

CS

Cultura, Religión y Estado en Hegel

Hacia una tectónica filosófica de las grietas sociales

Horacio Martín Sisto (ed.)

Massimo Borghesi, Alberto Mario Damiani, Pedro Geraldo Aparecido Novelli,
Michael Quante, Carlos Emel Rendón, Ludwig Siep, Horacio Martín Sisto



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Cultura, Religión y Estado en Hegel

Cultura, Religión y Estado en Hegel

Hacia una tectónica filosófica de las grietas sociales

Horacio Martín Sisto (ed.)

Massimo Borghesi, Alberto Mario Damiani, Pedro Geraldo Aparecido Novelli, Michael Quante, Carlos Emel Rendón, Ludwig Siep, Horacio Martín Sisto



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Ricardo Manetti	Secretario de Investigación Jerónimo Ledesma	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecana Graciela Morgade	Secretaria de Posgrado Claudia D'Amico	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretario de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Martín González	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattaioni
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretario de Hacienda y Administración Leandro Iglesias	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

ISBN 978-987-8927-75-6

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2023

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Cultura, religión y Estado en Hegel : hacia una tectónica filosófica de las grietas sociales / Massimo Borghesi ... [et al.]; editado por Horacio Martín Sisto. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2023. 312 p. ; 20 x 14 cm. - (Colección Saberes)

ISBN 978-987-8927-75-6

1. Filosofía de la Religión. 2. Historia. I. Borghesi, Massimo II. Sisto, Horacio Martín, ed.
CDD 210

Índice

Una tectónica filosófica. ¿Por qué comenzar por Hegel? A modo de introducción <i>Horacio Martín Sisto</i>	9
---	---

Parte I

Pluralismo, Reconocimiento, Pobreza

Capítulo 1

Entre dignidad y pluralismo. Actualidad y límites de la filosofía hegeliana hoy en día <i>Michael Quante</i>	31
--	----

Capítulo 2

Dialéctica del "concepto puro" del reconocimiento en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel <i>Carlos Emel Rendón</i>	53
--	----

Capítulo 3

De la pobreza de la propiedad a la propiedad de la pobreza <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	85
--	----

Capítulo 4

- La "aparición de racionalidad" y los límites de la paz social
en la concepción de Hegel de la Sociedad Civil 121
Michael Quante

Parte II

Las relaciones entre Religión y Estado como cuestión política
y cultural

Capítulo 5

- Revelación religiosa y libertad política en el joven Fichte 147
Alberto Mario Damiani

Capítulo 6

- Estado secular y conciencia religiosa. Dilemas en la teología política
de Hegel 183
Ludwig Siep

Capítulo 7

- Sobre la efectividad histórica del espíritu absoluto. Una pregunta
a Ludwig Siep 217
Horacio Martín Sisto - Ludwig Siep

Capítulo 8

- La comunidad y el enemigo. Teodicea y teología política en Hegel 223
Massimo Borghesi

Capítulo 9

- El origen común de la Ilustración y la Fe en la Cultura, según la
Fenomenología del espíritu 245
Horacio Martín Sisto

Capítulo 10

- El combate y el contagio mutuo entre la Ilustración y la Fe como teoría
del concepto 267
Horacio Martín Sisto

- Los autores** 307

Una tectónica filosófica ¿Por qué comenzar por Hegel?

A modo de introducción

Horacio Martín Sisto

Se ha dicho una y otra vez que los textos publicados por Hegel –no tan así sus Lecciones– son de difícil acceso. Los escritos que componen este libro buscan en parte hacerlos más accesibles al lector interesado en su filosofía o en los temas que aquí se abordan. Parte de la dificultad de la filosofía hegeliana reside, sin embargo, en la reconducción de la realidad ante nuestros ojos a las determinaciones simples lógico-históricas que componen su estructura básica y su dinámica de fondo.

Se ha caracterizado a la filosofía como exploración de los supuestos y de los límites. Ella suele adentrarse en lo que todavía no ha sido “mapeado”. Así ya en un comienzo Tales, para sus tesis de fondo, es probable que haya tomado elementos de los conocimientos de su época y región, donde tanto el saber meteorológico como el de los movimientos estelares era fundamental para la agricultura y la navegación. El fragmento que sobre él nos ha llegado acerca de su tesis de que la realidad es lo húmedo, bien puede estar conectado con las anécdotas que se han conservado. Por ejemplo, aquella que recupera Platón, de que Tales habría

sido burlado por una anciana al ver que nuestro filósofo de Mileto, por caminar mirando el cielo, se cayó a un pozo [Timeo 124], puede ofrecernos una doble significación; sin duda inaugura una noción corriente sobre los filósofos de que por estar con su cabeza en la abstracción son torpes frente a lo inmediatamente práctico. Y es probable que a Tales le haya sucedido algo de eso con su pozo. Pero Tales estaba mirando el cielo tanto y tan concretamente que quizás nos ayude a entender lo que narra Aristóteles [Política 1259] acerca de la exitosa inversión del filósofo jónico en la producción de aceite. Su distracción con el pozo –puede que se haya lastimado– no implicó falta de “practicidad” de su filosofía, sino que su carácter práctico se proyectaba en otro nivel de abstracción. Y a su vez los fenómenos, su propia sensibilidad y sus saberes adquiridos le apremiaron a avanzar sobre un terreno que requería explicación y para el cual no disponía de un sistema conceptual específico.

Podríamos recorrer así episodios de la historia de la filosofía en los cuales desde su comienzo se han producido expansiones de territorio en las que los filósofos se han visto obligados a utilizar esquemas y elementos foráneos para facilitar el mapeo inicial de la tierra vislumbrada o entrevista. Un episodio moderno y paradigmático es la *Crítica de la razón pura*. En ella se habla de tierras en los términos de un marinero [cfr., entre otros pasajes, Kant 1998: B295]. Algunas tierras parecen reales y luego se revelan ilusorias [cfr., entre otros pasajes, Kant 1998: B295], otras han pasado a ser ocupadas y mensuradas por las ciencias de forma definitiva y la filosofía solo puede indagar sus condiciones de posibilidad. Para delimitar y demarcar territorios, la Crítica apela a la terminología de la agrimensura [cfr., entre otros pasajes, Kant 1998: B294] de los derechos reales [cfr., entre otros pasajes, Kant 1998: B294 y ss.] y procesales [cfr., entre otros pasajes, B173]. Así también se permite hablar de la

“arquitectónica” de la razón pura [“Die Architektonik der reinen Vernunft”, cfr. Kant 1998: B860 y ss.], un término que ya nos resulta familiar en la jerga filosófica y casi naturalizado. Y finalmente señala un fundamento para estas analogías [cfr. Kant, 2001: “Beschluss”, § 57-60].

Kant ha buscado ofrecer el mapa de la razón pura en términos atemporales; la historia de la que habla luego en la “Doctrina del método” de la *Crítica de la razón pura* es accesoria, cuyos únicos eventos decisivos se encuentran expuestos en el Segundo prefacio, y son aquellos que en cada disciplina ha producido el llamado giro copernicano, que las ha llevado a cada una de ellas desde una fase de tanteo a una situación definitiva y estable.

Por diversos motivos Hegel ha entendido indispensable elucidar la constitución histórica de la razón. En ello su obra paradigmática es la *Fenomenología del espíritu*, que más allá de las discusiones sobre su lugar en la concepción definitiva de Hegel, este la ha mantenido de algún modo siempre.¹ No han faltado corrientes filosóficas en el siglo XIX y los dos posteriores que por diversas razones la han revalorizado e incluso algunas que le han dado primacía por sobre el resto de su obra.

Su revalorización no implica contraposición con el sistema hegeliano general. Nace en gran parte del hecho de que Hegel ha propuesto allí una teoría de la relación entre razón e historia; una exposición de modelos de racionalidad o “figuras” y una teoría del reconocimiento, entre otras cosas. Se ha objetado un carácter cerrado a su modelo de razón. Más allá de la discusión acerca del alcance de esta objeción, precisamente el modelo de razón que articula Hegel es en gran parte el que le permite leer la historia, entender el peso de esta y comprender modelos alternativos al suyo. También se ha objetado que sus lecturas distorsionan

1 Cfr., entre otros pasajes, Hegel, 1984: 32-33 (Introducción a la *Ciencia de la lógica*, edición de 1832).

a estos modelos alternativos. Hegel no pretende ser lo que entendemos hoy por un historiador de la filosofía, sino un filósofo que se mide con esa historia y la expone en los términos de tu teoría. En la *Fenomenología*, Hegel muestra una sensibilidad aguda para detectar el carácter constitutivo de muchos conflictos y discusiones, y sus estructuras lógicas.

Hoy somos más concientes de que es difícil hacer una teoría de la razón sin tener en cuenta las configuraciones históricas que ella ha adoptado. Aun en la convicción de una cierta teoría, la confrontación con los hitos fundamentales nos permitirá comprender y expresar mejor la propia. Es cierto que en Hegel todo apunta luego a una configuración definitiva de la razón o espíritu, tal como lo presenta sinópticamente su *Enciclopedia*. En la *Ciencia de la lógica*, que podría considerarse la menos susceptible de impactos históricos, Hegel admite al menos su perfectibilidad² y señala a menudo los filósofos que han constituido una referencia en la comprensión de alguna determinación de las que constituyen al sistema³ incluso a través de su formulación a juicio de Hegel defectuosa o errada.

2 El Prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* comienza declarando “lo imperfecto de la elaboración realizada” en su primera edición, y, señala para esta segunda, “todavía debo apelar repetidamente a la indulgencia del lector”. Vale la pena recordar este pasaje con el que finaliza este prefacio datado el 7 de noviembre de 1831, una semana exacta antes de su fallecimiento: “En relación con la mencionada exposición platónica, puede recordarse a quien trabaja en la construcción de un nuevo edificio independiente de ciencia filosófica en los tiempos modernos, la leyenda de que Platón revisó y transformó siete veces sus libros sobre la República. El recuerdo de esto [...] debería hacer sentir más fuerte el deseo de disponer de tiempo libre para volver a elaborar setenta y siete veces un trabajo que, por pertenecer al mundo moderno, tiene delante de sí un principio más profundo, un sujeto más difícil y un material más amplio por trabajar. Pero el autor, considerando la magnitud de la tarea, tuvo que darse por satisfecho con lo que pudo hacer, en la situación de una necesidad exterior, de la inevitable distracción debida a la magnitud y la multiplicidad de los intereses de la época e incluso con la duda de que el tumultuoso ruido del día y la ensordecedora locuacidad de la imaginación, que se jacta de limitarse a esto, deje todavía lugar para el interés dirigido hacia la serena calma del conocimiento puramente intelectual” (Hegel, 1993[1831]: 55; 1984[1831]: 20).

3 He desarrollado esto en Sisto, 2016, a propósito del escepticismo.

Este libro se enfoca también en publicaciones de Hegel como *Principios de la filosofía del derecho* y *Ciencia de la lógica*. La referencia preferencial a la *Fenomenología* busca preservar cierto carácter introductorio y la documentación de la incidencia de lo histórico en la comprensión del sistema hegeliano en su conjunto. De allí la utilización de la palabra “tectónica”.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant expresa en términos de arquitectónica uno de los ámbitos de esta nueva disciplina filosófica, esto es de la Crítica en cuanto tal. En sus palabras:

Entiendo por arquitectónica el arte [*Kunst*] de los sistemas. Puesto que la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema, resulta que la arquitectónica es la doctrina [*Lehre*] de lo científico [*Szientifischen*] en nuestro conocimiento en general, y por tanto forma parte necesariamente de la doctrina del método.

Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden ser, en general una rapsodia, sino que deben constituir un sistema, solo en el cual pueden apoyar y llevar adelante los fines esenciales de ella. Entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Este es el concepto racional de un todo... [Kant, 1993: B860]

Podemos ir más allá en la interpretación de este pasaje, teniendo en cuenta otros de la obra, y encontrar un aspecto dinámico en este sistema en analogía con un sistema de

fuerzas: un edificio que a la vista es estático supone un dinamismo de fuerzas contrapuestas y así podemos entender este arte y doctrina según Kant. La denominación kantiana probablemente podría suplantarse hoy por el término “arquitectura”.⁴ Ahora bien, la tectónica tal como la ha caracterizado la geología moderna⁵ va más allá de su significado etimológico vinculado a la *techné, techtaíno techtonikós*, pues implica hoy en esta ciencia una “construcción” aun no exenta de inestabilidad.

Una arquitectónica en sentido kantiano encontraría en parte continuidad como disciplina en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En la *Ciencia de la lógica* hay tensión de fuerzas como en la *Crítica de la razón pura*,⁶ pero una de las enormes diferencias es la incorporación en el movimiento como constitutivo del concepto (cfr., entre otros pasajes, Hegel, 1984: 8). Sin embargo la historia no es directamente constitutiva de ella pero la *Ciencia de la lógica* pretende fundar sí las estructuras lógicas de la *Fenomenología* (cfr. entre otros pasajes, Hegel, 1984: 8-9). Podríamos decir que La *Ciencia de la lógica* es *primera en sí*, la *Fenomenología* es *primera para nosotros*, siguiendo en sentido amplio la clásica distinción aristotélica. Reservo aquí la palabra ‘tectónica’ en un sentido amplio y analógico al lugar disciplinario de la *Fenomenología*. A ella subyace la “arquitectura” de la *Ciencia de la Lógica* –de allí la atribución de *arché* de esta última, como última ratio *lógica* de los movimientos tectónicos de la *Fenomenología*–.⁷ Entre

4 Así, por ejemplo, lo entiende Tassilo Eichberger ya desde el título. Cfr. Eichberger, 1999.

5 Cfr. Folgueras y Spagnuolo, 2010, Cap. 3.

6 Al respecto, cfr., entre otros pasajes, la consideración analógica de Hegel del paso de la noción de “fuerza” [*Kraft*] a la de “polaridad” [*Polarität*] (Hegel, 1984: 11).

7 Este sentido no coincide con lo que entiende J. Stewart por “arquitectónica” en su trabajo (Stewart, 1995). Stewart aplica a la *Fenomenología* una noción a mi juicio kantiana de este término. Es comprensible que luego la narración histórica que exponen las secciones del Espíritu susciten problemas: “La cuestión que nos plantea esta explicación es cómo encajan estas formas

sus objetivos esta busca determinar los movimientos fundamentales que han ocurrido en el modo en que los seres humanos han gestado, vivido y concebido la razón en la historia.

Hemos dicho que “tectónica” supone también inestabilidad: en la *Fenomenología*, la conciencia naturaliza una fase de la experiencias como algo fijo y dado, que luego se advertirá pasible de “sismos”, esto es, de “experiencias” consumadas.⁸ Que estas experiencias se encuentren condicionadas por un *telos* en Hegel es claro, para este ese *telos* es condición de su posibilidad –nótese igualmente el término “fines” en la noción kantiana de arquitectónica citada más arriba–; que se cierren por ello dificultando experiencias no previstas por el recorrido, también es claro, y la crítica a estas limitaciones puede convivir con sus virtudes, como también motivos de la filosofía moderna con propios de la más reciente, presentándose la obra al lector contemporáneo como una suerte de híbrido (cfr. Siep, 2015: 16).

Al respecto es iluminadora la apelación a la *Fenomenología* que efectuó hace ya unos años David Carr, pensador proveniente de la fenomenología husserliana, externo a los círculos de estudios hegelianos. Al desarrollar su propuesta sobre el estatuto de la narración en la historia, sostiene que para la fundamentación del nosotros como sujeto histórico que actúa y que narra, no son suficientes ni Husserl ni

reales o históricas del ‘Espíritu’ con nuestro análisis de la arquitectónica de la obra dado hasta ahora.” [Stewart, 1995: 767, trad. HMS]. Se trata de problemas clásicos en la interpretación de la *Fenomenología* y que probablemente nunca tengan una respuesta definitiva, pero el problema podría aclararse si se desacoplase la idea de arquitectónica de la concepción kantiana. Las figuras propias del Espíritu introducen la historia de forma particular, pero la historia ya está presente –de otro modo– en las figuras anteriores.

- 8 El “sismo”, término propio de la tectónica, bien puede indicar el momento de crisis final de la experiencia de una figura de la conciencia. De cualquier modo, no es necesario desarrollar toda una estructura conceptual isomorfa con la tectónica actual de la geología para mostrar la pertinencia del término para una disciplina filosófica. No lo hace Kant al introducir su arquitectónica.

Heidegger (cfr. Carr, 2015: 173-182) y que es necesario recurrir al Hegel (cfr. Carr, 2015: 188 y ss.). Él detecta una tensión entre el yo y el nosotros que recorre a la *Fenomenología*, siempre latente en la historia, que incluso sobrepasa internamente aquel cierre que Hegel busca dar en términos programáticos. Para introducir elementos de la *Fenomenología* en su propio modelo propone como facilitación intuitiva un ejercicio de la imaginación: apela a la experiencia que seguramente hemos hecho alguna vez de cierta añoranza por volver a la infancia, aquel estadio en que nos sentíamos seguros, protegidos, en relaciones de confianza; pero difícilmente quien añore este retorno estaría dispuesto a la pérdida de la autonomía propia del adulto (cfr. Carr, 2015: 1922 y ss.). Existe una suerte de deseo doble, una tensión de difícil resolución en las relaciones interpersonales, entre la búsqueda de la unidad con el otro y el reclamo de la autonomía, que ha sido considerado bajo las investigaciones sobre la teoría del reconocimiento y que se replica en términos de grupos y pertenencias. Carr sostiene que también existe una tensión en la *Fenomenología* entre la tendencia a cerrar, a concluir los conflictos, y esa persistente e inevitable inestabilidad.⁹

La inestabilidad puede pensarse en conjunto con lo que podemos entender como una suerte de “asentamiento de placas”. Recientemente Ludwig Siep propone en su “ética concreta” una teoría tanto descriptiva como normativa

9 Cfr. Carr, 2015: 194: “Hay muchas más sutilezas en Hegel que en la impresionantemente comprimida presentación que hemos podido incluir aquí. Pero estos son los elementos esenciales de lo que algunos suponen un relato esquemático, aunque dinámico, de gran parte de lo que ha sucedido, y de hecho aún sucede, en la historia de las relaciones humanas. La lucha de vida o muerte continúa en nuestras grandes y pequeñas guerras, y en las calles de nuestras ciudades. Donde es sustituida por dominación, según Hegel, sobreviene algo genuinamente nuevo y diferente. En forma institucionalizada, la dominación política o económica, o ambas, es la estructura de la mayoría de los mecanismos o acuerdos sociales, en el pasado y en el presente. Pero estos mecanismos son inherentemente inestables, exploten alguna vez o no. Cuando lo hacen, pueden volver a patrones de muerte y destrucción, o pueden caer en su propio ciclo de dominación y contra dominación”.

que considera en su núcleo fundamental la “Historización” [*Historisierung*] de la moral. Una historia de la moral –y, entiendo yo, no simplemente una discusión de códigos diferentes, sino de racionalidades ético-históricas en confrontación– es cognitiva y éticamente necesaria para establecer irreversibilidades en cuestiones como los derechos humanos, en medio de todas las inestabilidades de que es pasible la historia.¹⁰ Para el término “experiencia” se inspira en Hegel, sin que ello signifique un compromiso ontológico con un *telos* predeterminado que las guíe.

Plantear una tectónica a partir de Hegel, sin embargo, lleva a reconocer un conjunto de placas no estabilizadas en el mismo sistema hegeliano. Este libro de algún modo refleja una suerte de tensión que existe entre el planteo de la *Fenomenología del espíritu* y el de los *Principios de la filosofía del derecho*, una tensión que, sin embargo, lleva por ella misma a tratarlas ambas obras en conjunto. En este aspecto recurro aquí nuevamente a Siep. En la *Fenomenología del espíritu*:

10 “El concepto normativo de la historización [...] parte de la necesidad de volver a las experiencias “históricas” para las tareas de la ética moderna. Si esto es convincente, al menos algunas de las evoluciones del cambio de valores sociales descrito pueden ser entendidas como un progreso en el sentido del desarrollo para mejor. También se puede recurrir a la experiencia histórica para establecer o justificar incluso derechos fundamentales, como los derechos humanos. En los grandes experimentos sociales, que llegaron hasta la creación de un “nuevo hombre”, también se han producido retrocesos devastadores por debajo de las normas morales y legales. Lo mismo puede ocurrir con futuros desarrollos tecnológicos, sobre todo si van acompañados de cambios irreversibles en la naturaleza humana y extrahumana. Como no siempre es posible prever estas pérdidas, las técnicas reversibles se consideran deseables o incluso necesarias. Una ética historizada desde el punto de vista normativo tiene en cuenta la “experiencia” en primer lugar como una prueba de la “viabilidad” de las normas y los sistemas de valores antiguos y nuevos, por último, en el contexto de la visión de un mundo bueno mencionada y aún por elaborar. En segundo lugar, examina las normas a la luz del consenso histórico sobre las experiencias de injusticia. Algunos de ellos han resultado tan intolerables que los valores y normas destinados a evitar su repetición pueden considerarse irreversibles. La historización de la moral mediante la apertura a las experiencias históricas conduce por sí misma a un límite de la relativización histórica” (Siep, 2020: XVII, trad. HMS).

...Hegel analizó con precisión la estructura del concepto y del movimiento [del reconocimiento, HMS], pero solo llevó a cabo las primeras etapas del mismo según ese modelo. [...] De las formas preestatales, sin embargo, Hegel analizó según este esquema solamente la relación de servidumbre y la lucha entre señor y siervo. [...] [Por otra parte, HMS] El final del capítulo de moral y religión indica que el reconocimiento solo se realiza en una comunidad que también tiene conceptos morales y religiosos comunes o formas de vida [...]. (Siep, 2021: 60)

Ya la *Fenomenología del espíritu* presenta estas limitaciones. Sin embargo, luego, en los *Principios de la filosofía del derecho* el concepto de reconocimiento ya no juega un papel conceptual y sistemáticamente destacado. La lucha por el reconocimiento se adscribe expresamente a la prehistoria de los órdenes jurídicos, y Hegel solo ocasionalmente señala que las formas que corresponden al anterior “ser reconocido” funcionan también como funciones de reconocimiento entre los individuos, pero sobre todo entre las personas y la voluntad general. El cumplimiento de la libertad o del “derecho supremo” [...] de los individuos incluye incluso la disposición a renunciar a todo derecho especial para el Estado, que no solo se exige para la defensa [...] En este sentido, el reconocimiento “yo-nosotros” sigue siendo asimétrico: la autolimitación de la voluntad general soberana ya no tiene el rango exigido en el pasado [...] (Siep, 2021: 60-61, trad. HMS).

Una autolimitación que, como Siep señalaba más arriba en ese mismo artículo (cfr. Siep, 2021: 60), Hegel sí contemplaba en sus escritos de Jena (1805/1806). De este modo, se plantea un fructífero Hegel vs. Hegel, o un Hegel *malgré lui*, que escapa tanto de miradas exclusivamente apologéticas como de aquellas puramente críticas. “Tectónica” puede ser, por tanto, una filosofía más compleja y rica de la historia

que aquella versión más unilineal de las famosas lecciones de filosofía de la historia reconstruidas por sus discípulos.

Cabe mencionar que en nuestro país Martín Zubiría ha retomado la idea de Heribert Boeder sobre una tectónica, que entiende fundamentalmente como “logotectónica” (cfr. Zubiría, 2010: 308). Boeder había publicado en una revista académica de nuestro país un trabajo con el título “Die Tektonik des submodernen Denkens im schein ihrer Kunst” (Boeder, 1999). Zubiría señala que:

La labor tectónica comienza por abandonar la representación según la cual la razón es “una facultad dada”, abandono exigido por las posiciones centrales de la meditación moderna: Marx, Nietzsche y Heidegger –porque en lugar de ello realiza lo que la razón es–... (Zubiría, 2010: 308)

No he tomado de allí el concepto de tectónica; entiendo que es un concepto diferente de lo que aquí apenas se logra bosquejar a partir de la *Fenomenología* de Hegel y más libremente en forma análoga a partir de la disciplina conocida como “tectónica de placas” (cfr. Folguera y Spagnuolo, 2010). Me queda pendiente entre otras cosas una profundización de la noción de tectónica tal como la retoma el profesor Zubiría a fin de confrontarlo con la que aquí se propone a partir de la *Fenomenología del espíritu*.

La expresión “grieta” se encuentra vigente hoy en día, al menos en Argentina, para designar divisiones sociales, culturales y económicas profundas que se expresan en la política. El uso del término se ha difundido y establecido, muy probablemente porque es difícil encontrar en el lenguaje

otro término que represente la situación de divisiones sociales de larga data, que ni pueden naturalizarse ni son pasajeras, que trascienden los problemas interpersonales y los condicionan. Y cuando se presenta esta dificultad del lenguaje ya G. Vico [*Scienza nuova, Institutiones oratoriae*] nos ha mostrado cómo los seres humanos recurren a tropos, debido a su capacidad sintética, icástica y movilizadora para expresar situaciones que son complejas tanto debido a su estructura como a los sentimientos involucrados. O, dicho en términos más cercanos a la tradición de la analogía en filosofía y en ciencia, mediante la semejanza de relaciones utilizamos términos que pertenecen a otro registro del saber, que son inadecuados, pero los menos inadecuados, para denominar un fenómeno. Hegel entendería estos términos más bien como una “representación” a la que en la *Enciclopedia* llama “metáforas del pensamiento” (Hegel, 1997[1830]: § 3). Hay representaciones mejores que otras. Que el término sea de uso popular no invalida su eventual saber implícito –las críticas de Hegel a cierto sentido común y a la filosofía “popular” no se dirigen a esta posibilidad–. Las representaciones tienen gran poder sobre la acción, tal como se puede notar en los discursos públicos y en los medios. La filosofía puede explicitar críticamente sus presupuestos y estructuras. Que en este caso se hable precisamente de “grieta” es mucho más que una mera coincidencia con lo que venimos presentando hasta ahora de una tectónica. En la “grieta” podemos encontrar un objeto de una tectónica filosófica inspirada en la *Fenomenología*.

Es difícil comprender una grieta social ubicados en una de las partes, y no es menos difícil hacerlo desde la filosofía. El intento de estar por arriba –o por debajo– de una grieta, o la de lograr una empatía total con el otro, puede ser un ideal; pero deviene fácilmente una ilusión dogmática cuando no se somete a crítica y debate. Pues como hipótesis las grietas

refieren también a racionalidades históricas –“figuras” tomando en sentido amplio el término de la *Fenomenología*– en conflicto. La pretensión de Hegel es la de ofrecer un modelo que pueda comprenderlas señalando sus aportes y sus limitaciones. Ese modelo pretende sin ser dudas definitivamente superador y ese resulta hoy uno de sus inconvenientes; pero aún en el defecto tiene la virtud de hacer explícito su modelo. Marx, con todo su materialismo, puede ser entendido como la tesis de que las racionalidades fundamentales son las de cada clase social, racionalidades que se constituyen a partir de las condiciones materiales de la existencia; y aquella del obrero –y la del intelectual que puede liberarse de su conciencia de clase burguesa e identificarse con aquella, léase entre ellos Marx– es capaz de comprender y subsanar las deficiencias de las demás, tanto por su realismo como por su ideal. Si hoy la filosofía puede ser menos grandilocuente en sus pretensiones que filósofos como Hegel y Marx, no por ello queda absuelta de la necesidad de explicitar sus propios presupuestos.

Parte de los presupuestos de quien escribe este texto introductorio al libro, es la evidencia de que siguen existiendo “fracturas”, fallas tectónicas en el “nosotros” y en los diversos “nosotros”; que pueden surgir fracturas históricas conceptualmente no previstas; que existen resiliencias de “figuras” que Hegel consideraba “superadas”, y corresponde examinar si se debe a una mera inercia obtusa del hábito y de voluntades de poder, o a que la superación no ha purificado del todo a lo superado; o bien, que se ha querido superar lo insuperable; en síntesis, las superaciones deben ser revisadas histórica y conceptualmente. El “nosotros” es quizás siempre una imperfecta sinécdoque.

Este es un libro de filosofía que habla sobre grietas. La distancia histórica, geográfica y el nivel necesario de abstracción propio de la filosofía hacen necesaria la mediación de otras ciencias para comprender la situación actual y llegar de una tectónica a la crítica del debate diario, como desde este llevar un retorno crítico hacia la tectónica. En ese sentido, es solo un aporte y un punto de partida. También lo es en el sentido de que parten de Hegel. Ya hemos hablado de las virtudes de su sentido histórico de la razón y del intento de comprensión de la lógica de un conflicto. Se trata de un filósofo clásico, de referencia, que escribe en los albores de la vida industrial contemporánea, sin perjuicio de que otros pensadores como Agustín de Hipona hayan pensado la realidad histórica en términos de “ciudades” o como Giambattista Vico en términos de conciencias articuladas en torno a diversos tropos. Se encuentran hoy en el mundo académico quienes conocen el pensamiento de estos filósofos de modo de hacer un aporte desde ellos. A partir de Hegel –con la reserva de que es siempre arriesgado dar una tesis acerca de *toda* la historia de la filosofía– la *historia* ha gravitado particularmente en la concepción y las concepciones que formula la filosofía de la razón. Tanto la filosofía italiana con su gran sentido histórico como la francesa, e incluso pensadores del mundo anglosajón en donde ha predominado cierta ahistoricidad de raigambre analítica, ofrecen valiosos aportes en esta dirección. Difícilmente sus mejores representantes no tengan, a favor o en contra, a Hegel como una de sus referencias fundamentales.

Sin la menor pretensión de exhaustividad acerca de los tipos de grietas que se encuentran a nivel social, este libro se articula en dos partes. En la primera se proponen cuestiones transversales a diversos conflictos, tensiones y grietas. La cuestión del pluralismo, de la paz civil, el problema del reconocimiento son propuestas que nos ofrecen los profesores

Michael Quante y Carlos Rendón de –o partir de– la filosofía de Hegel. El profesor Pedro Novelli presenta un estudio acerca de la preocupación teórica y ética de Hegel por el grave y creciente problema de la pobreza. Si bien este fenómeno podría ser considerado como una grieta puntual, en cuanto grieta social puede volverse tan pronunciada que afecte la totalidad de un modo extremo. Como ha mostrado en nuestro país oportunamente Aliscioni (cfr. Aliscioni, 2010; Sisto, 2012), el análisis del capital y de la pobreza ha sido tan acaparado en su momento por el marxismo –más allá de las virtudes de este– que quedan casi desconocidas las preocupaciones y desarrollos teóricos de Hegel al respecto.

La segunda parte se concentra sobre las tensiones en torno a la religión. Contamos aquí con el trabajo del profesor Alberto Damiani sobre la posición de Fichte. Se trata de una suerte antesala por derecho propio a toda esta parte del libro, dado el ascendiente de Fichte reconocido por el mismo Hegel; a su vez es la reconstrucción de una posición alternativa que puede ofrecernos contrastes con la posición hegeliana desde un contemporáneo. El artículo del profesor Ludwig Siep nos acerca un estudio sobre la relación de la conciencia religiosa y estado secular que, basado en un riguroso análisis filológico, muestra al mismo tiempo tanto la permanencia de estas tensiones hoy como los alcances y las limitaciones de la posición hegeliana. A este capítulo lo sigue una respuesta que el profesor Siep, a quien agradezco su generosidad y gentileza, me ha dado a propósito de una cuestión acerca de la relación entre Estado, historia y religión en el contexto del carácter sistemático de la obra de Hegel. La importancia de la cuestión merecía capítulo aparte. El profesor Massimo Borghesi nos ofrece una mirada crítica sobre Hegel en cuanto al rol de la guerra y el estatuto del enemigo en la constitución de la realidad civil y estatal. Finalmente presento dos artículos de

interpretación sobre los pasajes de la *Fenomenología* dedicados al combate entre la Ilustración y la Fe cristiana acontecidos en los siglos XVII y XVIII. Originalmente eran uno solo, pero en la elaboración se fueron extendiendo y resultaba preferible distinguir cuestiones en vistas a una mayor claridad de las tesis.

Esta muy somera síntesis de las dos partes del libro reserva la presentación de los autores a un apartado especial hacia el final. Aquí aprovecho para agradecerles su aceptación de colaborar. Con todos ellos tenemos una vinculación académica desde hace varios años. Y nos complace, a su vez, contar con aportes que provienen de Alemania, Brasil, Colombia, Italia y Argentina.¹¹

En la edición hemos procurado homologar los criterios de citas y referencias. Aun así, hemos preservado algunos modos habituales de referirse a ciertas obras de Hegel que sigue cada autor. Para el lector no familiarizado con Hegel aclaramos que las veces en que aparece “*Fenomenología*” a secas se refiere a la *Fenomenología del espíritu*, en las diversas ediciones y traducciones de *Phänomenologie des Geistes*, de 1807; “*Enciclopedia*” a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, cuyas ediciones y traducciones remiten a la publicada en 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; “Filosofía del derecho”, “Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho”, “Principios de la Filosofía del derecho” a la obra publicada por Hegel en 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Las excepciones

11 Parte de los recursos necesarios para la publicación de este libro provienen del Proyecto Ubacyt que llevó el título “La problemática de la analogía en Kant y Hegel” (20020160100096BA) radicado en el Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de la Universidad de Buenos Aires.

(algunas lecciones puntuales de filosofía del derecho, la “Fenomenología” como sección de la *Enciclopedia*, etcétera) se aclaran a pie de página. Hemos reemplazado las usuales abreviaturas “GW” y “TW” de las dos ediciones principales de la obra de Hegel en alemán, *Gesammelte Werke* de la editorial Meiner y *Werke* de Suhrkamp, respectivamente, de acuerdo a las pautas editoriales generales. En lo que respecta a esta última obra, vale aclarar para el lector no especializado en la filología hegeliana que, distinguimos tanto en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del derecho* las “Observaciones” (Anmerkungen) hechas por Hegel de los “Agregados” (Zusätze) de los discípulos a partir de las clases.

Durante la fase de corrección editorial de este libro fallecieron Ricardo Ferrara (10-2-2022) y Walter Jaeschke (14-7-22). El profesor argentino y el profesor alemán trabajaron en colaboración para las ediciones críticas de las *Lecciones de filosofía de la religión* de Hegel en castellano (Alianza) y en alemán (Felix Meiner Verlag) respectivamente. Volvieron a encontrarse en 2014 en Buenos Aires. Los estudiosos de Hegel le debemos a ambos la posibilidad de referirnos a estas fuentes de forma precisa, aparte de contar con sus numerosos estudios sobre la temática. El profesor Ferrara ha posibilitado que el mundo hispanohablante acceda a la traducción de estas lecciones en los años que se publicaba la edición crítica de Meiner y ha colaborado en la fundación de Dialógica - Sección de estudios sobre la filosofía de Hegel, de la Academia de Ciencias de Buenos Aires.

El profesor Jaeschke fue mi *Betreuer* durante mi estadía (2001-2003) en el Hegel Archiv con la beca DAAD. También entabló amistad con el profesor Siep (fueron editores hasta hace algunos años de la Hegel-Studien) y el profesor

Quante, dirigió también al profesor Novelli en sus estadias en el Hegel Archiv. Creo representar también a ellos al recordarlo aquí con inmenso afecto y agradecimiento.

Bibliografía

- Aliscioni, C. M. (2010). *El Capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del derecho*, Homo Sapiens.
- Boeder, H. (1999). "Die Tektonik des submodernen Denkens im schein ihrer Kunst". *Sapientia*, vol. LIV, núm. 205, pp. 173-185.
- Carr, D. (2015[1991]). *Tiempo, Narrativa e Historia*, trad. de J. P. Pardías. Prometeo Libros.
- Eichberger, T. (1999). *Kants Architektur der Vernunft: Zur methodenleitenden Metaphorik der Kritik der reinen Vernunft*. Alber.
- Folguera, A. y Spagnuolo, M. (2010). *De la Tierra y los planetas rocosos: una introducción a la tectónica*. Instituto Nacional de Educación Tecnológica.
- Hegel, G. W. F. (1984[1832]). *Wissenschaft der Logik*. Erster Band – Die Objektive Logik. *Gesammelte Werke*, vol. 21. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Ciencia de la lógica*. Tomo I, trad. de A. Mondolfo y R. Mondolfo. Solar.
- Hegel, G. W. F. (1997[1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Kant, I. (1998[1781/1787]). *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. de J. Timmermann. Meiner.
- Kant, I. (2001[1783]). *Prolegomena zu einer jeden künftiger Metaphysik*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2004[1781/1787]). *Crítica de la razón pura*. Trad. de M. Caimi. Colihue.
- Siep, L. (2020). *Technisierung der Natur - Historisieren der Moral. Ziele und Grenze*, Mentis.
- Siep, L., Ikäheimo, H. y Quante, M. (2021). *Handbuch Anerkennung*. Springer.

- Sisto, H. M. (2012). Reseña sobre Aliscioni, Claudio Mario (2010). *El Capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del derecho*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. 38, núm. 2. Homo Sapiens.
- Sisto, H. M. (2016). El escepticismo en la Doctrina del Ser. A propósito de la recepción de la Historia de la Filosofía en la Cantidad como determinación. López, D. (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y Debates*, pp. 123-142. Universidad Nacional del Litoral.
- Stewart, J.B. (1995). "The Architectonic of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 55, núm. 4, pp. 747-776.
- Zubiría, M. (2010). Reseña de Boeder, Heribert (2006). *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15). *Kriterion*, núm. 121, pp. 305-312.

Parte I

Pluralismo, Reconocimiento, Pobreza

Capítulo 1

Entre dignidad y pluralismo

Actualidad y límites de la filosofía hegeliana hoy en día

Michael Quante

Traducción de Horacio Martín Sisto

La interpretación de tales implicaciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza y del espíritu se mueve en una estrecha cornisa. No todo puede justificarse en el marco de una interpretación inmanente de Hegel. Además, una extrapolación semejante también debe poner en cuestión premisas fundamentales en las que se basan los argumentos de Hegel.

Ludwig Siep

Una consideración preliminar

Algunos filósofos llevan a cabo investigaciones en diversas subdisciplinas como la metafísica y la filosofía del lenguaje. Otros trabajan sobre más de un autor histórico; algunos probablemente combinan estos puntos focales en las subdisciplinas, por ejemplo, con la teoría del conocimiento de Kant y Hume. Aún otros tratan con autores de diferentes paradigmas filosóficos: los más prominentes probablemente siguen siendo la filosofía continental y analítica. Por último, estas tres formas de diferenciación también se pueden combinar. Por lo tanto, no es frecuente pero sí posible encontrar filósofos cuyas obras pertenecen a diferentes autores, subdisciplinas y paradigmas filosóficos. Para el destinatario, pero también para el autor respectivo, esto plantea

la cuestión de si sus áreas de trabajo y de temas están relacionadas en forma pertinente y, en caso afirmativo, de qué manera. Si en una cultura científica se establece en filosofía una separación estricta entre la investigación orientada históricamente y la orientada sistemáticamente, bien puede ser que las dos áreas de trabajo no se toquen a sí mismas en la persona de su autor. Incluso es concebible que un filósofo tenga dos áreas de interés que permanecen disyuntivas para él. Sus contribuciones en un área, entonces, no se tocan con las de otra.

A la inversa, es posible que una filósofa vea relaciones sistemáticas entre sus temas y campos de trabajo y las adopte en su propia investigación. Cuando cruza los límites de las subdisciplinas filosóficas, de los paradigmas filosóficos, o deambula entre la perspectiva histórica y sistemática de los problemas fácticos y los autores de la historia de la filosofía, la recepción de sus contribuciones se complica: los hábitos de recepción de sus lectores se irritan. Esto puede desencadenar el rechazo y la fascinación en igual medida, puede verse como una dilución de la diferenciación y como una expansión de la perspectiva.

Si uno trabaja en la filosofía de Hegel y quiere hacer justicia a sus propias afirmaciones, no puede, en primer lugar, mantener la estricta separación entre una perspectiva histórica y una sistemática. Esto no solo es cierto porque autores como Kant, Fichte o Hegel pretendan hacer contribuciones sistemáticas a cuestiones sistemáticas de la filosofía, de modo que una ocupación puramente histórica dejaría de cumplir la pretensión genuina de estos autores o de sus obras. Esto es particularmente cierto respecto de la filosofía de Hegel, porque en ella las dimensiones históricas [*historische*] y filosófico-históricas [*philosophiegeschichtliche*] ofrece una contribución constitutiva a la solución de problemas sistemáticos.

Además, en segundo lugar, no se puede compartir la idea, poderosa en la filosofía contemporánea, de trabajar a través de subdisciplinas y problemas aislados basados en la división del trabajo: desde una perspectiva hegeliana, las cuestiones sistemáticas en filosofía están indisolublemente ligadas. Uno puede y debe identificar los problemas y diferenciar las subdisciplinas para poder relacionarlas entre sí en un segundo paso. En la actualidad, importantes palabras clave como holismo, coherentismo o equilibrio reflexivo apuntan a aquellas conexiones pertinentes de la filosofía que Hegel intentó captar con su dialéctica y su sistemática.

Ahora uno podría llegar a la conclusión de que en el caso de un filósofo que se ocupa sistemáticamente de Hegel, solo la separación entre paradigmas filosóficos puede mantenerse estable. Pero esto también resulta problemático con respecto a la exigencia sistemática de Hegel: después de todo, Hegel pretende con su método filosófico integrar todos los aspectos legítimos de la filosofía; y con su sistema, el de preservar en el lugar correspondiente todo conocimiento filosófico que valga la pena. Quienes quieran tomar en serio a Hegel no pueden contentarse con situarlo en un paradigma filosófico; quienes no quieran simplemente ignorarlo deben relacionarse con las críticas sistemáticas de Hegel.¹

El tema de este artículo

Quien haya seguido el razonamiento hasta este punto no se sorprenderá por la pregunta que querría abordar en este artículo: ¿cómo se relaciona la posición que he esbozado en mi libro titulado *Dignidad humana y autonomía personal*.

1 Cfr. Quante, 2011a: Cap. 3.

*Valores democráticos en el contexto de las ciencias de la vida*² con la filosofía práctica de Hegel? Esta cuestión podría ser interesante para algunos lectores que conocen mi trabajo sobre Hegel y la ética biomédica. Para su autor, es directamente relevante, por las razones que he indicado al principio.³

A continuación, me concentraré en la cuestión de cómo la filosofía práctica de Hegel se relaciona con la fuerte tensión que se percibe en la ética biomédica (alemana) entre la dignidad humana como principio universal y la concepción normativa del pluralismo. Esto no es para negar que la concepción de Hegel del espíritu objetivo sea un punto de referencia sistemáticamente significativo, también en relación con las cuestiones de justicia social o del papel del mercado, que en la actualidad se están debatiendo de nuevo e intensamente. No abordaré en este artículo la cuestión de cómo el filosofar de Hegel se relaciona con la filosofía analítica o la posanalítica actualmente dominantes en muchas áreas. Estas dos omisiones tienen únicamente por objeto el de simplificar este tema extremadamente complejo, en la medida en que puede ser tratado en un solo artículo. Como se verá enseguida, incluso después de estas omisiones sigue siendo complejo.

Si uno se concentra en la cuestión de cómo la filosofía práctica de Hegel se relaciona con la fuerte tensión presente en la ética biomédica (alemana), entre la dignidad humana como principio universal y la concepción normativa del pluralismo, entonces puede proceder de dos maneras diferentes. La *primera* estrategia sería averiguar qué resolución de la tensión entre la dignidad humana y el pluralismo debería considerarse filosóficamente adecuada sobre la base

2 El título del original es *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*. Cfr. Quante, 2014. En adelante citado en castellano [HMS].

3 Cfr. Quante, 2011a: Cap. 15.

de la filosofía práctica de Hegel. Sin embargo, en la medida en que esto no se lleve a cabo como una mera ejercitación de técnica filosófica, esta estrategia solo puede utilizarse para hacer afirmaciones sistemáticas de justificación si, implícita o explícitamente, uno basa su trabajo en las posibilidades de fundamentación de la filosofía de Hegel y apoya en ella su carga de la prueba. Fiel a la máxima de que Hegel en lo fundamental habría hecho filosóficamente todo bien y habría proporcionado todas las fundamentaciones relevantes, uno tendría entonces un punto de partida para el trabajo sistemático de hoy. Esta actitud básica, que sin duda se encontraba con frecuencia en la mayoría de los discípulos inmediatos de Hegel, y que no puede ser atribuida a la izquierda hegeliana, todavía tiene sus representantes hoy. Sin embargo, no es la base de mi reflexión.⁴

Una *segunda* estrategia, que aplicaré a continuación, desarrolla su propia respuesta sistemática a la cuestión de cómo explicitar y llevar a una relación racional la tensión entre la dignidad humana y el pluralismo en el campo de la ética biomédica. Una vez que esta tarea filosófica se ha completado, uno puede preguntarse si su propio enfoque es compatible con la filosofía práctica de Hegel. Este podría ser el caso porque el propio Hegel o bien nada dice sobre problemas como, por ejemplo, las cuestiones éticas específicas en las modernas ciencias de la vida; o bien porque su filosofía práctica no contiene implicaciones específicas en este nivel concreto de aplicación. Se puede dar un paso más allá y preguntarse en qué medida la filosofía práctica de Hegel es útil en la elaboración de una ética biomédica sistemáticamente sostenible, o a la inversa: dónde ella se interpone en ese camino. Si se han identificado características estructurales de

4 Una visión general del debate sistemático en la *Hegelschule*, cfr. Quante, 2010 y Quante y Schweikard, 2010.

la filosofía hegeliana que se supone que obstaculizan una ética biomédica aceptable hoy en día, entonces uno se enfrenta a una doble cuestión: debe aclarar qué consecuencias se pueden extraer de esta incompatibilidad que se ha localizado, por un lado, para la ética biomédica y, por el otro, para la exploración actual de la filosofía de Hegel.

Sin embargo, ambas estrategias que acabamos de esbozar plantean un problema nada insignificante, ya que deben presuponer –al menos implícitamente– que tenemos la interpretación correcta de la filosofía práctica de Hegel; y en su caso particular, debido a su carácter sistemático, esto significa que tenemos la interpretación correcta de su filosofía general. Los doscientos años de investigación filosófica sobre el trabajo de Hegel deberían precaver en este punto a cada intérprete, porque no se puede pasar por alto que las interpretaciones radicalmente divergentes han acompañado la filosofía de Hegel desde el principio.

Por lo tanto, me parece conveniente al menos mitigar un poco la dificultad asociada a este hallazgo refiriéndome a una posición alternativa en relación con mis propias consideraciones: Ludwig Siep ha presentado en sus recientes publicaciones sobre Hegel cuestiones que están estrechamente relacionadas con las de este artículo. Si lo interpreto correctamente, también él está siguiendo la segunda estrategia. Por lo tanto, será gratificante y clarificador presentar sus hallazgos, porque esto me permitirá identificar las similitudes entre Siep y mi propia posición.

Esto establece los próximos pasos para esta contribución: en el primer paso, voy a elaborar un bosquejo conciso de las características esenciales de mi propia concepción de la “dignidad humana y la autonomía personal”, en el que destaco la tensión entre dignidad y pluralismo. Al hacerlo, también desarrollaré cómo, según mi entendimiento, la dignidad y el pluralismo pueden encontrarse en la filosofía práctica de

Hegel (I). Luego, en el segundo paso, presento la posición actual de Ludwig Siep (II), para finalmente ofrecer un breve balance de mis reflexiones (III).

I

La idea básica que quise plasmar en *Dignidad humana y autonomía personal* consiste en interpretar el principio de la dignidad humana de manera que pueda seguir funcionando como un componente central de una ética biomédica aceptable en las condiciones de una sociedad de hecho ampliamente secular y pluralista, en la que el principio del respeto de la autonomía personal está de hecho cada vez más reconocido y anclado institucionalmente. En segundo plano, como premisa descriptiva adicional, se asume que todos los intentos de hacer retroceder este marco de condiciones fácticas de laicidad, pluralidad y del lugar especial de autonomía no pueden ser ni políticamente sensatas ni éticamente aceptables. Además, y estas son dos premisas evaluativas de todas mis consideraciones, la pluralidad en sí misma es un desarrollo que debe ser evaluado de manera éticamente positiva (este supuesto lo llamo pluralismo). Y la autonomía personal, si no es degradada a una decisión puramente individual o es hipostasiada en un principio universal del ser humano separado de la personalidad del ser humano, es un elemento central de mi propia concepción de la vida buena y realizada.⁵

Si la autonomía personal se refiere a una concepción de la forma personal de vida en la que la corporalidad y la socialidad del hombre ocupan una dimensión constitutiva, entonces uno tiene ante sí un denso principio ético, que permite

5 Cfr. Maydell *et al.*, 2010 y Quante, 2011b.

integrar diferentes aspectos de la existencia humana.⁶ Mi conjetura, que seguiré trabajando, es que los conceptos de personalidad, autonomía personal y responsabilidad relacionados con el modo de vida humano pueden utilizarse para desarrollar una filosofía práctica integradora que pueda satisfacer las necesidades de nuestra sociedad moderna.⁷

Como sugiero en *Dignidad humana y autonomía personal*, tal filosofía práctica también debería capturar la secularidad y pluralidad de nuestra sociedad en su estructura teórica. Concretamente esto significa, en mi opinión, que esa filosofía práctica está estructurada constantemente de manera falibilista, opera con densos conceptos éticos, respeta el contexto y la naturaleza situacional de los juicios éticos, y expresa la complejidad en el nivel metaético a través de un pluralismo de valores y normas.

En mi opinión, la filosofía práctica “debería” estructurarse de esa manera, porque así reflejaría adecuadamente en su estructura teórica la constitución de nuestra sociedad. Esto puede aclararse con la siguiente consideración: una variante es una ética cuyo diseño teórico alternativo asume una preordenación léxica de un principio (una norma o valor) que supera todas las demás pretensiones justificadas *prima facie*. Sobre esta base, las ponderaciones se vuelven imposibles y ya no se visualizan las constelaciones específicas de situaciones concretas. A condición de que no haya un consenso compartido en la sociedad sobre el tema que se va a negociar (por ejemplo, la regulación de la eutanasia), tal ética conduce entonces al dilema de una oposición rígida que ya no permite la mediación. Esto no es plausible desde el punto de vista ético ni deseable desde el punto de vista social-político. La otra variante es una ética que asume un

6 He detallado ampliamente esto en Quante, 2002: Cap. 5 y Quante, 2012: Caps. 8 y 9.

7 Los primeros pasos para esto se pueden encontrar en Quante, 2013a y Quante, 2013c.

principio complejo en el que todas las demás pretensiones justificadas *prima facie* se compensan entre sí. Tal modelo de ética disuelve la pluralidad social dentro de la formación del juicio ético; el juicio ético así obtenido se opone entonces a la pluralidad social sin mediaciones como un bloque homogéneo. En consecuencia, desde el punto de vista de dicha ética filosófica, los procesos de mediación política deben considerarse como un paso externo en la aplicación o implementación del juicio ético determinado previamente de forma independiente. Pero esto no solo va acompañado de una rígida y, en el fondo, poco plausible dicotomía de ética y política. Mucho más grave es que en tal ética ya no puede explicitarse e integrarse el contenido normativo del discurso político, en el que la pluralidad se reconoce como irreductible y se toma en cuenta como un hecho.

Por lo tanto, si se quiere satisfacer la pluralidad bajo la primacía de la autonomía personal, hay que abstenerse, por una parte, de insertar estos valores y normas en un sistema rígido de reglas jerárquicas de precedencia. Por otra parte, hay que resistir la tentación de traducir la búsqueda de la generalización en una universalidad ahistórica y descontextualizada.⁸ La alternativa, según la contraimagen por mí delineada, consiste en una pluralidad de contextos, características evaluativas, valores y normas, que pueden ser objeto de evaluación ética en situaciones concretas mediante el poder de juicio de los actores implicados y en

8 Constituye una seria diferencia ética si la cuestión del suicidio asistido médicamente o de la eutanasia activa se discute en el contexto de una dictadura, en el contexto de una sociedad tradicional o en el contexto de una democracia pluralista que respeta los derechos de las minorías. La cuestión de en qué medida esa sociedad democrática está comprometida con el valor de la solidaridad y el principio del Estado de bienestar también puede contribuir a dar una respuesta concreta a la cuestión de la admisibilidad ética; por ejemplo, además de la eutanasia, también podría ser sumamente importante el diagnóstico previo a la implantación o la regulación de la extracción de órganos del cadáver humano.

contextos generalizados, mediante normas de universalización cautelosa.

Si se acepta la pluralidad bajo la premisa metaética de un falibilismo de principios y de la premisa ética del respeto por la autonomía personal, entonces uno tendrá que admitir que hay libertades individuales centrales, cuyo ejercicio debe satisfacer normas racionales de justificación, pero que en caso de conflicto ya no pueden ser resueltos por una ética potente sino solo por procedimientos políticos y la formación de instituciones adecuadas que establezcan estos procesos de negociación.⁹

Este es el marco de condiciones que también debe cumplir una explicación adecuada para hoy del principio de dignidad humana. Tal como se sigue de los requisitos que se acaban de describir, no debe ser incompatible con la autonomía personal. Y debe interpretarse de tal manera que permita aplicar los requisitos éticos específicos de los respectivos contextos de acción y los valores y normas que se encuentran en ellos. Por último, para la fundamentación de la dignidad humana solo se puede utilizar lo que legítimamente pueda pretender ser parte del consenso superpuesto que se puede suponer racionalmente en una sociedad plural y secular.¹⁰

Tal programa teórico puede vincularse constructivamente con algunos aspectos centrales de la filosofía práctica de Hegel. En primer lugar, está el hecho de que Hegel vincula la dignidad del hombre a la conciencia de sí mismo y a la constitución intersubjetiva-racional de su pensamiento y voluntad. No es la humanidad como tal, sino esta forma específica de la razón humana la que constituye la base de la validez normativa de la dignidad humana. Por supuesto,

9 En mi opinión el debate actual en Alemania sobre la admisibilidad ética y jurídica del suicidio asistido médicamente, es uno de esos casos en el que la ética filosófica debe reconocer dónde están sus límites.

10 Cfr. Quante, 2014: 203 y ss.

esto produce efectos de exclusión con respecto a los individuos humanos que todavía no están en condiciones de ejercer esta capacidad, ya no lo están o no lo están en ningún momento de su existencia. Por el otro lado, esta premisa garantiza que la dignidad humana y la autonomía personal no puedan entrar en una relación antagónica. Incluso la expresión más irracional de la voluntad es una expresión de su racionalidad y dignidad. Por lo tanto, merece ser tomada en serio. Con ello, y esto también se puede ver en la filosofía práctica de Hegel, no hay lugar para el decisionismo, ya que la crítica o incluso el castigo son formas de respetar la autonomía de una persona. Como ningún otro de sus predecesores inmediatos, Hegel elaboró la estructura social constitutiva de la personalidad humana.¹¹ Esto le permite desarrollar una respuesta internamente compleja a la relación entre las dimensiones individuales e intersubjetivas de la racionalidad y la autonomía. Por lo tanto, hay conceptos innegablemente identificables en la filosofía práctica de Hegel con los que la ética biomédica moderna puede vincularse constructivamente.

Hegel desarrolla su concepción de la filosofía práctica sobre la base de la autoconciencia, que se desarrolla en la parte del sistema del espíritu objetivo como principio local de la voluntad. Como el espíritu objetivo en su conjunto, esta voluntad solo puede determinarse en forma filosóficamente adecuada sobre la base del espíritu subjetivo. Esto pone de manifiesto la corporeidad y la socialidad en la forma de dependencia fundamental del individuo humano como aspectos fundamentales de la forma de vida humana. Según Hegel, pertenecen constitutivamente a las condiciones de la personalidad y la autonomía humanas, de modo que Hegel puede dirigir su filosofía práctica no solo al principio

11 Cfr. Quante, 2011a: Parte IV.

deontológico de la dignidad, sino al mismo tiempo a los aspectos axiológicos de la vida buena y realizada, que despliega en su filosofía del derecho bajo el aspecto del bienestar. Tanto la autonomía como el bienestar pueden realizarse y garantizarse razonablemente solo para las personas de las comunidades sociales, y en forma duradera y solo adecuada en el marco de instituciones racionales. Por consiguiente, Hegel está en condiciones de comprender adecuadamente y en forma no reductiva la complejidad de lo evaluativo, complejidad que suele reducirse en los tipos de ética actuales; y sin eliminar las tensiones y conflictos internos mediante reglas de precedencia rígidas. A diferencia de esto último, distingue entre las diferentes esferas de reivindicaciones legítimas, identifica los principios que son constitutivos de cada ámbito y lleva este sistema diferenciado de contextos a un marco general filosóficamente explícito que hace que su estructura interna sea comprensible para nosotros.

La filosofía práctica de Hegel es, por un lado, un pluralismo metaético en el doble sentido de que une aspectos centrales de los principales tipos de ética en competencia y reconoce una pluralidad de valores y normas.¹² Por otro lado, con el concepto de voluntad libre en sí y por sí misma, introduce un principio estructurado complejo que permite entender filosóficamente la complejidad de esta realidad social.¹³ Si uno no malinterpreta la estructura de su filosofía del derecho como una secuencia de exigencias léxicas

12 La concepción de Hegel refleja adecuadamente la pluralidad de nuestra práctica ética en su estructura metaética.

13 Debido a que Hegel, a diferencia por ejemplo del utilitarismo, no asume que un principio tan complejo pueda utilizarse para combinar todos los aspectos relevantes en un juicio ético claro, su concepción general no corre el riesgo de separar dicotómicamente la ética y la política. El reconocimiento de Hegel de la fragilidad del espíritu objetivo le permite establecer límites a la ética y remitir de vuelta a la praxis ética la negociación de soluciones concretas a los problemas; cfr. Quante, 2011a: Caps. 10 y 13.

preordenadas, en la que la historia tiene en última instancia la última palabra y se sacrifica la moralidad a la eticidad, sino que entiende el espíritu objetivo como una concepción filosófica en la que los aspectos de la filosofía práctica se insertan en un todo coherente y se muestran las conexiones conceptuales identificables entre ellos, entonces el tipo de teoría que Hegel presentó en su filosofía práctica puede entenderse como un modelo atractivo en el que uno puede inspirarse en general.¹⁴

Sin embargo, la filosofía práctica de Hegel, en parte debido a la naturaleza general de su sistema filosófico, también tiene aspectos que son incompatibles con una ética biomédica del tipo que yo tenía en mente en *Dignidad humana y autonomía personal*.¹⁵ Si uno se adhiere a lo que he mencionado como condiciones de adecuación y premisas, tal ética biomédica no puede tener lugar simplemente como un caso de uso de la concepción de Hegel del espíritu objetivo. Con lo cual quisiera pasar a la presentación de la respuesta a la cuestión principal de este escrito, respuesta que Ludwig Siep ha presentado en las últimas dos décadas.

II

El título de la colección de ensayos publicado en 2010: *Aktualität und Grenzen der Praktischen Philosophie Hegels* [*Actualidad y límites de la filosofía práctica de Hegel*], no es solo programático para las contribuciones de la investigación de Ludwig Siep del período 1997-2009. En algunos de sus trabajos sobre la filosofía de Hegel, que ha producido en los

14 Doy los primeros pasos hacia una reconstrucción sistemática de la concepción de Hegel en Quante, 2013b.

15 Si veo correctamente, estos aspectos se deben principalmente a los supuestos metafilosóficos extremadamente fuertes de Hegel, que siguen el ideal de una fundamentación filosófica última; cfr. Quante, 2011a: Caps. 2 y 3, como también Quante, 2013b.

últimos cinco años, también se puede observar una visión de equilibrio que busca distinguir entre lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel. En su trabajo sobre la filosofía práctica de Hegel, Siep procura “examinar la relevancia de esta filosofía para los problemas a los que se enfrenta la filosofía ‘práctica’ como resultado de los desarrollos del mundo moderno” (Siep, 2010: 21).

En este balance crítico se pueden distinguir dos campos temáticos y dos acentuaciones, en donde los campos temáticos se superponen parcialmente y los dos acentos no están uno al lado del otro sin tocarse. Los dos *campos temáticos* en los que Ludwig Siep se pregunta sobre la actualidad y los límites de la filosofía de Hegel son, por un lado, la bioética y, por otro, el problema de la justicia social, especialmente la institución del mercado. Dado que esta contribución se refiere exclusivamente a determinar la relación entre la filosofía práctica de Hegel y el concepto de ética biomédica que desarrollé en *Dignidad Humana y Autonomía Personal*, no consideraré en lo siguiente este segundo aspecto.¹⁶ Los dos *acentos* que Ludwig Siep plantea en su discusión son el reconocimiento como principio de filosofía práctica, por un lado, y la concepción de Hegel del Estado como un absoluto terrenal, por el otro. Ambos son directamente relevantes para mi pregunta sobre la relación de la filosofía práctica de Hegel con la dignidad humana y el pluralismo.

Ludwig Siep también es de la opinión de que en la filosofía práctica de Hegel los aspectos esenciales de todos los tipos centrales de ética están integrados (cfr. Siep, 2014c). La concepción del espíritu objetivo desarrollado en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel no se limita a la

16 Trato la interpretación filosófica de Hegel sobre el mercado y el concepto de justicia social contenido en su filosofía práctica en el otro artículo que constituye este libro (Cfr. capítulo 4); allí también tomo la posición de Ludwig Siep, desarrollada en Siep, 2011, 2014b y 2015; cfr. también Quante, 2016b.

ética individual en sentido estricto, sino que abarca al derecho, la moral y los arreglos institucionales del mundo social. De esta manera, según Ludwig Siep, ella responde en cierta medida a las preocupaciones de la “bioética moderna”; incluso la crítica hegeliana a la idea de una ética de las normas que aplica sus principios a casos singulares puede ofrecer importantes conocimientos metaéticos para la ética biomédica contemporánea (cfr. Siep, 2010: 280 y ss.).

Al mismo tiempo, esta compleja concepción del espíritu objetivo se integra en un sistema general que, a los ojos de Ludwig Siep, no es adecuado para una bioética pluralista y secular, e identifica dos límites de la filosofía hegeliana para la filosofía práctica en general. Así, “la idea de Hegel de un acuerdo de derechos ‘liberales’ de libertad con un papel del Estado como un ‘fin absolutamente inamovible en sí mismo’, que se orienta hacia la moral griega y crea significado e identidad” (Siep, 2014a: 19), como dice Hegel en el § 258 de su *Principios de filosofía del derecho*, “no tiene futuro en los estados seculares” (ibíd.). El reconocimiento sigue siendo un principio atractivo, especialmente en las culturas modernas plurales, sobre todo cuando, como lo presenta Hegel, está anclado en todas las esferas sociales. Pero como la teoría hegeliana del reconocimiento se elaboró en el contexto de “una sociedad europea cristiana en gran medida culturalmente homogénea”, Hegel podía seguir opinando que la individualidad moderna podía reconciliarse con una moralidad sustancial que también estuviese fundada religiosamente y conformada institucionalmente por el Estado (cfr. Siep, 2014a: 35). La incorporación de la libertad de conciencia del individuo autónomo, que según Hegel debe ser respetada incondicionalmente, en una estructura estatal dotada de atributos divinos y en el contexto de una interpretación generalmente religiosa del mundo y de uno mismo, que puede constatarse en Hegel, es por el contrario

altamente problemática para nuestra sociedad moderna: “Las sociedades pluralistas y los Estados democráticos exigen”, según el diagnóstico de Ludwig Siep, “otras formas de reconocimiento” (Siep, 2014a: 35). La determinación de Hegel de la relación entre el Estado, la religión y la Iglesia era ambivalente, ya que exigía, por un lado, la separación del Estado y la Iglesia, pero al mismo tiempo asumía que una completa explicación filosófica de nuestra concepción evaluativa del mundo y el yo no sería posible sin los supuestos religiosos: “Para Hegel, la interdependencia de las diversas esferas culturales y su dependencia de los conceptos más fundamentales de la interpretación de la realidad permanecen intactas incluso después de la diferenciación de las esferas especiales” (Siep, 2011: 31). Además, mantiene hasta el final la posición de que no todas las religiones o teologías son compatibles con un Estado moderno filosóficamente legitimado. A los ojos de Siep, el precio que Hegel tiene que pagar por esta concepción de la asociación es demasiado alto en un doble sentido:

El cristianismo, que ha encontrado su realización mundana en el Estado y la sociedad de la modernidad, pierde su dimensión escatológica y trascendente. El Estado se libera de cualquier instrumentalización por parte de la religión puesto que él contiene una dimensión sacra. Esto, sin embargo, impide el carácter defensivo de los derechos individuales y da un significado positivo a su dispensación en emergencias periódicas. (Siep, 2011: 33)

Con ello quedan marcados los límites trazados por Ludwig Siep de la concepción de Hegel del espíritu objetivo para una sociedad secular y pluralista, concepción que resulta del planteo general de su filosofía.

Si se compara su balance crítico con los diagnósticos que he destacado, se puede constatar un consenso sobre los siguientes puntos.

Para las preocupaciones actuales de una ética biomédica que busque unir la dignidad y el pluralismo bajo la primacía de la autonomía personal, resultan atractivos tres aspectos de la filosofía práctica de Hegel:

- a. la concepción integral del espíritu objetivo, que disuelve la estrechez de la perspectiva ética individual y proporciona los medios para amplios equilibrios reflexivos;
- b. las características integrativas y centrales de todos los tipos importantes de ética que captura la diferenciación y complejidad de su filosofía práctica;
- c. la concepción social de la autonomía personal, que no supone una brecha insalvable entre la autonomía individual y la realidad social e institucional.

Por el contrario, no son atractivos:

- a. la secularización incompleta del Estado, que reconoce la libertad de conciencia individual como irreductible, pero al mismo tiempo exige las ideas religiosas como contenidos indispensables;
- b. el debilitamiento de las libertades individuales vinculado a la idea general de unificación y la consiguiente renuncia a los mecanismos de control social o estatal;
- c. el recurso a la explicación mediante fundamentación última basada en fuertes premisas teleológicas, que

en última instancia expresa en Hegel una primacía de la metafísica sobre la política.

En la ética biomédica contemporánea, los tres primeros momentos pueden ayudar a remediar los reduccionismos simplificadores de la complejidad de la dimensión ética. También pueden corregir un individualismo que ignora la exigencia normativa de los contextos e instituciones sociales. En muchos contextos de la ética biomédica, la filosofía práctica de Hegel permite centrarse adecuadamente en los aspectos irreductibles de la dependencia humana y la socialidad constitutiva. Por el contrario, los tres últimos aspectos, en parte debido a los contextos históricos de la construcción de la teoría, en parte debido al programa filosófico general de la filosofía de Hegel, representan límites insuperables para una fundación de la ética biomédica contemporánea mediante la concepción de Hegel del espíritu objetivo, si esa ética es secular en su formulación, comprometida con el pluralismo y orientada hacia el valor central de la autonomía personal.

III

El mismo Hegel midió su filosofía práctica por la pretensión de capturar su propio presente en el pensamiento. Para el ámbito del espíritu objetivo, esto también significa llevar al concepto los conflictos y tensiones de lo social. Aun cuando, según Hegel, la idea de aplicar la filosofía a una realidad independiente de ella no resiste una explicación filosófica, sin embargo, la filosofía debe probar a sí misma su capacidad de comprender esta realidad. Por lo tanto, una preocupación puramente histórica por la filosofía de Hegel pasaría por alto ambas: la pretensión explícita de Hegel y la preocupación de la filosofía. Por consiguiente, es

lógico investigar la cuestión de cómo la filosofía (práctica) de Hegel se relaciona con nuestro presente y con nuestros propios intentos filosóficos de interpretación. Los más optimistas entre los conocedores de la filosofía de Hegel están convencidos de que con ella tienen en sus manos la clave para entender nuestro mundo moderno. Pero también les corresponde a ellos hacer comprensible, de una manera no circular, la eficacia sistemática de la filosofía hegeliana, especialmente de su lógica especulativa. Esta valla, y también las objeciones de Ludwig Siep señaladas anteriormente, podrían hacernos escépticos sobre este optimismo; en cualquier caso, sin embargo, deberían hacernos cautelosos. Una estrategia que se observa con frecuencia en la actualidad es evitar este problema proyectando las propias plausibilidades y supuestos filosóficos en la filosofía hegeliana. Estos enfoques, acertadamente caracterizados por Ludwig Siep como “actualizaciones ahistóricas”, no hacen justicia ni a los problemas actuales de la filosofía práctica ni a la concepción de Hegel del espíritu objetivo (Siep, 2010: 22). En vista del mundo moderno y sus desarrollos, la filosofía práctica –aquí Siep está de acuerdo sin reservas– “tendrá que concebir estándares, criterios y normas para al menos reducir la injusticia, la opresión y el sufrimiento como resultado de estos desarrollos” (Siep, 2010: 22). También estoy de acuerdo con su evaluación de que la filosofía de Hegel, tanto para esta tarea como para el intento de comprender nuestra realidad filosóficamente, contiene “potenciales” que deben ser preservados, incluso tal vez, en algunos casos, planteados en primer lugar (Siep, 2010: 22).

Si uno no comparte el optimismo de que Hegel hizo todo bien, ni quiere usar su filosofía simplemente como una pantalla de proyección para sus propias preferencias filosóficas, entonces no solo debe mostrar con fundamentos los límites de la filosofía de Hegel. Tampoco se permitirá apoyar

en las posibilidades de fundamentación que Hegel deriva de su lógica especulativa. La objeción que se plantea repetidamente contra cualquier intento de retomar productivamente ciertas partes de la filosofía hegeliana, de que de esta manera se utiliza el sistema como una cantera y se pierde la fundamentación filosófica, es tan correcta como intrascendente: En primer lugar, es importante exponer estos límites de la filosofía hegeliana con argumentos que no ignoren o socaven la conciencia del problema y las fundamentaciones de Hegel. Y, en segundo lugar, debemos probar las concepciones adoptadas o prestadas de Hegel desarrollando con ellas soluciones a nuestras preguntas y problemas, y poniéndolas a discusión.¹⁷

En mi opinión, Ludwig Siep está de acuerdo en que las potencialidades de la filosofía práctica de Hegel no pueden ser fructíferas para nuestro presente “si uno permanece dentro de los límites de su filosofía” (Siep, 2010: 22). Incluso estoy convencido de que estamos desperdiciando un gran potencial si ignoramos estos límites, ya sea mediante proyecciones anacrónicas o con un optimismo acrítico. Porque podría ser que, en algunos de estos límites de la filosofía hegeliana y la extrañeza relacionada con ella, también aparezcan los límites de nuestro propio filosofar. Tal vez la filosofía de Hegel, como contrapartida crítica a nuestra moderna comprensión de sí mismos y del mundo, tiene un futuro precisamente donde en un primer acceso directo “no tiene más futuro” (Siep, 2014a: 19). El diagnóstico de Ludwig

17 Si, en el marco de esta estrategia, uno se hace cargo de las concepciones hegelianas centrales (y no se limita a coquetear con el peculiar modo de expresión de Hegel, como solía hacer Karl Marx), entonces tiene que explicar qué contribución sistemática se supone que hace la concepción hegeliana en cuestión y cómo piensa utilizarla independientemente de la lógica especulativa. A esta tarea se enfrenta también, por ejemplo, Ludwig Siep, cuando inserta la figura hegeliana de “puesta como presuposición” en la concepción de la experiencia moral, que es central en su propia filosofía práctica; cfr. Siep, 2013: 209 y ss.

Siep de que en su “orientación hacia el proceso histórico de realización de la libertad individual y público-comunitaria [...] Hegel se separa de todos los movimientos posmodernos o tecnocráticos del presente” (Siep, 2011: 37) es en mi opinión correcto. En conclusión, me gustaría sugerir que no debemos ignorar esta separación ni simplemente devaluarla como límite de la actualidad de la filosofía hegeliana. La diferencia que surge aquí posiblemente pueda también ser utilizada como instrumento de una filosofía práctica que se entiende a sí misma como una intervención crítica en su propio presente. En otras palabras: la libertad de Hegel ya no es la nuestra. Quien capte esta diferencia tiene la oportunidad de explorar la cuestión de qué aspectos de la concepción hegeliana del espíritu subjetivo que hoy en día nos extraña, pueden y deben ser reapropiados en un modo transformado. La propia filosofía hegeliana no puede darnos una respuesta a esta pregunta, pero una recepción independiente y lo más sincera posible de la misma es una condición necesaria para la respuesta.

Bibliografía

Maydell, B. v., Borchardt, K., Henke, K.-D., Leitner, R., Muffels, R., Rauhala, P.-L., Verschraegen, G. y Zukowski, M. (2010). *Enabling Social Europe (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung)*, vol. 26. Springer.

Quante, M. (2002). *Personales Leben und menschlicher Tod*, Suhrkamp.

Quante, M. (2010). After Hegel. The Realization of Philosophy through Action. Moyer, D. (ed.), *Routledge Companion to 19th Century Philosophy*, pp. 197-237. Routledge.

Quante, M. (2011a). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp.

Quante, M. (2011b). In Defence of Personal Autonomy. *Journal of Medical Ethics* 37, pp. 597-600.

Quante, M. (2012). *Person*, 2a. ed. Walter de Gruyter.

- Quante, M. (2013a). Being Identical by Being (treated as) Responsible. Kühler, M. y Jelinek, N. (eds.), *Autonomy and the Self*, pp. 253-271. Springer.
- Quante, M. (2013b). Hegels kognitivistischer Askriptivismus. Hindrichs, G. y Honneth, A. (ed.), *Freiheit*, pp. 589-611. Klostermann.
- Quante, M. (2013c). Autonomous by Default: Assessing "Non-Alienation" in John Christman's Conception of Personal Autonomy. *Grazer Philosophische Studien*, núm. 87, pp. 177-195.
- Quante, M. (2014). *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, 2a. ed. Felix Meiner Verlag.
- Quante, M. (2016a). Handlung, System der Bedürfnisse und Marktkritik bei Hegel und Marx. Schmidt am Busch, H.-C. (ed.). *Die Philosophie des Marktes*, vol. 7, *Deutsches Jahrbuch Philosophie*. Felix Meiner Verlag.
- Quante, M. (2016b). Das ‚Scheinen der Vernünftigkeit‘ und die Grenzen des sozialen Friedens in Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft, *Praxis*, vol. 17.
- Quante, M. y Schweikard, D. (2010). Weltdeutungen und Ideologien. Demel, W. y Thamer, H.-U. (eds.), *Entstehung der Moderne. 1700 bis 1914 (WBG Weltgeschichte, Band V)*, pp. 209-263. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Siep, L. (2010). *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink.
- Siep, L. (2011). *Hegels praktische Philosophie und das ‚Projekt der Moderne‘*, Nomos.
- Siep, L. (2013). Gradualismus, Konventionalismus, Relativismus. Goertz, S. et al. (eds.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, pp. 193-214. Herder.
- Siep, L. (2014a). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 2a. ed. Felix Meiner Verlag.
- Siep, L. (2014b). Freiheit, soziale Identität und Natur in Hegels praktischer Philosophie. Seelmann, K. y Zabel, B. (eds.), *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*, pp. 356-367. Mohr Siebeck.
- Siep, L. (2014c). Hegel und die moderne Ethik. Rosa, H. y Vieweg, K. (eds.), *Zur Architektonik praktischer Vernunft – Hegel in Transformation*, pp. 175-192. Duncker & Humblot.
- Siep, L. (2015). *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Mohr Siebeck.

Capítulo 2

Dialéctica del “concepto puro” del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel*

Carlos Emel Rendón

La exposición del “concepto puro del reconocimiento” que Hegel lleva a cabo en la sección “A” del capítulo de la “Autoconciencia”: “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” (Hegel, 1986a: 145 [1973]),¹ y que se extiende hasta la exposición del proceso de la “lucha”, narra la serie de experiencias inherentes al encuentro de dos autoconciencias inmediatas o que solo son “para sí”. Dichas experiencias constituyen los momentos necesarios del proceso de realización intersubjetiva del reconocimiento como reconocimiento recíproco. El “concepto puro” del reconocimiento es la exposición de este proceso de constitución del reconocimiento. Ahora bien, “puro” es tal concepto

* El presente artículo contiene ampliaciones y modificaciones respecto al aparecido en el volumen “Vigencia de la Filosofía de Hegel”, publicado por la revista “Ápeiron, Estudios de Filosofía”, No. 17, octubre de 2022, ISSN 2386-5326, pgs. 77-97, editado por Gabriel Amengual y María del Carmen Paredes. Agradezco a la señora Alba Ramírez Guijarro, directora de la edición española referida, el haberme permitido la publicación del texto en la presente colección de estudios sobre Hegel.

1 La primera referencia corresponde a la versión en alemán, luego se menciona la versión en español: Hegel, 1973. No siempre seguiremos esta traducción. Citaremos ambas versiones en el cuerpo del texto, en el orden aquí referenciado.

en tanto que por él se entiende el concepto tal como lo sabe el filósofo –el “nosotros– que anticipa o expone la experiencia de la conciencia. Este proceder está determinado, como se sabe, por lo que es la estructura narrativa de la *Fenomenología*, en la que el plano narrativo se despliega desde la perspectiva del filósofo que “narra” dicha experiencia. En ese sentido, como afirma Quante, “los primeros párrafos de la sección ‘Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre’ se mueven en el plano de la conciencia filosófica” (2009: 94).

Si, pues, por “concepto puro” ha de entenderse el concepto que narra a priori la verdadera experiencia del reconocimiento, entonces la experiencia del reconocimiento que Hegel anuncia al final de la exposición del “concepto puro” del reconocimiento, esto es, la experiencia de la “desigualdad” en el reconocerse de las autoconciencias o del “desplazamiento del término medio a los extremos” (Hegel, 1986a[1807]: 147 [1973: 115]) es una experiencia fallida, en tanto tal experiencia contradice al concepto verdadero del reconocimiento, al saber filosófico del mismo.² Por esta razón, un análisis del “concepto puro” del reconocimiento, como el que intentaremos en este trabajo, no tomará en consideración la experiencia de la “desigualdad” o del reconocimiento unilateral. No obstante, se hará referencia al contexto experiencial de la relación desigual del reconocimiento en la medida en que así lo reclame la presente exposición.

2 A la vista de este presupuesto, básico, por lo demás, para entender la estructura narrativa o el “movimiento del concepto” de la *Fenomenología*, sorprende que la dialéctica del reconocimiento de Hegel se haya llegado a ver, casi exclusivamente, desde el punto de vista de la experiencia de la autoconciencia, es decir, desde el punto de vista de la relación amo-esclavo. Esta interpretación ha hecho historia desde Kojève hasta Lacan y otros, convirtiendo así la dialéctica del reconocimiento (¡que es más que la dialéctica del amo y el esclavo!) a toda clase de ataques –políticos, ideológicos, raciales–. Cfr. Buck-Morss, 2004; Kojève, 1947.

La siguiente reflexión comprende los siguientes tres pasos: en primer lugar, llevamos a cabo una ligera reconstrucción del “concepto de espíritu” al que alude Hegel inmediatamente antes de la exposición del movimiento del reconocimiento, a fin de esclarecer la relación que allí establece entre dicho concepto y el concepto de reconocimiento (I). A continuación, emprendemos el análisis de los “cuatro dobles sentidos” o momentos que caracterizan el encuentro de las autoconciencias *qua* autoconciencias inmediatas o singulares. Allí enfatizaremos la serie de experiencias ontológico-sociales que se develan como constitutivas de una praxis intersubjetiva del reconocimiento (II). En tercer lugar, nos ocuparemos del concepto de reconocimiento que se sigue de la dialéctica de los cuatro dobles sentidos (III). Por último, extraemos una conclusión, en la que se esboza el curso del movimiento del reconocimiento que cruza la *Fenomenología del espíritu*.

I. El concepto de reconocimiento como el “concepto del espíritu”

La exposición del “concepto puro” del reconocimiento no está precedida por una definición del “concepto del espíritu” que apunta a una comprensión de dicho concepto conforme al “modelo” de un concepto logrado de reconocimiento. Se trata de una definición que determina la estructura y el *telos* de la idea del reconocimiento a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. En sentido estricto, ella anticipa una concepción del reconocimiento en términos de una teoría del espíritu ético, tal como se la encuentra en los capítulos de la “Razón” y el “Espíritu”. Pero vale, asimismo, como definición del concepto de espíritu para todo el contexto del espíritu objetivo del sistema.

Según la definición, “espíritu” es “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*.” (Hegel, 1986a: 145 [1973: 113]). “Espíritu” es “sustancia absoluta” *porque* ello designa una “contraposición” en la que él se mantiene como libre e independiente. Esta contraposición tiene una expresión propia: es la contraposición de las “distintas conciencias de sí que son para sí”. Su contraposición es la de las autoconciencias libres e independientes, él es esta contraposición misma, en la cual, como dice Hegel, se mantiene “perfectamente libre e independiente”. Pero, por supuesto, su absolutez no se agota en el hecho de ser esta contraposición como contraposición de entidades libres e independientes. En la “perfecta libertad e independencia” de su contraposición como contraposición de las distintas autoconciencias libres e independientes que lo constituyen, el espíritu es, a la vez, “la unidad de las mismas”. Su absolutez no consiste en ser el todo de las distintas entidades libres e independientes, sino en ser, “en su contraposición”, la “unidad” de tales entidades. Las distintas conciencias de sí que son para sí, es decir, independientes, se contraponen y, en esta contraposición misma, forman una unidad. A esta unidad, como unidad de lo contrapuesto, Hegel la denomina “espíritu”.³ Esta unidad de lo contrapuesto se expresa, según la frase final, como una relación de identidad entre “yo” y el “nosotros”. El empleo de estos dos términos da cuenta de que la idea de espíritu aquí introducida tiene, ante todo, una connotación social, pues tales términos describen los momentos o “relata” de las relaciones (de identidad

3 Esta definición coincide con aquella, de carácter ontológico, que Hegel daría de lo “absoluto” en el *Escrito sobre la diferencia*: “lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y la no-identidad; oponer y ser-uno están en él a la vez” (Hegel, 1986b: 96).

y oposición) que forman los individuos en el todo de una comunidad ética concreta. En esa medida, la definición apunta a un concepto del espíritu como “sustancia ética” –concepto que, en el capítulo de la “Razón”, lo encarna un “pueblo libre” (Hegel, 1986a: 266 [1973: 210])–. Por ello, en relación con aquella definición, anota Siep que la estructura del espíritu es “la de una autoconciencia colectiva” en la que los sujetos individuales (“distintas conciencias de sí que son para sí”) pueden desarrollarse en la “perfecta libertad e independencia de su contraposición” (2006: 112).⁴ El concepto del espíritu como “sustancia absoluta” no es, únicamente, por tanto, en el contexto de la teoría del reconocimiento, de naturaleza ontológica.⁵ El desarrollo de la concepción del espíritu como sustancia en sentido

4 Siep, sin embargo, sitúa esta construcción social o colectiva del espíritu, en la que tiene lugar la experiencia del reconocimiento, en el capítulo del “Espíritu” (Siep, 2006: 114; Siep, 2014: 98). No obstante, ya en el capítulo de la “Razón” Hegel había desarrollado una teoría social y ética del espíritu, esto es, una teoría de las instituciones bajo la idea del “espíritu de un pueblo” y, con ello, explicitado el contexto en el que tiene lugar una experiencia lograda de reconocimiento en términos no solo de una relación entre “yo” y “nosotros”, sino también entre “yo” y “ellos”: así, en un “pueblo libre” o “espíritu universal” “intuyo en todos que son para sí mismos solamente esta esencia independiente, como lo soy yo; intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos” (Hegel, 1986a; 266 [1973: 210]).

5 Según Quante, Hegel formula en aquella definición una tesis “ontológica”, por el hecho de que “el espíritu es caracterizado de manera enteramente análoga a las exposiciones posteriores del capítulo del espíritu de la *Fenomenología del espíritu*, como sustancia absoluta” (Quante, 2009: 95). Sin embargo, precisamente en el capítulo del “Espíritu”, el concepto del espíritu está presupuesto según la idea de la “totalidad ética” desarrollada por Hegel en el capítulo de la “Razón”. Con esta idea Hegel designa el modo de vida de una comunidad histórica concreta sustentada en instituciones y leyes, y no ya, como sucede en la “sustancia absoluta”, una relación en la que desaparece o se hunde aquello que como “momento” o “modo” la expresa o se contiene en ella. Así se entiende que aquel punto de vista lleve a Quante a afirmar que “es evidente que las autoconciencias singulares son ontológicamente carentes de independencia frente al espíritu como sustancia absoluta” (Quante, 2009: 95). Esta indicación llevaría al imposible teórico de interpretar la relación de “espíritu” (como sustancia social histórica concreta) e individuo según el modelo de la relación sustancia-modo de la ontología spinoziana.

ético-social, se cumplirá plenamente en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821).

Esta connotación ética del concepto de espíritu implícita en aquella definición permite determinar la relación que guarda la concepción ético-social del espíritu con la idea del reconocimiento. Si se tiene en cuenta que en cuanto “sustancia ética” el espíritu no designa otra cosa que la instancia histórica, concreta, en que tiene lugar la relación de las autoconciencias libres e independientes, instancia que Hegel llamará “comunidad”, “pueblo” o “Estado”, entonces tal relación, como relación de contraposición y unificación, es la relación propia de la relación de reconocimiento. Esta relación se concreta en diversos niveles –así lo mostrarán las distintas fases constitutivas del concepto puro del reconocimiento–, y es este proceso el que evidencia que a toda forma de reconocimiento le subyace la experiencia de un contraponerse y unirse con lo otro de sí de tal manera que, en su despliegue, se configuran prácticas posibilitadoras de individuación y de colectivización en el contexto de una comunidad ética. Esta es el fundamento en el que tales prácticas encuentran su legitimación. La práctica por excelencia posibilitadora de este proceso de individuación y socialización es la práctica del reconocimiento como práctica que se cumple en todas las relaciones de una comunidad. En esa medida, reconocer y ser reconocido implican la experiencia de contraponerse, de individuarse y, en esa experiencia, identificarse o saberse uno con el ser-otro contrapuesto. Es en este saberse como sí mismo y como otro de sí constitutivo de la experiencia del reconocimiento en donde coinciden en Hegel el saber propio del reconocimiento con el saber que caracteriza el espíritu como espíritu, es decir, “el saberse a sí mismo en su ser otro”. Que este es el saber inmanente al reconocimiento es, precisamente, lo que Hegel se propone mostrar en la dialéctica del reconocimiento que cruza la *Fenomenología del espíritu*.

II. Significado del encuentro de las autoconciencias. Los cuatro “dobles sentidos”

Pasamos a continuación al análisis de los cuatro “doble sentidos” en los que Hegel despliega el “movimiento del reconocimiento”, los cuales, como observa Bertram, “no deben entenderse como pasos aislados, que puedan realizarse de manera independiente, sino como pasos que están vinculados sistemáticamente en la realización del reconocimiento” (2017: 104). No obstante, cada paso describe un comportamiento singular de la autoconciencia y este aspecto debe ser atendido de tal forma que evidencie la conexión sistemática con todos los demás. Nuestro propósito es, por ello, mostrar, desde el punto de vista del “nosotros”, el sentido particular de cada experiencia y la dialéctica interna que los vincula en el movimiento conceptual del reconocimiento.

1. Primer “doble sentido”

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; esta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; *en primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; *en segundo lugar*, con ello ha superado a la otra, pues no ve tampoco a la otra como esencia, sino que se ve *a sí misma* en la otra. (Hegel, 1986a: 143 [1973: 113])⁶

6 Hegel emplea en este pasaje la expresión “das Andere”, lo que plantea una dificultad en la traducción castellana: literalmente, se estaría refiriendo a “lo otro”; pero, desde el punto de vista del contexto, “das Andere” significa “la otra” (esto es, la otra autoconciencia); hemos optado por esta versión, en vista de que con ello se mantiene la idea del encuentro o del ser de “la autoconciencia para otra autoconciencia”. Esta ambigüedad es bien señalada por Antonio Gómez Ramos en su versión castellana de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010: 238, nota 77), pero no es consecuente con su propuesta, pues traduce “das Andere” no solo por “lo otro” sino también por

En este primer estadio de la “relación” se presenta cierta ambigüedad en la significación de los términos “otra esencia” o “ser otro” y “otro”. Pueden diferenciarse al menos dos planos: en el primero se alude al tipo de experiencia que hace la primera autoconciencia (la que hasta ahora está cierta solo de sí misma) al encontrarse con “otra autoconciencia”: ella “se encuentra como otra esencia” (*ein anderes Wesen*). Este encontrarse como “otra esencia” indica claramente el extrañamiento que produce en ella el ir “fuera de sí” y el consiguiente encuentro con otra autoconciencia (que, *per definitionem*, es otra “esencia independiente”). Se trataría, por tanto, de la experiencia de un ser otro en forma de un estado de alteridad que produce en ella el tener ante sí otra esencia como ella. Por eso, perderse a sí misma significa aquí “encontrarse como otra esencia”, como otra esencia *para sí misma*. En esa medida, la pérdida de sí es la pérdida de la identidad originaria, de aquel “yo=yo”: ella es en tanto se relaciona solo consigo misma y, en este relacionarse, está cierta solo de sí “por la exclusión *de sí* de todo otro” (Hegel, 1986a: 147 [1973: 115]). Por eso, “perderse a sí misma” y “encontrarse como otra esencia” es uno y lo mismo, en tanto la otra esencia es ella misma como extrañada o alejada de su primera y no confrontada “autocomprensión”. Dicho con Williams: “the self loses its immediate and naive self-certainty” (Williams, 1992: 153). La pérdida de sí tiene, según ello, una significación de orden cognitivo, en el sentido de que el encuentro con otra esencia o la sola presencia de esta, altera o pone en cuestión su saber o certeza de sí misma como lo verdadero.

El segundo plano refuerza el sentido presente en el primero. Aquí se presenta una nueva significación de lo “otro”.

“la otra Autoconciencia”. También nos hemos apartado aquí de la traducción de W. Roces, quien emplea, invariablemente, la expresión “lo otro”.

Pues lo “otro” alude aquí a otra entidad, externa, distinta o contrapuesta a la primera autoconciencia, lo otro no es entonces aquel otro “sentimiento” de pérdida de sí, de “autoolvido” (Siep, 2006) producido ante la “vista” de la otra, sino un otro *como* ella misma, que, por tal razón, amenaza su comprensión de sí como *única* esencia independiente. Se trata, pues, de lo otro de ella misma. Por ello, este encuentro no tiene tampoco una significación positiva para la otra autoconciencia que se ve negada ya por el hecho de que la otra, al no encontrarse a sí misma como esencia, no puede ver como esencia a ninguna otra. Esto es lo que implica el comienzo de esta segunda fase, cuando Hegel dice: “con ello [es decir, con el hecho de encontrarse como esencia extraña, CR] ha superado” *también* “a la otra” (Hegel, 1986a: 143 [1973: 113]). Lo que, en efecto, equivale a decir: “no ve tampoco a la otra como esencia”. La autoconciencia hace valer aquí el comportamiento negativo que la caracteriza como autoconciencia inmediata o “apetente” –la tendencia a negar aquello que para ella no es esencia. Pero aquí tal tendencia adquiere una nueva expresión: se ve a sí misma en lo que carece para ella de esencia, “se ve a sí misma en la otra”. Esto, no obstante, no implica que se vea a sí misma como *esencia* en la otra– al menos como esencia *independiente*. Antes bien, su modo de verse en la otra es un verse como esencia *extraña*, pues, al fin y al cabo, se ve “en otra”. Lo cual, ciertamente, tiene implicaciones para su saber de sí como esencia independiente. Por eso, el “segundo doble sentido” parte de la necesidad de superar este “ser otro” como condición de su devenir esencia independiente.⁷

7 De esta manera, este primer significado describe un “doble sentido” que apunta a una y la misma experiencia: la experiencia de la pérdida de sí es inseparable de la experiencia de verse o encontrarse a sí misma en lo otro de sí y ella misma solo es posible en términos de un reencuentro consigo en lo otro de sí. Ahora bien, “verse a sí mismo en lo otro de sí es” y, en esa medida, “estar consigo en su ser otro” es, como se sabe, la fórmula bajo la que Hegel en sus primeros escritos de

2. Segundo “doble sentido”

Tiene que superar este *su ser otro* (*sein Anderssein*); esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, tiene que tender a superar *la otra* esencia independiente para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse *a sí misma*, pues esta otra es ella misma. (Hegel, 1986a: 146 [1973: 114])

La necesidad de superar “*su ser*” (“*sein Anderssein*”)⁸ es la necesidad de superar dicho ser otro como esencia independiente, “esto es la superación del primer doble sentido”. Pues este otro es, en tanto que lo otro de ella, su negación. Que esta superación arroje un “segundo doble sentido” significa que dicha superación se presenta como una negación de la negación: negación del ser-otro, en tanto este otro es negación de ella misma. La otra autoconciencia es, en sí misma, “otra esencia independiente” y representa, bajo esta forma, la negación de ella como *la* esencia independiente que ella es exclusivamente para sí. Por ello, “tiene que tender a superar *la otra* esencia independiente para de este modo devenir

la época de Frankfurt, así como en los esbozos del periodo de Jena, caracterizaba la experiencia fundamental del “amor”. Cfr. Hegel, 1986g: 193 y ss. Si se sigue este concepto fundamental, podría interpretarse este “primer doble sentido” como una alusión al tipo de experiencia que brota de la experiencia amorosa. Cfr. Siep, 2006: 114 y Siep, 2014: 166; Honneth, 1992.

- 8 La interpretación de Siep de este ser otro se mueve todavía, al parecer, en el ámbito en el que se encuentra la autoconciencia inmediata: de acuerdo con él “el ser otro” designa “el permanecer adherido a la propia existencia sensible y sus necesidades y satisfacciones” (Siep, 2006: 114). Ciertamente, este significado vale para el contexto de la “lucha a vida o muerte” y para el ámbito de la experiencia de la conciencia servil, no obstante, en las tres fases del movimiento del reconocimiento “ser otro” alude a otra subjetividad y, en esa medida, a la intersubjetividad que se forma en cada una de dichas fases. Cfr. Williams, 1992: 153, quien acentúa el sentido de la “alienación” y la “alteridad” que encarna el “ser-otro”.

certeza *de sí* como esencia”: la superación de esta otra esencia independiente no tiene, pues, otra finalidad que la de “devenir certeza *de sí* como esencia”. En esa medida, la superación de la otra esencia significaría la reconstitución de sí como la verdadera esencia independiente y, en esa medida, superior a ella. La superación de la que aquí se trata es del tipo de superación que caracteriza a la dialéctica de la lucha a vida o muerte: allí, en efecto, tender a la superación del otro es tender a su muerte y esta tendencia es condición de la conservación de sí (y del futuro reconocimiento) como autoconciencia independiente (Hegel, 1986a: 149 [1973: 116]). No se trataría, pues, del tipo de superación simbólica como la que se da en el “primer doble sentido”, donde la superación del otro se expresa como un “no verlo” como esencia, “verse” en él o “invisibilizarlo”.⁹

Ahora bien, la otra autoconciencia, en la medida en que es “su ser otro”, en esa medida es posibilitadora de su afirmación de sí como esencia independiente. Esta otra es ella misma en tanto la otra es también autoconciencia y, en esa medida, algo en relación con lo cual y únicamente en relación con lo cual, ella puede ser o devenir esencia independiente (=reconocida). Por eso, “tender a superar *la otra* esencia independiente” es “tender a superarse *a sí misma*”. La superación de la que aquí se trata es, una vez más, la superación propia de la lucha a vida o muerte: tender a la superación de la otra es tender a la propia muerte, “arriesgar la propia vida” (Hegel, 1986a: 149 [1973: 116]). Ya el “primer doble sentido” daba a entender que ella solo es esencia independiente en el

9 La dialéctica que encierra este “segundo doble sentido” correspondería a la dialéctica de la *lucha* por el reconocimiento, en el que la superación fáctica del otro (“tender a su muerte”) es condición de la propia autoafirmación. Tal dialéctica pone en evidencia la contradicción inherente al proceso de la lucha, y de esta contradicción se valdrá Hegel para mostrar, por un lado, la imposibilidad práctica de obtener el reconocimiento “por las vías de hecho” y, por otro, para mostrar la necesidad del tránsito a la “autoconciencia universal” (cfr. Hegel, 1986e).

medio de una relación con su ser otro. Por eso, la superación *fáctica* de su ser otro se muestra como paradójica. La necesidad de superar esta paradoja y, por tanto, la necesidad de una superación “reflexiva” del ser otro, determina el paso al “tercer doble sentido”.

3. Tercer “doble sentido”

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a *sí misma* de doble sentido, pues, *en primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, *en segundo lugar*, restituye también a sí misma a la otra autoconciencia, pues ella era en la otra, supera este *ser* en la otra y hace, así, que de nuevo libre a la otra. (Hegel, 1986a: 146 [1973: 114])¹⁰

Ser otro de “doble sentido” quiere decir, por un lado, tener ante sí un ser otro como “esencia independiente” y, en cuanto tal esencia es *también* autoconciencia, tal otra esencia es ella misma. Por ello, el *ser otro* se ha revelado como algo insuperable o inseparable del ser *sí mismo*. Recuérdese que Hegel dice: “esta otra es ella misma”. En esa medida, la superación debe ser “un retorno a sí misma de doble sentido”, esto es: a) como retornando a sí desde el ser-otro y b) como dejando ser a lo otro, en tanto lo otro –la otra autoconciencia– es también esencia independiente. La semántica empleada por Hegel para describir el primer momento, a saber, el que ella “deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro” implica que, en su relación con su

10 La traducción que hace Roces de este pasaje no es nada clara, razón por la cual hemos optado por una modificación sustancial.

ser-otro, relación que comporta desde el sentimiento de la pérdida de sí hasta el encontrarse en lo otro como otra esencia –el *verse en la otra*– así como en el tener este otro ante sí como esencia independiente, irreductible, la autoconciencia padece la pérdida de aquella identidad originaria, de ese yo=yo que ella es para sí antes de la experiencia de aquel encuentro (este, en efecto, altera de algún modo aquella autocomprensión originaria). Por ello, su superación de este su ser otro se cumple ahora en la forma de un dejar de ser-en-la-otra “pues ella era en la otra”, es decir, se cumple como renuncia a su pretensión de valer absolutamente para la otra. Por esta razón, tal superación produce su “recobrase” (“*sich zurückerhalten*”).

En la medida en que el acto del recobrase a sí misma es resultado de la superación o renuncia aludida, tal acto implica necesariamente que a la otra autoconciencia le sea restaurada su propia significación ontológica, el ser “esencia independiente”. Por ello, para la segunda autoconciencia este acto tiene el sentido fundamental de una *liberación*. Pues en la medida en que la primera deja de ser en ella, en el sentido indicado, en esa medida la otra puede ser. Esta terminología insinúa que, en su relación con la primera, la otra se hallaba en una relación de dominio, en tanto aquella tenía “su ser” en ella y este ser-en-la-otra representaba su negación como autoconciencia. Aquí, sin embargo, queda abierta la cuestión de si la liberación de la segunda conciencia es un acto intencional de la primera, esto es, de si el retorno de la primera a sí misma tiene también como finalidad la liberación de la otra o de si esta liberación es solo una consecuencia de dicho acto. Si se tratara de una liberación intencional, entonces aquel retorno supondría que el acto de “restitución” de la segunda podría interpretarse como un acto de reconocimiento por parte de la primera, es decir, su reconocimiento como “esencia independiente”. Esta intencionalidad, sin

embargo, no es verificable en este contexto ni, en general, en el contexto de la figura de la “Autoconciencia”.¹¹ ¿Podrá entenderse entonces la liberación de la otra, más bien, como consecuencia del hecho de intuir la primera autoconciencia la implicación inherente a su tendencia a su negación de la otra, es decir, como consecuencia del hecho de saber que la *negación del ser otro* –en cualquiera de sus expresiones– es *negación de sí misma*? También aquí se dificulta una respuesta, pues esta obligaría a dilucidar en el tipo de intuiciones que despertaría la lucha –la tendencia recíproca a la negación de sí y del otro– en quienes deciden entrar en ella: tal dilucidación, sin embargo, no es posible en este contexto. Con todo, el comportamiento que describe este tercer doble sentido puede verse como un acto de “reflexión” de la primera autoconciencia, que la llevaría a replantear su propia forma de autoafirmación. Esta supone, como muestra la dialéctica del reconocimiento más allá del contexto la figura de la “Autoconciencia”, la superación de sí como esencia negativa, como “singularidad”.¹² Los capítulos de la “Razón” y el “Espíritu” suponen esta autosuperación.

Los tres “dobles sentidos” han sido expuestos en su especificidad para determinar “el movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia” (Hegel, 1986a: 146 [1973: 114]). El movimiento muestra que tal relación, estructurada sobre la “pérdida de sí”, la “superación” del ser otro y el “retorno a sí” (Sticker, 2017), representa las formas epistémico-prácticas que caracterizan el encuentro de autoconciencias *inmediatas*. A lo largo de estos tres momentos,

11 Este tercer doble sentido, –la “liberación”– correspondería entonces a la realización del reconocimiento como reconocimiento recíproco: es el “sentido” que presupone Hegel en la dialéctica del reconocimiento del capítulo de la “Razón”, concretamente al inicio de sección “B. La realización de la autoconciencia racional por sí misma” (Hegel, 1986a: 263 [1973: 208]).

12 Acerca de la función y significado de la “negación de sí” en el capítulo de la “Autoconciencia” de la *Fenomenología del espíritu*, véase: Pinkard, 1996: 52 y ss.; Honneth, 2010: 15 y ss.

su saber de su ser-otro se expresa en una praxis en que se explicita una suerte de tensión-la tensión entre la afirmación de sí como esencia independiente y el estar referido a un otro. Esto obliga a plantear la cuestión acerca de cómo es posible la constitución de una relación intersubjetiva basada en la tensión que de ello resulta. Es en el siguiente “doble sentido” en el que puede intentarse una respuesta a esta cuestión, pues ella es, en el fondo, la pregunta por el tipo de praxis que hace posible el movimiento del reconocimiento.

4. Cuarto doble sentido: la idea del “hacer” común y la praxis del reconocimiento recíproco

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, como *el hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra* [...] El movimiento es, por tanto, sencillamente, el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve *a la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, solo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder solo puede lograrse por la acción de ambas. (Hegel, 1986: 146 [1973: 114])

Los momentos sobre los que se estructura el movimiento del reconocimiento –la pérdida de sí, la superación de lo otro y el retorno a sí desde el otro– son, tanto en su especificidad como en su conjunto, posibles solo como comportamientos o prácticas propias de ambas autoconciencias. No son, para decirlo con Hegel, “el hacer de la una”. Tampoco se presentan como un hacer u obrar carente de nexo o de relación entre sí. Tal “hacer” (“*Tun*”) tiene el sentido

fundamental de ser una interacción, en tanto el “hacer” de la una es el “hacer” de la otra, “pues la otra”, afirma en ese contexto Hegel, “es igualmente independiente, consumada en sí y no hay nada en ella que no sea por ella misma” (1986: 146 [1973: 114]). Esta praxis es común porque su propósito –el llegar a ser reconocidos– es el mismo para ellos. Tal praxis, para decirlo con Taylor, supone la “unidad de propósito” (Taylor, 2009).

Si el “hacer” tiene la doble significación de ser el hacer de la una “como el hacer de la otra”, entonces este hacer debe desarrollarse en forma de un entrelazamiento de acciones que ponga de manifiesto la conformidad y “unidad de propósito” del obrar. Hegel concibe este obrar como constituido por tres comportamientos fundamentales: “cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, solo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo”. El último de los comportamientos es condición de los dos primeros, pues según él, una autoconciencia (B) “solo hace lo que hace en cuanto” una autoconciencia (A) “hace lo mismo”. El primer comportamiento indica que cada una se ve imitada o reflejada por la otra: ve a la otra “hacer lo mismo que ella hace”. Finalmente, el segundo comportamiento alude a un obrar en el que cada una se presenta como llevando a cabo aquello que espera o exige de la otra. Los tres comportamientos describen una interacción basada: a) en la *comprobación intersubjetiva* de la “identidad de contenido” de la acción (“cada una de ellas ve a la otra hacer *lo mismo* que ella hace”; subr. nuestro); b) en la “*adopción intersubjetiva* de la actitud del otro (“cada una hace *lo que exige* de la otra”; subr. nuestro); y, finalmente, c) en el condicionamiento del propio obrar a la “unidad de propósito” (“solo hace lo que hace *en cuanto la otra hace lo mismo*”; subr. nuestro). Hasta qué punto el movimiento del reconocimiento depende en su totalidad de la realización

intersubjetiva de los modos de hacer indicados, lo precisa Hegel cuando, tras la distinción de estos momentos, añadía: “El hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder solo puede lograrse por la acción de ambas”. Y “lo que ha de suceder” no es otra cosa que el reconocimiento recíproco de ambas autoconciencias como esencias independientes.

Los modos de la praxis conjunta señalados perfilan ya una idea de reconocimiento enraizada en un tipo ideal de interacción. El reconocimiento, en principio, solo es posible como una “acción” conjunta. No es, pues, una pretensión que el sujeto pueda elevar apelando, por ejemplo, (como en Fichte) a su racionalidad o a la racionalidad del otro. La pretensión de reconocimiento se legitima en el involucrarse del sujeto en una interacción “x”, en la que dé a entender a su respectivo otro la naturaleza de dicha pretensión. Solo de esta manera el sujeto destinatario de la acción puede, en tanto sujeto interesado en su propio reconocimiento, entender que su contraparte hace lo mismo que él, esto es, elevar ante él la misma pretensión de reconocimiento –“ve” al otro hacerlo mismo que él hace–. La *comprobación intersubjetiva* de la “identidad de contenido” de la acción es estímulo para el involucrarse en el obrar con él. Pues solo si “veo” que, con su acción, responde idénticamente a mi obrar, como obrar que le incumbe a él, puedo inmiscuirme sin reservas en una interacción con él, al menos para el momento presente. Como, sin embargo, la elevación de una pretensión tal solo es posible allí donde el otro es tenido ya por una autoconciencia u “objeto independiente”, entonces la interacción puede adquirir la forma de una exigencia recíproca, por medio de la cual los sujetos se estimulan a sí mismos a hacer aquello que exigen o esperan de los otros. En el lenguaje de la psicología social de Mead esta “adopción” intersubjetiva “de la actitud del otro” implica la disposición del individuo a adoptar frente a sí la actitud que el otro

adopta frente a él a fin de poder involucrarse en un “proceso cooperativo” (Mead, 1934: 192 y ss.). La interacción de la que aquí se trata es de carácter práctico en el sentido de que el sujeto lleva a cabo, frente al otro, una acción que él asume (en principio, frente a sí mismo) como una “exigencia”. De ahí que su acción tenga un carácter vinculante. Esto permite concebir la posibilidad de la interacción como descansando en el cumplimiento, por parte del otro sujeto, de la exigencia a él dirigida. Y es quizá la convicción en el carácter vinculante de su acción lo que estimula al primer sujeto a adoptar por anticipado la acción o reacción (futura) de su compañero de interacción. Quien, por ejemplo, *saluda* a otro, lo hace bajo esta expectativa.

Finalmente, la consecuencia lógica de la interacción práctica conjunta está definida por la “unidad de propósito”. Que B solo hace lo que hace en cuanto A hace lo mismo, implica que “hacer lo mismo” es condición de la interacción, pues esta se muestra sujeta a la convergencia o coincidencia en aquello que se pretende hacer. Si tal acuerdo no existe, no cabría pensar la posibilidad de actuar frente a un otro al que nuestro obrar le resulta indiferente o incomprensible. En esa medida, yo solo elevo una pretensión “x” de reconocimiento frente a otro en tanto que este otro ha elevado o puede llegar a elevar una pretensión idéntica frente a mí. Elevar tal pretensión supone la representación del otro como alguien interesado en elevar una pretensión semejante. Lo que justifica mi representación del otro como alguien interesado en elevar una representación semejante, es el hecho de que el otro es o aparece ante mí como “esencia” u “objeto independiente”. Solo hago lo que hago –amar, luchar o saludar, por ejemplo– en cuanto el otro hace o puede llegar a hacer *eso* mismo.¹³

13 En vista de la interacción que presupone la experiencia del reconocimiento, no resulta factible

Si consideramos este ideal de interacción en relación con las fases de la *pérdida de sí*, la *superación* y el *retorno*, entonces podría evidenciarse, de manera más inmanente, lo que hasta aquí solo hemos elucidado a manera de ilustración. Porque si el movimiento del reconocimiento describe el actuar de “una autoconciencia en relación con otra autoconciencia”, entonces los modos de la interacción práctica conjunta deben ser entendidos como realizaciones intersubjetivamente conducidas de las experiencias o comportamientos de los niveles particulares de interacción. En esa medida, tales experiencias o comportamientos, tipificados en las formas de la “pérdida de sí” en lo otro de sí, la “superación” del ser-otro y la “liberación” presuponen formas de obrar en que los individuos aspiren: a) a la intuición de su identidad en un otro; b) a la afirmación de su autonomía “en” y “frente” a un otro; y c) a la restauración de la identidad y autonomía del ser otro. Los modos del “hacer” común se relacionan intrínsecamente con estos comportamientos en tanto estos son de naturaleza esencialmente intersubjetiva, cuya realización precisa de un “hacer doble” –“hacer” de la una “como el hacer de la otra”– de parte de los sujetos. Ninguna de tales experiencias puede ser pensada unilateralmente. En relación con ellas “el hacer unilateral sería ocioso” (Hegel, 1986a: 147 [1973: 114]) porque son momentos inherentes a un único evento total, el cual “solo puede lograrse por la acción de ambas” autoconciencias. Y tal hacer, como lo precisa Hegel, es “inseparable” (Hegel, 1986a: 147 [1973: 115]).

suponer, como lo hace Bertram, que el reconocimiento sea posible por “la obtención de distancia” entre los sujetos respecto de la “praxis común”: cfr. Bertram, 2017: 104.

III

Con la descripción del tipo de praxis que deben llevar a cabo las autoconciencias interesadas en el proceso del reconocimiento, queda fijado el trasfondo sobre el cual Hegel expone al final de esta sección –quizá la más difícil de este contexto– la idea del reconocimiento como relación recíproca de las autoconciencias.

Tras comparar el movimiento del reconocimiento con el “juego de fuerzas” que se daba en el mundo fenoménico,¹⁴ Hegel pasa a explicitar la forma en que tal “juego de fuerzas” se presenta “para los extremos mismos” (Hegel, 1986a: 147 [1973: 114]). Aquí, “en la conciencia”, el movimiento se presenta como “intercambio” continuo de la “determinidad” de cada autoconciencia, es decir, de su respectivo “ser para sí” y del “ser para otro” y un “tránsito absoluto al extremo opuesto”. En este “intercambio” y “tránsito” se configura un orden ontológico-experiencial en el que se explicitan las significaciones del permanente ser “sí mismo” y “ser otro” y los modos en que tales determinidades son aprehendidas por cada sí mismo en su relación con lo otro de sí. Se trata de un orden en el que se explicita el sentido del *ir fuera de sí* de cada autoconciencia, es decir, *el sentido que para cada autoconciencia o “extremo” tiene el encuentro con su ser otro*. En el que podría considerarse uno de los pasajes más oscuros de toda esta sección, Hegel sintetiza así todo el movimiento:

Pero como conciencia, aunque cada extremo sale *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para sí* y su fuera de sí es *para él*. Es para él el que *es y no es* inmediatamente otra conciencia; y tam-

14 “En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia” (Hegel, 1986a: 147 [1973: 114]). Cfr. Williams, 1992: 158.

bién para él es este otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro. (1986a: 147 [1973: 115])¹⁵

El pasaje indica que el “ser fuera de sí”, que acarrea el estar frente a su ser otro, no es algo que “escape” o se “sustraiga”, por así decir, al saber de la conciencia: de hecho, esta situación es ahora “para los extremos mismos”. Pues, por el hecho de que ahora cada “extremo” se sabe como siendo *para otro* –pues esto es lo que implica su “salir fuera de sí” y estar frente a otro– en este *ser para otro* sabe de sí bajo esta significación, es decir, sabe de sí mismo como “algo” que es para otro, siendo este saber –saber que se es para otro– la forma en que ahora sabe de sí. Por ello, en la medida en que sabe de sí como siendo para otro en esa medida cada extremo es “para sí” o, como Hegel dice, “su fuera de sí es para él”. Cada extremo es ese “intercambio” de su determinidad gracias al cual es tanto sí mismo como lo otro de sí y el saber de esta contraposición. Tal es la contraposición a la que Hegel alude en las palabras: “Es para él el que *es* y *no es* inmediatamente otra conciencia”. En efecto, cada extremo o conciencia “es”, en *primer lugar*, “otra conciencia” en tanto “se ve” o tiene su ser en otra esencia; en esa medida, sabe de sí como siendo en otro o, lo que es lo mismo, como no siendo meramente para sí. En *segundo lugar*, “no es” “otra conciencia”, pues su ser en el otro es *para* ella en tanto se sabe (=“se ve”) a sí misma en lo otro; en esa medida, sabe de sí no inmediatamente, sino en lo otro de sí –es decir, sabe de sí como *superada*. Por eso, para cada “extremo” el respectivo otro solo puede ser en la forma en que él mismo puede ser para sí– es decir, como otro superado (como “esencia inmediata”). Tal es el sentido de las palabras: “también para él es este otro para sí solamente

15 Traducción modificada por el autor.

cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro”. Ambas significaciones se implican: ser para sí *en* el ser para sí del otro, o ser solo como ser para sí superado, que, por tanto, no es inmediatamente para sí, sino solo mediatamente, es decir, *en lo otro de sí mismo*, es el modo de ser que hace de la autoconciencia una autoconciencia *reconocida*.¹⁶ La construcción dialéctica de este modo de ser es el *telos* del movimiento del reconocimiento, pues tal movimiento ha mostrado que la autoconciencia solo es verdadero ser para sí como resultado de un proceso de “mediación” con su ser otro. En esa medida, no cabe hablar de “extremos” que simplemente son para sí, sino de concebir cada “extremo” como aquello que, en tanto intercambia su “determinidad” (su “ser para sí”, “ser para otro”) con otro y, en ese intercambio “traspasa” a él, configura una mediación en la que se concreta todo el intercambio de la “determinidad”: en este intercambio cada uno experimenta ser, a la vez, mismidad y otredad, tanto en relación consigo como en relación con lo otro de sí. El pasaje citado continúa:

Cada extremo es para el otro el medio (*Mitte*) a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, solo es para sí a través de esta mediación. Se *reconocen* como *reconociéndose mutuamente*. (Hegel, 1986a: 147 [1973: 115])

16 La idea de que la autoconciencia solo es, es decir, solo es reconocida en tanto que superada en su ser otro, es la idea que articula uno de los textos más importantes de Hegel de la época de Jena sobre el reconocimiento. Según esta idea, la constitución de una “conciencia absoluta” (*medium* del reconocimiento universal de todas las autoconciencias) es posible solo como superación de la conciencia como “singularidad absoluta”. “... ella [la conciencia] es solo como *reconocida*. Como conciencia no reconocida, como conciencia que no es diferente de sí misma, no existe en absoluto, su llegar a ser reconocida es su existencia, y es en esta existencia como una conciencia superada” (Hegel, 1986d: 223).

La última frase sintetiza, en términos del “reconocimiento”, la idea del intercambio de las determinidades de ser para sí y ser para otro en el que se cumple la superación de las autoconciencias como autoconciencias inmediatas. En esa medida, el reconocimiento no designa el resultado de una mediación, sino la mediación misma. En cuanto tal mediación, reconocimiento no es la simple afirmación del respectivo ser-otro en su propia e “incanjeable” identidad (ya que, entre otras cosas, una tal identidad es la que se ve superada a lo largo del proceso de relacionarse con otro). En efecto, si se entiende el movimiento del reconocimiento como una tendencia permanente a la superación de una mismidad fija e inalterable, entonces, desde la perspectiva de este movimiento, el reconocimiento alude a la relación entre quienes han llevado a cabo en sí mismos este proceso de abstracción de la propia mismidad: quienes se reconocen, no se reconocen ya como simple e inmediato “yos” o, en otras palabras, lo reconocido no es el individuo en la especificidad o peculiaridad de su ser, sino el individuo que, en su relacionarse con su ser otro, intuye o sabe este otro como única instancia en que puede ser sabido (reconocido) como un “yo” independiente.¹⁷ En esa medida, quienes se reconocen, se reconocen como sabiendo e intuyendo en el otro su propio ser para sí, es decir, sabiendo o intuyendo en el otro la posibilidad de su ser o llegar a ser, para ese otro, un ser libre. Por ello, en el reconocimiento entendido como mediación recíproca, el ser otro tiene el sentido fundamental de ser condición del ser sí mismo pues cada uno “solo es para sí a través de esta mediación”.¹⁸ La estructura dialéctica

17 Tal es la razón por la cual la realización de la autoconciencia como autoconciencia libre no se da en la forma de la satisfacción de la “apetencia”, sino en la forma del “reconocimiento”. A este hecho refieren las célebres palabras: “La autoconciencia solo alcanza su realización en otra autoconciencia” (Hegel, 1986a: 144 [1973: 112]).

18 Esta idea de la “mediación” había sido fijada ya por Hegel en una de sus versiones de la dialéctica

del reconocimiento plantea así un modelo de intersubjetividad en el que ya no se trata de la delimitación rígida de formas de acción y de autocomprensión de los sujetos, una delimitación que, como en Fichte, hace posible toda interacción entre los mismos. La dinámica que se desprende del modelo hegeliano de mediación, en el que se presupone precisamente la superación del ser para sí inmediato, permite pensar la relación de reconocimiento entre seres autoconscientes como una experiencia constante y recíproca de identificación (“ser”) y diferenciación (“no ser”) que lleva a cabo cada individuo en sí mismo en el acto de relacionarse con un otro como con lo otro de sí mismo. El relacionarse de esta manera supone para los implicados el “tránsito absoluto al extremo opuesto” –un mediarse y unirse consigo mismo en el ser otro–. En la medida en que ello vale para cada uno de los sujetos relacionados, cada uno de ellos es la relación misma (Siep, 2014: 163). Poder relacionarse con el otro como consigo mismo y poder relacionarse consigo mismo como con el otro es lo que caracteriza una relación de reconocimiento como relación *recíproca*: en ella, todo relacionarse con el otro es relacionarse consigo y todo relacionarse consigo es relacionarse con el otro. Siep afirma al respecto: “El reconocimiento [...] es una relación en la que los relata mediante la relación con el otro se relacionan consigo mismos y mediante la relación consigo se relacionan con el otro. Y esta relación consigo y con el otro es posible por la respectiva relación del otro” (2014: 163). En un sentido semejante anota Williams: “Each is for itself only by being for the other, and for the other only by being for itself. Thus, in reciprocal recognition, being-for-other is equivalent to being-for-self, and being-for-self is equivalent to self-for-other” (1992: 158).

del reconocimiento, antes citada, en la que definía a este como “el eterno movimiento del devenir sí mismo de uno en otro y de devenir otro de sí en sí mismo” (1986d: 223).

No debe pasarse por alto aquí, además, que la forma lingüística empleada por Hegel en esta caracterización del reconocimiento: el gerundio *sich anerkennend* (“reconociéndose”) implica que el reconocimiento es una actividad permanente, simétrica, en la que están empeñados quienes aspiran a valer como autoconciencias libres. Esta descripción amplía el contenido de la premisa fundamental de la autoconciencia: esta no solo *es*, “en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1986: 145 [1973: 113]), sino también en cuanto que *reconoce*. En una relación lograda con el respectivo otro, reconocer y ser reconocido son uno y el mismo acto.¹⁹

De la reciprocidad como esencia y realización del reconocimiento parte Hegel para anunciar, al final de la exposición del “concepto puro”, el tipo de experiencia del reconocimiento que hará a continuación la autoconciencia en cuanto “inmediata”. “Hay que considerar ahora –dice– este puro concepto del reconocimiento [...] tal como su proceso aparece para la autoconciencia” (1986a: 147 [1973: 115]). Conforme a la experiencia del saber en que se encuentra la autoconciencia inmediata, este proceso tiene que iniciar con “la desigualdad” del reconocimiento o “el desplazamiento del término

19 En la llamada *Filosofía real II* (1805/06), Hegel había definido el movimiento del reconocimiento a partir del comportamiento reconociente: “El hombre llega a ser necesariamente reconocido y es necesariamente reconociente [...] En cuanto reconociente, él mismo es el movimiento [...] él es reconocer” (Hegel: 1986g: 197-198). A la luz de esta idea del reconocimiento se evidencian las formas o experiencias del falso reconocimiento que caracterizan en Hegel las relaciones de reconocimiento desiguales o fundadas en el dominio. Pues si ser reconocido supone un reconocer, entonces quien es reconocido, sin reconocer a su vez a quien lo reconoce, no tiene la verdadera experiencia del reconocimiento; por otra parte, quien reconoce sin ser a su vez reconocido por quien reconoce, no reconoce verdaderamente, sea cual sea la forma en que exprese su reconocimiento (“temor”, “servicio”, “obediencia”). En estas implicaciones va ya expresado que el reconocimiento verdadero se da únicamente entre “autoconciencias” libres y que una autoconciencia solo puede considerarse libre no solo si es reconocida como tal por su semejante, sino también que ella *es libre en la medida en que reconoce a su semejante como libre*. En un pasaje de la dialéctica del reconocimiento de la *Enciclopedia*, Hegel dice: “Solo mediante el llegar a ser libre del esclavo el señor deviene completamente libre” (1986e: § 436, Agregado).

medio a los extremos” (1986a: 147 [1973: 115]). En cuanto reconocimiento desigual, el resultado de la relación será el de una conciencia que es “reconocida” (“señor”), mientras la otra es solamente la que “reconoce” (“esclavo”) (Hegel, 1986a: 147 [1973: 115]). Desde la perspectiva del movimiento del “concepto puro” del reconocimiento, esta desigualdad en el reconocer se explica por la diferencia en la praxis propia de las autoconciencias. Así lo advierte el “nosotros” en el contexto de la relación señor-esclavo:

Para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro [*den Anderen*] lo haga también contra sí mismo y lo que el esclavo hace contra sí lo haga también contra el otro [*den Anderen*]. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocer unilateral y desigual. (Hegel, 1986a: 152 [1973: 118])

Para el “reconocimiento en sentido estricto”, es decir, para el reconocimiento recíproco de las autoconciencias como libres, se requiere, de parte del señor, que se supere como autoconciencia inmediata, natural, pues esto es lo que ha hecho “contra el otro”, y se requiere, de parte del esclavo, que haga contra “el otro” lo que ha hecho contra sí mismo, es decir, negarle al ser para sí inmediato del señor el estatus del verdadero ser “para sí”, por cuanto el señor, lo mismo que el esclavo, es pura conciencia singular.

IV

Si se parte de que la realización del concepto de reconocimiento recíproco supone la superación del “punto de vista” de la autoconciencia inmediata o singular, entonces

las fases constitutivas del movimiento del reconocimiento pueden considerarse como los tipos de praxis intersubjetivas que se concretan en las diferentes expresiones o experiencias de la conciencia que se cumplen más allá del ámbito experiencial de la autoconciencia inmediata. Sin embargo, es preciso observar que esto vale ante todo para la primera y tercera fase, es decir, aquellas en que se da la “pérdida de sí” y la “liberación”, pues la segunda fase, en que se lleva a cabo la tendencia a la superación del otro (la “lucha”), es propiamente la que se cumple para la “autoconciencia inmediata” en el capítulo de la “Autoconciencia”. Los capítulos de la “Razón” y del “Espíritu” representan la realización de las otras dos fases, en la medida en que en ellas la conciencia accede a experiencias del reconocimiento recíproco, libre de dominio, en el mundo ético de la familia (“Espíritu”) y a experiencias de la intuición de sí mismo en los otros de la totalidad ética concreta (“Razón”). Asimismo, la fase de la “lucha” se encuentra superada con la aparición de las instituciones que expresan la racionalidad de un pueblo –como se insinúa en el capítulo de la “Razón”–. En esa medida, la vida ética de un pueblo libre (capítulo de la “Razón”) representa el contexto experiencial para la *comprobación intersubjetiva* de la “identidad de contenido” de la acción, para la *adopción intersubjetiva* de la actitud del otro y, finalmente, para el condicionamiento del propio obrar a la “unidad de propósito”. Lo mismo vale para la dialéctica del reconocimiento en el contexto de la relación filial, en la medida en que la familia configura una totalidad ética basada en la reciprocidad del mutuo intuirse en el amor de sus miembros (Hegel, 1986a: 334 [1973: 268]). Incluso allí donde en el capítulo del “Espíritu” Hegel aborda el concepto de reconocimiento en el contexto de la “conciencia moral”, se evidencia que la relación entre la conciencia “actuante” o singular y la conciencia “enjuiciadora”, tiene su fundamento en el reconocimiento de

su respectivo ser-otro por vía de la renuncia a la singularidad de su obrar y su saber (Hegel, 1986a: 491 y ss. [1973: 390 y ss.]), renuncia cuya expresión moral-religiosa suprema se concreta en la “reconciliación”.

El proceso del reconocimiento que se cumple más allá del ámbito del capítulo de la “Autoconciencia” puede verse como una realización continua de la estructura ontológico-social que se describe en la dialéctica del “concepto puro”. En efecto, más allá de este contexto se evidencia que la experiencia del reconocer y ser reconocido no solo se concreta en el ámbito de una comunidad ética concreta y en el praxis social y jurídica que la identifican, sino que implica también visiones y actitudes morales en las que se recrean formas del ser y el hacer de los sí mismos particulares que se materializan por fuera de las formas y relaciones jurídicas de la comunidad. En algún sentido, la temática del reconocimiento enlaza aquí con las concepciones de “amor” y “reconciliación” que Hegel esbozara en sus escritos juveniles, y en las que defiende formas de intersubjetividad no mediadas ya por la “positividad” de la ley o el “derecho”.

Ello permite entender por qué el concepto del reconocimiento contemple, además, formas de realización moral y religiosa, cuya concreción está sujeta a las diferentes formas del saber de sí que alcanza la conciencia en el proceso de formación como conciencia “científica” –tales como la “moralidad” y la “religión”–. Que estas formas y las interacciones que comportan se presenten como elementos constitutivos del proceso de formación científica de la conciencia, y que, en esa medida, sean constitutivas del tipo de saber que allí se busca, –el “saber absoluto”– evidencia que el concepto de reconocimiento no solo no es “sacrificado” a la metafísica del espíritu absoluto,²⁰ sino que designa la forma

20 Tal la célebre objeción de Honneth, de la que supo extraer amplio rendimiento para su teoría de

histórico-experiencial, posible en toda comunidad concreta organizada en instituciones y prácticas diferenciadas de ser y de saber, en que encuentra su realización objetiva (ontológico-social) el concepto del “espíritu”.

Bibliografía

Obras de Hegel en alemán

- Hegel, G. W. F. (1986a[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. E. Moldenhauer y K. M. Michel (eds.), *Werke*, vol. 3. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Jenaer Schriften 1801-1807*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 2. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986c). *Frühe Schriften*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 1. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986d). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986e[1830]). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 10. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986f). *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 4. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986g). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag.

una “lucha por el reconocimiento” (1992: 54 y ss.), pero de la que él mismo, sin embargo, habría de retractarse: “Mientras que en la *Lucha por el Reconocimiento* partía todavía de la premisa de que solo los esbozos de sistema de Jena contenían elementos consistentes de una teoría del reconocimiento, me he instruido mejor tras una ocupación más profunda con los escritos maduros; entre tanto, ya no creo que Hegel, en el curso de su desarrollo, haya sacrificado su incipiente intersubjetivismo a un concepto monológico del espíritu, sino que parto de que, a lo largo de su vida, pretendió concebir el espíritu objetivo, es decir, la realidad social, como una relación compuesta de relaciones estratificadas de reconocimiento” (Honneth, 2010: 8).

Hegel, G. W. F. (1986h[1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 7. Suhrkamp.

Obras de Hegel en español

Hegel, G. W. F. (1973[1807]). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1975[1821]). *Principios de la filosofía del derecho*. Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (1997[1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza.

Hegel, G. W. F. (2003). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2010[1807]). *Fenomenología del espíritu*. Gredos.

Literatura Secundaria

Bertram, G. W. (2017). *Hegels "Phänomenologie des Geistes", Ein systematischer Kommentar*. Reclam.

Buck-Morss, S. (2004). *Hegel, Haití y la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica.

Fichte, J. G. (1979). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp.

Honneth, A. (2010). *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp.

Ikäheimo, H. (2009). Die Realisierung des unserer Bestimmung. Anerkennung als ontologischer wie auch ethischer Begriff. Schmidt am Busch, C. y Zurn, Ch. (eds.), *Anerkennung*. Akademie Verlag.

Ikäheimo, H. (2014). *Anerkennung*, De Gruyter.

Karásek, J. (2011). *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, V&R.

Kojève, A. (1947). *Introduction à la Lecture de Hegel*, 4a. ed. Gallimard.

Kotkavirta, J. (2004). *Liebe und Vereinigung*. Merker, B., Mohr, G. y Quante, M. (eds.), *Subjektivität und Anerkennung*. Mentis.

- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. de Charles B. Morris. The University of Chicago.
- Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University.
- Pippin, R. (2011). *Hegel on Selfconsciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University.
- Quante, M. (2009). Der reine Begriff des Anerkennens. Überlegungen zur Grammatik der Anerkennungsrelation in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Schmidt am Busch, C. y Zurn, Ch. (eds.), *Anerkennung*. Akademie Verlag.
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp.
- Römpp, G. (1988). *Ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Hegel-Studien*, vol. 23. Bouvier-Verlag.
- Schnädelbach, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp.
- Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp.
- Siep, L. (2006). *Die Bewegung des Anerkennens. Phänomenologie des Geistes*, Köhler, D. y Pöggeler, O. (eds.). Akademie Verlag.
- Siep, L. (2014). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag.
- Sticker, M. (2016). Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien*, vol. 49. Felix Meiner Verlag.
- Sticker, M. (2016). Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. *Hegel-Studien*, vol. 49. Felix Meiner Verlag.
- Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp.
- Williams, R. (1992). *Recognition. Fichte And Hegel on The Other*, State of University of New York.

Capítulo 3

De la pobreza de la propiedad a la propiedad de la pobreza

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Introducción

¿Es la pobreza un problema? Hasta donde sabemos, parece que la pobreza siempre ha existido. Es un estado de vida típico y singularmente humano. La pobreza se entiende aquí como la dificultad de vivir con menos de lo necesario. A menudo, lo que se tiene es superfluo y el lujo es a expensas de lo necesario. Tener comodidad y seguridad es posible cuando tienes al menos lo que necesitas, que quizás también se pueda caracterizar como suficiente. Una vida sencilla también es vida, pero es innegable que vivir bajo la tensión provocada por la miseria convierte la vida humana en un sufrimiento constante. Entonces, sí, la pobreza es un problema, que el filósofo alemán G. W. F. Hegel (1770-1831) lo reconoció como el mayor desafío al que se enfrentan las sociedades modernas. Más que eso, Hegel califica la pobreza como un crimen (*Unrecht*) cometido contra los seres humanos. Esto se debe a que Hegel entiende que la pobreza no es un fenómeno de lo particular, sino de lo universal, es

decir, no es una realidad individual, aunque afecta a los individuos, sino una realidad colectiva que resulta de formas de vida organizadas (Honneth, 2001: 17-43).

Hegel consideró la pobreza en numerosos textos de su sistema de filosofía. Desde su juventud, la pobreza siempre ha recibido su atención detenida. En la presente reflexión se toma un texto de su madurez, es decir, *Principios de la filosofía del derecho*, publicado en 1821. Los intereses de la juventud difícilmente se olvidan en la edad adulta y es el caso del texto que acabamos de mencionar. En la tercera sección del texto dedicada a la Eticidad, Hegel se detiene extensamente en el problema de la pobreza y lo hace en la subsección dedicada a la sociedad civil burguesa. Allí, Hegel investiga las causas y posibles soluciones a la pobreza. Sin embargo, los apartados que preceden al momento de la Eticidad ya introducen el problema de la pobreza, como es, por ejemplo, el caso de esta reflexión, en el apartado de Derecho abstracto. Tal sección aparentemente sería la presentación de la formalidad de la ley a través de la exposición de las figuras de propiedad, contrato y agravio o delito. De hecho, la aparente formalidad significa, para Hegel, lo que ya sería un compromiso histórico de los Estados modernos de asumir el derecho a la propiedad, su regulación a través de un contrato legal de reconocida vigencia, así como ilícitos o delitos que se oponen al derecho.

En esta reflexión se presta especial atención a la figura de la propiedad, ya que Hegel la toma como la realización del individuo en un ser-allí. Hegel nos permite identificar los mandamientos y excesos sobre la propiedad como una causa importante de la pobreza. Lo que Hegel entiende por propiedad también permite una mayor y mejor comprensión de la causa de la pobreza. Es interesante mencionar que no es determinante, para Hegel, que la propiedad sea privada, incluso cuando Hegel entiende su significado, sino la

privatización de la propiedad tanto por su escasez como por la imposibilidad instituida de acceder a ella.

I. El concepto de privado en el Derecho abstracto

En la sección dedicada al Derecho abstracto, el término “privado” se puede encontrar en la subsección sobre “El uso de la cosa”. Aquí Hegel considera la relación entre la cosa y el hombre. El ser humano siempre puede apropiarse de algo en la medida en que sea el origen de la cosa o lo haga él mismo. La cosa, a su vez, puede influir en la propiedad, por ejemplo, cuando muestra un valor que no todas las personas pueden pagar. Sin embargo, la cosa no es viva ni autosuficiente y no puede ser más que un resultado, un producto. El significado de una cosa radica en la satisfacción de una determinada necesidad. La utilidad de la cosa afirma siempre a los seres humanos y niega a la cosa misma porque el ser humano se entrega a la aprehensión de la utilidad. “Soy un ser vivo, soy el querer, soy la verdadera afirmación, la cosa es, al contrario, lo negativo, es, por tanto, ofrecida, tiene su razón de estar fuera de sí, pero tengo el fundamento yo mismo”¹ “y la cosa se pierde [...] la sustancia de la cosa es que es para mí, la forma en que se puede usar”.² Poseer no significa ser propietario. El “primer fundamento sustancial” del propietario es su voluntad. Poseer tiene su razón de ser en el uso, pero eso es solo una abstracción vacía. Muchos seres humanos pueden poseerlo, pero eso no significa que sean propietarios.

1 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 1973: 214: „Ich bin ein lebendiges Wesen, ich bin das Wollen, ich bin die wahre Bejahung, das Ding ist im Gegenteil das Negative, es wird also angeboten, es hat seinen Grund, außerhalb seiner selbst zu sein, aber ich habe den Grund ich selbst“.

2 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2005b: § 68 Observación: „und die Sache ist verloren [...] die Substanz der Sache ist, dass sie für mich ist, wie sie gebraucht werden kann“.

En relación con la cosa, muchos hombres se encuentran en el ámbito de la abstracción y están marcados por la particularidad. El propietario también tiene los objetos que no ha reemplazado después de su uso, como los frutos de un árbol. El uso regular y el disfrute de un objeto caracterizan un producto y también muestran que la posesión puede ser universal.

El reemplazo de los objetos o disfrute mediante la fuerza física, es decir, la fuerza de trabajo, otorga el derecho de propiedad, pero no es una base para convertirse en propietario. El simple hecho de tomar algo caracteriza la acción de la arbitrariedad que no puede caracterizar la apropiación.

La cosa se puede usar y disfrutar. Puede ser utilizada y disfrutada por todos los hombres. Todos los seres humanos pueden poseer la cosa, pero eso no significa que todos los seres humanos la posean. Aquí es importante saber cómo se define la relación con las cosas.

La decisión de convertirse en propietario no pertenece al individuo como una particularidad porque la relación con lo que será mío es en realidad una relación con otros seres humanos. La propiedad no se define en relación con la cosa. La sustancialidad de la cosa reside en la exterioridad que Hegel llama insustancialidad porque la cosa no se puede dar. La relación hombre-cosa es algo objetivo y no una relación subjetiva. La cosa es la objetivación de mi propiedad, pero sigo siendo un sujeto en relación con la cosa. Por tanto, la posibilidad de convertirse en propietario es decisión de un ser humano. Esta posibilidad es también la confirmación de la libertad en la medida en que los seres humanos conocen y reconocen el derecho a tener algo para sí mismos. La propiedad es un medio para promover la satisfacción de necesidades. La propiedad es, por tanto, la afirmación de la universalidad que contiene la particularidad en sí misma. En este sentido, la propiedad es propiedad privada.

“La propiedad debe ser propiedad privada, solo entonces debe pertenecerme a mí. Tomo de la propiedad común la parte que me pertenece y así tengo la propiedad perfecta y completa”.³ El derecho a tener algo no es solo el reconocimiento de que todos pueden tener algo, sino que también es mucho más, es el reconocimiento de que es necesario que todos tengan algo o, mejor aún, tener algo. La propiedad es el reconocimiento del ser humano en su individualidad. También significa que el hombre como hombre será reconocido y la distancia entre los hombres y las cosas está claramente establecida. De esta manera, el ser humano no debe ser tratado como una cosa: al hombre pertenece la dignidad y a la cosa el valor. El ser humano no tiene un valor medible en sí mismo porque él no debe ser usado ni disfrutado. Aquí también hay un límite a la propiedad, es decir, ningún ser humano debería poseer a otro ser humano. El ser humano es fuente y origen de todo valor. Sin seres humanos, ningún valor sería posible. Hay aspectos humanos encarnados en la cosa, pero no hay hombre como cosa.

La cosa contiene su particularidad cuando recibe su valor. El valor se establecerá comparando diferentes cosas. El valor de una cosa permanece en relación con su propia necesidad. La calidad y la cantidad también determinan el valor de una cosa, pero siempre están relacionadas con las necesidades de los seres humanos. La propiedad de una cosa debe ser también la propiedad de su valor porque no hay valor sin la cosa.

Por lo tanto, es necesario tener en cuenta que el propietario también debe tener la capacidad de pagar el valor. También hay que preguntarse cómo es posible que algunas personas no puedan pagarlo.

3 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 1973: 220: „Das Eigentum muss Privateigentum sein, erst dann muss es mir gehören. Ich nehme aus dem Gemeinschaftseigentum den mir gehörenden Teil und habe somit das perfekte und vollständige Eigentum“.

Una familia que no es capaz de vender sus bienes no es, en el aspecto cualitativo, dueña del valor de la cosa ni dueña de lo cuantitativo. Como propietario, es posible que yo no tenga ningún crédito por una determinada propiedad y, por lo tanto, no soy el propietario del valor. Esta diferencia ahora está superada, el préstamo desapareció en Prusia bajo el gobierno de Friedrich Wilhelm I. Tal limitación de la propiedad implica que la propiedad no ocurre según su concepto. Su concepto reside en los hombres que, por tanto, son libres, ya que están en una relación racional.⁴

La relación racional se basa en la voluntad de los seres humanos. El ser humano quiere tener la cosa para sí mismo porque tiene una cierta necesidad y en la medida en que él quiere la cosa, él también tiene una necesidad.

En la medida en que quiero algo según mi necesidad, entonces la cosa tiene sentido, y la relación con la cosa es que es de mi propiedad, pero en relación con la necesidad en general la cosa no me interesa en su característica específica. En este sentido, no me importa.⁵

4 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 1973: 244: „Eine Familie, die ihre Güter nicht verkaufen kann, ist qualitativ weder Eigentümerin des Wertes der Sache noch Eigentümerin der Quantität. Ich habe möglicherweise keinen Kredit als Eigentümer einer bestimmten Immobilie und bin daher nicht Eigentümer des Wertes. Dieser Unterschied ist nun überwunden, die Anleihe ist in Preußen unter der Regierung Friedrich Wilhelms I. verschwunden. Eine solche Eigentumsbeschränkung impliziert, dass das Eigentum nach seinem Konzept nicht auftritt. Sein Begriff liegt in den Menschen, die daher frei sind, da sie sich in einer rationalen Beziehung befinden“.

5 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 1973: 225-226: „Insofern ich etwas nach meinem Bedürfnis will, so hat das Ding Sinn, und das Verhältnis zum Ding ist, dass es mein Eigentum ist, aber in Bezug auf die Notwendigkeit im Allgemeinen interessiert mich das Ding nicht in seinem spezifischen Charakter. Insofern ist mir die Sache gleichgültig“.

La propiedad es una capacidad del ser vivo. Tal afirmación puede tomarse como un hecho obvio, pero la propiedad es y debe ser siempre el resultado de la actividad humana. El testamento que desea debe ser un testamento en vida. La propiedad es un deseo que se ha vuelto externo. El significado de la propiedad es la realización de la voluntad. La propiedad no tiene sentido en sí misma y siempre es para alguien. La propiedad tiene un significado, pero no uno propio. En este sentido es siempre el hombre, la voluntad humana, fuente de todo sentido y, por tanto, fuente de propiedad.

Los monumentos públicos, sean propiedad nacional o privada, como las obras de arte en general, respecto a la utilidad valen por el Espíritu del recuerdo y del honor que contienen, como fines vivientes y autónomos; pero desprovistos de ese Espíritu, vienen a ser en este sentido a-déspotas, sin dueños para una nación y posesión privada accidental, como, por ejemplo, las obras de arte griego y egipcias en Turquía. (Hegel, 1968: § 64)

El valor y el significado se *dan*, y nunca se *encuentran* simplemente en la cosa. Como hicieron los turcos con las estatuas del templo griego, aquí también puede entenderse como el tratamiento de algo que no tiene valor de propiedad.

II. Pobreza tematizada por Hegel

El tema de la pobreza no es algo sobre lo que se pueda callar fácilmente, aunque sí se puede acostumbrar y aguantar el hecho de que se ha planteado una y otra vez. Sin embargo, mucho más que hablar de un tema es hablar de seres

humanos que experimentan las privaciones más básicas para la preservación de sus vidas. El filósofo alemán considera la realidad de la pobreza en su obra *Principios de la filosofía del derecho*, publicada originalmente por primera vez en 1821. Hegel afirma que este es el tema más importante que debe resolver la sociedad moderna. La modernidad a la que se refiere Hegel es la misma que había indicado en su *Fenomenología del espíritu* de 1807.

De hecho, no es difícil ver que nuestro tiempo es un momento de nacimiento y tránsito hacia una nueva era. El espíritu rompió con el mundo de su ser-ahí y su representación, que ha perdurado hasta hoy; está a punto de sumergirlo en el pasado y se entrega a la tarea de su transformación. Por supuesto, el espíritu nunca descansa, sino que siempre lo lleva un movimiento hacia adelante. En el niño, después de un largo período de alimentación tranquila, la primera respiración, un salto cualitativo, interrumpe el lento proceso de crecimiento cuantitativo puro; y nace el niño. De la misma manera, el espíritu que se va formando lenta, tranquilamente, hacia su nueva figura, va deshaciendo ladrillo a ladrillo la construcción de su mundo anterior. Su conmoción cerebral se revela solo en síntomas aislados; la frivolidad y el aburrimiento que impregnan lo que aún existe, la vaga premonición de un extraño, son los signos precursores de algo diferente por venir. Este colapso gradual, que no cambió la fisonomía del conjunto, es interrumpido por el sol naciente, que revela en un destello la imagen del nuevo mundo.⁶ (Hegel, 1986: 9-10)

6 Trad. del autor.

Hegel se conoce a sí mismo como un hijo de su tiempo y no por delante de él. Por tanto, habla de lo que vive, lo ve como su mundo, un mundo que no es más que las relaciones entre los seres humanos. No hay registros en la bibliografía de Hegel de una experiencia marcada por la pobreza, aunque no siempre ha vivido con tranquilidad desde el punto de vista económico. Hegel fue profesor durante toda su vida desde sus primeros años como tutor en Berna, Suiza, hasta su muerte en Berlín como profesor y rector de la universidad. Aunque Hegel nunca se encontró en una situación de extrema vulnerabilidad social, esto no le impidió expresar su descontento social y sobre todo político con la realidad de la pobreza. En su *Ciencia de la lógica* Hegel deja bien claro que el ser es siempre relación y que, aunque el momento de la negación también implica afirmación, la afirmación, a su vez, no siempre abarca la negación en sí misma. Hegel sabía muy bien que la disminución de cualquier ser humano significaba la disminución de todo ser humano. Para Hegel, la cuestión de cómo se puede tolerar tal situación es inquietante. Así lo demuestran los escritos de la juventud de Hegel y su adhesión a los ideales defendidos por la Revolución francesa en la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano (Rosenzweig, 2008: 82 y ss.). Hegel habría conmemorado los acontecimientos de esa revolución hasta el final de sus días. En su edad madura, Hegel expresó además sus convicciones políticas que se hacen explícitas en sus *Principios de la filosofía del derecho*. La pobreza no se trata como un tema marginal, sino que margina: Hegel llega a decir que los pobres son los que ni siquiera se tienen a sí mismos, ya que no tienen los medios de subsistencia a su alcance:

Pero, no menos que el capricho, las circunstancias accidentales, físicas, que se encuentran en las relaciones

externas (§ 200) pueden arrojar a los individuos en brazos de la pobreza, cuando un Estado que abandona las necesidades de la sociedad civil –porque les ha quitado, justamente, los medios de adquisición naturales (§ 217), y destruido el otro lazo de la familia, como estirpe (§ 181)–, haciéndoles por el contrario perder más o menos todas las ventajas de la Sociedad Civil, la capacidad para adquirir aptitudes y la educación en general, como también la tutela jurídica, el cuidado de la salud y frecuentemente hasta el auxilio de la religión, etcétera. El poder general toma el puesto de la familia para con los pobres, tanto respecto a su carencia inmediata, como respecto al sentimiento de aversión al trabajo, a la perversidad y a los otros vicios, que provienen de tal situación y del sentimiento del propio error. (Hegel, 1968: § 241)

En la obra antes mencionada, Hegel sitúa la pobreza en el apartado dedicado a la ética o en el momento de la colectividad en el que el sujeto aparece como sujeto para los otros sujetos porque se asume en forma objetiva. En la sección mencionada, Hegel trata la pobreza en la subsección dedicada a la sociedad civil burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) y allí, más específicamente, en la parte identificada como “El sistema de necesidades” (*Das System der Bedürfnisse*). El término “*Bedürfniss*” indica una necesidad, un deseo de recibir algo que se necesita, algo que en cualquier caso debe obtenerse. La sociedad civil burguesa se define por la miseria, por la carencia que se establece sistemáticamente. No se trata de la falta de uno u otro, sino de todos sin distinción. El problema radica en la satisfacción de la necesidad que teóricamente estaría al alcance de todos, pero eso no es lo que acaba sucediendo porque, según Hegel, los individuos no pueden ser considerados en pie de igualdad entre sí,

ya que numerosos factores pueden intervenir en el proceso las condiciones de cada uno pueden obtener su satisfacción. Para Hegel, la sociedad civil burguesa no es capaz de garantizar lo que promete, es decir, que todos tendrán sus necesidades satisfechas porque, por un lado, no hay suficiente para todos y, por otro, cualquier exceso a través de una superproducción, también genera una gran cantidad de personas excluidas que perderán sus puestos de trabajo porque hay más oferta que demanda y, por lo tanto, menor necesidad de producción. Cuanto menor sea la producción, menos trabajo se requiere. La sociedad civil burguesa impone la determinación de lo social por sobre lo político o el interés particular por sobre lo universal, de modo que lo político tiene su razón de ser en garantizar y proteger lo social. Lo social es lo que dicta los procedimientos que deben adoptarse y lo político no tiene otra función que respaldar lo indicado por lo social. En este sentido, la pobreza tiene, para Hegel, causa y origen social, pero no como una acción de individuos aislados, sino de individuos que están articulados por algo común, que es el interés, que, sin embargo, que no toman lo común como un interés. Es por ello que Hegel entiende que la solución a la pobreza no se puede encontrar en el dominio de la sociedad civil burguesa, ya que tendría que dejar de ser lo que es. Aquí Hegel es bastante duro con la sociedad civil burguesa porque es, en esencia, la generadora de exclusión y desigualdad. En otras palabras, la sociedad civil burguesa solo puede ser lo que es si provoca miseria y, por tanto, desigualdad. Sin embargo, Hegel es más dialéctico de lo que uno quisiera, lo que nos hace comprender que, contradictoriamente, la sociedad civil burguesa ya es responsable de solucionar la pobreza en su campo, al exigirse para sí ese control que inaugura el surgimiento del Estado (Horstmann, 2014; en Siep, 2014: 193 y ss.). En este sentido, la pobreza tiene, para Hegel, causa y origen

social, pero no como una acción de individuos aislados, sino de individuos que están articulados por algo común, que es el interés, que, sin embargo, no ven el interés común. Es por ello que Hegel entiende que la solución a la pobreza no se puede encontrar en el ámbito de la sociedad civil burguesa, ya que tendría que dejar de ser lo que es. Para Hegel, la sociedad civil burguesa no es capaz de garantizar la satisfacción prometida a todos y, por tanto, genera principalmente desigualdad y exclusión. En otras palabras, la sociedad civil burguesa solo puede ser lo que es si provoca miseria y, por tanto, desigualdad.

El principio de este sistema de necesidades tiene, como peculiaridad del saber y la voluntad, siendo la universalidad en sí y para sí, la universalidad de la libertad solo abstracta, por tanto, como un derecho de propiedad en sí mismo, pero que aquí no es más justa en sí mismo, pero en su vigencia actual, como protección patrimonial a través de la administración del derecho.⁷

Lo que se llama aparato jurídico en la sociedad civil burguesa es la defensa de bienes comunes como la riqueza colectiva, la propiedad universal, frente a la arbitrariedad de los individuos. De esta forma, no se trata de mediar disputas privadas, sino de juzgar la justa participación de un individuo en la fortuna de la sociedad en su conjunto, es decir, quien hace su trabajo, ¿recibe una justa retribución o no? Por tanto, no es el derecho privado el que actúa, sino el derecho

7 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 208: „Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abstrakt, somit als Recht des Eigentums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege, ist“.

colectivo el que considera el estado de cosas en la libre competencia económica. El derecho privado protege la propiedad donde uno está particularmente presente, es decir, en la sociedad civil burguesa. El propio capitalismo coloca la propiedad como una posesión colectiva en el sentido de que cualquiera puede poseerla. Sin embargo, si realmente todo el mundo la tiene, es otra cosa. En la era moderna, según Hegel, la propiedad no puede ser arbitraria. Se necesita una regulación universal. La perspectiva liberal no puede ser aplastada ni anulada aquí, ya que significa el momento de la iniciativa de los individuos que, sometidos a una legislación totalitaria, serían conducidos a la esclavitud. La responsabilidad de la satisfacción o falta de los miembros de una sociedad no recae en los individuos, sino en la sociedad en su conjunto. De ahí, afirma Hegel, la necesidad de una legislación que contemple lo universal y no suponga simplemente que las posibilidades son iguales (Fischer, 2018: 122-126).

El sujeto de esta justicia es todavía abstracto, pero menos que el sujeto de la ley abstracta, porque ya ha sido educado por el trabajo. Sus méritos son reconocidos por la sociedad, ya que lo que logró es el resultado de su trabajo, que contribuye a la fortuna colectiva. En este sentido, ya no se le considera judío, católico, alemán o italiano, sino un hombre que juega un papel específico en la sociedad. Hegel ve el cosmopolitismo como una invención del pensamiento burgués abstracto que se ve superado por la pertenencia al Estado que transforma al burgués en ciudadano. Para Hegel, el sistema jurídico burgués debe someterse al Estado histórico concreto que regula las relaciones de producción y consumo. Los hombres solo pueden crear leyes cuando se satisfacen sus necesidades. Las leyes sociales nunca son absolutas, sino que tienen lugar en un contexto histórico que las permite, las forma y las deforma.

Por un lado, es a través del sistema de la particularidad que la ley se vuelve necesaria externamente como protección de la particularidad. Aunque proviene del concepto, solo existe porque es útil para las necesidades. Para tener la idea de derecho es necesario educarse en el pensamiento y no detenerse más en lo puramente sensible: es necesario adecuar la forma de universalidad a los objetos y, según la voluntad, conformarse también a una universal. Solo después de que los hombres inventaran múltiples necesidades y su suposición se entrelazara con la satisfacción, se pudieron formar las leyes.⁸

III. Propiedad en el origen de la pobreza o pobreza en el origen de la propiedad

La promesa de satisfacción en y desde la sociedad civil burguesa implica necesariamente obtener algo o lo que se necesita para vivir. Ser capaz de apropiarse es condición para toda satisfacción incluso si la apropiación es temporal, por ejemplo, en comer, beber, vestirse, vivir, etcétera. La satisfacción de la carencia viene dada por una cosa, por su apropiación que resulta de la realización de la libertad, de liberarse de la carencia y del límite y el impedimento que ella plantea. Aquí tenemos la esfera exterior

8 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 209, Agregado: „Einerseits ist es durch das System der Partikularität, daß das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, so tritt es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist. Damit man den Gedanken des Rechts habe, muß man zum Denken gebildet sein und nicht mehr im bloß Sinnlichen verweilen, man muß den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anpassen und sich ebenso im Willen nach einem Allgemeinen richten. Erst nachdem die Menschen sich vielfache Bedürfnisse erfunden haben und die Erwerbung derselben sich in der Befriedigung verschlingt, vermögen sich Gesetze zu bilden“.

de la libertad para la inmediatez del libre albedrío que es inmediatamente diferente, es decir, una cosa, el exterior. “La persona, para existir como Idea, debe darse una esfera externa de libertad”⁹ (Hegel, 1968: § 41). La racionalidad de la propiedad no reside en la satisfacción de la necesidad, sino en la suposición de la personalidad. Esto aparece aquí por primera vez, aunque sea a través de una falsa comprensión, es decir, una cosa. La inmediatez de la propiedad se encuentra en la inmediatez de la cosa. Es lo que no se quiere voluntariamente. Por lo tanto, las cosas se discuten no por la voluntad del contrato, como objetos científica, religiosa y artísticamente deseados como tales. Por la cosa, la persona aparece como un apropiador absoluto por derecho. Sin embargo, como Hegel coloca sabiamente la propiedad en el momento del Derecho abstracto, se revela así el carácter abstracto universal de la persona.

En el derecho abstracto –que tiene por objeto únicamente la persona como tal, y, por lo tanto, también lo particular que pertenece a la existencia y a la esfera de su libertad solo en cuanto es como cosa separable de la persona e inmediatamente diferente [...]. (Hegel, 1968: § 43)

La persona tiene, como tal, en el último fin sustancial, hacer todas sus cosas, poder poner su voluntad en cada cosa. Esto es lo que Hegel llama “[...] el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas” (Hegel, 1968: § 44). Esto significa que la voluntad libre, como espíritu del mundo de los objetos, es fundamentalmente superior y, por tanto, puede hacer de todas las cosas sus propiedades. Pero

9 Cfr. Hegel, 2009: § 41: „Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein“.

la cosa carece de subjetividad tanto en relación con el sujeto como en relación consigo misma. Impresiona al sujeto, pero, a su vez, no se pone a sí mismo como tal. Entonces queda fuera del tema. La cosa se nos aparece a nosotros y a ella misma como exterior. El yo que viene a ser por algo vacío de sí mismo, falto de racionalidad, por lo tanto, falto de realidad, es uno que carece de racionalidad y realidad.

La pobreza se instala aquí paulatinamente, ya que la cosa vacía de sí misma se convierte en una cosa en sí misma, por un lado, insignificante y, por otro, inaccesible porque la cosa parecería poder ser autosuficiente. Frente a esta perspectiva, en Hegel, está el espíritu libre que marca sus propios límites, ya que estos son los que dependen del reconocimiento. La apariencia de independencia es solo para la conciencia contemplativa y representativa, pero no tiene consistencia para la libre voluntad.

El acto de la libre voluntad, de apropiarse de todo, no admite el carácter desconocido de la cosa:

Todas las cosas pueden llegar a ser propiedad del hombre porque él es libre voluntad y como tal en y para sí mismo, pero lo que se opone no tiene esta propiedad. Es decir, tomar la cosa y hacerlo a su manera; pues la exterioridad no tiene fin en sí misma, no es la relación infinita de sí misma a sí misma, sino a sí misma como externa. Tal externo es también lo vivo (el animal) y en ese sentido es una cosa. Solo la voluntad es el infinito frente a todo lo demás, mientras que el otro es solo relativo. Apropiarse básicamente significa manifestar la soberanía de mi voluntad contra la cosa y demostrar que no es por sí misma, no es un fin en sí mismo. Esta manifestación sucede porque le puse un propósito diferente a la meta que ella tenía inmediatamente; [...]. El libre albedrío es, por tanto, idealismo,

que no toma las cosas por sí mismas como son, mientras que el realismo las declara absolutas, aunque sean en forma de finitud. Incluso el animal ya no tiene esta filosofía realista, porque consume cosas y demuestra que no son absolutamente independientes.¹⁰

Incluso en el Derecho abstracto, Hegel muestra que lo humano determina la cosa a pesar de que la cosa se manifiesta como independiente y somete lo humano a sí misma. De hecho, Hegel señala que es el humano quien somete la cosa, pero no siempre teniendo claridad y conciencia de ella, es decir que la autoconciencia aún no se ha producido porque no se ha convertido en conciencia por sí misma. La cosa planteada como independiente, así planteada por el humano, la convierte en el centro y toda la vida debe converger en ella para existir. Por tanto, la pobreza es una consecuencia político-social y nunca natural, ya que lo humano es alejado de la cosa, impedido de poseer la cosa y hecho dependiente de la cosa. Lo humano se presenta para la cosa y es solo humano para la cosa. Por tanto, cosificarse

10 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 44, Agregado: „Alle Dinge können Eigentum des Menschen werden, weil dieser freier Wille und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht, seinen Willen zur Sache zu machen oder die Sache zu seinem Willen, das heißt mit anderen Worten, die Sache aufzuheben 7/106 und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Äußerlichkeit hat keinen Selbstzweck, ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst, sondern sich selbst ein Äußerliches. Ein solches Äußerliche ist auch das Lebendige (das Tier) und insofern selber eine Sache. Nur der Wille ist das Unendliche, gegen alles andere Absolute, während das Andere seinerseits nur relativ ist. Sich zueignen heißt im Grunde somit nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestieren und aufweisen, daß diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist. Diese Manifestation geschieht dadurch, daß ich in die Sache einen anderen Zweck lege, als sie unmittelbar hatte; ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigentum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele. Der freie Wille ist somit der Idealismus, der die Dinge nicht, wie sie sind, für an und für sich hält, während der Realismus dieselben für absolut erklärt, wenn sie sich auch nur in der Form der Endlichkeit befinden. Schon das Tier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge auf und beweist dadurch, daß sie nicht absolut selbständig sind“.

a sí mismo es humanizarse. No sin razón se dice a menudo que lo humano no es nada porque su sustancia está en la cosa, en una cosa, en cosas que cuanto más mejor (Hoffman, 2004: 422-423).

IV. La posesión como objetivación de la libre voluntad: la imposibilidad de la libertad para muchos

En el parágrafo 45 de su *Filosofía del derecho*, Hegel habla de poseer algo o tener algo bajo un poder externo como el mío. Este fenómeno constituía la posesión por la cual la voluntad se vuelve objetiva.

“Pero el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo y, de esa manera, positivamente con voluntad real, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determina”¹¹ (Hegel, 1968: § 45). El “yo” se conoce a sí mismo en propiedad, en posesión, como voluntad. Por tanto, se puede hablar de propiedad como un medio en términos de la teoría de la escasez. En el marco de la filosofía del derecho como filosofía de las determinaciones de la libertad, la propiedad es, sin embargo, el primer ser de la libertad en la línea de sus figuras: la propiedad es, por tanto, esencialmente un fin en sí misma. Tener poder sobre algo externo es lo que constituye posesión. Hacer algo mío se satisface con la posesión en términos de interés privado movido por una necesidad natural, por la voluntad, por impulso. Por tanto, la base de la propiedad es la libre voluntad que objetivamente quiere lo que quiere. Esta es la primera vez que la libertad se realiza en lo que la encarna.

11 Cfr. Hegel, 2009: § 45: „Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahre und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigentums aus“.

No se apropia de algo porque tiene una necesidad natural, sino una necesidad lógico-histórica. Los animales necesitan, pero no se apropian porque no son libres para hacerlo. “La persona puede poner su voluntad en una cosa, en una exterioridad impersonal y dar allí existencia a su libertad, es decir, por la posesión por la que se exterioriza el yo”. Por otro lado, la cosa se eleva a la categoría de *mi* cosa y mi testamento se deposita e identifica en su determinación como fin sustancial. Mi cuerpo está poseído tanto como mi voluntad.

En la medida en que pongo mi voluntad en una cosa, le doy la forma no solo de exterioridad, sino también de inmediatez. Me vuelvo exterior y la cosa entra en el interior de la determinación absoluta. Puedo deshacerme de mi cuerpo, los animales no pueden. Las cosas son objetos inmediatos y yo también soy un particular inmediato. La unificación se produce en el Estado en la sección de la eticidad. La apropiación es inmediata porque tomo la cosa sin necesidad de otra mediación que no sea yo mismo. La mediación tiene lugar cuando dos son mediados por un tercero. Poseer no es suficiente para mi voluntad interior, pero es necesario que la posesión de la cosa se tome y se muestre en el estar-allí a los demás que es mía. La posesión se confirma en la relación con el otro.

La posesión es esencialmente la exterioridad de la voluntad que es interior y necesita exteriorizarse. A través del estar-ahí, mi voluntad se convierte en voluntad para el otro. La cosa debe estar bajo el dominio de alguien para que nadie la tome inadvertidamente. Aquí se anticipa la relación con el otro.

La indicación de que un objeto me pertenece no es una apropiación efectiva, sino por un lado la presentación del objeto y, por otro lado, la exposición de su significado aún indeterminado.

A través de la indicación de que un objeto me pertenece, mi voluntad se manifiesta a través de la formación impresa por mí en el objeto, pero la cosa se hace mía. La indicación, identificación o incluso representación de la cosa advierte que la cosa no puede ser dañada por otra persona por ser más o menos arbitraria. Por tanto, ese momento sigue siendo insuficiente.

La toma de posesión pertenece ya a la voluntad como momento de aprehensión. La apropiación tiene el lado exterior de la cosa a través del cual se pone la relación entre la cosa y yo. La cosa se coloca en mi voluntad como propiedad o como relación sustancial e intemporal de libertad. La distinción entre posesión y propiedad expone la relación con la cosa externamente.

La posesión y la propiedad son esencialmente lo mismo, pero la posesión es inmediata y permanece cuando la propiedad ya no está presente. La propiedad depende del derecho y, por tanto, está mediada. La posesión, al ser indefinida, puede ir más allá del tiempo, la propiedad se da por contrato y se determina su tiempo. Un trabajador puede trabajar indefinida o definitivamente siendo posesión o propiedad.

La posesión no es una exterioridad abstracta de mi voluntad porque la exterioridad no es abstracta en sí misma sino concreta, en parte porque la cosa se pone bajo mi poder y en parte porque la cosa se necesita, se usa y se disfruta. La posesión de la cosa es su posesión material, ya que la posesión de la cosa no es mera abstracción, sino posesión concreta. Poseer algo no es permanecer en posibilidad, sino encontrarse en la efectividad (Weisser-Lohmann, 2011: 129-130).

Aquí radica la diferencia entre poseer directamente y poseer útilmente. Puede poseerse según su utilidad de innumerables formas. La propiedad de uno no puede simplemente ser tomada por otro, excepto de acuerdo con un contrato. El uso de la cosa puede ser motivo de posesión en

la medida en que la posesión de la cosa no sea posible excepto por la simple posesión.

La propiedad legalmente establecida o la relación de la voluntad ideal en general es el momento absoluto de la personalidad y también de la particularidad. La persona está contenida en la propiedad. De esta manera, la propiedad afirma la libertad de propiedad y se lleva a cabo como propiedad privada. Hacer uso de la propiedad ajena es ponerse al servicio de ese otro, lo que no impide que el que sirve llegue a poseer. El cristianismo afirmó la libertad del ser humano y el ser humano en su propiedad negando toda servidumbre. Con la Revolución francesa la propiedad pasó a ser propiedad del individuo y no solo por cesión o concesión, sino por ley. El derecho romano puso límites a la propiedad indicando su carácter de relativa satisfacción, pero fue un momento importante de propiedad libre.

Al estar-ahí de la propiedad pertenecen el tiempo y la voluntad como universal, que contiene en este aparecer la determinación de una exteriorización continua en el tiempo. Sin esto, la propiedad se perdería con el pasar de los años.

La propiedad aparece en el tiempo y también debe aparecer la voluntad que es atemporal. La voluntad aparece en posesión de la cosa en su uso en el que la voluntad imprime. La voluntad se ve en el uso de la cosa. De lo contrario, la cosa poseída ya no se reconoce como posesión. El pasar de los años no limita la posesión de la cosa, sino que también exige que la posesión sea confirmada además de afirmada. Por lo tanto, los romanos asumieron que el uso del título era más universal. La ley positiva regula la tenencia más o menos según lo requiera la necesidad empírica.

La propiedad que no es propiedad legal de una persona efectiva contradice el momento de la propiedad, porque la voluntad y la posesión se hacen efectivas en la propiedad que es reconocida por los otros.

Cuando la propiedad ya no es reclamada por posesión o uso consciente, sino que quien es el dueño va a la tumba con su propiedad, entonces la posesión se vuelve ineficaz.

V. La propiedad privada como desagregación de lo colectivo: pobreza exacerbada

La propiedad del individuo es, según Hegel, como se presenta en el párrafo 46 de su *Filosofía del derecho*, la propiedad privada de la voluntad personal (Schnädelbach, 2007: 132-133). Es significativo aquí que la propiedad privada presupone el derecho privado, pero que, según Hegel, tiene como condición el Estado que regula lo privado en relación con lo público. La voluntad singular está destinada a fundar la propiedad privada. Esto tiene su razón de ser en la universalidad que se da a través de sus momentos particulares. Así, la verdad de la propiedad privada solo aparece en su totalidad en la época del Estado. Sin embargo, la simple supresión de la propiedad privada por parte de la voluntad privada en favor de la propiedad colectiva contiene en sí misma la contradicción de que la voluntad privada merece toda desconfianza y que esta se superaría en el momento de la colectividad. La voluntad libre universal no reprime la libre voluntad privada, sino que la contempla en sí misma en la medida en que la promueve y garantiza en su especificidad.

Pero las determinaciones que consideran la propiedad privada, pueden ser subordinadas a más altas esferas del Derecho, a una comunidad, al Estado; lo mismo que con respecto a la propiedad privada acaece con la propiedad de una, así llamada, persona moral, en la propiedad de mano muerta. Sin embargo, tales excepciones pueden ser fundadas no sobre el acaso, sobre el

arbitrio privado, sobre la utilidad privada, sino únicamente sobre el organismo racional del Estado. (Hegel, 1968: § 46)

El concepto de persona requiere propiedad. No poder tener es una absoluta irregularidad del derecho. Los seres humanos son iguales como personas. Ahí radica el derecho a la propiedad. El derecho a la propiedad según la justicia es poder apropiarse y no apropiarse de cualquier manera. La sociedad civil burguesa funda la propiedad sobre un derecho que no está garantizado mientras pueda apropiarse de él. Esta es una afirmación vacía, ya que no basta decir que cada uno puede, porque tiene necesidades, apropiarse de algo, que simplemente entonces la apropiación se convierte en eficacia. Para la realización de la apropiación se requiere su realización político-social. Para eso, es necesaria la intervención del Estado, de la primacía de lo público, que protege a los individuos de todas y cada una de las arbitrariedades, incluso las propagadas y efectuadas por las mismas personas (Weil, 2011: 69-70).

En el caso de la propiedad sobre las cosas, el Estado está en condiciones de regular la propiedad privada en determinadas condiciones. No es la arbitrariedad lo que ajusta y adapta la propiedad y, más aún, la propiedad privada, sino la libertad. Esto también está relacionado con la propiedad del cuerpo y la vida. La comprensión de la libertad que presenta Hegel, es decir, el alcance de la libertad que está marcado por el infinito, confronta la perspectiva de la esclavitud y los moldes feudales que dieron lugar a la apropiación del ser humano. El ser humano tomado no solo como un “yo”, sino también y, principalmente, como un “nosotros”, se convierte en lo nuevo, como siempre fue, según Hegel; sin embargo, no siempre reconocido, el fundamento del derecho a la propiedad: “Pero, como persona, Yo tengo, al mismo tiempo,

mi vida y mi cuerpo como cosas solamente en cuanto es mi voluntad” (Hegel, 1968: § 47). Y, además, “el hecho de que el contacto y violencia contra mi cuerpo me llega inmediatamente, como real y actual, constituye la diferencia entre la ofensa personal y la lesión a mi propiedad externa, en la cual mi voluntad no reside con esa inmediata actualidad y realidad” (Hegel: 1968: § 48). El sujeto es su cuerpo. No se trata de algo, se trata del sujeto mismo. La libre voluntad efectivamente tiene lugar allí. Pero ¿puedes hacer lo que quieras con el propio cuerpo? Si es el resultado de mi voluntad, entonces no se puede eliminar de ninguna manera ya que la voluntad no puede ser o actuar arbitrariamente. En cambio, si el cuerpo es una inmediatez, entonces se me da para disfrutar. La corporalidad también es para Hegel mediada e inmediata. No se puede considerar solo desde un aspecto.

También queda claro más tarde que Hegel otorga al Estado el derecho superior de reclamar la vida de la persona al servicio de la idea (Hegel, 1968: § 70).

El ser humano es su vida y su cuerpo no como algo contingente, sino como su ser-allí que no puede ser objeto de la apropiación de ninguna especie aún más en privado. El ser humano privado de su vida y cuerpo deja de ser lo que es porque existe y está en estas manifestaciones.

El derecho es, para Hegel, la realización de la libertad y reconoce que lo decisivo para el derecho en la modernidad es que el estatus de la persona difiere del estatus de esclavo, ya que el derecho se muestra como la autodeterminación de los seres humanos sobre su vida, y su capacidad para dar y vivir de acuerdo con el derecho. Hegel reconoce que esto se desarrolla en la línea del derecho formal, afirmando también la inalienabilidad de ese mismo derecho.

Son inalienables aquellos bienes, o más bien, aquellas determinaciones sustanciales, cuyo derecho no puede prescribir, y que constituyen lo más propio de mi persona, la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, mi universal libertad de querer, la ética y la religión. (Hegel, 1968: § 66)

El derecho formal depende necesariamente del Estado, es decir, se fundamenta en la existencia del Estado, que, a su vez, garantiza el derecho privado. Esta forma de derecho solo obtiene su ser-allí en el Estado moderno que Hegel reconoció en la forma del Estado prusiano, el cual abolió la servidumbre, hizo enajenable la propiedad, redujo los privilegios de la nobleza, introdujo algunas libertades para el comercio, la industria y la administración de las ciudades. En la medida en que la ley formal se aplica en toda su fuerza, el Estado tiene, según Hegel, el derecho por encima del derecho formal, para invalidar la esfera de lo privado y negar el derecho privado a la vida y otras propiedades funcionales. Sin embargo, el Estado aún marcado por el sesgo burgués tampoco desconoce lo que se caracteriza anteriormente. Aquí Hegel distingue entre el Estado en su concepto y su concepto realizado o históricamente realizado.

El concepto de propiedad mantenido históricamente avanza en relación con la determinación de la propiedad, tanto cualitativa como cuantitativamente. La *Filosofía del derecho* indica que allí no hay diferencia y lo decisivo es que es pura y simplemente un derecho de la persona: “Qué cosa y cuánto yo poseo es, en consecuencia, una contingencia jurídica” (Hegel, 1968: § 49).

Hegel toma la esfera de la posesión como el “terreno de la desigualdad”¹² ya aquí en la época del Derecho abstracto,

12 Cfr. Hegel, 2009: § 49: „Boden der Ungleichheit“.

y luego, en la sección dedicada a la Sociedad Civil Burguesa, esto se reafirmará. En primer lugar, Hegel tiene en mente aquí la aparente igualdad de las personas ante del derecho, independientemente de cualquier particularidad. Al menos Hegel entiende que mientras tanto se caracteriza como lo que es, pues de lo contrario ya no se trata de derecho sino del ejercicio de la arbitrariedad (D'Hondt, 2013: 240 y ss.).

Tanto el parágrafo 46 como el parágrafo 49 de los *Principios de la filosofía del derecho* muestran que Hegel rechazó la idea de una sociedad utópica, posición explicada en el prefacio y que se mantiene a lo largo de todo el texto. Esto ocurre en la negativa a abolir la propiedad privada, ya que lo que Hegel detecta allí es la objetividad de la libertad frente a la representación de la libertad.

La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la “comunidad” de bienes y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes. (Hegel, 1968: § 46)

Al final del párrafo recién citado, Hegel menciona la reacción de Epicuro a sus discípulos que querían establecer una comunidad de bienes que él veía como una desconfianza hacia los demás. ¿Se estaba sometiendo Hegel a la necesidad de la propiedad privada? Por un lado, sí, porque es un momento individual. Por otro lado, no porque la propiedad privada deba ser gobernada por la colectividad.

En el parágrafo 49, Hegel también recupera el dicho del Prefacio a la *Filosofía del derecho* de que la filosofía no debe adelantarse a la historia cuando describe el deseo de “Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus

necesidades [...]” (Hegel, 1968: § 49).¹³ Hegel solo está tratando de comprender lo que existe históricamente en términos de libertad; las demandas o deseos políticos no pueden sistematizarse en este marco.

Ese derecho debe ser igualmente válido ante cualquier particularidad, ya que se llamará sobre todo derecho formal o abstracto, forma la tesis hegeliana en la primera parte de la *Filosofía del derecho*: la igualdad abstracta de las personas, su derecho a la propiedad principalmente, es la supuesta toma de posesión o desigualdad particular.

La toma de posesión, según Hegel, sigue siendo una abstracción, una mera formalidad, un derecho inofensivo si la voluntad no puede objetivarse allí. La objetivación va desde la conciencia del derecho hasta su realización o la identificación del sujeto en la cosa como suyo. “El estar-allí que este querer adquiere de esta manera incluye en sí mismo la cognoscibilidad para los demás”.¹⁴

Como persona me delimito frente a los demás tomando posesión de la cosa, como aparezco en mis cosas y a través de mis cosas. En ellos también me pierdo, pero sin ellos también me pierdo.

Mi acto interno de voluntad, que dice que algo es mío, también debe ser reconocido por los demás. Si hago algo mío, le doy este predicado, que aparece en él de manera externa y no necesita permanecer en mi voluntad interior.¹⁵

13 Cfr. Hegel, 2009: § 49: “Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen [...]”

14 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 51: „Das Dasein, welches jenes Wollen hierdurch erhält, schließt die Erkennbarkeit für andere in sich“.

15 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 51, Agregado: „Mein innerer Willensaktus, welcher sagt, daß etwas mein sei, muß auch für andere erkennbar werden“.

Según la voluntad individual, la posesión es siempre posesión individual: “Según la diversidad cualitativa de las cosas naturales, el posesionarse y el enseñorearse tiene un significado infinitamente múltiple e igualmente una infinita limitación y contingencia” (Hegel, 1968: § 52). El acceso a la propiedad es inmenso, al igual que las dificultades o impedimentos para hacerlo. Para Hegel no se trata simplemente de tomar de alguien y dar a otro, como, además, reconoce en las arbitrarias prácticas feudales y eclesiásticas. La relación directa del ser humano con la materia en la naturaleza nos permite identificar la exteriorización de la voluntad que no termina ahí, pero es a través del trabajo que el ser humano lo hace suyo, porque se pone en él y se pone a sí. Sin embargo, más que por la cosa, el trabajo es la mediación por la cual el ser humano se hace libre o asume la libertad que funda el derecho y el derecho a la propiedad. Si, por un lado, la cosa se forma a través del trabajo, lo que permite unir subjetividad y objetividad, por otro lado, la forma dada se conserva y delimita en la especificidad. Aun así, la inventiva humana siempre transforma e innova la forma. “Cuando aprendo o formo una cosa, el último sentido es también un signo, para excluir a los demás y mostrar que pongo mi voluntad en ello”.¹⁶ De nuevo, los demás me ven en mis cosas, como aparezco en el mundo de una manera y con un contenido específico en lo que hago, en lo que tengo e incluso en lo que no tengo. Vale la pena recordar que la propiedad no es ni la mayor ni la mejor expresión de la libertad históricamente dada, pero también es un momento importante, porque es necesario, para la realización de la libertad.

16 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 58, Agregado: „Wenn ich eine Sache ergreife oder formiere, so ist die letzte Bedeutung ebenfalls ein Zeichen, und zwar für andere, um diese auszuschließen und um zu zeigen, daß ich meinen Willen in die Sache gelegt habe“.

VI. Determinaciones de propiedad destacadas

La propiedad determina ser libre como esto también determina la propiedad. En el párrafo 53 la propiedad recibe las determinaciones de posesión, uso y enajenación. Cuando el sujeto se pone en la cosa, aquí como dueño, también aparece como poseído y no solo como poseedor, porque necesita la cosa. También aparece no solo como alguien que usa la cosa, sino que también se usa en la cosa porque se desgasta al disfrutarla. Y, al enajenar la cosa, también aparece enajenada porque su autocolocarse en la cosa se transfiere al gobierno y al disfrute ajeno.

Lo cualitativo desaparece aquí en forma de lo cuantitativo. Hablando de necesidad, este es el título bajo el cual se pueden crear las cosas más diversas, y lo que tienen en común me hace medirlas. La progresión del pensamiento aquí es, por tanto, de la cualidad específica de la cosa a la indiferencia de esta certeza, es decir, a la cantidad. Algo parecido ocurre en matemáticas. Defino, por ejemplo, qué es el círculo, qué son la elipse y la parábola, vemos que se encuentran específicamente diferentes. Sin embargo, la diferencia entre estas diferentes curvas se determina solo cuantitativamente, es decir, que solo una diferencia cuantitativa es importante, relacionada solo con el coeficiente, con la mera cantidad empírica. En propiedad, la certeza cuantitativa que surge de lo cualitativo es el valor. Cualitativo da el cuanto para la cantidad y, como tal, se conserva y cancela. Mirando el concepto de valor, la cosa en sí se ve solo como un signo, y no se considera en sí misma, sino en lo que vale. Un cambio por ejemplo no presenta su naturaleza de rol, sino que es solo un signo de otro valor universal. El valor de una cosa puede ser muy

diferente de la necesidad; pero si no quiere expresar el valor específico sino el resumen, eso es dinero. El dinero representa todas las cosas, pero como no representa la necesidad en sí, sino que es solo un signo de lo mismo, nuevamente se rige por el valor específico que solo expresa como abstracto. Puede poseer algo sin convertirse en su valor. Una familia que no puede vender o comprometer su propiedad no es dueña del valor. Sin embargo, como esta forma de propiedad es inadecuada para el concepto de propiedad, estas restricciones (feudos, propiedad) en su mayoría desaparecen.¹⁷

Las determinaciones de la propiedad son las determinaciones del Derecho abstracto que, a su vez, es el ser-allí de la

17 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 1970: § 63, Agregado: Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen. Indem ich nämlich vom Bedürfnis spreche, ist dieses der Titel, worunter die vielfachsten Dinge sich bringen lassen, und die Gemeinsamkeit derselben macht, daß ich sie alsdann messen kann. Der Fortgang des Gedankens ist hier somit von der spezifischen Qualität der Sache zur Gleichgültigkeit dieser Bestimmtheit, also zur Quantität. Ähnliches kommt in der Mathematik vor. Definiere ich z. B., was der Kreis, was die Ellipse und Parabel sind, so sehen wir, daß sie spezifisch verschieden gefunden werden. Trotzdem bestimmt sich der Unterschied dieser verschiedenen Kurven bloß quantitativ, so nämlich, daß es nur auf einen quantitativen Unterschied ankommt, der sich auf den Koeffizienten allein, auf die bloß empirische Größe bezieht. Im Eigentum ist die quantitative Bestimmtheit, die aus der qualitativen hervortritt, der Wert. Das Qualitative gibt hier das Quantum für die Quantität und ist als solches ebenso erhalten wie aufgehoben. Betrachtet man den Begriff des Werts, so wird die Sache selbst nur als ein Zeichen angesehen, und sie gilt nicht als sie selber, sondern als das, was sie wert ist. Ein Wechsel z. B. stellt nicht seine Papiernatur vor, sondern ist nur ein Zeichen eines anderen Allgemeinen, des Wertes. Der Wert einer Sache kann sehr verschiedenartig sein in Beziehung auf das Bedürfnis; wenn man aber nicht das Spezifische, sondern das Abstrakte des Wertes ausdrücken will, so ist dieses das *Geld*. Das Geld repräsentiert alle Dinge, aber indem es nicht das Bedürfnis selbst darstellt, sondern nur ein Zeichen für dasselbe ist, wird es selbst wieder von dem spezifischen Wert regiert, den es als Abstraktes nur ausdrückt. Man kann überhaupt Eigentümer einer Sache sein, ohne zugleich der ihres Werts zu werden. Eine Familie, die ihr Gut nicht verkaufen oder verpfänden kann, ist nicht Herrin des Wertes. Da diese Form des Eigentums aber dem Begriffe desselben unangemessen ist, so sind solche Beschränkungen (Lehen, Fideikomisse) meistens im Verschwinden“.

libertad de la Lógica del Ser. Tales determinaciones tratan de las relaciones de la libre voluntad con la cosa en relaciones de juicio. La propiedad de cosa como ser-allí de libertad tiene inicialmente su universalidad en la indeterminación y se determina como particularidad porque es una determinación vacía, es decir, indeterminación y solo se realiza en universalidad poniéndose como un derecho que nace. Esto equivale a “[...] positiva, negativa y juicio infinito de la voluntad acerca de la cosa”¹⁸ (Hegel, 1968: § 53).

Como concepto abstracto, la voluntad es el momento de la idea que se materializa en la figura del Derecho abstracto.

Hegel habla de la idea como propiedad, contrato, alienación como determinaciones adecuadas de la propiedad, pero no como no determinaciones del sujeto o determinaciones de la libre voluntad, que serán sustanciales como una totalidad asumida, pero que en ese momento aún no lo han hecho convertir en esta presentación del yo. Por tanto, en el Derecho abstracto ya se habla del sujeto que no se percibe ni se percibe fácilmente en el marco legal, legalista, formal del Derecho abstracto. El concepto ya está en marcha aquí, pero aún no se ha implementado en el estar-ahí, que ya es ser-en-sí y para sí mismo.

La propiedad también se describe en la fuerza laboral y el posible uso temporal limitado de mi actividad a través de otra voluntad. La exteriorización temporal de la actividad diferencia a la persona universalmente capaz del esclavo. El criado alemán es, según Hegel, libre en comparación con el esclavo ateniense que haría un trabajo manual aún más liviano y muchos de carácter intelectual, pero aún así este último sigue siendo un esclavo porque está poseído por su amo en su totalidad, es decir, tomado como una cosa

18 Trad. del autor. Cfr. Hegel, 2009: § 53: „positives, negatives und unendliches Urtheil des Willens über die Sache“.

cuya determinación viene dada desde fuera. Según Hegel, si la propiedad se configura como expresión de libertad, entonces solo puede ser una realidad histórica y garantiza una vez que la voluntad en relación se confirma en su libertad.

La teoría hegeliana de la propiedad debe pasar por el tamiz de la historia que respalda el propio Hegel:

Hace, en verdad, un millar y medio de años que la libertad de la persona ha comenzado a florecer gracias al cristianismo y se ha convertido en principio universal para una reducida parte del género humano. Pero la libertad de la propiedad ha sido reconocida, se puede decir desde ayer, aquí y allá como un principio ejemplar tomado de la historia universal, sobre la duración del tiempo que emplea el Espíritu para progresar en su autoconciencia, frente a la intolerancia de la opinión. (Hegel, 1968: § 62)

Conclusión

Con el tiempo se fueron estableciendo numerosos contrastes y contraposiciones normalmente irreconciliables como ser o tener. Hegel explica en la exposición de su sistema en la *Enciclopedia de ciencias filosóficas en compendio* que la tarea de la filosofía es reunir lo que se ha separado. En este sentido, según Hegel, incluso el ser no es suficiente, como muy bien muestra en su *Ciencia de la lógica*, al afirmar que el ser se convierte en lo que es como esencia y como concepto, y no basta con tenerlo porque no se resume en sí mismo ni la expresión de satisfacción ni la plena realización de la libertad. Hegel se esfuerza por destruir la falsa dicotomía entre ser y tener, afirmando que el ser exige el tener, como el tener exige el ser. Para Hegel es una ilusión o incluso un intento de engaño

y explotación afirmar que ser vale más que tener. Del mismo modo, Hegel combate la afirmación de que es solo con tener que uno es. Al indicar que alguien es una persona no porque sea judío o cristiano, alemán o italiano y, como también agrega, rico o pobre, Hegel afirma la dignidad humana independientemente de su condición política, social, económica, religiosa, etcétera. Sin embargo, también sabe que la persona no es más que una abstracción si le faltan las condiciones mínimas para su existencia, ya que su vida y su cuerpo son absolutos y no se ponen sin la más mínima base material.

Es en este contexto que Hegel sitúa la propiedad, es decir, como una de las formas más básicas de realización de la persona que no es solo una interioridad, sino también una exterioridad. En los primeros párrafos de la Introducción a la *Filosofía del derecho*, Hegel usa la analogía del alma y el cuerpo diciendo que uno sin el otro no es, no existe, no vive. La aparente interioridad del alma necesita la aparente exterioridad del cuerpo y viceversa. Es decir, no hay interioridad que subsista sin exterioridad, así como el reconocimiento de la exterioridad depende de la identificación de la interioridad, sea lo que sea que eso signifique o como se quiera entender la interioridad.

Pero ¿cómo se entiende la propiedad? Hegel deja claro a lo largo del apartado dedicado al Derecho abstracto que la propiedad no se limita a algo material, sino que engloba también el producto de la espiritualidad humana, entendida aquí como intelectualidad. La propiedad de uno mismo también debe incluirse, obviamente no como una cosa, sino como el señor de uno mismo frente a cualquier posibilidad de esclavitud. Hegel reconoció ya en su juventud la jerarquía entre amos y siervos y el trato dado a estos últimos. Hoy, hay que pensar en la masa de trabajadores cuyos salarios, su porción de sal, no permiten ni garantizan la propiedad de sí mismos o de los suyos.

Por tanto, no solo la insuficiencia de la propiedades, sino también la insuficiencia que la propiedad misma significa en cuanto arroja una masa cada vez mayor de desposeídos al foso de la disposición, de lo prescindible. Sin poder apropiarse, el ser humano no puede reconocerse allí y se engaña con el ser del después, después de haber invertido su posesión en el ahora. Por tanto, la pobreza es definida por Hegel como el despojo de lo necesario para uno mismo, lo que equivale a desposeerse. Al evocar el valor infinito de la persona, así como su carácter eterno, Hegel indica que la carencia deja de difundirse porque ya no hay lugar para lo privado. Esto no significa para Hegel la extinción de la propiedad, sino la universalización de la propiedad no solo como un derecho para todos, sino también como una garantía para todos. Esta perspectiva sabe Hegel que el Derecho abstracto no apoya, pero ya insinúa entre líneas que es en el momento del Estado que se producirá tal resolución porque, como él mismo afirma, las cosas de lo público, del Estado, no puede privatizarse, no puede ser exclusividad sino lo universal visto aquí como la realización de cada particularidad.

Bibliografía

D'Hondt, J. (2013). *Hegel*, trad. de C. Pujol. Tusquets.

Fischer, F. A. (2018). *Das Recht und seine Voraussetzung*, Verlag Karl Alber.

Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*, Introd. de K. Marx, trad. de A. Mendoza de Montero. Claridad.

Hegel, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. V. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Felix Meiner Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1969[1816,1832]). *Wissenschaft der Logik*, Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vols. 5 y 6. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970[1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 7. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 4 vols. Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1981[1816, 1832]). *Wissenschaft der Logik*, Hogemann, F. y Jaeschke, W. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 11 y 21. Hegel, G. W. F. (1968 y ss.).
- Hegel, G. W. F. (1986 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*, Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), *Werke*, vol. 3. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2005a[1807]). *Fenomenologia do espírito*, trad. de P. Meneses. Vozes.
- Hegel, G. W. F. (2005b). *Die Philosophie des Rechts*, Vorlesung von 1821-1822. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2006[1807]). *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, H. F. y Clairmont, H. (eds.), Introd. de W. Bonsiepen, *Gesammelte Werke*, vol. 9. Hegel, G. W. F. (1968 y ss.).
- Hegel, G. W. F. (2009[1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft Im Grundrisse*, Grotzsch, K. y Weisser-Lohmann, E. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 14.1 (Hegel, G. W. F., 1968 y ss.).
- Hegel, G. W. F. (2010[1821]). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, trad. de P. Meneses et al. Unisinos.
- Hegel, G. W. F. (2017[1816,1832]). *Ciência da lógica*, trad. de Chr. Iber et al. Vozes.
- Hoffmann, T. S. (2004). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: eine Propädeutik*, Marix Verlag.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam.
- Rosenzweig, F. (2008). *Hegel e o Estado*, trad. de R. T. de Souza. Perspectiva.
- Schnädelbach, H. (2007). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Junius.
- Siep, L. (ed.). (2014). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag.
- Weil, E. (2011). *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do direito*, trad. de C. Nougé. Realizações.
- Weisser-Lohmann, E. (2011). *Rechtsphilosophie als Praktische Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag.

Capítulo 4

La “apariencia de racionalidad” y los límites de la paz social en la concepción de Hegel de la Sociedad Civil

Michael Quante

Traducción de Horacio Martín Sisto*

Se manifiesta aquí que, en medio del exceso de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.

La obra universal de la sustancia, en relación al extremo de la singularidad, consiste en un doble trabajo. El primer trabajo es el de preservar las singularidades como personas, por lo tanto, el de hacer del Derecho una realidad efectiva necesaria, y de la venganza del daño infinito del mismo, un castigo, y luego promover el bien de cada singularidad [2], que primero cada una procura para sí [1], pero que tiene por antonomasia su lado universal. El otro trabajo, el de llevar a ambos [1 y 2], y a la total disposición y actividad del singular que se esfuerza por ser un centro para sí mismo, de regreso a la vida de la sustancia universal, y en este sentido, como poder libre, destruir esas primeras esferas.

Hegel

* N. del T.: En las citas de la *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel, 2009 [1821]), sigo en este capítulo la edición traducida por Juan Luis Vermal (Hegel, 2004 [1821]), excepto cuando indico lo contrario. Debido a que en este trabajo el profesor Quante se detiene particularmente en la discusión de términos, especialmente en su confrontación con la traducción inglesa de los *Principios de la filosofía del derecho*, a lo largo del trabajo se encontrarán notas de mi autoría señaladas con la abreviatura HMS.

En este artículo querría entender en qué premisas o en qué elementos conceptuales se basa la evaluación del mercado por parte de Hegel. Querría esclarecer, además, si uno puede aceptar la teoría de la voluntad de Hegel como base de la filosofía práctica sin tener que aceptar el mercado. O bien, ¿es la institución del mercado una implicación de algún modo necesaria de la concepción hegeliana del reconocimiento?¹

Para alcanzar estos dos objetivos, en la *primera* parte de este artículo recordaré brevemente los fundamentos de la teoría de la acción según Hegel. Al hacerlo, examinaré la hipótesis de que un aspecto sistemático central de las evaluaciones del mercado por parte de Hegel se puede encontrar en su estimación de las consecuencias no deseadas de la actividad humana. En la *segunda* parte de este artículo se explicitarán las respuestas de Hegel al problema de las consecuencias no intencionales en relación con el mercado.

Al hacerlo, me serviré de una yuxtaposición artificial, al distinguir una dimensión metafísica de una normativa. Esta diferenciación heurística es una distinción de aspectos y no debe malinterpretarse positivista. Converge en sentido transversal con aquella distinción a la que se dirige la pregunta: “¿empírico o metafísico?”. Con Hegel se trata de una concepción filosófica –entendida “filosófica” en oposición a la “científica” en el sentido de las ciencias particulares–, que incluye tanto una dimensión práctica como una metafísica.² Por supuesto que la concepción de Hegel está informada por las ciencias particulares (y en este sentido se encuentra informada empíricamente). Pero el término

1 En sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel ya no utiliza el concepto de reconocimiento como principio organizador del ámbito jurídico; este rol lo asume “la voluntad, que es libre” [“der Wille, welcher frey ist”] (Hegel, 1968: § 4). Sobre los aspectos de la teoría del reconocimiento en Hegel y Marx, cfr. Schmidt am Busch, 2011 [MQ].

2 Cfr. Rózsa, 2007: Cap. 4, 6 y 7 y Rózsa, 2017: 283-317.

“empírico” es ambiguo y polisémico; por lo tanto, en lo que sigue me baso en la distinción “metafísico” versus “normativo”, que, sin embargo, también necesita ser aclarada.³

La *tercera* parte de este artículo sirve para mostrar cuán compleja es en última instancia mi pregunta, que a primera vista parece simple, y cuán lejos hay que involucrarse con la concepción de Hegel a fin de poder determinar claramente la base sistemática buscada.

I. Fundamentos de la teoría de la acción en Hegel

Hegel introduce su concepto de acción en el capítulo de la Moralidad de los *Principios de la filosofía del derecho*. En el § 110 de esta obra⁴ dice:

a) El contenido se determina para mí como lo mío, de manera tal que en su identidad sigue conteniendo para mí mi subjetividad, no solo en cuanto es mi fin interior, sino también en la medida en que recibe una objetividad exterior. (Hegel, 2009; 2004: § 110)^{5 6}

Desde el punto de vista de la teoría de la acción, esto significa lo siguiente: cuando actúo, debe haber un resultado de la acción que yo pueda describir de tal manera que

3 La descripción más detallada de la estructura lógico-especulativa de la *Filosofía del derecho* de Hegel se puede encontrar en Vieweg, 2012; sin embargo, para demostrar la fuerza de la filosofía hegeliana de la economía, debe demostrarse su plusvalía explicativa, una mera referencia a las conexiones de derivación conceptual en el sistema de Hegel ciertamente no es suficiente.

4 En este artículo me refiero exclusivamente al concepto de acción desarrollado por Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*; para una forma más desarrollada cfr. Quante, 1993 y Quante, 2011: Cap. 9 y 10.

5 No se adopta el énfasis del original [MQ].

6 N. del T.: "...sino también en la medida en que recibe una objetividad exterior" [HMS] en lugar de "sino también si recibe una objetividad exterior" [trad. Verma].

pueda reconocer en él nuevamente mi fin como realizado. Si este no es el caso, no puede tratarse de mi acto. Las acciones humanas siempre tienen aspectos, y producen consecuencias, que no son reconocidos por el actor o no han sido previstos por él. Puede ser que él ni siquiera haya sabido de ellos, o que al menos no los quiso, sino que solo los tenía en cuenta. Las personas siempre e inevitablemente producen tales aspectos o efectos no deseados con sus acciones. Sin embargo –y este es según Hegel un componente central probado y comprobado de nuestra práctica de atribución de responsabilidad moral–, debo atribuirme moralmente al menos algunos de estos aspectos y consecuencias. Tanto en la ocurrencia de aspectos y consecuencias no intencionales como en la atribución de algunos de estos aspectos y consecuencias, se manifiesta, según la explicación y justificación filosófica de Hegel de esta práctica, la finitud de los actores humanos como una figura de la voluntad [*Willens*] libre en y para sí. Después de mostrar en el siguiente § 111, con todo el repertorio de su *Ciencia de la lógica*, qué estructura profunda especulativamente explicitable exhibe esta finitud de la acción humana, Hegel vuelve al nivel de la teoría de la acción y dice (en el § 112):

c) Puesto que en la realización de mis fines [*Zwecke*] [HMS] conservo mi subjetividad (§ 110) (por tanto, vuelvo a reconocer mi intención [*Absicht*] en el resultado, MQ), en su objetivación supero al mismo tiempo esta subjetividad como inmediata, y por tanto como singular mía. (Hegel, 2009; 2004: § 112)⁷

7 N. de T.: traduzco "...esta subjetividad como inmediata, y por tanto como singular mía." [HMS], en lugar de "...esta subjetividad inmediata, esta subjetividad individual mía." [Vermal].

En el momento en que reconozco un estado de cosas como resultado de mi fin interno, de mi intención, ya no estoy en un espacio subjetivo interno, sino que he creado un hecho social.⁸ Por eso lo universal, o como dice también Hegel: lo objetivo, lo social de la acción, se manifiesta ya en esta estructura de la realización intencional [*absichtlich*] de un fin como tal. Bajo esta objetivación, que tiene lugar en la realización del fin, Hegel resume dos aspectos: en el nivel del evento de la acción, son los aspectos no intencionales [*nicht intendierten*] y las consecuencias causales los que despliegan una objetividad que trasciende la subjetividad interna de la intención [*Absicht*] de la acción. En el nivel de la descripción de la acción (o la atribución [*Zurechnung*] de la acción) es el reconocimiento intersubjetivo o la crítica de la pretensión de validez asociada con tal realización del fin lo que Hegel entiende como objetivación.⁹ La acción humana no se agota en un proceso causal, sino que, en la concepción de Hegel, ella expone conceptualmente de modo

8 La separación de lo interno y lo externo, lo privado y lo público para lo mental (y, por lo tanto, también para la teoría de la acción), no es aceptada por Hegel en el sentido de dos esferas separadas extensionalmente, aunque reconoce el discurso de lo interno y lo externo en el contexto de la explicación de su teoría de la acción como una forma de objetivación de la subjetividad de la voluntad; cfr. Quante, 2011: Cap. 4.

9 En esta segunda dimensión de la objetivación, en la que según Hegel se manifiesta la universalidad de la razón, reside el fundamento por el cual la acción presupone conceptualmente la intersubjetividad; cfr. para ello en forma más desarrollada Quante, 1993 y Quante, 2011: Cap. 9. Aunque Hegel se esfuerza mucho en distinguir entre estas dos formas de objetivación, especialmente en las notas marginales del capítulo de la Moralidad de los *Principios de la filosofía del derecho*, hace que la comprensión sea considerablemente más difícil para el lector al utilizar el concepto "*Tat*" [acto] para ambos aspectos por igual: el acto se sitúa en oposición a la acción, tanto para el aspecto del evento de la acción como para un estándar social de descripción y evaluación. En vista a los fines de la argumentación de Hegel, este acercamiento de sentidos es comprensible, porque bajo 'acto' se pueden unir los dos momentos de la objetivación. Desde el punto de vista de una reconstrucción teórica de la acción, en cambio, con referencia al uso del concepto de acto, surge el peligro de desacreditar como mero equívoco esta determinación de reflexión contextualmente diferenciada (acción vs. 'acto').

necesario un fenómeno de validez. Como agente, pretendo reconocer lo que he creado intencionalmente en un estado del mundo complejo y reconocer solo esto como mi acción en este estado del mundo.¹⁰ Si un actor no quiere que ciertas consecuencias de sus acciones se le atribuyan y, por lo tanto, se retrae de su intención o de su concepción de los sucesos, entonces rechaza como imputables los aspectos y consecuencias no deseados, porque esto no era lo que había querido o previsto. Tales rechazos a la imputación moral, pero también el pedido de disculpas, plantean una pretensión de validez que no se agota en la reconstrucción de relaciones causales, sino que se centra en el reconocimiento de normas y valores. En tal solicitud del agente de reconocer su perspectiva sobre los sucesos como pauta para su evaluación se hace explícito, según Hegel, que en la acción se contiene implícitamente una referencia a la voluntad de los demás. La acción, por tanto, no es un mero proceso natural (no es un movimiento corporal puro), sino que implica conceptualmente una dimensión social de validez y, según Hegel, presupone conceptualmente más de un actor.¹¹

Es obvio que este enredo de perspectivas subjetivas y objetivas en la acción debe conducir a constelaciones aún más complejas en el contexto de la cooperación social: en tales casos, los actores involucrados deben coordinarse y reaccionar entre sí; deben lidiar reflexivamente con sus propias expectativas y comprensiones de las acciones, así como con las de los demás. Esto plantea la posibilidad –esta fue una de las convicciones básicas de la economía política de los escoceses, que desde muy temprano Hegel asumió

10 Hegel despliega estas conexiones en su explicación filosófica de nuestra práctica de presentar y aceptar (o rechazar) disculpas; cfr. Quante, 2011: Cap. 10.

11 Esta concepción intersubjetivista [*intersubjektivistische*] de la acción no debe confundirse con la interacción o cooperación social, que involucra, en otro nivel y de manera diferente, a varios actores.

constructivamente en su filosofía jurídica— de que haya consecuencias no intencionales de acciones intencionales que, en el contexto de interacciones, tienen una estructura conforme a un fin, aunque no era intención de ningún actor en singular.

II. El problema de las consecuencias no deseadas de una acción intencionada y el mercado

Esto nos lleva al punto de partida de la pregunta central de este artículo: ¿Cómo es posible considerar estados de cosas no solo como consecuencias causales de hechos, sino como sucesos debidos a un fin, que explican filosóficamente en términos de realización de un fin las consecuencias no previstas por los agentes individuales de sus propias acciones?¹² Adam Smith y Adam Ferguson han propuesto tal interpretación en relación a la acción institucionalmente constituida en general y en relación al mercado en particular, interpretación que, revestida de la imagen de la mano invisible, es un punto central de referencia para cualquier crítica al mercado.

Hegel comparte la suposición de que las acciones e interacciones individuales producen consecuencias en el mundo que pueden ser interpretadas por el observador comprensivo como la realización de un fin, y no solo como sucesos causales que, a su vez, sin embargo, no pueden atribuirse a ningún actor individual. Los seres humanos se entienden entre sí fundamentalmente a partir de la acción; por lo tanto, cuando encontramos una interpretación en

12 Para una discusión integral del problema, también deberían ser discutidos los aspectos desatendidos de la acción, ya que también son centrales en nuestra práctica de atribuir responsabilidad moral como en la de pedir y aceptar disculpas.

términos de realización de la intención o fin significativo, siempre estamos tentados de establecer un actor en este nivel supraindividual –esto ya lo sugiere la gramática de nuestras oraciones descriptivas–. Variantes de esto son la “Idea”, por ejemplo, que Karl Marx critica en la metafísica de Hegel; pero también el Capital como un “sujeto automático que se procesa a sí mismo”, que él mismo introduce como figura literaria (Marx, 1993 [1867]: 109).¹³ La pregunta crucial es cómo explicitar filosóficamente este hallazgo: ¿se trata solo de un discurso abreviado que en una teoría compleja puede reducirse a actores individuales y sus acciones individuales, o es sensato o incluso inevitable, interpretar las instituciones sociales supraindividuales como megasujetos que realizan fines?

Marx interpretó a Hegel de tal manera, que hablar de la Idea implica un actor supraindividual (esta fue una de las razones por las que Marx estuvo de acuerdo con la tesis de Feuerbach de que la filosofía de Hegel era una forma de teología) (cfr. Quante, 2010: 197-237). Muchos intérpretes entendieron que Marx quería decir que su recurso a un nivel de finalidad de las consecuencias no deseadas de la cooperación implica inevitablemente un megasujeto que persigue sus propios fines a espaldas de los involucrados. La Representación, la Idea, el Capital o cualquier otro megasujeto perseguía sus propios fines y utilizaba a los actores humanos como un marionetista a sus marionetas, la variante sistemáticamente más inverosímil de todas las formas concebibles de holismo en la filosofía social. Esta interpretación tanto de Hegel como de Marx ha sido prominente, pero la mayoría de las veces, al mismo tiempo, ha sido también difamatoria (cfr. Quante, 2011: Cap. 12).

13 Marx mantuvo esta formulación en todas las ediciones de *El Capital*; también se puede encontrar en la cuarta edición del primer volumen, que se ha convertido en canónica (cfr. Marx, 2012: 169).

Si, en contraste con lo que todo lo que se dice filosóficamente, ni tal interpretación de las concepciones de Hegel o Marx es apropiada, ni tal holismo se sostiene como una concepción plausible, surge no obstante un problema: bajo esta suposición, ¿debe uno renunciar a describir intencionalmente este nivel supraindividual de lo social? Sin embargo, una interpretación que llegue a esta conclusión, ya sea que se explique en la teoría de sistemas o en términos funcionalistas generales, solo oscurece el problema: o bien está cargada en forma encubierta de intencionalidad –como nuestro discurso cotidiano sobre la evolución, por ejemplo–; o bien se limita explícitamente a hablar de las consecuencias causales y evita sistemáticamente toda referencia a lo intencional. Sin embargo, en esta forma reducida, la configuración institucional, esto es el diseño constitutivo de lo social, ya no sale más a la luz. Lo que queda son solo actores individuales con sus estados mentales, sus movimientos corporales y las interacciones causales, así como los hechos resultantes. El resto sería mera mecánica (o estocástica) y el mundo social quedaría eliminado como fenómeno de validez genuina. Si uno no quiere tomar este camino increíblemente inverosímil y filosóficamente poco prometedor, se enfrenta a un auténtico desafío sistemático.

El mercado representa una variante de este problema, si se explica esta institución como lo hace Hegel. Entiende el comportamiento del mercado como el resultado de actores que, en un primer momento, se entienden a sí mismos como propietarios privados autónomos y que, en el siguiente paso, entran en interacción; el comportamiento del mercado, como una interacción constituida institucionalmente, no es un comportamiento planificado. Sin embargo, de él surge algo que se puede interpretar como intencional; si esto se explica como intrínsecamente valioso, como normativamente rico o también como algo que

solo aumenta el bienestar, es una cuestión que aquí se puede dejar abierta.¹⁴ Pero para los actores involucrados también puede derivar a nivel individual en algo eminentemente negativo. Por eso, Hegel no es un admirador neoliberal del mercado; él también sabía que este acuerdo social producía sistemáticamente miseria y que los individuos podían sufrir masivamente las consecuencias del comportamiento del mercado. Hegel ni es ingenuo ni está condicionado ideológicamente a creer que el mercado, si se lo deja funcionar sin perturbaciones, producirá los mejores resultados o incluso los mejores resultados posibles para todas las partes implicadas. Pero Hegel no se limita a evaluar el mercado negativamente, como un fenómeno social que debe ser eliminado (cfr. Ellmers, 2015). Como filósofo se enfrenta a la doble tarea de cómo las interpretaciones individuales de la acción y este comportamiento supraindividual concorde a un fin deben ser conceptualizados en términos de la teoría de la acción y evaluados normativamente.

La particularidad es en primer lugar, en cuanto determinada frente a lo universal de la voluntad (§ 6), necesidad subjetiva. Esta alcanza su objetividad, es decir, su satisfacción, por medio de α) cosas exteriores que son igualmente la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y β) de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos. Puesto que su finalidad es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en la relación con las necesidades y el libre arbitrio de los otros se hace valer la universalidad, la apariencia de racionalidad que surge en esta esfera de la finitud es el entendimiento. Este es el lado

14 En lo que respecta a los contenidos normativos que el mercado realiza en la concepción de Hegel del espíritu objetivo, cfr. Schmidt am Busch, 2007.

[Seite] que hay que considerar y que constituye en esta esfera el factor de conciliación.

Observación. La economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de las ciencias que han encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de singularidades [*Einzelheiten*, HMS] que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. Si bien por un lado [Seite] reconocer esta apariencia de racionalidad que reside en la cosa y actúa en ella es en esta esfera de las necesidades lo que produce la conciliación, por otra parte, este es, inversamente [*umgekehrt*, HMS], el terreno en el que el entendimiento ligado a los fines subjetivos y a las opiniones morales descarga su descontento y su fastidio moral. (Hegel, 2009; 2004: § 189)

En el párrafo 189 de los *Principios de la filosofía del derecho* trata este problema en dos niveles. Como siempre, en la Observación al párrafo, no se lleva a cabo el desarrollo conceptual, sino que se hace referencia a aquellas cuestiones fácticas que forman el contexto respectivo para el desarrollo de la estructura de la voluntad según Hegel. En esta nota, Hegel se pregunta sobre la relación entre, por un lado, lo que la economía política ha descubierto a nivel de la comprensión de las ciencias singulares y su respectiva construcción teórica acerca del comportamiento del mercado, y, por

el otro, el significado que se explicita en el marco de su filosofía social mediante sus categorías lógicas.¹⁵ Su respuesta puede encontrarse, en referencia a la relación entre la economía política y la filosofía del mercado, condensada en el párrafo 189:

La economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

Según Hegel, es coherente y perfectamente correcto que la economía proceda de esta manera. Después de todo, ella no es filosofía, tiene otros fines, otros objetivos de conocimiento, otros métodos. Hasta allí no hay ningún problema. Sigue un guion en el texto y Hegel continúa:

Es una de las ciencias que han encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de singularidades que en un primer mo-

15 Detrás de esto se encuentra la cuestión general de cómo las interpretaciones de Hegel de los fenómenos en el contexto de su filosofía especulativa se relacionan con las descripciones científicas singulares de estos fenómenos. Hegel se ocupó a menudo de esa cuestión. En el famoso capítulo de *la Fenomenología del espíritu*, dedicado a la razón observacional, no ridiculiza la investigación craneal, sino que se plantea la seria cuestión de lo que esta disciplina puede descubrir útilmente sobre lo espiritual con sus medios, e intenta determinar dónde está el límite de tal visión. Hegel quiere aclarar cómo tal punto de vista se relaciona con una comprensión filosófica de lo espiritual. Todas estas son preguntas que tenemos que responder hoy si queremos trabajar de manera interdisciplinaria y comunicarnos como filósofos con los neurocientíficos. Hegel desarrolla una respuesta diferenciada a este complejo de problemas; cfr. mi análisis en Quante, 2011: Caps. 4-6.

mento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

Se mencionan generalizaciones a partir de las bases inductivas y la búsqueda de cierto tipo de regularidades. Aquí hay una cierta pauta de explicación, un cierto conjunto de categorías, que Hegel asigna al entendimiento. A continuación, Hegel cambia de plano y de objeto:

Si bien reconocer esta apariencia de racionalidad que reside en la cosa y actúa en ella es en esta esfera de las necesidades lo que produce la conciliación. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

La racionalidad no es ni el objeto ni el método de la economía: ella es el verdadero asunto de la filosofía. Si, según Hegel, como filósofo se interpreta la economía política, el mercado y las teorías del mercado, entonces se encuentra en ella la profunda satisfacción de reconocer en esta actividad la “apariciencia” de la racionalidad. Esta es la significación filosófica de los sucesos, que no es de una ciencia en singular. El filósofo ve algo más detrás de lo que el entendimiento capta, caracterizado esto último por Hegel como “apariciencia de racionalidad”.

Al mismo tiempo, Hegel reconoce que esta área temática también es tratada correctamente por el entendimiento.¹⁶ Se efectúa así un cambio ampliado de perspectiva, porque ahora no se considera incondicional o primariamente al economista, sino también al individuo finito

16 Esto está relacionado con la tesis de que el tratamiento de los fenómenos económicos por parte de la ciencia singular y de la filosofía no puede ser diferenciado mediante una división extensional. Por lo tanto, el procedimiento de Hegel apunta en forma también consecuente a una diferencia metodológica y categórica entre el entendimiento y la razón.

involucrado en este proceso, en su perspectiva de actor: se trata aquí de un...

terreno en el que el entendimiento ligado a los fines subjetivos y las opiniones morales descargan su descontento y su fastidio moral. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

De esta manera hemos condensado en una sola frase el punto de vista de la ciencia en singular, el punto de vista participante de los sujetos y el punto de vista especulativo del filósofo. La bisagra con la que Hegel lleva estas perspectivas a una relación determinada filosóficamente es su declaración de que *el entendimiento es la apariencia de la racionalidad*. Esta interpretación se encuentra apoyada también en el texto principal del párrafo. Este comienza con una frase típica de los *Principios de la filosofía del derecho* con la cual Hegel introduce a las determinaciones lógicas:

La particularidad es en primer lugar, en cuanto determinada frente a lo universal de la voluntad (§ 6), necesidad subjetiva. Esta alcanza su objetividad, es decir, su satisfacción, por medio de α) cosas exteriores que son igualmente la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y β) de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

En este punto consideramos la teoría de la acción de Hegel; sabemos que las necesidades subjetivas son lo particular de lo general y lo general es la racionalidad de la voluntad, ya se ha demostrado que se necesitan interacciones y productos materiales para la realización de las intenciones de la acción, etcétera. Esta frase proporciona la caracterización

lógica de la acción cooperativa como la realización de fines individuales particulares por parte de actores individuales que al mismo tiempo participan como seres racionales en una racionalidad general. La siguiente frase es entonces relevante para nuestra pregunta actual:

Puesto que su finalidad es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en la relación con las necesidades y el libre arbitrio de los otros se hace valer la universalidad, la apariencia de racionalidad que surge en esta esfera de la finitud es el entendimiento. Este es el lado [HMS] que hay que considerar y que constituye en esta esfera el factor de conciliación. (Hegel, 2009; 2004: § 189, Observación)

Excursus

Un primer problema de comprensión surge del hecho de que el texto se muestra *prima facie* antigramatical. Aquí, para mayor claridad, es instructivo usar la traducción inglesa para la comparación.¹⁷

17 N. del T. (HMS): para la discusión de este excursus cito *in extenso* los pasajes correspondientes en alemán: "§ 189.

Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§ 60) ist *subjectives* Bedürfnis, welches seine Objectivität, d. i. *Befriedigung* durch das Mittel a) äußerer Dinge, die nun ebenso das *Eigenthum* und Produkt anderer Bedürfnisse und *Willen* sind, und b) durch die Thätigkeit und Arbeit, als das die beyden Seiten Vermittelnde, erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjectiven *Besonderheit* ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freye Willkühr Anderer die *Allgemeinheit* sich geltend macht, so ist dieß Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der *Verstand* die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt, und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.

[Anmerkung]

Die *Staats-Oekonomie* ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältniß und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen

Particularity, in its primary determination as that which is opposed to the universal of the will in general (see § 6), is subjective need, which attains its objectivity, i.e. its satisfaction, by means of (α) external things [*Dinge*], which are likewise the property and product of the needs and wills of others and of (β) activity and work, as the mediation between the two aspects. The end of subjective need is the satisfaction of subjective particularity, but in the relation [*Beziehung*] between this and the needs and free arbitrary will of others, universality asserts itself, and the resultant manifestation [*Scheinen*] of rationality in the sphere of finitude is the understanding. This is the chief aspect which must be considered here, and which itself constitutes the conciliatory element within this sphere.

Political Economy is the science which begins with the above viewpoints but must go on to explain mass relationships and mass movements in their qualitative and quantitative determinacy and complexity. — This is one of the sciences which have originated in the modern age as their element [*Boden*]. The development of science is of interest in showing how thought extracts from the endless multitude of details with which it is initially confronted the simple principles of the thing [*Sache*], the understanding which works within it and controls it (see Smith, Say,

Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen hat.- Es ist dieß eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. *Smith, Say, Ricardo*) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. - Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dieß in der Sache liegende und sich bethätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dieß das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meynungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt." (Hegel, 2009: § 189).

and Ricardo). — To recognize, in the sphere of needs, this manifestation [*Scheinen*] of rationality which is present in the thing [*Sache*] and active within it has, on the one hand, a conciliatory effect; but conversely, this is also the field in which the understanding, with its subjective ends and moral opinions, gives vent to its discontent and moral irritation. (Hegel, 1991: § 189)

En primer lugar, se observa que “*Scheinen*” se traduce inadecuadamente como “*manifestation*”, ya que en la terminología hegeliana esto correspondería a “*Erscheinen*” y no a “*Scheinen*”.¹⁸ Un segundo error es el siguiente: la frase introductoria alemana, con la expresión „*indem etwas so ist, so ist etwas*“ [en la medida en que algo es así, también es algo], se refiere a una distinción de aspecto.¹⁹ Esto se omite en la traducción inglesa porque la frase de Hegel es dividida en dos frases. En la primera de estas dos frases, el traductor resuelve un problema del texto original en el que no está claro a quién o se refiere qué “su fin”. En inglés, esta dificultad se elimina con un reordenamiento de la frase, pero esto también significa que se pierde la estructura del aspecto. En mi

18 N. del T.: la determinación “*Schein*” expuesta en la Doctrina de la Esencia a la que remite M. Q. es traducida por A. Mondolfo y R. Mondolfo por “apariciencia”. Convergen con F. Duque en su traducción de la primera edición (1813) de la Doctrina de la Esencia. Pero difieren en la traducción de “*Erscheinung*”: mientras Augusta y Rodolfo Mondolfo mantienen el término “Apariciencia” y señalan entre paréntesis “Fenómeno”, Duque traduce por “Aparición” [aun cuando acepta el sentido también de “Fenómeno”). En la crítica a la traducción inglesa, M. Q. vincula la determinación “*Erscheinung*” más al sentido de “manifestación”. Por otra parte, el término “*Scheinen*” del § 189 es un infinitivo sustantivado; aun así, traducirlo por “el aparecer” daría lugar al equívoco entre “*Schein*” y “*Erscheinung*”, pues el verbo “aparecer” se encuentra vinculado en el uso del español más al sentido de “*Erscheinung*” que “*Schein*”. Atento a todas estas consideraciones mantengo la traducción de Vermal de “*Scheinen*” en términos de “apariciencia”. Sirva esta aclaración para comprender mejor la confrontación de M. Q. con la traducción inglesa. Cfr. Hegel, 1993; Hegel, 2011; en particular notas 8 y 140. [HMS].

19 N. del T.: me aparto aquí de la traducción de Vermal para acompañar el recorte que efectúa M. Q. de la cita del texto de Hegel [HMS].

opinión es este el segundo error, o al menos una intervención interpretativa problemática que tendría que ser identificada. Un tercer punto, y aquí la traducción es útil, es la resolución de un pasaje incomprensible en el texto de Hegel:

so ist dieß Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt.

así es esta apariencia de racionalidad en esta esfera de la finitud el entendimiento el lado sobre el cual eso entra en consideración.

Hay que leer la inserción “apariencia de la racionalidad en esta esfera de la finitud” como la explicación de Hegel de “el entendimiento”; según él, es en este nivel donde el punto importante es la consideración del entendimiento. La estructura “indem” utilizada por Hegel es central en la teoría de la acción porque la diferencia entre “pido una cerveza levantando la mano” [„Ich bestelle ein Bier, indem ich die Hand hebe“] y “hago que el camarero se asuste porque levanto la mano” [„Ich verursache das Erschrecken des Kellners, weil ich die Hand hebe“] es sistemáticamente significativa. Las relaciones en las que las descripciones de las acciones se conectan nunca son inocentes en la teoría de la acción. Crean contextos intensionales que son al mismo tiempo contextos causales; esta es una conclusión general importante para la teoría de la acción.

Por tanto, las formulaciones de Hegel no son en este lugar imprecisas, sino sumamente precisas. Cuando Hegel usa la relación “indem”, establece un punto significativo de la teoría de la acción (cfr. Quante, 2011: 247-252). De esto se desprende que, según Hegel, se trata de descripciones de un mismo ámbito de objetos, es decir, de acciones individuales

como realizaciones de conexiones de acción colectiva y como realizaciones individuales de fines, que se relacionan entre sí a través de “indem”. Para la teoría de la acción y también para la filosofía social, estas relaciones no causales son un instrumento importante para relacionar las perspectivas de descripción entre sí de una manera que no es meramente causalidad de eventos. La relación “indem” es, a diferencia de la relación “dadurch-dass”, primariamente no causal.

Podemos resumir nuestro resultado anterior del modo siguiente. En el § 189 Hegel usa “Scheinen” dos veces. De esta manera nos remite a uno de los pasajes más abismales de toda su obra, a saber, la Lógica de la Esencia, ya que en la lógica de Hegel la apariencia tiene una ambigüedad: además del significado positivo de “apariencia” [*Scheinen*], que Ernst Bloch, por ejemplo, interpretaba como “apariencia previa” [*Vorschein*] en el sentido de la etapa preliminar, existe también la “mera apariencia” [*bloÙe Schein*], por la que se entiende la apariencia en el sentido de engaño (Hegel, 1978: 246-249).

Con ello hemos identificado la ambivalencia ontológica que Hegel aprovecha sistemáticamente para la doble perspectiva de su explicación: por una parte, se encuentra el filósofo interpretativo que sabe que el sentido de lo espiritual no se decide en absoluto a nivel de los actores individuales y sus fines, sino más bien a través de la cooperación que se coordina racionalmente en acuerdos institucionales, la cual tiene lugar a sus espaldas; que sabe que la verdadera racionalidad se encuentra en este nivel más profundo; y que reconoce en él la apariencia previa [*Vorschein*] de la esfera superior de la realidad efectiva, así como la razón en términos de aquella facultad que está por encima del entendimiento. Los participantes, por otra parte, se encuentran ante la apariencia [*Schein*] de esta racionalidad, es decir, sus distorsiones y tergiversaciones ideológicas.

III. Los límites de la paz social

¿Cómo organiza Hegel esta distinción entre niveles y perspectivas en su explicación del mercado? Él desarrolla su concepción utilizando, como dos estrategias metodológicas, las categorías metafísicas de esencia [*Wesen*], aparición [*Erscheinung*] y apariencia [*Schein*], así como también la distinción entre entendimiento y razón. Además, se encuentra el supuesto teleológico de Hegel de que las formas inferiores son manifestaciones [*Manifestationen*] provisionales o diferenciaciones del todo complejo, que desde un punto de vista filosófico no tienen un estatus ontológicamente robusto, sino que solo tienen una función en cuanto aspecto o parte. Con este diseño metafísico, Hegel no convierte la Idea en un actor por separado, junto a otros actores; más bien la entiende, me gustaría decir, como una gramática que, detrás de las perspectivas singulares, mantiene unida la racionalidad del todo y que, sin embargo, solo puede reconocerse en una interpretación filosófica y no en una de la ciencia en particular.

Hegel también tiene preparada una respuesta normativa en dos partes: en *primer lugar*, la dignidad del Espíritu no se diluye en la dignidad del individuo, sino que también está constituida por su contribución a la socialidad, a la universalidad de la razón. Hegel opina que el verdadero portador de la autonomía es el acuerdo racional constituido en las instituciones sociales y no el individuo singular, y mucho menos las acciones singulares. Según su concepción de la voluntad, esto se debe a que nuestra dignidad personal depende de ser buenos ciudadanos de una polis racionalmente establecida, que es lo que en primer lugar nos permite realizar la autonomía personal. Lo social no es un mero instrumento de autorrealización individual; más bien, nuestra autorrealización individual es una parte esencial de la

realización del bien; y este bien debe ubicarse en última instancia al nivel del género (o de lo universal).²⁰

El *segundo* rasgo normativo de Hegel consiste en señalar que los acuerdos pueden encontrarse en la constitución institucional, a través de los cuales se pueden implementar estructuras de reconocimiento, las cuales no pueden identificarse desde la perspectiva de un agente individual.

Con referencia al mercado, Hegel afirma que este tipo de interacción muestra algo esencial para las personas. Por un lado, aquí se pone de manifiesto que nosotros, como individuos, somos necesitados y dependientes de la interacción. Por otro lado, Hegel ubica en esta dependencia una dimensión evaluativa, que pertenece irreductiblemente a una realización completa de la voluntad libre. Sin embargo, la pregunta que se debe hacer es si esta dimensión evaluativa solo puede realizarse a través de acuerdos propios del mercado. ¿Podría ser que un tipo de respeto personal, característico del mercado, pudiera también lograrse en otros acuerdos? En este último caso, el mercado no sería un componente necesario de los conceptos hegelianos de voluntad y reconocimiento, sino solo una realización suficiente de algunos de sus momentos. Sin embargo, si Hegel pudiera demostrar que tal realización del respeto personal solo puede lograrse a través del mercado, entonces tal sistema siempre formaría parte de un concepto de plena autonomía para los seres finitos, incluso si otros valores tuvieran que contener institucionalmente este subsistema. Esta es ya una pregunta interesante con respecto a la interpretación sobre Hegel.

Sistemáticamente, en lo que respecta a los fenómenos de alienación que inevitablemente surgen de los acontecimientos

20 Esta convicción normativa subyace, por ejemplo, en la crítica de Hegel a las concepciones contractuales en la filosofía política. Acerca de las cuestiones sistemáticas resultantes cfr. Siep, 1992: Cap. 15; sobre el trasfondo histórico de la concepción general de Hegel cfr. Siep, 2015.

del mercado y sus consecuencias, no nos encontramos ante la alternativa *all or nothing*, en la que parece quedar fijada la antropología filosófica de Marx. La respuesta de Hegel, por el contrario, implica una concepción gradualista de la alienación, con lo cual queda por aclarar si su teoría de la voluntad la deja atado realmente a la tesis de que el mercado es un momento indispensable para la realización del reconocimiento. Esto sigue siendo válido aun cuando Hegel hubiera demostrado que el mercado era una realización suficiente de aquel. Tal vez en el futuro también logremos manifestar “la obra universal de la sustancia” en un diseño institucional diferente, en el que pueda funcionar “como poder libre” sin por ello “destruir” el bienestar de grandes partes de la humanidad (cfr. Hegel, 2001: § 436).

Bibliografía

- Ellmers, S. (2015). *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, transcript Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. V. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 11 (Hegel, 1968 y ss.).
- Hegel, G. W. F. (1991 [1821]). *Elements of the Philosophy of Right*, Wood, A. W. (ed.), trad. de H. B. Nisbet. Cambridge.
- Hegel, G. W. F. (1993[1816]). *Ciencia de la lógica. Tomo II*, trad. de A. Mondolfo y R. Mondolfo. Solar.
- Hegel, G. W. F. (2001 [1817]). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, W. Bonsiepen y K. Grottsch. En Hegel, 1968 y ss.

- Hegel, G. W. F. (2004 [1821]). *Principios de la filosofía del derecho. O Derecho natural y ciencia política*, trad. de J. L. Vermal. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2009[1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Grotsch, K. y Weisser-Lohmann, E. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 14.1 (Hegel, 1968 y ss.).
- Hegel, G. W. F. (2011[1812]). *Ciencia de la lógica. I. La Lógica objetiva*, trad. de F. Duque. Abada.
- Marx, K. (1993 y ss. [1867]). *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, tomo II-5. De Gruyter.
- Marx, K. (1956-1968). *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz.
- Quante, M. (1993). *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog.
- Quante, M. (2010). After Hegel. The Realization of Philosophy through Action. *Routledge Companion to 19th Century Philosophy*, pp. 197-237. Dean Moyar.
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Suhrkamp. En castellano *La realidad del Espíritu* (2002), Ediciones UNGS.
- Rózsa, E. (2007). *Hegels Konzeption praktischer Individualität: Von der ‚Phänomenologie des Geistes‘ zum enzyklopädischen System*, Brill-Mentis.
- Rózsa, E. (2017). Hegels Wirtschaftsphilosophie in seiner Rechtsphilosophie von 1820. *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, vol. II, De Gennaro, I., Kazmierski, S. y Simon, R. (eds.). Verlag T. Bautz.
- Schmidt am Busch, H.-Ch. (2007). Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie. *Hegel-Studien*, vol. 48.
- Schmidt am Busch, H.-Ch. (2011). *Anerkennung' als Prinzip der kritischen Theorie*, De Gruyter.
- Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp.
- Siep, L. (2015). *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Mohr-Siebeck.
- Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink.

Parte II

Las relaciones entre Religión y Estado como cuestión política y cultural

Capítulo 5

Revelación religiosa y libertad política en el joven Fichte

Alberto Mario Damiani

Las investigaciones histórico-filosóficas pueden realizarse de distintas maneras. Algunas se proponen reconstruir el desarrollo histórico de un concepto, a lo largo de la obra de un autor o de un período más o menos prolongado. De esa manera, se atribuye protagonismo al concepto estudiado y todos los demás elementos (otros conceptos, obras, autores, circunstancias, etcétera) funcionan como el marco contextual conectado al desarrollo conceptual reconstruido. En este trabajo, en cambio, tomo como unidad de análisis, no un concepto, sino *un momento* del desarrollo intelectual de un autor, a fin de reconstruir una concepción compuesta de elementos aparentemente heterogéneos, que fueron formulados simultáneamente en ese momento.

Mi propósito es examinar la conexión conceptual de tres nociones estudiadas por Johann Gottlieb Fichte en obras publicadas en 1793. Estas nociones son: revelación religiosa, libertad de pensamiento y revolución política. Para cumplir con este propósito comenzaré mencionando algunos aspectos contextuales referentes tanto a las discusiones sobre religión en la Europa ilustrada de la segunda mitad del

siglo XVIII, como a los edictos que la restringen en Prusia desde 1788 (I). Luego me detendré en la función moral que Fichte asigna a la revelación divina en el marco de su clasificación de tres tipos de religión (II). A continuación, reconstruiré cuatro argumentos sobre la libertad de pensamiento, considerada como un derecho inalienable del ser humano (III). Después distinguiré dos estrategias, utilizadas por el autor, para justificar normativamente la Revolución francesa: una de índole jurídico-política, centrada en la noción de contrato, y otra sobre el sentido de la historia humana, centrada en la noción de cultura para la libertad (IV). Por último, extraeré algunas conclusiones referentes al proceso histórico de educación moral de la voluntad humana (V).

I

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la religión se transforma en un objeto privilegiado de discusión filosófica en la esfera pública europea. Esta discusión, preparada por autores de los siglos anteriores, es desarrollada al ritmo de la realización del programa emancipatorio de la Ilustración. Este programa tiene diversos aspectos interrelacionados entre sí: la limitación del poder institucional del Estado y de las iglesias, la libertad de pluma, la crítica de las supersticiones, la tolerancia religiosa y política y la defensa de los derechos humanos.

Como es sabido, el programa ilustrado se desarrolla de diferentes maneras, debido a la diversidad política, religiosa e histórico-cultural de las naciones europeas. En la Francia absolutista y católica, pueden identificarse distintas posiciones entre los representantes de *Les Lumières*. Por un lado, se encuentra lo que algunos historiadores denominan la “Ilustración radical” de algunos enciclopedistas, como el

Barón D'Holbach y Denis Diderot, quienes cuestionan las pretensiones de validez de la religión *en general* (cfr. Israel, 2012). Las razones de este cuestionamiento consisten en advertir que las religiones educan al género humano en el temor a déspotas invisibles y lo preparan, de esta manera, para someterse al despotismo político y eclesiástico. No solo el teísmo de las religiones positivas, sino también el deísmo de la religión natural, son, según estos autores, un obstáculo para la deseada emancipación intelectual, moral y política del ser humano. Por otro lado, se encuentran quienes identifican ese obstáculo en la superstición y en poder eclesiástico de Roma, pero no en la religión y la fe en general como, por ejemplo, Voltaire y Jean-Jacques Rousseau. Estos intervienen en la discusión teológico-filosófica sobre el origen del mal en el mundo, heredada de los siglos anteriores y legada a los siguientes.

En el siglo anterior, dos discípulos de René Descartes habían formulado posiciones radicalmente opuestas en torno al mencionado problema del origen del mal. Por un lado, Blas Pascal intenta rehabilitar la doctrina agustiniana del pecado original en el marco de un nuevo método demostrativo. En cada fenómeno de su existencia, el ser humano experimenta la contradicción entre sus anhelos de superación y sus permanentes fracasos y frustraciones. El origen de esta inevitable contradicción no puede explicarse racionalmente, sino que solo puede comprenderse mediante el misterio del pecado original, contenido en la *revelación* divina. Por otro lado, Leibniz intenta resolver *racionalmente* el problema del origen del mal, al que bautiza como el problema de la teodicea, mediante su célebre doctrina del mejor de los mundos posibles. Según esta doctrina, antes de la creación Dios concibe en su entendimiento todos los mundos posibles (es decir, los mundos que no encierran contradicción) y, como su voluntad es perfecta, en el acto de creación elige el

mejor de ellos. El mundo existente es, por tanto, el mejor de los mundos posibles. Solo el ignorante puede suponer que hay algo malo en este mundo. Por lo tanto, para Pascal el mal es ineliminable y para Leibniz es imposible.

En el siglo XVIII, tanto Voltaire como Rousseau intervienen en esta discusión sobre el origen del mal, alejándose, en direcciones distintas, tanto del pesimismo pascaliano como del optimismo leibniciano (cfr. Villar, 1995). Las vacilaciones y las contradicciones de la naturaleza humana no son para Voltaire una huella indeleble del pecado original, sino un signo de su versatilidad, gracias a la cual la humanidad recorre, a lo largo de su historia, el rico y diverso espectro de sus innumerables posibilidades, gracias al desarrollo indefinido de sus fuerzas vitales y espirituales, en los más diferentes ámbitos culturales. Contra la concepción trágica de la existencia humana, propia del jansenismo pascaliano, que condena la diversión como escapismo, Voltaire defiende despreocupadamente el buen vivir, propio de un siglo que parece prometer un progreso indefinido en la diversificación de nuevas necesidades, tanto materiales como espirituales, y en la producción y comercialización de sus correspondientes objetos de satisfacción.

En el plano teológico, esta defensa se corresponde con el denominado “catecismo del deísmo”, que Voltaire formula en su influyente *Poema sobre la ley natural* (1751), dedicado a Federico II de Prusia. Esta obra presenta la idea de un Dios que se manifiesta en el universo natural y en la conciencia moral; critica el materialismo (sostenido por La Mettrie); y defiende la tolerancia religiosa contra el fanatismo, la superstición y la imposición coercitiva de confesiones. Este catecismo parece tambalear el 1 de noviembre de 1755, con la catástrofe producida por el terremoto de Lisboa (cfr. Günther, 2005). La tierra tiembla y el inescrutable Dios de la revelación, el de Agustín y Pascal, reaparece en el lugar menos esperado:

bajo la pluma de Voltaire. La amargura y el desasosiego que esa catástrofe produce en Voltaire quedan registrados en su *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756), donde el filósofo condena la crueldad del optimismo filosófico ante el espectáculo del sufrimiento inexplicable de los seres humanos. Años más tarde, la oscuridad de esta condena se transformará en fina ironía, cuando el maestro leibniciano Panglós quede ridiculizado en *Cándido*.

El segundo poema mencionado motiva la respuesta que Rousseau formula en su *Carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756*. El punto de partida del Ginebrino es semejante al de su objeto de crítica: hacer valer *el dolor de las víctimas* frente a la crueldad del racionalismo optimista. Sin embargo, mientras Voltaire dejaba sin solución el problema del origen del mal, Rousseau (1995 [1755]) ya la había formulado un año antes: los seres humanos son los únicos autores de los males que padecen. En la *Carta* mencionada, Rousseau asume todas las consecuencias de esta solución, cuando no duda en responsabilizar a los habitantes de Lisboa de las muertes y del horror que han sufrido durante el terremoto. La densidad demográfica de la ciudad y el intento desesperado de las víctimas por salvar sus pertenencias son dos hechos que, por un lado, acrecentaron las dimensiones de la catástrofe y, por el otro, dependen exclusivamente de la voluntad humana.

Esta solución aleja a Rousseau de las posiciones extremas formuladas durante el siglo anterior. Contra el optimismo leibniciano, Rousseau afirma que el mal existe en el sufrimiento de las víctimas y no hay argumento filosófico que pueda disolverlo, como si fuera una mera ilusión superable mediante el conocimiento del orden universal. Contra el pesimismo pascaliano, Rousseau advierte que la causa del mal no se encuentra en el pecado original, ni en ningún otro misterio sobrenatural, sino exclusivamente en la

voluntad libre del ser humano. Esta solución de Rousseau se conecta estrechamente con el reconocimiento de la función decisiva de las creencias religiosas en la existencia de un Dios providencial y en la pervivencia del alma después de la muerte, tal como aparecen justificadas en *La profesión de fe del vicario saboyano* y en los dogmas positivos de la religión civil (cfr. Rousseau, 1969 [1762]; 1996 [1762]: 145-154). Esta función tiene, sin embargo, un carácter exclusivamente práctico, es decir moral y, sobre todo, *político*. En la voluntad humana se halla tanto el origen de la enfermedad, como el origen del remedio. *El remedio solo puede consistir en una transformación de las instituciones sociales y políticas que producen el sufrimiento humano.*

Resulta difícil exagerar la influencia que ejerció la obra de Rousseau en Alemania, durante la segunda mitad del siglo XVIII (cfr. Jaumann, 1995). Esta influencia puede registrarse tanto en los escritos de sus simpatizantes, como en los de sus adversarios. Los primeros le reconocen diversos méritos: el descubrimiento de la ley oculta de la providencia bajo las múltiples formas que adopta la naturaleza humana en la sociedad, el reconocimiento de la autonomía de la conciencia humana como fuente exclusiva de la legislación moral y la revitalización moderna la tradición republicana que se remonta a la antigüedad. Sus adversarios, en cambio, lo acusan de inspirar incredulidad religiosa, desorientación pedagógica y terror político. Esta recepción se produce en el marco de una atmósfera política y cultural muy diferente de la francesa, católica y absolutista. Por una parte, el principio luterano del libre examen es comprendido por muchos protagonistas de la *Aufklärung* como un antecedente de la libertad de pluma, protegida y promovida en Prusia por Federico el Grande. Por otra parte, Lessing (2018 [1780]) propone, en su libre examen de las Escrituras, una interpretación de la *revelación* divina como un proceso histórico de

educación del género humano. Esta atmósfera favorable a las nuevas ideas desaparece repentinamente con la muerte del monarca (cfr. Solé, 2018).

En 1786 es coronado Federico Guillermo II y la ilustración comienza a perder en Prusia el fomento oficial del que gozaba bajo el reinado de su tío. Dos años más tarde el ministro Johann Christoph Woellner promulga dos edictos que restringen la libre discusión pública sobre asuntos religiosos. El 9 de julio de 1788 es publicado el *Edicto sobre la religión*, cuyas prescripciones subordinan la tolerancia de las convicciones religiosas heterodoxas a la condición de que no se las difunda públicamente, a fin de evitar un debilitamiento de la fe de los súbditos. El edicto impugna a los pastores protestantes que rechazan públicamente las verdades básicas de su iglesia, prohíbe difundir interpretaciones ilustradas de las Escrituras y atribuye el monopolio hermenéutico de las mismas a las autoridades del Estado cristiano. El 19 de diciembre del mismo año, Woellner promulga el *Edicto de Censura*, mediante el cual instituye una Comisión encargada de examinar todos los escritos teológicos y filosóficos antes de su publicación, a fin de disponer de los medios para evitar la descomposición moral de la religión cristiana. Al momento de la promulgación de estos edictos, la libertad de pluma había estado vigente en Prusia durante *cuatro décadas*. Los edictos provocan una acalorada polémica entre quienes, *anónimamente*, niegan al Estado los derechos de intervenir en asuntos religiosos y de imponer la censura previa de las publicaciones, y quienes defienden los edictos mencionados (cfr. Wiggermann, 2010).

En julio de 1791 Fichte se instala en Königsberg y al año siguiente, gracias a la ayuda de Kant, publica anónimamente su *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*.¹ Una primera eva-

1 Las obras de Fichte (1962-2010) son citadas por la sigla GA, seguida del número de tomo, volumen

luación de este texto, por parte del censor teológico de la Universidad de Halle, no concede el *imprimatur*, porque el autor niega que el carácter divino de la revelación pueda inferirse de la creencia en los milagros. A los pocos meses, un nuevo censor de la misma universidad autoriza la publicación del manuscrito sin modificaciones.

En 1793 Fichte publica tres textos que contienen su simultánea intervención en tres polémicas generadas en el contexto histórico mencionado.² Por un lado, una segunda edición del *Versuch*, esta vez con indicación del autor, corregida y ampliada mediante dos nuevos párrafos, una dedicatoria y un prólogo. Mediante este trabajo, participa en el debate sobre los fundamentos racionales de la religión y pretende resolver el problema filosófico de la legitimidad de una presunta *revelación* divina. Por otro lado, mediante su *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, publicada anónimamente, participa tanto en la mencionada polémica coyuntural sobre los Edictos prusianos de 1788, como en el debate filosófico político general sobre los derechos del Estado y de los ciudadanos respecto de la libertad de pluma. Por último, mediante otro escrito anónimo, reeditado sin modificaciones dos años más tarde, interviene en el célebre debate alemán sobre la legitimidad de la Revolución francesa: su *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. A continuación, examinaré algunos pasajes que conectan estrechamente estas tres obras fichteanas de 1793, a fin de reconstruir una concepción

y número de página. Separada por una barra, indico la página de las traducciones del *Versuch* (Fichte, 2002) y de la *Zurückforderung* (Fichte, 1986).

2 Este año parece clave en la formación del pensamiento de Fichte. Serrano Marín (1994) demostró que, en tres reseñas, escritas por el filósofo ese año, ya están presentes los principios de la filosofía teórica que desarrollará en el período de Jena. Sobre los principios de filosofía práctica, generados ese año, véase el célebre trabajo de Philonenko (1968).

subyacente sobre la relación entre revelación religiosa y libertad política.

II

El objetivo fundamental del *Versuch* fichteano consiste en establecer a priori la posibilidad, la realidad, las pretensiones y las competencias de toda revelación religiosa. El concepto de esta revelación es definido como un efecto producido en el mundo sensible, por la causalidad sobrenatural de Dios, para anunciarse como legislador moral. Este concepto es universal porque todas las naciones en estado de sociedad tienen alguna concepción, más o menos elaborada, sobre la *comunicación* entre los dioses y los seres humanos. La universalidad de este concepto lo presenta como objeto de la reflexión filosófica. La investigación crítica del mismo consiste en una deducción con arreglo a principios a priori de la razón pura práctica. Esta deducción permite determinar no solo la legitimidad del concepto de revelación en general, sino que también ofrece criterios para juzgar si un fenómeno se corresponde con este concepto.

A fin de cumplir con el objetivo mencionado, Fichte comienza definiendo a la religión en general, para luego ofrecer una clasificación de tipos de religión, que permita distinguir las características específicas de la religión revelada. La religión en general consiste en el reconocimiento vinculante de Dios como legislador moral. Este reconocimiento se deriva de los principios a priori de la razón pura práctica: el imperativo categórico que nos determina a desear, como fin último de nuestra voluntad, el sumo bien. Este consiste en la unidad de la suprema moralidad y la suprema felicidad. La determinación de este deseo conduce, necesariamente, a creer en la posibilidad de un ser que

contenga esa unidad. Se trata de una necesidad “hipotética subjetiva”: la voluntad del ser humano, obligada por el imperativo moral, *quiere que exista* un ser que permita realizar en nosotros la mencionada unidad del sumo bien.

Esta caracterización preliminar del concepto de religión en general contiene dos aspectos relevantes para nuestro trabajo. *Por un lado*, las ideas de Dios, como legislador *moral*, y de inmortalidad del alma humana, como condición de posibilidad del fin último exigido por la ley moral, son los denominados postulados de la razón pura práctica, que Kant se ocupó de deducir en su *Kritik der praktischen Vernunft*. Según esta teología moral, la idea de Dios contiene el fin último de la razón pura práctica, como ya realizado. Esta realización significa la unión de su santidad y su bienaventuranza, es decir, de la determinación completa del mundo inteligible mediante la ley moral y del sensible, mediante la natural, Dios es concebido como legislador, juez y regente del espíritu racional finito. Esta teología así caracterizada, sin embargo, no es todavía una religión, es decir el *reconocimiento vinculante* de Dios sobre nuestra facultad de desear. Solo este reconocimiento hace posible la continua causalidad de la ley moral sobre nuestra voluntad. El concepto a priori de lo justo, de la congruencia de la felicidad y la moralidad, considerado por sí solo, independientemente de nuestra facultad de desear, nos resulta indiferente. En cambio, considerado en conexión con ella, produce la “alegría universal” ante la frustración de las malas intenciones, ante el castigo de los malvados, ante el éxito de los honrados y ante la compensación de los dañados. Si el inocente es culpado y castigado (y el injusto no lo es), no estamos satisfechos, ni en el mundo real, ni como lectores de novelas.

Por otro lado, relación entre religión y moralidad puede pensarse de dos maneras. Tradicionalmente se piensa de tal modo que supone la heteronomía de la voluntad humana,

atendiendo a las consecuencias prácticas de presuntas verdades teóricas, por ejemplo, si Dios existe y me ordena una acción, debo realizarla. La filosofía crítica, en cambio, piensa esta relación de modo inverso, es decir deduciendo postulados teóricos a partir de imperativos prácticos, no condicionados por premisas teóricas. Solo así puede salvarse la autonomía de la voluntad humana. De esta manera, la aplicación de lo justo dentro y fuera de nosotros, tendiente a la coincidencia de nuestra moralidad con nuestra felicidad, es *transferida* por nuestra razón pura práctica a Dios como legislador moral y como arquitecto.

Así pues, la idea de Dios como legislador mediante la ley moral en nosotros, se funda entonces en una *alienación* (*Entäußerung*) de lo nuestro, en una transferencia de lo subjetivo en un ser fuera de nosotros, y semejante alienación es el verdadero principio de la religión, en la medida en que esta puede ser usada para la determinación de la voluntad. (GA, I, 1: 33/71)³

La alienación mencionada en este pasaje puede adquirir distintas características según el tipo de religión en relación con la voluntad humana. Atendiendo a esta relación, Fichte distingue tres tipos de religión: la pura religión de la razón, la religión natural y la religión revelada. Cada una se corresponde, del siguiente modo, con un grado de moralidad en los seres humanos.

El creyente en la pura religión de la razón espera obtener su felicidad gracias a la acción justa del supremo ejecutor de la ley moral. Obedece con *plena libertad* esta ley, ordenada como un deber por su propia razón pura práctica, y venera a su ejecutor. El creyente en esta religión determina

3 Las cursivas son mías, cfr. Durand, 2009; Fischbach, 2001.

su propia voluntad exclusivamente por deber. Por tanto, la pura religión de la razón *no cumple la función de facilitar* la determinación de la voluntad mediante la ley moral. Esta religión se corresponde con el primer grado de perfección moral, el máximo posible para un ser humano. Respecto de la pura religión de la razón y el correspondiente primer grado de perfección moral Fichte advierte lo siguiente. “Es imposible determinar *a priori* si algún hombre en concreto es capaz de esa perfección moral, y en la actual situación de la humanidad, parece bastante improbable” (GA, I, 1: 53/93).

El segundo tipo de religión, denominada religión natural, cumple la función de ser un instrumento para la determinación racional de la voluntad, cuando en esta se presenta una lucha entre el deber moral y las inclinaciones sensibles. La religión natural se corresponde, por tanto, con el segundo grado de perfección moral, en el que la obediencia a la ley moral no se realiza con una plena libertad, sino en el contexto de una *libertad condicionada* por la mencionada lucha. De manera contingente, algunas batallas son ganadas por la ley moral y otras, por las inclinaciones. La incomodidad que produce esta debilidad de la voluntad ante los impulsos naturales conduce al ser humano a buscar y a aprovechar todos los medios que *faciliten* la determinación de su voluntad por medio de la ley moral. Estos medios pueden cumplir dos funciones: o bien debilitan las inclinaciones naturales, o bien fortalecen los estímulos de la ley moral. La primera función es cumplida por la aplicación de reglas técnico-prácticas, referidas a relaciones invariables entre fenómenos naturales. La segunda función es cumplida por la religión natural, mediante distintas representaciones. Por un lado, la representación de “un ser santo que nos ordena ser santos” y en el que puede concebirse la concordancia espontánea con la ley, esto es, la concordancia entendida no como un deber, sino como un hecho. Por otro

lado, la representación de que “vivimos ante su presencia observadora”, que desprecia nuestras acciones incorrectas y nos honra por las correctas. Estas representaciones de la religión natural fortalecen los estímulos de la ley moral sobre la voluntad humana. El segundo grado de perfección moral, correspondiente con esta religión, “es *la actual situación del género humano*, en la que nos hemos acostumbrado a actuar más con arreglo a impulsos naturales que con arreglo a fundamentos morales” (GA, I, 1: 53-34/93).

Por último, el tercer tipo de religión, denominada religión *revelada*, se corresponde con el tercer grado de moralidad, que consiste en la más profunda corrupción. Esta se funda en la completa ausencia, en *muchos* seres humanos, de la voluntad de reconocer y obedecer la ley moral. Las inclinaciones sensibles son los *únicos* móviles de sus deseos. La revelación religiosa se justifica, entonces, no mediante un conocimiento *a priori* de la naturaleza humana, sino como “una necesidad práctica empíricamente dada (*ein empirisch gegebenes praktisches Bedürfnis*)” (GA, I, 1: 43/83). Esta necesidad está condicionada por un único hecho contingente: la existencia de seres humanos que son incapaces de moralidad sin revelación. Estos seres humanos no pueden arreglarse con la religión natural, porque esta solo puede ayudar a fortalecer los estímulos de la ley moral sobre una voluntad que ya la reconoce como obligatoria y que se encuentra en lucha con las inclinaciones. La creencia de la anunciación de Dios como legislador moral se vuelve necesaria *solo* para aquellos que no reconocen ni quieren reconocer la obligatoriedad incondicionada de la ley moral. Esa creencia es el único medio posible para generar ese reconocimiento, restableciendo así en ellos su moralidad frente a los impulsos de una sensibilidad omnipotente.

Fichte caracteriza la sensibilidad como “una incapacidad en la representación de ideas” que conduce a un error

teórico y otro práctico (cfr. GA, I, 1: 55/95). El primero consiste en no poder pensar las ideas más que bajo las condiciones de la sensibilidad empírica. Este error se comete tanto en el ámbito del sentido externo como en el del interno. En el primero todo se piensa como visible, audible y tocable. En el segundo, como modificable en el tiempo. El error práctico consiste en no dejar que las ideas determinen *directamente* la voluntad, sino solo mediante el placer de los sentidos externos e interno.

La mayoría de los seres humanos, sostiene Fichte, *sienten* indecencia, vergüenza, arrepentimiento y punibilidad de las acciones *ajenas*. Ello indica que no son totalmente incapaces de moralidad, porque esos sentimientos contienen los principios que aplican para reprochar la conducta ajena. A veces, esos principios, ya reconocidos por ellos, pueden utilizarse para su educación moral, es decir, para conducirlos a la buena voluntad y a la religiosidad (natural). En cambio, cuando esos principios no son reconocidos ni aplicados a la conducta ajena, esta educación no es posible y se vuelve necesaria la revelación religiosa. La creencia en la anunciación de Dios como legislador moral resulta ser el único medio con que cuenta el género humano para conducir hacia la moralidad a seres humanos privados por completo del sentido de la moralidad o dominados totalmente por la sensibilidad.

La religión revelada se origina, entonces, en una necesidad que tienen *algunos* seres humanos, incapaces de concebir ideas morales con independencia de las condiciones de su sensibilidad. Por ello, el Dios que se les anuncia como legislador moral les habla en el lenguaje que ellos pueden comprender. Se *imaginan* un Dios “antropomorfizado”, que actúa en el espacio y en el tiempo. El grado de condescendencia de la religión revelada con las necesidades de esos seres humanos, hundidos en la corrupción moral y dominados

por la sensibilidad, puede variar según las características de los distintos pueblos y de las distintas épocas.⁴

La crítica fichteana de toda revelación intenta determinar hasta qué punto es lícita la sensibilización del concepto de Dios, que necesariamente produce la religión revelada (cfr. Ivaldo, 2007: 100). La relevancia filosófica de esta tarea reside en que, mediante esta sensibilización, se corre el riesgo de contradecir la moralidad de Dios y, por tanto, de vaciar el *único* sentido de la revelación divina. El límite de ese sentido es transgredido cuando, por ejemplo, se supone que los dioses están sometidos, como los creyentes, a pasiones contrarias a la ley moral o que les agrada el aroma de los sacrificios humanos. Para no correr ese riesgo, la religión revelada debe limitar la mencionada sensibilización, concibiendo la voluntad de Dios como determinable *solo* por la ley moral. La religión revelada puede lograr un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades de la sensibilidad y el reaseguro de la pureza del concepto de Dios. Fichte encuentra un ejemplo de ese equilibrio en la figura de Jesús de Nazaret, a quien denomina “la razón práctica encarnada (*eine verkorperte praktische Vernunft*)” (GA, I, 1: 93/135; cfr. Perovich, 2010).

Esta crítica filosófica de la revelación no se limita a establecer las condiciones de posibilidad de toda revelación *en general*. También deduce del concepto de revelación criterios para su aplicación. Estos criterios permiten determinar

4 La influencia de Lessing (2018 [1780]) parece ser reconocida por el propio Fichte en su *Carta a Reinhold del 4 de julio de 1797* (GA, III, 3: 71). Sobre esta influencia en Fichte y Hegel véase Perovich, 2010. Sobre la función de la imaginación en la teoría fichteana de la revelación cfr. Drillo, 2009. Verweyen (2016) ubica de la teoría de la revelación, expuesta en el *Versuch*, dentro del desarrollo de la problemática religiosa en toda la obra de Fichte. La conexión de este desarrollo con la *Wissenschaftslehre* es estudiada por Crowe (2008). La recepción inmediata del *Versuch* fichteano en Jena y Tübingen es reconstruida en el monumental trabajo de Henrich (2004) especialmente pp. 775-886 y 962-1024.

si *un* fenómeno dado en el mundo sensible puede ser comprendido como un efecto producido por la causalidad sobrenatural de Dios, que se anuncia a los seres humanos como su legislador moral. Estos “criterios de la divinidad de una revelación” son tanto formales como materiales. Gracias a ellos se puede establecer críticamente si una presunta revelación divina puede ser aceptada como tal o debe ser rechazada como superstición, fanatismo, egoísmo o impostura (cfr. GA, I, 1: 74-96). Tanto los criterios formales como los materiales se derivan racionalmente de la moralidad del legislador. Los primeros se refieren, por un lado, a la necesidad y a los medios de la revelación y, por el otro, a los fundamentos de la creencia y de la obediencia. Los segundos identifican la revelación con una “presentación sensibilizada” de los tres postulados de la razón pura práctica: libertad, Dios e inmortalidad. Al ser prácticos, no podemos tener de ellos un conocimiento teórico. La libertad es reconocida como *ratio essendi* de la ley moral. Un conocimiento teórico determinado de los otros dos atentaría contra nuestra libertad y contra nuestra moralidad. Somos seres finitos con conocimientos limitados. La ausencia de ese límite nos convertiría en “máquinas morales” (GA, I, 1: 79/121).

De esta crítica fichteana de toda posible revelación pueden extraerse dos consecuencias políticamente relevantes. Por un lado, la función de la revelación consiste en producir un *desarrollo de la libertad* en seres humanos corrompidos, carentes de la causalidad moral necesaria para querer ser autónomos. Quienes, en cambio, tienen ya formada su voluntad de autonomía, pero a veces carecen de la fortaleza necesaria para vencer a sus inclinaciones sensibles, no necesitan de una revelación divina, sino que les basta con la religión natural, para acercarse a la plena autonomía que desean. Este desarrollo de la autonomía es una *tarea humana*, a la que contribuye la religión en sus diferentes

formas. Por otro lado, el objeto de la religión en general, es decir la concordancia de moralidad y felicidad, en cambio, depende de la voluntad divina. *Solo Dios conoce* el grado de *felicidad* que le corresponde a cada ser humano y *solo Él* se lo garantiza. Estas dos consecuencias se conectan con la crítica que Fichte formula contra el eudemonismo político, en los otros dos escritos publicados en 1793, examinados a continuación.

III

En el Prólogo de su anónima *Zurückforderung*, Fichte justifica cierta tensión que puede registrarse entre la forma estilística y el contenido filosófico de su discurso. La vivacidad retórica de la primera se debe a que el texto está destinado al público menos instruido, con el objetivo político de influir “con voz potente” en la opinión pública alemana. El segundo consiste en el trasfondo sistemático, firme y profundo, de los fundamentos del derecho político. Estos fundamentos justifican la ilustración y la libertad de pensamiento, oprimida por *algunos* príncipes europeos. El criterio para determinar cuáles son esos príncipes es autorreferencial: quienes prohíban la circulación y venta de la *Zurückforderung* (cfr. GA, I, 1: 167-172).

Fichte presenta la libertad de pensamiento como un medio de la transformación política. Esta transformación es necesaria porque las constituciones estatales actuales imponen una situación miserable, que estimula la lucha y el trabajo de los seres humanos para superarla.⁵ Esta

5 Al año siguiente Fichte desarrolla, en unas lecciones dictadas en la Universidad de Jena, la concepción antropológica que asigna a la miseria y al sufrimiento humanos la función de estímulos del trabajo libre que puede superarlos. Cfr. Damiani, 2013: 286-289; GA, I, 3: 1-68.

superación puede darse por dos vías: la revolución violenta o la reforma gradual. La primera permite transformar la constitución política súbitamente, pero su fracaso conduce a un retroceso hacia la barbarie de una miseria aún mayor. La segunda es tan lenta que puede resultar imperceptible, pero no corre el riesgo de la primera. El único medio para producir una reforma gradual de la constitución política es la *ilustración* del público lector. Mediante la discusión pública se descubren las reformas necesarias a las constituciones vigentes. Una condición imprescindible de la ilustración es la libertad de pensamiento. Sin libertad de pensamiento, la revolución es la única vía abierta para la inevitable transformación política. Esa es, según Fichte, la lección que los príncipes alemanes pueden extraer del “tremendo espectáculo” ofrecido por la Revolución francesa.

Para justificar la mencionada función de la libertad de pensamiento, Fichte se remonta a una pregunta fundamental del derecho político: ¿Con qué derecho gobierna el príncipe? La respuesta a esta pregunta depende de una teoría de los derechos humanos y del contrato social. Mientras que, tradicionalmente, los príncipes consideraban al pueblo como rebaño, del que eran propietarios, o como una prole, que estaba bajo su cuidado, esta teoría parte de los principios de dignidad y autonomía: un ser humano pertenece solo a sí mismo y solo él puede gobernarse por la ley que le dicta su propia conciencia moral. De esta ley se siguen dos tipos de derechos: inalienables y alienables. Los primeros autorizan al ser humano a actuar conforme a las exigencias del deber, a la autonomía y a la personalidad humanas. Los segundos se siguen del silencio de la ley moral y consisten en los derechos a hacer u omitir todo lo que dicha ley no prohíbe. *Alienar* estos derechos significa o bien donarlos sin condición o bien intercambiarlos con otros seres humanos, que también los alienan. Un contrato consiste en

un intercambio recíproco de derechos alienables. Solo son alienables derechos a acciones externas, no a convicciones interiores y sentimientos. La sociedad civil solo puede tener su origen en un contrato. De esa manera es preservada la autonomía de sus miembros, obligados solo a obedecer las leyes civiles, consentidas por ellos mediante el contrato. Para hacer cumplir estas leyes, la sociedad *transfiere* el poder ejecutivo al príncipe, quien adquiere de esta manera su derecho de gobernar. Esta transferencia solo puede contener los derechos alienables que tenían la sociedad y los pactantes.

Aclarada la cuestión del origen del derecho del príncipe, Fichte está en condiciones de formular la pregunta fundamental de su Discurso: ¿Tiene derecho el príncipe a restringir la libertad de pensamiento? La respuesta de Fichte a esta pregunta puede reconstruirse mediante cuatro argumentos.

El autor comienza advirtiendo que en la libertad de pensamiento reside una propiedad del ser humano que lo distingue del resto de los animales. Las representaciones mentales de estos últimos se suceden unas a otras, como los movimientos de una máquina. El espíritu humano, en cambio, puede orientar voluntariamente la sucesión de sus ideas. Por ello, el ejercicio de la libertad de pensar y de querer es una “parte intrínsecamente constitutiva” de la personalidad humana.

En el siguiente pasaje, Fichte parece asignarle a la libertad de pensamiento la misma función que atribuía a la revelación religiosa, en el *Versuch* examinado en el apartado anterior: educar la voluntad humana para la autonomía moral:

mediante la libre sumisión de nuestros prejuicios y opiniones a la ley de la verdad aprendemos ante todo a inclinarnos y a enmudecer ante la idea de una ley

en general; es esta la que primeramente frena nuestro egoísmo que la ley moral quiere gobernar. El amor libre y desinteresado a la verdad teórica, tan solo *por ser* tal verdad, es la preparación más fecunda para la pureza moral de las convicciones. (GA, I, 1: 175/18-19)

La libertad de pensamiento se encuentra conectada, entonces, de dos maneras con la autonomía moral. Por un lado, el ejercicio de la primera nos enseña a desprendernos prejuicios y opiniones meramente subjetivas. La libre discusión pública de las ideas permite a los interlocutores interesarse *exclusivamente* por buscar la solución correcta a los problemas debatidos y así, determinar su juicio únicamente por “la coerción no coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1971: 137). El ejercicio de la libertad de pensamiento tiene, por tanto, consecuencias inmediatas sobre la educación moral porque, gracias a ella, nos acostumbramos a tomar distancia de nuestros intereses egoístas y así facilitamos que la ley moral determine nuestra voluntad. Por otra parte, ambas formas de la libertad son partes *constitutivas* de la personalidad humana. Por lo tanto, no es posible renunciar a la libertad de pensamiento mediante un contrato. El mismo sería tan nulo como la promesa de convertirse en un animal de otra especie (cfr. Damiani, 2005; Rousseau, 1996 [1762]: 48-52). El *primer* argumento de Fichte sobre la libertad de pensamiento puede, por tanto, reconstruirse del siguiente modo. Los derechos del príncipe se originan en una transferencia realizada por la sociedad civil. Esta se instituye mediante un contrato. Ningún contrato puede restringir esa libertad. Por lo tanto, el príncipe no tiene derecho a restringir la libertad de pensamiento.

Una vez formulado este primer argumento, Fichte advierte que, en rigor, el problema a resolver no reside en la libertad de pensamiento, porque nadie puede prohibir

pensar a un ser humano, sino en el derecho de los súbditos a *comunicar* sus pensamientos libremente y en el contrapuesto presunto derecho del príncipe de restringir esta comunicación. Para aclarar la cuestión, Fichte recurre a la ya mencionada clasificación de derechos. A primera vista, el derecho a comunicar los propios pensamientos parece un derecho alienable. Los motivos de esta apariencia son varios. En primer lugar, la ley moral no prohíbe ni ordena a los seres humanos comunicar los pensamientos. En segundo lugar, la comunicación depende no solo de la voluntad del autor, sino también de la del destinatario. Por último, parece posible imaginar una sociedad en la que sus miembros se prometieran recíprocamente, mediante un contrato, no comunicarse sus pensamientos.

A pesar de estos motivos, Fichte advierte que una promesa tal sería nula, porque la renuncia a comunicar ideas supondría la correspondiente alienación del libre derecho a recibir ideas de otros. Es evidente, sin embargo, que esta última no tiene sentido, porque con ella nos privaríamos de la fuente principal de nuestra formación espiritual y moral, y ello solo podría perjudicarnos. El *segundo* argumento de Fichte sobre la libertad de pensamiento es, por tanto, que el carácter inalienable de nuestro derecho a recibir ideas, gracias a que otros nos las comunican, convierte en inalienable el derecho a comunicar ideas.⁶

Los apologistas de la censura previa, sin embargo, advierten que la misma no atenta contra el derecho a comunicar libremente verdades, sino que prohíbe solo la difusión de errores. Frente a esta advertencia, la tesis de Fichte es la siguiente: “es absolutamente imposible comunicar la verdad, si no está permitido a su vez difundir errores” (GA, I, 1: 178/23).

6 En las mencionadas lecciones de 1794 Fichte presenta al ejercicio de este derecho como el destino (*Bestimmung*) del ser humano en sociedad. Cfr. GA, I, III: 33-41.

Para sostener esta tesis, Fichte formula un *tercer* argumento sobre la libertad de pensamiento. Este argumento comienza diferenciando la verdad objetiva de la veracidad subjetiva. La promesa de veracidad carece de sentido, porque el corazón ajeno es hermético y el único juez de su cumplimiento sería la conciencia del hablante.⁷ Por lo tanto, la veracidad no puede ser una obligación política del súbdito. La exigencia pública de comunicar exclusivamente verdades, solo puede comprenderse como la prohibición de difundir afirmaciones que no se deriven directamente de percepciones regulares y de las leyes necesarias del pensar. Sin embargo, para poder ser obedecida, esta prohibición de difundir errores tendría que venir acompañada de un criterio de verdad infalible y siempre aplicable.

Los publicistas reaccionarios utilizan como único criterio la voluntad arbitraria del príncipe. Para ellos es verdadero solo lo que él quiera que sea verdadero y es falso todo lo que él quiere que sea falso. Pero, como sabemos, si el príncipe tuviera un derecho a establecer lo que hay que aceptar como verdadero, ese derecho le habría sido transferido por la sociedad y se originaría en un contrato. Pero un contrato de esa naturaleza es nulo, porque supondría la alienación del derecho inalienable a la libre investigación. Los límites que los pactantes se imponen a sí mismos mediante un contrato *solo* pueden restringir acciones externas permitidas por la ley moral. Pero el impulso natural de la razón, que busca soluciones a problemas teóricos, es infinito y no puede ser limitado por la voluntad arbitraria de un individuo. La libre investigación es, por tanto, un derecho inalienable del

7 Las obligaciones correspondientes a los derechos humanos son vinculantes *a priori*, independientemente de cualquier acto dependiente de la libertad del arbitrio (*Willkür*), por ejemplo, de cualquier promesa o contrato. Esta tesis fichteana conserva su validez incluso hoy frente a la propuesta pragmático discursiva de concebir los presupuestos normativos necesarios del diálogo argumentativo como presuntas “promesas discursivas”. Cfr. Damiani, 2019.

ser humano. Este derecho, empero, solo puede ejercerse *con otros*, en el marco de una comunidad de investigadores. Con lo que volvemos al ya deducido derecho a recibir y dar enseñanzas, cuya condición es la libertad de comunicar nuestros pensamientos. Seguramente entre esos pensamientos habrá algunos verdaderos y otros erróneos. “El error, advierte Fichte, estriba en que no sabemos cuándo erramos”. La libre comunicación de los resultados de las investigaciones es el único medio para que los miembros de la comunidad de investigación rectifiquen recíprocamente los errores que cometen. Por lo tanto, como se buscaba demostrar mediante el tercer argumento, el derecho a difundir errores es el único medio para difundir la verdad.

Por último, mediante un *cuarto* argumento, Fichte se encarga de refutar una justificación eudemonista de la censura. Según esta justificación, la libertad de pensamiento es un juguete peligroso, cuyas consecuencias probables son el disenso entre súbditos, enceguecidos por opiniones ajenas, el malestar del pueblo y la ruina del Estado. Por ello, para evitar estas consecuencias perjudiciales, los príncipes, que velan por la felicidad de sus súbditos, prohíben la publicación y circulación de escritos, cuyo contenido pueden atentar contra la paz interior, que ellos garantizan mediante todos los recursos disponibles. Retomando una tesis teológica que ya encontramos en el *Versuch*, Fichte advierte que solo Dios puede velar por la felicidad de los seres humanos, entendida como un componente del bien supremo, que ellos se proponen mediante el cumplimiento de la ley moral. Por ello, dentro de la misión de los príncipes no se encuentra la distribución de felicidad entre los súbditos, sino solo la protección de los derechos humanos, entre los que se encuentra el derecho inalienable de comunicar libremente sus pensamientos.

En el siguiente pasaje, Fichte resume las conclusiones de los cuatro argumentos mencionados:

Por consiguiente, sobre nuestra libertad de pensamiento no tenéis, príncipes, ningún *derecho*; no podéis decidir sobre lo que es verdadero o falso, no tenéis ningún derecho a determinar los objetos de nuestra investigación o a fijar sus límites, ningún derecho a impedir la comunicación de sus resultados, sean verdaderos o falsos, a quién y cómo queramos. (GA, I, 1: 187/40)

IV

En 1792 Adolf von Knigge publica, de manera anónima, un libro titulado *Joseph von Wurmbrands politisches Glaubensbekenntnis, mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen*. Aparece una reseña crítica de ese libro en la *Allgemeine Literaturzeitung*, objetando no solo las tesis del autor, sino también el derecho a la revolución que el pueblo francés está realizando en ese momento. La perspectiva de esta reseña es impugnada por Fichte en una nota al pie de página de su *Zurückforderung*, que distingue el fenómeno de la revolución, dependiente de las leyes naturales, de los fundamentos morales de la revolución, dependientes de la ley moral. Al año siguiente August Wilhelm Rehberg defiende la objeción de la reseña en sus *Untersuchungen über die französische Revolution* y Fichte desarrolla su réplica en su *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*.⁸

8 Cfr. Batscha, 1989; Buhr, 1991; Epstein, 1966; GA, I, 1: 185; Rehberg, 2017 [1793]; Vogel, 1972; von Knigge, 2013 [1792], 1792: 17-22.

El juicio sobre una revolución política supone, según Fichte, dos cuestiones, referidas a la legitimidad (o la justicia) de la revolución y a los medios de la revolución (o a su sabiduría). La primera cuestión consiste en determinar si el pueblo tiene derecho a modificar su constitución política; la segunda, si los medios para ejercerlo son apropiados. De esta manera Fichte intenta distinguir claramente dos planos confundidos por los publicistas contrarrevolucionarios: un plano fáctico y un plano normativo. Fichte concentra su atención en la cuestión normativa. Para resolverla utiliza dos argumentos: uno filosófico político, de raigambre contractualista y otro propio de la filosofía de la historia, derivado de la noción de cultura para la libertad (*Kultur zur Freiheit*). Ambos argumentos parten de la idea de autonomía política. El primero impugna el *Ancien Régime* como un orden despótico que no cuenta con el consentimiento de los ciudadanos. El segundo, como un obstáculo del desarrollo histórico, gracias al cual la forma pura del sí mismo logra educar la sensibilidad, para convertirla en un vehículo de la realización de la libertad en el mundo político.

La cuestión de la legitimidad de la revolución depende de la noción a priori de deber moral. El ser humano puede optar por cursos de acción alternativos. Pero el recurso al pasado histórico, utilizado por los publicistas reaccionarios, remite a hechos que ya acontecieron y que, por tanto, son de una manera y no pueden ser de otra. Los hechos no pueden ser utilizados para juzgar su propia legitimidad. El tribunal que puede juzgar la cuestión de la legitimidad no es el de la historia sino el de la razón. Los hechos tienen que evaluarse mediante una ley, cuya validez no es meramente fáctica, contingente y contextual. La fuente de validez de esa ley la encontramos en nosotros mismos, o en términos de Fichte en “nuestro sí mismo, tal como sería sin la experiencia” (GA, I, 1: 219). Esta forma originaria de nosotros

mismos consiste en nuestro carácter de seres racionales y libres. Tal como lo afirmaba en la *Zurückforderung*, solo podemos actuar libremente bajo la ley moral que nos damos a nosotros mismos. El derecho del pueblo francés a cambiar su constitución política es derivado por Fichte del obstáculo que significaba el antiguo régimen para la autonomía racional de sus súbditos.

La cuestión de los medios de la revolución puede descomponerse en dos preguntas: una referente a la bondad del fin buscado y otra, a la conexión entre medios y fines. La primera remite al fin último de la unión estatal y constitución política. Como pensador moderno, Fichte supone que esta cuestión solo puede responderse si se considera el fin último de cada individuo. Como kantiano, Fichte sostiene que este fin sólo puede ser determinado mediante la ley moral. En ese sentido, la ley moral pone una restricción formal al establecimiento de todo Estado: este no debe contradecirla. Tal como lo señalaba en la *Zurückforderung*, el Estado no debe impedir a los ciudadanos alcanzar el fin último prescripto por la ley moral. La segunda pregunta, sostiene Fichte, puede considerarse recurriendo a leyes generales, que conectan medios y fines. Es necesario advertir que el carácter de las mismas no es histórico, sino reflexivo: “las reglas sobre la marcha de tus inclinaciones y sobre la forma de tu sí mismo sensible valen para todos los seres humanos” (GA, I, 1: 223). Por ello la parte empírica de la política, que nos permite juzgar la correspondencia entre medios y fines, no consiste en la historia, sino en un ejercicio reflexivo.

Fichte intenta establecer la relativa independencia y la jerarquía de las cuestiones mencionadas. La independencia recíproca entre justicia y sabiduría se manifiesta, por un lado, en el hecho de que una acción puede ser sabia e injusta a la vez y, por el otro, en que podemos tener derecho a algo cuyo uso actual sería imprudente. La jerarquía entre ellas

puede comprenderse si se atiende a una situación en la cual entren en conflicto las exigencias de la justicia con las de la sabiduría. Fichte sostiene la primacía de la justicia porque ella es una sentencia de la razón y vale como ley para toda acción libre. La voz de la sabiduría, en cambio, es solo un buen consejo. Mediante esa ley la razón ordena de modo incondicionado las acciones que deben ser realizadas. Las acciones permitidas por esa ley no pueden ser prohibidas al ser humano. Los sabios consejos, en cambio, no son obligatorios para quien los recibe.

Para resolver la pregunta prioritaria por la legitimidad de la revolución, Fichte advierte que la noción de contrato social remite a los fundamentos de legitimidad del Estado y no a sus orígenes históricos. Aunque se reconozca que las constituciones existentes hasta ahora en la historia no son el resultado de una deliberación racional sino de una imposición violenta, se mantiene la validez del principio según el cual una sociedad civil solo puede fundarse legítimamente en un contrato entre sus miembros. Por tanto, el Estado que no cuente con su consentimiento resulta ser contrario al primer derecho del ser humano, a saber: el derecho *inalienable* a desconocer la autoridad de toda norma que sea distinta de la ley moral y a la que no haya dado su consentimiento. Como ser racional, el ser humano se encuentra obligado solo por la ley moral y donde esta calla, solo su propio arbitrio está autorizado para reconocer otra norma como obligatoria. En el ámbito de la acción permitido por la ley moral, el arbitrio de cada cual es el único fundamento de determinación de las propias acciones. Una consecuencia de esta libertad del arbitrio reside en que ningún ser humano tiene permitido imponerle a otro un curso de acción ni despojarlo de sus derechos subjetivos. Este otro, a su vez, tampoco tiene permitido dejarse imponer una ley por medio de una voluntad ajena, lo que significaría la renuncia a la propia humanidad.

De ello resulta que el contrato es la única figura jurídica apta para pensar el establecimiento de obligaciones políticamente vinculantes. Para descubrir el fundamento de obligatoriedad de los contratos, el método consiste en partir de la sola idea del ser humano bajo la ley moral, la ley de su naturaleza racional. Este método no se refiere a hechos sino a derechos y deberes. Por ello del mismo puede extraerse que el Estado *debería* solicitar el consentimiento de sus ciudadanos como una condición que lo legitima. Hasta el momento en que se produzca esa solicitud, los ciudadanos no se encuentran vinculados por ningún contrato y solo están obligados a cumplir con la ley moral. Somos moralmente autónomos cuando obedecemos la ley moral que nos dictamos a nosotros mismos como seres racionales. De la misma manera, somos políticamente autónomos cuando obedecemos leyes positivas que nos hemos impuesto a nosotros mismos como contratantes libres e iguales. Ambas formas de autonomía se originan en la exclusividad de nuestra propia voluntad en la función *legisladora*. Ninguna voluntad ajena puede cumplir legítimamente dicha función, ni siquiera, como advertía Fichte en el *Versuch*, la voluntad divina, si sus leyes se suponen distintas de las de la razón. Las leyes civiles son obligatorias para los pactantes y estos conservan su autonomía. De esta surge el *derecho inalienable* de desconocer toda norma que no haya sido establecida por la voluntad de quien debe obedecerla, tal como son las normas que son denominadas leyes bajo el absolutismo del antiguo régimen. La alienación de este derecho a reconocer solo leyes autoimpuestas sería contraria a todo derecho y carecería de validez.

La obligatoriedad de los contratos surge de la mera voluntad de las partes y esta voluntad puede cambiar. Fichte justifica así el derecho a la revolución mediante la tesis contractualista que identifica al consentimiento con la fuente

exclusiva de la obligación política de obedecer las leyes. Esta justificación procede, en primer lugar, derivando el derecho a la revolución del derecho a cambiar la constitución y este del derecho a cambiar el contrato. Finalmente, este último es derivado del derecho a sellar un contrato en general. El cambio de un contrato es un nuevo contrato que puede suprimir algunas de las partes del primero y conservar otras. Este nuevo contrato, como el primero, recibe su obligatoriedad solo del consentimiento de las partes. Para que este contrato sea vinculante la adhesión a los cambios debe ser tan voluntaria como la del primer contrato. Solo así se respeta la autonomía política de los ciudadanos.

Según Fichte, a la naturaleza del contrato y de la constitución estatal le pertenece su carácter modificable. Una cláusula que prohíba tal modificación sería, según Fichte, moralmente imposible, porque resultaría contradictoria con la naturaleza racional de la humanidad determinada por la ley moral. En cuanto parte del mundo sensible, esta ley le prescribe al ser humano, como fin último, el cultivo permanente para la libertad (*Kultur zur Freiheit*). Vemos aquí reaparecer la idea fichteana que ya encontramos en el *Versuch*, referida al pasaje de la religión revelada a la religión natural y en la *Zurückforderung*, como la ilustración permitida por la libertad de pensamiento. El cultivo para la libertad es un proceso histórico colectivo que apunta, al dominio absoluto de la sensibilidad, bajo la mencionada forma pura de la subjetividad. Esta forma debe devenir independiente de todo lo empíricamente dado en el ámbito práctico, esto es, las inclinaciones y los impulsos de la sensibilidad humana. Mediante este proceso histórico educativo las fuerzas de la sensibilidad devienen instrumentos de la forma pura. Todo obstáculo institucional que impida o detenga este desarrollo formativo de la humanidad es presentado por Fichte como contrario al derecho natural y político. Por tanto, el

derecho a cambiar la constitución que se ejerce en la revolución es inalienable. Las constituciones que se oponen a la autonomía del pueblo no solo pueden (*dürfen*) ser cambiadas gracias a este derecho, sino que también deben (*sollen*) ser transformadas conforme a él.

La cultura para la libertad es el fin último de las asociaciones estatales. Por ello, esta cultura no solo no debe ser impedida por el Estado legítimo y bien constituido, sino que también debe ser promovida por él. De esta manera, Fichte conecta en su defensa de la Revolución francesa un argumento contractualista, que asienta la legitimidad en el consentimiento, con la asignación de esta tarea formativa al Estado. La autonomía moral y política no aparecen entonces solo como una condición constitutiva de la legitimidad del Estado, sino también como una meta regulativa que solo puede ser buscada en el largo plazo, mediante un proceso histórico progresivo, dónde las generaciones pasadas son una condición de las acciones de las presentes, cuyo valor, a su vez, depende del futuro de la historia humana.

Nuestro verdadero fin último es puesto por la ley moral en la forma de nuestro sí mismo puro. Todo lo que en nosotros no pertenece a nuestro sí mismo puro es nuestro carácter sensible, que solo es un medio para nuestra meta racional, buscada mediante la cultura para la libertad. Fichte define esta cultura como el ejercicio de todas nuestras fuerzas con el fin de la libertad completa, de la independencia completa respecto de lo que no es nuestro puro sí mismo. La cultura tiene dos efectos en la relación entre la forma pura y la sensibilidad. Uno es la primacía de la primera sobre la segunda; el otro es el servicio de la segunda a la primera. La sensibilidad es lo que puede ser educado, ejercitado, fortalecido mediante la cultura, para que sirva a la forma pura de nuestro sí mismo. Esta forma, en cambio, no es capaz de formación ni de transformación. Es un *a priori* inmodificable

que domina a la sensibilidad, gradualmente cultivada. Sin el dominio de la sensibilidad, un ser humano no podría ni siquiera querer, porque sus acciones estarían determinadas por medio de impulsos sensibles, provenientes del exterior. Un ser tal sería solo un instrumento más en el concierto del mundo sensible. Sin el servicio de la sensibilidad, un ser humano sería solo una voluntad impotente.

El absolutismo político del antiguo régimen se basa, según Fichte, en dos máximas: autocracia hacia adentro, expansión hacia afuera.⁹ La autocracia interna no puede ser más que un obstáculo de la cultura para la libertad, porque impide la autoactividad de los ciudadanos, reducidos a súbditos o siervos políticos. La expansión territorial mediante la guerra, solo conduce bajo el absolutismo a acrecentar los territorios y las dimensiones del rebaño humano. Por lo tanto, no solo existe el derecho a realizar una revolución para modificar la constitución del absolutismo, sino el deber de realizarla. Este deber se funda, según Fichte, en dos razones. La primera se deriva de considerar a la constitución del absolutismo como un obstáculo para la realización del fin último del ser humano en el mundo sensible, esto es, la cultura para la libertad. La segunda razón se encuentra en el ya mencionado carácter intrínsecamente modificable de la constitución política. Este carácter conduce a formular una pregunta decisiva sobre la naturaleza modificable de una constitución estatal, como la posrevolucionaria, que promueva la cultura para la libertad. Según Fichte, las malas constituciones deben ser modificadas y las buenas se modifican solas. Tal como lo advertía Fichte en el *Versuch* y en la *Zurückforderung*, en el *Beitrag* insiste en que la promesa de

9 Fichte coincide aquí con una tesis formulada en un escrito póstumo de Rousseau (1969 [1782]). En el *Beitrag*, Fichte se encarga de refutar la interpretación de Rousseau presentada por Rehberg (2017 [1793]). Sobre la compleja recepción de las tesis de Rousseau en la obra política de Fichte cfr. Damiani, 2015.

no cambiar es nula porque significa tanto como renunciar a la propia humanidad y el ser humano carece del derecho a hacerlo. Contra la idea de un contrato social irrevocable y de una renuncia a la cultura para la libertad, Fichte afirma el derecho inalienable a un progreso infinito y reconoce a la Revolución francesa como uno de sus momentos.

V

En su *Versuch* Fichte propone pensar en una situación en la que el ser humano tenga que ocuparse *exclusivamente* de procurarse los medios para satisfacer sus necesidades básicas. Esta situación puede pensarse o bien como el origen del género humano, o bien como una recaída en un estadio cuasi animal. Salvo casos especiales, la humanidad no puede permanecer en este estadio durante mucho tiempo. Surgen y se depuran reglas de convivencia transmitidas a sucesivas generaciones. Los fenómenos naturales son comprendidos como efectos de causas sobrenaturales, que actúan según fines, pero no buscan un fin *final*, es decir moral. La revelación es el único medio que los seres humanos disponen para imaginarse que Dios se les anuncia como legislador moral. La creencia en este anuncio les facilita el desarrollo de la voluntad libre.

La comunicación es una precondition que acompaña *todos* los estadios del desarrollo de la autonomía moral del ser humano. Al comienzo, esta comunicación es concebida como revelación divina, como el anuncio del legislador moral a los seres humanos. Luego, esta comunicación es el medio privilegiado para el aprendizaje recíproco de los seres humanos, que dan y reciben libremente sus propuestas de solución a problemas teóricos, técnicos y políticos. Este aprendizaje es el proceso histórico de la ilustración. Dentro

de las propuestas referidas al último tipo de problemas se encuentran los proyectos de reforma constitucional. Si la libertad de comunicación es restringida o suprimida, el curso del espíritu humano rompe los diques de contención y la revolución política arrasa con todo lo que encuentra a su paso.

Revelación religiosa, libertad de pensamiento y cultura para la libertad son, para Fichte, tres maneras en que se presenta el necesario proceso de educación moral de la voluntad humana. El objetivo de esta educación consiste en el desarrollo siempre mayor de autonomía moral. Tanto la revelación religiosa como la ilustración, permitida mediante la libertad de pensamiento, cumplen la función de facilitar la determinación de la voluntad humana por la ley moral. Esta ley permite a los seres humanos someterse voluntariamente, mediante el contrato y la constitución, a obligaciones políticamente vinculantes. La transformación gradual o revolucionaria de la constitución política no es más que un momento del proceso educativo de la voluntad humana a lo largo de la historia.

Bibliografía

- Batscha, Z. (1989). "Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit": Die Französische Revolution in der deutschen Popularphilosophie, Suhrkamp.
- Buhr, M. (1991). Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution. Buhr, M. y Losurdo D. (eds.), *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, pp. 9-73. Akademie Verlag.
- Crowe, B. D. (2008). Revisionism and religion in Fichte's Jena *Wissenschaftslehre*. *British Journal for the History of Philosophy*, col. 2, núm.16, pp. 371-392.
- Damiani, A. M. (2005). Justificación y crítica del poder despótico en las teorías contractualistas. *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, núm. 4, pp. 205-239.
- Damiani, A. M. (2013). Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 48, pp. 285-304.

- Damiani, A. M. (2015). La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos políticos del joven Fichte. *Revista de ciencia política*, vol. 2, núm. 35, pp. 393-408.
- Damiani, A. M. (2019). Verbindlichkeit, Handlung und Diskurs. Rusche, Th., Beckers, J. O. y Herrmann, B. (eds.), *Was gilt?*, pp. 190-201. Verlag Karl Alber.
- Drillo, K. (2009). Offenbarung und Realität des Wissens bei Fichte. *Fichte-Studien*, núm. 33, pp. 189-205.
- Durand, A. (2009). Feuerbach lecteur de Fichte. *Philonsorbonne*, núm 3, pp. 33-50.
- Epstein, K. (1966). *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University.
- Fichte, J. G. [GA] (1962-2010). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann Verlag.
- Fichte, J. G. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos.
- Fichte, J. G. (2002). *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Biblioteca Nueva.
- Fischbach, F. (2001). Le Fichte des Jeunes Hégéliens. *Kairos*, núm. 17, pp. 97-127.
- Günter, H. (2005). *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa*, Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. Habermas J. y Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 101-141. Suhrkamp.
- Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena, 1790-1794*, Suhrkamp.
- Israel, J. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*, Fondo de Cultura Económica.
- Ivaldo, M. (2007). Figure della filosofia della religione nel pensiero di Fichte. *Archivio di Filosofia*, vol.1/2, núm.75, pp. 97-112.
- Jaumann, H. (ed.). (1995). *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur seiner Rezeption*, De Gruyter.
- Kant, I. (1968 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft. Kants gesammelte Schriften*, vol. V. Akademie Textausgabe – De Gruyter.

- Lessing, G. E. (2018 [1780]). *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Evangelische Verlagsanstalt.
- Perovich Jr., A. N. (2010). Fichte, Hegel, and the Senses of »Revelation«. En *Fichte-Studien*, núm. 24, pp. 259-274.
- Philonenko, A. (1968). *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin.
- Rehberg, A. W. (2017 [1793]). *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hanse.
- Rousseau, J. J. (1969 [1762]). *Émile. Œuvres complètes*, IV. Gallimard.
- Rousseau, J. J. (1969 [1782]). *Jugement sur la paix perpétuelle. Œuvres complètes*, III. Gallimard.
- Rousseau, J. J. (1995 [1755]). *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Schriften zur Kulturkritik*, Felix Meiner Verlag.
- Rousseau, J. J. (1996 [1762]). *Du contrat social*, Le Livre de Poche.
- Serrano Marín, V. (1994). Las tres reseñas de Fichte del otoño de 1793. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 11, pp. 171-187.
- Solé, M. J. (2018). *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Quilmes.
- Torres, M. J. (1995). Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del idealismo alemán. Fichte y Schelling antes de 1794. *Enrahonar*, núm. 23, pp. 117-124.
- Verweyen, H. (2016). Fichte's Philosophy of Religion. James D. y Zoller, G. (eds.), *Cambridge Companion to Fichte*, pp. 273-205. Cambridge University.
- Villar, A. (ed.). (1995). *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza.
- Vogel, U. (1972). *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg*, Luchterhand.
- von Knigge, A. F. (3 de octubre de 1972). *Allgemeine Literaturzeitung*, núm. 261, pp. 17-22.
- von Knigge, A. F. (2013 [1792]). *Joseph von Wurmbrands politisches Glaubensbekenntnis, mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen*, Druck und Bildung.

Waibel, V. L. (2006). On the Fundamental Connections between Moral Law and Natural Right in Fichte's Contribution (1793) and Foundations of Natural Right (1796/97). Breazeale D. y Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, pp. 45-58. Ashgate.

Wiggermann, U. (2010). *Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preussen des späten 18. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck.

Capítulo 6

Estado secular y conciencia religiosa

Dilemas en la teología política de Hegel

Ludwig Siep

*Traducción de Horacio Martín Sisto**

Claudio Cesa in memoriam

Los filósofos “clásicos” se distinguen por al menos dos características de sus textos: la primera es que como mínimo tienen potencial analítico para problemas que surgen mucho más tarde y en nuevos contextos históricos. Esto ciertamente sucede en el caso de Hegel con respecto a las constelaciones modernas de la relación entre religión y política. El potencial de conflicto que tiene actualmente esta relación está fuera de discusión, ya sea en los disturbios en el mundo árabe, en las campañas electorales de los Estados Unidos o en los debates biopolíticos de la Unión Europea. La filosofía de Hegel, por cierto, no ofrece una solución a estos problemas. Pero sí contiene los fundamentos intelectuales de muchas corrientes que se encuentran en el debate de hoy.

La segunda característica de los textos clásicos, que subyace a su efecto duradero, parece ser que permiten interpretaciones diferentes, incluso contradictorias. Se forman

* Texto original: Siep, Ludwig (2015). *Säkularer Staat und religiöses Bewusstsein. Dilemmata in Hegels politischer Theologie*. Quante, M. y Mohseni, A. (eds.). *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Brill/Fink. Ha sido actualizada la bibliografía (N. del T.).

así escuelas y tradiciones que a menudo duran siglos. Un ejemplo particularmente conciso de esto es, por cierto, Hegel. La división de su escuela en “hegelianos de derecha” y de “izquierda” tuvo lugar muy poco después de su muerte y continúa influyendo hasta el día de hoy. Los términos “derecha” e “izquierda”, provenientes de la historia política, indican que los puntos de partida de la división se debieron no solo a convicciones políticas en general, sino también político-religiosas. El sentido de esta diferenciación y su importancia para el desarrollo de la interpretación de Hegel o del “hegelianismo”, es decir, una convicción filosófica basada en la filosofía de Hegel, no es lo que se discutirá aquí. Me interesa más bien examinar si uno de los aspectos de esta diferenciación, a saber, la relación entre religión y Estado, tiene fundamentos en el propio pensamiento de Hegel o en cambio se debe a intereses políticos y religiosos de la situación histórica de la “división”. Aquí no se tendrán en cuenta otros aspectos, como la cuestión de si el Estado racional del sistema hegeliano se ha alcanzado a realizar, al menos en su tiempo, o si representa una exigencia de realización para la política, tal vez una que solo puede llevarse a cabo de modo revolucionario. Esta pregunta también fue detonante de la división de escuela. En lo que sigue, sin embargo, la comprensión que tiene Hegel de la religión se retrotraerá a una breve mirada a la controversia sobre la “superación” filosófico-religiosa del cristianismo y de la idea de un Dios personal.

El título de este trabajo utiliza en sentido de abreviaturas varios términos muy controvertidos. “Secular” aquí solo significa que tanto la justificación filosófica de un Estado como su autoridad para establecer y hacer cumplir las normas tienen lugar sin recurrir a premisas de tipo teológico –donde puede permanecer abierto si se trata de premisas de una teología revelada o de una teología natural

o filosófica—. ¹ La autoridad de tal Estado puede y debe ser reconocida también por ateos o agnósticos. Bajo el término “teología política” resumo todas las relaciones sistemáticas entre la filosofía del Estado y la filosofía de la religión de Hegel. A ellas pertenecen tanto los predicados teológicos tradicionales que Hegel aplica al Estado (“voluntad divina como presente”, “fin en sí mismo e inmóvil”, etcétera) (cfr. Hegel, 2009: §§ 270 y 258)² como las declaraciones filosófico-religiosas sobre el mismo, de que debe comprenderse el espíritu divino, representado de forma trascendente, como “efectivizado realmente” en la eticidad terrenal, especialmente la del Estado. Se discutirá más adelante qué es exactamente lo que eso significa. Lo que no se discute es que existe una estrecha relación entre la política, especialmente en el sentido de teoría del Estado en cuanto sucesor de la Polis, y la teología como una doctrina acerca de lo divino en Hegel. En qué medida esto se trata de una transferencia de representaciones religiosas a una entidad no religiosa (“secularización”), esto por el momento queda abierto.

Finalmente, el término “dilema” también debe entenderse aquí como indicador de un problema. Lo que se quiere decir es que el propio Hegel en su filosofía del espíritu objetivo y del espíritu absoluto sostiene, o por primera vez genera, tesis que son difíciles de conciliar. Por otro lado, se encuentran incompatibilidades entre las interpretaciones de sus teorías y textos, que no son simplemente atribuibles a errores, sino a interpretaciones alternativas que deben

1 Acerca de los conceptos “secular” y “secularización” cfr. Hoesch, 2014.

2 N. de T.: para las citas en castellano de la obra, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* utilizo la edición traducida por Juan Luis Vermal (Hegel, 2004). En esos casos indicaré tanto la edición alemana (Hegel, 2009) como la argentina (Hegel, 2004). Puesto que las referencias en esta obra no indican página en el original alemán de Siep, sino parágrafos, lo mismo hago con la edición argentina. Cuando realizo alguna variación o aclaración sobre la traducción de Vermal indico con mis iniciales: HMS. Salvo que se aclare, el resto de las citas de este capítulo son traducción mía [HMS].

tomarse en serio. Una de mis tesis es que las interpretaciones o “hegelianismos” que han estado en conflicto durante doscientos años no son batallas simuladas, sino que tienen un “*fundamentum in re*”, es decir, en las ambivalencias del pensamiento hegeliano y su expresión misma. Hegel afirma cosas extrañas y al mismo tiempo, tales como la divinidad del Estado *como* un Estado de derecho secular y la religión como el fundamento del Estado. Por un lado, el Estado moderno y la filosofía realizan efectivamente al cristianismo en el mundo social y “liberan” a Dios de su aislamiento respecto del mundo. Por el otro, lo absoluto debe ser pensado como una personalidad y sus conceptos o pensamientos son válidos independientemente del espacio y el tiempo.

Ahora bien, Hegel es el padre de la dialéctica moderna y supuestamente el principio de contradicción no tiene en ella validez.³ De hecho, Hegel dice, de ciertos juicios, que su negación es verdadera al mismo tiempo y de la misma manera. Pero esto no se aplica a la teoría como un todo, ni a las oraciones con las cuales él resume sus verdades. *No* es cierto que el Estado sea absoluto y en el mismo sentido no lo sea; *no* es cierto que Dios sea personalidad y en el mismo sentido no lo sea. No obstante, tales proposiciones sobre el Estado y Dios deben interpretarse con gran precaución en el contexto del sistema general. De hecho, no me parece resuelto si solo hay *una* interpretación correcta o bien una considerable tolerancia de la ambigüedad.

Mi objetivo principal aquí no es, sin embargo, descubrir en qué medida las principales direcciones de interpretación apelan correctamente a Hegel, que en todo caso puede ser un resultado indirecto. Ambas fueron muy rápidamente más allá de Hegel, incluso la izquierda lo puso de cabeza para abajo, del Estado como Absoluto pasó a la libre asociación de individuos

3 Acerca de la contradicción en Hegel cfr. Wolff, 1981.

en una sociedad sin clases. Y, al contrario, por el lado de la derecha, el trono y el altar fueron reconciliados de una manera que es ciertamente incompatible con Hegel.⁴

En la cuestión de las tensiones en el pensamiento de Hegel sobre la religión y el Estado, me limito a tres aspectos principales: primero, ¿en qué medida el Estado de Hegel es un Estado secular, es independiente de la religión y de las iglesias? Segundo, ¿qué puede significar que, a pesar de tal independencia, una religión determinada debería ser el “fundamento” del Estado? Y tercero: ¿qué significa para la religión la realización de lo divino en el mundo, o bien: qué hace propiamente Hegel con el cristianismo?

I. ¿Estado secular o Estado cristiano?

En la primera pregunta, utilizo los argumentos “Pro” y “Sed Contra”, que recuerdan la forma *escolástica* de la dialéctica. Para empezar distingo las siguientes subpreguntas: Primero, ¿hasta qué punto la fundamentación del Estado, de su ordenamiento legal e institucional, depende de argumentos religiosos? Segundo, ¿qué significa el derecho a la libertad de religión en Hegel? Tercero, ¿hasta qué punto la política de un Estado, incluidos los argumentos planteados en la discusión pública, es religiosa o secular?

(a) El “argumento a favor” de la secularidad del Estado hegeliano puede apoyarse en el hecho de que no hay argumentos, en los textos de Hegel sobre la filosofía del derecho o la filosofía del espíritu objetivo, que se basen en la suposición de la existencia de Dios en el sentido de la metafísica tradicional o de las convicciones teístas ordinarias. Tampoco se basan en ciertos contenidos teológicos, o incluso

4 Cfr. Jaeschke, 1979: 349-374.

en verdades históricamente reveladas, ya sea registradas en textos sagrados u en otras tradiciones. Los conceptos fundamentales del derecho se desarrollan a partir de la razón práctica que, de todas formas, a diferencia de Kant, debe entenderse a partir de los contenidos y formas racionales de la naturaleza y del espíritu humano. La deducción del concepto de derecho, como dice Hegel en la Introducción a la *Filosofía del derecho*, es su génesis desde las partes precedentes del sistema (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 2). En la filosofía natural y en la filosofía del espíritu subjetivo, sin embargo, no aparece la religiosidad del hombre. Solo se habla de ella en los niveles superiores del sistema, en la filosofía del espíritu absoluto. Sin embargo, en la *Filosofía del derecho*, Hegel ocasionalmente usa conceptos religiosos como la “santidad” de la conciencia o la “divinidad” de las instituciones estatales. Discutiremos más adelante lo que eso significa; pero no supone una determinada teología.

En lo que respecta al Estado, para Hegel es en sí mismo “absoluto” en varios aspectos: por un lado, en el sentido de soberanía, a la que no se opone ni el derecho de resistencia,⁵ ni el derecho internacional vinculante. El derecho internacional es un derecho contractual, que permite incumplimientos contractuales si un Estado se siente amenazado en su existencia. No hay criterios objetivos para esto (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 334). La existencia del Estado no solo es absolutamente necesaria para proteger los

5 Cfr. Las afirmaciones de Hegel sobre el Estado “enfermo” o sobre el Estado “malo” (en el agregado al § 258, en Hegel, 2009; 2004: cfr. *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25* en Hegel, 1974: 633) y en la *Ciencia de la lógica*, todavía dan derecho a este Estado a la obediencia de los ciudadanos. En contraste con la tradición aristotélica de la “patología” de los Estados, me parece que Hegel se encuentra al respecto en la tradición de Hobbes y Kant, para quienes existe la obligación de obedecer incluso a los Estados despóticos. En este punto no me convence el argumento de Klaus Vieweg a favor de un derecho de resistencia en Hegel. Cfr. Vieweg, 2012: 448-458 y en forma más desarrollada Siep, 2018b: 99-13.

derechos de sus ciudadanos, sino sobre todo porque estos pueden realizar su carácter esencial y propósito solo en el Estado. No solamente, como en Aristóteles, porque ellos pueden darse cuenta de su razón práctica específica recién en la vida pública. Sino también porque su identidad consiste no solo en su autonomía personal, sino también en su pertenencia a asociaciones cuya prosperidad y duración dan sentido a sus vidas. La más alta de esas asociaciones es la Polis o el Estado: “La unión [asociación] como tal es en sí misma el verdadero contenido y propósito, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal” (Hegel, 2009; 2004: § 258).

En este sentido, Hegel entiende la “asociación” no como una asociación libre en beneficio de sus participantes ni como una condición para el reconocimiento de los individuos entre sí. La asociación como un fin en sí misma y como superación de la individualidad separada, proviene, como enfatizó Dieter Henrich desde el principio, de la tradición neoplatónica (cfr. Henrich, 2010). Para Hegel es importante el carácter institucional de las asociaciones, que perdura más allá de sus participantes. Esto ya vale para las familias y las profesiones, pero sobre todo para el Estado que las asegura. Recién en el ejercicio competente de los deberes institucionales, el individuo gana “realidad” social y reconocimiento. Y a la inversa, el Estado moderno gana su fuerza al dar cabida a los propósitos e intereses particulares de los individuos (Hegel, 2009; 2004: §§ 258 y 260). Por lo tanto, debe haber no solo derecho de propiedad y derecho contractual, sino también la libertad de realizar planes de vida particulares en un sistema de mercado a través de la elección de la profesión y el comercio. Pero lo que separa a Hegel del Estado de derecho liberal moderno es el sentido que tiene en última instancia la soberanía estatal, es decir, no solo la seguridad jurídica permanente, sino también el cumplimiento del destino de los seres humanos. Ella llega

tan lejos que el Estado proporciona a la vida mortal temporal, la inmortalidad individual en una institución eterna, que Hegel llama ética y espiritual. Es por eso por lo que Hegel también puede atribuir una función ética a la guerra de los Estados: ella quita el azar y la insignificancia de la muerte humana y le da un sentido ético (Hegel, 2009; 2004: § 324).⁶ No puede tratarse de una guerra de religión o una guerra de conquista, pero puede ser una especie de defensa ofensiva de una constitución razonable, como lo pretendieron la Revolución francesa o Napoleón.⁷ La disposición fundamental para ello permite que todos los ciudadanos participen en ese sentido ético.

En este significado absoluto del Estado se puede ver una secularización en el sentido de una transformación de contenidos teológicos. Pero entonces hay que volver hasta antes de la teología cristiana, a la antigüedad. En la *Filosofía del derecho*, al comienzo de la sección sobre el Estado, Hegel cita el antiguo concepto de Atenea como la diosa de la ciudad (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 257).⁸ Y si la inmortalidad en el Estado va a reemplazar a aquella en el más allá, entonces la secularización debe entenderse aquí en el sentido de Blumenberg: es decir, como la transformación de un problema para el cual la teología ya no ofrece soluciones plausibles (cfr. Blumenberg, 1966: 42, 45, 51, 70 y ss.). Que Hegel está pensando aquí en la Antigua República y su renacimiento moderno en Francia, queda ya claro en sus escritos juveniles;⁹ del mismo modo que el postulado de la inmortalidad kantiana ya no es suficiente –como ya no lo es en Fichte–.

6 En la asociación con la sustancia necesaria del Estado ellas realizan su determinación de "la individualidad que no es contingente y mutable, sino que *existe en y por sí*".

7 Para la comprensión que tiene Hegel de la historia de las formas de guerra, cfr. Siep, 2010b: 171.

8 Así también los Penates representan la santidad de la familia (ibid.).

9 Cfr. *Die Positivität der christlichen Religion* (Hegel, 1970 y ss., vol. 1, 104-229, aquí 205, como también Hegel, 1968 y ss., vol. 1: 359-378, aquí 368).

Hasta ahora, la fundamentación del Estado está libre de religiones y teologías posteriores a la Antigüedad. Entonces, ¿dónde reside el argumento sed-contra?

Podría formularse de la siguiente manera: la fundamentación es pensada siempre por Hegel en términos también teológicos, es decir, desde el resultado y no solo desde la génesis. Sin embargo, el resultado final del desarrollo del Espíritu es lo que Hegel llama el “espíritu absoluto”, el trabajo sobre la verdad absoluta en el arte, la religión y la filosofía. En un escrito temprano, Hegel se refirió a las tres formas del espíritu absoluto como “servicio de culto a Dios” [*Gottesdienst*].¹⁰ El Estado también se entiende dirigido hacia este objetivo, no solo en el sentido de que, como Estado cultural, debe promover las formas de este “servicio de culto a Dios”. El Estado es más bien la “existencia” misma de lo absoluto o de la “verdad”, así como la religión es su representación como una “esencia ideal” y la filosofía su conocimiento.¹¹

Sin embargo –y esto me lleva de vuelta al argumento a favor de la fundamentación autónoma del Estado–, la existencia de lo Absoluto en el Estado no es una mera forma temporal y finita de aquel. Más bien, es una forma tan igualmente legítima como la representación de Dios de la religión y la verdad conceptual de la filosofía. Las verdades de la religión no son superiores en el sentido jurídico-filosófico, no relativizan al Derecho y el Estado. Según Hegel, esto último llevaría al fanatismo religioso o a una teocracia contraria a la ley y la libertad de conciencia (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 270: 215). No obstante, el Estado secular no debe oprimir las creencias religiosas; si lo hiciese, también destruiría, en cierto sentido, su base subjetiva

10 *Differenzschrift*. En Hegel, 1968, vol. 4: 1-92, aquí 76.

11 Cfr. *Jenaer Systementwürfe III*. En Hegel, 1968, vol. 8: 284: “la realidad efectiva del Reino de los Cielos es el Estado”; cfr. también Hegel, 2009: § 360, 281 y ss.

en la “conciencia moral” de las personas. Volveré a esto en la segunda parte (II).

En la cuestión de la fundamentación teórica, científica y racional, el equilibrio entre los pros y los contras parece inclinarse claramente a favor de la secularidad del Estado. Esto es aún más cierto si se entiende la “fundamentación” en el sentido actual, en el que las fundamentaciones teleológicas ya no desempeñan ningún papel en función del objetivo que se pretende alcanzar.

(b) Respecto de la segunda subpregunta, acerca de la secularidad y la libertad religiosa en el Estado hegeliano, la cuestión se vuelve más difícil.

También aquí los argumentos a favor son fácilmente reconocibles. Ya el joven Hegel criticaba la mezcla de los derechos estatales y eclesiales, por ejemplo, con respecto al estado civil en el nacimiento y el matrimonio.¹² En la *Filosofía del derecho*, el Estado es el único garante de los derechos civiles. Hegel mantiene esta línea, a pesar de sus críticas posteriores al concepto de la “separación”¹³ del Estado y la Iglesia. En el § 270 de la *Filosofía del derecho*, describe esta separación como una ganancia para el desarrollo del Estado en Alemania porque ha facilitado que el Estado gane independencia y superioridad jurídica por sobre las confesiones y sus constituciones eclesiásticas. Esta independencia llega hasta una “supervisión policial suprema” del Estado sobre las iglesias, no solo en el sentido de supervisión jurídica, sino también respecto de cualquier doctrina contraria a los

12 Cfr. *Studien* 1795-1796. Text: 32: *man mag die widersprechendste Betrachtung* [a uno le gusta la consideración más contradictoria]. En Hegel, 1968 y ss, vol. 1: 281-352, aquí 317-319; Jaeschke, 2003: 72-74.

13 Por ejemplo, en el § 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Hegel, 2009; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3. Aufl. 1830, en Hegel, 1968 y ss., vol. 20) y en las *Lecciones de la filosofía de la historia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, 1970 y ss. vol. 12: 531).

principios del ordenamiento estatal (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 270, 220 y ss.). Por supuesto, esto también significa que ninguna iglesia puede ejercer coerción contra sus miembros, especialmente no puede impedir su salida de ella. El Estado también debe garantizar la libertad de la ciencia respecto de la influencia eclesiástica (cfr. Hegel, 2009; 2004: § 221 y ss.).

Todo esto se fundamenta según Hegel en el concepto de persona y sus derechos. Durante mucho tiempo se ha discutido hasta qué punto Hegel sigue la tradición liberal de los derechos fundamentales que sostienen Locke, los *Federalist Papers* o Kant. Considero que hay consenso hoy en día en que Hegel tiene una teoría de los derechos fundamentales (Lübbe-Wolff, 1986; Siep, 1992b; como también recientemente Wildenauer, 2012). No tienen precedencia en el sentido de las declaraciones de derechos humanos de la Constitución, tampoco están en este sentido en un nivel más elevado que la simple legislación. Pero se encuentran en todas las áreas del derecho privado, penal y constitucional, con la condición de la positivación legal. Semejante requisito de concretización legal lo contiene también la actual ley constitucional alemana.

A la libertad como principio de la *Filosofía del derecho* le pertenecen varias formas de distancia respecto de las pasiones privadas, intereses y restricciones. Esto es objeto de las *obligaciones* hacia las instituciones, desde la familia hasta el Estado. En el caso de un conflicto, el más extremo de los cuales es la guerra, el Estado tiene el “derecho más elevado” sobre el individuo y, como se ha visto, no solo por razones de protección jurídica general. Lo que a Hegel le falta en gran medida es la idea de los derechos fundamentales como derechos de defensa contra el poder estatal.¹⁴ Para él,

14 En este sentido, Georg Lohmann (2002: 141) debe coincidir en que, desde la perspectiva actual, Hegel “no presentó una teoría satisfactoria de los derechos humanos y los derechos fundamentales”.

la idea de una suerte de conflicto regulado entre el ciudadano y las autoridades estatales es parte de una visión individualista y mecanicista del Estado. Solo en un lugar de la *Filosofía del derecho* se habla de arbitrariedad de la autoridad, contra la cual ofrece auxilio, por un lado, el nivel más alto de la administración y jurisdicción, por el otro, las corporaciones independientes, especialmente las comunas y las organizaciones profesionales reconocidas por el Estado. Lo que hoy nos parece central, el carácter de defensa de los derechos fundamentales individuales, comienza a tener lugar recién con los fundadores de la tradición alemana del Estado de derecho unos años después de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, con v. Aretin, Mohl y otros, llamados “Primeros constitucionalistas” (cfr. Dreier, 2010).

Este déficit puede estar relacionado con el hecho de que la libertad activa del ejercicio de la religión en Hegel está más claramente garantizada que la libertad negativa respecto de la religión. Esto resulta de una lectura cuidadosa de la famosa observación del § 270 de la *Filosofía del derecho*. Si el Estado tiene el “deber” de “hacer todo lo posible para el propósito religioso y proporcionar protección”, entonces obviamente es bueno para la libertad religiosa activa. Veremos por qué razón existe esta obligación. Hegel es menos claro cuando se trata de liberarse *de* la religión o *de* la pertenencia a una iglesia.

Por un lado, él otorga explícitamente derechos humanos y civiles a gente marginada por su religión, como los cuáqueros y los judíos, aunque los primeros se niegan a hacer el servicio militar y, según Hegel, los segundos deberían “considerarse como pertenecientes a un pueblo extranjero” (Hegel, 2009; 2004: § 270: 217).¹⁵ Pero él diferencia entre los

15 En este punto, la palabra „indem“ [en alemán: „indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religions-Parthey, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten“] no está clara.

derechos pasivos de los *burgeois* y los derechos activos de los *citoyens*, quizás siguiendo un decreto prusiano de 1812 (Hegel, 2000: 162).¹⁶ Más inquietante para nuestro panorama es la observación de Hegel de que el Estado, “puesto que la religión es el momento integrador para lo más profundo del sentimiento”, tiene el deber de “exigir a sus miembros que pertenezcan a alguna comunidad eclesiástica. Solo puede determinar que pertenezcan a alguna comunidad, porque el Estado no puede inmiscuirse en el contenido, en la medida en que este se refiere a la intimidad de la representación” (Hegel, 2009; 2004: § 270, 216).¹⁷ Con frecuencia se ha pasado por alto que Hegel habla aquí del deber del Estado de exigir que sus ciudadanos pertenezcan a una iglesia. Si Hegel usara el concepto de iglesia en el sentido del ordenamiento legal de su tiempo, como la ley general de tierras prusianas, entonces habría una obligación de pertenecer a una de las tres principales confesiones cristianas, esto es luteranas, reformadas o católicas. Sin embargo, en su comentario sobre § 270, Hegel también menciona “iglesias que solo tienen culto; y otras en que el culto es el aspecto principal y la enseñanza y el cultivo de la conciencia cosas secundarias”; si se está refiriendo a su crítica a la moderna “religión del sentimiento” sin

Pero me parece que tiene más un significado causal (porque) que condicional (si). Hegel entonces está de acuerdo con Fries –tan criticado por él– según el cual los judíos representaban una nación propia (cfr. Hegel, 2011: 1213).

- 16 Cfr. Hegel, 2011: 1212 y ss. En este decreto se establece en el § 8: “Por lo tanto, pueden desempeñarse en los puestos de enseñanza académica, en la escuela y en las oficinas comunitarias a las que han sido asignados” - pero en el § 9: “Nos reservamos el derecho de determinar legalmente en el futuro en qué medida los judíos pueden desempeñar otros cargos públicos estatales” (Hegel, 2011: 1212).
- 17 En contraste, como ya hemos mencionado, con el magisterio de la Iglesia sobre la ley y el Estado. N. del T.: en la traducción de Vermaal hay aquí un error significativo, dice “el Estado puede inmiscuirse en el contenido” donde debería decir “el Estado no debe inmiscuirse en el contenido” [HMS].

teología, que atribuye a Schleiermacher o Fries, es difícil determinarlos (Hegel, 2009; 2004: § 270, 220).¹⁸

La razón de tal deber del Estado es que “la religión es el momento integrador de lo más profundo de la convicción” (Hegel, 2009; 2004: § 270, 216). Por lo que la religión integra a los ciudadanos en sus convicciones más profundas en el Estado. En el pensamiento posterior de Hegel, ni siquiera cualquier confesión cristiana puede hacer esto, sino solo la protestante, que no permite una autoridad doctrinal fuera del Estado, como sí el catolicismo, y no permite ninguna atadura de la conciencia.¹⁹ En este sentido de integración, Hegel también llama a la religión el “fundamento” [*Grundlage*] del Estado, a lo que volveré en la segunda parte.

Al parecer, Hegel también sigue una tradición que se remonta a la antigüedad según la cual la lealtad al Estado solo puede esperarse de los ciudadanos religiosos. Maquiavelo y Hobbes la reforzaron en la modernidad temprana y Rousseau se basó en ellos en su credo burgués para los republicanos libres. Hegel le da un nuevo giro, en el sentido de que no es el miedo a los castigos divinos lo que garantiza la obediencia de quienes esperan escapar de los castigos terrenales. Más bien, lo “más profundo de la convicción” es la creencia en una verdad religiosa que debe ir de la mano con la lealtad al Estado secular y su derecho absoluto. Esta es la única forma de protegerlo de las violaciones de la ley por motivos religiosos. Pero si el Estado no es seguro sin fe en Dios, entonces Hegel, como Hobbes, Locke o Rousseau,²⁰

18 Klaus Vieweg (2012) supone que aquí Hegel entiende por “iglesia” cualquier tipo de comunidad religiosa. Ese es un uso extraño del término si tenemos en cuenta la distinción precisa entre religión e iglesia ya en Kant y Fichte, quienes también solo conocen “iglesias” cristianas. Cfr. también Siep, 2009.

19 Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3. Aufl. 1830, Hegel, 1968 y ss., vol. 20, aquí § 552).

20 Cfr. la religión política de Rousseau recientemente en Meier (2013: 149-234).

no puede permitir a los ateos en el Estado.²¹ Sin embargo, al igual que sucede con la posición de Locke y la de Kant, no hay consenso de interpretaciones sobre este punto en Hegel. También está abierto qué significan religión y Dios en el sentido especulativo de Hegel. Este es tema de mi tercera parte (III).

(c) Hegel parece ser claramente más secular en asuntos de influencia religiosa en la legislación y la política estatales. El Estado actúa sobre la base de principios racionales y filosóficamente justificados acerca de lo correcto y lo incorrecto, de los cuales surgen la ciencia jurídica y los funcionarios jurídicamente formados. Sin embargo, estos principios no son a priori, sino que tienen en cuenta el desarrollo de tradiciones jurídicas especiales marcadas por un determinado espíritu del pueblo. Este desarrollo muestra un progreso de la razón en el sentido de una conciencia más segura y rica de su libertad por parte de los pueblos y las personas.

Las teocracias infringen esos ordenamientos jurídicos racionales como también lo hicieron la antigua democracia radical o el derecho divino de los reyes. Los teólogos o representantes de la iglesia deben actuar dentro del marco de este ordenamiento jurídico y sus interpretaciones legales y filosóficas, aun cuando puedan ser asesores del gobierno o del monarca, por ejemplo, como miembros de un Consejo de Estado, un órgano también aceptado por Hegel.

¿Se deriva algo de esto para nuestras discusiones modernas sobre el uso de argumentos religiosos en el espacio público? La pregunta es difícil de responder porque, para Hegel, los debates parlamentarios y la opinión pública a través de la prensa

21 Incluso para Kant, los ateos no pueden cumplir con los "deberes genéricos" (cfr. Kant, 1914: 97) de producir un "ser ético común": "Para lo que puede ser obligatorio para todo ser humano, el mínimo de conocimiento (que es posible que haya un Dios) debe ser subjetivamente suficiente" (ibid., 154). Sin embargo, ciudadanos del "ser político común", es decir la comunidad jurídica del Estado, pueden serlo (cfr. ibid., 96). Cfr. también Siep, 2015: 156-161, 184-188.

no juegan el papel central que desempeñan en las democracias parlamentarias. No puedo explicar aquí el papel de las dos cámaras, la primera cámara de nobles terratenientes y la segunda cámara del estamento industrial, en la estructura que presenta Hegel de la monarquía constitucional.²² En la segunda cámara, los aspectos profesionales de los oficios y de las comunas, incluidos los “grandes intereses” (Hegel, 2009; 2004: § 311) de la sociedad, deben estar representados y deben asesorar al gobierno. También atribuye funciones principalmente de asesoramiento y educación a la opinión pública (Hegel, 2009; 2004: § 315). La cuestión no está cerrada, pero no es obvio, desde el punto de vista de Hegel sobre la gobernanza secular y racional, que los argumentos religiosos jueguen un papel en estos debates. Podrían tener que ver con el mencionado apoyo estatal a las comunidades en su “finalidad religiosa” (Hegel, 2009; 2004: § 270). Sin embargo, la finalidad religiosa debe entenderse en sentido estricto, las tareas sociales y educativas son principalmente aquellas de las profesiones, las comunas y el Estado.

Los objetivos esenciales del Estado, la protección de los derechos de los ciudadanos, las familias y las corporaciones, la promoción del bienestar material y psicológico, el posicionamiento de la política exterior del Estado, incluido su comercio exterior (Hegel, 2009; 2004: § 249) y el posicionamiento militar, solo permiten argumentos de ciencia secular y deliberaciones de tipo prudencial. Estas últimas juegan un papel más importante en Hegel de lo que se esperaría de un pensador tan sistemático. Esto sucede, por ejemplo, cuando se trata de evitar y compensar las crisis

22 Durante su estada en Heidelberg, Hegel vio la tarea de generar, al menos en la Cámara de Estamentos, una oposición al ministerio designado por el rey –aunque una que apoyara al Estado-. Para ello cfr. Siep (1992a: 251-256). Hegel retomó cada vez más este significado de la asamblea de Estamentos, con mayor claridad en el § 544 de la *Enciclopedia* de 1830 (Hegel, 1968 y ss., vol. 20).

inevitables de una economía de mercado, lo cual es necesario para la libertad de los planes de vida individuales y la riqueza de los pueblos (Hegel, 2009; 2004: §§ 249, 252). Asegurar el bienestar de los ciudadanos frente a tales crisis, en conformidad con la ley y la libertad de conciencia, es propiamente la realización de lo que Hegel llama “moralidad” (Hegel, 2009; 2004: § 242).²³ También esta realización debe ser institucionalmente estable e independiente de motivos o medios privados o religiosos (Hegel, 2009; 2004: § 242). Por lo tanto, la política racional de las corporaciones y de la administración estatal debe reemplazar en gran medida a las instituciones privadas de beneficencia de las iglesias (Hegel, 2009; 2004: §§ 245, 249, 253). La política con motivación religiosa y los argumentos religiosos en la sociedad civil, como en los debates bioéticos modernos, encajan tan difícilmente en el marco de la visión del estado hegeliano como los partidos políticos de orientación religiosa. A este respecto, el Estado de Hegel es un Estado mucho menos cristiano que la actual República Federal de Alemania. Sin embargo, otros aspectos de la secularidad, especialmente la libertad religiosa negativa, como hemos visto, están significativamente menos desarrollados.

II. La religión como base del Estado

¿Qué significa la afirmación de Hegel de que la religión es el fundamento del Estado? ¿Acaso se necesita reevaluar las determinaciones concretas discutidas? ¿Es la racionalidad misma de la acción estatal fundamentalmente religiosa? Para intentar una respuesta, se deben distinguir

23 Al respecto, cfr. Siep, 2011.

los diferentes significados del término “fundamentos” [*Grundlagen*].²⁴

Debe hacerse una distinción entre fundamentos en el sentido histórico (a), fundamentos en sentido sistemático (b) y fundamentos el sentido de basamento en la “convicción” [*Gesinnung*] de la gente, es decir sus creencias y sentimientos más profundos (c).

(a) Históricamente es innegable para Hegel que la religión es de fundamental importancia para el desarrollo del Estado; pero lo contrario también es válido. Los términos “Estado” y “religión” pueden tener un significado más limitado y amplio. “Religión”, especialmente en las formas históricamente tempranas, es toda la referencia teórica y práctica de un pueblo a un “Absoluto”, una verdad o realidad última. No hace falta decir que este aspecto de la cultura general influye en las otras áreas. “Estado” significa para Hegel no solo una institución y un grupo de personas que, hablando con Max Weber, tienen el monopolio de la violencia física legítima en un área. Hegel usa los términos Estado y Constitución, casi como la *Politeia* griega, es decir, también para las costumbres públicas de un pueblo. Esto no solo en la medida en que están objetivadas en instituciones, leyes y cargos, sino también en que son vividas por los individuos y se vuelven conscientes en ellos. Por supuesto, este amplio ámbito también afecta a la religión en el sentido más estricto del culto y del conocimiento de lo divino.²⁵ La diferenciación entre religión, Estado, pero también arte y ciencia, comienza en cierta medida en el período clásico griego, pero recién se consolidó en la temprana Modernidad. El resultado de este desarrollo para su

24 Sobre lo siguiente cfr. también Siep, 2010a: 98-108.

25 Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (como la Observación 26), 162: “La historia muestra que todo mejoramiento de la religión ha sido causado por el Estado” (Hegel, 2000).

época lo formuló Hegel en el párrafo conclusivo de la *Filosofía del derecho*:

El presente ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su más allá y su poder contingente. Así ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega el Estado como imagen y efectiva realidad de la razón; allí la autoconciencia encuentra la realidad de su saber y querer sustancial en un desarrollo orgánico, así como en la religión encuentra el sentimiento y la representación de su verdad como esencialidad ideal... (Hegel, 2009; 2004: § 360)

Por tanto el fundamento del Estado es en sentido *histórico* la religión, porque el espíritu humano en todas sus expresiones culturales se forma una última verdad y realidad a través de representaciones de un Absoluto, pero que no solo se encuentran en la religión diferenciada o incluso en la teología. El Estado y la religión *modernos* son mutuamente dependientes: según Hegel, el Estado moderno presupone principalmente el protestantismo.²⁶ Trae consigo la superación del dominio terrenal de la Iglesia, la libertad de conciencia individual y la realización de la eticidad religiosa en el más acá. Pero el cristianismo también a su vez está marcado por el desarrollo del Estado moderno. El surgimiento de la conciencia secular del Derecho, la distinción creciente entre la Iglesia y el Estado, el surgimiento de una ciencia libre de religión, conducen a una transformación de la religión hasta el “despojo” del más allá o, como dice la *Enciclopedia*, la liberación de lo absoluto de su más allá en el mundo.²⁷ El cristianismo puede entonces ver en las costum-

26 Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Hegel, 1970 y ss. vol. 12: 508-520).

27 Cfr. *Enciclopedia* (1830), § 552. En Hegel, 1970, vol. 10: 534: “En el espíritu de los gobiernos y de

bres terrenales y en el Estado secular su propia realización y una forma de lo absoluto.

(b) El segundo sentido de fundamento, es decir, en el sentido de *fundamento científico*, ya se discutió en la primera parte. Este es el fundamento de la ciencia filosófica. Sin embargo, también muestra la correspondencia entre la verdad conceptual y la representación religiosa. Eso también está en la oración omitida del párrafo final de la *Filosofía del derecho* citado más arriba: la *ciencia* es el “conocimiento conceptual libre de esa verdad como una y la misma en sus manifestaciones complementarias, el *Estado*, la *naturaleza* y el *mundo ideal*” (Hegel, 2009; 2004: § 360).²⁸ Las obligaciones estatales están fundamentadas según Hegel por una ciencia de la razón, por lo tanto, también pueden confirmarse con la forma más elevada de comprensión, la filosofía. Las doctrinas religiosas, por el contrario, caen en el campo de la representación y el sentimiento. Esto no significa que Hegel esté de acuerdo con la religión del sentimiento del romanticismo o, a sus ojos, con Schleiermacher. Por el contrario, para él la dogmática teológica, el conocimiento de Dios, es el componente decisivo sobre todo de lo “moderno” en el sentido de lo posterior a la antigüedad, es decir, de la religión cristiana. Pero todavía hay metáforas, imágenes e historias como “Padre”, “Hijo” o “Creación”. La filosofía puede y debe traducirlos a un lenguaje puramente conceptual. En la medida en que la religión cristiana es “absolutamente verdadera” en esta interpretación, también representa un fundamento del Estado.

los pueblos se despierta la *sabiduría mundana*, es decir, la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva. Con razón se ha llamado *sabiduría mundana* [...] a la filosofía, pues el pensar hace presente la verdad del espíritu, introduce este espíritu en el mundo y lo libera así en su realidad efectiva y en sí mismo” (Hegel, 1997[1830]: 574).

28 Cfr. también Hegel, 2009; 2004: § 256, donde de la derivación del Estado desde la familia y la sociedad civil, dice Hegel: “Este desarrollo [...] es la única demostración científica del concepto de Estado”.

(c) La tercera forma de fundamento es el anclaje en la *conciencia* religiosa necesaria para la estabilidad del Estado. Esta referencia inmediata tiene la fuerza vinculante y motivadora más fuerte para las creencias “más profundas” de los individuos, especialmente aquellos que no tienen una formación científica. No está dirigida contra el Estado y no lo relativiza, si puede entenderse como una manifestación de una voluntad “divina” que este es atemporal e independiente de todas las opiniones, intereses y coincidencias. La verdadera filosofía muestra que el Estado, la comunidad religiosa y Dios (como Espíritu Santo en la Comunidad) significan la misma razón absoluta en diferentes formas o manifestaciones. El peligro de la convicción religiosa es entender a Dios como una idea indeterminada de lo Absoluto o como “lo indeterminado, que no ha madurado hasta el punto de determinar lo que en el Estado está desarrollado y presente”.²⁹ Si ella relativiza derechos, leyes e instituciones a partir de esta vaga concepción y los convierte en el medio para hacer cumplir las verdades de la fe, destruye al Estado y a la verdadera religión.

En este tercer sentido, la religión es fundamento, en la medida en que el Estado secular y racional se ancla en las convicciones personales y existenciales más profundas. En sus últimos escritos y lecciones, especialmente en vista de la Revolución de julio de 1830, cuyos fundamentos también vio en el catolicismo de los pueblos románicos, Hegel enfatizó que una contradicción entre la verdad religiosa y la eticidad estatal socava al Estado.³⁰ Un Estado moderno requiere por tanto una religión determinada, moderna en el sentido de Hegel. La llama

29 Agregado al § 270 (Hegel, 1970 y ss, vol. 7: 431). Cfr. también *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/25* (como también la Observación 6), 740.

30 Cfr. *Enciclopedia* (1830), § 552; Manuskript von 1830/31 (Hegel, 1970 y ss., vol. 12: 71, 534, 539), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822/23) en Hegel, 1996: 520, como también „*Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*“, en Hegel, 1995: 138-207, aquí 173.

“protestante” porque contiene libertad de conciencia y consentimiento para que el Estado sea el fundamento último de todos los derechos y obligaciones exigibles.³¹ Pero el Estado también es moderno porque ni a él ni a sus representantes se les permite ser objeto de un culto especial, como sí era en el caso de la Polis griega o el Imperio romano.

Sin embargo, como se ha visto anteriormente, debe concebirse la pertenencia al Estado como a una institución eterna, como el significado último de la vida. Para Hegel, esto habilita al mismo tiempo un último significado religioso. Todavía veremos lo que Hegel exige del cristianismo con esto.

Antes de eso, he aquí el resumen de la primera (I) y segunda parte (II): por lo visto hasta ahora, hablar de la religión como el “fundamento” deja intacta la fundamentación secular del ordenamiento legal. Sin embargo, exige una cercanía especial del Estado a la religión, incluso a una determinada, y esto limita en forma preocupante la neutralidad del Estado respecto de las religiones; llega hasta la exigencia mencionada, aunque no sea una obligación jurídica, de unirse a una iglesia.³² El límite de esta exigencia no radica en el derecho fundamental a la libertad de religión entendida como un derecho de defensa, sino en la conciencia. El Estado también puede obligar a las personas contra su conciencia a emprender acciones legales y castigarlas en caso de incumplimiento. Pero no puede obligarlos a creer, no debe penetrar en el “santuario” interno (Hegel, 2009; 2004: § 137) de la conciencia.

31 De aquí que Hegel enfatice en varias ocasiones que el Estado moderno supone a la Reforma (cfr. *Enciclopedia* 1830, § 552: 536 y ss. En Hegel, 1970 y ss., vol. 10).

32 Por supuesto que una especie de apelación moral por parte del Estado no encaja realmente con la comprensión del Estado en Hegel. Pero una coacción legal socavaría a sí misma la concepción de Hegel de la conciencia “protestante”, porque con “iglesias” no se trata de comportamiento externo, sino de convicciones internas.

Por un lado, Hegel quiere proteger al Estado secular de la instrumentalización religiosa al convertirlo en un absoluto terrenal fundado racionalmente, incluso necesario para el sentido de la vida de los individuos. Como tal, es igual a todas las demás representaciones de lo divino. Al mismo tiempo, quiere reconciliarlo con la religión cristiana, porque sin la convergencia con las creencias religiosas, el Estado no puede ser estable. Se plantea la cuestión de si ambas partes no tienen que renunciar demasiado: por parte del Estado secular, a la plena protección de los derechos fundamentales, incluido el de la libertad religiosa negativa; por parte del cristianismo, a su concepto de Dios y su comprensión de la historia de la salvación. Sus alumnos negaron o quisieron corregir ambos déficits, con y sin medios hegelianos.

III. Concepto de Dios y cristianismo

Esto me lleva a la tercera pregunta: ¿qué tipo de cristianismo y qué tipo de concepto de Dios considera Hegel compatible con su versión del Estado secular? ¿Existe solo un cristianismo mundanizado, por así decirlo “protestante cultural”, sin un Dios diferenciado de las personas o del mundo? ¿O es la filosofía hegeliana de la religión y del Estado la mejor apología del cristianismo en la era moderna? Este fue uno de los principales problemas que condujo a la división de la escuela de Hegel. Por supuesto, solo puedo responder estas preguntas de manera incompleta, pues ha habido una cantidad infinita y controvertida de publicaciones al respecto.

En vista de estas controversias, tiene sentido discutir aquí nuevamente en términos de pros y contras. El hecho de que Hegel acepte e interprete los dogmas cristianos tradicionales más importantes y los interprete filosóficamente, desde la Trinidad hasta la Creación y desde la Encarnación hasta la

Redención, habla a favor de la compatibilidad del concepto hegeliano de religión con un concepto de Dios trascendente. Incluso ve en ellos una unidad, un proceso de Dios, por así decirlo, que también puede concebirse como un desarrollo sistemático y necesario con términos puramente filosóficos. También se aferra al concepto de la personalidad de lo Absoluto, contra las críticas de Fichte y su abandono de esta idea (cfr. Wagner, 1971). La significación filosófica está de acuerdo con la verdad religiosa y permite a la religión, como culto y doctrina, estar a su lado, por así decirlo.

El argumento *contra* la compatibilidad es que Hegel rechaza ya desde temprano una separación esencial entre Dios y el espíritu humano entendido como una finitización de Dios.³³ Un Dios que tiene algo diferente de sí mismo fuera de sí mismo no es infinito en el verdadero sentido. La unidad del espíritu divino con el ser humano también se sugiere a partir de la comprensión correcta de la doctrina de la Trinidad. Brevemente expresado, Hegel lo ve como un desarrollo a partir lo divino indeterminado del Padre, pasando por la finitización y concreción de sí en la Creación y la Encarnación, para reintegrarse en la plena conciencia de la unidad de lo humano con el espíritu divino en la comunidad. Este Espíritu está en medio de las personas, no solo en la comunidad religiosa, sino también en lo ético del Estado y en el conocimiento científico-filosófico. La Reforma reconcilió la idea cristiana de libertad con la antigua idea de Eiticidad.³⁴ Contra la orientación

33 Por ejemplo, en el capítulo "La conciencia desdichada" de la *Fenomenología del espíritu* de 1807.

34 Que la santificación protestante de la familia, la rectitud civil y el gobierno soberano representan una rehabilitación de los deberes de los antiguos ("quae Graeci et Romani nobis admiranda et imitanda relinquerunt") contra las críticas de los padres de la iglesia y la iglesia romana medieval, lo ha enfatizado Hegel en su discurso en el 300 aniversario de la Confessio Augustana (cfr. Oratio in sacris saecularibus tertiis traditae confessionis Augustanae (1830), en Hegel, 2001: 313-322, aquí 319).

medieval hacia el mundo del más allá, la Reforma ha llevado a la santificación de la familia, del trabajo y del gobierno estatal legalmente constituido. En principio, las personas se liberan de su separación de Dios, el Salvador histórico se absorbe en su significado para el desarrollo de la conciencia religiosa (cfr. Siep, 2000: 114) y la manifestación de un momento del espíritu absoluto.³⁵ Aunque sigan infringiendo la ley y el derecho o las obligaciones éticas, el castigo legal y la reconciliación moral-religiosa pueden reintegrar a los perpetradores al Espíritu en común. Un estado de juicio escatológico y una perfección moral completa no son conceptos significativos. Por el contrario: incluso la idea de Kant y Fichte de una realización completa del derecho y de la moral lleva, según Hegel, a una relativización de la racionalidad alcanzada por el Estado, puesto que cualquier situación está infinitamente lejos de objetivos infinitos. Así se expresa el contraargumento.

La decisión entre pros y contras depende, en última instancia, de cuál de las dos perspectivas de interpretación resulta más fructífera en vista de los textos hegelianos –al menos mientras se trate de interpretación, no de apropiación y desarrollo ulterior de concepciones hegelianas–. Una perspectiva asume que la “metafísica de la subjetividad absoluta...” de Hegel “...es el máximo cumplimiento y finalización” del “planteo” neoplatónico (Halfwassen, 1999: 469).³⁶ A partir de las figuras fundamentales triádico-especulativas de un platonismo renovado en términos teóricos de la subjetividad, Hegel concibió una filosofía de la lógica, de la naturaleza y de la historia que puede interpretar y sistematizar completamente el conocimiento de las ciencias naturales

35 El “Reino del Hijo” tiene el significado de “particularización”, la autofinitización y autoobjetivación del Absoluto, cfr. *Enciclopedia* (1830) § 568 y los correspondientes desarrollos en las *Lecciones de filosofía de la religión*.

36 Sobre Hegel y el cristianismo neoplatónico, cfr. Beierwaltes, 1972.

y humanas más modernas para su época. Sin embargo, para una interpretación conforme al cristianismo, Hegel hace un uso central de las tesis cristianas de la personalidad de Dios y de la Creación;³⁷ la Creación se entiende no obstante como una exteriorización de Dios en el mundo. Es por eso que habla en la *Ciencia de la lógica*, por ejemplo, acerca de la personalidad de la Idea absoluta y su libre exteriorizarse en la naturaleza.³⁸ Para esta interpretación, la confirmación “holística”, por así decirlo, de las verdades religiosas en un sistema filosófico integral, deja completamente intacto el mundo religioso de representaciones con respecto a Dios y la historia de la salvación. La “superación” de la religión en filosofía aquí solo significa la confirmación desde un nivel filosófico superior.

Desde la otra perspectiva, Hegel se ocupa principalmente de una cierta estructura lógico-ontológica fundamental que constituye la realidad efectiva y permite un conocimiento sistemático de la misma. Esta es la diferenciación interna de una totalidad o un todo en determinaciones particulares y su autorreflexión en estas determinaciones. Desde ella toda la realidad de la naturaleza, la mente humana y la historia puede entenderse como un organismo autoconsciente (cfr. Emundts y Horstmann, 2002: 81-83), con expresiones modernas como un proceso de autoorganización, autoapropiación y autoconocimiento. Las ideas

37 Según Wagner (1971), la doctrina de la Trinidad de Hegel ayuda a “la comprensión del Nuevo Testamento de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu a encontrar una expresión apropiada” (ibíd., 252). Esta doctrina conceptual tampoco es una derivación de la razón, sino “comprensión conceptual de la divina Trinidad” (ibíd.).

38 Cfr. al respecto también Büttner (1993: 44-47). Incluso en esta interpretación, sin embargo, no queda claro hasta qué punto los términos teológicos de la Creación se reconstruyen o desmitifican. Neuser (2004, Observación, 11) se refiere al paralelo trinitario del surgimiento de la segunda persona de la primera. Incluso la interpretación de Volkman-Schluck de la libre elección se basa en una libertad divina. Por el contrario, H. Braun (1970) cree que el “modelo de creación del mundo es erróneo”.

religiosas, especialmente las del neoplatonismo cristiano, generalmente coinciden con estas estructuras. Los conceptos de lo Absoluto de Hegel, sin embargo, requieren reinterpretaciones fundamentales de lo que significa Dios, Creación, Encarnación, Redención, etc.; una suerte de desmitificación. En última instancia, la personalidad de Dios debe entenderse como el volver a sí de la realidad efectiva en la conciencia sistemática y concipiente de los seres humanos. La Creación como exteriorización de la Idea en la Naturaleza es el mismo pensamiento en la dirección inversa, por así decirlo: comenzando desde el final, el sistema de pensamientos puros, la mirada debe ser dirigida hasta su forma más externa en las relaciones espacio-tiempo. Dado que estos están constituidos por relaciones “lógicas” en el sentido de Hegel, solo representan su “exteriorización”. La naturaleza es una gradación de relaciones y organizaciones cada vez más complejas y reflexivas, que se desarrollan hasta la penetración completa en un sujeto humano cognoscente. A partir de esta figura, uno puede entender los dogmas cristianos de la Creación, la Encarnación y la Redención como una expresión preliminar y narrativa de la verdad.

Se han desarrollado interpretaciones convincentes del sistema hegeliano desde ambas perspectivas. Eso vale no solo para la época de Hegel. Incluso hoy, después de que tenemos millares de páginas más de los manuscritos de Hegel, apuntes de clase y una inabarcable masa de interpretaciones, ambas perspectivas aún están representadas. La compatibilidad de la filosofía hegeliana del espíritu con el cristianismo no solo se defiende en la teología cristiana, por ejemplo, con Wolfhart Pannenberg,³⁹ sino también en la teología judía, como muestra un impresionante libro de Emil Fackenheim de 1967 (Fackenheim, 1967). Pero hay voces igualmente

39 Pannenberg (1966: 184). Sobre esto cfr. también la discusión en Siep, 2018a: 753-777.

fuertes para la segunda perspectiva, la secular. Charles Taylor, por ejemplo, ve a Hegel como un precursor del “cristianismo desteologizado” (cfr. Taylor, 1975: 646-651). Para Friedrich Fulda, los argumentos de Hegel sobre la personalidad de la Idea absoluta “tienen la pretensión de convencer incluso a un ateo” (Fulda, 2003: 248). Tampoco para Walter Jaeschke tiene el concepto de personalidad algo que ver con la idea de un “sujeto fijo” o incluso la doctrina eclesiástica del Dios personal (Jaeschke, 2003: 183).

Aquí no puedo entrar en más detalles acerca de en qué medida esta segunda perspectiva, y por lo tanto los “contra argumentos”, me parece ser la interpretación que es más compatible con el sistema hegeliano en general. Pero hay que admitir que muchos textos hegelianos son más fáciles de interpretar desde la primera perspectiva mencionada. Esto es especialmente cierto para el Hegel posterior, cuyo discurso como rector de la Universidad de Berlín en el 350 aniversario de la Confessio Augustana, por ejemplo, debe atribuirse a un grado considerable de ambigüedad querida.⁴⁰

Por cierto, los argumentos para ambas perspectivas son tan fuertes que la todavía hoy división de la Escuela de Hegel en este punto es muy comprensible. Sobre todo, porque la todavía hoy ambigüedad teológica también tuvo consecuencias para la filosofía política. En el caso de la verdad “más especulativa” de la filosofía jurídica, Hegel también recurre a la individualización y desarrollo natural de lo absoluto, según la cual el poder soberano del príncipe debe manifestarse en un individuo natural, el monarca hereditario. La razón de esto no es solo que la monarquía hereditaria está privada de los intereses particulares de los votantes y de los “hacedores de reyes”, sino que ella constituye la última y soberana “decisión” del Estado. Ella debe distinguirse de

40 O también, por ejemplo, la *Goeschel-Rezension* (cfr. Jaeschke, 2003: 300-302).

la arbitrariedad por el hecho de que el monarca toma decisiones en el espíritu de la Constitución y sobre la base de las propuestas del gobierno.

En general, en la filosofía política de Hegel sigue habiendo una tensión entre los derechos de la persona y su protección estatal, por un lado, y una soberanía estatal constituida contra cualquier relativización, por el otro. Con respecto a sus alumnos, sin embargo, uno podría argumentar que ni los hegelianos de derecha ni los de izquierda abordaron el problema en los términos de Hegel. Al final de la evolución hegeliana de izquierda, con Marx y especialmente con el marxismo ortodoxo, no solo se pierde todo significado positivo de la religión, sino también la conciencia del Estado de derecho. Algo de esto probablemente debe atribuirse al propio Marx, como la reducción de los derechos individuales a ideología burguesa y la idea pseudoreligiosa de una asociación sin coacción legal. Quizás fue influido por los primeros socialistas religiosos como Fourier.⁴¹ Sin embargo, en el lado de la derecha hegeliana, los derechos de las personas, junto con la secularidad del Estado, también han sido perdidos en gran medida. Quizás la continuación más cercana de la síntesis hegeliana se encuentra entre los primeros teóricos del Estado de derecho con un claro sentido de los problemas sociales, como, por ejemplo, Robert von Mohl (cfr. Siep, 2018b). Pero no hay más pluralidad religiosa y tolerancia con Mohl que con Hegel.

Mi conclusión es que la naturaleza absoluta del Estado en Hegel y su proximidad a la religión cristiana hoy tiene que reducirse, al menos considerablemente. El Estado secular sigue siendo ineludible como el legítimo creador de las leyes y obligaciones legales y como el único titular de los poderes coercitivos legales. Sin embargo, su soberanía ya no puede

41 Así, por ejemplo, la suposición de H.-Ch. Schmidt am Busch (2012).

justificarse como fin en sí mismo de instituciones eternas, sino por el mandato de protección y promoción que emana de sus ciudadanos. En el caso extremo, si esto no se cumple, también debe estar limitado por un derecho de resistencia nacional e internacional. En la dirección de este último se encuentra obviamente el desarrollo en el derecho internacional moderno de la “responsibility to protect”. No puede haber una “privileged partnership” entre el Estado y ciertas religiones, o creencias religiosas en general; sí en cambio una relación entre la supervisión del Derecho por un lado y la participación política de los ciudadanos con convicciones religiosas por el otro (cfr. Siep *et al.*, 2012). Me parece que eso sigue siendo “secular” en un sentido racional, no laicista, pero tampoco “pos-secular”.

Bibliografía

- Beierwaltes, W. (1972). Hegel und Proklos. *Platonismus und Idealismus*, pp. 154-187. Klostermann.
- Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.
- Braun, H. (1970). Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen. *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, pp. 51-64. Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Büttner, S. (1993). *Natur als sich fremde Vernunft*, Studien zu Hegels Naturphilosophie. Diss.
- Dreier, H. (2010). Rechtsstaat. *Enzyklopädie Philosophie*, pp. 2265-2272. Hg. v. Hans-Jörg Sandkühler.
- Emundts, D. y Horstmann, R. P. (2002). *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*.
- Fackenheim, E. (1967). *The Religious Dimension in Hegels Thought*. University of Chicago.
- Fulda, H. F. (2003). *G.W.F. Hegel*. Beck.

- Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1968 y ss.) *Gesammelte Werke* Hg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie d. Wissenschaften u. Künste. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970 y ss.). *Werke*. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. y comp. por von Karl-Heinz Ilting, vol. 4. Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. ed. y comp. por W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, vol. 18 (Hegel, 1968 y ss).
- Hegel, G. W. F. (1996). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23. Nachschriften v. K. G. J. v. Griesheim, H. G. Hotho u. F. C. H. V. v. Kehler. Hg. v. K. H. Ilting, K. Brehmer u. H. N. Seelmann. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1997 [1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de R. Valls Plana. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Berlin 1819/20. Nachgeschr. v. J. R. Ringier. Hg. v. E. Angehrn, M. Bondeli u. Hoo Nam Seelmann (eds.). Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*. Hogemann, F. (ed.), Hegel 1968 y ss., vol 16.
- Hegel, G. W. F. (2004 [1821]). *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Verma. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2009[1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Grotzsch, K. y Weisser-Lohmann, E. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 14.1 (Hegel, 1968 y ss.).
- Hegel, G. F. W. (2011). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Anhang*. K. Grotzsch y E. Weisser-Lohmann (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 14.3 (Hegel, 1968 y ss.).
- Henrich, D. (2010 [1971]). *Hegel im Kontext*. Mit einem Nachwort zur Neuauflage. Felix Meiner Verlag.
- Hoesch, M. (2014). *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions und Geschichtsphilosophie*. De Gruyter.

- Jaeschke, W. (1979). Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration. *Der Staat*, vol. 18, núm. 3, pp. 349-374.
- Jaeschke, W. (2003). *Hegel-Handbuch*. Leben - Werk - Schule. J. B. Metzler.
- Kant, I. (1914). *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. (Abreviado "AA").
- Lohmann, G. (2002). Hegels Theorie der Menschenrechte? Arndt, A. et al. (eds.), *Hegel Jahrbuch 2002*, pp. 137-142. De Gruyter.
- Lübbe-Wolff, G. (1986). Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen des Hegelschen Staatsbegriffs. Lucas, H.-Chr. y Pöggeler, O. (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, pp. 421-466. Frommann-Holzboog.
- Meier, H. (2013). *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. C. H. Beck.
- Neuser, W. (2004). Das Anderssein der Idee, das Außereinandersein der Natur und der Begriff der Natur. Hösle, V. (eds.), *Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus*, pp. 40-49. Königshausen & Neumann.
- Pannenberg, W. (1966). *Grundzüge der Christologie*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Fourier, C. (2012). Einleitung. Schmidt am Busch, H.-Ch. (ed.), *Über das weltweite soziale Chaos: Ausgewählte Schriften zur Philosophie und Gesellschaftstheorie*, pp. 9-35. De Gruyter.
- Siep, L. (1992a). Hegels Theorie der Gewaltenteilung. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, pp. 240-269. Suhrkamp.
- Siep, L. (1992b). Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, pp. 285-306. Suhrkamp.
- Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp.
- Siep, L. (2009). Staat und Kirche bei Fichte und Hegel. Beierwaltes, W. y Fuchs, E. (eds.), *Symposion Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens*, pp. 47- 63. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – Verlag C. H. Beck.

- Siep, L. (2010a). Ist Hegels Staat ein christlicher Staat? *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, pp. 93-114. Brill.
- Siep, L. (2010b). Hegel und Europa. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, pp. 161-174. Brill.
- Siep, L. (2011). Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Hiltcher, R. y Klingner, St. (eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, pp. 211-232. Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft.
- Siep, L. (2015). *Der Staat als irdischer Gott*. Mohr Siebeck.
- Siep, L. (2018a). Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Quante, M. y Mooren, N. (eds.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 651-796. Felix Meiner Verlag.
- Siep, L. (2018b). Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat. Schweikard, D. P., Mooren, N. y Siep, L. (eds.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, pp. 99-131. Mohr Siebeck.
- Siep, L., Gutmann, T., Jakl, B. y Städtler, M. (eds.). (2012). *Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart*. Mohr Siebeck.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge U.P.
- Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wilhelm Fink.
- Volkman-Schluck, K. H. (1964). Die Entäußerung der Idee zur Natur. Gadamer, H.-G. (ed.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, pp. 37-43. Felix Meiner Verlag.
- Wagner, F. (1971). *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Mohn.
- Wildenauer, M. (2012). Sozio-ökonomische Grundrechte und politische Partizipationsrechte in Hegels Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zu Hegels Philosophie der Menschenrechte. *Zeitschrift für Menschenrechte*, vol. 1, pp. 116-131. Wochenschau.
- Wolff, M. (1981). *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Eule der Minerva.

Capítulo 7

Sobre la efectividad histórica del espíritu absoluto

Una pregunta a Ludwig Siep

Horacio Martín Sisto

Ludwig Siep

Por un lado, como Ud. ha dicho¹, en Hegel no hay un derecho del ciudadano a oponerse a la soberanía del Estado. Por otro, los Estados también son configuraciones históricas destinadas a transformarse y, a la larga, caer –ver al respecto los párrafos finales del espíritu objetivo, tanto en la *Enciclopedia* (Die Weltgeschichte, Hegel, 1992: §§ 548-552 / *La historia universal*, Hegel, 1997: §§ 548-552) como en los *Principios de la filosofía del derecho* (Hegel, 2009 [1821]: *Die Weltgeschichte* §§ 341-360)–. La *Filosofía del derecho* presentaría al Estado como un modelo terminado, que como ideal no parece estar destinado a un mayor desarrollo (más allá del hecho de que Hegel sugiere que no es un Estado “ideal” en el sentido kantiano o platónico). Pero a su vez desde un punto de vista sistemático, el espíritu objetivo desemboca en la historia universal y pasa al espíritu absoluto (Hegel, 1992; 1997: §§ 553-577). Entiendo que todo este apartado sobre la historia universal es problemático, en el sentido del estatuto que pueda tener la historia en el sistema.

1 Cfr. Capítulo 6.

Mi pregunta entonces es:

¿Qué efectividad histórica puede tener este espíritu absoluto con respecto a las configuraciones y el desarrollo del Estado, y en qué medida el espíritu absoluto –o “Cultura”, me tomo la libertad de sustituirlo aquí con este término en sentido amplio– puede incidir en el ser humano en un modo que el Estado no puede lograr? En otras palabras: ¿por qué el Estado no figura como la coronación suprema del sistema?

Ludwig Siep:

El hecho de que no exista un derecho constitucional o internacional de resistencia no significa, por supuesto, que no pueda haber revoluciones ni cambios en el Estado. Pero Hegel, como también Kant, lo mediría por el resultado, es decir, por un mayor desarrollo de los derechos y de las instituciones racionales, que se fundamentan en los *Principios de la filosofía del derecho*. Aunque este no es un Estado ideal, sin embargo, los cambios hacia atrás en los conceptos y normas fundamentales son inconcebibles: son “irreversibles”, como queremos demostrar hoy también en el ámbito de los derechos humanos. Esto es controvertido en la interpretación de la filosofía de Hegel, pero, además de los textos, puedo contar también con expertos como Fulda, Halbig y el mejor conocedor de los textos en filosofía de la historia, Christoph Bauer (cfr. Bauer, 2000). Consecuentemente, Hegel rechazó las revoluciones de 1830, que consideró basadas en dos fuerzas que no cuadraban en un Estado racional: el liberalismo y el catolicismo. Por cierto, en una lección, Hegel también suscribe que el derecho de resistencia del catolicismo no cuadra con el Estado moderno, tal como señala en las *Lecciones de filosofía de la historia 1822/1823*, Hotho es un apuntador bastante bueno (cfr. Hegel, 2015[1822-1823]: 461). Hay muy pocas frases en los apuntes disponibles sobre sus

lecciones en las que Hegel habla de cambios futuros (Hegel, 1970: 535).² En ese pasaje se refiere al dominio por parte de la mayoría parlamentaria, que suscribía el liberalismo; Hegel rechaza tanto a ese criterio como al liberalismo.

En cuanto a la relación entre espíritu objetivo y absoluto, esta es por un lado una especie de “doble pico”. Desde la época de Jena, Hegel ha enfatizado que la “existencia” secular de lo absoluto como Estado es equivalente a lo absoluto en el espíritu puro de la religión y la filosofía. El Estado no es relativizado por la manifestación de lo absoluto en el arte, la religión y la filosofía. Una relativización abriría las puertas al fanatismo religioso. Desde un punto de vista legal, el Estado tiene, por tanto, la “supervisión general” sobre las iglesias. Pero la filosofía puede mostrar que ambos son casi el mismo absoluto. En el § 360 de los *Principios de la filosofía del derecho* se habla de la reconciliación completa entre Estado, religión y ciencia (repetida en una *Lección sobre filosofía de la historia*

2 El pasaje que se refiere a continuación es este: “Finalmente, después de cuarenta años de guerra e inenarrable confusión, podría alegrarse un anciano corazón de que haya terminado la terrible incertidumbre y que se haya producido una pacificación. No obstante, pese a que en un punto esencial ha sido armonizado, subsiste todavía esa fractura por parte de la religión católica y, la pulsa entre las voluntades subjetivas. En lo que se refiere a estas últimas, gravita el hecho de que la voluntad general no se ha convertido todavía en empírica, o sea que los hombres participen como individuos autónomos y puedan ejercer funciones e influencia en el gobierno. No contento de que valen ahora leyes razonables, que existe la libertad de la persona y de la propiedad, de que hay una organización estatal y dentro de ella se pueden manifestar círculos de la vida ciudadana y, finalmente, que hombres sensatos tienen una positiva injerencia y que gozan de un mayor grado de confianza en el pueblo, el liberalismo opone a todo esto el principio demagógico de los átomos, vale decir la voluntad individual. Según ese ideario debería hacerse todo por su exclusivo predominio y su única aprobación. Con este concepto formal de libertad, con esta abstracción, no permiten que se eslabone algo sólido como organización. Frente a las disposiciones generales del gobierno se alza de inmediato la libertad; esta es [aquí, HMS] voluntad particular, es decir, arbitrariedad. La voluntad de la mayoría derriba al gabinete ministerial y lo que era hasta ahora oposición, se convierte en gobierno; pero, una vez en el poder, se repite el espectáculo, ya que nuevamente la mayoría se opone. De esa manera se perpetúa la intranquilidad. Este enfrentamiento repetido, este nudo, es la situación en la que se halla actualmente la historia y que habrán de solucionar los tiempos por venir” (Hegel, 2018).

de 1822/23, Hegel, 2015 [1822/1823]: 461). La religión del espíritu absoluto “revelada por Dios” (cfr. Hegel, 1992; 1997: § 564) es la última figura en la historia de la religión. Este no es un Dios trascendente en la historia, sino el absoluto que se manifiesta en la naturaleza, el Estado y la historia de la religión. Es debido a que el arte, la religión y la filosofía tienen que ver con el conocimiento de este absoluto –en el arte todavía se trata de formaciones sensuales, imágenes, etcétera– que el espíritu absoluto en el sistema es superior al espíritu objetivo, es decir, más cercano al completo autoconocimiento del espíritu. El espíritu objetivo todavía está ligado a la satisfacción de las necesidades naturales y a los diversos “materiales” mencionados por Hegel (cfr. Hegel, 1992; 1997: § 483). El espíritu absoluto reconoce la unidad de los conceptos básicos de la naturaleza, las formas del espíritu subjetivo y el objetivo (“sistema desarrollado objetivamente en puro pensamiento y realidad” (Hegel, 2015 [1822/1823]: 461).

La religión es ciertamente de gran importancia para el desarrollo de los Estados. Según Hegel, el Estado moderno no es concebible sin la Reforma, que separó el Estado de la Iglesia y trajo la libertad de conciencia –la tesis de Hegel es históricamente controvertida hoy, porque en la era del “confesionalismo”, especialmente en los países protestantes, los príncipes fueron también líderes religiosos y solo ellos podían cambiar de religión (“*cuius regio, ejus religio*”). Pero todo esto tiene que ver con el efecto de la religión en el Estado.

Considero poco probable que Hegel hubiera aceptado un cambio del Estado a través de la religión después de 1830. El Estado tiene sus propios fundamentos racionales y está reconciliado con la religión consumada (el cristianismo iluminado por la filosofía), ambos se apoyan mutuamente. A lo sumo, las reformas en el cristianismo podrían conducir indirectamente a esto. Históricamente, tanto la Iglesia protestante

nacional (es decir el monarca como cabeza de la iglesia) como el “antimodernismo” católico (rechazo de los derechos humanos y la democracia) tuvieron un efecto restaurador y antiprogresista en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. En Alemania, al menos, son corresponsables del Imperio reaccionario y del rechazo a la República de Weimar. Solo después de la experiencia con los estados totalitarios –la Iglesia católica incluso solo desde 1963– apoyaron los derechos humanos, la democracia y la libertad religiosa irrestricta. Estas son las experiencias históricas que también nos llevan más allá de Hegel. Es muy poco probable que otras religiones tuvieran efectos más progresivos para Hegel: son solo etapas preliminares del cristianismo. Hasta ahora tampoco se ha hecho visible en el desarrollo histórico: muchas de ellas (islam, budismo, hinduismo, confucianismo, etcétera) tienen aún más problemas de modernización que el cristianismo.

Bibliografía

- Bauer, Ch. (2000). „Erkennen heißt Handeln: Geschichtsschreibung und politisches Handeln am Ursprung der Geschichte“. Großmann, A. y Jamme, C. (eds.), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*, pp. 81-95. Brill.
- Hegel, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2009 [1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Grotzsch, K. y Weisser-Lohmann, E. (eds.), Hegel, G. W. F. (1968 y ss.), vol. 14, tomo 1.
- Hegel, G. W. F. (1992 [1830]). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Rameil, U., Bonsiepen, W. y Lucas, H.-C. (eds.), Hegel, G. W. F. (1968 y ss.), vol. 20.
- Hegel, G. W. F. (2015 [1822/1823]) *Vorlesungen über die Philosophie der Welt Geschichte Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Collenberg-Plotnikov, B. (ed.), Hegel, G. W. F. (1968 y ss.), vol. 27, tomo 1.

Hegel, G. W. F. (1997[1830]). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. de R. Valls Plana. Alianza.

Hegel, G. W. F. (2018 [1832-1845]). *Filosofía de la Historia*, trad. E. Suda. Claridad.

G. F. W. Hegel (1970[1832-1845]). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

G. F. W. Hegel (1970) *Werke*, Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), vol. 12. Suhrkamp.

Capítulo 8

La comunidad y el enemigo

Teodicea y teología política en Hegel

Massimo Borghesi

*Traducción de Horacio Martín Sisto**

I. Secularización y teodicea

Queriendo aclarar, frente a sus estudiantes berlineses, el concepto de filosofía de la historia, Hegel afirmaba que: “el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, 1999: 43). Según el filósofo “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la sola razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, solo en el fin *absoluto*” (Hegel, 1999: 44). Este fin universal, absoluto de la historia, es indicado en la concepción religiosa con el nombre de Providencia. Es propio de la idea de “la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia* rige el mundo” (Hegel, 1999: 50). La analogía con la idea “filosófica”

* El texto original se encuentra en italiano: Borghesi, 2020: 67-80.

de la Razón como fin de la historia es fuerte. No a tal punto, sin embargo, de quitar la diversidad de las perspectivas. Esta depende del hecho de la Providencia “religiosa” no llega a la concreta determinación de la relación entre universal y particular, entre lo divino y lo mundano. Ella deja esta relación en un cuadro de incertidumbre: no resuelve el nudo, a los ojos de la razón, de una determinación completa. Providencia y Razón no coinciden.

Mas, por otra parte, la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre este y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. [...] Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el *plan* de la Providencia (fin y medios para este destino, estos *planes*). Pero se dice que este plan se halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad querer conocerlo. (Hegel, 1999: 50)

La Providencia religiosa no aclara, racionalmente, sus “planes”. No consiente la dilucidación de sus proyectos, ni la comprensión de la específica conexión ente estos y los eventos históricos singulares. Los pensamientos de Dios trascienden, para la fe, los pensamientos del hombre. Tampoco para la conciencia filosófica constituiría un progreso el hecho de que la conciencia creyente pueda sugerir ejemplos del obrar divino en los *singulares* casos particulares.

Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no solo decretos de Dios, en general, sino también de su Providencia, es decir, fines que esta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan solo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *caminos* de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal. (Hegel, 1999: 51)

Por tanto, en sus lecciones berlinesas Hegel trazaba, desde el comienzo, una clara demarcación entre su filosofía de la historia y la teología de la historia. La Razón filosófica debe estar en condiciones de ofrecer la ley de concesión entre lo universal y lo particular, debe dominar racionalmente la historia. Al contrario, la “fe ingenua” se detiene en “la representación general de un gobierno divino del

mundo” (Hegel, 1999: 51). Se limita, de vez en cuando, a indicar eventos fortuitos, milagrosos, como prueba empírica del actuar de Dios en el mundo. Esta convicción encontraría confirmación en la teología protestante para la cual la incognoscibilidad de Dios es el punto firme de la fe. Frente a ello Hegel reivindica la tarea de la filosofía: sustituirse a la religión a partir de la reivindicación de la plena cognoscibilidad de Dios.

Óyese con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas... (Hegel, 1999: 52)

El conocimiento de esta “totalidad” no puede limitarse al ámbito de la naturaleza, como quiere la teología tradicional y el deísmo ilustrado.

Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia?

Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos la figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. (Hegel, 1999: 52)

Ha llegado el tiempo de un conocimiento adecuado, racional, de la Providencia en la historia.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. (Hegel, 1999: 55)

En la página hegeliana este “tiempo” asume el significado evangélico de *Kairos*. El *Kairos* filosófico toma el lugar del teológico, indica el acontecimiento de la Razón como revelación del sentido de la historia universal. De una Razón que no se limita a describir, sino que, como fundamento y origen, produce los eventos, buenos o malos que sean, y los utiliza como material para la venida de “su” Reino.

Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo,

lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que *Leibniz* intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (Hegel, 1999: 56)

La Razón universal es “teodicea”. Ella mira a una justificación que quiere “hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón” (Hegel, 1999: 57). De tal modo, como es evidente, la secularización de la idea religiosa de Providencia viene a coincidir con la de teodicea. Se trata de una identificación que no está exenta de problemas. Por secularización se entiende, usualmente, la trasposición, sobre un plano inmanente y mundano, de contenidos y valores dependientes de un horizonte teológico, trascendente. La secularización representa la herencia de una tradición religiosa privada de sus fundamentos. Si eso es pertinente, la afirmación de que en Hegel el Absoluto filosófico representa la secularización del Dios cristiano, no puede, sin embargo, no aparecer problemática.¹ En Hegel, escribe Karl Löwith:

Como realización y secularización del espíritu cristiano, la historia del mundo es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en el acontecer del mundo. Con esta secularización de la fe cristiana o, como prefiere decir Hegel, con esta realización del espíritu, él creyó seguir siendo fiel al espíritu del cristianismo y expli-

1 Sobre la interpretación hegeliana del cristianismo, cfr. Borghesi, 1995; Borghesi, 2008; con amplia bibliografía (pp. 125-141). Cfr. también Coda, 1987; Coda 1989: 70-90; Coda, 2007.

tar el reino de Dios en la tierra. Y porque puso la espera cristiana de un último cumplimiento en el proceso histórico en cuanto tal, consideró que la historia del mundo se justifica a sí misma: “La historia del mundo es el tribunal del mundo”. Esta frase es tan religiosa en su motivación original –según la cual al final de la historia al mundo le espera el Juicio–, como irreligiosa es en su giro secular –según el cual el Juicio se consuma en el proceso histórico como tal–. (Löwith, 2007: 78)

Si el juicio de Löwith, por el cual “Hegel no fue consciente de la profunda ambigüedad de su grandioso proyecto de convertir la teología en filosofía y de realizar el reino de Dios en la historia del mundo” (Löwith, 2007: 78) es opinable, sin embargo, no lo es de hecho la aserción por la cual la transcripción secularizada de la Providencia conduce a una perspectiva “irreligiosa”. “Irreligiosa” no significa solamente “mundana” sino, también, antirreligiosa. En el modelo hegeliano no estamos, en efecto, ante la mera “trasposición” de contenidos religiosos a un plano secular. La secularización indica, más bien, la “sustitución” de la idea cristiana con *otra* idea de Providencia, radicalmente diferente en su contenido. Si, en efecto, como emerge de las lecciones sobre filosofía de la historia, la Providencia coincide con la teodicea, entonces la Providencia hegeliana no tiene más nada que ver con la cristiana. El modelo de la sustitución indica, como aclara bien Hans Blumenberg, que la analogía entre el viejo y el nuevo paradigma vale solo para la *forma* y no para el contenido.² La Razón hegeliana cumple, de modo diferente, las funciones que antes desempeñaba la Providencia cristiana. Ella ocupa el

2 Sobre la controversia entre Blumenberg y Löwith en lo que respecta al modelo de secularización, cfr. Borghesi, 1995: 21-46.

espacio dejado por la idea de Providencia “sustituyéndola” con un nuevo paradigma.

Lo que estamos diciendo se aclara si precisamos mejor el significado de “teodicea”. Desde Malebranche a Leibniz la teodicea constituye la “justificación” de Dios (no por parte de Dios) frente al mal del mundo. Dios se vuelve el imputado del tribunal de la razón que exige las motivaciones que puedan legitimar una creación que, frente al mal, parecería ser imperfecta. La difusión de la teodicea, entre el siglo XVII y XVIII es, de algún modo, el resultado del eclipse de Cristo, de la cruz de Cristo, en la Ilustración europea. Es la razón, y no la pasión del Gólgota, la que debe justificar lo negativo y, con ello, también el obrar del Dios creador. En la representación leibniziana del mejor de los mundos posibles se encuentra implícita la idea del “no poder ser de otro modo” de parte de la naturaleza en cuanto *finita*. La justificación del mal coincide con su necesidad, con el desempeño de una tarea en la economía del todo, en la armonía general de las partes. Lo negativo se vuelve, anticipando a Hegel, la premisa de lo positivo. A lo largo de esta dirección *la teodicea concluye en la dialéctica, es decir en la justificación del mal*. Este proceso repercute, inevitablemente, en la concepción misma de Dios. El nuevo Absoluto es, en efecto, un Dios “maquiavélico”, un Dios astuto que no extrae el bien del mal, como en la Providencia cristiana, sino que hace emerger el bien –la razón– “a través” del mal, gracias a él. *No se da el bien sin el mal: esta es la ley de la dialéctica*. Lo Absoluto es aquí la Idea que, como un nuevo Moloch, necesita de víctimas sacrificiales para realizarse. Estas víctimas son los singulares, sus pasiones, instrumentos inconscientes de la Razón universal. Como afirma Hegel:

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo uni-

versal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. (Hegel, 1999: 97)³

La “astucia de la razón” constituye el rostro de la “nueva” Providencia, del Absoluto por el cual “los individuos son sacrificados” y el mal es necesario. Esta idea –de la necesidad del mal– atravesará, justamente gracias a la influencia de Hegel, todo el pensamiento alemán entre el siglo XIX y XX. Como escribe Friedrich Meinecke:

3 En los *Principios de la filosofía del derecho* la dimensión “sacrificial” compete principalmente a la clase militar: “El sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y por lo tanto un *deber general*, pero al mismo tiempo, en cuanto constituye el lado de la idealidad frente a la realidad de la existencia particular, deviene él también una relación particular, a la que se consagra una clase determinada: la *clase del valor militar*” (Hegel, 2004: § 325).

Pero de enorme eficacia fue su idea de la astucia de la razón, que extrae el bien del mal. Toda la experiencia de la vida y de la historia confirmaba de hecho la siniestra conexión entre el mal y el bien. Pero la influencia fatal de Hegel en el pensamiento de la política de poder en Alemania consistió en que para su doctrina se podía olvidar lo que había de siniestro en esta conexión, y una luz capaz de disculparlo podía caer también sobre el lado natural y oscuro de la razón de Estado. La doctrina de la astucia de la razón no era otra cosa que la consecuencia lógica de la filosofía de la identidad, que necesitaba este medio para demostrar la unidad y la razonabilidad de la conexión del mundo entero. “La filosofía transfigura la realidad, que parece injusta, en lo racional”. Pero este tipo de teodicea y el extraordinario optimismo con el que la filosofía de la identidad enseñaba a mirar la realidad también ocultaba en sí mismo el grave peligro de embotar el sentimiento moral, al tomar demasiado a la ligera los excesos de la política del poder.⁴

II. La guerra y la necesidad del enemigo. La teología política hegeliana

Después de la teodicea de Leibniz que pretendía mantenerse en un cauce todavía cristiano, estamos con Hegel frente a una filosofía de la historia que legitima la “racionalidad” del mal. Una justificación que presupone el modelo panteísta, spinoziano, que Hegel hace propio, con algunas variaciones, en su trayecto especulativo de Frankfurt a Jena. En la filosofía de la identidad, la dialéctica entre

4 Meinecke, 1977: 376.

Dios-hombre, infinito-finito, universal-particular, bien-mal, ve la presencia de dos momentos que encuentran su unidad en lo Absoluto como verdadera sustancia. Los polos opuestos se unifican mediante el traspaso de lo finito a lo infinito el cual, enriquecido, retiene la *idealidad*. La filosofía es *idealismo* y el idealismo es la concepción por la cual lo finito, en cuanto *finito*, debe perecer. Como se dice en la *Ciencia de la lógica*: “La proposición que lo *finito* es *ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente”.⁵ La filosofía se vuelve justificación de la idealidad de lo finito, es decir, de su “necesario” traspasar, de la *necesidad de la muerte*. Dicho de otro modo, *de su resolverse en el universal de la Eticidad*: familia, sociedad civil, Estado. Este pasaje del individuo en la Comunidad, el proceso de idealización de la singularidad (egoísta), se da en Hegel de acuerdo con un doble recorrido. En el período juvenil, que podemos prolongar hasta el primer período de Jena, el movimiento hacia la eticidad coincide con la *negación inmediata de la individualidad*. Fascinado por el mundo clásico, comprendido a través del *pathos* revolucionario que sacudía a Francia, Hegel interpreta a la *polis* antigua con los ojos de Rousseau. Comunidad ética total, ella no admite el valor de la individualidad singular, disolvente de la unidad orgánica, que se afianza con el cristianismo y el individualismo burgués-moderno. Estamos frente a un modelo panteísta que identifica la ciudad de los antiguos con la sustancia de Spinoza. Esta perspectiva es repensada en los últimos años de Jena, en las lecciones sobre filosofía del espíritu de 1805-1806, cuando Hegel reformula su concepción de lo Absoluto concebido no solo como sustancia

5 En “Nota 2” a “El Traspaso”; *Doctrina del Ser* (1831). Hegel, 1993. N. de T.: “Nota 2” se encuentra dentro de la *Doctrina del ser*, una de las tres partes de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (1993).

sino también, eminentemente, como *sujeto*. Ello lleva a la valorización tanto del cristianismo como del principio superior de la edad moderna, la subjetividad, desconocido para el *ethos* de los antiguos. Se sigue que la dialéctica tiene lugar no mediante la negación simple sino a través de la “reflejada” o “reflexionada”. El principio de la subjetividad, visto antes como factor de corrupción, es integrado al interno de un *Ethos* más potente que el antiguo. La economía moderna, descubierta a través de la obra de Adam Smith, puede insertarse ahora dentro del cuadro de la estatalidad moderna sin que ello produzca la disolución del Entero. El principio de la teodicea, ya presente en *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, por el cual la suma de los egoísmos individuales coincidiría con el bien común, se vuelve la premisa de la comunidad ética. El nuevo panteísmo hegeliano ambiciona, de tal modo, reconciliar paradigmas opuestos: el Hobbes del *homo homini lupus* triunfante en la “sociedad civil” y el modelo aristotélico de la comunidad familiar y estatal. Si la cuadratura del círculo aparece admirable es necesario preguntarse si se encuentra realmente en condiciones de suavizar los contrastes y de resolver las contradicciones. ¿Cómo puede la adquisición hegeliana de la subjetividad cristiano-moderna no desbordar sus límites y no disolver el Entero ético? La conciliación entre Iglesia y Estado, afirmada en los *Principios de filosofía del derecho*, no es, para ese objetivo, dirimente. En efecto la religión, en la concepción de Hegel, puede conciliar los ánimos, elevar el espíritu al plano del sentimiento y de la “representación” de lo Absoluto. Pero no puede intervenir en el plano “externo” donde el campo de las *obras*, al modo protestante, no desempeña más un rol. Solo el Estado, como encarnación de lo Absoluto en la historia, puede crear una comunidad “visible”, orgánica. La pregunta es entonces si el Estado Ético está realmente en condiciones de reunir a los muchos en el

uno, de cumplir *la misión impuesta por la secularización: la de “sustituir” la función de la Iglesia*. Para ese objetivo existen las leyes, la escuela, la educación, las corporaciones, etc., pero todo eso no parece ser suficiente para “elevar” de modo duradero el nivel atomista, que marca la esfera económica de la sociedad civil, al nivel universal del Estado. Los puntos críticos resultan ser aquí dos. Uno es el punto crítico *interno*, dado por la relación entre Estado y sociedad civil; el segundo es el punto crítico *externo*, dado por las relaciones entre los Estados. De hecho, Hegel, como veremos, utiliza esta segunda criticidad para resolver los problemas generados por la primera.

El *Reich Gottes* terreno, el reino de la Razón, se confronta con dos adversarios. Está por un lado el enemigo externo del Estado, que son los otros Estados. Las relaciones entre los Estados no son reguladas, para Hegel, por el derecho internacional, que en ese entonces se encontraba en su albor, sino por la dialéctica hobbesiana de amigo-enemigo, la misma que, como lucha por el reconocimiento, había sido superada con el pasaje del estado de naturaleza al estado ético. El Estado que, en su propio interior, constituye el universal racional y la sustancia ética, decae, en su propio exterior, a individualidad natural que se contrapone a otras individualidades. La eticidad sustancial, racional, vale solo en el *interior* de la estatalidad. Fuera de ella lo racional recae en la esfera de la lucha por el reconocimiento *idealmente* ya superada en el interior de los Estados gracias al dominio de las leyes. Se crea, en tal modo, una dialéctica singular entre racionalidad interna de los Estados e irracionalidad externa, entre Estado según la razón y Estado según la naturaleza. Una dialéctica a la cual Hegel, no obstante las promesas de su filosofía de la historia con su escatología inmanente, no ofrece soluciones. En efecto, no hay modo de extender la universalidad de la razón si no es con la extensión, por parte

de los estados más “modernos”, del perímetro interno propio. Hegel no llega a hipotetizar siquiera un Estado mundial o una Confederación de Estados al modo de Kant. Esto significa que el advenimiento de la era del Espíritu no coincide con el fin de la conflictividad. La teodicea no lleva a la conciliación definitiva entre lo racional y lo real. Ella, en acuerdo con la teología política hobbesiana de Carl Schmitt, continúa siendo regulada por la dialéctica amigo-enemigo, una dialéctica que, al modo de Fichte, prevé una conciliación al infinito. Como en Schmitt, también para Hegel la conflictividad externa entre los Estados no encuentra solución en el plano de la razón, sino en aquel de una decisión sujeta inevitablemente al arbitrio, al sentido del honor, a la voluntad de poder, etcétera. “Por lo tanto, en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los estados solo pueden decidirse por la *guerra*” (Hegel, 2004: § 324).⁶ Este retorno “brutal” al estado de naturaleza no obedece solo a la necesidad impuesta por la lucha por el reconocimiento entre los Estados. En realidad, y es aquí donde se evidencia el punto de criticidad interna al Estado, aquel asume un valor fundante respecto de la eticidad que debería ser regulada por la dialéctica familia – sociedad civil– Estado. Es decir, Hegel no legitima la guerra solo como necesidad “externa” sino también como necesidad “interna”. En efecto, la dimensión ética, en el pasaje de la sociedad civil al Estado, no se encuentra en condiciones de llegar a una reconciliación realizada. La composición atomista de la sociedad civil, dominada por las pasiones animales de la economía moderna, no logra llegar, no obstante las corporaciones, la educación, los organismos estatales, al sentido de una auténtica comunidad. Permanece un residuo de “egoísmo” individualista que amenaza siempre con

6 Sobre el tema de la guerra en Hegel cfr. Avineri, 1973: 231-246.

irrumper. De allí la necesidad de la guerra en íntima conexión con el idealismo filosófico. Es la guerra la que reconduce el movimiento centrífugo de la sociedad civil al ideal centrípeto de la comunidad ética. *Como en Schmitt, también para Hegel la dialéctica amigo-enemigo es la condición que consiente el surgir y el mantenerse de lo Político.* La teodicea, es decir, la justificación de lo negativo, coincide con la teología política en sentido schmittiano. *La guerra es el “método” a través del cual la Idea se vuelve actual.* Como escribe Hegel:

Es necesario que lo finito –posesión y vida– sea puesto como contingente, porque ese es precisamente el concepto de lo finito. Esta necesidad tiene por una parte la figura del poder natural; según ella todo lo finito es mutable y perecedero. En la esencia ética, en cambio, en el Estado, este poder le es sustraído a la naturaleza y la necesidad es convertida en una obra de la libertad y elevada a un nivel ético. Aquella mutabilidad deviene una transformación *querida* y la negatividad subyacente se convierte en la individualidad sustancial propia de la esencia ética. La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que en otras circunstancias no es más que un discurso edificante, y es por ello el momento en que la idealidad de lo *particular adquiere su derecho* y deviene realidad. (Hegel, 2004: § 324 Observación)

La guerra cumple en el plano de la realidad lo que la religión, la esfera de lo “edificante”, promete en el plano ideal: la demostración de la vanidad de lo finito. La guerra, idealizando “prácticamente” lo finito –los bienes, la propiedad, la vida, la singularidad– reconduce el ámbito de la sociedad civil a la esfera de la comunidad estatal. Marca la diferencia entre el

liberalismo inglés de Locke y el organicismo germánico. Es en la guerra donde la dimensión “sacrificial”, requerida por la Providencia panteísta, obtiene su consagración.

Se hace un cálculo equivocado cuando al exigir este sacrificio se hace referencia al Estado solo en el sentido de la sociedad civil y se considera como su fin último la *seguridad* de la *vida* y de la *propiedad* de los individuos, pues esa seguridad no puede alcanzarse con el sacrificio de aquello que debe ser *asegurado*, sino más bien todo lo contrario. En lo que se acaba de indicar reside el *momento ético* de la *guerra*, que no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su razón –también contingente– en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias, y, en general, en lo que no debe ser. (Hegel, 2004: § 324 Observación)

A partir de la teodicea Hegel intenta legitimar la “racionalidad” de la guerra de modo de sustraerla al irracionalismo del decisionismo (Schmitt). Esta justificación vale, sin embargo, solo para el Absoluto de la Razón pensante, no para los singulares que son los instrumentos inconscientes de un proceso. Para la Razón-Providencia la guerra no es un mal absoluto. Conforme al modelo dialéctico de la teodicea, ella es lo negativo que se convierte en positivo. La guerra es el modo con el cual la providencia disciplina la potencial anarquía de lo económico y lo transforma en la unidad de lo político. Como instrumento de Dios la guerra se vuelve, ella misma, “providencial”.

Que la idealidad que aparece en la guerra como una relación casual hacia el exterior y la idealidad según

la cual los poderes internos del estado son momentos orgánicos del todo, son una y la misma, aparece de diversas maneras en los fenómenos históricos. Entre otros, en el hecho de que guerras favorables han impedido disturbios interiores [y han consolidado la fuerza interna del Estado]. (Hegel, 2004: § 324 Observación)⁷

El Estado, su eticidad-racionalidad, se apoya ahora sobre el fundamento “natural” de la guerra. Sin ella la reconciliación entre racional y real, prometida en el Prefacio de los *Principios de filosofía del derecho*, no funciona. Lo cual significa que, no obstante el optimismo de la Razón y de su escatología inmanente, Hegel no logra superar el modelo hobbesiano del estado de naturaleza. Este es el huésped incómodo que siempre se presenta, como una sombra amenazante, a pedir su lugar en la mesa. No solo del estado de naturaleza nunca se sale definitivamente, como demuestra la conflictividad perenne entre los Estados, sino que la misma eticidad interna es garantizada –a la par de lo Político schmittiano– solo por la perpetua posibilidad del enemigo externo. Lo cual significa que el egoísmo individualista no puede ser nunca definitivamente superado y la dialéctica no puede llegar a una auténtica conciliación. Si esto es correcto entonces la identidad entre razón y realidad, el Reino de Dios, no puede estar “presente”. Las críticas a la concepción escatológico-cristiana del Reino no tienen más razón de ser. También para Hegel, a la par de Fichte, el Reino se vuelve un ideal al infinito con el resultado de que el idealismo absoluto se transforma en idealismo subjetivo. La brecha entre idealidad y realidad pone en crisis el paradigma hegeliano. El espíritu absoluto se vuelve la proyección

7 El agregado entre corchetes no figura en la traducción castellana, sí tanto en la italiana como en el original alemán [HMS].

ideal de un espíritu subjetivo todavía no reconciliado. El Estado no puede ser el Reino de Dios en la tierra. Su *ethos* es vacilante, precario, siempre sujeto al choque interno por parte de la sociedad civil que amenaza continuamente con desbordar con su espíritu atomista. En su exterior depende luego de la contingencia, del choque de los individuos estatales que se le oponen. Apretado entre dos individualismos, entre dos potencias todavía dependientes de la naturaleza, el Estado busca la cuadratura del círculo a través de una alquimia de las fuerzas que permita utilizar el choque externo como clave para eliminar el interno. El mecanismo de las fuerzas obliga, sin embargo, a la dialéctica de la *Aufhebung* a resolverse en un proceso infinito, signado por una conflictividad que no se apaga. El ethos estatal es el ethos de un Estado particular que no puede jamás representar lo Absoluto en su totalidad. Esto no contradice la naturaleza de lo Absoluto hegeliano, el cual encuentra su forma realizada no en el terreno del espíritu “objetivo”, sino en el del espíritu “absoluto”. Contradice, sin embargo, la pretendida identificación entre razón y realidad que encontraría en el Estado moderno su ejemplificación. Esta pretensión encontraría su solución, como se ha dicho, solo si el Estado racional pudiese volverse universal, un único Estado mundial. Solo así lo Absoluto, en su forma objetiva, terrena, podría abandonar su aspecto “salvaje” y “belicoso”. En tal caso, sin embargo, vendría a menos el contrapeso que consiste en dominar los espíritus animales de la sociedad civil. Hegel no puede escapar a la contradicción entre la pretensión de un Reino de Dios presente, donde razón y realidad son uno, y el retorno dialéctico de un conflicto que no encuentra definitiva satisfacción sobre la tierra. Es la contradicción entre la inmanencia realizada y la brecha escatológica por la cual el mal no encuentra su definitiva resolución en el bien. Lo cual significa que la Providencia como teodicea no tiene

todavía cumplida su tarea. El Dios hegeliano tiene necesidad del enemigo, de lo negativo, de la contradicción. Es un Dios “maniqueo”, dialéctico. Hegel se ha quedado, hasta el final, cerca del Goethe del *Fausto* para el cual Dios tiene necesidad del diablo para moverse, crear, ser activo. No hay vida sin contraste, muerte, guerra. No hay bien sin mal. En el contexto filosófico había sido Fichte el primero en postular que el yo finito puede tender a lo Absoluto solo mediante la negación del no-yo, del otro. El alma faustiana del idealismo alemán no admite, no obstante la sistemática hegeliana, la tranquilidad de la conciliación. La unidad racional presupone el adversario externo, presupone la guerra. *Es por esta concepción que la teodicea hegeliana constituye, en el sentido de Carl Schmitt, una teología política.*⁸ La dialéctica schmittiana amigo-enemigo es el resultado último de un hegelismo despojado de las valencias ético-lógico-metafísicas del sistema. Es la lección de *Realpolitik* que permanece allí donde las pretensiones de unir razón e historia saltan frente al imponerse del estado de naturaleza hobbesiano. Al reconducirlo a Hobbes, Schmitt desmitifica a Hegel, le quita la aureola, desvela lo arcano. El Estado racional, el dios mortal de Hobbes, es una divinidad que crea comunidad solo recurriendo a una cohesión inducida, ingeniosamente provocada. En un pasaje de su artículo de 1802-1803, retomado textualmente en el párrafo 324 de los *Principios de filosofía del derecho*, Hegel justifica la necesidad de la guerra pues, gracias a ella:

... en su indiferencia de cara a las determinidades y de cara al acostumbrarse a ellas y fijarlas, conserva la

8 En *Der Begriff des Politischen* Carl Schmitt remite expresamente a Hegel para aclarar el valor de la guerra y del enemigo. Cfr. Schmitt, 1972: 146-148. Sobre la teología política schmittiana remitimos a Borghesi, 2013: 165-202.

salud ética de los pueblos; igual que el movimiento de los vientos preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua. (Hegel, 1979: 59)⁹

La paz duradera es causa de putrefacción, provoca el insurgir y el difundirse del individualismo egoísta. Los métodos internos mediante los cuales el Estado quiere frenar el problema y promover la conciencia de la comunidad no alcanzan el objetivo. El Logos tiene necesidad de la sangre, del mundo salvaje, subterráneo, para triunfare. La teodicea es teología política, conflicto perenne entre amigo y enemigo, necesidad del enemigo para fundar una comunidad de amigos.

Bibliografía

- Avineri, S. (1973 [1972]). *La teoria hegeliana dello Stato*. Bari: Laterza. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University.
- Borghesi, M. (1995). *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"*. Studium.
- Borghesi, M. (2008). *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Studium.
- Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*. Marietti.
- Borghesi, M. (2018). *Hegel. La cristologia idealista*. Studium.
- Borghesi, M. (2020). La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel. *Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi*. Anno XII, núm. 1, pp. 67-80.

9 Cfr. Hegel, 2004: § 324.

- Coda, P. (1987). *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*. Città Nuova.
- Coda, P. (1989). L'attualità inattuale della cristologia hegeliana. *Filosofia e Teologia*, vol. III, núm. 1, pp. 70-90.
- Coda, P. (2007). *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, prefacio de V. Vitiello. Città Nuova.
- Hegel, G. W. F. (1979 [1802-1802]). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, trad. de D. Negro Pavón. Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1999 [1840]). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2004 [1821]). *Principios de la filosofía del derecho. O Derecho natural y ciencia política*, trad. de J. L. Verma. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1993[1832]). *Ciencia de la lógica*, Tomo I, trad. de A. Mondolfo y R. Mondolfo. Solar.
- Kojève, A. (1996 [1947]). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito"* tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études, recopiado y publicado por R. Queneau, Posfacio de G. F. Frigo. Adelphi.
- Löwith, K. (2007 [1953]). *Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz.
- Meinecke, F. (1977 [1924]). *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze.
- Schmitt, C. (1972). Il concetto di "politico". Miglio, G. y Schiera, P. (eds.), *Le categorie del politico*, pp. 146-148. Il Mulino.

Capítulo 9

El origen común de la Ilustración y la Fe en la Cultura, según la *Fenomenología del espíritu*

Horacio Martín Sisto

Introducción

Ilustración y Fe no son figuras autónomas en la Fenomenología del espíritu. En un sentido amplio ninguna figura en esta obra lo es, pero particularmente constituyen de la misma figura, más exactamente son contrafiguras, donde el carácter complementario de ambas es clave en la construcción hegeliana. Esta es una tesis filosófica –aquí fenomenológica en sentido estricto hegeliano– que tiene tanto pretensiones históricas –un juicio sobre los acontecimientos– como teóricas –relaciones que se han establecido entre los actores cuya necesidad excede sus voluntades particulares o de grupo–. Se trata de una tesis que no aparece en el escrito *Fe y Saber*, que es el antecedente directo en la obra de Hegel del tema que aquí tratamos. Esta tesis general no solo debería ser obvia, sino también resaltada de modo proporcional a la importancia que puede tener para la comprensión de conflictos actuales.

Si bien Hegel pretende exponer figuras *históricas*, esto es, vinculadas a situaciones objetivas y a un modo de

conciencia que ya no serían los nuestros, esto no significa –como también sucede con diversas figuras fenomenológicas– que hayan dejado absolutamente de ser. Las figuras quedan conservadas como un estrato del “nosotros”, espectador y protagonista de la obra, y por ende no son pasado absoluto; “somos” esa historia. Por otra parte, así como hay numerosos estudios que han remitido y siguen remitiendo a la lucha entre siervo y señor como un modelo de base para la lectura de fenómenos presentes, así también ya se han leído en clave contemporánea los pasajes sobre la Ilustración, como fue en su momento el caso de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, o el de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. A mi entender, estos pasajes que analizaremos siguen constituyendo una referencia para la comprensión del presente.

Se suele entender la cultura occidental actual como heredera de la Ilustración y las discusiones en torno a su herencia continúan. A su vez, las religiones monoteístas –en particular el cristianismo, que la figura de la Fe representa en una etapa histórica– están lejos de haberse extinguido o haberse modificado en sus bases fundamentales respecto de su realidad en el siglo XVIII –no necesariamente respecto de la reconstrucción de la figura hegeliana–. La cuestión de si estos pasajes tienen actualidad puede entenderse aquí de dos modos. Uno es hasta qué punto es actual la lectura que Hegel hace de esa época; en qué medida nos permite entenderla y cómo se conjuga con los estudios sobre ella que han surgido posteriormente. Otro modo de hablar de actualidad se refiere a la capacidad que tiene su teoría para leer nuestra situación contemporánea occidental, esto es, en este caso, las diversas tensiones que existen entre los herederos de la Ilustración y las religiones monoteístas, en particular el cristianismo. Considero que la teoría hegeliana que examinamos puede arrojar luz en ambas direcciones.

La exposición del itinerario de la Ilustración y de la Fe abarca en un sentido amplio a toda la sección de “El Espíritu extrañado de sí; la Cultura”. Se trata de un texto muy extenso y contamos con buenas síntesis, comentarios e interpretaciones.¹ Creo que quienes se han dedicado al tema, o bien ya han declarado, o bien comparten hoy, la opinión de que todavía hay numerosos pasajes que requieren mayor elucidación y que el texto tiene potencial para nuevas interpretaciones.

Podemos expresar la tesis general desdoblada de este modo: la Ilustración es una figura histórica que se define por relación a la figura de la Fe y la Fe es también una figura histórica que se define por relación a la Ilustración.² Si mi interpretación es correcta, la pretensión de reconstruir a partir de la *Fenomenología* una teoría de la Ilustración abstraída –o recortada– en forma significativa de su relación con la Fe, desnaturaliza y reduce las pretensiones teóricas hegelianas y su potencial explicativo. Para no dar por

-
- 1 Aun así, los trabajos sobre esta parte de la obra no son numerosos en comparación con los disponibles sobre otras. La índole de este escrito es argumentativa, pero bien puede entenderse también como una introducción parcial a esta extensa sección de la *Fenomenología*. Por otra parte, dado el carácter de esta publicación en conjunto en formato de libro, he evitado detallar tanto las interpretaciones diferentes como aquellas que confirman lo aquí expresado o que lo han anticipado, que harían muy extenso el aparato de notas. Me sería difícil registrar todas las deudas pues, dicho en términos hegelianos, su mediación se encuentra en muchos casos ínsita en mi lectura inmediata. Me he servido, cuando comenzaba ya hace unos años a comprender estos pasajes, de la clásica lectura de Hyppolite, siempre útil. En nuestro país tenemos una excelente interpretación de Jorge Seibold que he estudiado oportunamente, y en habla castellana, la interpretación de Valls Plana. En los últimos años ha aportado nueva luz la introducción a la obra de Ludwig Siep. Todas estas referencias constan en la bibliografía final. También contamos con las interpretaciones recientes de corte analítico de Stekeler y Brandom; no he incorporado aquí su lectura que por motivos filosóficos reservo para ulteriores discusiones puntuales, lo mismo respecto de las clásicas interpretaciones de Horkheimer y Adorno como de Habermas. Ellas parten de paradigmas externos e incidencias externas más marcados.
 - 2 Desdoble así la enunciación de la tesis para dejar en claro que esta mutua dependencia no es simétrica.

descontada esta tesis debido a su supuesta obviedad, podemos formularla por contraste a continuación. El término “superstición”, con el que aparece enunciado el combate en el Índice (esto es, “El combate de la Ilustración contra la Superstición”), es equívoco y es propio de la lectura ilustrada. No es ni la lectura que de sí hace la Fe, ni tampoco, según mi modo de ver y tal como espero mostrar, la de Hegel en esta obra. Quienes en estos pasajes identifican Fe con mito o superstición,³ caen en el malentendido que justamente advierte Hegel en la Ilustración, malentendido por el cual esta, sin saberlo, se ataca a sí misma. Que este malentendido resulte productivo para el itinerario de la *Fenomenología* –pues al atacarse a sí misma la Ilustración logrará darse, sin habérselo propuesto, su propio objeto– no significa *ipso facto* que pueda ser productivo e incluso posible para las discusiones de hoy.

Para mostrar la tesis general, me concentraré en este trabajo en la génesis de esta complementariedad, y sostendré a modo de tesis específica el origen común de las figuras de la Fe y de la Ilustración en la Cultura. En el capítulo siguiente ofreceré la reconstrucción de otra tesis específica: el modo en que Ilustración y Fe se relacionan en la fase siguiente, la del combate que indica el Índice. En ambos casos sostendré que tanto la tesis general como estas dos específicas encuentran su fundamento en la teoría del concepto tal como Hegel la entiende en la *Fenomenología*, por ello también la llamaré teoría fenomenológica del concepto. A ello se debe el hecho de que pondré más el acento en las estructuras dinámicas de la narrativa fenomenológica.

Cabe aclarar los alcances que este trabajo como interpretación histórica. Ya nos advertía hace tiempo Hyppolite que la identificación en la *Fenomenología* de las referencias

3 Una reducción de este tipo sucede cuando se entiende a la Fe en términos de mito. Un entendimiento semejante se encontraría en el libro de Horkheimer y Adorno, que aquí me limito a remitir.

históricas es problemática, y subrayaba particularmente el caso de esta sección (cfr. Hyppolite, 1994: 348). He procurado aquí confrontar mi interpretación con la mayoría de los comentarios disponibles a los fines de ofrecer las referencias históricas necesarias del modo más inequívoco posible. Varias de ellas permanecen aun así discutibles. En cualquier caso, el acento de este trabajo se encuentra más en las estructuras que en los acontecimientos. En gran parte apoya este tipo de aproximación el mismo Hegel, quien parece no haberse preocupado por indicar con demasiada precisión los referentes, escasos en comparación con los datos que ofrece en sus diversas lecciones orales. Cuando en la *Fenomenología* hace referencias, utiliza más la alusión que la cita o el nombre, esto sin perjuicio de que la obra pretende ser una lectura filosófica de la historia tal cual *ha sido* y probablemente *aun esté siendo* –cabe notar que incluso en la sección que analizamos aparecen aludidos contemporáneos suyos–.

I. La cultura en sentido restringido

En *Fe y Saber* Hegel exponía la victoria de la Ilustración sobre la Fe en términos de *situación cultural a él contemporánea* (Hegel, 1968b [1803]: 315), entendida la cultura en sentido general. Pocos años más tarde presentaba tanto en la Introducción como en el Prólogo de la *Fenomenología* un sentido *amplio* de cultura que prácticamente convergía con la obra considerada en su conjunto (cfr. Hegel, 1968a; 2010).⁴

4 En las citas utilizo como referencia fundamental la edición de la *Fenomenología* de la editorial Meiner (ver Bibliografía) indicando esa paginación y en algunos casos, después de una coma, los renglones precisos. Como traducción de referencia cito la de A. Gómez Ramos (Hegel, 2010 [1807]) e indico, cuando lo considero conveniente, mis propuestas de variación con mis iniciales, "HMS". En la edición bilingüe de Abada pueden encontrarse las citas en castellano mediante la paginación alemana aquí indicada. He evitado la introducción entre paréntesis o corchetes de

Sin embargo, en la Sección de la *Fenomenología* titulada “El espíritu extrañado de sí; la Cultura”, en donde se encuentra la confrontación que analizamos y que hereda en gran parte al texto de *Fe y Saber*, el término “Cultura” se toma ahora en un sentido *restringido e históricamente delimitado*.⁵ ¿En qué consiste este sentido y por qué lo utiliza precisamente aquí, acompañando al extrañamiento?

Desde el punto de vista cronológico, podemos situar un punto de partida aproximativo en la fase posterior a la decadencia y caída del Imperio romano, en la que había desembocado el Espíritu hacia el final de su fase de primera inmediatez. La Eticidad del mundo griego –su belleza, la cohesión de su ciudad-Estado y la relación inicialmente no

los términos alemanes en el texto, excepto cuando se trata de una palabra de traducción controvertida o por alguna razón contextual. En cambio, introduce en varios casos entre corchetes los referentes de los pronombres de acuerdo a mi entender, que ya en el texto hegeliano son de identificación problemática, dificultad que se agudiza cuando se citan pasajes recortados del texto. Por último, me he permitido variaciones de uso de mayúscula/minúscula en los textos citados de la traducción de Gómez Ramos, en el caso de algunos de los sustantivos en castellano, por ejemplo, a los fines de destacar con mayúsculas el carácter de figuras de la Intelcepción Pura y la Fe, sabiendo que es una opción viable dada la mayúscula de todos los sustantivos en alemán y el hecho de que al ser figuras puede entenderse los como nombres propios.

- 5 De aquí en adelante, salvo especificación en contrario, me referiré principalmente a este sentido restringido, destacándolo con mayúscula "Cultura". A los fines de orientar al lector no familiarizado con esta sección de la *Fenomenología*, "El Espíritu Extrañado de sí; la Cultura" ofrezco a continuación un mapa básico de las fases de esta sección. Ellas pueden esquematizarse del modo siguiente: 1. La Cultura tiene su propio mundo, el "reino de la realidad efectiva", frente al cual se halla la conciencia, cuya evolución se documenta en la sucesión de los tipos de lenguaje, hasta volverse conciencia pura. 2. Esta última se escinde en Intelcepción Pura y Fe. 3.a. La Fe escinde el mundo heredado en el reino de la realidad efectiva, por una parte, al cual atiende la conciencia en cuanto sensible; y por otra un mundo del Más Allá, al cual afirma la conciencia en cuanto creyente. 3.b. La Intelcepción Pura también conserva como referencia el mundo heredado, el reino de la realidad efectiva, pero aun cuando no "huye" hacia otro mundo, como señala Hegel respecto de la Fe, constituye sin embargo una suerte de mundo con el repliegue a su pura interioridad. 4. Luego, el combate entre Ilustración y Fe es un momento crucial de la cultura, que presenta una fase pacífica, 4.a. y le sigue otra violenta, 4.b., y 5. la Revolución francesa es la consumación de la sección. Este capítulo versa sobre las fases 1 a 3 inclusive. El capítulo siguiente se concentra en la fase 4.

problemática entre individuo y polis– desplegaba luego conflictos latentes que llevaban a diferenciaciones internas y se resolvía (o disolvía) finalmente en la crisis del Imperio romano. Nos encontramos aquí con un “Sí Mismo” o sujeto medio individual que por más que es reconocido formalmente por el derecho, carece de sustancia (Hegel, 1968a; 2010: 265,1) frente a una realidad efectiva en donde, si por un lado rige el derecho formal que protege la propiedad y ciertas garantías jurídicas, por el otro dominan la devastación (Hegel, 1968a; 2010: 264,28) –frente al cual ese derecho es socialmente impotente– y el “Señor del Mundo”, el emperador, como parte de esta “violencia exterior de los elementos desatados” (Hegel, 1968a; 2010: 264, 29).

La forma mediante la cual el Espíritu resuelve su situación es el *extrañamiento*. Las connotaciones negativas también en alemán que acompañan a este término pueden ensombrecer al lector connotaciones positivas que también tiene en la concepción hegeliana pues, entre otros, es un recurso que tiene el Espíritu para solucionar provisoriamente una situación.⁶ Expresado sintéticamente, el extrañamiento consiste en una serie de escisiones entre figuras y mundos que no se reconocen a sí mismos, ni entre sí, como partes de un mismo modelo o estructura real que los involucra mutuamente. Las escisiones se dan también dentro de esos mundos, como es el caso del “reino de la realidad efectiva” de la Cultura, que se escinde en “Poder Estatal” y “Riqueza”, y también sucede esto dentro de las figuras, como es el caso de la Conciencia Pura, que se escinde en “Fe” e “Intelección Pura”.

Aparte de la escisión entre realidad efectiva y conciencia pura, el Sí Mismo también se experimenta escindido entre la figura a la cual pertenece y el mundo correlativo que se le

6 Para diversos matices comprendidos en este concepto de extrañamiento cfr. Siep, 2015: 187-190. En adelante me concentro más bien en el concepto de Cultura en función de la tesis aquí sostenida.

opone. Y en momentos extremos, el Sí Mismo llega a ser en términos de experiencia el único sostén de la relación entre las partes, cuando el extrañamiento es casi total, y sufre en su propio ser la falta de mediación entre ellas y su correspondiente tensión. El Sí Mismo no resistiría esta situación si el movimiento mediador no estuviese ya operando, debido a la dinámica del Espíritu, que es verdadero sostén. El extrañamiento implica *en sí* escisión *en* la unidad; a pesar de la escisión, el Espíritu sigue siendo uno –la escisión es en sí siempre interna– y busca la consumación como unidad plena. La Cultura es ese trabajo del Espíritu por superar la escisión y ella va adoptando distintas formas, de acuerdo con la fase específica respectiva que se encuentra atravesando. El título de la sección, “El Espíritu Extrañado de Sí; la Cultura” expresa más una complementación que una sinonimia: la expresión “Extrañado de Sí” acentúa la escisión; la expresión “Cultura” –que está después de un punto y coma, y no dos puntos– expresa la tensión hacia su superación. Entre extrañamiento y cultura hay una suerte de movimiento basculante: no obstante su búsqueda de la unidad, el trabajo de la cultura profundiza a su vez escisiones ya existentes o genera incluso nuevas, debido a que las mediaciones que realiza son en sentido absoluto imperfectas, esto es, las logra bajo el costo de dejar algún factor real sin mediar, absoluto, incondicionado o marginado.

De la situación de devastación heredada de la caída del Imperio romano se evoluciona hacia el “reino de la realidad efectiva”, el mundo de la Cultura, en donde la escisión se manifiesta en sucesivas crisis y reformulaciones de la representatividad política, y la evolución sincrónica y progresiva de la conciencia hacia una figura totalmente pura. En el reino de la realidad efectiva, la Cultura es entendida por la autoconciencia como algo individual y particular; el individuo se cultiva, y esa es la medida de su dignidad

social y del reconocimiento que recibe. Este cultivo de sí implica por un lado que el individuo adquiere universalidad en su modo de ser, en el sentido delimitado de que se aleja del *estado natural*. Es probable que el uso del término “Cultura” tenga presente aquí el contraste con la barbarie [“barbarische Nationen”, cfr. Hegel, 1968b[1803]: 215,16] de la que el mundo europeo pretende salir durante el medioevo, como en la modernidad respecto del mismo medioevo. Hasta el advenimiento de la temprana modernidad inclusive, la Cultura es entendida como cultivo de la dimensión natural del espíritu, esto es: los talentos, las aptitudes, las capacidades; pues la universalidad completamente espiritual se formará recién a partir de la conciencia pura. Esta cultura individual y particular constituye la dimensión *subjetiva* del “reino de la realidad efectiva de la Cultura”, es su espíritu subjetivo correlativo emergente. Sin embargo, esta subjetividad experimenta y acusa recibo de los avatares del mundo institucional, como también a la inversa: el mundo institucional depende de la evolución de esta cultura subjetiva, la cual por momentos acompaña y sostiene, por momentos critica y corroe.

II. La sucesión de las instituciones y de los lenguajes

En la fase inicial de este reino de la realidad efectiva nos encontramos institucionalmente con el sistema feudal. El rey es más bien *primus inter pares*. Los nobles son considerados y se sienten parte del gobierno. Así la Cultura y esta relación con el Poder Estatal (o instituciones políticas fundamentales) tiene su conciencia propia en el noble vasallo servidor del rey y se manifiesta en el *lenguaje del heroísmo*. Este lenguaje no es solo la expresión exterior de la experiencia que hace la conciencia, sino que es también

constitutivo de esa conciencia y del Poder Estatal; este necesita de la efectivización exterior de ese lenguaje. Por otra parte, el lenguaje complementa al heroísmo, el cual no llega en general a la entrega real de la vida misma y necesita por ello de un sustituto simbólico a su vez efectivo, incidente en el mundo real.

En ese sentido, tanto este lenguaje como los lenguajes que lo sucederán en esta sección presentan una esencial *ambigüedad*, puesto que son en muchos casos sustitutos del sacrificio supremo. A esta situación se suma el hecho de que la participación real y efectiva en el gobierno, como también el sentirse en cuanto Sí Mismo partícipe de él, es parcial en este vasallaje de los nobles. El Poder Estatal no representa plenamente a los nobles y estos, por su parte y en forma correlativa, se reservan una parte del Sí Mismo. Ambas deficiencias se alimentan mutuamente y ya desarrolladas requerirán una resolución. Veamos con un poco más de detalle cómo sucede.

A la institucionalidad del reino de la realidad efectiva de la Cultura la acompaña, en relación de oposición y tensión, lo que Hegel denomina la Riqueza. Poder Estatal y Riqueza son los términos de la escisión del mundo objetivo. Son realidades no mediadas entre sí y puntos de referencia morales para lo bueno y lo malo respectivamente. Quien sirve al Estado sirve a la verdadera esencia, es bueno; quien sirve a la Riqueza trabaja para sus intereses privados, es malo. La división absoluta entre Estado y Riqueza y el criterio moral se refuerzan mutuamente. Pero debido a esta falta de mediación en esa estructuración del mundo y en ese criterio moral, las inversiones ya están al acecho, puesto que, por un lado, el Estado no representa plenamente a los nobles y, por el otro, la necesidad de la riqueza apremia a estos últimos: ella da trabajo y permite satisfacer las necesidades materiales. Conjugando las dos escisiones expuestas hasta

ahora, tenemos que la necesidad de la Riqueza por un lado y la participación no plena del noble en el gobierno por el otro, conspiran juntas para la efectuación de la reserva del noble, su entrega no total y su vinculación incipiente y necesaria con la Riqueza. El nombre “Riqueza” alude al libro de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, obra tomada por Hegel como símbolo y testimonio de los albores del mercado moderno y de la gestación de la burguesía. A medida que se profundiza la tensión entre el servicio desinteresado al Estado y la necesidad de la Riqueza, la reserva del noble se agudiza progresivamente en escisión *interior*.

Esta fase del vasallaje noble se resuelve en la del monarca absoluto, cuyo símbolo es Luis XIV, no nombrado, pero sí aludido. El monarca absoluto coincide con la dimensión del Poder Estatal devenida singularidad absolutizada. El monarca trae a los nobles a la corte y los sumerge en una realidad de riqueza sin poder. Al lenguaje del heroísmo del noble vasallo le sucede el *lenguaje de la adulación* del noble en la corte, que pasa a ser ahora el lenguaje de la Cultura. Este lenguaje denota una evolución correlativa de la conciencia del creciente extrañamiento del Sí Mismo respecto de la situación social e institucional y, por tanto, una reserva interior mayor. Frente a esta realidad, el lenguaje es por un lado el medio indispensable para poder preservarse como individuo: sobrevive socialmente quien adula al monarca. Pero, por el otro, la monarquía requiere a su vez esa adulación para sostenerse o, dicho en otros términos, requiere de esa conciencia y de la efectivización del lenguaje propio. Es en este sentido que el lenguaje es mediador. Este lenguaje, como el anterior, no pretende ser una fachada que esconde a la conciencia real, no es técnicamente hipocresía, sino que es tanto expresión de esa conciencia *en* el mundo efectivo como a su vez constitutivo *de* ella: el Sí mismo *se concibe a sí* a partir de ese lenguaje, *es* en cierto sentido ese lenguaje y *debe* adular.

Puesto que el lenguaje se efectiviza de ese modo para que el individuo se preserve y la institución se sostenga, la escisión se sufre más gravemente en el interior del sujeto; su reserva no puede llegar a un nivel pleno de autoconciencia, pues todavía puede atribuir la experiencia de la escisión a su situación particular y no al contexto estructural. La conciencia experimenta finalmente la situación del Sí Mismo como escisión absoluta, y se expresa con el *lenguaje del desgarramiento*, un lenguaje tan sarcástico como amargo, cuyo testimonio encuentra Hegel en *El Sobrino de Rameau* de Diderot. El lenguaje del desgarramiento no solo es el que precede a la Intelección Pura, sino también a la Fe, es decir a la totalidad de la conciencia pura.⁷ En *El Sobrino de Rameau* se entrevé un sufrimiento en lo que propongo denominar el *lenguaje del disparate*, el momento de sarcasmo del lenguaje del desgarramiento. El protagonista de la obra deambula sin encontrar una consistencia del mundo objetivo, lo cual repercute tanto en la ontología como en la percepción en su propia consistencia. El disparate del músico es aquí aguda inteligencia de la situación de disgregación real, tal como lo intuye ya su filósofo interlocutor, y es paradójicamente lo que le permite retener al Sí Mismo cierta mínima consistencia en medio de la inconsistencia de todo. Pero a su vez es *lenguaje de la vanidad de todo*, el momento de amargura de la experiencia del

7 Encuentro problemático el pasaje del lenguaje del desgarramiento a la conciencia pura. Hegel utiliza *El Sobrino de Rameau* como testimonio del lenguaje del desgarramiento, pero las referencias de esta obra a la vanidad puede que retengan cierta conciencia religiosa de fines siglo XVI. El libro de Diderot acentúa la vanidad de los elementos de la realidad de la época en unos pocos pasajes, que evocan el texto de *Eclesiastés* 1: "Vanidad de vanidades, todo es vanidad". La referencia de la *Fenomenología* [285] también evoca claramente el *Eclesiastés*. En lo que respecta a la conciencia religiosa posterior a la guerra de los Treinta Años, sugiero por ejemplo los poemas de Andreas Gryphius. No sé si Hegel ha tenido presente esta literatura, probablemente sí Diderot. En cualquier caso, formulo esta hipótesis a los fines de comprender mejor la transición del lenguaje del desgarramiento a la conciencia pura que abarca tanto la Intelección Pura como la Fe.

desgarramiento, tiene una experiencia sufrida del mundo y de existencia en él.

Mientras tanto surgen intentos fallidos de remediar el desgarramiento del espíritu (Hegel, 1968a: 285). Uno de ellos es Rousseau.⁸ Su reclamo se dirige a la “individualidad universal”, a la cual propone retornar a una supuesta condición natural del ser humano, entendida por el suizo como inmediatez que ha sido contaminada por la sociedad. Este reclamo no prosperó ni podría haber prosperado, porque el ser humano a esa altura de las cosas no puede desandar el camino hecho por el Espíritu en la cultura –tanto en sentido amplio como restringido– hacia un estado de inocencia, de simplicidad del corazón y de naturaleza; en otros términos, ni es posible ni es objetivamente deseable para “nosotros” disolver lo ya mediado. Por otra parte, esta posición que busca disolver la mediación de la cultura no podría surgir a su vez sino de ella, es una posición cultural, no puede sino caer en un círculo vicioso. Es probable que Hegel haya tenido presente esta crítica de Rousseau para subtítular a esta sección de la *Fenomenología* con el término “Cultura”, y ofrecer aquí una lectura alternativa de este fenómeno, también dramática, pero positiva. Lo único que puede hacer un intento como el de Rousseau es dirigir este reclamo al “*espíritu* de la cultura misma: que salga de la confusión y regrese a sí *como espíritu* y que gane una conciencia todavía más alta” (Hegel, 1968a; 2010: 285,17-19), es decir que no retroceda, sino que avance más todavía. “Pero, de hecho, el espíritu ya ha llevado a cabo esto en sí” (Hegel, 1968a; 2010: 285,20), esto es, la figura de la conciencia pura.

8 Respecto de la alusión a Rosseau, cfr. Hyppolite, 1994: 352; Siep, 2015: 193.

III. El emerger de la conciencia pura

En el itinerario de esos lenguajes podemos ver esta tensión entre la dirección del extrañamiento y la de la Cultura, y constatar un nivel creciente de *purificación* –en sentido tanto teórico como moral, aun cuando el primero es más evidente– de la conciencia respecto del reino de la realidad efectiva, en dirección hacia una conciencia *totalmente pura*; “... en tanto que todo ello se ha hecho extraño a sí mismo, más allá del mundo de la cultura está el mundo de la conciencia pura o del pensar, el cual no tiene realidad efectiva” (Hegel, 1968a; 2010: 286). Ya no cuenta esencialmente el talento y las dotes personales, que todavía eran equívocos en su universalidad, puesto que se trataba, sí, de dotes espirituales, pero vinculadas aún a la naturaleza y a la particularidad. Se relativiza *ahora* el valor de la particularidad de la cultura del individuo, que era aun espíritu *natural*; la cultura se universaliza espiritualmente y pasa a ser conciencia pura, escindida en dos lados.

Un lado es la *Intelección Pura*. En ella la universalización se produce por el lado del sujeto, el cual se configura en términos de concepto. La purificación adquiere aquí la forma de la *categoría*, que desconoce todo aquello que ella no es. “Categoría” evoca en sentido amplio la futura noción kantiana aplicada en forma retrospectiva a toda la figura de la Intelección Pura. El otro lado de la conciencia pura es la *Fe*. Esta es “*huida*” (“*Flucht*” cfr. Hegel, 1968a; 2010: 266,35) a un “Más Allá” respecto del reino de la realidad efectiva de la Cultura. Así como la *Fe* es *huida*, el movimiento de la Intelección Pura puede ser entendido análogamente según mi parecer como un *repliegue* del Sí Mismo en el yo puro como única realidad esencial.

Una y otra vez Hegel solicita tener presente que la *Fe* es, antes que nada, *pensamiento*. Con esta insistencia sienta

las bases para argumentar a favor de dos tesis. La primera es que tanto la Ilustración⁹ como la Fe tienen una misma raíz histórica y conceptual; ambas son pensamiento, puesto que ambas son conciencia pura. Si tenemos presente los dos elementos del modelo básico que Hegel anuncia en su Introducción a la *Fenomenología*, conciencia y objeto, la Intelección Pura es la absolutización del momento de la conciencia, mientras que la Fe lo es del objeto. La Fe percibe a este como puro *en sí*, aquí en términos de una esencia Absoluta, consciente de sí pero objetualizada como tal, mientras que la Intelección Pura percibe al objeto como puro *para sí*, aquí en términos de categoría. La Fe tomará conciencia de su rol constitutivo de su objeto solo progresivamente. Este movimiento es largo, continuo e históricamente supone de algún modo el pasaje de la fe católica a la protestante, aunque no lo plantea Hegel aquí en esos términos pues en la *Fenomenología* prevalece la lectura de la historia en términos de proceso por sobre la de acontecimiento.¹⁰

El lenguaje del desgarramiento, especialmente el del disparate, representado en *El Sobrino de Rameau*, era crítico y corrosivo de las determinaciones conceptuales que configuraban el mundo efectivo, tanto en su objetividad e institucionalidad y sus jerarquizaciones, como en las determinaciones metafísicas que las sostenían en forma refleja. Una corrosión que sin embargo ya estaba aconteciendo en

9 Puesto que la Ilustración es la difusión de la Intelección Pura, podemos considerar a esta como una *conciencia protoilustrada*. Entre ambas hay una continuidad procesual. Por ello, de aquí en adelante utilizaré "Intelección Pura" e "Ilustración" en forma equivalente –como también lo hace en varias ocasiones Hegel–; los eventuales matices diferentes se pueden entender en el contexto.

10 Hegel es más explícito en las lecciones orales, pero cuyo estatuto filológico es problemático y donde falta el carácter procesual y dialéctico de la exposición que sí tiene la *Fenomenología*. Por otra parte, específicamente, el estatuto de la Reforma en esta sección es difícil de determinar, como lo ha señalado entre otros Hyppolite (1994: 385). En todo caso es quizás Hegel quien lo ha hecho difícil. A lo largo de este trabajo propongo mi hipótesis al respecto.

el reino de la efectividad. En la Intelección Pura, la Cultura se universaliza *ahora* mediante la absoluta conceptualización en términos subjetivos. El tránsito del lenguaje del desgarramiento al estadio más refinado del concepto puro, esto es el lado de la Intelección Pura, y la posibilidad de una nueva concepción del ordenamiento de todas las determinaciones tanto políticas como metafísicas, requiere de un período intermedio o de tránsito. Tampoco es explícito aquí Hegel, pero a mi modo de ver el *Diccionario Histórico y Crítico* (Bayle, 1697), bien puede cuadrar con este tránsito, y no solo la *Enciclopedia* como ya se ha señalado en otros comentarios. El *Diccionario* lleva a una forma sistemática y conceptual la crítica implícita en el lenguaje del desgarramiento y cuestiona una serie de determinaciones teológicas que sostenían y legitimaban órdenes jerárquicos a nivel institucional y moral. La *Enciclopedia* (Diderot y D'Alembert, 1751-1772) consume luego esta dirección, *ahora* incluso respecto de la antigua metafísica de género y diferencia específica. Mediante el tipo de ordenación textual propia del *Diccionario* y más tarde de la *Enciclopedia* se abre un nuevo ordenamiento de las determinaciones, en donde lo que rige no es meramente la contingencia *ahora* deconstructiva del alfabeto respecto de los ordenamientos vigentes sino *la actividad misma de conceptualizar todo*, la cual, mediante su homologación, purifica a la Cultura de las particularidades del orden previo institucional y metafísico.

Igual que la Intelección Pura, la Fe como figura nace con la conciencia pura del mundo de la Cultura. Cabe recordar que lo que nace es una figura, no la religión en cuanto tal o el cristianismo. Hegel se encarga de señalar, por ejemplo, que esta no es la anterior figura de la conciencia desventurada. Es difícil indicar exactamente qué siglos Hegel está pensando, y tampoco se preocupa por ello. La Fe como figura es la religión cristiana que conserva formas del medioevo

en los albores de la modernidad. Por sus características presenta cierta continuidad con la conciencia desventurada, pero ahora nos encontramos con una religión ya institucionalizada y más mediada con el mundo, más precisamente –puesto que no hay mundo en sí, absoluto en las figuras de la *Fenomenología*, también ellos dependen de figuras– aquel del reino efectivo de la cultura. La antesala del comienzo de la Fe se da según mi entender en la exposición sobre aquel matiz o subespecie del lenguaje del desgarramiento que es el lenguaje de la vanidad. Hacia fines del siglo XVI, la Fe se encuentra como conciencia religiosa predominante que aun resguarda culturalmente las determinaciones del mundo objetivo e institucional del tardo medioevo. Estas determinaciones *participan* –para utilizar un término platónico, que creo aquí procedente para interpretar la conciencia creyente– de las determinaciones del Más Allá y sus jerarquizaciones. Aunque en términos técnicos hegelianos, “para nosotros”, no se trata de participación sino de *reflejo* de un momento sobre el otro en una escisión, reflejo cuya dirección la Ilustración considerará en forma invertida.

IV. La vulnerable inmediatez

La Intelección Pura y la Fe desprecian al reino de la realidad efectiva de la Cultura, tanto a su Riqueza como a su Poder Estatal. Sí deben contar con estos y los necesitan, pues viven en ese mundo y de algún modo deben hacer las cuentas con él. Pero si por un lado se distancian de él, por el otro procuran salvar, necesariamente por fuera de él, cierta inmediatez. El espíritu la experimentaba, de modo diferente, con la Eticidad, y esto ahora ya no pesa, pero el espíritu busca de por sí la inmediatez, sentirse en casa [bei sich selbst seyn]. Por ello ante la disolución del espíritu anterior y el

reino de la efectividad, ambas figuras sin saberlo, sin proponérselo, procuran salvar la inmediatez trasladándola. La Intelección Pura la preserva en la autoconciencia; en cuanto el concepto es subjetivo, es el repliegue en el sí mismo, y todo objeto *es* en la medida que *es en* la conciencia. Y en ese sentido es, para ella, inmediato. La Fe la preserva en cambio en su unidad inmediata con el Más Allá. En el ataque que recibe de la Ilustración, las respuestas de la Fe tienen de común denominador la defensa a ultranza de esta inmediatez. La esencia le es inmediata o, como *después* se verá obligada a reformular, le es *también* inmediata. Esta presencia de la esencia absoluta en el sí mismo prescindente de toda mediación la subrayará la conciencia creyente en forma progresiva, hasta converger finalmente con la autoconciencia pura de la Intelección Pura.

La expresión de la conciencia creyente y de la Intelección Pura es presentada *ahora* no en términos de lenguaje, como ocurría en la fase anterior, sino de discursos en diálogo. Esas figuras son sujetos que se hablan, conciencias de las cuales hay que atender lo que preguntan y responden. El lenguaje en la fase anterior era constitutivo tanto de la conciencia como del mundo efectivo. Aquí los discursos lo son solo de la conciencia pura. Es en los discursos donde se llevará a cabo trabajo de las explicitaciones y la evolución de las mediaciones. Esta lucha en el seno de la conciencia pura tendrá *luego* sus consecuencias para el mundo efectivo.

El esfuerzo de la Fe por preservar la inmediatez de la esencia absoluta trasciende su posicionamiento teórico. Es también práctico y pretende estar más comprometida que la Intelección Pura, pues esta reduce la moral a la pura intención, mientras que la Fe manifiesta esa adhesión a la esencia absoluta mediante el ayuno, la castidad y la pobreza, lo cual involucra no solo la exterioridad del Sí Mismo, sino también fuertemente su cuerpo. Esto se debe a que

mediante su praxis la Fe busca anular la escisión entre realidad sensible y esencia absoluta y adecuar toda su singularidad a esta última. Esta no solo *es* su esencia, sino que *también debe* serlo. Estas prácticas de la Fe resultan absurdas para la Ilustración, como veremos.

Desde el punto de vista *teórico* la Intelección Pura es en cambio el retorno a la figura de la certeza sensible, no con la misma inmediatez del primer capítulo de la *Fenomenología*, sino como “resultado” (Hegel, 1968a; 2010: 303,27), esto es, una inmediatez de la que no solo *ahora* ella es consciente de que contiene un itinerario de mediaciones, sino de la cual la Intelección Pura ha buscado posibilidades alternativas y no las ha encontrado, y ha retornado a ella como una forma única posible de conocer las cosas y ahora por ello legitimada. Si desde el punto de vista *institucional* sigue enfrentada al reino de la realidad efectiva de la Cultura, desde el punto de vista *epistemológico* y *ontológico* el mundo correlativo de la Intelección Pura está a su vez escindido entre las cosas sensibles y un más allá abstracto absolutamente indeterminable. Dicho sea de paso, junto con su propio Más Allá también la Fe admite la certeza sensible pero no la sostiene con los términos que tenía la figura inicial de la *Fenomenología* sino como un momento evanescente; una concepción que como veremos le llevará a la necesidad de explicitaciones problemáticas.

Desde el punto de vista *práctico* la Intelección Pura es, en primer lugar, “Intención Pura”: para ella el valor moral del singular no depende de lo que se demuestre sensible y corporalmente –lo externo es siempre equívoco para ella–; la moralidad reside solo en la intención. No parece que en este caso involucre al cuerpo como es en el caso de la Fe, pero podemos suponer un trabajo sobre el Sí Mismo como purificación de la intención que *debe ser* lo que ya *es*, pura. Explícitamente sí es, en segundo lugar, un trabajo sobre la

mentalidad general, sobre la cultura: la Intelección Pura se propone como *Ilustración*, esto es, *difusión de sí* como tarea. Análogamente a la Fe, para la cual la esencia absoluta *era* la esencia de la conciencia creyente y a la vez *debía serlo* mediante la práctica, sucederá esto entre la Intelección Pura y la razón en todos los seres pensantes. El lema con el que caracteriza esta difusión es según Hegel: “*Sed para vosotros mismos lo que todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*” (Hegel, 1968a; 2010: 292,9-10), una combinación en términos kantianos del texto *¿Qué es la Ilustración?* (1784) con el imperativo categórico. Hegel le concede a la Intelección Pura su pretensión sobre el término “razón”, pero lo hace provisoriamente, pues ella reduce la razón a entendimiento, tal como ya lo había expuesto en *Fe y Saber*. Y de paso ha llevado a ambas figuras a explicitar esta relación problemática presente en ellas entre ser y deber ser, para cuya comprensión y resolución no parece bastar una concepción de estos términos en forma absoluta, no mediada. Existe en cambio tanto una continuidad como una distinción. Pero ello ya pertenece a la resolución que dará la concepción hegeliana consumada.

V. El origen común como tesis propia de la *Fenomenología*

Por el momento he mostrado mediante la interpretación como Ilustración y Fe provienen de un *origen en común* en la Cultura y son contrafiguras que constituyen una sola figura, la conciencia pura. La correlación entre la *Fenomenología* y las *Lecciones de filosofía de la historia* como las de *historia de la filosofía* nos llevan a otro terreno problemático desde el punto de vista filológico. No tenemos fuentes directas de las *Lecciones de historia de la filosofía* que impartió Hegel en Jena en forma contemporánea al período en que redactaba la

Fenomenología. Se puede deducir algo por extrapolación de la edición de Michelet. Las lecciones restantes son del período de Berlín y no excluyen una evolución o modificación de la concepción de Hegel respecto de las tesis y estructuras sostenidas en la *Fenomenología*. En cualquier caso, me permito afirmar –pues se requeriría la elaboración de todo un trabajo comparativo–, que la posición de Hegel en la *Fenomenología* es nueva respecto de *Fe y Saber* como también diferente de lo afirmado en las *Lecciones* y en la *Enciclopedia*. Este carácter constitutivo mutuo es una de sus peculiaridades. La reconstrucción hegeliana de este origen común sobre la base de su teoría del concepto no cuadra ni con los cánones generales de la tesis de secularización ni con la tesis de una novedad de la edad moderna absolutamente independiente de su relación con el cristianismo, sino con una concepción única que se basa en escisiones, diferenciaciones y mediaciones progresivas sobre la base de una unidad continua.

La tesis específica del origen común, vale recordar, no se refiere a toda ilustración en general (tal como ha sido entendido el término en forma análoga para otros períodos de la historia) ni al cristianismo en general, sino a dos figuras históricas y específicas. Pero que no deja de tener consecuencias para la comprensión de sus derivaciones en posiciones como las de Feuerbach y las discusiones entre izquierda y derecha hegeliana, como hoy en día en sus secuelas en la “era secular”, como lo ha denominado Taylor, o bien en tensiones actuales que han recibido formulaciones en términos genéricos, por ejemplo, de “universalismo y particularismo”.

Hemos visto solo un argumento en apoyo de la tesis de la complementariedad. En términos de narrativa, hemos visto solo el comienzo. Se requiere avanzar también en la comprensión del nudo –el contagio y el combate– y el desenlace –la victoria de la Ilustración–.

Bibliografía

- Bayle, P. (1697 1a ed., 1702, 2a. ed.). *Dictionnaire Historique et Critique*. Reinier Leers.
- Diderot y D'Alembert (eds.) (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.
- Hegel, G. F. W. (1968). *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 9. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968a[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen, W. y Heede, R. (eds.). En Hegel, G. F. W., 1968 y ss., vol. 9.
- Hegel, G. F. W. (1968b[1803]). *Glauben und Wissen*. Buchner, H. y Pöggeler, O. (eds.). En Hegel, G. F. W., 1968 y ss., vol. 4.
- Hegel, G. F. W. (1992[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. W. (2000). *Fe y Saber*, trad. de V. Serrano. Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. F. W. (2010[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas de A. Gómez Ramos, sobre la base de Hegel, G. F. W., 1968a. Abada.
- Hypolite, J. (1994). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península.
- Siep, L. (2015). *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de C. Rendón. Anthropos.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, 3a. ed. PPU.

Capítulo 10

El combate y el contagio mutuo entre la Ilustración y la Fe como teoría del concepto

Horacio Martín Sisto

Introducción

De los diversos combates que expone la *Fenomenología del espíritu*, el más conocido y que más recepción ha tenido es el que entablan señor y siervo, y constituye una referencia paradigmática para las teorías sobre el reconocimiento. Pero en la obra no es el único enfrentamiento, ni es el único episodio de reconocimiento. Por otra parte, si nos atenemos al Índice, el único combate que figura en este es aquel que entabla la “Ilustración contra la Superstición”, que sigue al apartado “La Fe y la Intelección Pura”.

En el capítulo anterior sostuve la tesis general de que *Ilustración y Fe no son figuras autónomas en la Fenomenología del espíritu*. Remito a él para los aspectos generales de la misma. Particularmente sostuve la tesis específica de que *ambas figuras tienen un origen histórico y conceptual común*. En este capítulo sostendré otra tesis específica en apoyo de la tesis general. Se trata de que *la complementariedad de estas figuras se basa en la teoría hegeliana fenomenológica del concepto y le es funcional*. Esto no significa que la lectura hegeliana de ese largo itinerario histórico constituya una tergiversación

de la historia para probar su teoría. Sino que la pretensión hegeliana justamente consiste en mostrar que necesitamos una teoría para aproximarnos a la historia y cómo su teoría del concepto puede iluminarla mejor.

Esto desde el punto de vista formal. Desde el punto de vista de la significación concreta histórica, en este trabajo busco, en primer lugar, mostrar qué significa conceptualmente “contagio” y cómo en realidad hay dos contagios, uno que Hegel enuncia en esos términos –que expongo en el primer apartado– y otro que necesita de una interpretación analógica –que desarrollo brevemente hacia el final–. En segundo lugar, me concentro en la cuestión siguiente: ¿por qué la contraposición lleva aquí no solo a la tranquila difusión del contagio sino a un combate violento?, que en Hegel significa preguntar: ¿por qué esto es necesario? Ofreceré una respuesta que vincula las razones de este enfrentamiento a un fundamento histórico, *esto es*, basado en la teoría fenomenológica del concepto.¹

I. El combate y el concepto

Hegel constituye las figuras y sus pretensiones respectivas en términos de su teoría del concepto. No tematiza su teoría “fenomenológica” del concepto.² Solo encontramos un modelo básico de esta teoría fenomenológica en la Introducción a la *Fenomenología*, modelo que retoma en el capítulo final, “Saber Absoluto”, con el concepto ya consumado como espíritu. Y es que *no debe* encontrarse una

1 Respecto de la bibliografía y al uso de la traducción al castellano, remito a las dos primeras notas del capítulo anterior de este libro. Respecto de la estructura general de la sección de la *Fenomenología* donde se encuentra este combate, remito a la tercera nota del capítulo anterior.

2 Distingo con esta expresión la teoría de índole genético histórico, presente en la *Fenomenología del espíritu*, de la Doctrina del concepto de la *Ciencia de la lógica*.

tematización abstracta del concepto en la obra: pues justamente la *Fenomenología* es esa tematización, el resultado es el entero devenir y es esa la razón por la que el modelo de la Introducción es sumamente escueto, que apenas establece ("recuerda") algunas determinaciones como para poder partir. Cada una de las experiencias que hace la conciencia es un paso constitutivo del itinerario histórico, racional y real que es el concepto.

Que al combate que estudiamos le subyazca la teoría del concepto, no significa, al menos en la pretensión de Hegel, la construcción de un modelo puramente apriorístico aplicado a los hechos históricos.³ Busca por el contrario constituir un círculo virtuoso, esto es mostrar, por un lado, que su teoría del concepto puede esclarecer la historia tal como nos la ofrecen los historiadores y, por el otro, que esa historia puede dar pruebas de la viabilidad y la verdad de su teoría del concepto. Su tesis fundamental al respecto puede desglosarse así: 1. hay racionalidad en la historia; 2. esa racionalidad puede explicitarse en un modelo conceptual; 3. la historia es esta explicitación en términos reales; 4. la razón tiene en su constitución una dimensión histórica, esto es, no puede darse el ítem 2 sin 3; 5. Ello no implica relativismo o historicismo; 6. esa racionalidad tiene la capacidad de albergar significativa y funcionalmente toda pretensión fundada de racionalidad.

En este combate asistimos a un episodio de la historia constitutiva de esa racionalidad. La teoría del concepto –ese sería el nombre en Hegel de esa racionalidad– da la estructura lógica a la exposición y, gracias a su carácter dinámico, sostiene su trama narrativa, es decir su puesta en

3 Hegel ha tenido presente esta objeción en varias ocasiones, por ejemplo, en la Observación del párrafo 549 de la *Enciclopedia* de 1830. Allí también sostiene que la falta de teoría o de su explicitación lleva justamente a los historiadores a introducir elementos presupuestos no justificados en sus relatos.

escena, su nudo y desenlace. El nudo de este drama es formalmente la mediación y su aceptación, resignación, o rebelión por parte de las figuras involucradas. El drama reside fundamentalmente en que esta mediación coincide en un momento resolutivo con la pérdida de la configuración propia, que la conciencia respectiva experimenta como pérdida de sí misma (Hegel, 1968a; 2010: 56 [Introducción]). Esta percepción de la mediación como amenaza se debe a que la conciencia se concibe siempre naturalizada en alguna figura, ha olvidado o no ha comprendido la índole de la historia que la precede y constituye. En este combate, la pérdida es más clara para la Fe debido a su derrota, y confusa para la Ilustración debido a su victoria, análogamente en este punto a la dialéctica del esclavo y del amo.

Fe e Intelección Pura o Ilustración subrayan o absolutizan un momento del concepto en detrimento de otro, se fundan en él en forma aislada y unilateral debido a que buscan preservar una cierta inmediatez, como hemos visto en el capítulo anterior, debido a motivos teóricos y morales. La resistencia a la mediación es una de las tesis fundamentales de Hegel (Hegel, 1968a; 2010: 19-20 [Prólogo]) y acontece en general con todas las figuras de la *Fenomenología*. Esta resistencia se debe en parte a que el espíritu tiene derecho a la inmediatez, a que *lo que es*, esté *presente* y pueda *cerciorarse por sí mismo* de lo que es [cfr. *Enciclopedia* § 7 Observación], y a sentirse en casa, como hemos dicho en el capítulo anterior. Y el resultado de la *Fenomenología* no es una sucesión de mediaciones bien articuladas sino una inmediatez que reconoce en sí sus mediaciones constitutivas. Tanto la Fe como la Intelección Pura han identificado una cierta inmediatez que, no obstante, pretende sostenerse sin aceptar todas las mediaciones que ya comporta o las que debe aún asumir. Pero estas aceptaciones y asunciones son descubiertas como necesarias solo a través de experiencias.

Inicialmente la Fe se permite pensar la relación con la esencia absoluta solo como inmediatez. Para ella la conciencia creyente no interviene como *momento* de la esencia absoluta. La Intelección Pura también piensa la relación interna de la conciencia con el concepto como inmediata; la mediación con algo distinto de sí no es reconocida pues significaría para ella la aceptación de lo irracional como parte esencial del todo. La expresión “pura” para Hegel evoca la pretensión de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, y en esta sección es extendida a un sentido amplio; tiene también un matiz irónico, en el sentido de que “nosotros” sabemos que esa pureza, tal como se plantea, ni es real, ni es posible, ni es deseable. Es en este sentido que tanto la Fe como la Intelección Pura son “puras” y toda mediación es experimentada por ellas como contaminación. Esta expresión, “contaminación” (*Verunreinigung*, cfr. Hegel, 1968a; 2010: p. ej. 297,13) denota bien por contraste el valor no solo teórico sino moral que ambas figuras encuentran en la custodia de la inmediatez en el único modo que la consideran posible.

El combate no tiene el modelo de un duelo simétrico, como lo tenía inicialmente por ejemplo el que se daba entre quienes resultarían luego amo y esclavo; consiste más bien en un *ataque* de la Ilustración a la Fe. La Intelección Pura en cuanto se difunde, esto es en cuanto se vuelve Ilustración, *se topa* (“se encuentra”, cfr. Hegel, 1968a; 2010: 297) con la Fe como un *límite a su difusión*, y por ende a la pretensión totalizante que transparenta su lema. Hemos visto que la Fe preserva y aun respalda determinaciones e instituciones del mundo medieval y tardomedieval que siguen operativas en la modernidad. En cierta medida la Fe refleja en el mundo de las instituciones aquel orden de determinaciones metafísicas y políticas que se suponen en la esencia absoluta, y así las fundamenta. En este reflejo que opera la Fe, la Ilustración ve en cambio la dirección inversa: interpreta que

en realidad lo que sucede es que la Fe eleva a esencia absoluta las relaciones de poder terrenales. Mediante este equívoco La Fe, según la Ilustración indebidamente legítima y naturaliza a estas últimas. Por ejemplo, el monarca no es la figura que refleja el reinado de Dios, sino que el reinado de Dios es el reflejo de la institucionalidad vigente. Así sucede también con las determinaciones de índole metafísica. Las jerarquizaciones del mundo celestial justifican jerarquizaciones terrenas, y favorecen así la alianza entre clero y poder.⁴ Hegel parece anticiparse aquí a la izquierda hegeliana señalándole a la vez sus límites. Para la Ilustración este reflejo se ve maliciosamente reforzado por una alianza entre clero por un lado y el monarca despótico. En la exposición, esta alianza es más propia de la situación francesa, pero de ella no escapa necesariamente el confesionalismo de otros estados protestantes. El objeto de la malicia del clero y del déspota es el pueblo creyente, y el objetivo es el poder. En la *Fenomenología* esta crítica es aceptada por Hegel entre líneas –en sus lecciones orales es explícito–. Sin embargo, señalará limitaciones también a la interpretación invertida de los ilustrados, como veremos más adelante.

Corresponde entonces detenerse en la índole del ataque. Este presenta una modalidad pacífica, o “contagio”, y otra violenta.

4 Hegel lee el final de un largo proceso cuya exposición ahorra. No considera aquí el hecho de que hasta el siglo XI funciones políticas y administrativas eran ejercidas por religiosos y a su vez el monarca nombraba autoridades eclesiásticas, en muchos casos más por necesidad que por principio. Naturalmente esto no carecía de conflictos, pero recién a partir del siglo XI estas cuestiones llevan a la teorización sistemática de la necesidad de una separación. Agradezco las lecciones del profesor Marco Rainini para mi mejor comprensión de la situación en aquella época.

II. El contagio y el concepto

La Ilustración no ataca inicialmente al déspota o al clero. Como difusión que es, su dinámica es inicialmente el contagio en la masa creyente. El término “contagio” (*Ansteckung*) es aquí metáfora de la dinámica del concepto. Hegel no nos aclara el significado conceptual del contagio y necesita por ello de una reconstrucción que lo interprete desde el punto de vista lógico. Este contagio socava el poder del clero y del déspota sobre la masa en forma pacífica e inadvertida. En este sentido el contagio aquí supone, pues Hegel no lo explicita, que la inicial inmediatez de la conciencia creyente con la esencia absoluta se encontraba, a su vez, mediada por el clero. Esta mediación es un hecho, según la Ilustración, y un error tanto metafísico como epistémico, que dan pie al clericalismo y al despotismo. En forma análoga a como sucede con toda su estrategia, la Ilustración lleva a explicitar *ahora* a la conciencia creyente que la relación con la esencia absoluta es *absolutamente* inmediata y no depende de la mediación del clero. El contagio lo efectúa por donde se puede comunicar directamente con la conciencia creyente, mediante “lo igual”, que aquí es el pensamiento, el elemento que, en cuanto conciencia pura, comparten la Intelección Pura y la masa creyente:

Ahora bien, la referencia de la Intelección Pura a la conciencia ingenua de la esencia absoluta tiene este lado doble: por una parte, *en sí*, es lo mismo con ella [interpreto: la conciencia creyente es lo mismo con la Intelección Pura, HMS], pero, por otra parte, esta conciencia, en el elemento simple de su pensamiento, deja hacer a su antojo a la esencia absoluta y a sus partes, le deja darse subsistencia, y solo las deja que valgan en cuanto su *en-sí*, y por tanto, de modo objetual, pero les deniega su *ser-para-sí* en este *en-sí*. (Hegel, 1968a; 2010: 295)

Para la conciencia creyente la esencia absoluta es Dios. Hegel evita hablar de ella en términos de “Dios” porque con facilidad la imaginación lo puede reducir,⁵ prefiere describirlo aquí en los términos del lugar histórico sistemático que ocupa en esta fase de su propia teoría del concepto. Tenemos entonces que, si por un lado la conciencia creyente es *en sí* lo mismo que la Intelección Pura –ambas tienen en común el elemento del pensar–, por el otro aquella deja a la esencia absoluta total autosubsistencia e independencia de la conciencia del creyente, es decir, esta última se reserva solo el lugar de espectadora y partícipe no efectiva. De este modo, a su vez, y aunque nada esté más lejos de su intención, reduce la esencia absoluta a una entidad objetual –por tanto no verdaderamente infinita pues en cuanto objetualizada se ubica en uno de los dos polos– y le impide tomar conciencia de sí *en* la conciencia del creyente: una posibilidad semejante no cabe en la conciencia del creyente. Pero mucho menos en la conciencia ilustrada, que de ningún modo aceptaría que la esencia absoluta tome conciencia de sí *en* el creyente –tesis propia de Hegel que escandalizaría también a la Ilustración–. Por otra parte, según mi interpretación que “deje hacer a su antojo a la esencia absoluta y a sus partes” no significa que la esencia y sus partes actúen de manera arbitraria *en sí*. Más bien las partes son la Santísima Trinidad que, entendida desde la teoría fenomenológica del concepto representa, en el sentido técnico que nos hemos referido más arriba, los momentos de este, que acontecen aquí según nos dice el texto en forma independiente de la conciencia creyente y esta interpreta sus movimientos como acontecer externo, no como proceso del cual ella forma parte. Pero la conciencia creyente objetualiza así estos momentos y así los deja como absoluta trascendencia respecto de ella misma;

5 Cfr. por ejemplo Prólogo 20, 30 y líneas siguientes.

los concibe en el modo de la contingencia, “las deja hacer a su antojo”, y no de su necesidad.

En lo que respecta a la masa creyente, “esta Fe es *en sí* para la Intelección Pura de la *autoconciencia* pura, y debe llegar a serlo solamente *para sí*”.⁶ El contagio reside entonces fundamentalmente en introducir la reflexión como momento que escinde el carácter absoluto objetual de la esencia absoluta, un pasaje que, una vez activado, no puede detenerse por la Fe. El concepto bien entendido, según Hegel, implica la reflexión y el entendimiento *como momento*. Este tipo de resolución –su reducción a momento– no es ni el objetivo ni la concepción de la Ilustración y la Intelección Pura en su estrategia de contagio, pues ellas reconducen toda determinación posible a la conciencia *subjetiva* como *momento absoluto* y también vacían consiguientemente la esencia absoluta de la Fe. Si describimos la estructura de la figura de la Fe de acuerdo con la estructura básica de la conciencia que presenta la “Introducción” de la *Fenomenología*, la conciencia creyente es una conciencia simple sin determinaciones internas que se considera a sí misma inesencial, pues tiene como objeto una esencia que acepta como absoluta, que posee determinaciones independientes de la conciencia creyente y que no permite que esta sea instancia de su autoconciencia. Para Hegel también es equívoca la crítica de la Ilustración en este punto, pues quita la esencialidad a todo aquello que no sea conciencia subjetiva. Pero aun en su limitación, el ataque de la Ilustración sí preserva el esencial momento del sujeto, a diferencia de la Fe. El sujeto ilustrado reclama no solo su soberanía sobre el objeto, en términos de su afirmación de que las determinaciones

6 Se podría traducir también así, que creo que es más claro: “y debe solo llegar a serlo *para sí*”, en el original “und er dieß nur *für sich* werden soll”. Roces traduce “y la fe solo debe devenir esto *para sí*” [trad. de Roces, Hegel, 1992[1807]: 320].

las pone el sujeto, sino también su “derecho” al presente, en la medida en que, al reafirmar la certeza sensible, reclama el derecho de que todo aquello que pretenda ser su objeto debe ser constatable para el sujeto (cfr. también *Enciclopedia* § 7 Observación). Puesto que la Fe no reconoce esencialidad alguna a lo sensible, renuncia al derecho al presente –por ese lado, pues lo afirma en cierto sentido en la pretensión de relación inmediata dentro de sí con la esencia absoluta–.

Mediante el ataque la Intelección Pura, que carecía de objeto en sentido estricto –pues toda determinación en realidad pertenece a la categoría (subjetiva)– podrá darse un objeto con determinaciones esenciales que trasciendan la mera categoría y así efectuará, sin proponérselo ni saberlo, un paso más hacia la consumación del espíritu.

El contagio encuentra otra facilitación en la conciencia simple: “ella es en sí esta simplicidad en la que todo está disuelto [*aufgelöst*] y olvidado [*vergessen*], es ingenua [*unbegangen*], y por eso es receptiva al concepto sin más” (Hegel, 1968a; 2010: 295). La simplicidad de la conciencia de la masa creyente es una simplicidad que *en sí* contiene mediaciones, esto es conserva en sí una complejidad de determinaciones de figuras pasadas, *pero que no recuerda*. En general las figuras de la *Fenomenología* comienzan con una inmediatez que olvida las mediaciones por las cuales se llegó a ella, naturaliza lo que ha heredado. Aquí la Ilustración, al hacer reflexionar a la conciencia creyente, que es simple, saca a la luz las determinaciones que la han constituido históricamente. Primero le hace reflexionar sin revelarle su carácter de figura opuesta, sino solo apelando a su común elemento, el pensar; luego le recuerda a la conciencia creyente sus determinaciones anteriores y la lleva a contradicciones. Aquí con el recuerdo, Hegel no remite solo a figuras anteriores de la *Fenomenología*, como

por ejemplo la conciencia desdichada, sino a la historia del itinerario mismo de la figura de la Fe a lo largo de la sección que, como hemos visto, va evolucionando bajo la provocación de la Ilustración. Para cuando la Fe se dé cuenta, ya es tarde: la “infección” es irreversible, como lo pone Hegel con palabras nuevamente de *El Sobrino de Rameau* (cfr. Diderot, 1983 [1761, 1773]; no puede recuperar aquella primera simplicidad no reflexiva pues ya el mismo intento de recuperarla implica reflexionar y complejizarse. De este modo queda desactivado el poder del clero y el déspota, los cuales para recuperarlo no podrían sino apelar a la reflexión, o a no pensar (cfr. Hegel, 1968a; 2010: 57 [Introducción]), ambas salidas imposibles.

III. El concepto y el ataque violento

Este contagio se propaga en el ámbito de la conciencia pura, en el elemento común del pensar, y es pacífico, silencioso y advertido tardíamente por la Fe. Pero esta modalidad del ataque no es suficiente. Esta insuficiencia se debe a que mediante el contagio la Fe no desaparece como alternativa, sino que permanece como una suerte de conciencia aletargada que sigue disputando pasivamente la totalidad que pretende la Intelección Pura; y de este modo la Fe sigue legitimando los órdenes establecidos. Esta sería la condición *subjetiva* de la modalidad violenta, la explicación en términos de la experiencia que hace la Intelección Pura de las limitaciones de la modalidad del contagio. La consecuencia será que la Intelección pura se dará su propio objeto, aunque no sea lo que ella busca a sabiendas, pero *la necesidad de un objeto* será la razón *en sí*, la condición *objetiva* de la violencia, según la teoría hegeliana del concepto. Sobre esta explicación volveremos, pero lo dicho ya nos

dice lo indispensable para entender por qué la segunda fase de la lucha es violenta y se da *ahora* en el reino de la realidad efectiva, esto es:

[el] movimiento [del concepto, HMS] que, en tanto que actividad consciente [la Ilustración, HMS], tiene que plantear sus momentos dentro de determinada existencia manifiesta y que tiene que darse como ruidoso alboroto y lucha violenta contra lo opuesto como tal. (Hegel, 1968a; 2010: 296,13-15)

Hegel explica primero la estructura del ataque en términos generales (ítems a y b) y luego lo especifica en ciertas instancias (ítem c). A su vez, en términos generales podemos distinguir dos dimensiones. La primera es la acusación a la Fe de irracionalidad y de promotora de la irracionalidad (a). La segunda es la crítica a la Fe de que su esencia absoluta es una ficción de la conciencia (b).

a. Lo racional y lo irracional

Este ataque a lo opuesto no sería violento si no lo precediese, como parte de la condición subjetiva enunciada más arriba, un malentendido, que cito aquí *in extenso*:

Habrà de verse, entonces, cómo se comportan *negativamente* la *intelección e intención puras* frente a lo otro contrapuesto a ellas que les sale al encuentro. La *intelección e intención puras* que se comportan *negativamente*, dado que su concepto es toda esencialidad y nada fuera de ella, solo pueden ser lo negativo de ellas mismas. Por eso, en cuanto *intelección*, deviene lo negativo de la *intelección pura*, deviene no-verdad y sinrazón, y en cuanto *inten-*

ción, deviene lo negativo de la intención pura, mentira y doblez del propósito.

La intelección se enreda en esta contradicción por entrar en la lucha y creerse que combate contra algo *distinto*.⁷ Esto es solo lo que ella se cree, pues su esencia, en cuanto negatividad absoluta, es esto: tener al ser-otro en ella misma. El concepto absoluto es la categoría; es esto: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. Lo que, por tanto, enuncia la intelección pura como su otro, lo que ella enuncia como error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; lo único que puede hacer es maldecir lo que ella es. Lo que no es racional, no tiene verdad ninguna o, en otros términos, lo que no está concebido, no es; la razón, entonces, al hablar de otro distinto de lo que ella es, habla de hecho solo de sí misma; y de este modo no sale de sí misma. (Hegel, 1968a; 2010: 296,16-32)

Para la Intelección Pura no hay nada fuera de la categoría; cualquier cosa o evento en la medida en que entra en el horizonte de su conciencia se categoriza y por tanto deja de ser una objetualidad fuera de ella. Si reconoce algo fuera de ella lo hace como un irracional. Pero al hacerlo, valga la redundancia, lo está admitiendo como algo que *es* y que no es ella. A la Fe la ve como irracional, pero a la vez reconoce así algo

7 "In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sich in Streit einläßt, und etwas Anderes zu bekämpfen meyn". Considero en este caso más apropiada la traducción de Roces: "La Pura Intelección [...] supone que combate algo *otro*" (Hegel, 1992[1807]: 322). El verbo "*meinen*" en el contexto de la cuestión de la Fe es mejor, al menos aquí, traducirlo por "suponer" y no mezclarse con la expresión "creer" que también significa "*glauben*". Tampoco creo que sea necesario el reflexivo "creer-se". Por otra parte, es mejor "*etwas Anderes*" como "algo otro" que como "distinto"; pues la distinción puede no implicar separación, mientras que aquí en el texto la Intelección Pura supone *justamente* separación en sentido fuerte y no mera distinción como parte del malentendido.

que trasciende a la Intelección Pura. Esta tiene entonces dos opciones. Si la reconoce, entonces la Pura Intelección deja de ser la figura que es, pues a ella la define la determinación de que la categoría es todo. Pero puesto que ese reconocimiento significa su muerte, su disolución como figura, no optará por ello y en todo caso deberá eventualmente caer de pie: la combatirá violenta y públicamente, en la “existencia manifiesta”, como algo otro, y la única forma de justificar su admisión implícita es que este otro es irracional. Entra en una contradicción debido a que la admite a la vez que la refuta. Esto se debe principalmente a que el concepto de razón de la Intelección Pura es reducido, como hemos visto, y sus propios presupuestos y dinámica lo llevan a colapsar: deberá aceptar un concepto de razón que abarque todo lo que admite. Puesto que la categoría es formal y subjetiva, el contenido esencial queda fuera de sí: le pertenece por el momento a la Fe y a la riqueza de las determinaciones de su esencia absoluta. Al atacarla se dará un contenido, pero no sin modificar tanto este como la forma. Así también la índole del ataque subraya una vez más la interdependencia de la Ilustración y la Fe como figuras.

b. Contemplación y producción⁸

La Ilustración señala a la conciencia creyente su rol activo y participe en la esencia absoluta. Ella la produce. Para la Fe esta crítica es una blasfemia, Dios no es producción nuestra. Veamos con relativo detalle.

8 Para contrastarlo metodológicamente respecto del momento de la producción [*Hervorbringung*], aquí me permito referirme con el término “contemplación” a la relación teórica de la conciencia creyente con la esencia, relación que tiene también connotaciones éticas. En la Introducción de *Glauben und Wissen* Hegel usa el término “*Anschauung*” para referirse ese sentido de contemplación. En la cita que sigue ver “Ella se mantiene, permanece cabe a sí misma y presente a sí”.

Hegel recuerda aquí como premisa la Intelección Pura como movimiento y actividad descrita en términos de producción y penetración total: ese sería el momento productivo y activo de su movimiento mientras que, una vez poseída la esencia del objeto en la conciencia, sería ese el momento contemplativo.

En la *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto de tal manera que, a sus ojos, tal objeto llega a ser esencia de la conciencia, o un objeto que ella penetra totalmente, en el que ella se mantiene, permanece cabe sí misma y presente a sí, y al que ella produce en tanto que se trata de su movimiento. (Hegel, 1968a; 2010: 297,22-25)

Antes de cualquier crítica a la Fe, en la Intelección Pura el objeto llega a ser esencia de la conciencia (la categoría) mediante un movimiento de penetración que, en cuanto total, es producción también. Este nuevo subrayado podría entenderse como un pasaje de Kant a Fichte. Nada del objeto queda fuera de aquello que instituye la conciencia mediante la categoría, y el objeto se agota totalmente en esta constitución o producción. Cualquier elemento que se presente con la pretensión de trascender al objeto instituido por la conciencia, queda *ipso facto* totalmente constituido y producido en y como parte de ella por ese mismo hecho de presentarse. Por ello este presentarse es en realidad una producción de la categoría, pues no hay nada que pueda precederla sin ser instituido por ella. Con esta autoconciencia más refinada de su propio modelo, la Intelección Pura también interpreta la dinámica de la Fe.

Por su parte, la Fe ahora está dispuesta a reconocer que accede a la esencia absoluta en su interior, pues esta es todo, y por tanto está *en* ella –es su esencia– y como conciencia está

a su vez *en* la esencia absoluta también, aunque por supuesto de forma asimétrica, puesto que conciencia creyente y esencia absoluta son entre ellas inconmensurables. Conviene detenerse en este otro pasaje, que comento entre corchetes:

Esta [la conciencia creyente] no se pierde en él [en el objeto ficticio, según la Intelección Pura; en Dios, para la Fe] ni se pone en él [en Dios] negada [como lo que *no es* esta esencia, es decir *contrapuesta* a ella], sino que, más bien, se confía [a Dios], es decir, justamente, se encuentra *dentro* [de] *él* [Dios] como *esta* conciencia [como la conciencia singular del creyente], o como *autoconciencia* [conciencia de sí estando en Él, la confianza es compatible con la singularidad y, a su vez, con estar en Él, pero sin ponerse a sí misma como algo separado]. Aquel [la esencia absoluta, Dios] a quien me confío [en cuanto conciencia creyente], su *certeza de sí* mismo me es a mí la *certeza de mí* mismo [el Hijo atestigua al Padre, Dios tiene su certeza de sí; y esa es la certeza misma de la conciencia creyente mediante el Espíritu Santo]; reconozco mi ser-para-mí en él, conozco que él lo reconoce [Dios reconoce mi reconocimiento de ser en Él], y ello le es a él fin y esencia [Dios es y quiere ser conocido y reconocido]. Pero la confianza es la Fe, porque su conciencia se *refiere inmediatamente* a su objeto [Dios], y entonces intuye también esto: que es *uno* con él, en él [se une a Dios estando a la vez en él]. Además, al serme objeto aquello en lo que me reconozco a mí mismo, me soy a la vez, en cuanto *otro*, autoconciencia, es decir, en cuanto algo tal que se ha hecho allí extraño a su singularidad particular, esto es, a su naturalidad y contingencia [el acento no está en “singularidad” sino en “particular”: ya no me definen como singular

mis particularidades, esto es mis aspectos naturales y contingentes, sino mi ser en Él, tomo conciencia de mí en Él], pero que, por una parte, sigue siendo autoconciencia, y por otra parte, es conciencia *esencial* justamente igual que la intelección pura. (Hegel, 1968a; 2010: 297,32-298,6)

Las dos últimas líneas marcan el punto de unidad alcanzado con la Intelección Pura: la autoconciencia que la Fe *ahora* alcanza y explícita, y la aceptación de ser conciencia *esencial de* la esencia absoluta. Conviene advertir que, al dar esta respuesta, la Fe está dando un paso –como cada vez que acepta responder a la Ilustración– hacia su asimilación por parte de la Ilustración y su disolución como contrafigura, pues prescinde explícitamente cada vez más de la mediación de la exterioridad, reconoce cada vez más la inmanencia de la esencia absoluta como autosubsistente respecto de todo factor exterior y despunta en ella la percepción de un rol activo de la autoconciencia respecto de la esencia absoluta. El movimiento mediador productivo que supone la categoría respecto del objeto, también lo advierte la Intelección Pura en la Fe:

la *obediencia* [Gehorsam] y la *práctica* [Thun]⁹ es [son, HMS] un momento necesario por medio del cual llega a tener lugar la certeza del ser que hay dentro de la esencia absoluta. Ciertamente, esta práctica de la Fe no

9 La traducción que tomo como referencia traduce aquí la palabra "Thun" como "práctica", que más arriba traducía como "actuar" cuando se refería a la Intelección. Aclara en nota el traductor: "Thun, que vengo traduciendo como actividad o hacer, es aquí, en sentido de la vida religiosa, la práctica de esta". A mi modo de ver, la traducción de Gómez en este punto puede confundir, porque Hegel utiliza el mismo verbo por una razón. Ver la argumentación que sigue: quiere equiparar el momento de "Thun" que presentan tanto la Ilustración como la Fe con el momento del concepto (hegeliano) en cuanto actividad.

aparece de tal manera que la esencia absoluta misma sea producida por ella. (Hegel, 1968a; 2010: 298,13-16)

Mediante toda esta redescrición progresiva, Hegel considera la equiparación el momento de “*Thun*” que presentan tanto la Ilustración como la Fe con el momento del concepto (hegeliano) en cuanto actividad. Para su teoría del concepto, certeza y actividad (tanto práctica [*Thun*] como producción [*Hervorbringung*]) no se oponen, sino que son dos momentos mutuamente implicados. Y aquí subraya que no hay certeza sin actividad.

Hegel da parte de la razón a la Fe: esta producción no aparece [*erscheint*] tal como pretende advertirle la Intelección Pura. En sentido estricto, la conciencia *singular universal* del creyente –es decir el conjunto todos los yo es creyentes– no produce a Dios. Para Hegel o para “nosotros”, lo que subyace a la errónea idea de la Ilustración, es la verdad de que *el espíritu* efectivamente se produce a sí mismo. Pero todavía no se ha manifestado así y menos aún, por tanto, se ha vuelto *para sí*, consciente de sí, pues ello todavía no es posible. Lo que *ahora* está sucediendo no llega a ese nivel, pero sí es un paso más respecto de la autoconciencia inicial de la Fe:

Pero la esencia absoluta de la Fe es, esencialmente, no la esencia *abstracta* que estaría más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia. En el hecho de que la esencia absoluta sea este espíritu de la comunidad, es donde la actividad de la comunidad es un momento esencial; el espíritu es *solamente por medio del producir* de la conciencia; o más bien, no es sin estar producido por la conciencia; pues por esencial que sea el producir, tampoco es el único fundamento de la esencia, sino que es solo un

momento. La esencia es, a la vez, en y para sí misma.
(Hegel, 1968a; 2010: 298,16-24)

En la respuesta a la Intelección Pura, la Fe que admite *ahora* un momento de producción en el *espíritu de la comunidad*, no de la conciencia singular. Y la esencia absoluta *no se reduce* a ese momento; nótese todos los matices y distinciones que introduce ese párrafo. Y nótese que esta concepción se acerca, en términos reales de itinerario, a la noción hegeliana del concepto. A la vez Hegel matiza el “solamente por medio” en la aclaración, que escandalizaría a la Fe, y lo cambia por un “no sin”, y luego por un “tampoco es el único”, todo con lo cual está de acuerdo; es decir desdice lo que ha dicho, pero lo deja dicho.

La dinámica del contagio no ha desaparecido, ella subyace siempre a todo este ataque violento. Más allá de las limitaciones de la Ilustración, al pedirle a la Fe explicaciones sobre lo racional, sobre su obrar y sobre las diversas instancias que luego se especificarán [apartado siguiente, ‘c’], obliga a la Fe a volverse autoconsciente de aquellos elementos cuyo estatuto racional no está claro y de la propia actividad productiva de la conciencia, y de este modo a realizar distinciones que ya no pueden permanecer para ella en la inmediatez abstracta. Una vez hecho esto, le recordará los términos de las distinciones conjuntamente en una misma proposición, por ejemplo, en este caso, el momento contemplativo y el productivo. Las limitaciones de la Ilustración son, entre otras, la reducción de la conciencia a la singularidad universal y ahistórica, y la convicción de que aquello que el entendimiento demuestra que es contradictorio prueba la imposibilidad de la unidad de dos términos, sin instancia ulterior de resolución posible.

c. La experiencia que la Fe hace del ataque

Para la Fe la Ilustración en su ataque denota no solo malicia sino *también contradicción*. Pues esta sostiene, por un lado, que la esencia absoluta es inmanente a la conciencia, por el otro, que su creencia se debe a los artilugios del clero: “durante un tiempo pueden hacerse creíbles otras mentiras sobre cosas sensibles y sucesos sueltos; pero en el saber acerca de la esencia, donde la conciencia tiene la *certeza* inmediata *de sí misma*, la idea de engaño está completamente descartada” (Hegel, 1968a; 2010: 299, 13-14).

Este último discurso puede ser tanto de la Fe como del “nosotros”. A medida que la Intelección Pura ataca a la Fe y esta se ve obligada a explicitarse, la Fe llega indirectamente a admitir que la mediación sacerdotal histórica e institucionalizada no es esencial a la relación con la esencia absoluta, a la cual tiene acceso inmanente y directo. Se trata de un paso que daba el protestantismo con su cuestionamiento del lugar del estatuto de la autoridad en la racionalidad de la Fe. Esta dirección ahora se ha consumado y la Fe se acerca cada vez más a la Ilustración.

Una vez expuestos “en términos generales” dos características del ataque violento de la Intelección Pura a la Fe, como también su continua base en el contagio, el texto especifica a continuación la “experiencia” que hace “la Fe de la Ilustración en los *diferentes* momentos de su conciencia” (Hegel, 1968a; 2010: 297), y son los tres siguientes:

1) En cuanto a la concepción de la esencia absoluta

La conciencia creyente, si por un lado concibe a la esencia absoluta dentro de sí, a su vez la “objetualiza”, esto es, la considera como algo independiente de sí frente a sí. El modo epistémico de poder concebir como objeto en forma concreta esta esencia *absoluta* es la *representación*. Este es un

término técnico en Hegel que difiere del sentido moderno-clásico de “representación” usado hasta los poskantianos, esto es una suerte de contenido mental que reproduce lo que se presenta a la conciencia y en los términos de la forma que esta le impone. La religión no es el único lugar en donde encontramos la representación en sentido hegeliano, pero sí su lugar por antonomasia (cfr. Hegel, 1968a; 2010: 27 [Prólogo]). La representación para Hegel supone una vinculación de diversos elementos sin que se haya consumado la relación de necesidad entre ellos, y permite por tanto coexistir elementos propios pero aislados del concepto junto con imágenes y proposiciones narrativas. Podemos simplificar provisoriamente su noción diciendo que para Hegel es una suerte de metáfora (cfr. *Enciclopedia* § 3). Por ejemplo, la Santísima Trinidad es una representación. Como tal, no está consumada o purificada en el concepto. Se trata de una verdad, pero que adolece de la forma conceptual necesaria; la filosofía lleva la representación a la verdad. Así la Santísima Trinidad prefigura metafóricamente los momentos del concepto.

La Intelección Pura, en cambio, tiene una versión del concepto reducida. Lo otro de sí puede corresponder solo a dos posibilidades: “o bien como lo *en-sí* puro del pensar, o bien como el *ser* de la certeza sensorial” (Hegel, 1968a; 2010: 299,31-33). Dicho en otros términos, o bien es noúmeno o bien es concepto empírico; en ambos casos supone representación en sentido clásico-moderno y es por tanto parte de la conciencia subjetiva. Del mismo modo la Ilustración considera la materialidad de la Fe. Por ejemplo, para aquella, la Eucaristía es “masa de hacer pan que ha crecido en el campo, para ser transformada por los hombres y restituida a él” ([Hegel, 1968a; 2010: 300, 4-5]).¹⁰ Y esto sucede análogamente

10 No comparto aquí la traducción de Gómez: “masa de hacer pan que ha crecido en el campo, para

con cualquier “otro de los modos en los que la fe antropomorfiza [*anthropomorphosire*] la esencia, se hace objetual y representable” (Hegel, 1968a; 2010: 300, 6-7).

¿Tiene razón en esto la Intelección Pura? Caben dos respuestas: la de la Fe y la de Hegel o “nosotros”. Según la Fe, la Intelección Pura claramente *no* tiene razón:

Lo que la Fe venera [*verehrt*], no es para ella piedra, ni madera, ni masa de hacer pan, ni ninguna otra cosa temporal y sensible. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la Fe es *también* eso, o incluso, que es eso *en sí* y en verdad, hay que decir que la Fe, por una parte, se sabe igualmente ese *también*, desde luego, pero que queda fuera de su oración [*Anbetung*]; pero, por otra parte, a sus ojos, no es algo así como una piedra, etc., en sí, sino que lo único que es *en sí*, a sus ojos, es la esencia del pensar puro. (Hegel, 1968a; 2010: 300, 12-18)

Dada la negativa de la Fe tal como se expresa en la primera proposición (“lo que la Fe venera...sensible”), la Ilustración en la segunda proposición (“el objeto de la fe... verdad”) reformula entonces su afirmación anterior –vista más arriba en Hegel, 1968a; 2010: 300–, e introduce la certeza sensible en forma atemperada: el objeto de la Fe “también” es certeza sensible. El “también”, subrayado aquí ambas veces por Hegel, es un elemento típico de la representación (cfr. Hegel, 1968a: 258-259; *Enciclopedia* § 3): indica que hay cierta contingencia expresada en una mera conjunción y esta aún no se encuentra resuelta en la necesidad de la

ser transustanciada por los hombres y restituida a él”. “*Verwandlung*” [en el texto, conjugado como “*verwandelt*”, (Hegel, 1968a; 2010: 300, 5) no es aquí “Transustanciación”; por el contexto entiendo que la Intelección Pura *justamente* quiere *reducir* la Transustanciación a una *transformación* puramente humana. Gómez explica su decisión a pie de página.

relación entre ambos términos. De ello no es aún consciente quien sostiene una determinada *representación* como única posibilidad epistémica frente al objeto. La Fe, al acceder a dar explicaciones, acepta introducir la actividad de distinguir propia del entendimiento, habilita el trabajo del concepto en el seno de la representación: entonces distingue *ahora* entre la cosa sensible (a la que no venera) y (*también*) la esencia absoluta venerada, a la que verdaderamente venera. Se explicita así un nuevo problema para la Fe –que ya estaba implícito o *en sí*–: no está clara la conexión entre ambos elementos y menos se sabe ahora en qué consiste ese otro elemento, esto es la esencia absoluta venerada y totalmente despojada de lo sensible y por tanto se dificulta representarla.

Si preguntamos, en cambio, si la Ilustración tiene razón aquí *a los ojos de Hegel*, este puede responderlo de dos formas. Diría que la pregunta es equívoca en el contexto de la *Fenomenología*, que no se adelanta ni corresponde asentir o no con la Fe desde el “nosotros”, pues la respuesta de la Fe es la respuesta que el Espíritu efectivamente da *en esa precisa situación*, y debería responder *tal como responde*. Pero –y esta es la segunda forma de respuesta, en perspectiva– el concepto en su dimensión consumada es Espíritu autoconsciente. Los elementos de la representación de la Fe pueden y serán inevitablemente purificados tanto en su valor de verdad como en su valor moral, seguramente de un modo no satisfactorio para la ya en ese entonces antigua Fe. En síntesis, a la pregunta acerca de si la Intelección Pura tiene razón en su objeción a la Fe, la respuesta de Hegel es *sí, pero no totalmente*. La figura de la certeza sensible, a la que ampara la Ilustración como único significado del objeto, debe dejar fuera de sí significados que contienen las representaciones los cuales, por más oscuros que se los considere y que trasciendan la particularidad de la certeza sensible,

son esenciales. Pero abordados de este modo reductivo por la Ilustración, estos significados epistémicos, metafísicos, afectivos y morales no tienen más remedio que caer como algo otro e irracional. La incompreensión de la Ilustración es por ello signo de su propio límite y no de una absoluta irracionalidad de lo otro. Para el nosotros hegeliano, la veneración de la Fe tiene un sentido, que será purificado y expuesto en la figura de la Religión, y perfeccionado en el Saber absoluto.

2) El fundamento de la Fe: la certeza en la esencia absoluta y en las vicisitudes históricas

De la Esencia absoluta la Fe tiene saber inmediato –como hemos visto– pero también saber mediado por conocimientos y transmisiones históricas. Lo histórico es para la Ilustración, debido a su pureza abstracta, un “saber contingente acerca de sucesos contingentes”, por la cual todo esto se le aparece como algo otro y por tanto, como hemos visto, esencialmente insignificante. Para ella, la Fe estaría fundada por ello en las vicisitudes absolutamente contingentes de la confiabilidad de testimonios y documentos. No se detiene Hegel a dar ejemplos, pero bien puede referirse a los Evangelios, a los milagros y sobre todo a la Resurrección. Esta objeción pondría en aprietos a la Fe. Para esta se vislumbran dos caminos posibles. Este es el primero:

Pero, de hecho, a la Fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; en su certeza, la Fe es una relación ingenua espontánea a su objeto absoluto, un saber puro del mismo, un saber que no mezcla letras, papel y copistas en su conciencia de la esencia absoluta, ni se media, por tanto, con cosas de ese género. (Hegel, 1968a; 2010: 301,8-10)

Entiendo que aquí la expresión “de hecho” (*In der That*, Hegel, 1968a; 2010: 301,8), análogamente a su uso en Hegel, 1968a; 2010: 285,19 implica que lo que se expresa *ya ha acontecido en sí* a esta altura de la evolución de la discusión; lo que ha sucedido mientras tanto en el ser del espíritu. La Fe responde a la Ilustración que su certeza de la esencia absoluta no está mediada por estos elementos históricos y por tanto no se encuentra afectada de esa contingencia. Por el contrario, sostiene a continuación: “esta conciencia es el fundamento, que se media a sí mismo, de su saber; es el espíritu mismo, que es el testimonio de sí, tanto del *interior* de la conciencia *singular* como por medio de la *presencia universal* de la Fe de todos en él” (Hegel, 1968a; 2010: 301,13-16).

Que el Espíritu dé testimonio de sí anticipa en realidad a la figura de la Religión, expuesta en la obra más adelante. El testimonio es entendido como mediación y aquí particularmente como mediación histórica de sí. Podemos interpretarlo de este modo: los hechos históricos que rememora la Fe son externos a la conciencia creyente singular, pero son manifestación del Espíritu, y mediante ellos, en particular a través de los creyentes en la historia, da testimonio de sí, y de esta manera el Espíritu se encuentra tanto en la interioridad como en la exterioridad histórica de la comunidad de Fe. Esto es lo que sucede *de hecho, en sí*.

Sin embargo, con el modo con el cual Hegel finaliza la exposición del segundo momento que consideramos, la Fe parece adoptar otra posición. Según mi entender Hegel muestra aquí lo que ocurre en esta instancia con la *conciencia* creyente. La maduración en la figura de la Religión parece no ser posible directamente –la anticipación de Hegel parece ser un en sí que todavía no puede llegar a la autoconciencia–. Para ello requiere aún de lo que efectivamente sucederá, que es el derrumbe de la figura de la Fe:

Cuando la Fe también quiere usar lo histórico para darse ese modelo de fundamentación, o al menos de ratificación de su contenido del que habla la Ilustración, y cuando opina y actúa seriamente como si todo dependiera de ello, es que ya se ha dejado seducir por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundarse o consolidarse de ese modo no son más que testimonios de que ya se ha contagiado. (Hegel, 1968a; 2010: 301,16-21)

Nuevamente el “también” es decisivo, como la “ratificación”. En este segundo ámbito, el de la fundamentación, la Fe entra una vez más en el terreno propio de la Ilustración y acepta sus reglas, que son las solas del entendimiento. Y dada la dinámica del concepto, no podría suceder otra cosa que esa. Una vez separados los factores históricos de la certeza inmediata interior, la Fe no sabe cómo vincularlos y opta por reducir el estatuto de los primeros. Pero la Ilustración *tampoco*, como vimos, logra vincular los hechos históricos con el concepto y su crítica revela su propio límite. Sí, en cambio, lo puede hacer según Hegel su propia teoría del concepto que, como vemos, es el paradigma que opera en esta lectura de las posiciones. Pero la *demostración* no es otra que el itinerario lógico-histórico que estamos recorriendo.

3) La ascética de la Fe:

Queda aún el tercer lado, *la referencia de la conciencia a la esencia absoluta* como una práctica [Thun]. Tal práctica es cancelar [*aufheben*] la particularidad del individuo, o el modo natural de su ser-para-sí, a partir del cual le brota la certeza de ser pura autoconciencia, de ser, según su práctica, esto es, en cuanto conciencia singular que *es para sí, una sola cosa con la esencia*. (Hegel, 1968a; 2010: 301,16-21)

Hemos visto más arriba este lado a propósito de la obediencia y del dilema sobre la supuesta producción de la Esencia absoluta por parte de la conciencia. Aquí se aborda desde otro punto de vista, el moral. Con la práctica del ayuno, la pobreza y la castidad, el creyente se desprende de todo lo que no es esencial, de toda su “particularidad” y, de este modo, de su conciencia de sí natural, aquella que sigue aferrada a lo no significativo según la esencia, para dar lugar a la unión de la autoconciencia singular con la Esencia absoluta. Lo que se “supera” o “cancela” es la *particularidad* –aquí es todo lo que o bien no converge, o bien no puede converger, o bien no es digno de converger con la Esencia absoluta–; no la *singularidad* –es decir como conciencia de sí individual que se une a la esencia absoluta–. Es la particularidad la que separa a la conciencia creyente de la esencia absoluta, no la singularidad, la cual sí es compatible con ser una cosa sola con Dios. El individuo o conciencia singular se vuelve “certeza de ser autoconciencia pura”: en la réplica que la Fe hace *ahora* de su experiencia del ataque, modifica la descripción inicial de su práctica en términos tales que se une cada vez más a la descripción de la figura de la Intelección Pura, en cuanto que admite su carácter de autoconciencia pura. Pero por ello Hegel vuelve a observar que también en esta ocasión la Ilustración, en su crítica a la Fe por sus prácticas y los supuestos que estas conllevan, se ataca a sí misma: “... en la práctica se diferencian la *adecuación a los fines* y los *fines*, y [...] la intelección pura *se comporta negativamente* también en referencia a esta práctica, y al igual que en los otros momentos, se niega a sí misma [...]” (Hegel, 1968a; 2010: 301,26-28).

La cuestión fundamental reside en que, para la Intelección Pura y su versión práctica, esto es, la “Intención Pura”, lo que cuenta moralmente es la *intención*; no está mal de por sí el disfrute y el goce, sino que basta con elevarse interiormente

por encima de ellos mediante la intención, siempre y cuando por supuesto no trasgreda el plano jurídico de las acciones. Para ella es insensato querer demostrarlo con obras, o buscar mostrar o construir la unidad con la esencia absoluta mediante la anulación de todo lo particular. Por esos mismos motivos la Fe experimenta a la Ilustración como inmoralidad; para la Fe es en el obrar donde se muestra la verdad. ¿Cómo podemos explicar esta afirmación de Hegel, otra vez repetida, ahora en este caso puntual, de que la Ilustración se está atacando a sí misma? En estos pasajes la expresión “Intención Pura” es equívoca, pues no puede vincularse directamente con la complejidad de la buena voluntad kantiana (que por otro lado tendrá un tratamiento como figura en la sección siguiente de la *Fenomenología*). Se trata de una atribución genérica a la figura de la Ilustración a partir de una simplificación del modelo de la buena voluntad kantiana. Lo que subraya aquí Hegel es que la Intención Pura disocia la interioridad de la exterioridad. Su naturalismo no es verdadera exterioridad, pues no es Cultura. En este aspecto, y por principio, la Ilustración deja las cosas tal cual, incluso reafirma cierto retorno a la naturaleza. Como hemos visto eso es imposible: el naturalismo solo naturalizaría una situación cultural determinada y en el mejor de los casos lo que puede hacer la Ilustración es aceptar el naturalismo en los mismos términos en que acepta a la figura de la certeza sensible, como resultado. Es cierto que la Ilustración, en cuanto es difusión, apunta primeramente a una difusión de *mentalidad* y esto resulta muy operativo en ese el nivel, sin duda, y lo hemos visto con el contagio. Sin embargo, ello no cuenta todavía como auténtica exterioridad, pues todo aquello ocurre en el contexto de la conciencia pura. Solo la lucha violenta será el comienzo de la traslación a la exterioridad. Pero por el momento, en lo que se refiere a la acción moral, reduce de hecho la cuestión a la interioridad;

al atacar a la Fe está disputando ahora el terreno de la exterioridad, aquello de lo cual ella necesita complementarse.

La Fe hasta lo que hemos expuesto corría el riesgo contrario: por afirmar las obras, la exterioridad, desatender a la intención. Sin embargo, en su itinerario, la Fe lleva a otorgarle nuevamente valor a la intención por encima de las obras: puede suponerse en el texto que este pasaje es el protestantismo y su crítica a la presunción en las obras: es la Fe la que justifica, no las obras. Mientras que por ello la Fe se acerca a la Ilustración, esta, por su parte, girará pendularmente hacia otro extremo, el utilitarismo, esto es: de la pura intención al puro cálculo de las consecuencias, incluso en la valoración de la religión. Podríamos decir que pasa de una suerte de deontologismo puro a un consecuencialismo puro, esa será su primera recuperación -por cierto torpe, tal como emerge del texto- de la exterioridad. La Fe rechaza como impuro este utilitarismo y ve aberrante esta reducción de la religión a la mera utilidad. La segunda fase de recuperación de la exterioridad por parte de la Ilustración será la Revolución francesa.

A esta altura la exposición hace un balance (Hegel, 1968a; 2010: 304,23 y ss.) y se expresa en términos de “derechos” (Hegel, 1968a; 2010: 306): el derecho “divino”, de la Fe, que consiste en defender la igualdad consigo mismo del pensamiento -y así la cohesión de la esencia en cuanto absoluta-; el derecho “humano” de la autoconciencia que defiende la Ilustración: derecho de la “desigualdad”, esto es de desiguallarse, de separarse como algo otro de la esencia absoluta -y de “invertir y transformar”-. Es esta última la que obtendrá el derecho “absoluto”: “porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, la cual no solo es *para sí*, sino que, también, invade su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle a ella su derecho” (Hegel, 1968a; 2010: 305,9-11).

Esto es, la autoconciencia lo es tanto del lado de la conciencia como de su otro, es conciencia de sí como de lo que no es ella, tal como ya lo afirma Hegel en la Introducción a la obra. Así se justifica el triunfo –provisorio– de la Ilustración: debido a la primacía de la autoconciencia, que nace aquí de la negatividad del concepto, ese distinguirse del objeto que es a su vez tomar conciencia de aquello de lo que se distingue. Esta primacía tiene un valor de soberanía sobre el objeto, que Hegel comparte: pero tanto conciencia, autoconciencia como objeto deberán ser reformulados en el itinerario para poder dar sustento total y suficiente a esa primacía.

IV. La ilustración de la ilustración, o la ilustración contagiada

A continuación, Hegel afirma que “la propia Ilustración, que le recuerda a la Fe lo contrapuesto de sus momentos particulares separados, está igual de poco ilustrada acerca de sí misma” (Hegel, 1968a; 2010: 306, 28-29). Este “estar poco ilustrada acerca de sí misma” reside justamente en su estancarse en el momento de la negación del concepto, que lleva a tomar cerradamente a la Fe como lo negativo *de sí misma* (cfr. 1968a; 2010: 306,30-31).

Al no reconocer que aquello que ella condena en la Fe es inmediatamente su propio pensamiento, ella misma está dentro de la contraposición de ambos momentos, de los cuales solo reconoce uno, a saber, el que cada vez sea opuesto a la fe, mientras que al otro, exactamente igual que hace la fe, lo separa. (Hegel, 1968a; 2010: 306,34-307,1)

La Ilustración considera que la contradicción y la necesidad por tanto de optar por uno de los términos le sucede únicamente a la Fe. Tampoco la Ilustración no le ve más salida que la negación de uno de los términos, y por tanto ella rechaza el término que se presenta como lo otro, que amenaza con contaminar su pureza como también su noción de concepto, una noción que no admite semejante contraposición. Se ha criticado a Hegel en este punto por admitir la contradicción, vulnerando así una de las leyes fundamentales de la lógica. Sin entrar en la necesidad de esta discusión, lo que Hegel señala aquí es que la Intelección Pura no se pregunta por las condiciones de posibilidad de esa contradicción; si lo hiciese se vería obligada a reformular sus supuestos, no a admitir la contradicción como última palabra. Una vez más la exposición se encuentra articulada sobre su teoría del concepto, o más específicamente, su teoría fenomenológica del concepto; pues la solución no proviene al fin y al cabo de una toma de conciencia, por parte de la Ilustración, de este error. Ya he explicado más arriba que la revisión directa de sus supuestos equivaldría a la caída de la figura, condición subjetiva, y a su vez ella necesita objetivamente darse un contenido. Solo mediante el *combate* por su pureza y por el predominio cultural se verá obligada a resignificar la concepción que tiene de la subjetividad, de la objetividad y del concepto. Ese error, ese malentendido es “para nosotros”; de nada sirve, ni es posible, intervenir en el itinerario para aclarar el malentendido y evitar o aplacar el combate. El itinerario necesita de esta lucha para que se progrese hacia una adecuada noción del concepto.

Pero no basta con lo afirmado hasta ahora, hay que explicarlo y explicitarlo más. Preguntemos nuevamente ¿por qué no es suficiente el contagio? Al fin y al cabo, es pacífico y lograría el cometido de la Ilustración: cambiar la mentalidad de la conciencia creyente y por ende también quitar el

poder al déspota y al clero. La respuesta fundamental a mi entender es que a la Ilustración, en el encuentro con la Fe, también se le explicitan sus propias contradicciones y la insuficiencia de su noción del concepto. En el apropiarse de los contenidos de la Fe, en el secularizarlos –una expresión a mi juicio en este contexto adecuada–, se dará esos contenidos, los cuales le permitirán una nueva totalidad para su concepción. Esa violencia es el apremio que le impone el Espíritu. Pero este apremio se debe a que de lo contrario la Ilustración permanecería en su noción subjetivista y singularista, sin la posibilidad de obtener contenidos ni de exteriorizarse sustancialmente, y sin solución respecto de lo otro que se le presenta en su horizonte. Esta apropiación, este saqueo, todavía acontecerá en términos subjetivos; pero si inicialmente ella permeaba en la Fe mediante el contagio, ahora inversamente la Fe será una suerte de caballo de Troya que hará implosionar la reducción ilustrada del concepto.¹¹ A esto me refería al comienzo de este capítulo con el “segundo” contagio, que ya estaba claro para Hegel en *Fe y Saber*, allí como preocupación aun irresuelta.

Pero me he adelantado a fin de ofrecer un mapa más amplio del itinerario. Veamos primero el paso previo requerido, el hecho de que la Ilustración también se ve obligada a explicitar sus contradicciones, antes del hecho de tener que afrontarlas. La imposibilidad de ponerse por encima de la contraposición con la Fe no es un mero punto ciego de la Ilustración. El error mencionado es complejo y forma una red lógica con su concepción de 'concepto', concepción que parte de la suposición de que los términos contrapuestos son

11 Sugiero que un testimonio de esta subjetivación es la teoría kantiana de las Ideas: Dios, alma y mundo son parte del *para sí*, que en el mejor de los casos es un *como sí*, pero nunca un *en sí* y mucho menos un *en sí y para sí* en nosotros. Es la Idea, reconsiderada y totalmente redimensionada, la que adquirirá soberanía sobre la categoría en el idealismo posterior.

realidades autosubsistentes, fijas y estáticas. Por ello, no solo no capta la posibilidad de que gracias a la mediación mutua se llegue de una unidad entre ambos términos; tampoco puede explicitar el movimiento necesario del pensamiento como constitutivo de la cosa, sino que solo visibiliza resultados:

Por eso, no produce la unidad de uno y otro como unidad de los mismos, esto es, no produce el concepto [en el sentido hegeliano, HMS]; sino que este [el concepto] se *origina* [entsteht] ante ella [la Intelección Pura] para sí, o bien, en otros términos, ella se lo encuentra solo como algo *dado y presente* [als vorhanden]. Pues, en sí, la realización de la intelección pura *es* precisamente esto: que ella, cuya esencia es el concepto, primero llega a serse a sí misma como algo absolutamente *otro* y se niega a sí, pues la oposición del concepto es la oposición absoluta, y luego, a partir de este ser-otro, llega a sí misma, o a su concepto. (Hegel, 1968a; 2010: 307, 1-307-7)

La Intelección Pura *es precisamente* eso, pero no lo sabe. Si más arriba nos adelantamos con una explicación de la experiencia que hace la Ilustración de la contradicción como un límite infranqueable, aquí Hegel da la explicación de esta experiencia desde la teoría hegeliana del concepto. La razón más profunda de la posibilidad y necesidad de este enfrentamiento en modo violento es la concepción hegeliana de la dinámica del concepto: toda recuperación de la unidad supone una escisión previa a la que ha dado lugar la necesaria diferenciación interna del concepto. Nuevamente: esta teoría pretende ser la lectura de lo que realmente está sucediendo, no la aplicación forzada de un esquema a priori. Por otra parte, la teoría fenomenológica del concepto está cerca históricamente (1806) de aquello que está considerando y en cierta continuidad filosófica, a diferencia de otros

períodos considerados en la *Fenomenología*, cercanía y continuidad que ayudan a darle sustento.

Lo que hemos visto implica no solo el carácter constitutivo *de lo otro* para la Ilustración, sino también *de los movimientos* por los cuales ella pasa de un término al otro y retorna, de tal modo que *ahora* se subraya más aun el movimiento:

Pero la Ilustración *es* únicamente este movimiento, es la actividad, todavía sin conciencia, del concepto puro, actividad que, ciertamente, llega a [ser, HMS] sí misma en cuanto objeto, pero que toma a este por *otro*, y tampoco conoce la naturaleza del concepto, a saber, que es lo no-diferente lo que se separa de manera absoluta. (Hegel, 1968a; 2010: 307,7-11)

Nótese cómo en los dos últimos pasajes citados Hegel subraya el “es” al hablar de la Intelección Pura y de la Ilustración. Esta *es* la actividad del concepto en una de sus fases, pero la Intelección Pura no conoce este aspecto de su propia naturaleza. Ella concibe como *un encontrar* lo que es en realidad *un producir* –puesto que por otra parte concibe el producir como únicamente posible a partir de una conciencia singular o singular universal y en oposición al contemplar–. El concepto según Hegel es inicialmente lo no-diferente que precede lógicamente y ontológicamente a sus fases, que luego se diferencia dentro de sí en contraposiciones y vuelve a su unidad conservando y transfigurando toda la diversidad y figuras que había desplegado.

“La Ilustración *es* únicamente este movimiento”, es únicamente esa actividad –así es reinterpretada la actividad de “difusión” de la Intelección Pura– y este “poder” que ejerce, al fin y al cabo, sobre sí:

Frente a la Fe, entonces, la Intelección es el poder del concepto en la medida en que ella, la Intelección, es el movimiento y el referir de los momentos que residen disociados en su conciencia, un referir en el que la contradicción de los momentos queda en evidencia. Aquí reside el *derecho* absoluto de la violencia que ella ejerce sobre la Fe; pero la *realidad efectiva* a la cual lleva esa violencia reside precisamente en el hecho de que la conciencia creyente es ella misma el concepto y reconoce ella misma, entonces, lo contrapuesto que la intelección le aporta. (Hegel, 1968a; 2010: 307-11-17)

Esta actividad ya había sido notada *parcialmente* más arriba como movimiento de mediación entre concepto y objeto en la categoría, movimiento presente en la Intelección Pura. También había sido notada *parcialmente* en la exposición de la crítica de la Ilustración a la Fe cuando señalaba en esta un momento de producción como la actividad de la conciencia creyente. *Ahora*, desde esta nueva óptica que subraya la esencialidad de este movimiento y actividad, Hegel vuelve a exponer los tres momentos del ataque de la Intelección Pura a la Fe. No son una mera paráfrasis de la exposición anterior de los tres momentos, sino que se re describen con la explicitación de la *actividad* como momento constitutivo del concepto. Podremos notar de qué modo subraya Hegel desde ahora en el texto la palabra “actividad” (Hegel, 1968a; 2010: 307-308). Tanto el pensar puro de la Fe como el entendimiento de la Intelección Pura, conciben como constitutivos del concepto solo a los resultados y no a los procesos, los cuales por ello estos últimos quedaban implícitos y se consideraban de hecho prescindibles. Respecto del primer momento, la *concepción de la esencia absoluta*, la actividad se explicita así:

La Ilustración le aporta a la unilateralidad de la Fe el momento contrapuesto de la *actividad* de esa Fe frente al *Ser* en el que ella, la Fe, únicamente piensa aquí, mas sin juntar la propia Ilustración tampoco sus pensamientos; pero, en tanto que hace eso [en tanto que la Ilustración no junta tampoco sus pensamientos, HMS], aísla el momento puro de la *actividad* y enuncia [acerca, HMS] de lo *en-sí* de la Fe que no es más que un *producto* de la conciencia. (Hegel, 1968a; 2010: 307,30-35)

Así en esa crítica, la Ilustración *aísla* el momento puro de la actividad de la Fe -el producir- porque también aquella tiene un punto ciego respecto de sí misma, de su propia actividad y del carácter constitutivo de la misma.

Respecto del segundo “lado”, el *fundamento del saber*, veíamos más arriba que el problema de la Ilustración es que no tiene un modelo de concepto que le permita integrar la contingencia mediándola con la necesidad. También aquí concibe ambos términos como autosubsistentes, fijos y estáticos. Y, puesto que la mediación es movimiento, su modelo tampoco puede relevarla, como constitutiva del concepto. Por tanto, toda contingencia queda fuera del concepto como algo otro:

Mientras que la Ilustración, que se lo recuerda [a la Fe], piensa, por su parte, *solo* en el saber contingente, y olvida lo otro: piensa solo en la mediación que acontece por un tercero *extraño*, no en aquella donde lo inmediato se es a sí mismo el tercero con el que se media con lo otro, a saber, *consigo mismo*. (Hegel, 1968a; 2010: 308,32-36)

“aquella [mediación] donde lo inmediato se es a sí mismo el tercero con el que se media con lo otro, a saber, *consigo*

mismo” es el concepto tal como lo comprende Hegel, que he expuesto más arriba. Y más precisamente: ahora se señala que lo que no admite la Ilustración es la mediación que proviene de algo que concibe como extraño.

Por último, respecto del tercer “lado”, el de las *prácticas* de la Fe por las cuales esta demuestra con las obras su adecuación a la esencia absoluta, más allá de las críticas que le haga la Ilustración y que hemos visto, esta última también aísla interioridad (intención) y exterioridad (obras) en forma estática y no mediada, lo cual, por ejemplo, facilita el paso abrupto de la moral de la intención al utilitarismo puro.

A modo de conclusión: figuras e historicidad

Con la *Fenomenología* Hegel nos propone un modelo de racionalidad en donde también historia y razón se muestran interdependientes. La tesis de la complementariedad entre Ilustración y Fe tiene también una pretensión teórica sobre la historia y sobre esta fase en particular, y ofrece un modelo de lectura de racionalidades en un conflicto, en donde el “nosotros”, aunque declare que se limita a observar, toma partido. Ese partido es la teoría del concepto.

Su historicidad significa que ambas figuras, aun vivas para el Hegel del siglo XVIII, han agotado según el Hegel del siglo XIX lo que tenían que decir y hacer. Son figuras históricas; sobreviven de algún modo, pero ya no son ellas exactamente. La historicidad está vinculada a la idea misma de figura, e implica al menos en este caso una relación dinámica entre el mundo y la conciencia, ambos cambian y el cambio de uno genera a su vez un cambio en el otro. La historicidad como hemos visto se ancla en la teoría del concepto, que de lo contrario caería en una posición puramente historicista. En las secciones del Espíritu, Hegel

busca mostrar cómo en un período dado actúan estructuras lógicas de base en las mentalidades principales y en las configuraciones objetivas del mundo que las acompañan, estructuras lógico-dinámicas que no aparecen a primera vista en la conciencia y en la narrativa en tiempo real de sus protagonistas. Esas estructuras tienen fuerza, generan tensiones y soluciones, a veces trágicas. Hegel presenta una notable sensibilidad lógica en la percepción de las estructuras de los conflictos.

Mi reconstrucción ha pretendido apearse bien al texto y ha procurado esclarecerlo teniendo indirectamente presentes tensiones actuales. El conflicto histórico relatado por Hegel sin duda ha concluido, en particular si nos atenemos al contorno preciso de las *figuras*. Pero no han cesado las pretensiones y propuestas derivadas de aquel pensamiento ilustrado y tampoco la del cristianismo.

Bibliografía

- Diderot, D. (1983) [1761 1a. ed., 1773 2a. ed.] *El Sobrino de Rameau*, trad. de F. De Azúa. Bruguera.
- Hegel, G. F. W. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968a[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen, W. y Heede, R. (eds.). En Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Vol. 9.
- Hegel, G. F. W. (1968b). *Glauben und Wissen*. Buchner, H. y Pöggeler, O. (eds.). En Hegel, G. F. W. 1968 y ss., vol. 4.
- Hegel, G. F. W. (1992 [1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. W. (2000). *Fe y Saber*, trad. de V. Serrano. Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. F. W. (2010[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas de A. Gómez Ramos. Abada.

- Hyppolite, J. (1994). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península.
- Siep, L. (2015). *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de C. Rendón. Anthropos.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. 3ra. ed. PPU.

Los autores

Massimo Borghesi

Profesor ordinario de Filosofía Moral en la Università di Perugia. Realizó su Tesis sobre Hegel (1974) bajo la dirección del profesor Armando Rigobello, en la Università di Perugia. Es miembro de diversos Comités Científicos de Revistas especializadas, entre ellas *Atlandide* e *Studium*, donde coordina la sección "Filosofía on-line". Es consultor de la revista *Humanitas. Revista de antropología y cultura*, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y del Comité Científico del Centro Internazionale Studi su Pascal (CISP) de la Università di Catania. Es miembro, desde 2006, del Comité editorial de Edizioni Studium, donde dirige la serie filosófica "Interpretazioni". Entre sus publicaciones recientes: (2021) Romano Guardini. *Dialettica e antropologia*. Studium; (2021) Francesco. *La Chiesa tra ideologia teocon e «ospedale da campo»*. Jaca Book; (2020). *La terza età del mondo. L'utopia della seconda modernità*. Studium (2019) *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo francese*. Jaca Book.

Alberto Mario Damiani

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna y Profesor adjunto de Filosofía Política, Universidad de Buenos Aires. Director del Centro de Estudios de Filosofía Moderna de la Universidad de Rosario. Investigador Principal del Conicet. Ex Becario de la DAAD y

la Fundación Humboldt. Ha obtenido la Habilitation für Philosophie de la Freie Universität Berlin. Entre sus publicaciones recientes: (2021) Verbindlichkeitstransfer und Begleitdiskurs. Sinnkritische Bemerkungen über den Handlungsbegriff. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 79, pp. 3-23; (2021) Teología civil y filosofía política en Giambattista Vico. *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, vol. 13; (2020) Las tres funciones del discurso. *Disputatio*, pp. 287-298.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Doctorado en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Profesor asistente del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias, Universidade Estadual Paulista (UNESP). Enseña las disciplinas de Ética y Ética y Deontología a nivel de pregrado y actúa en el programa de posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias (UNESP), enseñando la disciplina de Filosofía del derecho sobre la obra del mismo título de G. W. F. Hegel. Fue vicecoordinador del Grupo de Trabajo Hegel –GT Hegel– en la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado en Filosofía y vicepresidente de la Sociedade Hegel Brasileira (SHB). Entre sus publicaciones recientes: (2021) *O idealismo hegeliano e o materialismo marxiano*, vol. 1, p. 376; (2021) Da Filosofia do Direito ao direito da Filosofia. Bavaresco, A., Tassinari, R. y Vaz-Curado, D. (orgs.), *Razão e Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*, vol. 1, pp. 145-168. Even3; (2019) Warum gibt Hegel keine Lösung für Armut im Staat. *Hegel Jahrbuch*, pp. 605-613.

Michael Quante

Es Doctor en Filosofía por la WWU Münster. Profesor titular de Praktische Philosophie WWU Münster. Investigador Principal del Claustro de Excelencia "Religion and Politics" de esa universidad. Miembro de la North Rhine-Westphalian Academy of Sciences, Humanities and the Arts; del Central Ethics Committee for Stem Cell Research (ZES). Miembro del Committee of the Marx-Engels Complete Edition of the Berlin-Brandenburgische Academy of Sciences (2013-2017). Ha obtenido su Habilitation für Philosophie de la WWU Münster. Entre sus publicaciones recientes: (2022) *Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr*. 2a. ed. Mentis; (2022) (con Lorenz

Ansgar) Illustrationen. *G.W.F. Hegel. Philosophische Einstiege*. Brill Fink; (2021) (con Childress James, F. [eds.]) *Thick (Concepts of) Autonomy*. Springer.

Carlos Emel Rendón

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Director del Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín y Profesor de Filosofía en esa Universidad. Ha realizado pasantías de investigación posdoctorales en las Universidades de Jena y Münster. Entre sus publicaciones recientes: (2021). G. H. Meads Anerkennungstheorie. *Handbuch Anerkennung. Grundbegriff der praktischen Philosophie Umfassendes und systematisches Handbuch. Grundlagen für Forschung und Lehre* (eds. Ludwig Siep junto con Heikki Ikäheimo y Michael Quante). Springer; (2019) "Que cada uno reconozca al otro como su igual". El reconocimiento como ley natural en Hobbes. *Eidos*; (2019) "Vivir en los otros". Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento. *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

Ludwig Siep

Profesor emérito de la Westfälische Wilhelms-Universität (WWU). Profesor Senior del del Claustro de Excelencia „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation" ("Religión y Política. Dinámica de tradición e innovación") de esa Universidad. Desde 2007 a 2018, Ludwig Siep se desempeñó como presidente de la Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. La Comisión supervisa la edición crítica de Hegel, que es publicada por el Hegel Archiv de la Ruhr-Bochum Universität. Reconocido a nivel internacional por sus publicaciones sobre el idealismo alemán, en particular la filosofía de Hegel; sus estudios sobre el reconocimiento mutuo y su propuesta de una "Konkrete Ethik". Entre sus publicaciones recientes: (2021) *Handbuch Anerkennung. Grundbegriff der praktischen Philosophie Umfassendes und systematisches Handbuch. Grundlagen für Forschung und Lehre* (eds. Ludwig Siep junto con Heikki Ikäheimo y Michael Quante). Springer; (2020) *Technisierung der Natur – Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen*. Brill / Mentis; (2020) Schmücker Reinold, Siep Ludwig (eds.) *Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit*. Brill / Mentis.

Horacio Martín Sisto

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Profesor investigador a cargo de Filosofía Moderna y de Ética, Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna, Universidad Católica Argentina. Docente auxiliar de Filosofía de la Historia, Universidad de Buenos Aires. Ha dirigido y codirige Proyectos Ubacyt en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn de la Universidad de Buenos Aires. Par evaluador externo de la Comisión de Filosofía del Conicet. Exbecario DAAD (Hegel Archiv, 2001-2003) y Fundación Antorchas (2003-2005). Pasantías de investigación en WWW Münster Philosophisches Seminar (2018, 2019). Entre sus publicaciones recientes: (2021) De los tropos a los silogismos. Un estudio preliminar. White, H., *La Lógica de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana*. Estudio Preliminar, trad. y notas de Horacio M. Sisto, pp. 11-47. Prometeo; (2020) La amistad en clave deontológica. Su estatuto sistemático en la Metafísica de las costumbres. *Stylos*, vol. 29, núm. 29, pp. 174-192; (2020) Teleología e Historia en la Doctrina del concepto. López, D. (comp.), *El Idealismo Alemán como filosofía de la Libertad*, pp. 321-359. UADER.

