Aristóteles

2007 *Ética Nicomáquea (EN).* Trad. Julio Pallí Bonet y T. Martínez Manzano. Gredos, Barcelona.

Ávalos, Gerardo

2001 *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea del Estado.* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2ª edición, México.

2010 *Actualidad del concepto de Estado en Hegel.* Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, Argumentos, Núm.

- 64, Vol. 23, México.
- 2011 *Hegel*. Universidad Autónoma Metropolitana, Biblioteca Básica, México.
- Bloch, Ernst
- 1985 *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roses, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. Fondo de Cultura Económica, México.
- Del Moral, Juan Manuel
- 2009 “Hegel y la filosofía de la inmanencia”, en *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Piñón, Francisco y Evodio Escalante (coords.), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- D’Hondt, Jaques
- 1966 *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Aníbal Leal. Amorrortu, Buenos Aires.
- Dri, Rubén
- 2001 “La filosofía del Estado ético”, en *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*, Eudeba, Buenos Aires, (pp. 213-245).
- Giusti, Miguel
- 2000 “Crítica y defensa de la modernidad en Hegel” en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad del Perú, Instituto de Filosofía, No. 12-13, Perú (pp. 213-229).
- Granja, Dulce María
- 2010 *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

- Henrich, Dieter
- 1990 *Hegel en su contexto. Trad. Jorge A. Díaz A., Monte Ávila Editores, Venezuela.*
- Hyppolite, Jean
- 1987 *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel. Trad. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.*
- Kaufmann, Walter
- 1985 *Hegel. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Alianza, Madrid.*
- Marcuse, Herbert
- 1999 *Razón y Revolución. Altaya, Madrid.*
- Negro, Dalmacio
- 1975 “Hegel y el totalitarismo”, en *Revista de Estudios políticos*, Núm. 200-201, Madrid, (pp. 101-137).
- Pérez, Sergio
- 2006 “Identidad, diferencia y contradicción en la Lógica de Hegel”, en *Signos Filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, julio-diciembre, año/vol. VIII, Núm. 16, México.
- 2009 “Hegel: religión y pensamiento libre”, en *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Piñón, Francisco y Evodio Escalante (coords.), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- 2010 *Hegel: su doctrina de la acción moral*, Ponencia presentada en el Coloquio de Humanidades, “Diálogo sobre la educación, arte, cultura y sociedad”, 24-25 de mayo, Facultad

de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Sánchez Vázquez, Adolfo

1973

Filosofía de la praxis. Grijalbo, 3ª edición, México.

Wences, María Isabel

1998

En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel). DYKINSON, Madrid.