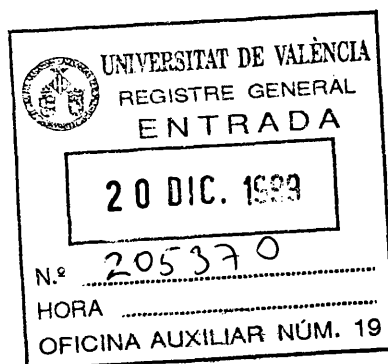


UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement



# La libertad hegeliana en la culminación de la Modernidad

Tesis doctoral

presentada por  
Berta Pérez Rodríguez

dirigida por el Profesor Doctor  
D. Julián Marrades Millet

Valencia, 1999.



UMI Number: U607422

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607422

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.  
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346



UNIVERSIDAD DE VALENCIA	
FACULTAD	DE CIENCIAS
Y LETRAS	DE LA COMUNICACION
DEPARTAMENTO	DE ECONOMIA
Reg. de	59.367
Fecha:	10 Abril 2000
Signatura	TESIS Doctoral

BID.T 2089

D. 978273

L. 978281

Julián Marrades Millet, Director del treball que presenta Na Berta M. Pérez Rodríguez amb el títol "La libertad hegeliana en la culminación de la Modernidad", per a l'obtenció del grau de Doctor,

INFORME: Que el treball reunisc les condicions legals i acadèmiques requerides per que siga presentant i defesnat davant el corresponent tribunal.

València, 13 de novembre de 1999.



A handwritten signature in black ink, appearing to be "J. Millet", written over the stamp.

JULIÁN MARRADES MILLET, SECRETARI DEL DEPARTAMENT DE  
METAFÍSICA I TEORIA DEL CONEIXEMENT DE LA UNIVERSITAT DE  
VALÈNCIA,

CERTIFIQUE: Que el Consell del Departament de Metafísica i Teoria del  
Coneixement en la reunió de data de 17 de novembre de  
1999, va acordar autoritzar el depòsit de la tesis doctoral  
presentada per Na Berta M. Pérez Rodríguez (NIF:  
32.817.099-D), amb el títol: "La libertad hegeliana en la  
culminación de la Modernidad", dirigida per el Dr. Julián  
Marrades Millet, l'informe favorable s'adjunta.

I, perquè conste, i tinga els efectes oportuns, estenc aquest certificat.

València, 13 de desembre de 1999.



# INDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	6
Capítulo I) LA COMPRESION HEGELIANA DE LA LIBERTAD MODERNA.	
Sección A) EL PRINCIPIO MODERNO Y SU CONCRECION EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD.	
<i>La Modernidad como momento histórico.....</i>	16
<i>La política moderna y el contractualismo liberal.....</i>	37
Sección B) LA CRITICA HEGELIANA AL PENSAMIENTO PRACTICO DE ROUSSEAU Y KANT.	
<i>De Rousseau a Kant.....</i>	71
<i>La crítica hegeliana a la teoría política de Rousseau.....</i>	87
<i>La crítica hegeliana a la filosofía práctica de Kant.....</i>	112
Capítulo II) LA SOLUCION HEGELIANA AL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.	
Sección A) LIBERTAD Y ESPIRITU.	
<i>El concepto de espíritu.....</i>	134
<i>El espíritu práctico.....</i>	142
<i>Voluntad y espíritu objetivo.....</i>	148
Sección B) EL ESTADO.	
<i>La ambigüedad de la sociedad civil.....</i>	156
<i>De la sociedad civil al estado.....</i>	173
<i>Objetividad del estado e historia.....</i>	187
<i>La actualidad de la política hegeliana.....</i>	210
Sección C) LA HISTORIA.	
<i>La inmanencia histórica del espíritu.....</i>	214
<i>El fin de la historia.....</i>	228
<i>Historia abierta y saber absoluto.....</i>	240
<i>La solución hegeliana.....</i>	256

Capítulo III) HEGEL FRENTE AL ESFUERZO KANTIANO POR  
SUPERAR EL FORMALISMO DE LA LIBERTAD.

Sección A) HEGEL Y EL JUICIO TELEOLOGICO.

*La crítica hegeliana al juicio teleológico kantiano.....*271

*Teleología y filosofía de la historia en Kant.....*300

Sección B) HEGEL Y EL JUICIO ESTETICO.

*Idealidad y belleza artística en Hegel.....*329

*El juicio estético kantiano. Una relectura.....*362

Recapitulación.....399

Bibliografía citada.....413



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo y la tesis de licenciatura que lo precede no habrían sido llevados a cabo sin el respaldo económico que ha supuesto la beca de investigación que me ha concedido el Ministerio de Educación y Cultura en 1995 y que, desafortunadamente, por hallarme ausente durante algunos meses, no he podido disfrutar en la totalidad de su duración. Es por esto por lo que debo agradecer igualmente la beca que me ha sido concedida por la Fundación Caja Madrid para finalizar esta investigación durante el presente año.

Entre las personas que me han ayudado en la realización de este trabajo debo nombrar en primer lugar a quien lo ha dirigido, el Profesor Julián Marrades Millet. Más allá del rigor de su pensamiento, he de decir que considero insuperable su dirección, el equilibrio que ha sabido mantener entre la firmeza y constancia de su ayuda y apoyo y el respeto por mis intereses y opciones personales. Quisiera en todo caso extender el agradecimiento a la totalidad de

los miembros del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de esta Universidad, y, en especial, a la acogida y el apoyo de la Catedrática Mercedes Torreveiano Parra. También en el contexto universitario, aunque no sólo en el plano académico, sino igualmente en el personal, debo agradecer la ayuda continuada de Edgar Maragat. Además, varios profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, en la que he cursado la licenciatura, merecerían ser aquí nombrados, mencionaré al menos al Profesor Angel Alvarez Gómez que me ha animado desde el inicio al estudio de los temas tratados en este trabajo.

En el plano personal debo explicitar mi máximo agradecimiento a mis padres, sin cuyo respaldo esta investigación sería imposible, y al apoyo firme e inestimable de Xavier Aparicio. De osar dedicar este trabajo a alguien sería sin duda a mi madre y a Xavier. Entre los amigos que han logrado infundirme la calma y las fuerzas que exige toda prolongada investigación debo nombrar a Gabriela, Tere, Paloma, Cristal, Antonio, Oscar, Juan Carlos, Chusa, Alfredo y Amadeo.

## INTRODUCCION

A este trabajo centrado en el Hegel maduro precedió, como tesis de licenciatura, una breve investigación sobre el joven Hegel, en concreto sobre el debate del Hegel de Jena con la primera *Crítica* de Kant, esto es, sobre la redeterminación hegeliana del concepto kantiano de experiencia.

En dicho trabajo se mostró que tal redeterminación se puede comprender como la respuesta a la necesidad vista por Hegel de fundamentar verdadera y coherentemente la síntesis de los juicios apriori kantianos, en última instancia, como respuesta a la exigencia de superar el dualismo kantiano entre forma y contenido con objeto de garantizar realmente la objetividad del conocimiento. Pero también entonces observamos que el modo en que Hegel lleva a cabo esta superación, explicitado definitivamente en la *Fenomenología*, supone igualmente la superación de las oposiciones entre las subjetividades particulares. Dicho brevemente, el devenir ciencia de la experiencia en Hegel es

a un tiempo tránsito "del yo al nosotros"; la religación de las oposiciones teóricas es a una religación de las oposiciones propias del ámbito práctico. Se nos hizo así evidente que el camino hegeliano del saber es también un camino de liberación, el camino hacia la libertad.

La redeterminación hegeliana de la experiencia como experiencia dialéctica conlleva pues la mediación unificadora de teoría y praxis. El hecho de que la experiencia deje de ser únicamente teórica para constituir también un movimiento práctico supone en efecto la negación de un espacio teórico, nitidamente diferenciado, que se oponga, como reino de la necesidad (natural), a la esfera práctica, a la libertad misma.

En este sentido nos vimos conducidos a comprender la misma concepción hegeliana de la experiencia como respuesta al esfuerzo por ganar la absolutez de la libertad, una libertad a la que no se oponga ya la necesidad. Y constatamos igualmente que para Hegel ello implica necesariamente entender la libertad ya no como desvinculación sino, antes bien, como religación, esto es, lograr una comprensión de la libertad como libertad concreta o situada.

Por lo demás esta visión resulta confirmada si se tiene en cuenta que ya desde la época de Tubinga todos los esfuerzos del pensamiento de Hegel parecen encaminados a resolver los desgarramientos que atraviesan la Modernidad, que hacen de la libertad moderna una libertad abstracta que, precisamente por ello, se torna en opresión.

En conclusión, la crítica del joven Hegel al subjetivismo moderno que, para él, culmina en Kant, se nos reveló como la crítica a la abstracción de la libertad moderna. El esfuerzo hegeliano por ganar concreción para la misma se nos presentó al finalizar dicha investigación como el motor de su pensamiento, y es esto justamente lo que ha determinado el planteamiento general del presente trabajo.

Pero también ese primer estudio nos permitió ver que la preminencia concedida por Hegel a la libertad, si bien lo conduce a la crítica del kantismo, lo acerca definitivamente al planteamiento kantiano. Hemos de recordar que es también Kant quien defiende la absolutez de la libertad, su carácter incondicionado: aún cuando asuma la autonomía de una esfera determinada por

la necesidad, a saber, el ámbito de la naturaleza, es indudable que todos sus esfuerzos apuntan a fundamentar la superioridad y aún la victoria de la libertad sobre ella. Desde aquí se evidencia que no sólo Hegel y Fichte, que repiensa a Kant desde la segunda *Crítica*, sino igualmente pensadores como Schiller o Hölderlin que parten de la *Crítica del Juicio* deben ser considerados herederos directos del legado kantiano. Pero además, el propio Hegel retrotrae este advenimiento de la conciencia de la prioridad absoluta de la libertad, conciencia que reconoce efectivamente en Kant, hasta el mismo Rousseau. Y consideramos que, en efecto, no solamente el empeño hegeliano en afirmar la libertad, sino también la vinculación que establece entre ella y la unificación de los opuestos, de universalidad y particularidad en general, y, en consecuencia, su crítica a la Ilustración iniciada ya en sus primeros escritos, lo ligan a la vez a Rousseau y a Kant. Es presupuesto de este trabajo pues la asunción de cierta continuidad entre los proyectos de Rousseau, Kant y Hegel.

En todo caso hemos de decir que la cercanía de Hegel a Kant nos parece muy superior a la que guarda con respecto a Rousseau: en Kant está presente no sólo la incondicionalidad de la libertad y la búsqueda de un enlace entre los opuestos, sino también, como en Hegel, la conciencia de que la diferencia y la finitud, el principio de la Modernidad misma, han de ser reconocidos. También al estudiar al Hegel de Jena observamos ya que su concepción dialéctica, en tanto en cuanto presupone la comprensión del absoluto como movimiento diferenciador, responde igualmente al *desideratum* de llevar a cabo de modo coherente el proyecto kantiano, a la exigencia de hacer justicia a la finitud evitando que esta se disuelva, como ocurre en el kantismo a ojos de Hegel, en una mera apariencia (Schein)<sup>1</sup>. Se entiende así que el presente estudio conceda al debate de Hegel con Kant y a su crítica del mismo una relevancia fundamental, aún cuando, en principio, sólo sea con objeto de iluminar la especificidad del posicionamiento hegeliano.

Por lo demás, y antes de proceder a exponer la articulación fundamental de este trabajo, hemos de recordar que el debate Kant-Hegel no se encuentra actualmente en absoluto zanjado. Tras el renacimiento, a partir de los años

---

<sup>1</sup>Desde aquí se anticipa ya la centralidad que este trabajo otorgará al reconocimiento hegeliano de la finitud o la diferencia.

cuarenta, del interés por el pensamiento hegeliano que ha seguido a la conciencia de las insuficiencias teóricas del neokantismo y el neopositivismo, y de las insuficiencias políticas del liberalismo, el panorama se presenta hoy claramente dividido: entre los pensadores que ante el problema de la crisis de la Modernidad buscan soluciones en la misma Modernidad encontramos autores que se vuelven una vez más a Kant (piénsese en Apel o incluso en Habermas), autores que se vuelven a Hegel (piénsese en Taylor), otros que asumen únicamente ciertos aspectos de Hegel para combinarlos con otros de Kant (Cascardi) y pensadores que se esfuerzan por ofrecer relecturas de Hegel que lo liberen de su carga metafísica (Maker o Pippin).

Por lo que respecta al tema fundamental de este trabajo, al problema de la libertad moderna, consideramos que se encuentra en el centro de las polémicas filosóficas actuales más decisivas: creemos en efecto que no sólo se pone en juego en el debate político entre comunitaristas y liberales, sino que constituye el núcleo mismo de la omniabarcante polémica entre los defensores del proyecto moderno y los desprendidos anunciadores de la Postmodernidad. Puesto que ya hemos insistido en el significado que el problema de la libertad moderna tiene para Hegel diremos únicamente que creemos que su estudio en este sentido puede desvelar muchas potencialidades de su pensamiento en relación a tales cuestiones, que Hegel mantiene pues su actualidad, precisamente en virtud del "equilibrio olímpico" que caracteriza su posicionamiento en relación a los enfrentamientos modernos que persisten, aún cuando cambien sus vestiduras, desde su época hasta la nuestra.

De hecho intentaremos introducir las líneas fundamentales de este trabajo partiendo de la constatación de cierta ambigüedad de la posición hegeliana en relación a la Modernidad.

El proyecto moderno se puede presentar de modo simplificado como el programa de fundamentación racional de la teoría y praxis modernas, del giro y aún la ruptura introducidos en la historia por la revolución científica y la Revolución francesa. Se trata pues de fundamentar la autonomía de la razón en tanto en cuanto en ella descansa no sólo el pensamiento y el conocimiento sino también la libertad propios de la Modernidad. Ahora bien, tal proyecto se concreta como la tarea de fundamentar la autonomía del individuo y, en

consecuencia, en lo que a nuestro problema se refiere, la libertad negativa, la libertad del individuo frente a los otros individuos y, en general, frente al todo social<sup>2</sup>. Dicho brevemente, la Modernidad nace como la Ilustración a la que, en términos de Taylor, es inherente el instrumentalismo resultante de la comprensión de la razón como razón desvinculada (disengaged) y del sujeto como sujeto aislado y puntual. Y este mismo autor presenta la lógica de la Modernidad como la lucha entre este paradigma y aquel que surge de su crítica, que se presenta incluso como pensamiento contramoderno, y que acogería desde los románticos decimonónicos hasta los modernistas de nuestro siglo<sup>3</sup>.

Consideramos que partir de este marco, en la medida en que es fácilmente retraducible en términos de libertad, nos puede facilitar la introducción de nuestro enfoque. Tal oposición se puede entender efectivamente como el enfrentamiento entre una libertad formal, asociada a una razón abstracta, y la exigencia de una libertad concreta que resulte de la vinculación del sujeto al todo, sea natural o social, y que, en ocasiones, llega a prescindir de toda universalidad racional. En este último sentido, en tanto que pensamiento que disocia la exigencia de libertad de la razón, de su fundamentación racional, se puede incluir en esta línea contramoderna incluso a la Postmodernidad actual tal como lo hace Maker<sup>4</sup>. El dilema se plantea pues como la opción entre una libertad formal y una libertad despojada de todo criterio normativo.

Situados aquí podemos presentar ya la tarea que creemos se propone Hegel y cuya resolución pretendemos evaluar en este trabajo. Partiendo de lo dicho en relación a nuestra asunción de cierta continuidad del proyecto hegeliano respecto a Rousseau -padre del Romanticismo (contramoderno)- y a Kant -culminador y a la vez crítico de la Modernidad ilustrada-, se evidencia ya que vemos en Hegel a un moderno que vuelve la Modernidad contra sí misma. Su modernidad nos parece incuestionable no sólo en tanto que defensor de la autonomía de la razón y de la absolutez de la libertad, sino también en tanto que comprometido con el programa de fundamentación racional del pensamiento, de

---

<sup>2</sup>Para el concepto de libertad negativa Cfr. Berlin, "Dos conceptos de libertad".

<sup>3</sup>Cfr. Taylor, *The sources of the self*.

<sup>4</sup>Cfr. Maker, *Philosophy without foundations*.

su sistema, y de la misma Modernidad<sup>5</sup>. En todo caso lo que nos importa destacar, y lo que ya hemos venido sugiriendo desde el comienzo de esta introducción, es que el ideal moderno en su forma hegeliana, tal como se lo apropia Hegel, lo constituye la libertad como autolegislación de la razón y que, por tanto, la tarea que se propone su filosofía es fundamentar tal libertad (racional) racionalmente<sup>6</sup>.

Pero el potencial del pensamiento hegeliano radica precisamente en la conjugación de esta adhesión al proyecto moderno y de una crítica radical a la libertad moderna en tanto que libertad formal. Como sus contemporáneos románticos y anticipando la tradición crítica desde Marx hasta la escuela de Frankfurt, Hegel se vuelve contra el "instrumentalismo" moderno, detecta con total lucidez la amenaza a la libertad que supone el atomismo político moderno-liberal, la oposición del sujeto al todo socio-político e incluso su interna fragmentación. Y la conciencia de la indisolubilidad del formalismo de la libertad de la persistencia de las oposiciones modernas y de la concepción de una razón abstracta lo conduce a incluir en sus críticas al mismo Kant<sup>7</sup>. En el Capítulo I) de este trabajo nos hemos ocupado justamente de mostrar la radicalidad de esta crítica hegeliana a la concepción moderna de la libertad práctica, desde sus inicios ilustrado-liberales hasta su culminación en Kant. Y, valiéndonos de las categorías de "sujeto fuerte"- "sujeto débil" hemos intentado poner de manifiesto la conciencia de Hegel de que la persistencia de las dicotomías modernas, en última instancia de la oposición de universalidad y particularidad, unidad y diferencia, redundaba en la autodestrucción de la libertad, en la opresión.

---

<sup>5</sup>Juzgamos así con Marrades Millet que Hegel no sólo se revela moderno en ciertos lugares de su pensamiento, sino que también se debe entender como un fundamentalista, aún cuando su concepto de fundamento sea verdaderamente innovador en relación a la Modernidad que lo precede, de modo que no se lo podrá vincular, como hace Maker, a la Postmodernidad en función de un supuesto común antifundamentalismo. Cfr. Maker, *Philosophy without Foundations* y Marrades Millet, "Hegel y el fundamentalismo moderno".

<sup>6</sup>En este punto estamos totalmente de acuerdo con Pippin, que se esfuerza, insistiendo en ello, en acercar las posiciones de Kant y Hegel. Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*.

<sup>7</sup>Pippin llega a alinear a Hegel con Nietzsche en el sentido de que ambos se revelan contra la pretendida autosuficiencia de una razón "pura". Cfr. Pippin, *Ibid*.



De todos modos es evidente que la superioridad de Hegel sobre sus predecesores, y en especial sobre el pensamiento práctico de Kant, sólo se podrá decidir una vez que se haya estudiado la alternativa hegeliana en relación a la cuestión de la libertad. Habrá de tratarse pues el modo en el que el mismo Hegel pretende superar las antinomias modernas con objeto de examinar en qué medida consigue liberar a la Modernidad del formalismo de la libertad y de la primacía del "sujeto fuerte", del carácter opresor de la unidad y la universalidad modernas. Esta es la tarea que nos hemos propuesto en el Capítulo II) en el que, por lo demás, nos ocupamos conjuntamente del concepto metafísico y político de la libertad hegeliana por cuanto, como se verá, ambos son en su pensamiento indisolubles.

De lo dicho hasta aquí se deduce ya que consideramos que los logros que sin duda encontraremos en la propuesta hegeliana frente a la Modernidad que lo precede y que le es contemporánea, en general la ganancia de una crítica legítima e inmanente tanto del individualismo liberal como del cientificismo y positivismo modernos que, sin embargo, no lo conducen a la afirmación de un comunitarismo premoderno ni a la renuncia a la razón moderna, deben ponerse en relación con la complejidad de su postura en relación a la Modernidad: en los términos en los que aquí venimos planteando la cuestión, con el hecho de que mantenga a una la adhesión al proyecto moderno y la conciencia "contramoderna" de las deficiencias de su realización. En este sentido consideramos efectivamente que si Hegel se eleva a un lugar nunca alcanzado antes, es precisamente por hacerse cargo de toda la complejidad de la Modernidad, en términos de Taylor, por recoger tanto los valores propios del instrumentalismo ilustrado como los propios de la contramodernidad con la conciencia de su inseparabilidad, del estrecho vínculo que, a pesar de su oposición y aún de su aparente incompatibilidad, los liga en la Modernidad<sup>8</sup>.

Será objetivo de este segundo capítulo mostrar además que la mediación hegeliana de los opuestos modernos se plasma fundamentalmente en la consecución de la mediación de razón e historia, en el logro que supone haber llegado a la comprensión de la libertad como libertad histórica. Desde aquí juzgamos que si es cierto que en algún sentido Hegel consuma el proyecto

---

<sup>8</sup>Cfr. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna* y *The sources of the self*.

moderno como fundamentación de la absolutez de la libertad, ello habrá de defenderse insistiendo en el esfuerzo hegeliano por eliminar la necesidad histórica en tanto que opuesta a la libertad racional.

Pero el fin último de este capítulo consiste en mostrar que la solución hegeliana no sólo se puede entender como consumación del proyecto moderno en tanto que "reconciliación" de las tendencias que en la Modernidad se enfrentan, sino que además puede y debe comprenderse, precisamente en virtud de la negatividad que persiste en la reconciliación hegeliana, como fundadora de la posibilidad de un nuevo proyecto, del programa que se plantea la consecución de un pensamiento coherente de la finitud. Dicho de otro modo, se ha tratado de defender que Hegel no sólo lleva a su fin inmanente el proyecto rousseauiano-kantiano, sino que también, al hacerlo, y más allá de su propia conciencia al respecto, abre el camino a un nuevo modo de pensamiento<sup>9</sup>. (Puede recordarse aquí la relevancia del pensamiento hegeliano para la teoría crítica, en concreto para Adorno, e incluso para la hermenéutica filosófica, y ello aún cuando aparentemente se presenten primordialmente como críticas al hegelianismo).

Pero aún asumiendo esta tesis, es claro que en la presentación de la solución hegeliana se evidenciará, ya lo hemos dicho, el carácter racional de la misma, más aún, su ser máximamente racional: la razón hegeliana es razón absoluta<sup>10</sup>. En este sentido será también tarea del segundo capítulo evaluar si la solución hegeliana encierra en verdad al menos un aspecto que legitime las críticas contramodernas a la misma, la tesis según la cual Hegel recae en el "instrumentalismo" y, con él, en la reafirmación de la opresión del "sujeto fuerte" y en una nueva forma de libertad abstracta, la tesis según la cual su reconocimiento de la contramodernidad es en última instancia una mera apariencia. Es evidente que las críticas que nos alertan en este punto contra Hegel, y que nos llevarán a reconocer ciertas insuficiencias en su

---

<sup>9</sup>En este punto se pone ya de manifiesto que trascendemos el planteamiento de Taylor.

<sup>10</sup>Manteniendo esto habremos pues de distanciarnos de ciertas defensas actuales de Hegel que pagan el precio de negar que su pensamiento se constituya como una metafísica, de asumir que Hegel escapa al paradigma sujeto-objeto y a la absolutización de la razón (subjetiva). Cfr. Maker, *Philosophy without Foundations*.

pensamiento, no son aquellas que proceden de posturas que renuncian sencillamente a la razón (ya se ha dicho que consideramos un logro de Hegel el haber criticado a la Modernidad sin perder su racionalidad), sino antes bien las que ejercen pensadores que se vuelven también contra la Modernidad sin olvidar el momento racional (pensamos en Adorno). Es por esto por lo que llegados aquí no volveremos la mirada hacia planteamientos postmodernos como alternativa al hegelianismo<sup>11</sup>, sino al mismo Kant, y en concreto, teniendo en cuenta la crítica hegeliana al formalismo de su libertad moral y política, al lugar en el que él mismo se propone mediar naturaleza y libertad, superar, como Hegel, el formalismo de la libertad<sup>12</sup>.

Se justifica así nuestro Capítulo III) como confrontación de la solución hegeliana con la *Crítica del Juicio* kantiana. Se tratará aquí por tanto de preguntarnos si algún momento de esta obra puede entenderse no sólo como una autocrítica kantiana, o al menos, como crítica a cierto Kant, sino especialmente como la apertura de la posibilidad de superar el formalismo de la libertad sin olvidar el momento racional, pero también sin incurrir en la absolutización de la razón moderna, de una razón subjetiva y afirmativa. Por lo demás se verá que en esta misma búsqueda la presencia de Hegel, de la conciencia que nos entrega de las deficiencias del kantismo, antes que perder su relevancia será una vez más imprescindible.

---

<sup>11</sup>Para una crítica al postmodernismo desde ópticas hegelianas Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity and Maker, Philosophy without Foundations*. Para este último el postmodernismo incurre en contradicción por cuanto niega absolutamente todo punto de vista absoluto; para el segundo la Postmodernidad está amenazada por el peligro de recaer en las oposiciones propias de la Modernidad misma.

<sup>12</sup>Por lo demás los dos primeros capítulos nos mostrarán también la cercanía de Hegel incluso al Kant práctico: puede recordarse a este respecto que, a pesar de la acritud de la crítica hegeliana, en la *Filosofía del Derecho* es la "Moralidad" en su forma culminante, en su forma kantiana, la que conduce inmanente y directamente a la "Eticidad" hegeliana, a su solución política. En general juzgamos que Hegel reconoce en la moral kantiana, lo mismo que en su teoría del conocimiento, una exigencia de objetividad que lo sitúa muy por encima del Romanticismo, que legitima que su heredero y continuador inmediato sea antes el propio Hegel que los románticos.

En resumen podemos decir que se tratará de explorar la posibilidad de dar una respuesta al problema de la libertad moderna volviéndonos a la misma Modernidad en el momento de su culminación; de buscar pues en la lectura de Hegel y en su confrontación con Kant un lugar que permita pensar una libertad que, sin perder el momento racional (es en efecto a los racionalistas Kant y Hegel a los que nos volvemos), se libere del formalismo sin caer tampoco en esa otra abstracción que deriva de confundirla con la necesidad conceptual o racional. En este sentido puede decirse que la tarea propuesta consiste en pensar si desde la misma Modernidad cabe responder a las críticas contra- o post-modernas y hacer justicia a la vez a sus en buena medida justas demandas. Por lo demás se observa así que no nos dirigimos tanto a tomar posición en el debate entre los defensores de Kant y los de Hegel (aún cuando consideremos justa la exigencia hegeliana de superar el trascendentalismo kantiano) como a intentar hacer dialogar a Kant y Hegel (veremos que una vez asumida la crítica hegeliana al kantismo existen potencialidades en Kant que abren el camino a la superación de las insuficiencias del propio Hegel) para preguntarnos por la posibilidad de un pensamiento moderno libre a un tiempo del trascendentalismo y del idealismo.

## I) LA COMPRESION HEGELIANA DE LA LIBERTAD MODERNA.

### A) EL PRINCIPIO MODERNO Y SU CONCRECION EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD.

#### *La Modernidad como momento histórico*

En primer lugar hemos de distinguir en Hegel un sentido laxo de la Modernidad en tanto que época abierta por el surgimiento del Cristianismo en Roma, sentido en virtud del cual se explica el paso de la sección A) a la sección B) en el capítulo VI) de la *Fenomenología*, y un sentido estricto de la Modernidad

que la limita a la época abierta por la Reforma y que constituye el objeto del tercer capítulo de la cuarta parte de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Habremos de entender el porqué de esta ambigüedad: en general podemos decir que sólo la Reforma posibilita la "realización" (mundana) del principio de la Modernidad, del derecho de la subjetividad, pero que a la vez la Reforma sólo es reforma del Cristianismo, que es éste precisamente el que expresa el advenimiento (de la conciencia) del derecho de la subjetividad. En cualquier caso queda dicho, y conviene retener, que para Hegel es el derecho (de la libertad) de la subjetividad el que constituye el principio de la Modernidad<sup>13</sup>.

En este apartado el objeto principal de nuestro interés lo constituirá la Modernidad en sentido estricto, centrada en la Reforma y el pensamiento Ilustrado, puesto que el objetivo perseguido consiste en identificar la tarea que Hegel considera que plantea y exige la dinámica moderna. Dejaremos pues para la próxima sección la confrontación hegeliana con el período que sucede a la Revolución francesa y el surgimiento del estado de derecho junto con su traducción ideal en Alemania, esto es, junto con el idealismo. La justificación de que realicemos este corte reside en la tesis asumida según la cual con Rousseau comienza ya la autocrítica de la Modernidad, tesis que nos permite establecer cierta continuidad entre la tarea que se propone Rousseau y la kantiana y hegeliana. Son los rasgos fundamentales que Hegel asigna a esta tarea los que trataremos de aislar en la sección que ahora nos ocupa.

El Cristianismo es en efecto el reconocimiento mismo de la infinitud de la subjetividad finita, de la verdad de la unidad del espíritu finito y el espíritu infinito, y, en este sentido, la primera toma de conciencia de la libertad de la subjetividad finita<sup>14</sup>. El Cristianismo supone en este sentido una verdadera ruptura con la

---

<sup>13</sup>Si la Modernidad es el momento de la subjetividad la asignación por parte de Hyppolite del "primer sí-mismo" al "estado de derecho" de la FdE, apoya también la tesis según la cual el punto de partida de la Modernidad es la Roma clásica. Cfr. Hyppolite, *Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, pg. 332 ss.

<sup>14</sup> "El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la Antigüedad y la época moderna. En su infinitud este derecho ha sido manifestado en el cristianismo y convertido en real principio universal de una nueva forma del mundo.": PhR, #124. En la misma

Antigüedad en la que la subjetividad (finita) sólo es en-sí, por lo que, en tanto que a ella es inherente la conciencia de sí, todavía no es<sup>15</sup>.

Pero el Cristianismo es en Roma, la Roma clásica que en las *Lecciones del Filosofía de la Historia* representa el principio de lo finito<sup>16</sup>. La Roma clásica está dominada por la particularidad finita, pero ello presupone que ésta misma ha reconocido su universalidad, su derecho, y esta doble cara es justamente la que pone de manifiesto su derecho (privado): en tanto que derecho expresa ya el reconocimiento de la igualdad jurídica<sup>17</sup>, en tanto que abstracto muestra la vaciedad de la universalidad que se le atribuye al espíritu finito al constituirlo en "persona": la personalidad es "particularidad para-sí", esto es, abstracta, desvinculada de su esencia. La absolutización de la particularidad (finita) presupone y conlleva esta escisión. En la *Fenomenología* el sí-mismo del "estado de derecho" romano se presenta como sujeto finito escindido en la inadecuación de su forma (la infinitud de la personalidad) y su contenido (la propiedad como mera cosa, finita por tanto)<sup>18</sup>.

---

obra y en relación a la organización (objetiva) de las clases sociales Hegel contrapone de nuevo la Antigüedad y la Modernidad en base al componente subjetivo que sólo en la última atraviesa esa estructura en todo caso objetiva. Cfr. PhR, #206. En "La razón en la historia" leemos: "En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de la naturaleza divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión": VG pg. 126 / RH pg. 111.

<sup>15</sup>Labarrière, en este sentido, se refiere al capítulo sobre la eticidad griega de la FdE como al momento del espíritu *implícito*. Cfr. Labarrière, *La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Es por eso por lo que "la historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas...(Pero) respecto de la constitución la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial": VG pg.143-144 / RH pg. 123.

<sup>16</sup>Cfr. VPG pg. 387-388 / LFH, pg. 546, 548.

<sup>17</sup>Aún en el contexto de la Modernidad en sentido estricto Hegel resaltaré la "infinita importancia" de esta igualdad reconocida ya en el derecho abstracto que, añadimos nosotros, surge ya en Roma. Y ello es así por cuanto corresponde a la "conciencia del individuo en la forma de la universalidad". Cfr. PhR, #209.

<sup>18</sup>Cfr. PhG/FdE: VI) A) c). Ya en los escritos de juventud Hegel contraponía el Imperio romano a la polis griega en virtud del movimiento por el cual el ciudadano deviene individuo en correlación con la aparición de la propiedad privada: la persona privada es finita porque ha perdido su vinculación a la infinitud ética que encarnaba la polis. Estas consideraciones fundamentan la polémica del Hegel

En tanto en cuanto esta escisión indisoluble de la vaciedad de la universalidad propia de la particularidad se manifiesta como negación de la unidad de la particularidad (espíritu finito) y de la universalidad (espíritu infinito) la Roma clásica puede aparecernos como una fallida interpretación, una desgraciada desviación o un olvido, en sentido lógico aunque no cronológico, de la verdad del Cristianismo. Aún sin rechazar esta lectura hemos de entender que en todo caso no se trata de una simple contingencia: el mismo Cristianismo (romano), su realidad, no es tampoco únicamente lo que hemos denominado su "verdad". En él mismo reside la ambigüedad. Veámoslo:

La verdad de la unidad del espíritu finito y del espíritu infinito es a un tiempo advenimiento de la conciencia, esto es, del ser-para-sí. La revelación de la vinculación de la subjetividad o el espíritu finito al universal señala también el devenir consciente de sí de tal subjetividad finita, sólo se puede saber a sí misma en tanto que se sabe universal<sup>19</sup>, y saberse universal conlleva inmediatamente este saberse en general. Más aún, solo por esto se constituye como tal subjetividad o espíritu (aún cuando sea finito). Con esto se hace claro ya que para Hegel la subjetividad o espiritualidad es indisoluble de la conciencia de la propia universalidad y que ésta equivale a la autoconciencia<sup>20</sup>. Para Hegel el espíritu, en tanto que subjetividad, significa precisamente autoconciencia, ser-para-sí. Del mismo modo la revelación de la unidad del espíritu finito e infinito es la revelación del espíritu infinito como tal, su devenir autoconsciente y por tanto su devenir espíritu como tal. La revelación de Dios a la conciencia humana que señala el Cristianismo y que Hegel interpreta como revelación de la unidad de ambos, señala también el momento en que Dios deviene consciente de sí constituyéndose por tanto como espíritu. Esto añade a lo aportado por el movimiento anterior otra condición de la autoconciencia, espiritualidad o subjetividad: el salir fuera de sí o devenir otro. En general vemos por tanto que el

---

maduro frente a los defensores de la "restauración" del derecho romano. Cfr. Ripalda, *Fin del clasicismo*, pg. 135.

<sup>19</sup>En este sentido Hegel mantiene la línea iniciada por Aristóteles según la cual el conocimiento sólo es en el elemento de la universalidad.

<sup>20</sup>Se entiende ahora plenamente que en Grecia la subjetividad sólo sea implícita tal como señalábamos más arriba.



ser-para-sí del espíritu es indisoluble del ser-para-sí del espíritu finito y que ambos advienen con el Cristianismo; es el ser-para-sí en general lo que adviene.

Y es por ello por lo que se abre aquí la posibilidad de que el espíritu finito devenga "particularidad para-sí", "para-sí" significando ahora desvinculación, exclusión de toda alteridad: sabiéndose universal en sí mismo puede ahora desvincularse de todo otro, incluso de la misma universalidad que constituye el espíritu. Así se traduce pues la negatividad de la subjetividad finita<sup>21</sup>. Dicho de otro modo, la conciencia ganada con el Cristianismo es también conciencia de los *dos* polos que él vincula. Con la conciencia de la unidad de la particularidad y la universalidad, por cuanto es advenimiento de la autoconciencia misma, adviene también la conciencia de su diferencia, conciencia que abre la posibilidad de la oposición<sup>22</sup>.

La unidad y la diferencia coexisten ya siempre, incluso en la bella e infinita (en este sentido atemporal) totalidad ética griega, pero lo propio de ésta es precisamente que la articulación de ambos momentos (ley humana-ley divina, masculinidad-feminidad...), en tanto que vinculados inmediatamente, naturalmente, no permite que la diferencia amenace la unidad. Ninguno de los dos momentos es para-sí. La revelación del espíritu, en términos de la *Fenomenología* el devenir del sí-mismo (entiéndase como sujeto finito o infinito;

---

<sup>21</sup>Con esto se adelanta ya la indisolubilidad que se establece en la subjetividad entre autoconciencia y negatividad: la subjetividad, por ser en sí misma un saberse, autoconciencia, es necesariamente negativa, esto es, fuerza negadora o excluyente de todo otro. Justamente la locución "para-sí" expresa la unidad de estos aspectos, del saberse y del excluir la alteridad. Se entiende así que cuando la subjetividad es finita, particularidad, lleva en sí misma la tendencia a tornarse en particularidad-para-sí.

<sup>22</sup>Cfr. VG, pg. 138 ss. / RH, pg.119 ss.: En estas páginas Hegel expone ya su concepto de "estado moderno" como realización de la voluntad racional, como construcción *universal* de los individuos libres y por tanto como superación de todo dualismo, pero refiriéndose a este logro como a la desaparición de la diferencia da a entender a la vez que este logro exige el reconocimiento de la diferencia. Es esta necesidad la que explica que también bajo este epígrafe se debata con la Modernidad en tanto que presa de esta diferencia y reacia a superarla, pero también que entienda que el logro de tal superación no pudo ser en la Antigüedad por no "haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece (...)": VG pp. 144/ RH pp. 124..

en verdad, como ambos a un tiempo) para-sí, es la superación de la inmediatez de tal articulación, de modo que esta deviene oposición, superación en virtud de la que ambos momentos devienen para-sí<sup>23</sup>. Lo negativo expresado ya en la tragedia griega deviene negatividad absoluta, exclusión de toda alteridad.

Sólo desde esta comprensión del Cristianismo se puede entender su derivación en la Iglesia medieval. Se podría de nuevo objetar que esta "degeneración" del Cristianismo es producto de su azarosa e infeliz coexistencia con Roma y su principio. Pero lo que tratamos de entender aquí es la necesidad de este resultado, de ver que el Cristianismo no sólo abre la posibilidad sino también la necesidad de que el reconocimiento de la particularidad se traduzca en la abstracción de la misma. Esto se relaciona directamente con el hecho de que la unidad que él revela sea unidad negativa, mediada. Ello significa en efecto que ha de recoger el momento de la diferencia, de la finitud, y esto no ha de entenderse meramente en sentido teórico. El dogma cristiano señala que Dios, *de hecho*, devino finito exteriorizándose en el Hijo, y que sólo por su muerte *efectiva* Dios es Dios, es decir, espíritu; sólo por esa efectividad la verdad ha devenido consciente<sup>24</sup>. Tal dogma significa por tanto que él mismo, en tanto que teórico, ha de autotranscenderse; que su verdad es en la historia<sup>25</sup>. La certeza sólo deviene verdad midéndose con lo real, desgarrándose en el elemento desgarrado. Dicho de otro modo, que el espíritu es unidad negativa significa que su unidad ha de ser en lo espacial-temporal. Este es el poder de la negatividad. El saber (teórico) del espíritu ha de objetivarse en el mundo y ello

---

<sup>23</sup>Cfr. PhG/FdE, VI) A) b) c). Aflora aquí ya la comprensión hegeliana de la diada espíritu-naturaleza. La decadencia de Grecia se puede explicar como la rebelión del espíritu que, como tal, no puede tolerar ser determinado por lo meramente natural ni, en última instancia consecuencia de ello, reducir su ámbito al abandonado por la naturaleza: el otro de la vida. (Para la decadencia del mundo griego en este sentido Cfr. Labarrière, *La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, pp. 121 ss.). Desde aquí se explica también que, a pesar de su "naturalidad", Grecia no preceda a la historia: la naturaleza de su "naturalismo" es momento del espíritu.

<sup>24</sup>Para la lectura hegeliana de la doctrina cristiana Cfr. PhG/FdE, VII); ENZ III, #564-571.

<sup>25</sup> En este sentido afirma Labarrière que "Hegel ha descubierto en la dinámica del Cristianismo lo que puede llamarse la singularidad trágica de la historia" Cfr. Labarrière, *La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, pp. 121.

supone encontrarse con la finitud *como otro*: con la "particularidad para-sí", puesto que sólo así es estrictamente finita (negadora de la infinitud).

Recogiendo todo lo dicho hasta aquí vemos que la verdad del Cristianismo, la unidad del espíritu finito y el infinito, conlleva a una el advenimiento de la (auto)conciencia y de la exteriorización del espíritu en general. Dicho de otro modo, la revelación en el Cristianismo del espíritu (infinito) como tal espíritu supone que éste devenga autoconsciente y esto exige a una su exteriorización en el elemento de la finitud, el tiempo, y el devenir autoconsciente del espíritu finito. Se muestra además de este modo la unidad de ambos aspectos puesto que no hacen más que expresar la única necesidad de que la finitud, y con ella la diferencia, se constituya como tal, se realice o reconozca: el advenimiento del espíritu es advenimiento de la *conciencia finita* y ésta es en el *tiempo*, en la escisión<sup>26</sup>. Desde aquí podríamos decir incluso que el Cristianismo necesita de Roma, como encarnación del principio de lo finito, para cumplirse<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>Cfr. VG pg. 152-154 / RH, pg. 129-130: En el contexto de la contraposición de espíritu y naturaleza se vincula aquí el hecho de que el espíritu sea en el modo de la conciencia y la voluntad, razón por la cual su desarrollo es lucha contra sí mismo, con el hecho de que su ser sea necesariamente en el tiempo.

<sup>27</sup>En general el interés de Hegel por la religión es interés por la misma como fenómeno socio-histórico, total, indisoluble por tanto de la forma política en la que aparece. Si bien es cierto que el joven Hegel distingue todavía la doctrina pura de Jesús de su institucionalización en Roma, también es cierto que desde la época de Frankfurt en que se concibe la necesidad histórica entiende ya la positivización del Cristianismo como su "destino" y en este sentido como ínsita en su misma esencia. El dualismo pertenece al destino del Cristianismo y en este sentido a su verdad. En esta línea Avineri confronta el escrito de Berna sobre la positividad del cristianismo con el prólogo del mismo escrito compuesto con posterioridad y que asume ya la necesidad inmanente de tal positivización. Cfr. "La positividad de la religión cristiana" (Berna) y "El espíritu del Cristianismo y su destino" (Frankfurt) en EJ/FS; y Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cap. II. La comprensión hegeliana de la indisolubilidad de la verdad cristiana de su realización histórica que surge con la concepción de la necesidad de la historia ganada en Frankfurt se corresponde con el distanciamiento de la moral pura kantiana y de la individualidad de Jesús como encarnación de la misma: Para este punto Cfr. Ripalda, *La nación dividida*.

Pero también desde aquí podremos considerar que en todo caso en el Cristianismo está contenida ya la superación de la escisión romana. Sin embargo, deberíamos entonces añadir que esto es así únicamente en-sí (an sich). Para-sí, en la historia, Roma presupone la verdad del cristianismo pero la "supera" en la escisión de la personalidad. También Roma tiene su verdad: el hombre es un ser escindido<sup>28</sup>. El hombre es tal sólo en la medida en que ha cometido el pecado original. El pecado es la escisión misma. Y el pecado adviene en el mismo momento en que el espíritu finito (se) sabe: con el Cristianismo. El pecado es siempre pecado original, tan originario como el saber<sup>29</sup>. Con el saber que entrega el Cristianismo se realiza también el pecado original que padece Roma. El Cristianismo mismo confirma la verdad de la escisión de la Roma clásica.

En la medida en que la unidad cristiana integra en sí (in sich) el principio romano, la diferencia o lo singular, lo supera; en la medida en que Roma lo presupone y lo realiza como escisión es realmente su otro y comparte con él el mismo grado de originariedad. Analizando en profundidad la revelación cristiana hemos llegado a ver que (el saber de) la unidad que ella nos entrega es indisoluble de (el saber de) la diferencia o escisión, de modo que esta última resulta igualmente verdadera y con ella el principio de la Roma clásica. Es decir, profundizando en el Cristianismo mismo, nos vemos inducidos a reconocer el derecho del principio romano. Ahora bien, admitiendo el derecho de ambas partes hemos reconocido ya que a la esencia de la Modernidad pertenece tanto la unidad o "verdad" del Cristianismo como la escisión que representa la Roma clásica como principio de la finitud y que penetra la misma "realidad" del Cristianismo. En otros términos, hemos descubierto en el origen de la Modernidad el enlace indisoluble entre la revelación de la universalidad (también de la particularidad) y la afirmación de la particularidad como finita, esto es, desvinculada de lo universal; hemos descubierto la doble cara del principio

---

<sup>28</sup>Cfr. VPG pg.388 / LFH, pg. 548.

<sup>29</sup>Cfr. VPG pg. 389 /LFH, pg. 549. Para el reconocimiento de la verdad del pecado original por parte de Hegel en tanto expresa la exigencia de elevarse sobre lo inmediato o natural Cfr. PhR #18: Zusatz. Para la relevancia del pecado original Cfr. Taylor, *Hegel*. Podríamos decir que el saber y el pecado que aporta el Cristianismo dan la clave de la historia en tanto que presente, pero en tanto que presente (presencia) escindido: sólo por ello devenir.

moderno del derecho de la subjetividad: la subjetividad finita deviene autoconsciente y con ello se sabe universal pero precisamente por ello se sabe también absoluta y en esta medida olvida su vinculación a la subjetividad infinita, la universalidad misma. Ahora bien, con ello *hemos optado por la ambigüedad como rasgo originario de la Modernidad* y de este modo denegado la absolutez a la unidad cristiana a la que nos hemos referido como a su verdad. Si para esta unidad existe la escisión como un otro real, es decir, irreductible a ella, la unidad se revela tan solo como *un* momento (unilateral) y es la escisión misma la que describe de forma adecuada la totalidad, la verdad, de la situación: ella es la verdad de la Modernidad<sup>30</sup>. Y de hecho veremos que sólo así resulta comprensible el desarrollo histórico de la Modernidad:

Hemos visto más arriba que la unidad de subjetividad finita e infinita que nos entrega el Cristianismo, siendo unidad negativa, esto es, integrando realmente, sin aniquilarla, la finitud, supone a una la integración y el reconocimiento de la diferencia y de la exterioridad, del elemento de lo espacio-temporal como el elemento propio de la finitud, de la subjetividad finita. En la misma medida en que la universalidad o infinitud reconocida a la finitud es indisoluble del reconocimiento del momento de la finitud en la infinitud, lo es del reconocimiento de lo temporal-espacial como momento de la espiritualidad. La revelación de tal unidad exige también que la infinitud se sacrifique exteriorizándose en la finitud; tal unidad envía al espíritu, al sí-mismo en sentido amplio, a hacerse efectivo. La plasmación de lo espiritual en lo histórico se deriva directa y necesariamente de la conciencia de la unidad de finitud e infinitud. Pero en general la exigencia de la realización de la unidad, exigencia que pone la misma verdad cristiana, conlleva necesariamente la expresión de la escisión que descansa en el interior mismo de tal unidad. La escisión entre ambos polos del espíritu (finito e infinito), que se nos ha mostrado ya como necesaria una vez que entramos en el ámbito de la historia, redundará también en la oposición entre lo exterior temporal y lo espiritual. La Edad Media es la objetivación de esta escisión precisamente porque el sí-mismo (en sentido amplio) se dispone en ella a hacerse efectivo. Tal escisión se expresa así en esta época como la oposición de iglesia (ámbito de lo espiritual) y estado (ámbito de lo temporal). Las *Lecciones de Filosofía de la Historia* nos permiten ver en efecto que tal oposición se retrotrae a la escisión

---

<sup>30</sup>Cfr. VPG pg. 391, 392-393, 401-402 / LFH pg. 551,554,560.

que venimos estudiando, por cuanto desvela en su origen el enclaustramiento de la particularidad y el consecuente vaciamiento de la universalidad (piénsese en la abstracción del imperio germánico): la "particularidad para-sí". Y en este sentido se entiende que en este momento la prioridad del derecho privado ("abstracto" en la *Filosofía del Derecho*) sobre el público sea clara.

La descripción de esta situación se puede leer también en la *Fenomenología*, especialmente en el epígrafe titulado "La cultura como extrañamiento del ser natural": encontramos aquí la oposición estado-iglesia traducida en la de la autoconciencia frente a lo efectivo temporal. La actitud dominadora de la particularidad que se sabe universal, "esencial", de la autoconciencia, se trasluce en el momento "central" del juicio (Ur-teil): lo objetivo es en efecto enjuiciado, reducido a predicado intercambiable de la autoconciencia. El estado, lo efectivo temporal, como encarnación del momento de la sustancia (infinita) se reduce a mera existencia (Dasein): es el mismo sujeto finito quien erigiéndose en esencia le impide devenir verdadero sujeto, revelarse como sujeto infinito. El feudalismo niega el "estado" como tal<sup>31</sup>. Se ve así que la oposición de lo espiritual a lo efectivo tiene su raíz en la reducción de lo espiritual a la espiritualidad finita; sólo porque el sí-mismo que busca la efectividad es meramente sí-mismo particular no puede reconocerse en la exterioridad. Y también por ello la autoafirmación de esta particularidad redundaba en su propia esclavitud (piénsese en la relación feudal de vasallaje) que deniega el derecho

---

<sup>31</sup>Incluso en el momento de la conciencia noble que "sirve" al estado, su adhesión a su particularidad perpetúa a la vez la ineffectividad del estado y su propia dependencia, el fracaso de su intento de autonomía. No cabe duda de que esta alusión al pasaje en cuestión de la FdE es totalmente parcial en tanto que guiada por el interés de contraponer el sujeto finito al sujeto infinito y de hacerlo con vistas al planteamiento del problema político. Una lectura detenida debería atender al desdoblamiento tanto de la autoconciencia como de la efectividad (el estado constituye sólo un polo de la misma que tiene su complementario en la riqueza). Cfr. PhG, VI) B) I) a) / FdE, VI) B) i) a) 1). De todos modos lo comentado hasta aquí nos permite deducir que si la conciencia se opone a la efectividad necesariamente han de estar cada una de ellas divididas también en su interior, del mismo modo que las LFH nos permiten correlacionar la oposición de estado e iglesia a la fragmentación del estado (imperio) alemán y a la autocontradicción de una Iglesia que entra en el ámbito de lo temporal sin penetrarlo de espiritualidad. (Cfr. VPG pg. 458-460 / LFH, pg. 621-622, 625-626)

(de libertad) que había nacido para ella en la Roma clásica y cristiana. Su libertad no puede ser mientras se mantenga desvinculada del espíritu universal, era esta vinculación la que le concedía la libertad como su derecho. La Edad Media, primer momento de la realización de la Modernidad en sentido amplio, niega el principio de la Modernidad aún entendiéndolo como realización de la mera libertad subjetiva (libertad de la subjetividad finita) y ello precisamente en la medida en que esta subjetividad finita se autoafirma como absoluta, esto es, se autoafirma desvinculándose, "abstrayéndose", de la subjetividad infinita: se constituye como "abstracción".

Es importante además tener en cuenta que la constitución del espíritu finito como particularidad para-sí que acaba por someterla al poder de lo efectivo como su otro y en esta medida por alienarla, supone también la alienación del espíritu infinito, tampoco él se puede reconocer ni realizar en la efectividad: si la relación de vasallaje, la dependencia del hombre respecto al hombre por la que éste se sitúa fuera de sí, expresa lo primero, la situación de la iglesia como heredera del espíritu (santo), su oposición inmediata y la relación de dominio que mantiene con lo temporal (el estado) deviniendo ella misma poder temporal, perdiéndose a sí misma, expresa lo segundo. Ambos momentos se han perdido a sí mismos: en nuestros términos, sujeto finito y sujeto infinito; en términos de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, iglesia y estado; en términos de la *Fenomenología*, sí-mismo (singular) y sustancia. Es en general el espíritu (en todos sus momentos) el que está fuera de sí<sup>32</sup>. La exteriorización u objetivación del espíritu se ha revelado como enajenación. El espíritu no se hace efectivo, no se unifica con el ámbito de la finitud, porque en última instancia permanece irreconciliado consigo mismo, desgarrado en su interior en sus dos momentos.

La pérdida de sí, indisoluble de la pérdida de unidad (de cada término con su otro), es en última instancia pérdida de sentido: dispersión, diseminación. Es esto lo que expresa tanto la máxima disgregación política de la que nos hablan

---

<sup>32</sup>En relación a la superación de la contraposición entre la vida religiosa y el mundo exterior tal como se lleva acabo en la Edad Media dice Hegel: "Pero esta superación, en cuanto que la relación entre el hombre y la vida divina existe sobre la tierra, se manifestó bajo la forma de la corrupción de la Iglesia y de la temporalización de lo eterno mediante los impulsos sensuales del hombre.": LHF III, pg. 203 / VGP III pg. 61.

las *Lecciones* al final de la Edad Media, como el "lenguaje del desgarramiento" de la *Fenomenología*. En relación con este motivo de la *Fenomenología* nos interesa destacar varios puntos:

En primer lugar que la unificación de los dos momentos de la conciencia (conciencia pura-conciencia efectiva, conciencia noble-conciencia vil) en la unidad de la conciencia desgarrada supone que la escisión que hemos venido persiguiendo bajo distintos nombres adviene como tal a la conciencia: el desgarramiento se "expresa" porque la expresión misma está desgarrada. El lenguaje mismo es consciente y expresa su fracaso en la pretensión de mediar universalidad y particularidad (monarca-noble) por cuanto en este intento permanecía como lenguaje (del) particular<sup>33</sup>. Con ello queremos poner de manifiesto que también la conciencia del desgarramiento tiene su origen en el pecado de la particularidad.

En segundo lugar, que la unidad de la conciencia desgarrada tiene su contrapartida en la escisión entre fe y pensamiento en oposición a la unidad violenta que suponía la escolástica previa.

Y en último lugar, y aunque sea sólo a modo de anticipación, que la esencia de la cultura en este momento de disolución reside en el dinero: el capitalismo efectúa su entrada triunfal<sup>34</sup>.

La verdad que resulta de la inquietud de esta nada es, según las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, el advenimiento de la monarquía, directamente vinculada al logro de la independencia de la iglesia y el estado: ambos retornan a sí, superan su inmanente contradictoriedad, recobran su lugar, precisamente porque el fracaso los ha educado para el reconocimiento de la irreductibilidad de su alteridad, y, en esta medida, se reconcilian. En la objetivación de la escisión que ha supuesto el Medievo el espíritu finito (sí-mismo), objetivándose (expresando (su escisión)) se ha universalizado, "sirviendo" se ha sustantivado, y el espíritu infinito (la sustancia), objetivándose se ha particularizado, entrando

---

<sup>33</sup>Cfr. PhG pg. 378 ss. / FdE, pg. 302 ss. ("El halago").

<sup>34</sup>Aquí se hace explícita ya la comprensión hegeliana de la vinculación del capitalismo tanto a la inesencialidad (traducida en la pérdida de todo valor sustantivo) como a la enajenación (el estar fuera-de-sí) del sí-mismo.



en el lenguaje se ha subjetivado: espíritu finito y espíritu infinito se aproximan en la misma medida en que en la exterioridad, la sustancia de la *Fenomenología*, comienza a reconocerse la subjetividad, el espíritu en general. Es en este sentido en el que ya la Edad Media es "Bildung".

Este giro es el expresado por la Reforma que abre el nuevo día de la Modernidad en sentido estricto<sup>35</sup>. Su verdad es que el espíritu, vuelto ahora sobre sí mismo, puede y debe realizarse en el mundo. Lo temporal, reconocido ahora en su alteridad, resulta espiritualizable, es reconocido como ámbito del espíritu. En este sentido puede decir Hegel que la Modernidad constituye el reino que eleva la bandera del espíritu libre: el momento del espíritu es aquel en el que se ha mostrado ya lo exterior como momento suyo<sup>36</sup>.

De nuevo, esta verdad es posible porque el espíritu finito ha reconocido su infinitud: sólo así puede reconocer en la sustancia también al espíritu (sujeto), sólo así el espíritu puede manifestarse en lo exterior, sólo así lo temporal puede revelarse espiritual. Es la superación de la oposición del principio cristiano y el principio romano, o de la oposición entre la unidad negativa del Cristianismo romano y la unidad simple del pueblo germánico. Desde aquí resulta evidente que la aportación de la Reforma consistirá en la consolidación tanto de la independencia reconciliada de iglesia y estado como de la monarquía. La monarquía es superación de la dispersión política de finales de la Edad Media y expresa por tanto la búsqueda de unidad (de los distintos momentos del espíritu) y universalidad (del espíritu finito o sí-mismo) con que se abre la Edad Moderna y que posibilita también la reconciliación de iglesia y estado, en definitiva, la realización objetiva del espíritu. Se ve así que con la Reforma se inicia también el proceso de la progresiva primacía del poder público, que se traduce

---

<sup>35</sup>Es esta Modernidad la que constituirá en lo sucesivo nuestro objeto de interés. Pero entonces consideramos que la "prehistoria" de tal Modernidad comentada hasta aquí permite identificar la raíz de sus sucesivos fracasos.

<sup>36</sup>Cfr. VPG pg. 496 / LFH pg. 660. En este sentido podríamos asociar, por contraposición, el catolicismo al reino desgarrado y exterior del Hijo. Para la crítica hegeliana al catolicismo Cfr. ENZ III #552: Obs..

directamente en la ventaja que el derecho público comienza a obtener sobre el derecho privado, en el proceso de interpretación jurídica del ámbito político<sup>37</sup>.

El inicio del desarrollo de las ciencias empíricas que se constata en las *Lecciones* como propio también de este momento<sup>38</sup>, puede ser correlacionado con el paso de la "Autoconciencia" a la "Razón" en la *Fenomenología*. La razón significa en la *Fenomenología* la certeza de la identidad de la autoconciencia o sí-mismo, del espíritu por tanto, y la realidad. En relación al tránsito que experimenta la autoconciencia Hegel dice que "como razón, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella"<sup>39</sup>. La verdad alcanzada con la certeza de la razón en tanto supone la llegada de la disposición del sí-mismo a reencontrarse en lo real, exterior o efectivo, denuncia también la universalización experimentada por la autoconciencia. Sabiendo de su universalidad inicia un proceso de autoafirmación en lo real que se corresponde con la actitud científica: "la razón conoce las cosas, convierte lo que tienen de sensibles en conceptos, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte por tanto al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado..."<sup>40</sup>. La unidad de la Reforma es unidad interior y es por ello liberación del pensamiento<sup>41</sup>; es reconciliación de la interioridad con la exterioridad y es por ello por lo que el pensamiento penetra en ésta última: deviene ciencia empírica. Esta autoafirmación del sí-mismo es caracterizada por Hegel al distinguir la observación propia de la razón de la mera percepción: es ahora la misma autoconciencia la que, segura de sí, de su universalidad, dispone la percepción. Es la afirmación de lo universal, del elemento espiritual en lo singular y exterior, la que genera el avance de la ciencia misma desde la determinación de su objeto como naturaleza inorgánica a la consciencia, desde la mera clasificación de lo singular al establecimiento de leyes. Es la conciencia de la universalidad

---

<sup>37</sup>Para el creciente protagonismo del poder o el derecho público frente al privado como rasgo característico de la Modernidad Cfr. Cerroni, *La libertad de los Modernos*.

<sup>38</sup>Cfr. VPG pg. 520 ss.; LFH. pg. 680 ss.

<sup>39</sup>PhG pg. 179 / FdE, pg 143.

<sup>40</sup>PhG pg. 187 / FdE, pg. 150.

<sup>41</sup>Objeto de debate será mas adelante dilucidar si cabe una forma de unidad que no sea interior.

de la subjetividad, de su presencia en lo real, la que la conduce incluso a unificar lo interior y lo exterior en una relación de expresión<sup>42</sup>.

Pero en este movimiento general de universalización y unificación la diferencia se rebela una vez más frente a la unidad, la desborda: la mera unidad se "manifiesta" y, en consecuencia, se escinde, se manifiesta como escisión<sup>43</sup>. Lo temporal conserva un fondo opaco que resiste a la espiritualización: el mal visto por la superstición<sup>44</sup>; es decir, lo espiritual y lo temporal, lo ideal y lo efectivo, mantienen cierta exterioridad: las mismas guerras que la Reforma provoca son testimonio del conflicto, de la ausencia de reconocimiento, incluso de un resto del estado de naturaleza<sup>45</sup>.

En relación a la ciencia misma la *Fenomenología* insiste en su abstracción vinculada directamente a las dificultades que la autoconciencia como razón encuentra para pensar, universalmente por tanto, lo singular, dificultades que en última instancia se retrotraen a la impotencia de la autoconciencia frente a la alteridad de lo real, es decir, a la permanencia de la oposición entre razón y realidad. Es esta oposición la que acaba de nuevo por someter el espíritu al ser: en la observación de la naturaleza el concepto que es el movimiento propio del espíritu se reduce a ley constreñido por la fijeza de la naturaleza, en la observación de la autoconciencia misma la autoconciencia acaba por identificarse con un hueso<sup>46</sup>. La razón ha renunciado ya desde el inicio a sí misma al pretender la objetividad, pero tal pretensión es solamente la falta de conciencia de sí misma, ella no sabe aún que es a ella a quien busca y no sabe

---

<sup>42</sup>Cfr. PhG/FdE, V), A).

<sup>43</sup>En todo caso no ha de entenderse que toda exteriorización o manifestación suponga necesariamente una "enajenación", al menos conviene recordar la posibilidad de una exteriorización en la que lo exteriorizado se reconozca plenamente (Piénsese en el lenguaje del "Prólogo" de la FdE). Veremos sin embargo que este no es aún el caso.

<sup>44</sup>Cfr. VPG pg. 506 / LFH pg. 667.

<sup>45</sup>Cfr. VPG pg. 517-519 / LFH, 672-673.

<sup>46</sup>Cfr. PhG pg. 244 ss. / FdE pg. 193 ss. ("Frenología").

por tanto de su superioridad sobre la naturaleza y en general sobre lo dado<sup>47</sup>. Pero el error que así se nos presenta como un exceso de humildad puede leerse también como un exceso de prepotencia: es el dominio de la subjetividad como objetivadora y representadora lo que le impide reconocerse en su objeto: "por indicar en todo ser este puro mío de la conciencia y enunciar las cosas como sensaciones o representaciones, cree haber indicado aquel mío como realidad acabada." La razón olvida la diferencia del objeto y por eso precisamente no logra apropiárselo, acaba sometiéndose. En general vemos que en todo caso, y ahora y aquí en la forma de oposición sujeto-objeto, la oposición reaparece, pero lo que nos interesa destacar es que este resurgimiento del desgarramiento, en tanto que moderno, tiene en su origen la búsqueda de la unidad, con lo que se hace claro que la propuesta hegeliana no puede ser meramente la unidad, la mera unidad. Además, el error de tal unidad se desvela ya como su inmediatez, su olvido de la diferencia: la razón se sabe inmediatamente una con la realidad y es ello lo que le impide justamente unificarse con ella<sup>48</sup>.

Las *Lecciones* que seguimos recogen además la abstracción de estas ciencias vinculada a la constatación de la persistencia de la escisión en el interior de la fe religiosa. En ellas, después de comentar la superación de la "fe fundada en la autoridad" por parte de la autocerteza del espíritu científico, observamos sin embargo que Hegel admite la acusación hecha a las ciencias de conducir al materialismo y ateísmo, reconocimiento que conlleva el de su unilateralidad; y poco más adelante leemos que "también en la teología protestante subsistió la referencia del espíritu al más allá, pues a un lado sigue la propia voluntad, el espíritu del hombre, el yo mismo, y al otro, la gracia de Dios, el Espíritu Santo, y en el mal está el diablo"<sup>49</sup>. No podemos por menos de

---

<sup>47</sup>"Si la conciencia supiera que...la razón, en su figura peculiar, solo puede hallarse presente en la conciencia, penetraría en su peculiar profundidad y se buscaría mas bien en ella que en las cosas." PhG 186-187 / FdE, pg. 149.

<sup>48</sup>Estos aspectos hacen suficientemente evidentes las afinidades de la crítica hegeliana con la heideggeriana como para rechazar la acusación hecha por el mismo Heidegger a Hegel de cartesianismo. En este sentido Cfr. Kolb, "Hegel and Heidegger as critics".

<sup>49</sup>VPG pg. 520 / LFH pg. 683. Se podría objetar que este desgarramiento afecta a la teología protestante y no a la Reforma misma o a su verdad, pero entonces el problema no haría sino desplazarse, como ya nos ha sucedido antes, hacia la escisión entre esta verdad y la teología que

deducir de esta escisión, que ya es enajenación, inmanente tanto a la fe como al pensamiento científico, la oposición de fe y pensamiento (intelección).

De hecho la oposición de fe e intelección e incluso el lenguaje desgarrado del que ella surge tal como se plantean en la *Fenomenología* no se pueden confinar al momento de la decadencia del feudalismo, ambos coexisten en efecto con la monarquía (moderna) y, en general, las lecturas usuales de la *Fenomenología* los asocian a la monarquía francesa. Pero lo que se trata de mostrar es que tal desgarramiento de la conciencia tiene un alcance más amplio, tan amplio como la Modernidad misma e incluso la Modernidad "reformada" (Alemania). Y ello es así por cuanto tal oposición expresa de nuevo la oposición de efectividad e idealidad, de singularidad y universalidad, de espíritu finito y espíritu infinito. La fe, como designación de la actitud de la conciencia que afirma la sustancia (universal), pero que a la vez la sitúa en el más allá, constituye una huída de la efectividad, es una abstracción: su contenido es vacío, su posición unilateral, su realidad estar en sí misma escindida. La intelección, como autoafirmación de la conciencia que no sólo niega el más allá de la sustancia sino a la sustancia misma, con lo que se constituye como la otra unilateralidad, es pura negatividad que ha de acabar por negarse a sí misma, por reducirse a un vacío disolvente, a la escisión misma: de nuevo una abstracción. Y en esta abstracción reside la unidad y la modernidad de ambas.

Su unidad se revelará, a través de la (auto)crítica corrosiva de la intelección, en la "utilidad" en tanto que equiparación del ser al ser-para-otro, en tanto que negación de toda sustancialidad (vs. abstracción)<sup>50</sup>. *Su modernidad* en sentido amplio se lee en este mismo resultado: *la negación de la sustancia como o por priorización del sí-mismo, de la universalidad en favor de la particularidad*. Recordemos el principio de la Modernidad: el derecho de la subjetividad (sí-mismo); recordemos lo que hemos considerado su rasgo originario y su motor: la ambigüedad, la escisión que genera el ser-para-sí de la particularidad (la

---

genera. La Reforma es, frente a la "Razón" de la FdE (V), a la vez que una verdad un hecho histórico y no se puede por tanto desvincular de su desarrollo fáctico.

<sup>50</sup>Cfr. PhG pg. 427 ss. / FdE pg. 340 ss. ("La utilidad")

subjetividad finita)<sup>51</sup>. Pero resta todavía recordar un componente de la oposición fe-intelección por el que ésta se vincula no sólo a la Modernidad en sentido amplio, sino a la Modernidad en sentido restringido y en consecuencia a la Reforma misma: la conciencia desgarrada (en fe e intelección) es saber del propio desgarramiento. El desdoblamiento de fe e intelección se puede contemplar así como escisión del saber en saber-de-sí (intelección) y saber-del-otro (fe). Volvemos ahora a la Reforma para clarificar desde aquí su sentido y entender desde ahí que las abstracciones que la siguen en la historia no le son ajenas.

La verdad de la Reforma se ha logrado porque lo exterior se ha interiorizado, se ha "reflejado" en la misma medida en que el sí-mismo se ha universalizado al "reflexionar(-se)". Esto señala por una parte que tal unidad sólo es la de la reflexión y por otra que es la escisión misma la que se ha reflexionado, es decir: *la unidad de la Reforma es por el devenir para-sí de la escisión. Este es el signo estrictamente moderno de la escisión.* E insistimos, esto supone la reunificación de la escisión: la oposición de fe e intelección es en una y la misma conciencia, no se trata ya de la oposición de la autoconciencia a una sustancia hueca, meramente existente (piénsese en el imperio germánico). En efecto, si la Reforma es consciente del desgarramiento, lo es en la misma medida en que es reunificación. y en este sentido deviene inmediatamente tentativa de superación del mismo desgarramiento. En su vuelta a la interioridad descubre en efecto que el espíritu es el todo, la verdad de la universalidad, y con ello logra en efecto que la particularidad como tal, para-sí, la raíz misma del desgarramiento, resulte superada. Este desplazamiento se corresponde directamente con la efectividad que gana el estado, el derecho público, la sustancia universal (lo que más adelante denominaremos "el sujeto fuerte"), y con el advenimiento de las ciencias, universalizadoras y unificadoras. Y es ahora cuando se mide realmente la amplitud del giro que representa la Reforma frente a la prehistoria de la Modernidad: la subjetividad, aún la particular, consciente del desgarramiento y consciente de su universalidad, consciente de sí en última instancia, se ha dispuesto a proyectarse, a proyectar la universalidad en la efectividad .

---

<sup>51</sup>Cfr. más arriba lo dicho sobre la doble cara del principio moderno de la subjetividad tal como aparece ya en el surgimiento del Cristianismo.

Pero tampoco ahora se puede olvidar que este movimiento ha sido movimiento de interiorización, y ello abre la hipótesis de que la aparente superación del desgarramiento haya sido meramente su silenciamiento en el silencio de la interioridad (del sí-mismo). La injusticia radica precisamente aquí: en que la interioridad es la del sí-mismo (finito). El privilegio de la interioridad es sólo pecado porque tal interioridad se constituye todavía como particularidad para-sí, del mismo modo que el saber de la fe y el intelectualivo eran abstracciones porque eran saber de un sí-mismo finito (en el primer caso genitivo subjetivo y en el segundo objetivo)<sup>52</sup>. Podemos también ahora recordar que la verdad de ambas, la utilidad, expresa precisamente el dominio del sí-mismo sobre la sustancia (y, podríamos añadir, dominante sólo lo puede ser un sí-mismo aún no universalizado, aún "para-sí"). Este sí-mismo descubierto a la base de la oposición de fe e intelección es también quien da cuenta de que el libre pensamiento de la ciencia abierto por la Reforma se manifieste como una abstracción<sup>53</sup>. Es por ello por lo que las ciencias empíricas son todavía pensamiento subjetivo, es decir, pensamiento de un sujeto que es únicamente subjetivo, que aún no se ha elevado a la objetividad, único caso en el que sujeto y objeto se reconciliarían. El capítulo V) de la *Fenomenología* mostrando la conexión entre la ciencia moderna y el individualismo no hace sino confirmar esta tesis. Ello nos permite ver que la inmediatez de la unidad buscada en las ciencias tiene su origen en el hecho de que tal unidad es aún buscada por una subjetividad que es todavía sólo para-sí.

Tendiendo estos puentes entre la problemática de fe e intelección y la abstracción del pensamiento científico, y situando a la vez su ámbito en el abierto por la Reforma, pretendíamos clarificar el signo de la Modernidad en

---

<sup>52</sup>Aquí deviene ya claro que aunque Hegel critique como Heidegger la actitud dominadora del sujeto moderno, la raíz de tal actitud, de que tal actitud sea realmente un error, se encuentra para Hegel más allá de ella misma. Es por ello por lo que la solución hegeliana, frente a la heideggeriana, procederá también de la misma subjetividad aunque transmutada.

<sup>53</sup>En relación a la Ilustración y a su principio se dice en las LFH: "Este principio del pensamiento aparece primero abstractamente en su universalidad y descansa en el de la contradicción y de la identidad. El contenido es considerado, por consiguiente, como finito, y todo lo especulativo es expulsado y borrado de las cosas divinas y humanas por la Ilustración. (...) este principio, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto": VPG pg. 523-524 / LFH pg. 684-685.

sentido estricto, pero también mostrar que las abstracciones posteriores a la Reforma no le son ajenas, precisamente porque incluso su verdad recae en la ambigüedad de la Modernidad en general, en el pecado original, en el doble sentido ahora de la abstracción que opera y en la que se constituye el sujeto finito al devenir autoconsciente, y pecado también original en tanto que tal abstracción es la raíz misma de todas las oposiciones (o pecados). Es cierto que tanto las *Lecciones* como la *Fenomenología* parecen permitir asociar tales oposiciones y abstracciones al contexto francés o al menos al de las naciones románicas, presas ellas mismas aún de la oposición y abstracción que comporta el Catolicismo. Pero consideramos, a pesar de todo, que los fenómenos tratados no constituyen para Hegel un simple retroceso en la marcha de la historia ni representan meras supervivencias del pasado frente al advenimiento de la libertad concreta con la Reforma: antes bien creemos que la misma verdad de la Reforma precisa de ellos para su auténtico cumplimiento y ello es así porque tal verdad, en tanto que verdad solamente *religiosa*, aún no es ni puede ser real ni haber alcanzado su plena expresión<sup>54</sup>.

Para terminar intentaremos enumerar las conclusiones fundamentales que de lo expuesto hasta aquí se pueden derivar en relación a la comprensión hegeliana de la Modernidad:

En primer lugar Hegel reconoce una doble verdad en su fondo: la verdad de la unidad del espíritu y la verdad de que tal unidad ha de devenir efectiva. La realización moderna de este principio ha mostrado sin embargo igualmente consustancial a la Modernidad que este devenir efectivo del espíritu, que ya por sí entraña escisión, se traduzca en enajenación (oposición del espíritu finito y del

---

<sup>54</sup>"Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo. Mas Lutero supuso que el contenido de lo que ha de verificarse en el hombre y la verdad que ha de hacerse viva en él, era algo dado, era lo revelado por la religión. Ahora se asienta el principio de que este contenido es un contenido presente, del cual puedo convencerme interiormente; y que todo debe referirse a este fundamento interior. Este principio del pensamiento aparece primero abstractamente...sin embargo este principio, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto.": VPG pg. 523-524 / LFH, 684-685. La representación (adherida a lo "dado") ha de devenir ciencia aún cuando ésta en su primer aparecer sea ciencia abstracta.



infinito, o, más concisamente, pérdida de sí del espíritu mismo). Tal alienación se ha vinculado directamente a la ausencia de libertad y a la persistencia de la abstracción: en última instancia al ser-para-sí de la particularidad.

Pero al mismo tiempo se ha mostrado rasgo constitutivo de la misma Modernidad, al menos y especialmente en sentido estricto, la conciencia de tal desgarramiento y, en esta medida, un movimiento de reunificación de lo alienado (*Bildung*). A ello se asocia el fortalecimiento de la instancia universal tanto en la efectividad (estado) como en la idealidad (libertad del pensamiento, ciencia). En efecto, la Modernidad desde el S. XVI supone por una parte que la libertad subjetiva reconocida por el Cristianismo es llamada a convertirse en libertad pública y, por otra, que la subjetividad (recordemos el papel de la reflexión en los albores de la Modernidad) está destinada a superar "lo dado" vinculándose a tal libertad (V. próximo punto: *La política moderna y el contractualismo liberal*). Pero incluso tales logros han revelado su origen: el dominio de la particularidad replegada sobre sí, reflexionada: el desgarramiento no es superado por tal dinámica. Desde aquí se entiende que el proyecto hegeliano se plantee como la búsqueda de la libertad concreta, en tanto que indisoluble de la superación de la alienación moderna: la efectividad de la universalidad ha de ser también real, esto es, ha de proceder de sí misma para dejar de ser mero postulado instrumental de una particularidad absolutizada.

### *La política moderna y el contractualismo liberal*

En este punto nos ceñiremos al sistema y pensamiento políticos de la Modernidad en sentido estricto. Si bien, como ya hemos señalado, nos interesa en este apartado centrarnos en la época prerrevolucionaria, por cuanto el pensamiento de Rousseau y el de Kant serán tratados en detalle en la próxima sección, resultará aquí imposible evitar ver la continuidad que Hegel establece entre el feudalismo, el Antiguo Régimen en sentido amplio, la Revolución francesa e incluso la Restauración postnapoleónica. Las dificultades y a la vez la riqueza que entraña el análisis hegeliano de la época prerrevolucionaria y postfeudal se deben en buena medida a que en ella ve tanto la preparación de la Revolución francesa que se rebela contra ella, como la pervivencia y retorno de elementos premodernos, feudales, que ella supera<sup>55</sup>.

El ensayo de 1802 *La Constitución Alemana* es un escrito en el que claramente la crítica al S. XVIII se dirige a los elementos feudales que aquí perviven, es en efecto el particularismo y el universalismo vacío del imperio germánico lo que es objeto de censura en la Alemania ya dieciochesca. Podría considerarse justamente que no cabe leer aquí la crítica hegeliana a la Modernidad: es precisamente la ausencia del centralismo monárquico y del sistema representativo modernos lo fustigado; el hecho de que se trate del S. XVIII sólo denuncia el anacronismo propio de la Alemania de entonces. Como mucho tal escrito nos permitiría únicamente deducir que la crítica hegeliana a la Modernidad no podrá ejercerse desde una postura conservadora ni reaccionaria. Esto es ya de por sí una conclusión a tener en cuenta y que resulta refrendada por los pasajes de la *Fenomenología* y de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* que conciernen al sistema feudal y a la ilusión de un imperio universal y que ya hemos comentado en el punto anterior: en ellos emergía ya la reivindicación hegeliana de la libertad subjetiva (moderna) olvidada por tal

---

<sup>55</sup>En este sentido insiste Ripalda en que una de las dificultades que entraña la comprensión del pensamiento hegeliano se debe a que critica a un tiempo el Antiguo Régimen y el estado de derecho. Cfr. Ripalda, *Fin del clasicismo*.

sistema. Por la misma Modernidad aboga el prólogo de la *Fenomenología* compuesto en el momento en que Napoleón venciendo en Jena expresa el triunfo del estado moderno sobre el debilitado imperio germánico y que recibe con júbilo la llegada del nuevo espíritu de los tiempos (Zeitgeist)<sup>56</sup>.

Pero el vínculo entre los rasgos premodernos y el talante de la Modernidad sólo en la *Filosofía del Derecho* resulta explícito. La crítica hegeliana del feudalismo explica su rechazo en esta obra de la política restauradora postnapoleónica: el debate con Savigny y von Haller es el debate con la defensa de un derecho meramente consuetudinario, de la reprivatización de los derechos públicos, de la vuelta a un tiempo ya pasado y premoderno<sup>57</sup>. Es al mismo tiempo el debate con el nacionalismo pangermánico y el romanticismo que emergen tras la derrota de Napoleón<sup>58</sup>. En efecto, el Prólogo mismo de la *Filosofía del Derecho* nos da buenas razones para considerar que el enemigo principal que enfrenta esta obra es el romanticismo restaurador. Pero lo que ahora nos interesa destacar es la unidad con que Hegel ataca aquí a la Modernidad en sentido propio y a estas tendencias restauradoras, por cuanto ello pone de manifiesto que el origen de estas últimas no es sino el mismo talante moderno: es uno el pueblo que Hegel combate, y en el puede leerse tanto el pueblo que toma voz en la Revolución francesa y que ha generado el

---

<sup>56</sup>Cfr. PhG/FdE: Vorrede/Prólogo .

<sup>57</sup>PhR, #211: Obs., #258: Obs.. Duque insiste en que de hecho la condena de von Haller de los nuevos tiempos no se vale de argumentos basados en el valor de la positividad del derecho como tal sino en la entronización de un estado de naturaleza como divino. En este sentido habría de distinguirse nitidamente del posicionamiento de un Savigny y en general de la llamada "Escuela histórica del derecho", pero en todo caso se mantiene su carácter reaccionario y su radical oposición al planteamiento hegeliano. Cfr. Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*.

<sup>58</sup>Tanto Weil como Avineri defienden el antinacionalismo hegeliano. Para ambos autores así como para Ritter esta verdad contribuye a mostrar lo lejos que el Hegel maduro se hallaba de la política restauradora y lo ajeno que él es a las posteriores consecuencias de la misma. Cfr. Weil, *Hegel y el Estado*; Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*; Ritter, *Hegel und die französische Revolution*.

proceso moderno de Ilustración como el que en Alemania organiza las revueltas antifrancesas postnapoleónicas<sup>59</sup>.

Si la crítica hegeliana al feudalismo nos ofrece la clave para entender su debate con la Restauración, la crítica de la monarquía moderna y del pensamiento iusnaturalista ilustrado vinculado a ella nos proporcionarán la clave para comprender sus reservas frente a la Revolución francesa. Es en esta crítica en la que ahora nos centraremos por cuanto lo que realmente nos interesa es desvelar las insuficiencias que Hegel encuentra en el talante propiamente moderno, en sus mismos logros. Además podemos incluso adelantar que si tal análisis explica el surgimiento de la Revolución francesa, como afirma nuestra hipótesis, y si tal revolución genera los gérmenes de los movimientos románticos restauradores, como sugeríamos más arriba, el círculo se cerrará: en la Europa ilustrada tendremos concentrada su historia hasta el momento mismo en que Hegel escribe la *Filosofía del Derecho*.

Cabría en primer lugar distinguir en esta Europa de la "Modernidad estricta" las monarquías absolutistas de las tendencias constitucionales democráticas que surgen con la Ilustración francesa. No obstante, consideramos que en general lo que Hegel entiende por la monarquía moderna, por el sistema político moderno, es ya siempre la monarquía constitucional: hemos visto al hilo de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* que en efecto tal forma política es para Hegel expresión de la nueva universalidad que se manifiesta en la ley; esto es, la monarquía es la forma política que corresponde a la conciencia del igual derecho de libertad de todo individuo y, en este sentido, a la necesidad de que sea la ley universal e igual la que gobierne sus relaciones: la constitución. El concepto de la monarquía moderna es la monarquía constitucional, podríamos decir. Se hace así claro que los logros que Hegel atribuye a la Modernidad y que hemos comentado en el punto anterior se explicitan sólo en esta forma monárquica: ni el absolutismo ni la anarquía revolucionaria podrán ser más que

---

<sup>59</sup>De nuevo la doble cara de Rousseau y Kant como protagonistas del pensamiento revolucionario a la vez que como padres del romanticismo promete el interés que tendrá el debate hegeliano con ellos también en tanto que revelador de la unidad que Hegel ve entre Ilustración y Romanticismo, Revolución y Restauración.



desviaciones de su concepto<sup>60</sup>. Y veremos que en efecto la solución hegeliana será también una monarquía constitucional, un estado de derecho; de aquí el interés del debate de Hegel con la realidad histórica y el pensamiento que conduce y expresa tal forma política<sup>61</sup>. "El perfeccionamiento del estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha adquirido la forma infinita"<sup>62</sup>. Por otra parte las mismas *Lecciones* han puesto de manifiesto que la misma exigencia de universalidad que está ya en el origen de la monarquía procede de la formación de la burguesía en tanto que clase regida por el principio de la propiedad privada y el comercio, con lo que se hace claro además que en la raíz de tal forma política están ya presentes las nociones de contrato y de representación, los pilares de la monarquía constitucional. Incluso en Hobbes el poder absoluto del monarca presupone un consenso de todos los individuos y en esta medida el Leviathan mismo es ficción representativa, universalidad. En todo caso la vinculación de la monarquía moderna al principio burgués nos indica ya que Hegel será consciente de que la función primordial de la primera radica en la protección de la propiedad privada<sup>63</sup>, pero también que vinculará el principio burgués a la universalidad propia de la Modernidad.

Es además este principio burgués el que permite desvelar la unidad de la monarquía moderna con el pensamiento contractualista e incluso con la reciente economía política. Y también aquí hablamos del contractualismo en sentido amplio, sin distinguir ni siquiera entre aquel que legitima el absolutismo, esto es,

---

<sup>60</sup>En este sentido señala Avineri que cuando el joven Hegel critica el antiguo imperio alemán no es para optar por un centralismo absolutista al modo del de la Prusia prenapoleónica: tampoco ésta respeta el derecho de la libertad subjetiva, la conquista de la Modernidad. Cfr. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*.

<sup>61</sup>En este sentido se hace ya claro que el tratamiento hegeliano del estado moderno habrá de incluir necesariamente ya a Kant, aún cuando en este punto intentaremos evitar las alusiones directas a este pensador.

<sup>62</sup>PhR, # 273: Obs..

<sup>63</sup>Avineri atribuye esta conciencia ya al joven Hegel y en este sentido señala que el estado atacado en el "Programa de un Sistema del Idealismo alemán" de Frankfurt es la monarquía constitucional moderna al servicio de los intereses privados y ya no el viejo imperio alemán ni la monarquía absoluta. Cfr. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cap. 2.

el de Hobbes, y el pensamiento iniciado por Locke, que, marcando de modo radical la Ilustración francesa, conduce a las teorías democráticas y a la defensa de la soberanía popular: en todo caso el poder procede del consenso de individuos privados, esto es, propietarios, burgueses<sup>64</sup>. Es evidente que resulta más fácil trazar una línea de continuidad entre Hobbes y Locke, esto es mostrar el liberalismo que entraña ya la postura hobbesiana, que enlazar esta corriente con un pensamiento como el de Rousseau, con el pensamiento democrático que en buena medida resulta del rechazo del liberalismo: en efecto la diferencia entre pensamiento liberal y democrático no es en absoluto superficial<sup>65</sup>. Es por ello por lo que nos centraremos aquí en el ataque hegeliano al liberalismo y reservaremos un espacio aparte para la confrontación con Rousseau; pero, en todo caso, se tratará de ver ya en este apartado la unidad que para Hegel subyace a ambos, en tanto en cuanto la fisura última que sufre el liberalismo no resulta para Hegel subsanada por la democracia<sup>66</sup>. En esta dirección podemos recordar la unidad que Hegel establece no sólo entre el empirismo y el racionalismo, y que en la *Fenomenología* expresa su contenido en "la utilidad", sino también entre el positivo empirismo inglés y la negativa y abstracta filosofía francesa tal como aparece en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*: su unidad viene dada aquí en última instancia por estar determinadas fundamentalmente por la finitud, en última instancia por ser expresión del entendimiento finito<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup>Para la influencia de Locke sobre la Ilustración francesa Cfr. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*.

<sup>65</sup>Para la continuidad liberal de Hobbes a Locke Cfr. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*: el autor explica aquí como la mayor o menor intervención del estado en la economía no afecta a las bases de la "sociedad de mercado posesiva" que sanciona el liberalismo.

<sup>66</sup>Ya adelantando la crítica hegeliana al contractualismo leemos: "La naturaleza del estado tampoco consiste en relaciones contractuales, *ya se tome al estado como un contrato de todos con todos, ya como un contrato de estos todos con el príncipe y el gobierno*"(La cursiva es nuestra): PhR, # 75: Obs..

<sup>67</sup>Donde la filosofía francesa debe abandonar su negatividad para buscar un contenido positivo no encuentra más que el sentido común y las inclinaciones psicológicas propias del pensamiento inglés. Ninguno rebasa el criterio de la experiencia y la utilidad en la misma medida en que ninguno se alza más allá de la libertad subjetiva. Cfr. VGP III pg. 288 ss., 298-299 / LHF III, 384 ss., 392.

En consecuencia parece ser la burguesía y su principio, el individuo propietario, los que nos permiten entender la unidad que Hegel da por sentada entre la monarquía moderna, el pensamiento contractualista y la Ilustración. Es por esto por lo que nos centraremos ahora en el análisis hegeliano de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* en tanto que momento caracterizado en general por las particularidades que constituyen los individuos privados, definidos por su ser propietarios. La vinculación directa de esta esfera a la Modernidad es clara: "La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno". La vinculación de la misma al individualismo burgués lo es en la misma medida: "Si el estado se representa como una unidad de distintas personas, como una unidad que sólo es comunidad (Gemeinsamkeit), entonces se significa tan sólo la determinación de la sociedad civil ("bürgerlich)". La referencia al contractualismo sigue inmediatamente: "Muchos de los nuevos teóricos del derecho de estado no han podido alcanzar otra visión del estado"<sup>68</sup>. Parece evidente a un tiempo que la crítica a estos diversos aspectos del mundo moderno se dirige además al principio de su unidad: lo que hemos llamado el principio burgués.

Vamos a detenernos ahora en la "Sociedad civil", segundo momento de la vida ética moderna tal como la presenta Hegel en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* ("Sittlichkeit"), tomándola como exposición de la Modernidad que Hegel pretende superar (en el sentido de "aufheben"), por cuanto consideramos que su principio es precisamente la libertad subjetiva, cuyo derecho ha revelado el Cristianismo y que, como hemos visto, busca su realización en la Modernidad.

Pero ya en un primer acercamiento a esta esfera se destaca la vinculación que aquí se establece entre la *libertad subjetiva* y el *principio de la particularidad* encarnada en la persona privada que tiene como finalidad última su propio interés (Selbstsucht). Con ello no pretendemos reducir la sociedad civil al primero de sus momentos, el "Sistema de las necesidades (Bedürfnisse)", y, en efecto, habremos de atender al proceso de universalización que ella recorre, pero en todo caso resulta innegable que en los párrafos introductorios o generales sobre esta sección destacan los rasgos esenciales de ese primer

---

<sup>68</sup>Las tres últimas citas pertenecen a PhR # 182, Zusatz.

momento<sup>69</sup>. En efecto, la sociedad civil, esfera de la escisión, de la particularidad y de la apariencia<sup>70</sup>, presenta como su protagonista al "Bourgeois", "Privatperson" o sujeto de las necesidades<sup>71</sup>. E indicamos esto ya ahora por cuanto consideramos que ello explica que, aún cuando veremos que "para nosotros" la persona privada en su aislamiento no es el último fundamento de esta esfera de la sociedad civil, sí lo será para su autoconciencia, por cuanto ella misma esta regida por el principio de la apariencia y es esta particularidad vuelta sobre sí misma lo primero en el orden del aparecer. Dicho de otro modo: el contractualismo y la economía política como teorías de la sociedad civil en el doble sentido del genitivo, como su misma autoconciencia, no podrán partir de otro punto de vista que el individualista.

En primer lugar nos importa destacar que la asociación de la libertad subjetiva al principio de la particularidad no supone de entrada la condena de la primera, antes bien el resultado de tal asociación consiste en que toda la ambigüedad que la libertad subjetiva o formal conlleva de por sí se transfiere a dicho principio, al individuo particular mismo y a su esfera. En efecto, esta particularidad que busca su propio interés es ya particularidad infinitamente reflejada en sí, esto es, presupone ya desde el comienzo la universalidad que le ha sido reconocida por el Cristianismo y cuya expresión culminante se ha expuesto en la "Moralität", segunda parte de la *Filosofía del Derecho*. Y es por ello por lo que la particularidad misma genera universalidad, una universalidad en la que no sólo se reflejará la razón, sino que incluso se desvelará como fundamento de la particularidad<sup>72</sup>. Es su mismo "Selbstsucht", por cuanto habrá

---

<sup>69</sup>Marini teniendo en cuenta los deslizamientos de buena parte de los comentaristas hegelianos insiste en este sentido en la necesidad de distinguir la sociedad civil del sistema de las necesidades. Cfr. Marini, "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana".

<sup>70</sup>Cfr. PhR, # 33, #182: Zusatz.

<sup>71</sup>Cfr. PhR, #185, #187.

<sup>72</sup>Cfr. PhR, # 184. La sociedad civil es el "mundo de la apariencia (Erscheinung)" y, como veremos, es este rasgo el que explicará su ambigüedad. En este sentido Marini recordando el significado de la "Erscheinung" en la Lógica hegeliana, esto es, la referencia que comporta a la esencia (Wesen) como a su base interna, explica que la particularidad para sí de esta sociedad civil remite ya siempre a la presencia de la universalidad que le subyace: insiste así este autor en que la "Erscheinung" no



de expresarse en el trabajo, el que producirá universalidad y objetividad hasta lograr la efectividad de la libertad subjetiva o formal: conducirá al "Estado" mismo, tercera sección de la "Sittlichkeit" de la *Filosofía del Derecho* en la que se expone la solución hegeliana a la política moderna y en la que efectivamente la universalidad racional comparece como el fundamento último<sup>73</sup>. Pero no nos interesa aquí discutir la necesidad del desembocar de la sociedad civil en el estado, sino comprender la realidad de ella misma sin trascenderla; nos interesa por tanto estudiar únicamente el grado y la forma de libertad alcanzable dentro de sus límites, y es por ello por lo que nos detendremos ahora en sus distintos momentos.

En primer lugar trataremos de resumir los rasgos que en los tres momentos de la sociedad civil la presentan del modo más perspicuo como proceso de universalización, esto es, de unificación de la universalidad y la particularidad, como un proceso de formación (Bildung). En el sistema de las necesidades el punto de vista es el de la particularidad en tanto que sujeto de necesidades, es decir, el de la particularidad en tanto que determinada fundamentalmente por el "Selbstsucht". De ello se deriva que constituya el momento en que la escisión es el principio que rige de modo indiscutible, en que la escisión, olvidada de la unidad, se presente en consecuencia como fija oposición. Pero la particularidad aún así determinada, perfectamente vuelta sobre sí misma, perfectamente escindida de lo universal, en la medida en que es subjetividad, espiritualidad, presupone la verdad de su unidad con lo universal<sup>74</sup>. Es en verdad su carácter espiritual lo que la arrastra a la multiplicación indefinida de las necesidades y de los medios para satisfacerlas y en consecuencia al desarrollo del trabajo que comporta su propia especificación y división<sup>75</sup>. De aquí se derivan tres aspectos fundamentales: Aparece ya la exigencia de libertad (subjetiva) y de derecho, de un orden que garantice esa libertad indisociable del sentimiento de sí

---

posee un sentido meramente negativo como el que corresponde al mero "Schein". Cfr. Marini, *Liberta soggetiva e liberta oggetiva*, esp. pg. 232.

<sup>73</sup>Cfr. PhR, #187 y Zusatz.

<sup>74</sup>Ya en este momento se contrapone esta particularidad finita a la animalidad en virtud de su naturaleza espiritual, Cfr. PhR #190: Zusatz.

<sup>75</sup>Cfr. PhR #196, #197, #198.

(Selbstgefühl)<sup>76</sup>. En segundo lugar genera una educación de la particularidad subjetiva por la que ésta se objetiva (en la exteriorización de sus fines que constituye el trabajo), se distancia de lo natural o lo inmediatamente dado (tanto en su elaboración del material a través del trabajo como en virtud del refinamiento de las necesidades que se sigue de su multiplicación), y gana concreción en virtud de su integración en el todo social al que la envían sus mismas necesidades una vez que el trabajo se ha dividido: en general pues, un proceso formativo (bildend) por el que la particularidad se libera a una de su adhesión a la naturaleza y de lo meramente subjetivo, y, en esta misma medida, se universaliza<sup>77</sup>. Conviene insistir en que este resultado es fruto del mismo "Selbstsucht" o interés privado de ganancia y es por ello por lo que Hegel reconoce la verdad de la economía política de A. Smith que elabora la intuición primigenia de Mandeville: "vicios privados, virtudes públicas"<sup>78</sup>. Por último, Hegel considera que es también este proceso de complicación de la esfera económica el responsable de la formación de los estamentos sociales (Stände) que encarnan ya una universalidad concreta, es decir, diferenciada, determinada, objetiva: sólo por medio de ellas la libertad subjetiva que está en su raíz se armoniza con la objetividad que ellas comportan y, en virtud de ello, gana efectividad: sólo en esta culminación del sistema de las necesidades habla Hegel de "libertad"<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup>Esta exigencia es atribuída por Hegel a la segunda clase de la sociedad civil, es decir, a aquella que representa el principio dominante de esta esfera: la particularidad. Cfr. PhR #204 y Zusatz.

<sup>77</sup>Cfr. PhR #190: Zusatz, #192, #196, #197. Estas consideraciones remiten en última instancia al concepto hegeliano del trabajo libre como proceso dialéctico en el que, mediándose con la naturaleza, el hombre se constituye como tal, afirma su libertad. (Cfr. *Realphilosophie* y PhG/FdE, IV) A)). P. Chamley señala que este trabajo libre es precisamente el trabajo moderno, a diferencia de la relación entre hombre y naturaleza tal como se establece en el judaísmo o incluso en Grecia. Y el mismo autor insiste en que Hegel llega a la concepción dialéctica y por tanto liberadora y socializadora de este trabajo moderno gracias a la lectura en la época de Frankfurt de la *Staatwirtschaft* del economista político Stuart. Cfr. P. Chamley, "La doctrine économique de Hegel et la conception hegelienne du travail".

<sup>78</sup>Para el reconocimiento hegeliano de la verdad de esta ciencia moderna Cfr. PhR #189: Obs..

<sup>79</sup>Cfr. PhR # 206: Obs.. (especialmente último párrafo), # 207.

El mismo sistema de las necesidades que genera la exigencia de libertad subjetiva genera también la exigencia de su plasmación objetiva. Es por ello por lo que él mismo nos conduce al momento de la "Administración de Justicia" (Rechtspflege) en el que el derecho abstracto o privado cobra objetividad, deviene positivo y con ello real (wirklich). El derecho abstracto que expresa el derecho de la propiedad privada toma la forma de la ley que reúne en sí misma la universalidad del pensamiento y la objetividad, la validez que surge del respaldo de la sanción: la ley es *sabida* (universalmente) como *válida* (universalmente)<sup>80</sup>. Ello significa que el derecho de propiedad resulta reconocido, que la libertad subjetiva se constituye como libertad pública, de modo que el derecho individual, reconocido universal y objetivamente, cobra sustancialidad. Se hace aquí totalmente explícito que la realidad de la libertad subjetiva, el hecho de que deje de ser *meramente* subjetiva, exige el paso por la objetividad; en última instancia, que para Hegel incluso la libertad subjetiva, en tanto que libertad, supone unidad de subjetividad y objetividad. En este sentido se pone de manifiesto además la asunción hegeliana de la necesidad de la positividad que data ya de la época de Frankfurt: sólo en virtud de ella lo meramente subjetivo se supera, penetra la universalidad<sup>81</sup>.

Este momento muestra además que la sociedad civil moderna no responde únicamente a la verdad cristiana que ha revelado la infinita profundidad de la subjetividad finita, su libertad interior, sino también al logro alcanzado con la Reforma: a la conciencia de la necesidad de que tal infinitud se realice en el mundo, en la finitud. Este es también el significado de que los derechos dejen de ser propiedad privada como ocurría en el medievo, de que la aplicación del derecho concierna a un poder público al que ha de someterse todo individuo sin excepción<sup>82</sup>.

Y significa por último que el concepto mismo de la sociedad civil, que en el orden histórico surge ligada a la monarquía absolutista, exige que sea la racionalidad y la universalidad las que rijan el mundo, exige el estado de

---

<sup>80</sup>Cfr. PhR #209, #210.

<sup>81</sup>Cfr. PhR #228, #217: Zusatz.

<sup>82</sup>Cfr. PhR #221: Zusatz.

derecho propio del período postrevolucionario y teorizado por Kant<sup>83</sup>. El logro moderno del avance de lo público sobre lo privado se expresa en la monarquía constitucional del estado de derecho, pero es mérito de la sociedad civil tomada incluso como sistema de las necesidades, de la autonomía de la esfera económica, autonomía ganada también sólo en la Modernidad. En este sentido Hegel es consciente de la equivalencia de sociedad civil y estado en todo el pensamiento moderno que lo precede, incluso hasta Kant<sup>84</sup>.

En el tercer momento de la sociedad civil, con la "Administración pública" (Polizei) se avanza en el camino de la universalización, esto es, en el proceso por el que la universalidad comparece en el ámbito de la finitud, y esto es así en tanto en cuanto su tarea consiste en reducir la contingencia que escapa aún a la administración de justicia o derecho público, y en conceder realidad al derecho de bienestar (Wohl) que como derecho sustantivo escapa también a aquella<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup>Marini insiste en que el referente principal de la "Rechtspflege" es en efecto Kant. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva*.

<sup>84</sup> Kant mismo cuando se plantea el problema de un estado que torne la insociabilidad natural, respetándola, en sociabilidad racional se refiere a él como al problema de construir una sociedad civil racional. (Cfr. por ejemplo *Ideas*). Y el mismo Hegel se refiere a esta esfera en una ocasión como al estado: "Los individuos como ciudadanos (Bürger) de este "Staat" son personas privadas": PhR # 187. En este sentido se confirma lo dicho más arriba, a saber, que Hegel en la PhR no sólo se debate con el contractualismo de Hobbes o incluso el de Locke, sino con el total de la Ilustración, incluido su contenido democrático y no sólo el liberal. En efecto, si bien es cierto que Hegel no construirá una barrera entre la esfera política y la de la sociedad civil (esta poseerá en su propuesta también voz en el estado), sí distinguirá nitidamente, frente a todo el pensamiento previo, entre sociedad civil y estado. En este sentido señala Riedel que a diferencia de lo que ocurre en general en este punto Hegel rompe con la Antigüedad clásica mientras el iusnaturalismo permanece en su tradición: la sociedad civil traduce la "koinomia politike" que integra en sí todo lo político. Pero como muestra el mismo autor es Hegel quien rompiendo esta tradición toma conciencia del cambio que de hecho había experimentado la realidad de este concepto en la Modernidad: la sociedad civil moderna ya no es la griega, es el ámbito protagonizado por la economía, emancipado de la política. Cfr. M. Riedel, *Studien su Hegels Rechtsphilosophie*: "Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem saeines geschichtliches Ursprung".

<sup>85</sup>Marini señala que con este paso Hegel alcanza ya el "estado de bienestar" (Wohlfahrtstaat). Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva*.

En todo caso tal concreción de la universalidad sólo con la "Corporación" (Korporation), segundo paso de este tercer momento, resulta alcanzada: sólo aquí el fin particular deviene a un tiempo universal de modo que el universal integra en su interior mismo la particularidad, i. e., es universal concreto. Y, en la misma medida, sólo en ella el bienestar del individuo (concreto y material) resulta garantizado<sup>86</sup>.

Pero en todo caso consideramos que el papel principal que desempeña este tercer momento es el de mostrarnos las insuficiencias que inhieren en la esencia misma de la sociedad civil. La "Polizei" las pone de manifiesto en la medida en que, como hemos visto, su razón de ser es subsanarlas, subsanar la contingencia y arbitrariedad, pero especialmente en tanto que su misma realidad está transida por la oposición de individuo y sociedad: ella misma no puede ser más que un "orden exterior"<sup>87</sup>. Surgida para proteger al individuo en tanto que sustancial, para proteger su derecho al bienestar, se transforma en protectora del "bien común" y esto la conduce irremisiblemente a enfrentarse al individuo<sup>88</sup>. Explicitando la oposición, la relación antagónica de individuo y sociedad como un todo, explicita el desgarramiento del individuo mismo: la policía encarnando el extremo de la sociedad ha de proteger al individuo incluso *contra sí mismo*<sup>89</sup>. En última instancia las dificultades de la policía provienen del hecho de que partiendo de un punto de vista individualista, organizando los fines particulares, pretende controlar sus consecuencias para el todo; pretende proteger a la masa de las posibles consecuencias de los fines particulares, cuando en verdad esa masa no es más que el agregado de dichos fines particulares. La administración pública permite ver que el principio rector sigue siendo el de la particularidad para sí.

La corporación por su parte no sólo pone de manifiesto la finitud irreductible de la sociedad civil en tanto que ella también es componente de un conjunto en

---

<sup>86</sup>Cfr. PhR #251, # 255.

<sup>87</sup>Cfr. PhR #249.

<sup>88</sup>En el añadido al #238 de la PhR se alude a la relación entre individuo y sociedad civil en este momento: ambos se necesitan y presuponen, pero su relación es antagónica: el derecho del uno es deber del otro y a la inversa. Asimismo Cfr. PhR #239, # 240.

<sup>89</sup>Cfr. PhR #240: Zusatz.

principio discreto; no sólo denuncia la incapacidad esencial de la sociedad civil para dar solución al problema de la masa de "desintegrados" (Pöbel) que ella misma genera, en tanto que tampoco cabe una corporación, último momento de la sociedad civil, que los acoja --denuncia que ya por sí evidencia que la universalidad de la sociedad civil no logra penetrar el todo de lo finito<sup>90</sup>; la corporación no sólo sufre limitaciones en sí misma, sino que, precisamente por constituir el único momento de la sociedad civil en que Hegel habla del retorno de lo ético, esto es, de la unidad compenetrada de universalidad y particularidad, desvela la esencia de la sociedad civil como la ausencia, el olvido, de esta unidad inmanente<sup>91</sup>. El párrafo con que se cierra esta esfera dice explícitamente que la corporación unifica aquellos momentos que la sociedad civil mantiene escindidos: la corporación trasciende ya por tanto la esencia de la sociedad civil. Y esto es así porque sólo con ella la misma particularidad tiene por *fin consciente*, por objeto de su voluntad, lo universal (aún cuando éste sólo sea en la forma finita de lo común a un gremio)<sup>92</sup>. Es este logro por tanto el que nos permite ver como el rasgo determinante de la esfera de la sociedad civil el que la universalidad ejerza su poder únicamente a espaldas de la particularidad, esto es, que su inmanencia a ella sea sólo inconsciente, en tanto en cuanto el fin de la particularidad es, para ella, solamente el interés propio, particular. De este modo se confirma de nuevo el peso que el momento del sistema de las necesidades ostenta en el segundo momento de la eticidad.

Es este no saber(se) de la universalidad, que por otra parte se explicita ya en los párrafos introductorios de la "Sociedad civil"<sup>93</sup>, el que explica las deficiencias tanto del sistema de las necesidades como del derecho público, que intentaremos condensar ahora para mostrar la razón de fondo del hecho de que la libertad subjetiva o formal exigida por esta esfera no pueda sin embargo realizarse como tal, como libertad, en ella. Con ello se prevé ya que la auténtica

---

<sup>90</sup>Avineri señala que el estado como solución hegeliana tampoco logrará solucionar el problema del "Pöbel" y considera que éste es el único problema que Hegel deja conscientemente irresuelto. Cfr. Avineri, *The Theory of the Modern State*, cap. 7.

<sup>91</sup>Para el retorno de lo ético en la corporación Cfr. PhR # 249.

<sup>92</sup>Cfr. PhR # 249, #253, #254.

<sup>93</sup>Cfr. especialmente PhR #184.

libertad (subjética) conllevará para Hegel *voluntad consciente* (integración de querer y saber) de universalidad<sup>94</sup>.

La esfera de la particularidad que busca su propio interés, que no puede ver en el otro más que un obstáculo o un medio para tal fin<sup>95</sup>, se vincula directamente no sólo a la propiedad privada sino al sistema capitalista. Ya la *Fenomenología* explicitaba en efecto la conexión de la Modernidad con el surgimiento de esta forma económica<sup>96</sup>. Aún cuando para Hegel al principio de la particularidad, que tiene su origen en la propiedad privada<sup>97</sup>, es ya inherente el desarrollo propio del capitalismo, es cierto también que sólo con éste despliega el "Selbstsucht" (interés propio o incluso egoísta) todo su poder, se realiza la particularidad como particularidad-para-sí. Y es a esta configuración de la particularidad a la que ya los párrafos introductorios de la "Sociedad civil" atribuyen por una parte el surgimiento de una dependencia universal que somete al individuo a una contingencia incontrolable, y por otra el de un deseo desmesurado (masslos), ilimitable: rasgos claramente típicos del fenómeno capitalista<sup>98</sup>. Estas son en efecto las consecuencias de aquella multiplicación de las necesidades y especialización del trabajo propios del sistema de las necesidades que hasta ahora sólo habíamos contemplado como generadores

---

<sup>94</sup>El mismo Marini, que insiste en general en la presencia ya siempre de la unidad en la sociedad civil, reconoce en todo caso que ésta no es en esta esfera todavía ni manifiesta ni consciente. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*, esp. pg 98: nota 95.

<sup>95</sup>Cfr. PhR #184: Zusatz.

<sup>96</sup>Cfr. PhG pg. 376-391 / FdE, pg. 299-311 ("El lenguaje como realidad del extrañamiento y de la cultura"). Podríamos correlacionar el dualismo moderno de riqueza y estado que presenta la *Fenomenología* con la diferencia de sociedad civil y estado que expone la *Filosofía del Derecho*.

<sup>97</sup>Cfr. PhR #185: Erl.: "Platón expone en su estado la eticidad sustancial en su belleza y verdad ideal, pero con *el principio de la particularidad autónoma* que había interrumpido en la eticidad griega en su época no pudo concluir de otra forma, que oponiéndole su estado sólo sustancial y lo excluyó incluso en *sus orígenes, que los tiene en la propiedad privada* y en la familia y luego en su configuración ulterior como arbitrio propio y elección de clase, etc."

<sup>98</sup>Para la relación de la liberación del deseo respecto de todo objeto fijo con la Modernidad Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*. En este sentido considera Kierans que es precisamente el ilimitado deseo moderno uno de los aspectos fundamentales que el estado hegeliano se propone dominar, Cfr. Kierans, "The Concept of Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right"

de "Bildung"<sup>99</sup>. Más aún, es esta ciega búsqueda del propio interés la que produce necesariamente desigualdad social, tiende a la acumulación de riquezas en unas pocas manos que comporta la aparición de una masa miserable, en sentido tanto material como espiritual (Pöbel)<sup>100</sup>.

El mundo social antagónico y a la vez compacto en virtud de una universal dependencia arbitraria, cuasi-natural, provoca ya una primera escisión del individuo entre sus necesidades y su satisfacción por cuanto ésta depende aquí de los incontables y exteriores otros: se trata en verdad de la oposición del individuo al mercado y a sus exigencias (es este último quien determina las necesidades y su posibilidad de satisfacción)<sup>101</sup>. Puesto que el individuo se toma como "Privatperson", la universalidad sólo puede presentarse para él, por una parte, como la serie ilimitada de estos otros exteriores vueltos también sobre sí, y por otra, como la universalidad infinita e interior de su reflexión sobre sí. Y es por ello por lo que su relación con los otros será en el mejor de los casos meramente moral, esto es, el lazo ético será reducido a una relación puramente individual, puesto que el otro sólo es reconocido en tanto que propietario (particular) y, en consecuencia, sólo en la medida en que también él reconoce mi derecho de propiedad<sup>102</sup>. Y también es por ello por lo que tal individuo, universal sólo en su

---

<sup>99</sup>Cfr. PhR #195. La conciencia hegeliana de estas consecuencias de la economía moderna que claramente lo distancian de la economía política de un Adam Smith muestra para Chamley la cercanía de Hegel a Stuart quien si bien no confiaba como Hegel en la reconciliación armónica de economía y política sí había visto la fuerza salvaje de tal economía y en consecuencia la necesidad de un "Staatsmann" que la refrenase constantemente. Cfr. P. Chamley, "Les origines de la pensée économique de Hegel".

<sup>100</sup>Cfr. PhR #200.

<sup>101</sup>También en relación al valor de los productos Chamley vincula a Hegel a Stuart en contraposición a Smith e incluso al punto de partida de Marx: mientras para los primeros el valor viene determinado por las necesidades y el mercado, los últimos parten de que es el trabajo incorporado a la mercancía el que lo determina. Cfr. Chamley, "Les origines de la pensée économique de Hegel".

<sup>102</sup>Cfr. PhR # 207: "La moralidad tiene su peculiar lugar en esta esfera en donde la reflexión (del individuo) sobre su actividad, sobre la finalidad de las necesidades particulares y del bienestar es dominante, y la contingencia en la satisfacción de los mismos convierte también en deber una ayuda contingente e individual". Antes de alcanzar la "Eticidad" la PhR muestra como el "Derecho



interioridad, i. e., vinculado a la universalidad sólo de un modo inmediato, no podrá sino encontrar alteridad en la objetividad: se determina así una oposición ulterior, la que enfrenta el individuo a las instituciones<sup>103</sup>.

Es también este individualismo antagónico que rige en el sistema de las necesidades el que impide que la libertad subjetiva exigida devenga efectiva. Como hemos visto, su realización presupone la universalización de la subjetividad que se gana en su expresión y limitación en la objetividad y éste es en efecto el papel de la "Bildung" que actúa ya aquí; pero en este primer momento, la formación, vinculada al trabajo, no supera más que la primera forma de la inmediatez, la naturaleza física y material, de tal modo que únicamente nos permite trascender la "voluntad natural" hacia el "arbitrio". Con la especialización del trabajo y el refinamiento de las necesidades la voluntad se libera de su fijación en relación a un objeto particular dado, pero sólo para devenir movimiento infinito de deseo, esto es, para discurrir ilimitadamente de un particular a otro: es este infinito malo la forma que adopta la universalidad generada por la "Bildung" en este momento<sup>104</sup>. La voluntad subjetiva no accede a un objeto cualitativamente distinto, sólo cobra conciencia de la inesencialidad de todos sus objetos (particulares)<sup>105</sup>. La liberación lograda en este momento es

---

abstracto" que expresa el derecho de propiedad privada exige él mismo la "Moralidad" que culmina en el kantiano respeto por el otro como "fin en sí mismo al mismo tiempo", pero que no logra reconocerlo en la sustancia que constituye la propia esencia, integrado en mi propia esencia. Vemos así que en este momento no se ha superado todavía la "Moralidad" que en-sí supera ya la "Eticidad".

<sup>103</sup>Se explica así la resistencia del individuo a entrar a formar parte de las clases, en tanto que objetivas y limitadoras, que precisamente genera en su actividad como individuo propietario: Cfr. PhR #207: Zusatz.

<sup>104</sup>A la mala infinitud en la que cae la "Willkur" se refiere Hegel en la PhR, #16. A este infinito se refiere también con la metáfora de la línea por contraposición al círculo que representaría la verdadera infinitud, aquella que incluye en sí misma la finitud y se constituye así como todo autosuficiente. Cfr. PhR #22: Zusatz. Para la infinitud hegeliana en general Cfr. ENZ I #95 y Obs..

<sup>105</sup>Para la distinción entre voluntad natural y arbitrio Cfr. PhR, "Einleitung", esp. #15. En todo caso la trataremos en nuestro próximo capítulo.

sólo "formal"<sup>106</sup>. De nuevo la universalidad toma la forma de una sucesión exterior de elementos discretos. Y es en este sentido en el que Hegel puede concluir que la universalidad de la libertad es aquí sólo abstractamente<sup>107</sup>.

Tanto esta libertad como el vínculo meramente moral como las distintas expresiones de la enajenante y recurrente oposición que enfrenta el particular al todo, tienen su origen en esta abstracción de lo universal y ésta, a su vez, en el hecho de que el derecho del individuo sea solamente derecho de propiedad, en que la universalidad del otro sea reconocida sólo en tanto que expresada en su poder sobre objetos únicamente particulares. Es por ello por lo que en verdad su universalidad no está plasmada en la objetividad: sus objetos, los objetos en los que la expresa, no son universales y, en consecuencia, la universalidad objetiva resulta ajena al mismo individuo.

El derecho de propiedad que rige las relaciones intersubjetivas en el primer momento de la sociedad civil es en efecto el derecho que expone la *Filosofía del Derecho* como su primera parte general, el "Derecho Abstracto"<sup>108</sup>. Como hemos dicho más arriba, con la administración de justicia este derecho deja de ser en-sí para devenir objetivo y sabido, para-sí, con lo que la voluntad que el expresaba deviene real. Pero este derecho público y positivo sigue fundamentándose en el primero, su contenido permanece inalterado: la propiedad y el contrato, las relaciones entre personas privadas, relaciones individuales entre propietarios y sólo en tanto que propietarios<sup>109</sup>. Supera la abstracción del derecho del sistema

---

<sup>106</sup>Cfr. PhR #195. A la universalidad meramente "formell" que comporta la "Bildung" en sus inicios se refiere Hegel en PhR #20, y en este mismo párrafo se nos envía ya al párrafo #187 que pertenece a la "Sociedad civil". Cabría incluso decir que aquí ni siquiera el sometimiento a la naturaleza en sentido amplio ha sido superado.

<sup>107</sup>Cfr. PhR, #208.

<sup>108</sup>Si antes veíamos que el sistema de necesidades no logra desprenderse de la moralidad, vemos ahora que tampoco lo hace con respeto al derecho abstracto. Como acabamos de ver la razón última es la misma. Más aún, podríamos decir que el sistema de las necesidades pone a la vista justamente la unidad de esos dos momentos previos, ocurre sin embargo que la unidad así y aquí presentada no logra superar adecuadamente sus miembros.

<sup>109</sup>Cfr. PhR #213. Recuérdese al respecto la relación que guardan derecho privado o natural y derecho público o positivo en la *Metafísica de las Costumbres* de Kant.

de las necesidades en tanto que meramente interior, carente del reconocimiento objetivo que expresa la sanción, pero no la abstracción que hunde su raíz en obedecer únicamente a la protección de la propiedad privada, la abstracción inherente a la sociedad civil.

De este modo nos encontramos que con la positivización del derecho se objetivan también las oposiciones que hemos visto ya en el primer momento. Él mismo obedece a un requerimiento del sujeto en tanto que particularidad para sí, su condición es fundamentalmente instrumental<sup>110</sup>, y así su universalidad permanece exterior al sujeto individual, empírico, por cuanto éste sigue estando determinado por necesidades particulares, en tanto en cuanto su fin es todavía su interés particular. El elemento del derecho público es la universalidad; su contenido, su objeto, la particularidad. El mismo está escindido entre el espacio de la racionalidad y el de la arbitrariedad, entre el de la universalidad y el de la exterioridad o finitud. Las oposiciones comentadas se ubican en su mismo seno. Es esta escisión intrínseca, esta antinomia, la que denuncia la pervivencia de la arbitrariedad y de la subjetividad abstracta en su ámbito: en tanto que positividad necesariamente obligado a entrar en la esfera de lo cuantitativo, en el más y el menos de las sanciones, no puede evitar el momento del "decisionismo", en última instancia, el momento en que se presenta lo arbitrario y subjetivo como necesario<sup>111</sup>. Es también la distancia entre universalidad y particularidad que él objetiva la que acusa la posibilidad de que el proceso judicial se torne injusto<sup>112</sup>. Pero esto se debe asimismo a su necesaria autolimitación a lo exterior de la particularidad individual: no puede ni debe pretender acceder a su interioridad, a la universalidad de su subjetividad. Su escisión se correlaciona así directamente con el individuo al que tiene por objeto: no tomando en consideración más que una de sus caras sanciona también su escisión, su estar dividido entre la esfera privada y la esfera pública. Esto lo muestra igualmente el hecho de que haya de permanecer indiferente a lo que hay de sustancial en el individuo de la esfera civil, su bienestar<sup>113</sup>. El derecho público es "formal", abandona todo contenido particular a sí mismo, esto es, lo abandona a la arbitrariedad. De aquí que la

---

<sup>110</sup>Cfr. PhR #209, # 228.

<sup>111</sup>Cfr. PhR #214.

<sup>112</sup>Cfr. PhR #223.

<sup>113</sup>Cfr. PhR #229: Zusatz.

administración de justicia tampoco pueda solucionar el problema del "Pöbel" que genera el sistema de las necesidades: el derecho público abandona la dinámica del mercado, incapaz de autorregulación, a sí misma<sup>114</sup>. En este sentido se hace claro que Hegel detectó el formalismo de la "igualdad" moderna liberal<sup>115</sup>. El formalismo del derecho del estado moderno, apuntando a la vez a la exclusión de lo privado y sustancial del individuo y a su división interna entre universalidad y finitud, revela en definitiva su impotencia para lograr que la racionalidad universal penetre la totalidad de lo finito, para lograr la reconciliación de universalidad y particularidad. De aquí se deduce que no sólo la masa de obreros (Pöbel) experimentará aversión por lo universal objetivo sino que ni siquiera el individuo integrado en la sociedad de mercado podrá reconocerse en tal derecho, antes bien encontrará en él una violencia exterior<sup>116</sup>.

Resulta por otra parte claro que con la objetivación del derecho no se logra la efectividad de la libertad subjetiva. En este sentido es revelador el aspecto comentado más arriba según el cual la necesidad que presenta el derecho afecta a un contenido en ocasiones arbitrario, es decir, no racional, no determinado por el concepto, y, para Hegel, sólo la necesidad que emerge de la autodeterminación del concepto mismo se reconcilia con la libertad, es la libertad misma: sólo cuando la necesidad y el poder de la objetividad se atribuyan a un contenido racional habremos alcanzado la efectividad de la libertad, porque sólo entonces la libertad subjetiva, que en-sí es ya racionalidad, se reconocerá expresada en la objetividad. Del mismo modo que ocurría en relación a la persistencia de la arbitrariedad es la distancia entre universalidad y particularidad la razón de la ineffectividad, de la abstracción, de la libertad<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup>Cfr. PhR #236. Es por este formalismo por lo que ya en este momento Hegel complementa el tribunal público con un tribunal de equidad (#223) y más tarde con la "Polizei" que, por otra parte, aún poniendo diques a la arbitrariedad y ocupándose del contenido particular, tampoco logrará solucionar el problema del "Pöbel".

<sup>115</sup>En relación a este punto Cfr. Vachet, *La Ideología Liberal*: el autor explica el formalismo de la igualdad a partir de su dependencia de la libertad: la igualdad es sólo igualdad en el derecho de libertad externa; Cerroni, por su parte, considera que en todo caso Hegel no escapa a tal deficiencia del liberalismo. Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*:

<sup>116</sup>Cfr. PhR #219: Obs., #228: Obs..

<sup>117</sup>Cfr. PhR #186.

Se cierra así el círculo: las insuficiencias de la sociedad civil nos devuelven a la exterioridad de la universalidad como a su fundamento. La acción universalizadora de la "Bildung" se desvela al final como el trabajo silencioso y "astuto" de la razón a espaldas del individuo, aún cuando éste en su hacer coincida con la dirección trazada por la racionalidad<sup>118</sup>. La universalidad "aparente", presente en la consciencia particular, en el primer momento del sistema de las necesidades era sólo una función, en ambos sentidos del término, de los individuos; del mismo modo, la universalidad del derecho público es sólo elevación desde y en función de lo particular empírico a la esfera de las generalizaciones y distinciones intelectuales (verständig).

La ambigüedad de la administración de justicia reside precisamente en su correspondencia con el entendimiento (Verstand), estadio medio entre la representación (Vorstellung), dominada por lo finito, y la razón (Vernunft): su cara positiva descansa en efecto en que como tal medio reconduce lo particular a la universalidad del pensamiento y es en esta medida en la que la razón misma sanciona su derecho e incluso la necesidad de la persistencia del momento arbitrario. Pero es también por ser medio que puede olvidar su ser en y para la razón, justamente su lugar medio, absolutizarse y devenir entonces "entendimiento muerto"<sup>119</sup>. Se ve así que precisamente cuando afirma su autonomía, desvinculándose de la razón, resulta sometido a lo finito: sus generalizaciones caen en el mal infinito del pensamiento dominado por el carácter discreto de lo particular vuelto sobre sí; su obra se convierte en pura y mera positividad<sup>120</sup>. Se desvela así la unidad inmanente entre el universal exterior, abstracto, y el entendimiento. Es esta unidad la que explicitan los párrafos introductorios cuando refieren a la sociedad civil como "äusserer

---

<sup>118</sup>Cfr. PhR # 186, #187: Se habla aquí del aparecer de la universalidad como "Notwendigkeit", de que la idea ha de valerse para su realización de la "Naturnotwendigkeit" y del "Willkür der Bedurfnisse". De todos modos veremos en el próximo capítulo que la relación de la razón con el hacer subjetivo del individuo está lejos de ser puramente instrumental, lo cual apoya la verdad del respeto de Hegel por la libertad subjetiva.

<sup>119</sup>Cfr PhR # 217.

<sup>120</sup>Para la distinción entre entendimiento y razón como correlatos de la "representación" y el "pensamiento" veáanse los párrafos introductorios de la ENZ I, esp. #2.

Staat, Not- und Vestandstaat" (estado exterior, de la necesidad y el entendimiento) y la caracterizan como "la eticidad perdida en sus extremos"<sup>121</sup>.

Y el "Verstand" es precisamente el punto de vista del contractualismo que reduce el estado a la sociedad civil, al estado exterior: por partir del individuo, de su unidad inmediata con lo universal, por tomar la universalidad, la voluntad general, como algo ya dado (con el individuo) y por tanto inmediato, por olvidar así el duro trabajo de la "Bildung" para elevarse a la universalidad, no pueden alcanzar más que un universal exterior, abstracto, y, en consecuencia, reproducir la oposición de universalidad y particularidad expresada en la forma de estado vs. individuo<sup>122</sup>. A esta abstracción atomista no cree Hegel que se le puede llamar en rigor estado: "Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno; hay como un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular"<sup>123</sup>.

El contractualismo liberal considera que la necesidad del estado obedece a la salvaguarda de la propiedad privada construyendo así un estado que peca del

---

<sup>121</sup>PhR #183, #184.

<sup>122</sup>En la crítica a la separación radical de poderes Hegel asocia explícitamente la concepción liberal contractualista que le subyace con el entendimiento abstracto y negativo: Cfr. PhR #272: Obs.. La vinculación de este contractualismo al entendimiento refleja la asociación que Hegel establece ya desde Jena entre el entendimiento y la Ilustración en tanto que "cultura de la reflexión": Cfr. GW, pg. 298. El concepto de "reflexión" ya en su diferencia y relación con la razón (especulativa) se clarifica también ya en este periodo: Cfr. DFS, pg 25-30 / Dif pg. 24-31. Para la crítica hegeliana a la inmediatez que sanciona el liberalismo Cfr. PhR #187: Erl.: Rousseau es condenado igualmente aquí por partir también de la inmediatez del estado de naturaleza pero Hegel reconoce que su inmediatez es realmente previa a la de la sociedad civil. En este sentido se anticipa ya la oscilación de Rousseau entre el punto de vista moderno(-liberal) y premoderno y de aquí justamente el interés que entraña su confrontación con Hegel. En relación a este punto en el contractualismo liberal Macpherson señala en efecto que tanto Hobbes como Locke presentan en la imagen del "estado de naturaleza", de la inmediatez de la que pretenden partir, la situación histórica de la "sociedad de mercado posesivo": en lenguaje hegeliano, el sistema de necesidades de la sociedad civil. Cfr. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Cap II, V.

<sup>123</sup>VG pg. 142 / RH pg. 123.

mismo formalismo que ha revelado el derecho público<sup>124</sup>. Se trata de un estado que es mera función de los individuos y que justo por ello es exterior a los individuos mismos<sup>125</sup>.

La imposibilidad de hacer derivar el estado de un contrato se deduce directamente de la comprensión hegeliana del concepto de estado, realidad de la idea ética, del vínculo entre universalidad y particularidad pues, y del concepto de contrato, relación innegablemente intersubjetiva pero que tiene por objeto únicamente la propiedad, esto es, objetos exteriores y en consecuencia enajenables<sup>126</sup>. El quid de la cuestión está en que para Hegel la libertad no puede ser en ningún caso propiedad (del individuo) puesto que se atribuye al individuo, tal como hemos visto, sólo en tanto en cuanto se lo reconoce en unidad con el espíritu infinito<sup>127</sup>. Pero el contrato que proponen o presuponen

---

<sup>124</sup>En la sección sobre el estado Hegel, justificando la obligatoriedad del servicio militar, rechazará de nuevo aquella posición según la cual "el estado sólo es considerado como sociedad civil y como finalidad última suya sólo la garantía de la vida y la propiedad de los individuos" (PhR #324). Ya antes en esta misma sección Hegel critica esta misma concepción por cuanto con ella se pierde la verdadera unidad que liga el individuo a la universalidad del estado: Cfr. PhR #258. En este sentido puede verse aquí en Locke, que por otra parte puede considerarse el punto de transición y unión entre Hobbes y el pensamiento francés dieciochesco, su más directo referente. Para el formalismo inherente al liberalismo Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*.

<sup>125</sup>En la *Enciclopedia* a propósito de la sociedad civil en general, que el contractualismo toma como estado, leemos: "La sustancia deviene una mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como estado externo" (ENZ III #523). En la medida en que el contractualismo no trasciende al individuo o sujeto empírico aislado como punto de partida puede Ilting afirmar que para Hegel el liberalismo no peca de excesiva modernidad sino que antes bien permanece aún ligado al medievo. Cfr. Ilting, "La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel".

<sup>126</sup>Cfr. PhR #75.

<sup>127</sup>En este sentido caracteriza Hegel como no enajenables "aquellas determinaciones sustanciales que constituyen lo más propio de mi persona y *la esencia universal* de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, *mi universal libertad* de voluntad..." (La cursiva es nuestra): PhR #66.

estas teorías en el origen del estado implica en efecto un comercio de las libertades individuales<sup>128</sup>.

En este contexto se comprende la crítica hegeliana a la representación tal como es pensada por estas teorías<sup>129</sup>. Estas la entienden efectivamente como el derecho del individuo qua átomo a ser representado en la esfera política y explicitan así una vez más el presupuesto de la inmediatez de su vinculación a la universalidad que debe regir en la política, olvidando que es sólo en el "Stand" que genera la sociedad civil como proceso de universalización y sustantivización donde el individuo se eleva a la universalidad que lo hace digno de participar en la vida del todo político. De nuevo tal concepción somete el estado a una "multitud inorgánica", al "pueblo" (Volk) como agregado de átomos regidos únicamente por su arbitrio, de modo que el mismo estado resulta abandonado a la arbitrariedad y la contingencia<sup>130</sup>. Es claro que con esta crítica Hegel se dirige

---

<sup>128</sup> Macpherson señala de acuerdo con esto que el iusnaturalismo y el liberalismo presuponen que el individuo es propietario de su persona, de su trabajo, y en definitiva de su libertad, y que ello es así precisamente porque la libertad se piensa en función de la propiedad tal como lo explicitan los "derechos diferenciados naturales" de Locke. Cfr. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Cap V, VI.

<sup>129</sup> Avineri, apoyándose ya en textos del joven Hegel, nos recuerda que no es el derecho a la representación como tal lo que Hegel rechaza. Cfr. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*.

<sup>130</sup> Para la crítica a la representación democrática por parte de Hegel Cfr. PhR #303, #311. En cuanto a la adherencia del liberalismo al principio de representación es fácil ver sin embargo que no asentiría a un sistema en que la representación fuese perfecta, esto es, presencia de todo individuo. En este sentido Villaverde recuerda la inherencia al liberalismo ilustrado de la desigualdad política en la medida en que ésta es resultado de la desigualdad económica que conlleva la concepción de la libertad de tal planteamiento, a saber, la libertad como libertad de propiedad. En este sentido es también inherente al liberalismo la separación de estado y sociedad. Cfr. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, parte II, Cap 1. Hegel es consciente de la falacia de la representación moderna, de que no sólo reduce la universalidad a la suma de los individuos sino de que, en la misma medida, habrá de redundar en el dominio de unos individuos sobre otros: "Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley... Así se llega al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría, y ésta es la que decide" (VG, pg. 146/ FdE pg. 125 ). Con la representación mediada por los "Stände" se



desde el pensamiento liberal hacia y contra el democrático, el que realmente proclama la soberanía del pueblo<sup>131</sup>. En efecto, en el liberalismo la universalidad se reduce al aseguramiento del derecho de propiedad en sentido amplio, del individuo; sólo con el pensamiento democrático la universalidad cobra sustancialidad, pero incluso aquí la universalidad emana directamente de los individuos reconocidos en su racionalidad universal. Sin duda la concepción del individuo y de la universalidad difieren, pero en ambos casos la universalidad es sólo pensada a partir de la particularidad, en ambos casos la representación, sea de todos o de pocos, olvida por ello el momento de la mediación: no hay siquiera reconocimiento de la distancia a mediar. Y es ésta su raíz común lo que en este momento nos interesa<sup>132</sup>.

También por partir de lo dado e inmediato, del individuo aislado, olvida el contractualismo, como pensamiento intelectual, la génesis de su objeto, esto es, cae en el ahistoricismo, no es consciente de que en el curso de la historia "aparece necesariamente en cada momento una determinada constitución que no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al "espíritu del pueblo"<sup>133</sup>. Esta teoría pretende por tanto "hacer" una constitución: el individualismo desde el que mira es indisoluble de su ahistoricismo, tomar el individuo aislado presupone olvidar su historia, y fundamentar en él el estado conlleva también olvidar la historicidad de éste último<sup>134</sup>. A su vez el olvido de la

---

lograría para Hegel la sustitución de la re-presentación por una verdadera presencia de la particularidad en la universalidad: Cfr. PhR #311.

<sup>131</sup>En general para la crítica hegeliana a la democracia Cfr. PhR #301. Obs.

<sup>132</sup>Insistiremos de todos modos en esta distinción al ocuparnos de Rousseau.

<sup>133</sup>VG pg. 146 / RH pg. 125.

<sup>134</sup>Cfr. PhR #273: Obs., #274: Obs.. En este sentido Vachet nos recuerda que el estado de naturaleza, recurrentemente criticado por Hegel, tiene como función primordial mostrar que el individuo y sus derechos no dependen de la historia y que es por tanto el individuo aislado, ahistórico, el punto de partida para la construcción de la realidad socio-política. Cfr. Vachet, *La Ideología liberal*, Cap III. Para la crítica hegeliana al estado de naturaleza Cfr. ENZ III #502. Para la relación inmanente de ahistoricismo y Modernidad Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*: la "self-assertion" constitutiva del sujeto moderno supone la afirmación de su dominio sobre la historia; el tiempo pasado en tanto que no susceptible de transformación racional debe ser por tanto borrado de la memoria.

historia es olvido del "espíritu del pueblo" (Volksgeist) y, una vez más ello se debe a que el pueblo es reducido a una masa de átomos: también este individualismo priva al estado de su unidad con el arte, la religión y el pensamiento que expresan justamente la conciencia del espíritu de un pueblo; reducir el estado a sociedad civil es a un tiempo desvincular la esfera política, el espíritu objetivo, de la del espíritu absoluto<sup>135</sup>. El distinguir fijador del intelecto disocia la política del todo al que pertenece, todo comprensible sólo a la luz de su historia, de modo que no puede sino sancionar las oposiciones que genera la sociedad civil y la abstracción con la que ésta marca la universalidad. En efecto, la abstracción del estado que piensa el contractualismo se corresponde directamente con la propia del estado empírico moderno y ello por cuanto subsiste también aquí un hiato entre vida y pensamiento políticos: el estado moderno existente no realiza el movimiento de la autorreflexión, de modo que también a él, hundido en la esfera del "aparecer", su fundamento le resulta opaco. El hiato mismo entre política y pensamiento político es responsable a la vez que consecuencia de la abstracción de la sociedad civil absolutizada<sup>136</sup>. Se puede decir incluso del modo aparentemente opuesto: el contractualismo se corresponde directamente con el estado moderno como institucionalización del "estado exterior", no hay fisura alguna entre ellos, pero sólo por cuanto ambos permanecen ciegos a su verdad y en este sentido escindidos en sí mismos.

El estado existente comparte su abstracción con el estado ideal pensado por tal teoría justamente porque el primero no realiza en el segundo su auténtica autorreflexión y porque, en consecuencia, el segundo no expresa la verdad del primero. De este modo se entiende que precisamente por compartir el mismo

---

<sup>135</sup>Para la unidad de estos aspectos, de la autoconciencia de un pueblo con su vida política, en el estado racional Cfr. VG pg. 120-130 / RH pg. 107-114. En la *Enciclopedia* leemos: "Sólo cabe considerarlo como estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y legislación, sin cambiar la religión": ENZ III #552: Obs. pg. 360 / Enc. pg. 576. Es inevitable recordar aquí la oposición de fe e intelección que la FdE atribuye a la Modernidad, a la que por otra parte las LHF se refieren como la época del *entendimiento*.

<sup>136</sup>Para Bourgeois el esfuerzo hegeliano en el ámbito del pensamiento político se dirige precisamente a lograr presentar (darstellen) el autopensamiento racional del estado mismo, esto es, el pensamiento por el que el estado mismo accede a su racionalidad inmanente, a su verdad. Cfr. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*.

suelo, la abstracción de la sociedad civil, puedan y de hecho aparezcan enfrentados: también ellos en la forma de la oposición. La unidad de política y pensamiento político se da ya siempre, pero no siempre es consciente de la verdad y necesidad de ésta su unidad. Tales teorías, en nombre de una razón que es intelecto, oponen así su estado a todo sistema político efectivo y positivo<sup>137</sup>. Esta actitud es a la que hace referencia el "subjetivismo" que el Prólogo de la *Filosofía del Derecho* atribuye al pensamiento político contemporáneo: la interioridad subjetiva se opone a la sustancia, el espíritu finito al infinito, en última instancia, la universalidad abstracta a toda forma de concreción.

El ataque al "subjetivismo" del pensamiento político se dirige aquí fundamentalmente al irracionalismo de las teorías postkantianas, como la de Fries, de talante romántico-restaurador, que sitúan su fundamento en el sentimiento y el entusiasmo, pero también al "método exterior" en general y éste afecta tanto a dichas tendencias como al contractualismo que culmina en la Revolución francesa: son tan exteriores, ajenas, a la racionalidad real (*wirklich*) del estado, y por ello tan abstractas, las teorías que piensan el estado desde el sentimiento como las que lo hacen desde el "Verstand"<sup>138</sup>. En ambos casos no se puede ofrecer un fundamento del estado que no sea "meramente subjetivo", i. e., desvinculado de la objetividad real<sup>139</sup>. Y es por ello por lo que resultan privadas de la posibilidad de ejercer una crítica efectiva, es decir, una crítica que afecte a lo real<sup>140</sup>. Una prueba ulterior de la unidad que comparten ambas

---

<sup>137</sup>Gonzalez Vicén, que se esfuerza en trazar una línea de continuidad entre el pensamiento político de Kant y el de Hegel frente a la teoría política previa, insiste en que el contractualismo iusnaturalista prekantiano no hace sino buscar el mejor de los estados, creando así modelos ideales desde los que legitimar o deslegitimar el estado efectivo, mientras que a partir de Kant la tarea consistirá en acceder a la "razón" de ser del estado. Cfr. G. Vicén, *La filosofía del estado en Kant*.

<sup>138</sup>Al comienzo de la obra se pone en relación este método exterior con la disociación de contenido y forma que Hegel vincula en diferentes ocasiones al "Verstand". Cfr. PhR, Vorrede / FD, Prólogo.

<sup>139</sup>En este sentido también Marini lee en el Prólogo de la PhR el doble ataque a Kant y a la Escuela histórica del derecho. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*, pg. 207.

<sup>140</sup>Cfr. PhR, Vorrede, pg. 13-17, 20-23; FD, Prólogo, pg. 47-50, 53-56.

tendencias, de su común subjetivismo, la ofrece su apelación al pueblo, del que como agregado de individuos no puede surgir para Hegel más que una suma y resta de fuerzas arbitrarias, de arbitrios, una arbitrariedad que constituye justamente el otro de la razón<sup>141</sup>.

Llegamos así a confirmar la hipótesis de la que partíamos al comienzo de este punto: la crítica hegeliana a la Modernidad expresada en su análisis de la sociedad civil y del pensamiento que ella genera al absolutizarse nos da la clave para comprender a una su rechazo de las teorías liberales-democráticas y de las restauradoras, más aún, para comprender la unidad que Hegel encuentra entre ellas, en general, entre Ilustración y Romanticismo. En este sentido Ripalda se esfuerza en hacer claro que Hegel, aún pretendiendo salvar el proyecto ilustrado, ha reconocido que las insuficiencias de ambos, Ilustración y Romanticismo, están ya en la misma Ilustración: el Romanticismo sólo sería un fruto de ésta impotente para salvar las deficiencias que de ella hereda<sup>142</sup>.

Trataremos ahora de hacer una recapitulación de las ideas principales de este punto en relación a la esencia de la Modernidad tal como la entiende Hegel. La constitución de la particularidad-para-sí, que ya el punto anterior nos había mostrado como propia de la Modernidad en sentido estricto, pero cuya condición de posibilidad se remontaba al reconocimiento por parte del Cristianismo de la infinitud de la subjetividad finita, se nos presenta ahora indisolublemente ligada por una parte al *formalismo* del derecho, derecho que como tal constituye en todo caso para Hegel la expresión objetiva de la libertad, y, por otra, a la *oposición de universalidad y particularidad* que escinde en su interior a la misma

---

<sup>141</sup>En este sentido Weil insiste en que el rechazo hegeliano de la democracia se debe a que el pueblo que él tenía ante las vista era únicamente una masa guiada por un nacionalismo étnico irracional. Cfr. E. Weil, *Hegel y el Estado*. Podríamos añadir que el pueblo de la Revolución francesa, que se tradujo para Hegel en el régimen jacobinista, no podía tampoco alterar la imagen irracional del pueblo que Hegel se formó. También aquí el pueblo expresaba el mismo subjetivismo, la oposición a todo orden positivo. Cfr. PhG VI)B) III) / FdE, VI)B) iii) ("La libertad absoluta y el terror").

<sup>142</sup>Cfr. Ripalda, *Fin del clasicismo*, Cap VI (espec. pg. 135).

particularidad-para-sí<sup>143</sup>. Ambos fenómenos son propios y exclusivos de la Modernidad y ambos derivan de *la abstracción de la universalidad* que corresponde a la *unificación inmediata de particularidad y universalidad*.

Sólo en el momento histórico en el que el sistema económico se configura como mercado libre puede la economía, el mercado, constituirse como una esfera autónoma y es esta su autonomía la responsable del formalismo inherente al derecho moderno: hemos visto en efecto la necesidad con que para Hegel el sistema de las necesidades (abstractas) conduce a la administración de justicia y a su abstracción<sup>144</sup>. Es indudable que Hegel reconoce la amenaza de abstracción política que encierra el capitalismo moderno.

Por otra parte es evidente que en la época premoderna no se puede hablar de una auténtica oposición entre universalidad y particularidad: en la Antigüedad el particular está perfectamente compenetrado con la universalidad objetiva de modo que ni siquiera está conformada la categoría de subjetividad como tal ni la negatividad en virtud de la que se oponen particularidad y universalidad; y en relación al medievo se puede decir que únicamente se dan sujetos individuales de los cuales algunos resultan privilegiados, pero no se alcanza la constitución de una instancia universal que pretenda dar expresión a la idéntica infinitud de todo particular. Únicamente en la Modernidad el sujeto finito exige que su universalidad sea reconocida y objetiva, comparecer él mismo en la universalidad objetiva; sólo en la Modernidad el sujeto finito exige que la universalidad objetiva sea plasmación de su misma universalidad, que la

---

<sup>143</sup>En el contexto de este punto, la sociedad civil y el contractualismo, tal oposición se puede expresar más concretamente como la del individuo frente al todo de la sociedad. Desde un punto de vista marxista la oposición que genera este contexto sería la de los individuos asalariados frente a los propietarios (Para una lectura marxista de Locke Cfr. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*).

<sup>144</sup>P. Barcellona al retrotraer en su análisis de la situación actual la disolución del sujeto al individualismo propietario de la modernidad que, exigiendo la autonomía del mercado, produce necesariamente un derecho formal y abstracto, evidencia su formación hegeliana a la vez que las potencialidades del pensamiento de Hegel. Cfr. Barcellona, *El individualismo propietario*.

primera se conforme a partir y en función de la segunda<sup>145</sup>. Pero en tanto en cuanto el sujeto del que parten tales aspiraciones se determina como individuo propietario y por ello como átomo aislado ("sujeto débil") la universalidad reclamada resulta mero medio, instrumento, y en esta medida, exterior, opresora. Hegel es consciente de que superar la opresión que este universal ejerce, la enajenación que la particularidad padece, supone la redeterminación de ambos momentos y no únicamente la del universal. Es consciente de ello porque ha logrado penetrar en la unidad profunda que los liga. En efecto, esto se ha puesto en claro al insistir como hemos hecho en la unidad que Hegel ve entre la abstracción del individuo de la sociedad civil y la propia de la universalidad de esta misma esfera, unidad que en última instancia es la consecuencia directa de la unidad primigenia y ontológica de universalidad y particularidad<sup>146</sup>. La distancia que separa al sujeto particular de la universalidad objetiva es la misma que disocia al primero como subjetividad universal de todo contenido determinado (recordemos su constitución como arbitrio): no sólo el universal objetivo sino también el sujeto particular está afectado de vaciedad, abstracción<sup>147</sup>.

De este modo estos fenómenos acaban por descubrir que la abstracción de la libertad moderna obedece a su determinación como "libertad negativa": la

---

<sup>145</sup>Bobbio presenta como rasgo fundamental de la Ilustración moderna -rasgo que por otra parte compartiría el mismo Hegel- la exigencia de que el estado sea a imagen y semejanza del sujeto, y esto, en la Modernidad, significa lo mismo que exigir racionalidad al estado. Cfr. Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo".

<sup>146</sup>"Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinergefallen sind, sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt..." : PhR #184: Zusatz.

<sup>147</sup>A partir de aquí Kolb destaca la proximidad del diagnóstico hegeliano sobre la Modernidad al heideggeriano: también Heidegger descubre en ella la distancia entre la subjetividad y sus contenidos (objetivados) y también Heidegger espera la religación de ambos. Cfr. Kolb, "Hegel and Heidegger as Critics". En todo caso habría que decir que para Heidegger la raíz de esta oposición enajenante es la subjetividad (moderna) misma y por ello la esperanza es esperanza de superarla, de acceder a otra determinación del "Dasein" que no corresponda ya a la del "Sein" como presencia; mientras que para Hegel la solución ha de provenir en todo caso de la misma subjetividad. Kolb apunta a esto al insistir en que la reconciliación hegeliana es infinita mientras en la solución heideggeriana es precisamente la verdad de la finitud lo que ha de emerger.

libertad de un sujeto determinado como propietario sólo puede ser libertad *frente* al otro particular o a la universalidad objetiva<sup>148</sup>. Y es este concepto de libertad el propio del contractualismo liberal, por cuanto también él toma al hombre únicamente como sujeto de necesidades<sup>149</sup>. Es la negatividad de esta libertad la que explica la (auto)destruccion que explicita el pueblo de la Revolución francesa o de las asociaciones juveniles pangermanistas. Se entiende así que la tarea fundamental del pensamiento político ya a partir del S. XVII, pero en especial tras haber pasado por la Revolución francesa y experimentado su destructividad, se pueda leer como la de armonizar libertad individual y orden: ambos se oponen a la vez que se necesitan. Aún cuando de la libertad hegeliana nos ocuparemos tematicamente sólo en el siguiente capítulo,

---

<sup>148</sup>Nos atenemos a la distinción entre "libertad positiva" y "libertad negativa" tal como la expone I. Berlin en "Dos conceptos de libertad": Berlin caracteriza la libertad negativa como como la ausencia de interferencia ajena en el propio hacer o ser del sujeto, de modo que tal forma de libertad, que es intrinsecamente política, se correspondería con la exigencia de un ámbito de la existencia individual *libre del* control social. Frente a ello la libertad positiva es vinculada a la autoposesión de la autoridad que se ejerza sobre el propio hacer o ser, a la autodirección o autodeterminación.

<sup>149</sup>En este sentido es interesante la argumentación de Vachet en relación al naturalismo del liberalismo: éste supone afirmación del poder del sujeto y, en esta medida, de su dominio sobre la naturaleza, pero porque su fin sigue siendo la felicidad natural y finita, porque su punto de partida es naturalista, ha de permanecer sometido a su orden, de hecho, sólo así podrá pretender dominarla: el resultado es también la relación de oposición del individuo, o incluso de la razón, frente a la naturaleza. Cfr. Vachet, *La Ideología Liberal*, Cap. I, IV. Taylor explica como la consideración moderna del hombre como sujeto de deseos, paralela a la objetivación de estos últimos y a su desvinculación de todo bien constitutivo que culminan en Locke, conlleva la amenaza de la objetualización del hombre mismo, Cfr. Taylor, *The Sources of the Self*, Part II (7,8). De la postura de Hegel que, aún reconociendo la verdad del deseo y las necesidades, niega rotundamente que sean ellos o el sujeto de los mismos como tal el fundamento de la eticidad, del espíritu objetivo, podemos inducir que el riesgo apuntado por Taylor y que para Horkheimer y Adorno, aún cuando para ellos habría que retrotraer el fenómeno señalado por Taylor al ansia de dominio del sujeto moderno mismo, ha sido confirmado ya por la historia occidental, era previsto ya en términos generales por Hegel: la consideración del hombre como sujeto de deseos sólo puede conllevar para él la autodestrucción de la libertad. (Cfr. Horkheimer y Adorno, *La Dialéctica de la Ilustración*).

podemos prever ya que el concepto hegeliano de la misma obedecerá en buena medida al esfuerzo por superar esta negatividad de la libertad moderna. Pero podemos asimismo prever, en la medida en que ya sabemos que es la misma sociedad civil la que a través de la corporación conduce a la solución hegeliana, en la medida en que sabemos ya que la crítica hegeliana a la Modernidad pretende ser una crítica inmanente, que su solución no podrá olvidar tampoco la libertad subjetiva, los derechos que recibe el individuo en virtud del reconocimiento de su intrínseca infinitud o universalidad. En efecto, si Hegel espera superar el punto de vista individualista de la Ilustración iusnaturalista de modo legítimo, es porque en la base del individuo y del individualismo ha establecido ya como su fundamento una libertad que trasciende la meramente individual, y es sólo por ello por lo que puede también reconocer la verdad del derecho del individuo como tal (en tanto que asentado en tal fundamento). De modo paralelo, si el discurso precedente nos ha permitido situar la raíz de las deficiencias modernas en la propiedad privada, veremos que Hegel podrá pretender superarla a la vez que reconocerla únicamente por cuanto en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* ha explicitado ya el fundamento intersubjetivo que presupone toda propiedad privada e individual. Pero en todo caso la reconducción hegeliana de la Modernidad a su fundamento sólo podrá ser abordada una vez explicitado su concepto de libertad.

Esto no nos ocupará hasta el próximo capítulo, pero ya ahora intentaremos recoger y explicitar brevemente aquellos rasgos de la solución hegeliana que de algún modo han sido ya adelantados en las páginas precedentes, aún cuando al hacerlo incurramos por el momento en alguna simplificación. Partíamos de la lectura hegeliana de la verdad del Cristianismo como unidad diferenciada o mediada del espíritu o la subjetividad finita y el espíritu infinito; pues bien, si ahora tenemos en cuenta que esta verdad revelada constituye para Hegel la revelación misma del espíritu como tal espíritu, resultará evidente que tal fórmula puede servirnos también para presentar la realidad del espíritu, de la solución hegeliana en su máxima generalidad. Decíamos además que el carácter mediado de tal unidad exigía su realización efectiva, su efectuación en la historia. No creemos pues que desde aquí se necesite efectuar ningún salto para explicitar ya el ser histórico del espíritu: como unidad negativa habrá de constituirse como un proceso de mediación que además será mediación histórica. Se evidenció además que la realización de la libertad consistía



justamente en la realización de esta unidad, en la vinculación de sus polos, en la superación de su enajenadora oposición (recordemos la explicación de la "esclavitud" medieval en virtud de la oposición de la subjetividad finita a la universalidad del espíritu, y la ganancia de la libertad advenida con la Reforma precisamente por cuanto ésta significaba reconciliación de los opuestos) . La realización de tal unidad, la realización del espíritu coincide pues con la realización de la libertad. Y, como veremos, no podría ser de otro modo ya que la libertad es la esencia misma del espíritu. La solución hegeliana, el espíritu será pues un proceso de mediación de sus momentos, de subjetividad finita y espíritu infinito, de sí-mismo (subjetividad) y sustancia, orientado a su unificación. Pero lo dicho hasta aquí permitió ver igualmente que esa unidad que será la verdad, el fin y la realización del espíritu y la libertad no podrá ser en ningún caso unidad inmediata (recordemos también que la oposición alienadora se reproducía en la Modernidad en la medida en que se buscaba una reconciliación de los momentos del espíritu inmediata, olvidada de la diferencia entre ellos). Podemos adelantar ya, aún cuando la comprensión de ello sólo se alcance en el segundo capítulo, que el único modo en que será posible cumplir ambas condiciones, pensar una unidad que sin dejar de ser mediada no permita ya la regeneración de la oposición alienante, consistirá en presentar tal unidad como el todo de las diferencias o determinaciones.

De acuerdo con esto veámos después que la valoración positiva por parte de Hegel de la Modernidad vinculada al principio burgués, tal como se reflejaba en la "Sociedad civil" de la *Filosofía del Derecho*, derivaba del hecho de que ella misma, precisamente por basarse en la libertad subjetiva que presupone el saber de la universalidad de la subjetividad finita, se constituía como un proceso de mediación en el que se da una progresiva unificación de los momentos del espíritu, momentos a los que ahora aludíamos con los términos de universalidad y particularidad. En conclusión, la Modernidad es en todo caso para Hegel realización del espíritu y de la libertad.

Pero veámos también que en la medida en que esa Modernidad no alcanza a ver el verdadero fundamento de la libertad subjetiva que busca y, en consecuencia, la vincula únicamente al principio del individuo propietario, esto es, en la medida en que toma como su fundamento la particularidad-para-sí (el individuo propietario-átomo no es sino una de sus posibles vestimentas) no

puede, dentro de sus límites, dejar de recaer en la oposición enajenadora de universalidad y particularidad. Y en este contexto decíamos que sólo con la corporación se vislumbraba la verdadera solución al problema de la sociedad civil, esto es, la solución que permitiría la efectuación de la libertad (subjética); pero también allí señalábamos que ésta se presentaba como trascendiendo la esfera de la sociedad civil y su principio. Pues bien, esta solución, que salvaría las insuficiencias de la sociedad civil y que se atisba en la corporación, se presentaba como la compenetración de universalidad y particularidad que resulta de una universalización del particular tal que el universal acaba por integrar en sí mismo la particularidad. Y ya nos referíamos allí a esta relación como al "universal concreto". Tras la recapitulación hecha hasta aquí podemos decir ya que esta estructura expresada por el universal concreto, a saber, la universalidad diferenciada en sí misma, es justamente la propia del espíritu, la solución hegeliana.

Por último diremos que de aquí se deduce ya que el estado, con el que Hegel, como dijimos más arriba, pretende superar la sociedad civil, habrá de lograr la efectividad de la libertad (subjética) precisamente por superar la exterioridad del universal al particular mediante la constitución del universal en universal concreto. Veremos además que solamente por ello podrá aspirar a constituirse como un organismo, como una estructura en la que las partes y el todo se exigen reciprocamente. Y sólo así dejará la universalidad de ser mera función e instrumento de las particularidades. Sólo así la universalidad se realizará y devendrá sabida (por la particularidad): recordemos que la exterioridad del universal a la particularidad se vinculaba directamente al carácter "inconsciente" del primero. De hecho la "concreción" del universal supone a una la sustancialidad y el ser sabido, esto es, el ser ya no sólo en-sí sino también para-sí, que derivan de su inmanencia a la particularidad. Por lo demás con esta indisolubilidad de la realización de la universalidad y de la efectuación de la libertad subjética se evidencia que para Hegel el particular sólo puede devenir libre en la medida en que sabe la universalidad como su propia sustancia, se evidencia en última instancia que la efectuación de la libertad subjética conlleva su "superación" en la libertad del todo, del espíritu mismo -superación o transformación en virtud de la cual cambia su signo: de libertad negativa a positiva. De todos modos, basta con recordar que la solución hegeliana se presenta como inmanente a lo criticado, o que "superación" en Hegel significa

también conservación, para adivinar ya que en todo caso esta libertad pretenderá integrar la libertad negativa como momento.

En la próxima sección del presente capítulo nos ocuparemos de la crítica hegeliana a la libertad práctica pensada por Rousseau y Kant. Su interés radica en el hecho de que, como señalábamos al comienzo, ambos autores, guiados por la búsqueda de una nueva comprensión de la libertad, efectúan ya una crítica a la Modernidad hasta aquí considerada. Se entiende así que, con objeto de comprender la especificidad de la crítica de Hegel a la libertad moderna y de la solución por él ofrecida, consideremos oportuno tratar su confrontación con el pensamiento de Rousseau y Kant. Por lo demás, al exponer la solución hegeliana -en el próximo capítulo- tras el estudio de su debate con la libertad kantiana, nos aseguramos de que la primera se pueda leer como respuesta al problema de la libertad moderna tal como se plantea y delinea en su culminación.

## B) LA CRITICA HEGELIANA

### AL PENSAMIENTO PRACTICO DE ROUSSEAU Y KANT.

#### *De Rousseau a Kant*

En general nos adherimos a la distinción entre el Rousseau de los *Discursos* y el de *El contrato social* tal como es propuesta y justificada por M. Gueroult<sup>150</sup>.

Partiendo de aquí consideramos que el primer Rousseau supone ya una ruptura con y una crítica a la Ilustración por cuanto reivindica una naturaleza humana que es sólo accesible por la vía del sentimiento, de la voz de la conciencia, o de la naturaleza interna. A ello debe añadirse que tal reivindicación se hace en nombre de la libertad de la que según Rousseau se encuentra privado el hombre del siglo XVIII, y que esta esclavitud se vincula a las oposiciones en las que se encuentra hundido y de la que nos interesa resaltar aquella que opone el individuo al estado por cuanto pone de manifiesto ya la disconformidad de Rousseau con la concepción contractualista liberal. En este sentido Rousseau se opone a la consideración objetivadora del hombre que lo

---

<sup>150</sup> Cfr. M. Gueroult, "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte". No obstante se verá que consideramos que hay un ideal rousseauiano que se mantiene constante en su obra y que se explicita en su verdad en *El contrato social*.

reduciría a sujeto de deseos en la misma medida en que reivindica una libertad que se liga a la superación de las oposiciones de la época de las luces<sup>151</sup>.

Consideramos además que estos rasgos, así como la apelación a la naturaleza para acceder a la esencia del hombre, serán una constante en el pensamiento rousseauiano. En este sentido no entendemos por naturaleza ninguna de las distintas acepciones que aparecen a lo largo de su obra, sino más bien su denominador común, esto es, la referencia a un lazo de reconciliación o reunificación, bien sea del hombre consigo mismo, con la naturaleza exterior, o con los otros hombres<sup>152</sup>. La vinculamos por tanto a lo que consideramos la constante del pensamiento rousseauiano, a saber, el ideal de esta unidad armónica. Veremos que el concepto de libertad que pretendemos resaltar en este apartado a propósito de su pensamiento político se liga de modo especialmente claro a esta constante.

Se hace así evidente que en Rousseau, ya desde los inicios de su pensamiento, la búsqueda de la libertad se vincula por una parte a una crítica a la Modernidad<sup>153</sup>, y por otra a la exigencia de unidad y de una universalidad inmanente al sujeto particular. Es por esto último por lo que consideramos que desde Rousseau (en la medida en que estas exigencias estarán también presentes en Kant) la dualidad universalidad-particularidad se puede traducir legítimamente por la de sujeto universal-sujeto particular, es decir, la categoría de la subjetividad deja de estar reservada al momento de la particularidad por cuanto al exigir que la universalidad se despoje de su exterioridad respecto al sujeto particular se exige en última instancia la subjetivación de la misma

---

<sup>151</sup>Para la consideración objetivadora del hombre desde Descartes a Locke Cfr. Taylor, *The Sources of the Self*.

<sup>152</sup>En esta línea comenta Gossman que la naturaleza en Rousseau se opone a la sociedad de su tiempo, pero no necesariamente a toda sociedad, puesto que es "el símbolo de ese compañerismo creativo y alegre". Cfr. Gossman, "Time and History in Rousseau", pg.346. Tomando naturaleza en este sentido amplio si bien en el Rousseau de los *Discursos* la naturaleza se opondría a la sociedad no se daría esta contraposición en el de *El contrato social*.

<sup>153</sup>Wokler considera en efecto que la unidad del pensamiento rousseauiano radica en su esfuerzo por "deconstruir" la civilización moderna en general. Cfr. Wokler, "Deconstructing the self on the wild side".

universalidad. Sólo en la medida en que se reproduzca la exterioridad de estos momentos podremos realizar una nueva traducción: el sujeto universal se convertirá en "sujeto fuerte" y el particular en "sujeto débil"<sup>154</sup>. Por otra parte podemos también ver ya que esta exigencia de unidad como condición de la libertad supone ya un desenmascaramiento del planteamiento liberal contractualista, esto es, de la búsqueda de la libertad del sujeto particular por medio de una instancia universal que le es perfectamente exterior<sup>155</sup>.

Lo propio sin embargo del primer Rousseau, y es aquí donde nos adherimos a la postura de Gueroult, vendría dado por el hecho de identificar la naturaleza o esencia humana con la descripción del hombre en el estado de naturaleza tal como es presentado en el segundo *Discurso*: Se trata del hombre inocente, desconocedor del mal (y sólo en esta medida bueno), premoral y presocial. La sociedad se afirma en dicho *Discurso* como la fuente de todos los males, de la corrupción de la naturaleza humana. En este sentido parece inevitable reconocer que la libertad reivindicada está pensada desde el individuo y que, aún cuando vinculándola a cierta piedad natural trate de esquivar una concepción negativa de la misma, como la propia del contractualismo, Rousseau no parece armado de los recursos con los que le podría conferir un carácter positivo: la libertad premoral parece resultar neutra también en este sentido. En cualquier caso lo que nos interesa destacar es que no deja de pensarse desde el individuo, que su diferencia con respecto a la libertad negativa de la sociedad

---

<sup>154</sup>Observamos así que la traducción de la dicotomía universalidad-particularidad en la de sujeto universal-sujeto particular señala el esfuerzo por superar aquella exterioridad entre ambos momentos que hemos constatado como rasgo propio de la Modernidad, al menos en sus inicios, en la sección previa (V. más arriba *La política moderna y el contractualismo liberal*). En este sentido vemos que si llegamos a decir que la nueva diferenciación resulta retraducible como la de "sujeto fuerte-sujeto débil" no estaremos sino confirmando la reproducción de la exterioridad de universalidad y particularidad y la consecuente alienación que ella conlleva, si bien se mostrará ahora más a las claras que esta oposición escinde al sujeto en su mismo seno.

<sup>155</sup>En esta dirección apunta el artículo de Dehaussy cuando afirma que el pacto social criticado por Rousseau en el DD en tanto que legitimador de las desigualdades y la enajenación se corresponde en verdad con los pactos propuestos por el pensamiento contractualista como fuente de legitimidad de las sociedades civiles existentes. Cfr. Dehaussy, "La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat Social".

que Rousseau critica por redundar en la oposición de intereses particulares, y en consecuencia en una forma de esclavitud, no parece tampoco más que una diferencia negativa: en general, diremos que no está dada positivamente una instancia por relación a la cual el individuo gane su libertad<sup>156</sup>.

El otro punto que nos interesa destacar es el rechazo de la socialización que consideramos indisolublemente vinculado al rechazo de la razón en tanto que necesariamente unida a la reflexión y que junto a él testimonia el deseo de inmediatez y originariedad reflejado asimismo en su concepción negativa, pesimista, de la historia.

La vía de acceso a la esencia o a la naturaleza humana en *El contrato social* sigue siendo la naturaleza, pero ahora resulta intercambiable no sólo con el sentimiento o el corazón sino también con la razón. De todos modos, lo que justifica suponer un cambio de actitud en Rousseau es la valoración positiva de la socialización que aparece en esta obra. Ello supone a su vez un cambio en la determinación de la naturaleza humana: ya no coincide con el hombre del estado de naturaleza, antes bien en este estado debería reconocerse que el hombre sólo lo es en potencia<sup>157</sup>. La naturaleza humana sólo es en el medio

---

<sup>156</sup>De todos modos el ideal de unidad que hemos considerado como la constante de su pensamiento y que afecta también a la relación social se podría encontrar también en el DD o bien reflejado en la piedad que el autor atribuye al hombre natural y que hace del estado de naturaleza algo distinto de una sociedad atomista como la de su tiempo, o bien optando por localizar lo que para él sería la edad dorada ya no en la primera fase de la "evolución" que describe el *Discurso* sino en la que sigue a la primera revolución, la marcada por el advenimiento de la familia.

<sup>157</sup>La ambigüedad de Rousseau permite encontrar citas del DD que podrían apoyar ya entonces tal lectura, sin embargo el pesimismo con el que Rousseau describe los efectos de las distintas etapas de la socialización no permite pensar allí un estado social en que tales potencialidades se actualizaran de modo positivo, de forma que tal estado fuese preferible al de la mera potencialidad. De todos modos consideramos que esto deja la vía abierta al esfuerzo por buscar cierta continuidad entre este escrito y *El contrato social*. En conclusión: estamos de acuerdo con Martial Guerout en que el segundo *Discurso* juzga *historicamente* la socialización como negativa sin proporcionar ningún modelo social posible que salvase sus perjuicios, y consideramos que con ello, y aún sin comprometernos con la tesis fuerte de la condena también *filosófica* de toda socialización, es suficiente para afirmar un cambio de actitud en el Rousseau de *El contrato social*. En efecto, aún

social, del mismo modo que sólo aquí puede constituirse como auténticamente libre<sup>158</sup>. La libertad reivindicada por Rousseau deviene así libertad claramente positiva: sólo es en virtud de la vinculación a los otros individuos constituídos así en "ciudadanos". Al señalar la revalorización que experimenta la razón intentábamos apuntar al hecho de que ahora parece rescatable en general la mediación, de que el origen deja de constituir el ideal<sup>159</sup>: no sólo la reflexión perdería su carácter negativo, sino que incluso cabe un planteamiento que opere en la historia, en un mundo socio-histórico<sup>160</sup>. La socialización es considerada filosóficamente positiva, aún cuando la sociedad efectiva de su tiempo quede lejos de la sociedad que permitiría la actualización plena de la naturaleza humana<sup>161</sup>.

---

cuando el segundo *Discurso* dejase espacio para una sociedad buena ésta sólo lo sería en la medida en que realizase y cumpliera lo dado con el hombre del estado natural. Cfr. Gueroult, "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte".

<sup>158</sup>En este sentido insisten distintos autores y en especial Dent en que también en el *Emilio*, que corresponde a la misma etapa del pensamiento rousseauiano, se hace explícito que el "self" es más que la individualidad del sujeto, que el verdadero "self" implica incluso su superación, Cfr. N. Dent, "An integral part of his species?".

<sup>159</sup>Más precisamente deberíamos decir que lo originario deja de ser incompatible con la mediación, que la inmediatez habría de lograrse precisamente en la mediación (social). Para la constancia del ideal de inmediatez en la obra de Rousseau Cfr. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*.

<sup>160</sup>De todos modos la unidad profunda de la obra de Rousseau resulta reafirmada si tenemos en cuenta que la razón criticada por Rousseau (piénsese en DD) debe entenderse como la razón propia del S XVIII, empirista y calculadora, y que la razón afirmada por el otro Rousseau es en cualquier caso más amplia que la dieciochesca y debería incluir, o ligarse al menos, la inmediatez del sentimiento. Cfr. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, parte I, cap. 2; y Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. En relación al "ahistoricismo" que sin embargo tiñe *El contrato social* Cfr. Gossman, "Time and History in Rousseau"; Starobinski, *Ibid.*, CapIII.

<sup>161</sup>En este sentido insiste Dent en que este segundo Rousseau sabe de la alienación como posibilidad inherente a la sociedad pero que en ningún caso cree que aquella sea su consecuencia necesaria, Cfr. Dent, "An integral part of his species?" Es en este Rousseau en el que se apoya



Desde aquí parece posible extraer del pensamiento de *El contrato social* una concepción positiva de la libertad que es además política. Puesto que sólo se puede hablar de libertad en el estado civil, puesto que es sólo la socialización la que realiza la naturaleza humana sin que haya una forma de libertad del estado de naturaleza que marque el sentido de la libertad civil ni una naturaleza opuesta a esta liberación social, nada parece poder obstaculizar la obra de la socialización o, en otros términos, nada se opone a una socialización total: la libertad que con ella advenga conformará al hombre en su integridad<sup>162</sup>. Por otra parte tal libertad es únicamente la que resulta de la unión con los otros, es esta última la que la posibilita, y es por ello por lo que la libertad es libertad política y por lo que habrá de coincidir con el orden mismo: la libertad positiva en política supone precisamente que el hombre sólo se realiza (realiza su libertad) en tanto que ciudadano, en tanto que perteneciente a un orden socio-político: la problemática de combinar libertad y orden desaparece por sí misma<sup>163</sup>.

Es por esto por lo que la soberanía resultante del contrato social no se distingue de la totalidad del pueblo, por lo que la voluntad general que constituye la ley del orden no es sino la expresión de la voluntad de todos, por lo que el principio de representación resulta un contrasentido<sup>164</sup>. Por la voluntad general se realiza todo individuo (al devenir ciudadano), y se realiza en su particularidad en la medida en que esa libertad, ganada en su vinculación a la

---

Colletti para vincularlo a Marx, aún cuando su enfoque pretende descubrirlo así ya desde los *Discursos*. Cfr. Colletti, *Ideología y Sociedad*, Tercera parte.

<sup>162</sup>Colletti opone a Rousseau al contractualismo precisamente en virtud de esta socialización total, por primera vez libre de las condiciones que ponía en el iusnaturalismo el estado de naturaleza y que, como Rousseau ya había notado, no provienen sino de la transferencia a tal estado de caracteres propios de la sociedad civil. Cfr. Colletti, *Ibid*.

<sup>163</sup>En este sentido señala Villaverde que Rousseau, frente a la tradición moderna, supone la reunificación de política, sociedad y moral. Cfr. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Parte II, Cap 2. En este punto y como veremos más adelante consideramos que se hace especialmente manifiesta tanto su diferencia con respecto a Kant como la cercanía de su ideal a Hegel.

<sup>164</sup>Observemos ya que en esta situación un derecho de resistencia o rebelión contra la autoridad no se tendrá en cuenta porque no existe precisamente una instancia exterior ni distinta del pueblo a la que éste pudiese enfrentarse.

voluntad general, lo ha de alcanzar en su integridad: nada en el individuo podrá permanecer exterior a su "ser en la voluntad general"<sup>165</sup>. Por último señalaremos que con ello la crítica rousseauiana al individualismo de la sociedad civil moderna gana su fundamentación y su fuerza: el modelo según el cual la libertad y el bienestar de los individuos emergería de la oposición de sus intereses particulares resulta definitivamente descartado<sup>166</sup>.

Por último conviene dejar claro que es en este diseño social donde consideramos que se plasma el ideal rousseauiano de modo más puro, esto es, que sólo un mundo social e histórico en el que se realizase la unidad perseguida por Rousseau podría constituirse en solución auténtica de su problemática<sup>167</sup>. Juzgamos pues que las otras vías por las que, en otras obras, opta el autor responden más bien a la renuncia al ideal de una sociedad de hombres libres y precisamente por ello no pueden ofrecer una solución definitiva. La fuerza de la crítica a la sociedad de su tiempo delataría en el primer Rousseau vuelto al estado de naturaleza la amargura de la impotencia para construir en su mundo la unidad ideal; la vía practicada en el *Emilio* asume ya la necesidad de la intersubjetividad para construir una individualidad libre, pero en tanto que limitada al plano del individuo no parece constituir tampoco una respuesta satisfactoria a la problemática que mueve el pensamiento rousseauiano desde el comienzo, a la planteada ya en sus *Discursos*<sup>168</sup>; por último, el carácter

---

<sup>165</sup>En este sentido parece resultar que "el ideal" que refleja *El contrato social* se constituye no únicamente como el de una sociedad fuertemente cohesionada sino como el de una sociedad que conjuga tal cohesión con el principio de "la subjetividad moderna": la particularidad habría de resultar necesariamente respetada. Es este ideal lo que a nuestro modo de ver hace prometedora su confrontación con Hegel, más allá de que la exposición de *El contrato social* haya logrado o no su plausibilidad -éste punto lo examinaremos precisamente al tratar la crítica de Hegel a Rousseau.

<sup>166</sup>Cfr. Colletti, *Ideología y sociedad*, Tercera parte.

<sup>167</sup>Como veremos consideramos que esta exigencia de que la libertad se de en la efectividad lo acerca definitivamente a Hegel: en Rousseau se traduce en su crítica al Cristianismo como religión del más allá tal como aparece en el último libro de *El contrato social*, en Hegel en su rechazo del "Sollen".

<sup>168</sup>Cabría pensar en una lectura del *Emilio* que lo presentase como prolegómeno de *El contrato social* en el que encontraría a la vez su fundamento: el camino sería entonces el que va del "hombre" al ciudadano. Derathé considera que en el *Emilio* mismo se hace explícito no sólo que la

meramente paliativo de la vía interior por la que opta el último Rousseau se pondría de manifiesto por la misma persistencia de la escritura aún en la extrema soledad, del mismo modo que la presencia de Dios en las *Confesiones* delata el saber de que tanto la constitución del sujeto como de la libertad exigen la intersubjetividad<sup>169</sup>. En general consideramos que al menos desde 1760 Rousseau sabe de la necesidad del juego de reconocimiento en la formación de la subjetividad y la libertad, pero creemos que mientras la mayoría de sus escritos oscilan entre el optimismo y el pesimismo en relación a la posibilidad de que el mundo intersubjetivo revierta en la constitución de un yo libre y realizado, *El contrato social* expresa la confianza en ello o un modelo social en el que tal posibilidad resultaría garantizada<sup>170</sup>.

Intentaremos ahora transitar de Rousseau a Kant. Es conocida la ambigüedad del juicio de Kant sobre Rousseau. No consideramos que él mismo haya establecido la diferencia entre estos dos Rousseau, pero creemos que ella puede ayudarnos a entender su posicionamiento frente a él.

En general diremos que sin duda Kant encontró en Rousseau, ligado a la búsqueda de un principio simple e interior de la naturaleza humana, el rechazo de la concepción del hombre propia de la Ilustración empirista. En tanto en cuanto dicha búsqueda se vincula en Rousseau al camino del sentimiento y de la naturaleza interna, cabe incluso suponer que en él habría aprehendido Kant la pureza y la autonomía de lo que sería la ley moral y explicar así la seducción que le produjo su primera lectura<sup>171</sup>.

---

intersubjetividad y el mundo social son necesarios e inevitables sino además que sólo en ellos puede adquirir el hombre la "libertad moral" y, en consecuencia, realizarse plenamente. Cfr. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*.

<sup>169</sup>Para la permanencia del deseo de reconocimiento (social) en su época autobiográfica y su explicitación en el acto mismo de escribir Cfr. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*.

<sup>170</sup>En este sentido considera O'Hagan que es en los escritos políticos de Rousseau donde el polo positivo del "amour de soi", que es la fuente misma de toda socialización, aparece afirmado del modo más rotundo. Cfr. O'Hagan, "Amour-propre".

<sup>171</sup>Cfr. Delbos, "Rousseau et Kant". Sobre este punto puede verse también D. Henrich, *Hegel en su contexto*, pg. 39 ss.

Lo que nos interesa tratar es sin embargo su relación con las concepciones fundamentales de *El contrato social*, y para ello hemos de dejar claro en primer lugar que su distanciamiento con respecto a Rousseau y la crítica al mismo recaen fundamentalmente sobre "el primer Rousseau": Kant ha de negarse a la identificación de la esencia del hombre con el hombre del estado de naturaleza rousseauiano por un doble motivo. En primer lugar, la esencia del hombre es la libertad (moral), y ésta se realiza en la sociedad, de lo que se deduce que no podrá identificarse con un hombre premoral ni presocial. Por otra parte, el hombre en estado de naturaleza no es para Kant el hombre inocente, sino el hombre en el que junto a la libertad se da el egoísmo y el poder de las inclinaciones, la tendencia mala en tanto que fuente de resistencia a la acción moral.

En principio, por lo expuesto hasta aquí, nada parece impedir el acuerdo de Kant con el Rousseau de *El contrato social*, que reconoce la esencia del hombre en la libertad en tanto en cuanto ésta es propia del estado social y no del estado de naturaleza. En efecto, abundan las interpretaciones que ven en Rousseau el antecedente directo de la moral kantiana, y el mismo Kant se considera heredero de la voluntad general rousseauiana: ¿Acaso no nombra la voluntad general, que además no se riñe ya con la razón, el principio universal ínsito en todo individuo? ¿No se tratará por parte de Kant de clarificar únicamente la naturaleza racional de este principio para convertir la "tendencia moral" en auténtica ley tal como dice Fichte?<sup>172</sup>. En lo sucesivo trataremos de mostrar que sin embargo no es así, esto es, que la transformación de la voluntad general en el imperativo categórico supone mucho más que una mera clarificación.

---

<sup>172</sup>Cfr. Gueroult, "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte". Este autor parece acabar también por considerar la postura de Rousseau como predecesora directa de Kant, de modo que éste no haría más que eliminar cierta confusión perviviente en él (¿supervivencias del primer Rousseau?). En este mismo sentido argumenta Kelly, Cfr. G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History*. Y Hollis insiste en el aire kantiano del sujeto propio del estado civil rousseauiano (dotado de libertad moral y guiado por la razón) en contraposición al individuo del estado de naturaleza, Cfr. Hollis, "A remarkable change in man".

Consideramos que en efecto la idea central del pensamiento kantiano, la prioridad o absolutez de la libertad, parte de Rousseau<sup>173</sup>: la verdad del hombre es la libertad, y la libertad, en la que por tanto habrá de realizarse, supone la vinculación a una instancia universal; además es la libertad la que ha de ser el fundamento del derecho y el estado de modo que la ley ha de ser liberadora, producto y fuente de libertad.

Es desde aquí desde donde Kant se opone a la tradición contractualista, por cuanto ésta pone el fin del contrato social en la felicidad antes que en la libertad: emergiendo la necesidad del contrato del estado que genera precisamente la colisión de las libertades como puros derechos de fuerza, resulta claro que su objeto será asegurar un estado de bienestar y felicidad logrado justamente en virtud de la limitación de las libertades. Frente a este planteamiento Kant reconoce incluso en el hombre del estado de naturaleza la existencia de la razón práctica y en este sentido la "tendencia" a una libertad positiva (la libertad moral) que en cualquier caso ha de mantenerse en el estado civil y que le permite subtítular la segunda parte de su *Teoría y Práctica* "contra Hobbes".

En general podríamos decir que la prioridad concedida por ambos autores a la libertad significa la defensa de un concepto positivo de libertad frente al contractualismo tradicional: este último, por mantener precisamente una concepción meramente negativa de la libertad (espacio de acción frente a los otros), lejos de reivindicarla como un fin en sí misma no puede sino subordinarla a la felicidad<sup>174</sup>. Es precisamente la concepción de la libertad como autolegislación que defienden tanto Rousseau como la moral y la "teoría" política de Kant, la que los conduce a rechazar el paternalismo estatal en que desemboca el contractualismo al poner el fin únicamente en la felicidad<sup>175</sup>. En resumen: Kant sigue a Rousseau en tanto en cuanto éste inicia el camino que busca la libertad por medio de un movimiento universalizador y unificador que conlleva la crítica a la Modernidad ilustrada utilitarista, hedonista.

---

<sup>173</sup>Esta es también la visión de Hegel, Cfr. VGP III pg. 331 / LHF III, pg. 419.

<sup>174</sup>Cfr. Berlin, "Dos conceptos de libertad".

<sup>175</sup>Cfr. CS pg. 5-6, y TP 27-28.

De todos modos las conclusiones en las que desemboca la teoría política de Kant se presentan lo suficientemente alejadas del espíritu rousseauiano como para que nos preguntemos por el sentido en que Kant constituye un continuador de este último. En primer lugar habremos de recordarlas: nos encontramos con que el soberano sustituye a la voluntad general, con que al pueblo le resulta negado en este contexto el derecho de rebelión, con la acogida del principio de representación, e incluso con la distinción entre el ciudadano (con derecho legislativo) o ciudadano activo y el burgués o el ciudadano pasivo: nada menos que con la denegación a ciertos hombres del derecho de autolegislación y en consecuencia de su libertad (positiva)<sup>176</sup>. Es evidente que estos rasgos lo aproximan a la tradición contractualista y en primer lugar a su idea de un "pactum subjectionis" rechazado de pleno por Rousseau.

Ya cuando señalábamos su vinculación a Rousseau se hacía patente que para Kant el fundamento del estado es la libertad y *no la felicidad*, y por otra parte que con la libertad reconocía su fundamento en el estado de naturaleza. Ambos aspectos pueden apuntar ya la dirección en la que se distancia de Rousseau. Intentaremos sin embargo mostrar ahora lo que consideramos la raíz de tal distanciamiento y en consecuencia también la raíz de sus conclusiones políticas.

Kant transporta la libertad positiva de Rousseau, que tenía su origen en el todo político, al plano moral<sup>177</sup>. Ello significa tanto como que la libertad en sentido

---

<sup>176</sup>Cfr. TP, pg. 33-36 y MC, pg. 144-145. Philonenko considera que con este punto Kant fracasa abiertamente en su intento de conjugar teoría (la afirmación de la absolutez de la libertad) y praxis en el plano político. Cfr. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Consideramos que en efecto aquí recibe un apoyo adicional la crítica ya por sí inmanente de Hegel al kantismo.

<sup>177</sup>Creemos que con esta transposición, teniendo en cuenta el significado de "moral" en Kant, está hecha ya la renuncia a la posibilidad de una solución política satisfactoria, esto es, una solución que preserve la absolutez de la libertad. En este sentido consideramos que a la base de este giro kantiano, sea o no Kant mismo consciente, está el fracaso de la revolución francesa en tanto que esfuerzo por llevar a la praxis política la absolutez de la libertad: que este intento se resolviese en el despotismo del terror como única alternativa a la anarquía, podría llevar muy bien a renunciar a la versión política de la voluntad general. En este sentido se nos muestra sin embargo que Kant no

estricto sigue asociándose a la vinculación a la universalidad, pero también que esta deviene razón *pura* práctica, es decir, razón desvinculada de la naturaleza en tanto que espacio de lo empírico y lo dado. Tal libertad es así en efecto libertad positiva y por tanto no supone conflicto entre los individuos, pero, vuelta contra la naturaleza, deja lugar a una libertad "natural" vinculada al egoísmo y a las inclinaciones -a lo no racional del sujeto- que, en consecuencia, es libertad frente a los otros, negativa. Es a lo que Philonenko denomina "libertad para el mal"<sup>178</sup>.

Podría considerarse que su distanciamiento de Rousseau y su acercamiento al enfoque contractualista liberal se debe a haber optado por este segundo concepto de libertad al tratar el ámbito político, y, en efecto, en términos generales ésta parece ser la opción de Kant. Al menos desde el planteamiento de 1793 se trata de conseguir un orden en que reine la libertad pero al precio de su limitación: es evidente que un orden que exija como condición de su existencia la limitación de la libertad no puede ser pensado desde la libertad positiva que conlleva el orden por sí misma, precisamente por realizarse de modo absoluto; dicho de otro modo, en el reino de los fines, en un reino de voluntades santas, en un reino donde rigiese la libertad positiva, la coerción sería superflua. En este sentido la desvinculación de la política con respecto a la moral sería lo que daría ese tono contractualista al enfoque kantiano y generaría

---

habría aprehendido la diferencia entre el pensamiento de Rousseau y la teoría que actualiza la revolución francesa, esto es, la voluntad general como suma de las voluntades empíricas, o bien que el único modo del que habría visto posible rescatar la voluntad general de Rousseau de tales aplicaciones sería considerándola como una parte del hombre: su razón práctica. En la diferencia entre la verdad de la revolución francesa y el pensamiento de Rousseau insisten tanto Villaverde como Philonenko: Cfr. Philonenko, "Rousseau et Hegel"; Villaverde, *Rousseau y el pensameinto de las luces*.

<sup>178</sup>Los dos sentidos de libertad aparecen ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No aparecen sin embargo claramente distinguidos y ello puede deberse a que en efecto resulta innegable que la libertad moral exige como condición propia esta libertad de indeterminación a la que hemos denominado libertad negativa o libertad para el mal. Se entiende así que cuando en su teoría política Kant se esfuerza por garantizar esta última libertad (negativa) se encuentra justificado para hacerlo en nombre de la razón pura y del concepto apriori (racional o moral)de libertad : Cfr. TP pg. 26.

la necesidad de un soberano. Y esto es cierto. No obstante, en el caso de mantener la teoría moral como teoría política llegaríamos a ver que la instauración del reino de los fines en este mundo abocaría también a un régimen despótico que constriñese lo no racional o patológico del hombre<sup>179</sup>. Ello sería así por cuanto la libertad positiva tomada sería (únicamente) moral, es decir, formal, excluyente de la naturaleza. Lo que de este modo pretendemos mostrar es que la raíz del fracaso político de Kant se encuentra no en olvidar el concepto moral de libertad, sino en este concepto mismo, en la escisión que él introduce entre razón y naturaleza y que es la que posibilita la coexistencia de un concepto positivo y otro negativo de la libertad. Que la libertad positiva sea "puramente" racional dice tanto como que quepa una acepción negativa de la misma libertad. La libertad (absoluta) no puede realizarse en la praxis porque margina una parte del individuo<sup>180</sup>.

En general podríamos decir que la traducción de la voluntad general a uno de los principios de la naturaleza humana, su reducción a lo puramente racional del hombre, exige que en política, donde no nos podemos confiar a la moralidad de todo individuo, la voluntad general pase a las manos de uno solo: la voluntad general se realizará por el compromiso moral de uno (y por la limitación de la libertad de los demás, por la legalidad jurídica de todos los otros, de la que en tanto que sometidos a coerción sí nos podremos fiar). Es en este sentido en el que el "Contrato social" queda reducido a una Idea de la razón: la libertad absoluta, que es la positiva, resulta reducida a mero ideal; en lo jurídico reina la libertad negativa.

---

<sup>179</sup>Philonenko considera que en efecto esta sería la primera alternativa tomada por Kant y que es precisamente el haber visto el despotismo al que desde ella se vería abocado lo que le lleva a pasar del reino de las ideas al de los conceptos en el plano político, lo que nosotros caracterizaríamos como el paso de la libertad positiva a la negativa. Cfr. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*.

<sup>180</sup>Desde aquí podemos constatar la vinculación entre una libertad pensada por contraposición a la naturaleza y la concepción negativa de la libertad, esto es, pensada por contraposición a los otros. Y, en efecto Cordúa se refiere ya a la primera, a la libertad en tanto que contrapuesta a la naturaleza, como "libertad negativa" enlazando con el sentido en que Hegel habla en su Introducción a la PhR de aquel momento de la libertad en que se abstrae de todo contenido, el momento de la pura negatividad, Cfr. Cordua, *El mundo ético*.



Con ello vemos además la relación de tensión que liga a Kant con el contractualismo y que deriva del entrelazamiento de estos dos sentidos de libertad: es la libertad (moral y positiva) la que le permite, fundamentando la política en la libertad, intentar derivar tal orden político de la razón pura y presentar como su primer principio el derecho absoluto de la libertad, esto es, la inviolabilidad de la libertad de todo hombre en tanto que hombre<sup>181</sup>. Y es la persistencia de una concepción negativa de la libertad la que a la vez exige a Kant que en el orden político la libertad de cada individuo sea limitada<sup>182</sup>. Como muestra Philonenko, es la conjunción sintética de estos principios lo que no logra Kant, y es por ello por lo que fracasa en su pretensión de unificar teoría y praxis en política, de mantener el derecho absoluto de la libertad (teoría) en un orden político (praxis)<sup>183</sup>. Lo que hemos intentado mostrar es que este fracaso deriva del solapamiento de estos dos sentidos de libertad y que, en última instancia, éste deriva de la escisión entre naturaleza y libertad que introduce ya la moral kantiana<sup>184</sup>.

Señalábamos más arriba que no sólo el hecho de oponer la libertad a la felicidad, sino también el de reconocer un fundamento de la libertad en el estado de naturaleza nos advertía del giro operado con respecto al pensamiento de Rousseau. Consideramos que la interpretación kantiana del estado de

---

<sup>181</sup>Para la fundamentación kantiana del orden político o el derecho en la libertad absoluta, Cfr. González Vicén, *La Filosofía del estado en Kant*.

<sup>182</sup>Cfr. TP, pg. 26; MC, pg. 39-40, 48-49.

<sup>183</sup>Cfr. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*.: Philonenko considera que la explicitación del fracaso para unificar estos principios la constiuye la negación del derecho de ciudadanía en sentido pleno para todo individuo. La falla que lleva a esta conclusión es la introducción de criterios empíricos en la atribución de la ciudadanía (sólo individuos "independientes", esto es, propietarios en sentido amplio.). Nosotros añadiríamos que la falla radical se debe a que en su planteamiento político Kant en ningún momento ha podido obviar el plano empírico.

<sup>184</sup>En este sentido estamos plenamente de acuerdo con la tesis de Rodríguez Aramayo según la cual la política kantiana constituye una unidad sistemática con su ética, si bien hemos de decir que el autor se resiste o al menos se abstiene de reconocer el fracaso kantiano. Cfr. Rodríguez Aramayo, "La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia".

naturaleza revela también el establecimiento de la escisión o del dualismo irreductible que caracteriza su pensamiento. Podríamos decir que ello es así por cuanto Kant, reconociendo ya en el estado de naturaleza la libertad, la convierte en un atributo natural e individual, la concibe "primariamente" como libertad negativa, de tal modo que incluso la libertad moral tendrá en ella su fundamento y la política, que ha de tener en cuenta al hombre todo y no sólo al hombre racional, revelará a las claras las nefastas consecuencias de tal fundamentación: la socialización no podrá ser plena como en Rousseau, el hombre natural subsistirá en el estado socio-político portando consigo la irreductibilidad de su egoísmo y sus antagonismos<sup>185</sup>. Se ve ya que igualmente podría decirse que el problema radical consiste en que Kant marca con un signo negativo (en sentido valorativo) al hombre del estado de naturaleza -frente a la neutra inocencia de Rousseau-. Es porque el hombre es naturalmente malo por lo que la libertad política ha de conseguirse mediante la coerción. Resulta así que en cualquier caso se trata también en última instancia de la escisión introducida en la naturaleza humana (la tendencia a la libertad moral junto al *factum* de la "libertad para el mal") y que es correlativa de la oposición ética de naturaleza (o felicidad) y ley moral, de lo empírico y lo puro en general.

La irreductibilidad de la oposición de esta mala naturaleza al ser moral, unida a la prioridad de este último, traducida en el valor absoluto de la ley moral que a su vez conlleva la exigencia de su realizabilidad, es a la vez la fuente de los postulados morales y de la atribución de cierta astucia a la naturaleza. Es esta astucia la que se refleja en la convicción liberal de que la oposición de los intereses particulares, los antagonismos que emergen directamente de la naturaleza humana, han de contribuir al bien general<sup>186</sup>. De nuevo el orden político no puede librarse del peso del hombre natural; de nuevo podríamos decir que este liberalismo se deriva tanto de fundamentar la política en el estado natural y la libertad negativa, como de fundamentarla en una libertad moral puramente formal que en consecuencia exige una igualdad también meramente formal (sólo "posibilidad" de igualdad) y que, en consecuencia, dejando en

---

<sup>185</sup>Recordemos que Colletti opone a Rousseau al contractualismo e incluso a Kant por cuanto estos últimos, atados a un estado de naturaleza con un contenido positivo, no pueden pensar más que una socialización incompleta, mixta. Cfr. Colletti, *Ideología y sociedad*, Tercera parte.

<sup>186</sup>Cfr. *Ideas*, Ppio. 4°.

libertad los antagonismos reales, no puede oponer nada a la desigualdad (económica) real. Nada más lejos del antiliberalismo rousseauiano<sup>187</sup>.

La otra contrapartida de tal astucia la constituye la historia a la que, proporcionándole los antagonismos como instrumentos de su astucia, resulta transferida la tarea de la construcción en la tierra de un reino de los fines, tarea que solucionará el problema político, pero sólo en la medida en que solucionará el moral<sup>188</sup>.

Con lo expuesto hasta aquí y partiendo de la prioridad de lo político en Rousseau consideramos que ha resultado clara la prioridad de lo moral en Kant, pero también la relevancia que tendrá su tratamiento de la historia.

Por último nos interesa insistir en que aquella cara de Rousseau que se suele considerar como un kantismo burdo o como un kantismo aún no devenido consciente, encierra potencialidades no recogidas por Kant. En efecto, consideramos que la reivindicación de la naturaleza como algo más amplio que la razón en el primer Rousseau o equiparable con la misma en el segundo, pero que exigiría entonces un concepto de razón mucho más amplio que el ilustrado e incluso que el kantiano (en tanto que no excluiría lo "patológico"), reivindicación que es descartada por Kant, no constituye una simple impureza del pensamiento de Rousseau, ni siquiera del Rousseau de *El contrato social*. La insistencia del autor en la naturaleza podría muy bien leerse como reveladora de su concepción de la libertad como libertad concreta, dotada de contenido, y en consecuencia

---

<sup>187</sup>Cfr. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*.

<sup>188</sup>Podríamos decir que es ella efectivamente la que viene a sustituir al déspota que Kant se esfuerza por rehuir. En este sentido Philonenko señala que es el fracaso político de Kant el que le lleva a retomar como teoría la propia de la ética, esto es, la constitución de un reino de los fines, de modo que se ve necesitado de echar mano de la esperanza de la historia. También en este sentido reconoce Rodríguez Aramayo que la historia en Kant es a la política lo que los postulados a la moral. Cfr. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*; Rodríguez Aramayo, "La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia".

como un punto de apoyo desde el que cabría combatir el formalismo kantiano<sup>189</sup>. En general no parece al menos que dicho formalismo pudiese hacer justicia al pensamiento de Rousseau.

### *La crítica hegeliana a la teoría política de Rousseau.*

En el párrafo #502 de la *Enciclopedia* la crítica hegeliana al "estado de naturaleza" considerado como el estado "del que hay que salir" parece aplicarse aún con más fuerza al primer Rousseau que al contractualismo clásico: éste, aunque tomaba el estado de naturaleza como presupuesto y criterio del estado civil, lo hacía con objeto de legitimar y engrandecer a este último, mientras que el Rousseau del segundo *Discurso*, denunciando los pactos que dan origen al estado político como fuente de opresión en contraposición al estado de naturaleza, hace de éste no sólo el fundamento y origen del derecho, sino el estado dorado e incorrupto<sup>190</sup>. Por lo demás este estado es para Rousseau absolutamente presocial, el individuo es una totalidad cerrada sobre sí. Si éste constituye pues el ideal rousseauiano resulta que su posición está todavía más alejada de Hegel que la de los contractualistas liberales, y en efecto, la distancia de Hegel del primer Rousseau es máxima: "la inmediatez e individualidad en las que está hundido el espíritu" en el estado de naturaleza constituyen

---

<sup>189</sup>Riedel señala como uno de los síntomas de la afinidad de Hegel con Rousseau la búsqueda del joven Hegel hasta la época de Jena de un concepto de naturaleza que no fuese negativo. Cfr. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, "Hegels Kritik des Naturrechts".

<sup>190</sup>La observación al #139 de la PhR permite ver la acritud del rechazo hegeliano de la inmediatez natural: "pueblos inocentes, peores que malos".

precisamente el otro del espíritu que éste ha de superar en su consecución de la libertad<sup>191</sup>. Hemos señalado sin embargo la diferencia que consideramos que separa este planteamiento del de *El contrato social* y que es el Rousseau de éste último el que nos interesa.

Ahora bien, el mismo Hegel, al rechazar la concepción del estado como contrato, incluye junto al "pactum subjectionis" el contrato "de todos con todos", esto es, el contrato social de Rousseau<sup>192</sup>. Pero el contrato significa en la *Filosofía del Derecho*, así como para los contractualistas clásicos, el emerger a partir de voluntades particulares inmediatas de una "voluntad común", que, precisamente por ello, no puede ser para Hegel verdaderamente universal:

---

<sup>191</sup>Cfr. PhR #187: Obs; #194: Obs. De todos modos se puede defender que incluso en el primer Rousseau, en los *Discursos*, el estado de naturaleza no constituye verdaderamente "su ideal" o su propuesta de cara al futuro. Ciertamente, Rousseau llega a decir que "dicho estado es por consiguiente el más apto para la paz, el más conveniente para el género humano" (Cfr. DD, pg. 234), lo que sugiere una interpretación "idealizadora" del estado natural. Lo que está por ver es en qué sentido lo idealizaría. Consideramos que Rousseau quiere decir que, en comparación con el estado social posterior, el estado natural era más ventajoso y conveniente para el hombre, por lo que, si hubiera permanecido en él hubiera obtenido más beneficios que perjuicios. Pero, una vez producido el tránsito al estado social, el concepto de "estado natural" no designa un "ideal" en el sentido de una idea regulativa o un concepto normativo (a diferencia del concepto de naturaleza, al menos en una de sus acepciones). ¿Qué papel tendría entonces el concepto de "estado natural" en el segundo *Discurso*? Parece resultar que le correspondería solamente una función teórico-crítica: es un constructo teórico que resulta de abstraer, de las determinaciones que caracterizan el estado actual del hombre, aquellas que sólo pudo adquirir por medios artificiales, separándolas de aquellas que no pudo conseguir por tales medios, con el propósito de refutar la idea de que muchas de las características del hombre actual (especialmente las que afectan a las desigualdades sociales) son inmutables. De todos modos se mantiene que para el primer Rousseau la verdadera naturaleza humana es aquella descrita en el estado natural, lo no adquirido artificialmente, lo cual no sólo lo enfrenta a Hegel, sino que explica que Hegel mismo pueda haber visto en el estado de naturaleza de estos escritos el "ideal" rousseauiano. Para Hegel, puesto que el hombre es espíritu y puesto que éste es irreductiblemente histórico, no cabe pensar una naturaleza humana previa a la historia.

<sup>192</sup>Cfr. PhR #75: Obs.

¿olvida pues Hegel que el contrato rousseauiano da lugar a la "voluntad general" y no a una variable y en último término arbitraria voluntad común?

El contrato significa además la enajenación de una propiedad exterior (enajenable) y, en efecto, el individuo del contrato social pensado por el liberalismo posee su libertad y en virtud de ello la limita: ¿olvida entonces Hegel que el contrato de Rousseau no supone una limitación de la libertad, sino la adquisición y el advenimiento de la auténtica libertad que, tanto para Hegel como para Rousseau, es inalienable<sup>193</sup>?

En este punto debemos recordar que el pacto diseñado por Rousseau no consiste en una negociación entre voluntades particulares que las deje como tales, como propietarias<sup>194</sup>, sino en una transformación de la voluntad misma. Podríamos caracterizarlo como un contrato de cada uno consigo mismo, con lo que deja de ser evidentemente contrato en el sentido hegeliano y liberal (el contrato es para Hegel siempre entre distintas voluntades particulares). En este sentido podríamos considerar que si Hegel mantiene que la propuesta política de Rousseau se ciñe a la lógica del contrato, lo sitúa injustamente en una esfera más abstracta que la de la "moralidad" a la que sí caracteriza por la relación de la voluntad consigo misma y ya no con otra voluntad particular<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup>Para el carácter inalienable de la libertad en ambos autores Cfr. PhR #66; CS, Libro I, Cap IV.. Como señala Derathé, Rousseau es el primer pensador en la tradición del derecho natural para quien la protección que también en él el pacto social conlleva no supone ya la limitación de la libertad. Derathe pone en relación esta innovación con la afirmación de que la soberanía (del pueblo) se presenta por primera vez como inalienable del mismo modo que la libertad deja de ser contratable. Así, este mismo autor concluye que en verdad la libertad, aun cuando no sea el desencadenante del contrato, es en Rousseau el fin último del mismo. Cfr. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*.

<sup>194</sup>Esto es consecuencia del contrato en su significación hegeliana: Cfr. PhR #73: Obs.; #81: Obs.: en el contrato se enajena la contingencia de la voluntad particular en tanto que voluntad sobre una cosa, pero no la contingencia que le es inherente en tanto que voluntad particular.

<sup>195</sup>Cfr. PhR #81: Obs.. Recuérdese que el "contrato" constituye el segundo momento del "Derecho abstracto", esto es, de la primera parte de la PhR, de la parte que precede a la "Moralidad".

En todo caso resulta innegable que Hegel considera que la concepción del Estado como contrato, en la que incluye a Rousseau, hace de aquél el resultado de un acuerdo entre particularidades que ha de ser así exterior a ellas. En el Zusatz al #75 indica que aquí el fundamento es la "Willkür", y en la observación al #258 explicita que para Rousseau el principio del estado es la voluntad particular o individual, de modo que el universal resultante sufre de las "consecuencias meramente intelectivas" que lo convierten en una abstracción. Como veíamos a propósito del contrato, una voluntad meramente comunitaria y no universal está desprovista de la sustancialidad de lo que es en sí y para sí. Ya en la observación al #29 de la Introducción, en la que se trata conjuntamente el derecho de Rousseau y Kant, se nos decía que partiendo como ellos de la voluntad individual lo universal o racional sólo puede ser "exterior, formal".

Pero también podríamos recordar ahora que por una parte el contrato social de Rousseau no supone tanto el acuerdo de las particularidades como la superación de la misma particularidad -recuérdese la enajenación total de la particularidad que presupone el mismo contrato<sup>196</sup>-, y por otra que la voluntad general no se presenta como un mero universal abstracto privado de todo contenido, aunque sólo sea por cuanto se identifica con el bien común<sup>197</sup>. En este sentido Rousseau afirma que la voluntad general posee entidad en sí

---

<sup>196</sup>En *El contrato social* Rousseau distingue además la voluntad general de la suma de las voluntades particulares: Cfr. CS, pg. 28. En este sentido todos los artículos de la recopilación de O'Hagan concuerdan en que el contrato social supone un cambio de la misma naturaleza humana, y el presentado por Hollis insiste en que el ciudadano rousseauiano no se puede equiparar en ningún caso a un "constraint maximizer" que entra en el pacto social y adopta incluso una conducta moral que lo lleva a actuar en pro del bien común, pero cuyo móvil es en última instancia su interés particular, de modo que la razón que lo mueve a tal "desinteresada" conducta es también en última instancia sólo instrumental. Cfr. Hollis, "A remarkable change in man" y , en general, O'Hagan (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.

<sup>197</sup>En el CS leemos que la finalidad del estado es el bien común que incluye así también el momento de los intereses: Cfr. CS, pg. 25. En esta línea Kelly destaca el papel que en otros escritos políticos Rousseau asigna a las costumbres como base sustancial de la voluntad general (recordemos el término hegeliano para la "Sitte": "segunda naturaleza") Cfr. Kelly, *Idealism, Politics and History*.

misma, sea o no reconocida por los individuos<sup>198</sup>. Y posee esta sustancialidad por constituir la verdad de las individualidades, del mismo modo que los individuos del Estado hegeliano se encuentran a sí mismos en éste<sup>199</sup>. Desde aquí se hace evidente que Rousseau cree además haber superado con su concepto de voluntad general la exterioridad de la universalidad a la particularidad: el soberano (universal) está constituido por las particularidades<sup>200</sup>.

Podemos pues preguntarnos si Hegel ha dejado de ver esta diferencia cualitativa que separa a Rousseau de la escuela tradicional del derecho natural, para la que era el interés de las particularidades el fundamento del universal, de modo que la acción de éste se había de limitar a armonizarlas manteniéndolas en su particularidad o en su ser para sí. Esto significa además preguntarse si Hegel vio la diferencia de la que nosotros hemos partido, a saber, la diferencia entre el primer (y tercer) Rousseau -el Rousseau individualista- y el Rousseau de *El contrato social*<sup>201</sup>. Pero por otra parte lo anterior permite ver también que el

---

<sup>198</sup>Cfr. CS, pg. 28.

<sup>199</sup>Talmon no duda en afirmar que la voluntad general es el "vrai moi" de los particulares, Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

<sup>200</sup>Cfr. CS, pg. 18. Además, su rechazo del pacto de sujeción tiene por fin precisamente evitar un universal parcial (el de los jefes o los ricos) que resultaría así extraño a los individuos: Cfr. CS, pg. 97.

<sup>201</sup>Philonenko, considerando que el retrato del Rousseau hegeliano se explicita claramente en "la ley del corazón" de la *Fenomenología*, entiende que para Hegel Rousseau es en todo momento un individualista extremo. Lo que hemos comentado hasta aquí de la crítica hegeliana al Rousseau político permite en efecto pensar que incluso en este aspecto de su pensamiento Rousseau sigue siendo para Hegel un individualista y, en efecto, Philonenko considera que esta es también la interpretación hegeliana de la política rousseauiana y que por ello Hegel pierde de vista la verdadera innovación rousseauiana, a saber, que la voluntad universal no sería la suma de las particularidades, sino su integral matemática -recuérdese que mientras en una suma los sumandos permanecen fijos e invariables los elementos de una integral varían en su misma integración-, y con ella la diferencia de Rousseau con respecto a la Revolución francesa. La unilateralidad hegeliana consistiría así en leer a Rousseau únicamente a partir del primer y tercer Rousseau, del Rousseau de los *Discursos* que infravalora lo social y del Rousseau de las *Confesiones* que intenta preservar su excelencia interna frente a un mundo corrupto. Cfr. Philonenko, "Rousseau et



esfuerzo rousseauiano por unir particularidad y universalidad supone para él a la vez la necesidad de la perfecta universalización de la particularidad, que daría lugar a un universal puro, y la exigencia de que este universal conserve sin embargo en sí mismo las particularidades, por cuanto sólo así podrá evitar oponerse a ellas. Trataremos de ver también al hilo de la crítica hegeliana si Rousseau tiene los medios para lograr este doble fin.

Comenzaremos por la primera de las cuestiones: ¿logra Hegel apreciar la diferencia entre Rousseau y el contractualismo tradicional? Ya en la *Filosofía del Derecho* Hegel atribuye a Rousseau el avance que supone haber puesto la voluntad (la libertad) como fundamento del derecho<sup>202</sup> y en consecuencia también como principio del estado<sup>203</sup>. La voluntad es pensamiento, esto es, subjetividad universal<sup>204</sup>. Es por ello por lo que este avance se debe entender como un progreso en la universalización de la subjetividad finita y en consecuencia como subjetivación de la sustancialidad efectiva. (Consideramos que también desde una perspectiva hegeliana es a partir de Rousseau cuando se puede hablar legítimamente de un universal subjetivo o de un "sujeto universal" propiamente dicho). Y este progreso es precisamente el significado que expresa la postura rousseauiana tal como es presentada en el Capítulo VI de la *Fenomenología*.

Incluso si leemos con Hyppolite ya una alusión a Rousseau en la exposición de la conciencia desgarrada que está a la base de la Ilustración -lectura que parece legítima especialmente si tomamos la obra de Rousseau en su totalidad, en su oscilar entre la "deconstrucción intelectual de todo lo dado" y la búsqueda de una instancia sustancial en la fe o en el más allá en general-, encontramos ya aquí el valor unificador de Rousseau: debemos recordar que la conciencia desgarrada moderna supone para Hegel la unificación en una misma conciencia

---

<sup>202</sup>Cfr. PhR #29: Obs.

<sup>203</sup>Cfr. PhR #258: Obs.

<sup>204</sup>Es evidente que poniendo como fundamento del estado la voluntad o la libertad Rousseau lo cimienta sobre una determinación universal de la subjetividad, a diferencia del contractualismo tradicional que lo fundamentaba en la felicidad. Pero para la deducción hegeliana de la voluntad como espíritu práctico a partir del pensamiento o espíritu teórico y de su universalidad V. más abajo la sección A) del próximo capítulo.

de la contradicción entre el sí mismo y la sustancia (V. sección A) de éste capítulo)<sup>205</sup>. Pero Hegel va más allá y presenta a Rousseau explícitamente ya no como la simple conciencia desgarrada sino como la conciencia de ésta, como la superación del hiato entre intelección y fé a la que ella misma había dado lugar, como superación pues de la Ilustración. Y el saber de la unidad de estos extremos (intelección y fé) es saber de la verdad de la Modernidad como el sí mismo o la subjetividad: la "libertad absoluta" del Capítulo VI de la *Fenomenología* expresa la universalización y absolutización del sí mismo llevada hasta el punto de que ya ningún en-sí -ni siquiera la aparente opacidad del útil- se oponga a él. El sí mismo es así sí mismo universal: "Así pues, si lo útil era solamente el cambio de los momentos que no retorna a su propia unidad y era por tanto todavía objeto para el saber, ahora deja de ser esto; pues el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí mismo universal, el sí mismo tanto de sí como del objeto y, como sí mismo universal la unidad retornante a sí de este movimiento"<sup>206</sup>. De modo paralelo las *Lecciones de Filosofía de la Historia* presentan el principio que pone la voluntad universal, la voluntad que sólo se quiere a sí misma o al querer mismo, como fundamento del estado, como el suelo común de la Revolución francesa y de la filosofía de Kant, de modo que resulta inevitable leer aquí la atribución del descubrimiento de tal principio ya a Rousseau<sup>207</sup>. En resumen: Hegel parece consciente de la universalidad de la voluntad rousseauiana (frente a la particularidad del principio contractualista liberal: la felicidad).

Por otra parte también la *Fenomenología* permite ver en qué medida Hegel reconoció la sustancialidad de la voluntad general rousseauiana. Hegel reconoce que el universal rousseauiano no es el universal exterior que se constituye por la yuxtaposición de múltiples particularidades, sino que está presente en su totalidad en cada particularidad: "Y no es ciertamente el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por

---

<sup>205</sup>Cfr. Hyppolite, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Caygill, al insistir en que los retratos rousseauianos del mundo social se presentan como un teatro en el que todo se torna en su contrario, apoya la lectura de Rousseau como la expresión del desgarramiento de su época. Cfr. Caygill, "The master and the magician".

<sup>206</sup>PhG, pg. 432 / FdE pg. 344.

<sup>207</sup>Cfr. VPG pg. 524 ss; LFH, pg. 688 ss.

representación, sino la voluntad realmente (reell) universal, la voluntad de todos los individuos como tales"<sup>208</sup>. En este sentido no parece haberle pasado desapercibida la distinción rousseauniana entre la voluntad general y la suma de todas las voluntades, la "voluntad de todos"<sup>209</sup>.

Más aún, Hegel llega a presentar este sí mismo absoluto, que es la misma libertad absoluta o la voluntad general, como "sustancia indivisa" (*Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt...*)<sup>210</sup>. Ni aún la absolutización de la subjetividad puede anular la sustancia: si la niega como un otro el resultado será que la misma subjetividad resultará investida de sustancialidad, se hará cargo ella misma del momento de la sustancia.

Pero es ahora cuando se explicita la verdad y la raíz de la crítica hegeliana a Rousseau: el problema parece radicar aquí justamente en la rígida sustancialidad del universal; la negación de la sustancia por el sí mismo acaba negando la negatividad del sí mismo, el propio sí mismo. (Veremos que en realidad la postura de Rousseau se puede leer, desde la perspectiva hegeliana, a la vez como negación de toda sustancia y como negación de toda subjetividad, precisamente porque ambas permanecen como opuestas, despojadas de mediación).

Siguiendo el hilo de la argumentación hegeliana en la *Fenomenología* diremos que en primer lugar Hegel presenta la libertad absoluta como el universal que niega toda particularidad o diferencia. En efecto, sólo así se puede lograr el deseo rousseauniano de una unidad inmediata de universalidad y particularidad: la particularidad se sabe inmediatamente como universal

---

<sup>208</sup>PhG, pg 432 / FdE pg. 344.

<sup>209</sup>Nos distanciamos así de una consideración muy extendida, a saber, aquella según la cual Hegel no captó la diferencia entre "volonté generale" y "volonté de tous". Ya hemos visto la postura de Philonenko en este punto. Por su parte Avineri se limita a decir que "parece" ser que Hegel no captó esta distinción por cuanto calificó a Rousseau de individualista: Cfr. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, pg. 184. Desde aquí también Löwith considera que Hegel confundió a Rousseau con un liberal: Cfr. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, II Parte, Cap. I.

<sup>210</sup>PhG, pg. 433 / FdE pg. 344.

solamente porque cancela definitivamente su particularidad. "En esta libertad absoluta se han cancelado (getilgt) por tanto todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal"; y seguimos leyendo más adelante: "pero esta conciencia singular es consciente de sí, no menos inmediatamente (unmittelbar), como conciencia universal...no hace por tanto nada singular sino sólo leyes y acciones del estado"<sup>211</sup>.

Nos encontramos así con que el diagnóstico que aquí Hegel da de Rousseau se opone aparentemente al de la *Filosofía del Derecho*: mientras en esta obra Rousseau se presenta como pecando de otorgar demasiado peso al momento de la particularidad, resulta en la *Fenomenología* que su error consiste en concedérselo todo al universal.

Efectivamente Hegel contrapone su universal estatal como universal diferenciado a la "democracia" rousseauiana en que todo individuo se vincula inmediatamente al todo del estado. Podemos recordar en efecto el rechazo rousseauiano de la división de poderes y en general de toda diferenciación de la voluntad general<sup>212</sup>. Pero más radicalmente todavía: ¿no supone el surgimiento de la voluntad general la cancelación, "enajenación", de toda particularidad, de todos los derechos de la misma?, ¿no entran las particularidades pues en su constitución sólo en tanto que dejan de ser tales?<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup>PhG pg. 433 y 434 / FdE pg. 345 y 345.

<sup>212</sup>Cfr. CS pg. 27,29.

<sup>213</sup>Cfr. CS pg. 15. También para Cotta el estado rousseauiano supone el sometimiento de toda diferencia y es en este sentido totalitario: la única forma de liberarse de las dependencias personales que nos encadenan consiste en entregarse al todo del estado, liberarse de la misma particularidad que está a la base de tales dependencias: el estado ocupa el lugar de Dios. Cfr. Cotta, "La position du problème de la politique chez Rousseau". Dehaussy por su parte considera que Rousseau asegura antes la igualdad que la libertad, esto es, se asegura antes de que el universal no sea parcial en el sentido de excluir a parte de la sociedad, como ocurriría si estuviese representado por unos pocos, que de que dicho universal acoja el todo del individuo. Cfr. Dehaussy, "La dialectique de la souveraine liberté dans le "Contract Social"".

¿No es cierto que sólo en tanto que coincidente con la voluntad general es el particular reconocido (como ciudadano) mientras su particularidad resulta totalmente sometida, tal como lo expresa su ser como súbdito?<sup>214</sup>. ¿No llega a explicitar Rousseau que la vida de la universalidad depende directamente de la muerte de las fuerzas particulares?<sup>215</sup>.

Ahora bien, parece resultar así que esta cancelación de toda particularidad tiene su razón de ser y su contrapartida en la afirmación y consistencia de una instancia perfectamente sustancial. Pero Hegel se ocupa en un segundo paso de mostrar que precisamente por cancelar la diferencia esta sustancia indivisa carece de verdadera sustancialidad. En este sentido se hace claro que precisamente la ausencia de la diferencia o la determinación en el universal lo convierte en abstracto. El universal sólo puede devenir sustancial, ser en el elemento del "ser", en la medida en que acoge el momento de la finitud, en la medida en que se diferencia o finitiza: "La obra a que podría arribar la libertad que se da conciencia consistiría en que, como sustancia universal, se hiciera objeto y ser permanente. Este ser otro sería la diferencia en la libertad, con arreglo a la cual se dividiría en masas espirituales subsistentes y en los miembros de poderes diversos; en parte en que estas masas fuesen las cosas del pensamiento de un poder legislativo, judicial y ejecutivo separado, pero en

---

<sup>214</sup>Cfr. CS pg. 16,17. Trachtenberg argumenta que la constitución del sujeto en *El contrato social* como sujeto obediente (y sin duda la obediencia es componente necesario del carácter del ciudadano rousseauiano en sentido amplio) lo incapacita para comportarse como colegislador competente. Consideramos que tal argumento pretende en última instancia mostrar que el individuo una vez despojado de su particularidad, tal como exige la constitución del súbdito obediente, no puede contribuir verdaderamente, esto es, como tal sujeto determinado, a la constitución de la universalidad: sólo le resta acatarla. Cfr. Trachtenberg, "Subject and citizen: Hobbes and Rousseau on sovereignty and self".

<sup>215</sup>Cfr. CS pg. 40. Talmon insistiendo en que la voluntad general requiere para su conformación el abandono de todo interés o inclinación particular destaca la diferencia fundamental entre las democracias liberales del S. XX y la de Rousseau: sólo en esta la multiplicidad de opiniones y tendencias es contraria a la democracia, que ha de conseguir el querer unánime de la universalidad objetiva. El autor atribuye esto a la creencia dieciochesca, compartida por Rousseau, en un orden natural y en la premisa racionalista de que en el silencio de las pasiones todos hemos de arribar a las mismas conclusiones. Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

parte, las esencias reales...en que fuesen...los estamentos más especiales. La libertad universal, que de este modo se disociaría en sus miembros y se convertiría precisamente con ello en sustancia que es,..."<sup>216</sup>. La sustancialidad de un sí mismo que cobra su absolutez en virtud de la negación de todo en-sí o sustancialidad no es verdadera sustancia. En este sentido puede decir Hegel que a este universal de la libertad absoluta no le queda más que el juego de la conciencia o el sí mismo consigo mismo<sup>217</sup>.

Creemos que es desde aquí desde donde habrá de entenderse la calificación que Hegel hace de la voluntad general en la *Filosofía del Derecho* como pura abstracción (PhR #258), porque es desde aquí desde donde se ilumina la razón de ser de esta abstracción de la universalidad, a saber, su incapacidad para dar cabida a la particularidad, para autodiferenciarse.

De este modo consideramos que Hegel fue consciente del esfuerzo rousseauiano por dotar de autosubsistencia o sustancialidad a la voluntad general, pero que a pesar de ello considera que no lo pudo lograr. Y, en efecto, nos encontramos que en el mismo *Contrato social* Rousseau reconoce la impotencia de la voluntad general para alcanzar las cuestiones particulares o determinadas: ella ha de limitarse a la generalidad de la ley<sup>218</sup>. La misma afirmación rousseauiana de la necesidad de un gobierno pone de manifiesto la distancia insalvable entre la voluntad general o el soberano legislador y el particular, pone de manifiesto que el particular no se encuentra a sí mismo inmediatamente en la voluntad general. Y esto deviene todavía más claro cuando Rousseau niega la plausibilidad de un gobierno democrático para los hombres (vs. dioses)<sup>219</sup>: ¿no resulta aquí evidente una contradicción entre el ideal rousseauiano de la inmediatez del soberano y la asunción de la necesidad de un cuerpo intermedio que además será tanto más efectivo cuanto más concentrado en pocas cabezas, esto es, cuanto más alejado de la universalidad de la voluntad general<sup>220</sup>? Rousseau mismo llega a exponer la

---

<sup>216</sup>PhG pg. 434-435 / FdE pg. 345-346.

<sup>217</sup>PhG, pg. 434 / FdE 345.

<sup>218</sup>Cfr. CS pg. 32-33.

<sup>219</sup>Cfr. CS pg. 67.

<sup>220</sup>Cfr. CS, pg. 61 ss.

separación entre el soberano y el gobierno como la separación entre el plano del derecho y el del hecho, podemos decir, del deber-ser y del ser<sup>221</sup>. Y, sin duda, para Hegel, este hiato condena el deber-ser, la voluntad general en este caso, a la abstracción<sup>222</sup>.

Pero del mismo modo que Hegel ha explicitado la imposibilidad de anular perfectamente la sustancia y ha explicado desde ahí la abstracción que revierte así sobre el absoluto sí mismo rousseauiano, es consciente de la irreductibilidad de la particularidad o la diferencia: incluso para la pura voluntad general rousseauiana la diferencia ha de resurgir de un modo u otro. "La voluntad universal entra en sí misma y es voluntad singular, a la que se enfrentan la ley y la obra universales"<sup>223</sup>. La voluntad general sigue particularizándose, como sujeto que es, aún cuando sea a su pesar.

Veremos ahora las consecuencias de la conjunción de un universal abstracto, que se piensa libre de la particularidad, y una particularidad que resurge tras ser negada.

En primer lugar debemos recordar que en todo caso el universal rousseauiano se presenta como emergiendo de los particulares. Ahora bien, a esto hemos de añadir que, por una parte, tales particulares entran en su construcción sólo en tanto en cuanto se saben inmediatamente universales y, por otra, que "nosotros" (Hegel) sabemos que sus particularidades son irreductibles. Resulta así que las particularidades se "cuelan" en la universalidad a espaldas y a pesar de esta última. Podríamos decir así que el universal resulta

---

<sup>221</sup>Cfr. CS pg. 96.

<sup>222</sup>En este sentido señala Talmon que la voluntad general se puede considerar como una idea platónica o una verdad matemática. Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*. Para Hegel el deber-ser, en tanto en cuanto se opone a lo real (en lugar de ser el concepto mismo de lo real), sólo se puede entender como un universal carente de las determinaciones de lo efectivo, y, en consecuencia, indiferenciado o abstracto. Con este tópico nos hemos encontrado ya al tratar la condena hegeliana al contractualismo liberal por no constituirse en pensamiento de la realidad, por no "limitarse" a captar lo racional de lo real. De todos modos el tema del deber-ser o el "Sollen" reaparecerá más adelante.

<sup>223</sup>PhG pg. 434 / FdE pg. 345.

"contaminado" de particularidad. El olvido de la sustancia y la diferencia por parte del sí mismo universal y absoluto lo condena así a ser una sustancia muerta y una acumulación de diferencias o particularidades. En este sentido es en el que Hegel afirma que sólo si el universal se diferenciase y sustancializase "se libraría verdaderamente de la individualidad particular o singular"<sup>224</sup>.

Consideramos por ello que la calificación de Rousseau por parte de Hegel de individualista tal como aparece en repetidas ocasiones en la *Filosofía del Derecho* no significa que Hegel no haya prestado atención a la pretensión rousseauiana de que su voluntad general tenga consistencia autónoma, sea o no reconocida por los particulares. Simplemente ha visto que en la medida en que la conformación de este universal rehusa toda mediación y se presenta como el fruto de los particulares aislados, no puede ser en la efectividad más que una suma de particularidades<sup>225</sup>.

Se hace así además evidente que el individualismo de Rousseau sigue teniendo su origen en la pretensión de una conexión inmediata entre el particular y el universal. *El contrato social* supone el reconocimiento de que un yo verdaderamente libre sólo lo es en la relación intersubjetiva y sin embargo en la misma obra se observan el diálogo y los largos debates en la construcción de

---

<sup>224</sup>PhG pg. 435 /FdE pg. 346.

<sup>225</sup>En este sentido reconocemos con Philonenko que Hegel considera a Rousseau en general, incluida su vertiente política, como individualista, pero consideramos que Hegel ha llegado a este diagnóstico no por haber tomado a Rousseau superficialmente, sino después de haber reconocido su esfuerzo por superar el mismo individualismo. En este sentido asumimos también con Philonenko, Villaverde y otros autores, que el pensamiento político de Rousseau se distingue de aquel que subyace a la Revolución francesa (Philonenko señala que ni siquiera había sido leído *El contrato social* con anterioridad a la Revolución) y compartimos la opinión de Löwith de que en la "Declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano" es el hombre, esto es, el componente liberal de raíz lockeana, y no el ciudadano (rousseauiano) el que tiene mayor peso. Pero una vez más hemos de insistir en que si Hegel asocia a Rousseau a la Revolución francesa, ello no nos obliga a pensar que para Hegel el ideal rousseauiano coincidiese con ella sino únicamente a considerar que Hegel ha visto que la efectuación del ideal rousseauiano ha de derivar en fenómenos como el de esta Revolución, aún cuando ella misma acabe por negar tal ideal. Cfr. Philonenko, "Rousseau et Hegel" y Löwith, *De Hegel a Nietzsche*.





las leyes, y de la voluntad general por tanto, como obstáculos al acceso a la verdadera universalidad, y ello es así justamente por cuanto constituyen mediaciones<sup>226</sup>. En este sentido podríamos incluso leer aquí la persistencia de la huella del primer Rousseau: es el individuo aislado, "sencillo", que permanece a solas consigo mismo, el que puede acceder más fácilmente a su verdad<sup>227</sup>. De hecho consideramos que, como veremos más adelante, las distintas presentaciones de Rousseau por parte de Hegel mantienen unidad, no porque Hegel haya obviado las diferentes etapas de su pensamiento, sino porque ha reconocido en todas ellas la inmediatez como la constante del ideal rousseauiano.

Por lo demás este sesgo individualista se puede encontrar incluso en el origen mismo del contrato social: aún cuando en virtud de él el individuo resulte transformado en su misma naturaleza, a la enajenación total que lo constituye precede una decisión que surge del propio interés y que debe ser tomada por cada individuo<sup>228</sup>: ¿no diremos entonces que a la base de la libertad positiva que genera el estado civil persiste una cierta libertad negativa?, ¿no es el fundamento de la libertad común el interés particular aunque en ella se supere?

Esto se relaciona directamente con la legitimación rousseauiana de la posibilidad para todo individuo de abandonar el estado en cualquier momento, legitimación contra la que se vuelve Hegel repetidamente en la *Filosofía del Derecho* en tanto en cuanto la considera síntoma del individualismo que disuelve la divinidad del estado<sup>229</sup>.

---

<sup>226</sup>Cfr. CS pg. 29, 105.

<sup>227</sup>En última instancia además el contrato social rousseauiano tiene también el fin de restablecer la igualdad natural aunque sea de otro modo y aunque con ello se consigan ventajas ausentes en el estado de naturaleza. Frente a ello Hegel afirma que el estado de naturaleza es el de la máxima desigualdad: Cfr. ENZ III #502: Obs.

<sup>228</sup>Cfr. CS pg. 14, 25.

<sup>229</sup>Precisamente en el hecho de que el orden civil resultante del pacto social sólo sea legítimo en tanto en cuanto haya sido aceptado unánimemente ve Derathé la persistencia del individualismo del contractualismo tradicional en Rousseau. Cfr. Derathé, Ibid. (Esta postura puede confrontarse con la afirmación hegeliana de que el origen histórico de una constitución no es objeto de la filosofía ni exige por tanto cumplir ciertas condiciones necesarias: PhR #258: Obs.).

Y también en este mismo sentido habla la aceptación por parte de Rousseau del criterio de las mayorías cuando él mismo ha reconocido que nada puede garantizar que el particular no se deje llevar en su voto por su particularidad<sup>230</sup>. Del mismo modo podemos recordar aquí su asunción de que el grado de libertad de un individuo depende de su proporción numérica en el todo del estado<sup>231</sup>: si la voluntad general expresase la universalidad que es la verdad de todo individuo, y no la suma resultante de voces particulares, ¿por qué habría de suponer el mayor número de miembros del estado una reducción de la libertad individual?

Una vez más la crítica hegeliana de Rousseau en la *Fenomenología* nos da la clave de su crítica en la *Filosofía del Derecho* y revela la profundidad de la misma, aparentemente ausente en la última obra.

Otra de las consecuencias de la reaparición de la particularidad cuando el universal se presenta como pura universalidad, es el surgimiento de dualidades en las que los miembros han de guardar una relación de oposición o dominio. El mismo Rousseau afirma que una vez que el particular es tomado como tal, se convierte en un "ser separado" del todo<sup>232</sup>, y él mismo sabe de la posibilidad irreductible de conflicto entre la particularidad como tal y el todo de la voluntad general. También el soberano y el gobierno son seres separados<sup>233</sup> que además se mantienen en una relación de subordinación del segundo al primero, de modo que habrá que contar siempre con la amenaza del conflicto y fortalecer la soberanía en la misma medida en que se refuerce el poder del príncipe o gobierno<sup>234</sup>. La presencia de la figura del tribunado en *El contrato social* expresa claramente que la relación entre el soberano y el príncipe por una parte, y aquella que se establece entre el príncipe y el cuerpo de los súbditos, son relaciones de fuerza<sup>235</sup>. Podemos adelantar ya que el organismo de los poderes hegelianos resulta justamente del rechazo de este precario equilibrio de fuerzas.

---

<sup>230</sup>Cfr. CS pg. 107.

<sup>231</sup>Cfr. CS pg. 57-58.

<sup>232</sup>Cfr. CS pg. 37.

<sup>233</sup>Cfr. CS pg. 60: al gobierno se le concede aquí incluso voluntad propia.

<sup>234</sup>Cfr. CS, pg. 90.

<sup>235</sup>Cfr. CS, pg. 122 ss.

Pero además, y en última instancia, ¿no expresan todas estas medidas rousseauianas de mediación la persistencia de la tensión en el interior de aquella pretendidamente pacífica distinción entre soberano o ciudadano y súbdito u hombre privado?

Vemos así que todas estas oposiciones, al igual que el individualismo rousseauiano, emergen justamente en el momento en el que la voluntad general pasa a su efectuación, cuando la abstracta universalidad ha de expresarse en relación a la particularidad<sup>236</sup>. Es en efecto aquí donde aquélla hace su aparición violenta.

La misma figura del legislador expresa la necesidad de una "acción desde arriba" para acceder a la verdad de la voluntad general. Consideramos que con ello, con el reconocimiento rousseauiano de que el particular no llega por sí mismo al universal, Rousseau convierte efectivamente a su ciudadano en súbdito<sup>237</sup>. ¿Como distinguir entonces entre una verdadera legislación y una falsa, entre un buen y un mal legislador? Rousseau no parece ofrecer otro criterio que el éxito (retrospectivo).<sup>238</sup> Dehaussy presenta el contrato social y la voluntad general como un proceso continuo que se afirma en cada decisión del todo, y creemos que esta es en efecto la pretensión rousseauiana, pero ¿cómo será posible que se efectúe así cuando la verdad universal es dada en principio por un legislador y cuando el mismo Rousseau es reacio al cambio de las leyes una vez establecidas<sup>239</sup>? Con la figura del legislador Rousseau parece

---

<sup>236</sup>Se entiende así que una exposición de *El contrato social* como la de de Soto estructure el contenido según se trate del ideal rousseauiano o de su efectuación. Cfr. Soto, "La liberté et ses garanties".

<sup>237</sup>Tanto Gauthier como Caygill y Dent ven en la figura del legislador y en su "dissemblance" ("el legislador ha de persuadir sin convencer": CS pg. 42) el síntoma de la persistencia de la alienación en la sociedad de *El contrato social*. Cfr. Caygill, "The master and the magician", Dent, "An integral part of his species?", Gauthier, "Making Jean-Jacques".

<sup>238</sup>Por lo demás no hay freno alguno para el legislador: ante la expresión de la voluntad general el gobierno es nulo. No ha de extrañar pues que Talmon vea aquí justamente la sanción de la revolución, de la abolición de cualquier forma de gobierno. Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

<sup>239</sup>Cfr. CS pg. 99, 124.

reconocer la imposibilidad de la perfecta inmediatez y de la unanimidad que ella comportaría (todo individuo reconocería directamente la verdad universal) a la vez que mantiene su rechazo de toda mediación (el universal presentado por el legislador es presentado inmediatamente a todo el pueblo y ante él no se puede más que asentir).

Hegel pasa en la *Fenomenología* de su análisis de la voluntad general como libertad absoluta a estudiar el terror de la Revolución francesa como su consecuencia directa. A menudo, como ya hemos visto, se ha acusado por ello a Hegel de no ver la diferencia entre el pensamiento de Rousseau y la Revolución. Sin embargo, el estudio llevado a cabo hasta aquí y que nos ha mostrado cómo la efectuación de la voluntad general conduce en última instancia a la figura del legislador, nos lleva a considerar que Hegel, a pesar de haber distinguido el ideal rousseauiano del terror francés, ha visto con acierto que tal ideal genera la necesidad de un fenómeno como éste una vez que pretende realizarse.

El fundamento de la argumentación hegeliana radica en mostrar en general que la universalidad de la voluntad general no puede asumir la particularidad. En tanto que universal abstracto, liberado de la determinación del ser (sustancia) y de la finitud, no puede experimentar este momento -que es en sí irreductible- más que como un otro a negar, no puede reconocerse en la determinación. Otro modo de decirlo consiste en mostrar que el universal de la voluntad general, como sí mismo (absoluto) que es, habrá en todo caso de diferenciarse (la subjetividad es movimiento diferenciador, negatividad), pero que, a la vez, en tanto que abstracto, los extremos que genere habrán de mantenerse en una relación igualmente abstracta, en una relación de pura negación: "Pues aquella universalidad que no se deja arribar a la realidad de la estructuración orgánica...se diferencia en sí, al mismo tiempo porque es movimiento y conciencia en general. Y ciertamente....se separa...en la simple fría universalidad inflexible...y en la meticulosa puntualidad de la conciencia real"<sup>240</sup>. "Por tanto la relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente no mediada y cabalmente la

---

<sup>240</sup>PhG pg. 436 / FdE pg. 346-347.

negación de lo singular como lo que es en lo universal (als Seienden in dem Allgemeinen: en tanto que siendo en el universal)"<sup>241</sup>.

Con esta formulación del problema se hace evidente que la necesidad del momento de la particularidad reside en la misma naturaleza del universal, la voluntad general o la libertad absoluta, y que sin embargo no puede ser para ella más que una alteridad amenazadora. Ella misma exige, como hemos visto en *El contrato social*, de un gobierno para realizarse, pero en tanto que gobierno determinado habrá de presentársele como una facción que no la puede expresar adecuadamente, esto es, en su pura universalidad. Es así como la misma voluntad general habrá de negarse a sí misma en cualquiera de sus realizaciones: "Lo que ocurre es que la facción triunfante se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción, radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable"<sup>242</sup>. Y es esta misma lógica la que explica la necesidad de la muerte de todo individuo en tanto en cuanto se presente como particular, esto es, como distinto de la voluntad general. Y esta muerte será "la más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua" por cuanto la absolutez de la voluntad general supone la privación de toda verdad y sustancia a cualquier otro, a toda particularidad: lo que recibe muerte no es en verdad más que una pura abstracción, una pura nada.

El gobierno como encarnación de la voluntad general ha de negar la realidad de todo individuo particular, la voluntad general como "pura intención" ha de negar la realidad de todo gobierno particular. Esta es la "furia del desaparecer".

Resulta así que el reproche de Hegel a Rousseau se debe al hecho de haber olvidado la necesidad del momento de la diferencia o particularidad. Pero ¿olvida Rousseau realmente este momento?

Hemos visto que en diversos lugares de *El contrato social* Rousseau asume la necesidad de reconocer cierto dualismo entre el mundo público y el privado, esto es, reconoce un lugar para el individuo en tanto que hombre particular ("Mensch"

---

<sup>241</sup>PhG pg. 436 / FdE pg. 347.

<sup>242</sup>PhG pg. 437 / FdE pg.347.

en la *Filosofía del Derecho*) -se podría recordar la tolerancia rousseauiana en relación a las creencias religiosas de los individuos en tanto que personas privadas y que coexiste con la afirmación de una religión civil vinculada a la vida política de todo ciudadano<sup>243</sup>. Del mismo modo veíamos subsistir junto a la universalidad del soberano la particularidad del gobierno individualizado en el príncipe. Consideramos sin embargo que en este punto lo que Hegel reprocha a Rousseau es la ingenuidad de creer poder separar netamente la universalidad de la particularidad, la identidad de la diferencia, de modo que la segunda se pueda subordinar pacífica y exteriormente a la primera. La confianza en poder trazar esta clara delimitación se expresa paradigmáticamente en la convicción de que la configuración del sujeto como obediente a la vez que como soberano no habría de ser en ningún caso problemática.

Solamente en ciertas fisuras de *El contrato social* emergen síntomas de la dificultad de operar esta neta distinción: pensemos por ejemplo en el lugar donde Rousseau reconoce que para el establecimiento del gobierno -gobierno que ha de permanecer exterior al soberano- se necesita que *por un momento* la voluntad general se vuelva al plano de lo particular<sup>244</sup>. Lo que así mantiene presente Hegel frente a Rousseau es la imposibilidad de mantener la pureza del universal, su radical separación de la diferencia. Es en esto en lo que se basa el hecho de que Hegel oponga a Rousseau un estado (universal) orgánico, es decir, diferenciado en sí mismo. Hegel no le recuerda a Rousseau meramente el momento de la diferencia, sino su indisolubilidad de la identidad.

Del pensamiento rousseauiano se deriva la primacía del "sujeto fuerte", por considerar justamente que la particularidad y la diferencia son perfectamente aislables. La conciencia hegeliana de su profunda unidad parece abrir pues la posibilidad de una relación más justa entre sujeto universal y sujeto particular. De todos modos no podemos descartar por ahora tampoco la posibilidad de que esta conciencia o saber esté en verdad también al servicio de un todavía mayor fortalecimiento del momento de la unidad o universalidad, del sujeto fuerte.

---

<sup>243</sup>Cfr. CS pg. 138-140.

<sup>244</sup>Cfr. CS pg. 98.

Podríamos también pensar que Rousseau olvida la diferencia en el sentido de que olvida su poder negador, su misma negatividad. Sin embargo existen también pasajes en los que explicita su saber de la potencialidad conflictiva que reside en la particularidad, de la amenaza que constituye el particular, sea el individuo o el gobierno, con respecto a la voluntad general<sup>245</sup>. Pero de aquí Rousseau deriva únicamente la necesidad de la obediencia y la subordinación. Dicho de otro modo, Rousseau ve con mayor clarividencia que sus predecesores que en la particularidad reside la tendencia a devenir particularidad-para-sí, pero confía en todo caso en el éxito de dominarala, de eliminar la particularidad-para-sí como tal<sup>246</sup>. Es en este sentido en el que desde la óptica hegeliana podría decirse que precisamente por haber ganado más conciencia de la diferencia Rousseau puede fortalecer más la identidad, la primacía del sujeto fuerte. El optimismo rousseauniano en este sentido se expresa no sólo en su fé en que ante el verdadero universal el particular no podrá sino someterse, sino también en su confianza en eliminar la libertad de comercio (aunque no la propiedad privada en general) que para él conlleva la acentuación del interés privado y que acabaría por generar un tercer estado que a su vez desencadenaría la enajenación de la soberanía<sup>247</sup>. Rousseau pretende evidentemente subordinar la sociedad civil al estado, la libertad negativa a la positiva o política<sup>248</sup>.

Como veremos, la postura hegeliana en este punto, oponiéndole la necesidad del reconocimiento de la autonomía de la esfera de la libertad negativa, de la sociedad civil, no hace sino recordar la necesidad de respetar la particularidad incluso como particularidad-para-sí. Desde aquí vemos ya la relevancia que tendrá evaluar si Hegel logra realmente dar cuenta de este reconocimiento, si logra plasmarlo o concederle un lugar en el diseño de su solución. En efecto, podemos adelantar ya que en el caso de que lleguemos a ver que Hegel lo

---

<sup>245</sup>Cfr. CS pg. 18, 84.

<sup>246</sup>Talmon considera también que Rousseau sabe de la negatividad de la particularidad por cuanto la experimenta en sí mismo y cree además que es esto precisamente lo que lo impulsa, cuando opta por la vía social, a esforzarse por eliminar radicalmente todas las fuerzas centrífugas y antisociales. Cfr, Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

<sup>247</sup>Cfr. CS pg. 92 ss.

<sup>248</sup>Este constituye justamente uno de los puntos en los que se basa la reivindicación del pensamiento rousseauniano por parte de ciertos autores marxistas.

consigue, habremos de reconocer que su máxima conciencia de la negatividad de la particularidad o la diferencia abre al menos la posibilidad de asumir y pensar la diferencia como tal, esto es, sin trascenderla hacia un otro (y no sólo la posibilidad de reconducirla con mayor sutileza hacia la identidad).

En todo caso consideramos que esta falta de conciencia por parte de Rousseau de todo el poder y alcance de la diferencia se debe en última instancia a su creencia en la inmediatez de la relación entre universalidad y particularidad: sólo porque el particular es inmediata y verdaderamente universal puede toda particularidad-para-sí ser fácilmente dominada y puede el universal ser un universal indiviso. Y es esta inmediatez lo desenmascarado por Hegel.

Y es también de esta inmediatez de donde consideramos que se deriva la paradoja rousseauiana: por una parte el universal incluye en sí mismo (inmediatamente) las particularidades, pero por otra parte el universal es sustancial e indiviso (inmediato)<sup>249</sup>.

Creemos que se debe justamente a esta paradoja el hecho de que la realización del ideal rousseauiano abra dos vías cuando se busque su realización. En tanto en cuanto la voluntad general está presente ya en la interioridad de todo individuo, la participación directa de la totalidad del pueblo en su constitución resulta ser el procedimiento legítimo de la misma. De aquí el Rousseau individualista que da origen a la exigencia de las democracias por mayorías tantas veces criticada por Hegel<sup>250</sup>. Y en efecto, hay un Rousseau que, como hemos visto, acoge el criterio de las mayorías una vez que el contrato ha sido establecido unánimemente. Y en este mismo sentido encontramos pasajes de *El contrato social* en que se asume positivamente que en la participación del todo del pueblo entran también los intereses de los individuos (aún cuando se universalicen en el proceso de debate<sup>251</sup>): sólo así podrá en efecto ser la

---

<sup>249</sup>Consideramos que Talmon expresa esta misma paradoja cuando afirma que la voluntad general está a la vez dentro y fuera del individuo. Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

<sup>250</sup>Cfr. PhR #303 y Obs.

<sup>251</sup>En la nota 2 de la pg 29 del CS se se explicita la asunción de que el interés común sólo surge por la contraposición de los intereses particulares: "Si no hubiese intereses diferentes apenas notaríamos la presencia del interés común".



voluntad general expresión del "bien común" y no mera armonización de libertades limitadas; el pacto social no sólo ha de garantizar la libertad individual, sino proteger también los intereses y bienes de los particulares. De Soto señala en este sentido que en la constitución de la voluntad general está presente también el "amour de soi" por cuanto en la participación de cada uno está igualmente presente la conciencia de que la ley será aplicada también a mí mismo<sup>252</sup>.

Consideramos así que Rousseau abre también la línea del pensamiento democrático que se esfuerza por huir de los totalitarismos (aún cuando él mismo no lo haya logrado). Se podría tildar a Talmon de unilateral al presentar a Rousseau únicamente como un totalitarista: Talmon parece efectivamente olvidar el compromiso rousseauiano con el criterio de las mayorías eclipsado por su esfuerzo por lograr el ideal de la unanimidad -ideal que de hecho sólo se podrá lograr por la vía de la imposición; parece olvidar la asunción rousseauiana del dualismo público-privado al atender únicamente a su primado de la política -primado que Talmon interpreta como absolutización de la vida política con la consecuente eliminación de todo otro posible ámbito de la vida individual<sup>253</sup>.

Pero por otro lado también es cierto que la voluntad general posee consistencia más allá de que sea o no reconocida por los particulares y que el mismo Rousseau no considera condición suficiente de su auténtica constitución el que sea el resultado de la mayoría. Y en este sentido es evidente que los esfuerzos rousseauianos se encaminan a educar al pueblo de modo que se libere de su particularidad, y que cuando el individuo participa en la legislación no debe responder a sus preferencias individuales, sino a lo que es mejor para el estado<sup>254</sup>. En definitiva, ya hemos insistido suficientemente en el modo en que Rousseau abre las puertas al totalitarismo, a la figura de un legislador que imponga el "verdadero yo".

Lo importante en todo caso es destacar que la crítica hegeliana a "la libertad absoluta" muestra la unidad que subyace a ambas opciones. Tanto las

---

<sup>252</sup>Cfr. Soto, "La liberté et ses garanties".

<sup>253</sup>Cfr. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*.

<sup>254</sup>Cfr. CS pg. 107.

democracias por mayoría como la institución de un legislador revolucionario conducen a un universal parcial y por tanto opresor. Todo universal inmediato acabará por manifestarse como parcial, esto es, no verdaderamente universal. Hegel muestra que la democracia a la que de hecho puede dar origen el pensamiento de Rousseau pecará del mismo individualismo que caracteriza al liberalismo tradicional y precisamente por ello habrá de dar origen a un sistema opresor: la tiranía de las mayorías no se distingue en su esencia del terror.

Resta por pensar si cabe una forma de democracia que, partiendo o no de Rousseau, se distancie verdaderamente, en su misma raíz, del liberalismo, o que integrándolo (integrando el momento de la libertad negativa) no se confunda con él. (Nos preguntamos si esto no dice tanto como pensar si es posible democratizar a Hegel)<sup>255</sup>.

Ahora bien, la presentación del estado rousseauiano como oscilante respuesta por una parte al ideal de un todo político sustantivo e inmediato y por otra al ideal de la perfecta correspondencia entre la efectividad política y la subjetividad individual nos permite leer su pensamiento como el esfuerzo por aunar Antigüedad y Modernidad.

Si el diagnóstico hegeliano sobre Rousseau en la *Filosofía del Derecho* se puede leer como la acusación de ser el abanderado del individualismo moderno, la *Fenomenología* nos ha mostrado que Hegel lo podría culpar en la misma medida por su adherencia al ideal que expresa la Antigüedad. Con ello, al mostrar la unidad de ambas tendencias, Hegel no sólo alcanza a divisar toda la complejidad del planteamiento rousseauiano, sino que además muestra la nostalgia como rasgo propio de la misma Modernidad.

Ahora bien, si, como es bien sabido, la aspiración hegeliana es también la la unificación de Modernidad y Antigüedad (el reconocimiento conjunto de libertad subjetiva y universalidad sustancial), resulta evidente que su crítica a Rousseau debe entrañar la consideración de que éste último no logró mediarlas. En efecto, Rousseau ha visto con más claridad que sus predecesores el problema moderno como el reto de unificar individuo y estado y ha reconocido también con más

---

<sup>255</sup>En este sentido Wellmer nos sugiere repensar la democracia de Tocqueville. Cfr. Wellmer, *Finales de partida*.

conciencia la primacía de la subjetividad, la diferencia y la particularidad como esencia de la Modernidad, pero ha intentado responder al problema moderno con una solución premoderna. Se puede tanto decir que su error consiste en no situarse a la altura de la Modernidad al intentar recobrar la unidad *inmediata* clásica con objeto de resolver un problema moderno, como que ha permanecido adherido al ahistoricismo moderno al no lograr vincular Modernidad y Antigüedad más que de modo *inmediato*, huyendo por encima de la historia a un pasado utópico.

Se le acuse de moderno o de antiguo, su falta consiste en buscar una respuesta en la inmediatez para un problema que presupone la superación de la inmediatez. El ideal de la inmediatez no significa pues en Rousseau únicamente su permanecer adherido a la época clásica, sino asimismo su olvido de la historia: la historia es mediación. Es también su ideal de inmediatez el que lo conduce a situar la sociedad de *El contrato social* fuera de las coordenadas espacio-temporales<sup>256</sup>.

La nostalgia rousseauiana por la república romana no hace pues sino expresar el ahistoricismo que acompaña a la Modernidad desde sus mismos orígenes<sup>257</sup>. En este punto se muestra claramente que Rousseau no supera la contradicción moderna precisamente por no lograr distanciarse de la misma Modernidad, por expresar inmediatamente su misma contradicción<sup>258</sup>. La unidad inmediata es el reverso indisoluble de la oposición enajenadora moderna y justamente por ello no puede constituir una auténtica superación de la misma. Dicho de otro modo, la contradicción de la Modernidad se puede expresar también como el deseo de escapar y negar la historia por parte de un mundo que, como superación de la inmediatez clásica, supone en sí misma el

---

<sup>256</sup>En relación a este punto Cfr. Starobinski, *J-J Rousseau. La transparencia y el obstáculo*.

<sup>257</sup>Cfr. Marrades Millet, "Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel" y Cascardi, *The Subject of Modernity*.

<sup>258</sup>En este sentido Gossman defiende efectivamente que la conjunción de Modernidad y Antigüedad constituye la aspiración propia de Rousseau, pero que a la vez ella misma lo enraiza en la Modernidad y en sus contradicciones. Se entiende así que es en efecto el hecho de que Rousseau presente este ideal desde el modo preciso en que lo siente y sufre la Modernidad el que explica su fracaso. Cfr. Gossman, "Time and History in Rousseau".

advenimiento de la historia. El planteamiento rousseauiano es una clara expresión de esta contradicción.

Se podría decir desde una óptica hegeliana que el fracaso de este esfuerzo por unir Antigüedad y Modernidad sólo tiene por resultado la presentación de una forma política que se puede leer a la vez como la degeneración de la polis en el totalitarismo y como la degeneración de la monarquía constitucional moderna en una democracia anárquica y desarticulada. Y en efecto, creemos que la superación definitiva de Rousseau por parte de Hegel sólo se logra con la determinación hegeliana del ser como ser histórico, con la mediación hegeliana de universalidad y particularidad en el mundo histórico.

Ahora bien, si la deficiencia rousseauiana estriba en última instancia en su ahistoricismo y si éste deriva de su ideal de inmediatez, habremos de reconocer que la postura kantiana como asunción de la diferencia y superación de la inmediatez habrá de constituir también una superación de Rousseau. Y, efectivamente, no sólo observamos que el esquema del capítulo VI de la *Fenomenología* presenta el pensamiento kantiano como un paso adelante en la historia del espíritu, sino que además es en Kant donde hallamos por fin una filosofía de la historia. Desde aquí parece que habría de desmentirse, al menos desde el punto de vista hegeliano, la tesis con la que abríamos esta sección, a saber, la existencia de al menos un aspecto en el que Rousseau se sitúa más allá de Kant. Este interrogante sólo se podrá cerrar una vez que hayamos visto la crítica hegeliana al mismo Kant, y es por ello por lo que ahora nos centraremos en ella.

### *La crítica hegeliana a la filosofía práctica de Kant*<sup>259</sup>

Es de sobra conocido el dualismo en el que desemboca la primera *Crítica* kantiana y contra el que se vuelve Hegel ya en sus escritos de Frankfurt y en el escrito de Jena "Glauben und Wissen". De todos modos Kant hereda de Rousseau la primacía de la libertad y el esfuerzo por superar las oposiciones modernas, esfuerzo que se traduce en la crítica y el distanciamiento del utilitarismo y el materialismo dieciochesco. Y es esta herencia la que se expresa en el comunmente asumido primado de la moral o la libertad en Kant y en el hecho de que a la primera *Crítica* le siga una segunda que admita ya, en el ámbito de la praxis, la legitimidad de la razón y de su unidad, esto es, que reconozca un lugar para la razón en la que ésta no desemboca en puras "confusiones dialécticas". En este sentido se hace claro que Kant hereda también de Rousseau la vinculación de la libertad a la unidad. Y desde aquí se explica también por qué el Kant presentado en la *Fenomenología* a continuación de Rousseau es el Kant práctico.

Ahora bien, en esta exposición hegeliana Kant sigue a Rousseau, y no coincide meramente con él, precisamente por despojar a la unidad buscada de la inmediatez, por renunciar al ideal rousseauiano de la inmediatez. La particularidad del sujeto se vincula también a la universalidad, pero ya no directamente, sino a través de la "reflexión" del saber. Es este gesto reflexivo que supera la inmediatez el que a la vez permite la interiorización del universal en el sí mismo, de modo que se pueda salvar aquella nefasta consecuencia del pensamiento rousseauiano, a saber, la conversión del universal en un poder exterior y opresor. Este es el resultado de la experiencia del terror y aparece expuesto ya antes de la tematización de la moral kantiana, como su presupuesto:

---

<sup>259</sup>En este punto no nos volveremos tan amenudo al texto kantiano por cuanto la crítica hegeliana deja ver por sí misma, de modo mucho más claro que la crítica a Rousseau, los lugares de la obra kantiana a los que se refiere.

"Lo que para ella (para la conciencia) desaparece aquí es el ser abstracto o la inmediatez del punto carente de sustancia, y esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma como la que ahora se sabe, en tanto que es inmediatez superada, en tanto que es puro saber o pura voluntad... La autoconciencia es por tanto el puro saber de la esencia como puro saber"<sup>260</sup>. La renuncia a la inmediatez supone pues también que el universal deje de estar a la vez dentro y fuera del sí mismo para estar sólo en su interioridad.

Con este movimiento, por el que se reconoce la diferencia a la vez que se la interioriza, Kant parece avanzar más allá de Rousseau justamente en la consecución del proyecto rousseauiano y en última instancia moderno, a saber, en la absolutización del sí mismo. El sujeto que posee ahora en sí mismo la universalidad deviene en efecto "sujeto autónomo".

Pero esta misma vinculación de universalidad y particularidad, en tanto en cuanto es sólo a través del saber o la conciencia, redundará también en la emergencia del dualismo entre naturaleza y libertad<sup>261</sup>. Si el universal es sólo la "reflexión" de la particularidad y ya no la particularidad misma como tal, no podrá acoger en sí mismo el aspecto "natural" (particular) del sujeto.

De este modo resultan aislados por una parte la unidad del sujeto autónomo (y su libertad) y por otra el dualismo de universalidad y particularidad, de subjetividad y efectividad, como libertad vs. naturaleza o conciencia moral vs. realidad (Wirklichkeit). La introducción de la diferencia en la identidad que conlleva la comprensión de la identidad como unidad de la conciencia (reflexiva) redundará pues en última instancia en un nuevo dualismo, en la yuxtaposición del plano de la unidad o interioridad y el de la diferencia. La libertad es indisoluble de la unidad de universalidad y particularidad, pero puesto que esta unidad se da sólo en la interioridad de la conciencia, ella misma no puede evitar tener un otro en la naturaleza o la exterioridad. Ahora bien, mantener la misma exigencia de la posibilidad de la realización de la libertad, o de la unidad ya puesta por Rousseau, una vez reconocida la inconmensurabilidad de estos dos planos, conduce a la postulación de un tercero en el que ambos se armonizarían y que

---

<sup>260</sup>PhG pg. 440 /FdE pg. 350.

<sup>261</sup>Cfr. PhG pg. 443 / FdE pg. 352.

como tal sólo puede ser exterior a ambos, un más allá: "la armonía de la moralidad y la naturaleza...es pensada como algo que necesariamente es, o, en otros términos, es postulada"<sup>262</sup>. Puesto que el origen y la verdad de este postular es la propia conciencia es fácil ver que el verdadero o último postulado será también una conciencia, pero que, en tanto en cuanto ha de unificar la multiplicidad o diferencia (del ser) y la unidad (del deber), será también un más allá: Dios<sup>263</sup>.

No resulta difícil traducir estos tres momentos al ámbito de la política kantiana. Es evidente que la política encuentra su suelo en el plano de la exterioridad o la diferencia, en la efectividad en la que los individuos se sitúan en su exterioridad recíproca. Este reconocimiento de su ser en la diferencia se corresponde con la readmisión de la libertad negativa. Pero el problema político consiste precisamente en hallar desde aquí la unidad o el orden. Ahora bien, con lo visto hasta aquí se hace claro que dentro del esquema kantiano esto dice tanto en última instancia como unificar la política con el ámbito de la moralidad en tanto que espacio de la unidad. Y, de hecho, el último bien buscado por Kant acabará por ser ya no un mero orden político sino la conjunción de un orden político justo y el cumplimiento de un reino moral<sup>264</sup>. Pero esto sólo podrá ser una esperanza, esto es, una idea regulativa. Es en este sentido en el que el "contrato social" kantiano que se presenta explícitamente como idea regulativa podría considerarse el postulado de la política.

---

<sup>262</sup>PhG pg. 445 / FdE pg.353.

<sup>263</sup>V. PhG pg. 448 / FdE pg. 356.

<sup>264</sup>Con esto no pretendemos decir que la conquista de una sociedad civil justa, de un orden político satisfactorio en tanto que justa organización de las libertades negativas, resulte condicionado a la consecución de un reino moral previo: recordemos en efecto que tal orden político puede ser logrado incluso por un pueblo de demonios (Cfr.PP, pg. 38). Lo único que queremos señalar es que en la aspiración kantiana a resolver el problema político, a delinear la sociedad civil racional, late ya la aspiración a garantizar también la libertad positiva (que en Kant es necesariamente moral) y no únicamente la negativa, y que consideramos que esto no lo podrá (y de hecho no puede) conseguir sin trascender la política misma. Por ello mismo decimos que al final reconoce que el fin buscado con su planteamiento político sólo será alcanzable con la vinculación del orden político a un orden moral. Adelantamos ya que esto supone justamente complementar la política con la historia, tema que será tratado en nuestro tercer capítulo.

Ahora bien, una vez visto el resultado de la pretensión rousseauiana, ¿no habremos de encontrar en este planteamiento la aclaración o incluso la superación de la política rousseauiana? ¿Acaso la imposibilidad de lograr efectuar la perfecta unanimidad del "contrato social" no muestra que para que tal ideal no se torne en su contrario habremos de mantenerlo como tal ideal, como idea regulativa? ¿Acaso la última admisión rousseauiana de un legislador que presenta el universal ante los "pasivos" ciudadanos no muestra la imposibilidad de eliminar perfectamente el pacto de sujeción y, en consecuencia, incluso la conveniencia -con vistas a eliminar el más arbitrario totalitarismo- de reintroducirlo como un pacto "regulado"? ¿Acaso las consecuencias de la revolución francesa no han señalado la necesidad de reconocer la particularidad y con ella su libertad negativa y el juego de los antagonismo de la sociedad civil?

En última instancia este distanciamiento de Rousseau no muestra más que el saber ganado de que la política y el derecho pertenecen al momento de la exterioridad y la particularidad y que, en consecuencia, lograr aquí el orden exige tener conciencia de ello, al menos si hemos de evitar un resultado irracional.

En este sentido no podemos evitar ver aquí también cierta cercanía de Kant a Hegel: como hemos dicho ya, Hegel reconoce en efecto, con Kant y frente a Rousseau, la necesidad del momento de la diferencia en su sistema político, en su eticidad o incluso en su estado. El reconocimiento hegeliano del derecho de autodeterminación individual, del principio de la "Moralidad" como principio de la misma Modernidad, lo lleva a asumir como tarea del propio estado no sólo la garantía del bienestar y del derecho individual de autorrealización y autodeterminación sino también a conceder un espacio propio a la vida (privada) del burgués: a reconocer el momento de la sociedad civil<sup>265</sup>. Además, veremos también que Hegel, como Kant y frente a Rousseau, asume el principio representativo y la necesidad de concretar la voluntad general mediante la separación de poderes y la individualización de la soberanía.

---

<sup>265</sup>Para la vinculación de la conservación de la moralidad y de la de la sociedad civil en Hegel Cfr. Siep, "The Aufhebung of Morality in Ethical Life".



Pero por otra parte se muestra aquí que Kant, precisamente por haber reconocido la diferencia y la particularidad en el plano político, ha de oscilar entre la unidad impuesta o coercitiva (en tanto que efectiva y exterior) y la posposición de la misma a un más allá moral-religioso. En este sentido podemos ver que con ello Kant parece más bien constatar clarificadamente y asumir el resultado de las premisas rousseauianas, que superarlo. Y consideramos que en última instancia éste sería el diagnóstico hegeliano. Observamos de hecho que la unidad política kantiana es en el primer caso una unidad exterior a los particulares que sanciona el dualismo, y en el segundo caso una instancia vacía o abstracta. Este doble resultado, la yuxtaposición de un dualismo insuperable y una unidad o universalidad abstracta, es en general el punto criticado por Hegel a la moral kantiana en la *Fenomenología*, y -como señala Hyppolite- esta crítica debe entenderse como la crítica a la totalidad del pensamiento kantiano<sup>266</sup>.

Es por esto por lo que en el plano de la política, tal y como se da efectivamente, en su efectividad, debe reinar el dualismo y el punto de vista de la particularidad. Consideramos que es desde aquí desde donde han de entenderse las críticas de Hegel a Kant en la *Filosofía del Derecho*:

La crítica hegeliana al derecho político kantiano tiene su lugar más explícito en el #29 de la *Filosofía del Derecho*<sup>267</sup>. Allí se toma la definición kantiana del derecho, a saber, la limitación de mi libertad o arbitrio para que pueda coexistir con otras según una ley general, para contraponerla a la concepción hegeliana del derecho como "idea" de la libertad. Para evitar adentrarnos ahora en la concepción hegeliana del derecho diremos únicamente que Hegel contrapone aquí al derecho como limitación de la libertad al derecho como realización de la libertad. Bajo la definición kantiana Hegel desenmascara la permanencia del individualismo en la concepción de la voluntad que, según él, procede ya de Rousseau. La libertad sólo puede ser limitada en tanto en cuanto se toma efectivamente como individual y negativa<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup>Cfr. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*.

<sup>267</sup>Cfr. PhR #29: Obs.

<sup>268</sup>En TP Kant habla ya de los "antagonismos de las libertades" y de la libertad como "el derecho a buscar la felicidad como se quiera" (Cfr. TP, II y "Conclusión"), pero es en la *La Metafísica de las Costumbres* donde distingue ya claramente entre el arbitrio y la voluntad como razón práctica, a la

En este sentido podemos ver ya que la libertad que garantizará el derecho kantiano se corresponderá antes con la libertad formal y abstracta que Hegel atribuye a la sociedad civil que con la libertad concreta y positiva que pretende ganar con su estado<sup>269</sup>. Ahora bien, la institucionalización de esta libertad negativa tal como la pretende Kant revela como premisa la creencia en la existencia de una libertad que es "por naturaleza" y que es tantas veces criticada por Hegel<sup>270</sup>.

Se observa así que la denuncia de este individualismo en Kant lo hace también culpable de concebir la constitución como una ley para y desde la multitud (Menge), concepción igualmente criticada por Hegel<sup>271</sup>. Es decir, con este juicio Hegel no hace sino presentar a Kant como un teórico del liberalismo. Así, el mismo #29 señala que el universal político kantiano no podrá ser más que formal y exterior. Es este formalismo el que critica Hegel cuando habla de la insuficiencia de la mera igualdad jurídica, que es en efecto para Kant la única que garantiza el derecho y que es así compatible con la mayor desigualdad económica<sup>272</sup>.

---

vez que asocia el derecho a la relación de los libres arbitrios (Cfr. MC, "Introducción a la Metafísica de las Costumbres" e "Introducción a la Doctrina del Derecho").

<sup>269</sup>Cfr. PhR #187.

<sup>270</sup>Cfr. PhR #57. Basta recordar lo dicho al final de la sección A) de este capítulo con respecto al ser procesualidad (histórica) del espíritu, cuya esencia es la libertad, para entender la oposición hegeliana a cualquier concepción de la libertad que la tome como algo dado, natural, ahistórico. El derecho natural kantiano se presenta a sí mismo como "derecho racional" de modo que el estado de naturaleza al que corresponde es más bien una hipótesis lógica o apriori. Pero la libertad de la que en él se parte es en todo caso la libertad de propiedad como libertad individual. V. la misma estructura de MC.

<sup>271</sup>Cfr. PhR #273: Obs; #274.

<sup>272</sup>Cfr PhR #261: Obs. y #209; Cfr. TP, II. También es esta misma igualdad formal la que Hegel rechaza al criticar la ley de talión kantiana: Cfr. PhR #101, #218 y MC: "El derecho penal y el derecho de gracia", pg. 167. En este sentido adelantaremos ya que el derecho público hegeliano tal como se encarna en el estado integrará también el momento de la intervención económica (Cfr. PhR, #235, #236), y ello debido justamente a que integra, frente al derecho abstracto (primera parte de la PhR) que excluye toda particularidad y es meramente negativo (Cfr. PhR #37), el momento de la moralidad (segunda parte de la PhR). Ocurre sin embargo que para Hegel, a diferencia de Kant, la

Se muestra así la pervivencia en Kant de la vinculación del derecho a la propiedad tal como lo expresa el hecho de que sólo el propietario sea ciudadano -al menos activo<sup>273</sup>. No podemos pues evitar encuadrar al mismo Kant en el objeto de la crítica del #258 que se vuelve contra el estado que sólo obedece a la garantía de la libertad personal y de la propiedad<sup>274</sup>. Desde aquí podríamos pensar que en última instancia para Hegel el derecho kantiano no trasciende verdaderamente el "Derecho abstracto" o al menos su institucionalización (como mucho el nivel de la "Rechtspflege"), y, en este sentido, debemos constatar que el derecho civil o público kantiano se fundamenta en el derecho privado o natural, mientras que en Hegel veremos que el derecho público, como esfera de la eticidad y más en concreto como estado, se revelará como el verdadero fundamento del derecho privado o abstracto<sup>275</sup>. Es esta misma diferencia la que expresa su divergencia en la concepción de la propiedad: ambos autores parten de ella como expresión de la libertad, pero mientras para Hegel tendrá su verdad

---

moral incluye el bienestar, de modo que si el estado debe velar por la garantía del derecho de autodeterminación, por la libertad subjetiva (el principio de la moralidad), lo habrá de hacer igualmente por el derecho de la satisfacción de las necesidades particulares (Cfr. PhR #255. Para el reconocimiento del bienestar como momento de la "Moralität" en cuyo desarrollo no resulta negado sino universalizado Cfr. PhR #123-124.)

<sup>273</sup>En TP y PP la propiedad es condición de la ciudadanía en general. En MC sólo de la ciudadanía activa.

<sup>274</sup>Cfr PhR #258: Obs.

<sup>275</sup>En Kant el derecho natural o racional se identifica con el privado que se distingue del público o estatal (Cfr. MC, "División de la Doctrina del Derecho"). Puesto que el derecho racional o apriori es sin duda quien dicta las pautas fundamentales nos parece inevitable "asumir" el carácter derivado del derecho público: éste, en efecto, tiene su razón de ser en fijar legalmente a cada uno "lo suyo": Cfr. MC, #44. En todo caso debe recordarse que la exigencia de un derecho público es en todo caso racional, y especialmente que el estado de naturaleza en el que se apoya el derecho racional no es un estado empírico: en este sentido ambos se presentan como derivados de la razón pura.. En cuanto a la divergencia hegeliana podemos recordar que es en ella en la que se basa su crítica general al liberalismo por trasponer la esfera del contrato al plano ético. En esta línea se encuadra también su crítica a la concepción kantiana del matrimonio Cfr. PhR #161: Zusatz. El matrimonio se encuadra en Kant efectivamente en el derecho privado y se presenta como contrato: Cfr. MC, #24, pg 98.

(previa) en la intersubjetividad, para Kant ésta es consecuencia de la propiedad individual<sup>276</sup>.

En el marco de esta presentación liberal de Kant hemos de añadir a lo dicho sobre la convergencia de Kant y Hegel en la acogida del principio representativo y del de la separación de poderes (como síntomas de su común reconocimiento de la diferencia y la mediación frente a Rousseau), la constatación de la crítica hegeliana a una representación que tenga por principio al individuo qua átomo o propietario y no al interés común de una corporación que expresa ya una libertad concreta y positiva, formada; e igualmente su rechazo de la separación inorgánica de poderes que los sitúa en relación de tensión<sup>277</sup>. Y consideramos que la concepción kantiana de ambos principios encaja en esta descripción<sup>278</sup>.

En este sentido cabría incluso considerar a Kant como heredero de una de las líneas abiertas por Rousseau, como el heredero del Rousseau de las mayorías, que se esfuerza por evitar las consecuencias del terror renunciando a la unidad perfecta (de poderes) y a la inmediatez (de la representación) rousseauianas<sup>279</sup>.

En todo caso importa ya mostrar que el dualismo atribuido por Hegel al kantismo como uno de sus rasgos esenciales se reproduce en esta esfera. La escisión que Rousseau no lograba salvar entre el ciudadano y el súbdito, entre lo público y lo privado, se profundiza ahora como la escisión entre lo legal y lo moral<sup>280</sup>. Ahora bien, esta traducción de la dicotomía rousseauiana pretende en realidad salvar la oposición, y ello precisamente en virtud de la universalidad o absolutez de la voluntad (moral). Pero es Hegel mismo quien desenmascara

---

<sup>276</sup>Cfr. ENZ III #490 y MC, #6.

<sup>277</sup>Cfr. PhR #303: Obs y #272.

<sup>278</sup>La persistencia del primer punto criticado en Kant ya ha sido comentada. Para la tensión entre el poder legislativo y el ejecutivo tal como Kant los propone Cfr. MC, "El Derecho Público", 1º sección: "El derecho político".

<sup>279</sup>La asunción kantiana del principio de las mayorías aparece ya en TP, II.

<sup>280</sup>Cfr. MC, "Introducción a la Metafísica de las Costumbres", especialm. pg. 17, 23-24. Para la crítica hegeliana a este dualismo Cfr. PhR #78-79 y #273: Obs. Esta misma oposición se expresa en la distancia entre teoría y praxis, y en concreto entre el político y el filósofo tal como aparece en PP.

que, así buscada, la unidad sólo puede ser un más allá. En este sentido señala Hegel que la voluntad común que surge de las voluntades individuales sólo puede ser un "deber ser"<sup>281</sup>. Ciñéndonos a Kant podríamos decir que la dualidad rousseauiana súbdito-ciudadano se transmuta con la asunción del "pactum subjectionis" en la del pueblo-jefe de estado y que se pretende la superación de la oposición por cuanto ambos han de ser legisladores, pero que esta posibilidad -que la legislación del jefe sea a la vez la autolegislación de los ciudadanos- queda condicionada por la "santidad" del jefe legislador, esto es, por un deber que es más allá del plano político efectivo. Es esto lo que expresa el hecho de que el "contrato social", que es la plasmación de la voluntad general, se transforme en la idea regulativa que "debe" observar el jefe legislador.

En general el destino de la política acaba por resultar condicionado por el deber moral: no solamente la armonía de la república depende en última instancia de la moralidad del soberano, sino que además su fin último, la paz perpetua, permanecerá como un deber<sup>282</sup>. Pero el deber moral es el más allá de la política<sup>283</sup>.

Lo que queremos mostrar con esto es la contradicción misma que anida en la política kantiana. Su fundamentación a priori obliga a Kant a presentar como principio de su derecho la libertad en tanto que autolegislación, esto es, como la libertad positiva o autonomía que deriva de la misma esencia de la razón

---

<sup>281</sup>Cfr. PhR #72-73.

<sup>282</sup>Cfr. PP, pg. 24. Incluso la federación internacional como aproximación a tal fin se presenta como esperanza moral: Cfr. TP, III. Para la crítica hegeliana a este punto Cfr. PhR #337.

<sup>283</sup>Podemos matizar una vez más que no se trata de que lo condicionado por el deber moral sea la realización de un orden político en tanto que mera garantía de la libertad negativa, sino de que la política habrá de vincularse a la realización de la moralidad si debe realizar la absolutez de la libertad en la que pretende fundamentarse. Además no se tratará únicamente de que Kant añada al objetivo político el deber moral de la realización de un mundo moral, sino de que el "bien supremo", el fin final, por cuanto es él mismo un deber moral, presentará también la realización del orden político, y en última instancia de la paz perpetua, como un deber moral. Aunque un pueblo de demonios pueda lograr también el fin político Kant lo quiere logrado por "medios morales" (y no prudenciales): Cfr. PP, "Apéndice": I (pg. 45 ss.)

práctica<sup>284</sup>. Pero el derecho, en tanto que externo, se limita en realidad a armonizar los arbitrios o garantizar la libertad negativa tal como el mismo Kant admite en otras ocasiones<sup>285</sup>. En este sentido el estado se presenta en todo caso como condición de posibilidad o condición necesaria de la autonomía, pero no como condición suficiente, no como capaz de garantizarla<sup>286</sup>. Y es por ello por lo que podemos decir con Marini que la libertad (positiva) sigue siendo en el derecho kantiano un postulado<sup>287</sup>. Se muestra así que su contradicción procede del hiato persistente entre libertad negativa y libertad positiva: sólo así se entiende que Kant afirme a la vez la inajenabilidad de la libertad en tanto que "ser dueño de sí" (autonomía)<sup>288</sup> a la vez que, por otra parte, llegue a legitimar la posesión del arbitrio de otros al hilo del tratamiento de los derechos personales y personales-reales tan criticados por Hegel<sup>289</sup>.

Ahora bien, si el fundamento del derecho es la libertad de la razón práctica, ella ha de ser también su fin: el fin de la república es en verdad la construcción de sujetos morales. Pero la moralidad es interna e individual y en consecuencia no garantizable por medios externos. Con ello creemos haber llegado a apuntar que el auténtico problema de la política radica en la realizabilidad de la moral (kantiana). Pasaremos pues ahora a la crítica hegeliana de ésta última. Pero antes, como última prueba de la unidad del problema de la moral y la política en Kant, queremos constatar que el mismo Hegel señala que la presentación del deber como una limitación (el derecho kantiano) denuncia una subjetividad

---

<sup>284</sup>Cfr. PP, "Apéndice": I.

<sup>285</sup>Cfr. TP, pg. 26.

<sup>286</sup>En una línea totalmente hegeliana Rotenstreich afirma que Kant no alcanza a garantizar la libertad del estado como todo por no haber unificado voluntad (particular) y razón (universal). Cfr. Rotenstreich, "Freedom as a Cause and as a Situation". Para la unidad de voluntad y pensamiento en Hegel Cfr. PhR #21: Obs.

<sup>287</sup>Cfr. Marini, *Libertá soggettiva e libertá oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*. Para ver la distancia en este punto con respecto a Hegel recuéredese la definición hegeliana del derecho como "idea" de la libertad: PhR #29.

<sup>288</sup>Cfr. TP, II.

<sup>289</sup>Cfr. MC, "El Derecho Privado", Cap. segundo, secciones 2º y 3º (#18-30). Para la crítica hegeliana Cfr. PhR #40.

(podríamos añadir: y libertad) necesariamente abstracta (podríamos decir: escindida)<sup>290</sup>.

En primer lugar debemos recordar que la moralidad constituye un momento integrante del derecho hegeliano y que en este sentido la "Moralität" no se puede identificar plenamente con la moral kantiana que constituye más bien su radicalización<sup>291</sup>. Se entiende así que la crítica explícita a la moral kantiana se sitúe en la tercera sección de la "Moralität" de la *Filosofía del Derecho*.

Es por primera vez en el #135, que se encuadra en esta tercera sección, donde Hegel presenta el deber que ha de hacerse sólo por el deber mismo como un "universal abstracto", para presentar explícitamente el imperativo categórico kantiano como un "formalismo vacío"<sup>292</sup>. Ya en el párrafo anterior había caracterizado el puro deber como no susceptible de determinación, y en el "Zusatz" correspondiente se había afirmado que es imposible cumplir (vollbringen) una determinación únicamente abstracta<sup>293</sup>. Y en la observación al #135 se insiste en que el imperativo categórico que impone el deber por sí mismo y que presenta como criterio del mismo la ausencia de contradicción o la identidad formal no permite la deducción de deberes determinados ni puede servir como guía a la acción práctica. Es decir, se reafirma la irrealizabilidad del deber kantiano como tal. Además se entiende así que, en efecto, como universal abstracto, no pueda legitimar más que la identidad igualmente abstracta del derecho privado tal como hemos visto en el punto anterior. Ahora bien, si el deber no puede ser realizado en la efectividad y si, no obstante, en su realización consiste precisamente la efectividad de la libertad (moral), se hace evidente que la misma libertad resulta reducida a un postulado.

---

<sup>290</sup>Cfr. PhR #149.

<sup>291</sup>Siep señala que las críticas de la primera y segunda sección de la "Moralität" no recaen sobre Kant sino que se dirigen únicamente a lograr un concepto consistente de lo moral. Cfr. Siep, "The Aufhebung of Morality in Ethical Life". Para la importancia reconocida por Hegel al punto de vista moral Cfr. Westphal, K., "The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*".

<sup>292</sup>Cfr. PhR #135.

<sup>293</sup>Cfr. PhR #134 y Zusatz.

Con esto hemos expuesto ya el contenido fundamental de los dos primeros momentos del "Bien" (das Gute) con el que se abre la tercera sección de la "Moralität". El primer momento, tal como aparece en el Zusatz del #131, consiste en el saber del bien por parte de la subjetividad, el segundo en la articulación del bien mismo. Hemos de decir por tanto que en la medida en que el saber del bien se ha mostrado como saber de un universal vacío, se ha hecho imposible la articulación de éste mismo, la determinación del bien en deberes particulares. Lo que nos interesa destacar aquí es que esta consecuencia tiene su origen en el hecho de que con el saber del bien, tal como se da en el punto de vista moral, el mismo bien se transforma en deber (abstracto). El derecho del saber como derecho de la subjetividad ha reintroducido en el bien mismo, presentado inicialmente -al comienzo de la tercera sección- como unidad de la voluntad universal y la voluntad subjetiva<sup>294</sup>, la deficiencia inherente a la moralidad y que se explicitaba ya al inicio de su tratamiento, a saber, la relación entre subjetividad y voluntad universal precisamente como "relación" (Verhältnis) y "deber ser", es decir, la persistencia de un hiato entre ambas<sup>295</sup>. El bien deviene por tanto abstracto, se torna deber kantiano porque es aún el bien de la moralidad, de la esfera que expresa el derecho de la subjetividad particular. De este modo pretendemos únicamente explicitar que la raíz del formalismo de la moral del deber radica en la persistencia del dualismo de voluntad particular y concepto de voluntad. El bien, una vez separado de la voluntad subjetiva o particular, es deber abstracto<sup>296</sup>.

Llegamos así al núcleo de la contradicción de la moral kantiana: su realización exige la unidad de los dos momentos de la voluntad, de la universalidad y la particularidad, y en este sentido también la superación del dualismo entre libertad y naturaleza, pero la misma exigencia de la objetividad del bien exige también que éste mantenga su diferencia respecto a la particularidad. Pero, como hemos visto, precisamente esta autonomía que lo distingue de la particularidad lo priva de todo contenido tornándolo abstracto, privándolo a la vez de la objetividad y de la capacidad de devenir real.

---

<sup>294</sup>Cfr. PhR #129.

<sup>295</sup>Cfr. PhR #108.

<sup>296</sup>Cfr PhR #133.



Y es esta misma contradicción de la moral kantiana, que exige a la vez la unidad y la diferencia, la que permite a Hegel acabar por decir en la *Fenomenología* que no existe ninguna conciencia moral: la divina no lo sería, por carecer del momento de la diferencia, resultándole así vedado el momento del esfuerzo y lucha inherente a la moral kantiana; la humana no lo sería, por su insuperable incapacidad para alcanzar tal unidad. El mismo postulado de Dios revela esta contradicción: Dios es el más allá de la conciencia moral que ésta pone como la unidad que exige la realización del deber, pero esta misma condición de posibilidad de la acción moral se revela efectivamente, en tanto que anulación de toda tensión, como la negación de la misma moralidad<sup>297</sup>. Pero además, en tanto que abstracción, no puede unir nada y, en consecuencia, tampoco posibilitar la acción moral, esto es, garantizar la moralidad de una acción. El Dios kantiano es incapaz de salvar la antinomia moral como coexistencia de la exigencia de identidad y diferencia, precisamente porque él mismo no es más que la reproducción, el "desplazamiento" (*Verstellung*) de la identidad abstracta del deber puro. El dualismo es pues irreductible<sup>298</sup>.

Cabría objetar con O'Hagan a la lectura hegeliana que el dualismo kantiano de deber y deseo, de universalidad y particularidad, sólo pretende ser una distinción y no una oposición<sup>299</sup>. Y en este sentido cabría también recordar que la consideración de que querer el fin implica querer los medios le permite a Kant llegar a afirmar como deber también el promover su cumplimiento, el realizar aquello que facilite su realización, podríamos decir, que lo presente como

---

<sup>297</sup>En términos de la *Fenomenología* deberíamos decir que la conciencia moral es moralidad imperfecta por estar "condicionada por la sensibilidad" (por la naturaleza en general) y por ello la moralidad debe ser en otra esencia que es "el sagrado legislador moral". Pero puesto que "es momento esencial de la moralidad el que ésta tenga hacia la naturaleza y la sensibilidad solamente una relación negativa" y puesto que en la esencia sagrada o en la moralidad perfecta la realidad del deber coincide sin embargo con su realización en la naturaleza, tampoco a ésta le resta más que "lo imperfecto y lo inmoral": Cfr. PhG especialm. pg. 461 / FdE pg. 366.

<sup>298</sup>Cfr. PhG especialm. pg 461-462 / FdE pg. 366. En esta exposición el reconocimiento de la moralidad perfecta y pura o Dios como "*Verstellung der Sache*" conduce a la superación del dualismo pero sólo en la misma medida en que supone la superación del planteamiento kantiano.

<sup>299</sup>O'Hagan, "On Hegel's critique of Kant's moral and political philosophy".

atractivo<sup>300</sup>. En este sentido los extremos de la dualidad, antes que situarse en relación de oposición, cooperarían en la realización de la moral. Pero conviene recordar que la consideración de que querer el fin implica querer los medios la hace Kant respecto al imperativo hipotético, donde, al ser determinados empíricamente tanto el fin como los medios, hay homogeneidad y continuidad entre ellos. En el imperativo categórico hay en cambio una discontinuidad irreductible entre el fin (la voluntad de lo universal) y los medios (la máxima particular): mientras aquél es y ha de ser puramente formal (es decir, no puede de él deducirse ninguna máxima particular), éstos son condicionados<sup>301</sup>. Consideramos pues que de acuerdo con la concepción kantiana de la acción moral, nada puede de hecho facilitarla, por cuanto en la medida en que la acción se realizase en virtud de tales "facilidades" dejaría de ser verdaderamente moral para ser interesada. La acción moral exige un otro como resistencia a superar<sup>302</sup>. Por otra parte la manifestación explícita de que la superación del dualismo exige un más allá a postular pone en evidencia que (en el "aquí") el dualismo es irreductible. Uniendo a esta irreductibilidad de la diferencia la exigencia de su superación, no cabe más que admitir la caracterización de tal relación como oposición y aún como relación de dominio: si la naturaleza es irreductiblemente el otro del deber, pero si a la vez éste sólo puede ser negando su alteridad, su relación con ella sólo podrá ser como esfuerzo de dominación<sup>303</sup>.

En este sentido consideramos que acudir a la segunda formulación del imperativo categórico, a saber, que todo individuo debe ser tratado a la vez como

---

<sup>300</sup>Cfr. FMC, pg. 87.

<sup>301</sup>Cfr. FMC, pg. 83-92.

<sup>302</sup>En este punto cabe recordar que la segunda *Crítica* presenta el mismo dualismo (aquí entre fenómeno y cosa en sí) como condición de la libertad Cfr. CRPr, pg. 121.

<sup>303</sup>Cabría aún recordar que efectivamente la naturaleza debe ser dominada sólo en tanto en cuanto pretenda imponerse como fundamento de determinación de la conducta y no en tanto que mera naturaleza (Cfr. por ejemplo *Religión*, pg. 64 ss., 44-46.). Pero ocurre que la mera y neutra naturaleza, esto es, abstraída de su relación con nuestra conducta y sus fundamentos, no tiene relevancia alguna en el espacio en el que nos movemos, es simplemente ajena a la moralidad. La moralidad solo se relaciona con la naturaleza en tanto que posible fundamento de determinación de la conducta y en este sentido sí debe ser dominada.

si fuese un fin<sup>304</sup>, tampoco anula la validez de la argumentación hegeliana: el mismo "a la vez" de tal formulación delata la persistencia del dualismo como escisión entre la exterioridad y la interioridad del individuo, y revela así la infinitud del individuo, que lo constituye como fin en sí mismo, en tanto que infinitud solo interior e inaccesible, como una abstracción. Es esto lo que se refleja en el "como si": tampoco el valor infinito del hombre se objetiva ni puede exigir en consecuencia un conjunto de reglas de acción determinadas.

Retomando el hilo de la argumentación hegeliana hemos de ver que la insuperabilidad del dualismo tiene por consecuencia directa la inacción. El sujeto moral, si ha de evitar apartarse del deber (puro), no podrá en rigor actuar: "si sé mi libertad como la sustancia en mi mismo entonces soy inactivo y no actúo", leemos en la *Filosofía del Derecho*<sup>305</sup>. Pero la "Moralität" no se cierra aquí puesto que de hecho no tiene por objeto primordial mostrar el planteamiento kantiano en su pureza ni en su diferencia específica con otros, sino mostrar las insuficiencias de la esfera moral en general y conducir a su superación. Ya desde el inicio la acción se presenta como exigencia inherente a la "Moralität" en general, y es por ello por lo que en la sección que se ocupa del bien también será momento esencial, su tercer momento, la realización de este bien o su vinculación a la particularidad: la unificación del Bien y la conciencia subjetiva. Ahora bien, dada la abstracción en la que se ha tornado el bien mismo a lo largo de los dos momentos precedentes, esta unidad sólo podrá ser como la reducción del bien al juicio de la voluntad subjetiva<sup>306</sup>. La conciencia moral

---

<sup>304</sup>Cfr FMC, pg. 104. Recordemos que donde Hegel trata explícitamente el imperativo categórico, en la PhR, lo toma solamente en su primera formulación, esto es, como la posibilidad de universalización sin entrañar contradicción.

<sup>305</sup>PhR #138: Zusatz. La abstracción que recaerá así sobre tal sujeto es para Hegel evidente, tal como lo prueba su afirmación de que el sujeto no es en verdad más que la serie de sus acciones: Cfr. PhR #124. En la PhG todo el apartado titulado "Die Verstellung" se puede leer como la sucesión de despaizamientos de una abstracción a otra que surgen del esfuerzo por posibilitar la acción moral (das Handeln) dada su incompatibilidad con la misma pureza moral: Cfr. PhG pg 453, ss. / FdE pg. 360 ss.: "Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes getan" (PhG, pg. 455).

<sup>306</sup>Cfr. PhR #136.

(Gewissen) como momento de la subjetivación del bien se reduce pues a la conciencia de "este sujeto"<sup>307</sup>.

La constitución de la particularidad en criterio del bien y del mal expresa así la asunción de la renuncia a toda objetividad. El único criterio de acción es mi convicción. Y es aquí donde se hace explícito que el punto de vista moral acaba por negar la posibilidad misma de la eticidad, la posibilidad del reconocimiento del universal en su sustancialidad, tal como se afirmaba ya en la "Introducción" de la obra<sup>308</sup>. La "Sittlichkeit" es la objetivación del bien, la "Gewissen" es en sí misma el mal en tanto que, como absolutización de la particularidad, supone la negación de la universalidad<sup>309</sup>. Las formas que puede adoptar esta maldad se exponen en el #140.

Hegel se esfuerza en esta sección por mostrar como este "mal" se deriva ya del planteamiento kantiano, por cuanto al reducir el bien a una abstracción se pierde ya el criterio para distinguir el bien del mal<sup>310</sup>, por cuanto al pensar la subjetividad como subjetividad abstracta no se deja espacio para una encarnación de la misma que no sea la pura particularidad.

No obstante creemos que, como lo muestra el capítulo de "La concepción moral del mundo" de la *Fenomenología*, que se centra en la exposición del pensamiento kantiano antes que en la explicación de la lógica de la moralidad como fenómeno moderno en general, el momento de la "Gewissen" trasciende ya el planteamiento kantiano hacia sus derivaciones románticas. Y lo consideramos así precisamente porque Kant no renuncia a la exigencia de la objetividad, de un universal que mantenga su universalidad y necesidad frente a las diferencias particulares. Y justamente porque Hegel ha visto esto consideramos su crítica a Kant legítima, esto es, inmanente<sup>311</sup>.

---

<sup>307</sup>Cfr. PhR #137.

<sup>308</sup>Cfr. PhR #138 y #33: Obs.

<sup>309</sup>Cfr. PhR #139.

<sup>310</sup>Cfr. PhR #135.

<sup>311</sup>En este punto nos oponemos a la lectura de Sedgwick de la crítica hegeliana a Kant, que presenta a un Hegel ingenuo y superficial que en última instancia habría acabado por confundir a Kant con un empirista, a un Hegel que no habría captado la diferencia entre lo trascendental y lo

Kant exige en efecto la autonomía y autosubsistencia (Selbständigkeit) del universal práctico. Pero consideramos que esto revela además que Kant aspiraba a un universal sustancial. En una primera lectura del capítulo de la "Moralität" podría parecer que puesto que Kant solo encaja en uno de sus momentos, en concreto en aquel en el que el bien ganado se opone de nuevo a la subjetividad para devenir abstracto, Kant mismo sólo supondría una desviación de la lógica de la moralidad que, al margen de él, conduce por sí misma a la eticidad: el bien mismo es en su inicio la unidad de universalidad y particularidad, de derecho y bienestar (Wohl), y no el deber kantiano que se opone al bienestar y a la particularidad<sup>312</sup>. Del mismo modo la moralidad hegeliana asume ya con anterioridad el bienestar junto a la intención, esto es, el derecho de satisfacción de esta última. Es evidente que esta no es la moral kantiana. Pero pensamos que en todo caso éste es también el presupuesto implícito de la misma. El deber kantiano acaba por ser abstracto, pero es evidente que en cuanto supone la interiorización del universal en la particularidad, su universalidad no puede confundirse con aquella propia del "Derecho abstracto" que hace abstracción de la misma voluntad particular. Reconocer la universalidad como propia del particular implica en buena lógica reconocer el derecho de la particularidad como tal. Es en este sentido en el que consideramos que el deber kantiano entendido coherentemente exige, aunque no exprese el cómo, la realización también del bienestar universal<sup>313</sup>. En este sentido habríamos de decir que el pensamiento kantiano no sólo reintroduce la escisión, como deficiencia inherente a la moral, en el nivel del bien, que por su parte conduce ya a la eticidad, sino que presupone también la unidad de este

---

psicológico. En ningún momento dice Hegel que en Kant el criterio mismo de acción sea meramente "personal", aunque se reconozca que deje la puerta abierta a tales posturas. Muy al contrario Hegel realza el valor de Kant por haber descubierto que en el cumplimiento del deber realizo mi objetividad (aunque no haya logrado determinar el deber mismo), por cuanto con ello Kant ha revelado que la sustancia de la particularidad está en su propia universalidad: Cfr. PhR #133: Zusatz. Cfr. S. Sedgwick, "Hegel's Critique of the subjective Idealism of Kant's Ethics".

<sup>312</sup>Cfr. PhR #129 y especialm. Zusatz.

<sup>313</sup>Consideramos así que cuando Hegel define el deber (ya abstracto) como el simple imperativo de hacer el "Recht" y *cuidar por el "Wohl"* se puede leer ya aquí la verdad del deber kantiano: Cfr. PhR #134.

bien. Kant no ha alcanzado a ver el modo en que se pudiese mantener la necesidad y universalidad de tal deber sin hacer abstracción del bienestar, pero su interiorización del universal tiene como aspiración oculta el acogerlo. Se entiende así que Kant acabe por presentar también como deber moral el bien supremo, esto es, la armonización de libertad y felicidad<sup>314</sup>.

Pero el objeto de mostrar que la "Moralität" constituye también la deducción correcta del planteamiento kantiano, de modo que éste no constituye una mera desviación arbitraria de la moralidad sino que antes bien expresa su culminación, radicaba en mostrar que el mismo planteamiento kantiano exige el paso a la eticidad en tanto que objetivación "mundana" del bien. En última instancia se trata de mostrar la inmanencia de la crítica hegeliana a Kant, y consideramos que ello cuenta con su más fuerte apoyo en el hecho de que Kant haya aspirado a la objetividad. La objetividad de un universal que sin embargo no sea exterior a la conciencia particular -exigencia kantiana- exige la construcción de tal universalidad como intersubjetividad, y ésta es precisamente la tarea que realizará la eticidad.

Hegel ha visto que Kant no se contentaba con confinar la realización de la moral al más allá o a Dios, sino que exigía la validez universal de la acción (moral) en el ámbito de lo finito, pero que a la vez la admisión de un Dios trascendente como condición de la misma revelaba ya el fracaso de tal aspiración. Del mismo modo consideramos que a Hegel no le pasó desapercibido que Kant exigía la objetividad en el campo del saber, y que, en consecuencia, reconoció en Kant un concepto de objetividad teórica que no coincide con el saber de la cosa-en-sí<sup>315</sup>. Ocurre sin embargo que, de modo

---

<sup>314</sup>Cfr. CRPr: "Dialéctica de la razón pura práctica" (pg. 135 ss.). Cabría pensar que también aquí encuentran su fundamentación las medidas de su derecho en relación al bienestar público tal como aparecen en la *Metafísica de las Costumbres*.

<sup>315</sup>En este aspecto nos oponemos pues a Bird, quien considera que Hegel no captó el significado kantiano de la objetividad que corresponde al ámbito de la experiencia y que su crítica se apoyó así en el erróneo juicio de que para Kant sólo el conocimiento de la cosa-en-sí sería verdaderamente objetivo. Desde aquí Bird puede en efecto concluir fácilmente que, puesto que ésta no era la concepción kantiana, la acusación hegeliana de restringir el conocimiento al campo de los

paralelo a lo que sucede en el ámbito de la praxis, Hegel ha sabido ver que la aceptación de una cosa-en-sí, aunque sólo sea como límite insuperable y no sustancial, niega ya la objetividad del conocimiento "fenoménico"<sup>316</sup>.

Por último debemos recordar que la aspiración a la objetividad es indisoluble de la aspiración a la unidad: la objetividad de la acción moral queda confiada a la verdad de los postulados por cuanto ellos constituyen en efecto la unidad de libertad y naturaleza, de subjetividad y efectividad. La libertad o autonomía del sujeto requiere en efecto que éste pueda determinar la realidad, la efectividad, y esto requiere a su vez una unidad primigenia de ambos que sea su condición de posibilidad<sup>317</sup>. El mismo tránsito de la primera a la segunda *Crítica* es expresión de la voluntad de unificación. Dicho brevemente, la incondicionalidad o absolutez de la libertad que Kant mantiene hace legítima e inmanente la crítica hegeliana, incluso en el ámbito de la epistemología<sup>318</sup>.

El estudio de la crítica hegeliana a Rousseau acababa por mostrarnos que la búsqueda de un universal inmediato redundaba en la subordinación violenta del particular al universal y así, en última instancia, en la priorización del sujeto fuerte sobre el sujeto débil.

Ahora bien, el reconocimiento kantiano de la diferencia se ha mostrado ahora como el camino hacia un dualismo irreductible que, por cuanto se hace coexistir con la exigencia de la absolutez de la libertad, se presenta como relación de dominación del momento de la unidad sobre su otro irreductible, a saber, el

---

"fenómenos" y perder así la objetividad no se sostiene. Cfr. Bird, "Hegel's account of Kant's epistemology in the Lectures on History of Philosophy".

<sup>316</sup>No sólo para una clara demostración de la inmanencia de la crítica hegeliana a la epistemología kantiana sino también para una presentación del pensamiento hegeliano como respuesta al problema planteado por Kant Cfr. Beiser "Introduction: Hegel and the problem of Metaphysics".

<sup>317</sup>El mismo O'Hagan reconoce que la autonomía supone unidad del saber y del querer, de la subjetividad y la objetividad. Cfr. O'Hagan, "On Hegel's critique of Kant's moral and political philosophy".

<sup>318</sup>En las LHF el mismo Hegel muestra que la primacía de la libertad en el pensamiento kantiano constituye en verdad la razón de que Kant mismo haya de continuar su obra con una tercera *Crítica* en busca de la unidad. Cfr. VGP III pg. 372. ss. ; LHF III pg. 450.

momento de la diferencia. En este sentido el momento de la unidad o universalidad, en nuestro contexto el deber puro o el concepto de la voluntad (universal), se mantiene como instancia opresora, también como sujeto fuerte al que resulta sometido el sujeto débil: en última instancia se trata de la prioridad del sujeto trascendental sobre el sujeto empírico<sup>319</sup>. La trascendencia de Dios como la clave de bóveda que garantiza la posibilidad de la realización de la libertad no hace más que sancionar esta jerarquía, el derecho de la universalidad a imponerse sobre la pluralidad de las diferencias.

Resultó así evidente que el universal es realmente dominador por cuanto no ha logrado unificarse verdaderamente con la particularidad: la raíz de su abstracción es a la vez la causa misma de que se convierta en un poder extraño, esto es, opresor.

Es la irreductibilidad del dualismo kantiano la que impide lograr la unidad de los dos momentos del sí mismo y, en este sentido, su absolutez. El mismo Hegel desvela bajo el Dios kantiano el desdoblamiento del sujeto o el sí mismo y con ello la renuncia a su propia autonomía. Pero la absolutez del sí mismo es el programa abierto por Rousseau y en el que se inscribe el mismo Kant tal como lo muestra su reivindicación de la autonomía de la subjetividad. Esta meta viene exigida por la consideración misma de la primacía de la libertad entendida como vinculación de la particularidad a la universalidad.

Desde aquí es fácil llegar a la conclusión de que la consecución de este objetivo reclamaría una vuelta desde Kant a Rousseau. Si la causa del fracaso

---

<sup>319</sup>Esta idea de opresión del deber sobre la inclinación es expresamente aducida por Hegel contra Kant ya en "El espíritu del Cristianismo y su destino": "Entre los shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de suprapropio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y éste último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al propio tiempo su propio esclavo"; "Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, que son modificaciones del amor": EJ pg. 308, 335 / GCS pg. 323, 359-360.



kantiano reside en la relación de yuxtaposición en la que resultan situados el momento de la unidad y el de la diferencia, el de la universalidad y el de la particularidad, parece resultar que sólo un retorno a la exigencia de inmediatez podría superar la irreductibilidad de este dualismo. La exigencia de la inmediatez de la unidad política supone en Rousseau efectivamente la negación de que tal unidad pueda ser como un más allá. Es en este sentido en el que ya al inicio de esta sección reconocíamos cierta superioridad del planteamiento rousseauiano sobre el kantiano, y es por esto por lo que tal superioridad se manifestaba en el plano político: en tanto en cuanto en éste no se puede obviar la diferencia y la exterioridad, sólo Rousseau podía pretender en él la unidad efectiva, mientras Kant en última instancia debía remitir a un más allá heterogéneo respecto a la política misma. La exigencia de la inmediatez de la unidad se une en Rousseau a la exigencia de que la unidad sea en la efectividad misma, en el más aquí, la exigencia de que la unidad sea efectiva<sup>320</sup>. El rechazo del hiato entre el ser y el deber ser se corresponde justamente con la superación de la moral en la política en la que convergen Rousseau y Hegel<sup>321</sup>.

Uniendo a esto el hecho de que en todo caso, desde la perspectiva hegeliana, la unidad inmediata rousseauiana se ha revelado como autodestructiva en virtud de su olvido de la diferencia, se entiende la lectura de Taylor según la cual la postura hegeliana puede comprenderse como la conjunción del ideal

---

<sup>320</sup>En este sentido se puede leer la correspondencia que Marini establece entre la "Korporation" hegeliana y el Romanticismo (de raíz rousseauiana) como superación de la "Rechtspflege" y la "Polizei" de talante iluminista-kantiano. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*.

<sup>321</sup>El primado de la política en Rousseau, al menos en el Rousseau de *El contrato social*, es generalmente reconocido. Cotta señala que con la absorción de la moral en la política Rousseau rompe a la vez con el Cristianismo y con la tradición del derecho natural. Cfr. Cotta, "La position du problème de la politique chez Rousseau". Derathé señala que con este primado de la política el estado deja de jugar un papel negativo para transformarse en condición necesaria de la realización del hombre en su totalidad, al igual que en Hegel, y considera que en esto se cifra el carácter verdaderamente innovador de Rousseau. Cfr. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*.

rousseauiano de inmediatez con el reconocimiento kantiano de la diferencia<sup>322</sup>. Pero en todo caso sólo podremos juzgar si esto es así una vez que hayamos tratado con cierto detenimiento la solución hegeliana al problema de la libertad moderna: este será justamente nuestro objetivo en el próximo capítulo. Por el momento, y respecto a su relación con el pensamiento de Rousseau y Kant, hemos de insistir una vez más en que ambos pensadores expresan para Hegel posiciones unilaterales y, en consecuencia, insuficientes. Y hemos de insistir también en que el análisis hegeliano de sus planteamientos nos ha permitido ver que en ambos casos se reproduce la primacía del sujeto fuerte sobre el débil debido a la abstracción del momento universal. En este sentido podemos efectivamente concluir que a ojos de Hegel ni Rousseau ni Kant, a pesar de sus esfuerzos, han logrado salvar la última raíz de las insuficiencias del contractualismo liberal, a saber, la exterioridad de universalidad y particularidad; en definitiva, que también en su pensamiento práctico se reproduce esta exterioridad y la consiguiente abstracción. Por esto mismo vemos ya que si Hegel logra con su solución superar de modo radical la enajenación de la que adolece la sociedad civil retratada en al *Filosofía del Derecho*, habrá de conseguir superar también los planteamientos de Rousseau y Kant.

---

<sup>322</sup>Cfr. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*.

## II) LA SOLUCION HEGELIANA AL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.

### A) LIBERTAD Y ESPIRITU

#### *El concepto de espíritu*

La concepción hegeliana de la libertad metafísica coincide con su concepto de espíritu, la esencia del espíritu es la libertad, y es por ello por lo que partiremos en este apartado del concepto hegeliano de espíritu en general con

el que se abre la "Filosofía del Espíritu"<sup>323</sup>. El espíritu es la idea lógica vuelta sobre sí misma o devenida para sí tras su objetivación en la naturaleza. El espíritu es ya en el pensamiento lógico y en la naturaleza, pero es sólo como tal tras el paso por la naturaleza, como unidad de lógica y naturaleza.

La unidad que él expresa es por tanto la unidad del ser-dentro-de-sí (in sich) -lógica- y del ser-fuera-de-sí -naturaleza- y sólo como esta unidad es el espíritu propiamente tal porque sólo así se manifiesta como la verdad de estos dos modos del ser. Sólo en esta unidad advienen ambos a su verdad o devienen para sí y el espíritu es precisamente este su ser para sí: él es *ser-para-sí* por excelencia. El significado de este modo de ser sólo puede ganarse de la aclaración de los momentos que él unifica: en tanto en cuanto el ser-dentro-de-sí significa también la potencia, el ser-en-sí (an sich), y el ser-fuera-de-sí significa también el ser-para-sí entendido ahora como abstracción, separación o particularización desde aquella totalidad en-sí, el espíritu es *ser-en-sí-y-para-sí*. En este sentido entraña también la realización de la unidad del concepto o la subjetividad y el objeto o la objetividad: se corresponde de este modo con la idea lógica y la individualidad que ella expresa como unidad de universalidad y particularidad. Por otra parte los modos del ser de la lógica y de la naturaleza se pueden leer también como el ser-cabe-sí (bei sich) y el ser-otro, respectivamente, con lo que el espíritu resulta el *ser-cabe-sí-en-lo-otro*.

En tanto en cuanto el tránsito al espíritu no significa más que el devenir para sí o interiorizarse (sich er-innern) del todo, él significa en primer lugar la negación de toda exterioridad. Es en este sentido en el que Hegel le atribuye como su primera determinación (Bestimmtheit) la *idealidad*. Pero ésta ha de entenderse precisamente como la unidad a la que nos venimos refiriendo con distintos nombres. La "idealidad" no hace sino mostrar que la superación de la exterioridad que constituye el ser del espíritu, el movimiento mismo de espiritualización, no es sino movimiento de unificación de los miembros mencionados, y que esta unificación sólo es posible por cuanto tal movimiento es unidad de autodiferenciación y de retorno sobre sí. En este sentido identifica Hegel la idealidad con la negatividad absoluta como doble negación: sólo la negación del otro que es también autonegación permite este ir dentro de sí que

---

<sup>323</sup>Cfr. ENZ III #382.

constituye el movimiento de espiritualización o del espíritu mismo<sup>324</sup>. El retorno sobre sí que constituye el espíritu en tanto en cuanto es como infinito movimiento supone en efecto que este estar consigo mismo sea siempre en la diferencia, y solo por ello es este retorno infinito: autorreferencialidad infinita<sup>325</sup>. Este es precisamente el significado de que el espíritu sea subjetividad y además subjetividad absoluta<sup>326</sup>. Nos interesa desde aquí extraer dos corolarios en relación a la naturaleza de tal subjetividad o espíritu:

En primer lugar la unidad del espíritu significa *autoconsciencia*: él es autoconocimiento en la misma medida en que expresa el devenir autoconsciente del ser del pensamiento y de la naturaleza. Ha de entenderse así que la unidad de subjetividad y objetividad, concepto y realidad, ser-cabe-sí y ser-en-lo-otro que realiza el espíritu, no es una unidad puramente sustancial, sino al mismo tiempo el saber de esta unidad: es tal unidad también *para sí*. Es en este sentido en el que el espíritu es ya siempre más que la unidad de la idea lógica.

Por otra parte se deduce de lo dicho que el espíritu es autonomía: sólo puede ser autoconsciencia infinita, saberse de todo en el todo o la verdad, en tanto en cuanto desaparece toda alteridad, de modo que resulta perfectamente independiente y autosuficiente: *libre*. Ahora bien, hemos constatado ya que tal infinitud, derivada de la superación de toda exterioridad, es al mismo tiempo como infinito movimiento: la diferencia sólo puede ser superada por aquello que

---

<sup>324</sup> Cfr. ENZ III #381 y Zusatz. Esta determinación se corresponde con la relación entre espíritu y naturaleza. En relación a ella puede consultarse M. Riedel, "Natur and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*". El autor insiste en que Hegel se propone llevar a su culmen el dominio del espíritu sobre la naturaleza propio de la Modernidad y que había sido expresado del modo más perspicuo en Kant. En todo caso ha de tenerse en cuenta que el espíritu hegeliano no es mera negación sino "superación" (conservadora) de lo natural. En este sentido insiste Cordua en la diferencia entre la libertad kantiana que presupone la indeterminación frente a lo natural y la hegeliana que es antes bien la apropiación de lo natural. (Cfr. Cordua, *El mundo ético*). Cabe de todos modos aún destacar que esta apropiación es autoapropiación: es la naturaleza misma la que yendo a su fondo o fundamento deviene espíritu.

<sup>325</sup> Cfr. ENZ III #378: Zusatz, #381: Zusatz.

<sup>326</sup> La subjetividad absoluta se contrapone así, en tanto que doble negación, a la simple negación de la subjetividad fichteana, que, en verdad, sigue siendo meramente positiva: Cfr. PhR #6: Obs.

se constituya como movimiento autodiferenciador, de no ser así permanecería como exterioridad denegando en consecuencia toda posible infinitud. La libertad no designa por tanto ni más ni menos que la unidad unificante que es el espíritu, en consecuencia, también la unidad de concepto y realidad o efectuación en general: la libertad es ya siempre efectuación de sí<sup>327</sup>. Cuando comentemos la tematización hegeliana de la libertad veremos que se expone como unidad de abstracción y determinación. Nos importa por ello destacar que esta unidad constituye ya una de las formulaciones que describen la unidad del espíritu en general: en el momento en que se hace referencia al espíritu como "yo" o subjetividad su unidad se explicita ya como la propia de la capacidad de la abstracción del todo y de la autoobjetivación<sup>328</sup>.

La unidad que describe el ser-cabe-sí-en-lo-otro es por tanto a la vez la fórmula que expresa la autoconciencia y la libertad. Y significa ambas cosas de modo indisoluble: el saber de la unidad del sí mismo y lo otro es el saber de sí como saber de la propia infinitud y esto es precisamente lo que Hegel entiende por libertad. El saber de sí es así saber de la unidad de concepto y realidad, esto es, saber de la verdad. En este sentido tanto la autoconciencia como la libertad convergen con la verdad<sup>329</sup>. Señalaremos además que esta unidad compenetrada y sabida supone que en el movimiento del espíritu no se podrá distinguir entre apropiación y manifestación, y ello en la misma medida en que la espiritualización de lo otro no es sino autoespiritualización. Dicho de otro modo, el camino del espíritu no constituirá en realidad una relación con un otro: en la medida en que en el apropiarse del otro por parte del espíritu éste no deja de estar cabe sí, el otro es ya a la vez un "puesto" (Gesetzes) por el mismo espíritu: su manifestación. De contemplar el desarrollo del espíritu como progresiva apropiación, en la medida en que lo apropiado no hace sino ganar su ser o su verdad en el mismo ser apropiado, tal apropiación queda despojada de toda violencia: en verdad, se desvela como serena manifestación. En el devenir

---

<sup>327</sup>En este sentido puede Labarrière identificar el derecho en general, como efectividad de la libertad, con el espíritu mismo y la libertad. Cfr. Labarrière, "Hegel: une philosophie du droit".

<sup>328</sup>Cfr. ENZ III #381: Zusatz (pg. 21).

<sup>329</sup>Cfr. ENZ III #379: Zusatz: se identifican aquí el movimiento del espíritu, la unificación de concepto y realidad y la verdad. Para la indisolubilidad de libertad y verdad Cfr. ENZ III, # 382: Zusatz.

"puesto", lo puesto gana en efecto su ser: sabiéndose espiritual sabe su verdad, se sabe realmente, sabe su unidad con lo otro y de este modo deviene autónomo, libre: es en sentido pleno. Es esta unidad de apropiación y manifestación en la esfera del espíritu lo que le permite decir a Hegel que todo "übersetzen" (transposición) "es meramente el paso formal a la manifestación y es por eso vuelta a sí mismo"<sup>330</sup>: el otro del espíritu no es nunca en verdad más que una de sus autodeterminaciones<sup>331</sup>.

El concepto de espíritu es por tanto saber de la unidad de los opuestos y es por ello por lo que tal saber es ya siempre en toda la filosofía del espíritu y por lo que el espíritu es ya siempre libre. Pero a la vez este concepto sólo es verdaderamente real en el espíritu absoluto al que él mismo nos envía: Sólo en él la unidad del espíritu es en sí y para sí, esto es, sólo en él el movimiento unificador que lleva a cabo tal unidad se plenifica, sus miembros se compenetran perfectamente y, por ello, la unidad deviene verdaderamente concreta. El movimiento de unificación es a un tiempo movimiento de concreción<sup>332</sup>. En el concepto de espíritu y en consecuencia en todo el desarrollo de la filosofía del espíritu está por tanto ya siempre también el espíritu absoluto en sí. En efecto, el concepto de espíritu ha de ser entendido también como destino (Bestimmung) del espíritu, y la filosofía del espíritu como la realización del mismo, como el devenir para sí de un concepto que ya siempre es ser-para-sí.

Mientras el espíritu sea finito se mantendrá por tanto una distancia entre el espíritu en sí o su concepto, saber absoluto de la unidad de concepto y realidad,

---

<sup>330</sup>Cfr. ENZ III #442. Para la determinación del espíritu como (auto)manifestación Cfr. ENZ III #383.

<sup>331</sup>En todo caso se entienden desde aquí las acusaciones a Hegel provenientes del marxismo y la hermenéutica: Para Heidegger Hegel consume la determinación moderna del Ser en tanto que en Hegel no hay ser que no sea manifestación, presencia, saber, "Bewusst-sein" (Cfr. M. Heidegger, "Der Begriff der Erfahrung bei Hegel"); para Marcuse la libertad hegeliana es apropiación absoluta (de todas las determinaciones) y, en consecuencia, justificación del principio propietario de la modernidad capitalista (Cfr. Marcuse, *Razón y Revolución*, pg. 168-219).

<sup>332</sup>"Concreción" se opone en Hegel a "abstracción", es decir, a la persistencia de la exterioridad entre los momentos del todo: se entiende así que unificar y devenir concreto resultan intercambiables.

y el espíritu para sí o su realidad. Los distintos momentos del espíritu (finito) no son sino las formas o realidades que él mismo se da y que aún no coinciden con su concepto. Tomando el espíritu únicamente en tanto que para sí nos encontramos todavía necesariamente con una distancia entre aquellos dos momentos que el espíritu como tal unifica ya siempre<sup>333</sup>. Podemos decir entonces que el espíritu finito contradice la unidad que sin embargo constituye su concepto mismo. Y es esta contradicción la que constituye el motor de la filosofía del espíritu, del elevarse a la absolutez de la finitud espiritual.

Es en este sentido en el que Hegel puede referirse a él como a una mera apariencia (Schein) del espíritu (absoluto), pero en todo caso este "Schein" es momento constitutivo del espíritu<sup>334</sup>. En la misma medida en que el espíritu es mediación de universalidad y particularidad, de unidad y diferencia, lo es de su concepto y de su aparecer; dicho de otro modo, la finitud pertenece al espíritu, el espíritu sólo es finitizándose. El momento de la existencia (Dasein) en sentido amplio o neutro, como realidad previa aún a la distinción entre mera existencia (Dasein) y realidad efectiva (Wirklichkeit) resulta pues consustancial al espíritu. Ya hemos visto que su mismo concepto, en tanto que *saber* de la unidad de los opuestos, es esta unidad en forma activa o subjetiva; que el ser-para-sí es devenir-para-sí. Su desarrollo como espíritu finito resulta entonces ahora como ya siempre adecuado a su concepto, por cuanto este concepto es movimiento de autofinitización y superación de tal finitud. Todo momento del espíritu finito en tanto en cuanto sea comprendido en el movimiento de su autotrascenderse deja por tanto de ser el desmentido del (concepto de) espíritu para corresponder plenamente a su verdad.

Si recordamos ahora que la subjetividad o la libertad modernas tal como han sido perfiladas en el capítulo anterior aparecían determinadas por la distancia entre finitud e infinitud (recuérdese la diferencia inherente al desarrollo del Cristianismo), entre subjetividad y objetividad o entre universalidad y particularidad (recuérdense las dicotomías propias de la sociedad civil), se hará claro que la subjetividad hegeliana o el espíritu asume la subjetividad moderna,

---

<sup>333</sup>Cfr. ENZ III #384: Zusatz: Se oponen aquí espíritu finito y espíritu absoluto como la dicotomía entre el espíritu en sí y el espíritu para sí por una parte y el espíritu en sí y para sí por otra.

<sup>334</sup>Cfr. ENZ III #386.



pero también que la asume sólo en tanto que momento del movimiento dialéctico que media los extremos que ella mantiene separados. En un sentido tal solución es en verdad superación de la subjetividad moderna: la finitud que ella expresa ha sido reducida en efecto a mero "Schein"<sup>335</sup>. Pero en otro sentido, en tanto en cuanto demos crédito al análisis hegeliano según el cual, como hemos visto, la finitud moderna presupone la verdad cristiana de la unidad de finitud e infinitud y es realización de la misma, la subjetividad hegeliana no podrá entenderse más que como la verdad de la subjetividad moderna, la verdad por cuanto acoge tanto su presupuesto, su concepto, como su desarrollo, su realidad, su finitud. La superación hegeliana de la subjetividad moderna se presenta entonces en realidad como autosuperación, como el volver sobre sí de la subjetividad moderna, como la subjetividad moderna recordada (er-innert).

El espíritu hegeliano, como subjetividad moderna que ha recobrado su memoria, en tanto en cuanto acoge en sí la finitud, en tanto en cuanto como sujeto sólo es en el finitizarse, promete así por una parte el reconocimiento tanto de la subjetividad como de la objetividad, de la universalidad como de la particularidad, y por otra, la superación de aquella exterioridad entre ambos polos que se nos reveló como la causa de la abstracción de la libertad. En este sentido la subjetividad hegeliana es reconocimiento tanto de la subjetividad infinita como de la finita. En efecto, hemos visto que la infinitud de la subjetividad sólo es como proceso cognoscitivo y liberador y que este saber y liberarse sólo puede ser en el autodiferenciarse, esto es, en el finitizarse de la subjetividad: no hay saber ni libertad sin sujeto finito. La simetría de la unidad hegeliana la promete el hecho de que la culminación de la mediación que ella supone sea descrita por Hegel a la vez como mediación de cada polo consigo mismo y como persistencia de la diferencia entre los polos unificados<sup>336</sup>. Desde aquí, en

---

<sup>335</sup>Esta observación apunta a la verdadera relación entre razón filosófica (especulativa) y entendimiento moderno: mientras la teoría política y económica modernas interpretan la esfera de la finitud como "ser" (y, por tanto, dejan subsistir las oposiciones que surgen en dicha esfera), la filosofía especulativa (hegeliana) la interpreta como apariencia, más aún, como algo contradictorio en sí mismo -en cuanto ideal- que está destinado a la autosupresión. Por tanto, "superación" implica autonegación.

<sup>336</sup>En la cumbre de la "Filosofía del Espíritu" nos encontraremos en efecto con una unidad absolutamente compenetrada de modo que la relación entre los dos momentos no será sino

consecuencia, la solución hegeliana se presenta como la simétrica mediación de los extremos, mediación en la que habrá de consistir la libertad, que, a su vez, no será por tanto más que un devenir libre.

Por último señalaremos que ya desde ahora resultará claro que la solución hegeliana se presenta a la vez como superación de la escisión moderna que entraña la abstracción de la libertad y como solución moderna, esto es, como autosuperación de tal escisión y en este sentido como fiel cumplidora de los valores modernos de la unidad, universalidad y subjetividad que, como hemos visto en el capítulo anterior, Hegel considera su misma esencia<sup>337</sup>. La solución hegeliana es subjetividad precisamente porque la división o separación es uno de sus momentos constitutivos, su motor mismo, y en esta misma medida es moderna: que la subjetividad absoluta sea en todo caso subjetividad dice que es

---

autorelación: Cfr. ENZ III #577. Pero por otra parte Hegel insiste recurrentemente en que su solución no es la unidad indiferenciada: el rechazo de ésta en tanto en cuanto se refleja en las posturas panteístas se puede leer también en la *Enciclopedia*: ENZ III #573. Por lo demás éste es también el fundamento de sus críticas tanto a Rousseau (ya lo hemos visto) como al Romanticismo en general, sea en la faceta schellingiana o en la "sentimental" de un Jacobi o un Schleiermacher. En este sentido insiste Labarrière en que la libertad hegeliana, que es libertad concreta, y que este autor presenta como el reconocimiento de sí y del otro en el contexto de la *Fenomenología del Espíritu*, se cifra en una unidad diferenciada que escapa tanto al monismo como al dualismo. Cfr. Labarrière, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*.

<sup>337</sup>En efecto aún cuando se considere la subjetividad moderna únicamente como aquella subjetividad finita y escindida entre la universalidad y la particularidad, como la escisión misma, es claro que ésta constituye al menos uno de los polos del movimiento hegeliano, esto es, de la subjetividad o el "ser" hegeliano. Frente a ello posturas postmodernas como la heideggeriana buscan el Ser o la verdad en un más allá de esta subjetividad moderna, de manera que ésta se reduce a un mero efecto derivado (en Heidegger, precisamente del olvido del Ser). Para esta diferencia entre Hegel y Heidegger Cfr. Kolb, *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*. El peligro de recaer de modo extremo en la escisión moderna por parte de las posturas postmodernas resulta especialmente claro también en Heidegger por cuanto el hiato entre su Ser o el "Ereignis" y la escindida subjetividad moderna resulta todavía acrecentado y acrecienta así en consecuencia la escisión de la misma subjetividad moderna.

en todo caso moderna<sup>338</sup>. La tarea que en consecuencia se nos plantea es la de evaluar en qué medida Hegel logra dar realidad a esta aspiración: resulta claro que, de fracasar, este fracaso podrá atribuirse o bien a la infidelidad de Hegel al proyecto moderno o bien a su recaída en las escisiones modernas que pretende superar: en ambos casos el pensamiento de Hegel permanecería insatisfecho<sup>339</sup>. En última instancia la pregunta que Hegel nos planteará será la de si cabe una solución moderna a la Modernidad.

### *El espíritu práctico*

Puesto que el objeto de nuestro estudio lo constituye la libertad, y puesto que de lo que se trata ahora es de aproximarnos a la alternativa hegeliana a la libertad moderna tal como ha sido caracterizada en el capítulo anterior, nos centraremos ahora en aquellos lugares en los que el espíritu hegeliano se estudia bajo la forma de la voluntad o libertad. Es decir, en el espíritu práctico tal como aparece primero en la sección dedicada al espíritu subjetivo y luego en la dedicada al espíritu objetivo. Ambos pertenecen al ámbito del espíritu finito, esto es, aún no absoluto.

---

<sup>338</sup>Para la "Entzweiung" como momento del espíritu Cfr. ENZ III #382. Con razón, por tanto, afirma Ritter que la "Entzweiung" moderna y plasmada en la Revolución francesa es la misma raíz del sistema hegeliano, Cfr. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*.

<sup>339</sup>No faltarán posturas que sostengan ambas acusaciones, así para Tugendhat Hegel no supera los dualismos modernos por olvidar precisamente el componente fundamental de la libertad moderna. Cfr. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*.

Se deduce de lo dicho hasta aquí que el camino del espíritu finito consiste en la unificación progresiva de universalidad y particularidad, subjetividad y objetividad, movimiento en que el espíritu se manifiesta a la vez que se conoce. En el contexto de la "Filosofía del Espíritu" tal unidad es ya en tanto que formal o en sí en la razón de la que el espíritu es conciencia: se entiende así que el espíritu como tal, es decir, como esta unidad devenida para sí, aparezca sólo tras la "Fenomenología" del "Espíritu Subjetivo" que culmina con la razón, esto es, al inicio de la "Psicología"<sup>340</sup>. En efecto, sólo aquí deviene el espíritu para sí y, en consecuencia, sólo aquí se gana el concepto de espíritu propiamente dicho. El desarrollo subsiguiente de toda la filosofía del espíritu no será más que la verificación de este saber que al comienzo de la "Psicología" es solamente certeza indeterminada (Gewissheit)<sup>341</sup>. Que tal certeza o fé en la unidad de los opuestos devenga verdad dice tanto como que tal unidad devenga realidad y saber (Wissen), aspectos que, como vimos, son indisolubles: el espíritu es siempre sólo aquello que *sabe* de sí. La progresiva verificación del saber en sentido amplio de tal unidad es al mismo tiempo la progresiva compenetración de los miembros de tal unidad, el progresivo cumplimiento de la unidad misma.

Pero debemos recordar también que mientras estemos en el espíritu finito se mantendrá (en el aparecer) la distinción entre los dos momentos y, en consecuencia, la diferencia entre apropiación y manifestación (también sólo en el aparecer). Esta aparece ya en el seno del "Espíritu Subjetivo" y en concreto en la "Psicología" como distinción entre el "Espíritu teórico" y el "Espíritu práctico".

El espíritu subjetivo es fundamentalmente cognoscente<sup>342</sup> en tanto en cuanto es universalidad abstracta, en tanto en cuanto el momento que en él se expresa como primordial es el de la pura subjetividad (Yo=Yo) o el del concepto (en tanto que previo a la objetivación y a la idea). Es en este sentido en el que Hegel afirma que todos sus productos son ideales<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup>Conviene en todo caso mantener presente que desde aquí se hace ya explícito que la razón es "la naturaleza sustancial del espíritu" y persistirá como tal a lo largo de todo el desarrollo de la filosofía del espíritu. Cfr. ENZ III # 387: Zusatz.

<sup>341</sup>Cfr. ENZ III # 441: Zusatz.

<sup>342</sup>Cfr. ENZ III #387.

<sup>343</sup>Cfr. ENZ III # 442:Zusatz.

Esto no hace sino expresar el hecho de que la unidad de subjetividad y objetividad no es para él mas que indeterminada certeza, esto es, saber que aún no se ha verificado a través de su devenir objetivo.

Pero en tanto en cuanto, y aún cuando en esta forma inmediata de la certeza, esta unidad es ya en él para sí o sabida, tal unidad es ya *en sí* autorreferencialidad infinita, esto es, espíritu, y es éste el que, constituyendo su concepto, permite que su conocer se desvele como voluntad, es decir, que su apropiarse de lo dado revele lo dado como su manifestación. La identidad de apropiación y manifestación que entraña el concepto de espíritu, en el contexto del espíritu subjetivo, se expresa como la autotranscendencia de la apropiación hacia la manifestación, como la necesidad del tránsito del espíritu teórico al práctico. Este supone en efecto que el saber de la unidad de los opuestos haya perdido ya el carácter de la pura fe para ser la verdad del pensamiento: sólo somos libres en tanto hemos pensado. La libertad de la voluntad que es su mismo concepto es la libertad ganada con el pensamiento, con el saber de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo<sup>344</sup>. En el tránsito en el que la inteligencia o espíritu teórico llega a saber que el pensamiento, ella misma, es ser, deviniendo así voluntad, se manifiesta la fuerza activa que reside ya en la apropiación teórica a la vez que la universalidad subjetiva que presupone el objetivarse de la voluntad. Se manifiesta, en otros términos, la unidad de teoría y praxis que conlleva también el concepto de espíritu<sup>345</sup>.

Nos encontramos así ya al inicio del camino del espíritu práctico o voluntad, en el segundo momento de la subsección del "Espíritu Subjetivo" titulada "Psicología", con un doble aspecto: el espíritu práctico es constitutivamente finito en tanto en cuanto expresa el segundo momento de la estructura triádica del espíritu, esto es, el momento de la particularidad u objetividad; pero a la vez se nos indica que ya en él está integrado el momento de la universalidad o subjetividad como pensamiento. Aún como espíritu subjetivo y práctico integra ya

---

<sup>344</sup>Cfr. ENZ III #465, # 468.

<sup>345</sup> Ya antes del desarrollo de ambas formas del espíritu Hegel insiste en que en sí cada una encierra la otra. Cfr. ENZ III #443: Zusatz. A continuación destaca además el carácter activo no sólo del espíritu práctico sino también del teórico: Cfr. ENZ III #444. Para el tópico del "saber es querer y el querer es saber" en Hegel Cfr. Zan, "Razón y libertad en la filosofía de Hegel".

teoría y praxis haciendo así justicia al concepto de espíritu. Sólo en virtud de ello es en efecto voluntad libre y en esta misma medida unidad de los dos momentos del espíritu: autorreferencialidad infinita o individualidad . Dicho de otro modo: ya desde el inicio el espíritu práctico por ser libre es espíritu (absoluto), no momento unilateral sino autoconclusión consigo mismo, y ello precisamente porque el espíritu, como hemos visto, es libertad.

Centrémonos en primer lugar en la finitud de este "Espíritu práctico" del "Espíritu Subjetivo": hemos dicho ya que ella se puede entender una vez que se contempla como segundo momento, como el momento que sigue al espíritu teórico, puesto que así resultará tan unilateral como éste último. Decíamos en este sentido que mientras en el aspecto teórico el espíritu subjetivo era fundamentalmente universalizador, y su movimiento se constituía como proceso de subjetivación, en el momento práctico el espíritu subjetivo es movimiento prioritariamente objetivador, particularizador<sup>346</sup>. Pero la escisión que deriva de tales unilateralidades puede y debe ser puesta en correlación con la "subjetividad" del espíritu en la esfera en la que ellas se enmarcan. El hecho de que el espíritu exprese aquí en primer término la pura y simple subjetividad no significa que los otros momentos estén ausentes, pero sí que sean exteriores y que tal exterioridad sea en el elemento de la universalidad abstracta de tal subjetividad.

Podemos atribuir a la unilateral subjetividad del espíritu subjetivo el hecho de que en su momento práctico, bajo la forma de la voluntad, aparezca la escisión entre la forma y el contenido de esta voluntad: porque en el espíritu subjetivo teoría y praxis, subjetividad y objetividad, no están unificados, por eso precisamente el momento práctico sufre un desajuste entre su forma -infinita y subjetiva- y su contenido -particular y objetivo-<sup>347</sup>. Esto resulta más claro intuitivamente si se tiene en cuenta que es precisamente este desfase de la voluntad la razón de que sus producciones en esta esfera resulten, lejos de ser realmente objetivas, sólo ideales, esto es, abstractamente subjetivas.

---

<sup>346</sup>Cfr. ENZ III #469: Zusatz.

<sup>347</sup>Cfr. ENZ III # 469.

Y es también este desfase el que sitúa a la conciencia en el desgarramiento entre interioridad y exterioridad, entre sus fines subjetivos y las determinaciones objetivas<sup>348</sup>, de modo que se constituye como voluntad finita, individual y subjetiva<sup>349</sup>. El lastre de la subjetividad del espíritu en esta esfera se manifiesta tanto en la voluntad hundida en las determinaciones naturales como en la voluntad reflexionada (Willkür) que se relaciona con ellas de forma exterior: en ningún caso se trasciende el carácter dado de las (auto)determinaciones ni, en consecuencia, la finitud de la voluntad, porque en ningún caso se han unificado los dos momentos del espíritu.

Podemos recordar ahora lo que hay de absoluto en el espíritu práctico: se trata de la absolutez que corresponde a la voluntad por cuanto es constitutivamente libre y por ello ya siempre unidad de universalidad y determinación<sup>350</sup>. En el espíritu práctico, segundo momento del espíritu subjetivo, se puede encontrar también la estructura triádica del espíritu encarnada en la forma de la voluntad, su contenido y la unidad de ambos. Tales momentos sin embargo no están unificados porque se enmarcan en el contexto del unilateral espíritu subjetivo.

Con ello se evidencian dos cosas: por una parte que estas limitaciones desaparecerán una vez que el espíritu se configure como objetivo<sup>351</sup>; sólo entonces el concepto propio del espíritu práctico, ser movimiento objetivador, estará en consonancia con la realidad del espíritu: la objetividad y no ya la abstracta subjetividad. Y esto significa a la vez que la objetividad inherente al espíritu práctico se despojará de su exterioridad respecto al espíritu. Y con esto emerge ya el segundo aspecto a destacar: se hace evidente además que, puesto que la razón de la incompletud del espíritu práctico en el espíritu subjetivo residía en la exterioridad que en éste persiste entre teoría y praxis, subjetividad y objetividad, el advenimiento del espíritu objetivo como cumplimiento del espíritu

---

<sup>348</sup>Cfr. ENZ III #470, #475.

<sup>349</sup>Cfr. ENZ III #469: Zusatz, #474. Esto no equivale a decir que tal voluntad, a diferencia de la devenida infinita, corresponda al hombre o sujeto empírico. La voluntad, como el espíritu, es siempre humana, con lo cual esta forma de finitud habría de hacerse corresponder más bien con el hombre en tanto que individuo replegado sobre sí y en este sentido olvidado de su ser espiritual.

<sup>350</sup>Cfr. ENZ III #473.

<sup>351</sup>Cfr. ENZ III #444: Zusatz (pg. 240).

práctico, lejos de significar la absolutización del momento objetivo o práctico, habrá de entrañar la auténtica mediación de éste último con el momento subjetivo o teórico. En efecto, el tránsito del espíritu subjetivo al espíritu objetivo supone un paso más en la compenetración de los momentos del espíritu o en la concreción de su unidad: la voluntad no sólo presupondrá la universalidad del pensar sino que la tendrá como su objeto, esto es, la universalidad dejará de ser solamente en sí para devenir también para sí. Precisamente la condición de que el segundo momento del espíritu pueda realizarse, de que la objetividad de la voluntad sea realmente tal despojándose de su abstracción, reside en la unificación de éste momento con su otro: la subjetividad y la universalidad. Este paso por tanto se cifra en la universalización de la voluntad, en la elevación al pensamiento por la que su objeto deviene a la vez infinito o espiritual, es decir, por la que su objetividad, libre ya de la exterioridad respecto al espíritu, deviene realidad efectiva (Wirklichkeit).

Este tránsito comparece ya en el "Espíritu libre", último momento del "Espíritu Subjetivo": la voluntad mediada con el pensamiento se presenta aquí efectivamente como el concepto del espíritu absoluto<sup>352</sup>. Tal voluntad es espíritu en la misma medida en que el espíritu es libertad. Y esta voluntad es también la misma que aparecerá en la introducción a la *Filosofía del Derecho* como fundamento de todo su desarrollo, es decir, del "Espíritu Objetivo". Con la voluntad infinita con la que se cierra el espíritu subjetivo y comienza el objetivo nos encontramos pues con el concepto del espíritu absoluto. En efecto, el espíritu absoluto será irreductiblemente autodeterminación, espíritu libre: la libertad no es en ningún caso una determinación a superar en su camino. Y sin embargo, hemos dicho ya que el espíritu objetivo es aún espíritu finito. Es esta aparente contradicción la que se habrá de disipar, o mejor, comprender en el estudio del espíritu objetivo.

---

<sup>352</sup>Cfr. ENZ III #482.



## *Voluntad y espíritu objetivo*

Nos centraremos ahora en la *Filosofía del Derecho*, como el desarrollo más elaborado y detallado del "Espíritu Objetivo", para examinar finalmente la transición de la "Sociedad civil" en la que se retrataban los rasgos fundamentales de la libertad moderna al "Estado". Pero para ello trataremos antes de situar esta obra en relación a la "Filosofía del Espíritu" en general y en consecuencia examinaremos en primer lugar su Introducción.

El #2 de esta Introducción nos indica que el objeto de la *Filosofía del Derecho* será el desarrollo de la idea de derecho a partir de su concepto. Leyendo a la par este párrafo con el #4 se deduce que el presupuesto de esta tarea es el concepto de derecho y de voluntad libre que por tanto nos lo ha debido entregar ya el "Espíritu Subjetivo". Los párrafos siguientes tratan de exponer la naturaleza de la voluntad libre que subyace por tanto al desarrollo del sistema del derecho. Esta voluntad que en efecto constituye el "principio del derecho, la moralidad y la eticidad" se presenta en el párrafo #21 como la "voluntad que es libre en sí y para sí" y como el "concepto de la idea de libertad"<sup>353</sup>.

Ella es la voluntad universalizada por el pensamiento, y en esta medida expresa la unidad mediada de pensamiento y voluntad, de subjetividad y objetividad, de universalidad y particularidad. En este sentido entraña al "Espíritu libre" con que se cerraba el "Espíritu Subjetivo" y que sintetizando espíritu teórico y espíritu práctico nos proporcionaba el concepto de libertad que atravesará toda la "Filosofía del Espíritu" hasta su culminación. Y también en este sentido converge con el concepto abstracto de libertad con el que comienza la investigación sobre la libertad en esta Introducción y que se expone en los párrafos #5-7 de los que el último, como momento de la individualidad, expresa la unidad de universalidad o abstracción y particularidad o

---

<sup>353</sup>Cfr. PhR #21 y Obs.

determinación, de manera que expone la estructura misma del espíritu o del "concepto" hegeliano<sup>354</sup>. El sujeto de este movimiento aparece en efecto a la vez como voluntad (#5, #7) y como "yo" (#6) o subjetividad (#7: Obs.). Es claro que estos párrafos exponen el ser dialéctico del espíritu o el concepto en tanto en cuanto presentan la doble negación de la universalidad abstracta o identidad inmediata y de la particularidad o alteridad según la estructura de la negación determinada. Pero la unificación de aquellos dos momentos en virtud de esta estructura se puede hacer corresponder también con la unidad de pensamiento y voluntad que exponía en efecto el "Espíritu libre" como resultado del "Espíritu Subjetivo": la unidad de teoría y praxis presenta ya la estructura dialéctica del espíritu hegeliano<sup>355</sup>.

La voluntad en sí y para sí entraña pues la absolutez y la infinitud del espíritu hegeliano o subjetividad (absoluta) y ello es así precisamente en virtud de su libertad<sup>356</sup>. La voluntad en tanto que libre es ya siempre retorno infinito sobre sí misma: sólo así puede ser en verdad autodeterminación. Pero en la voluntad que es libre en sí y para sí la autodeterminación deja de constituir la mera forma para ser su verdadera realidad: ella es en efecto la voluntad que sólo se quiere a sí

---

<sup>354</sup>La observación del #7 nos envía a los párrafos de la Lógica de la *Enciclopedia* en los que se presenta el concepto de "concepto": para el "concepto" como reino de la libertad Cfr. W. Marx, "Die Logik des Freiheitsbegriff": A partir de aquí se podría establecer una correspondencia entre la relación de la lógica del concepto a la de la esencia y la relación del espíritu a la naturaleza. Por su parte Liebrucks asocia los tres momentos que exponen los párrafos #5-7 a las tres secciones de la Lógica. Cfr. Liebrucks, "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel". También en "La razón en la historia" y en el contexto de la libertad y de su desarrollo en la historia esta marcha se explica a la luz de "la naturaleza dialéctica del *concepto* en general que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones, y luego las anula de nuevo": VG. 167 / RH pg. 139. Cordua reconoce que en estos párrafos de la Introducción a la *Filosofía del Derecho* aparece en efecto lo más propio del espíritu, pero insiste en que esta unidad de la individualidad sólo aparece una vez llegados a la voluntad o al ámbito práctico y no antes. Cfr. Cordua, *El mundo ético*.

<sup>355</sup>En este sentido ve Liebrucks en la unidad hegeliana de teoría y praxis la superación dialéctica del dualismo kantiano: Hegel descubre en la misma actividad teórica de Kant en tanto que unificadora la presencia de la voluntad. Cfr. Liebrucks, "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel".

<sup>356</sup>En la observación al #26 en que se presenta la voluntad libre en sí y para sí como unidad de subjetividad y objetividad se refiere a ella efectivamente como a la "subjetividad".

misma. Resulta así manifiesto que su determinación no es sino ella misma, su propia sustancia, que, como hemos visto, no es sino la racionalidad. Ahora bien, este puro estar cabe sí no debe entenderse como una hueca identidad, esto es, como la razón práctica kantiana o cualquier modo de formalismo<sup>357</sup>. Esta determinación que es la universalidad racional es universalidad concreta, es el resultado de la racionalización o espiritualización de todas las determinaciones. Dicho de otro modo, la voluntad que se quiere a sí misma es voluntad concreta, es decir, integra en sí misma todas las determinaciones finitas, si bien en tanto en cuanto su finitud está ya superada<sup>358</sup>. En este punto deviene claro que la libertad hegeliana no es mera negación de la necesidad sino superación integradora de la misma. La necesidad deviene ella misma libertad en el preciso momento en que pierde su exterioridad o, lo que en última instancia es lo mismo, su interioridad. Ella no es sino un efecto de la distancia entre forma y contenido, entre concepto y realidad, y, en consecuencia, solo es el opuesto de la libertad mientras permanece presa de esta oposición que la presenta como algo exterior o interior. Se entiende así también que la conciencia de la misma que adviene

---

<sup>357</sup>Aquí se muestra en verdad la razón de que entre Kant y Hegel se puedan encontrar múltiples afinidades: ambos autores parten de la concepción de la libertad como autonomía o autolegislación, pero además ambos consideran que la voluntad será sólo libre en la medida en que se quiera a sí misma. Pero la diferencia provendrá de su distinta concepción de tal voluntad, en última instancia de la racionalidad: mientras en Kant permanece formal, en Hegel está constituida intersubjetiva e históricamente de modo que su querer a sí misma implica querer un contenido determinado. Para la defensa de la cercanía de Kant y Hegel en virtud de su común racionalismo práctico, Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism: "Hegel's Ethical Rationalism"*.

<sup>358</sup>Desde aquí podemos entender que para Maker, aún cuando se sitúa en el contexto de la fundamentación del saber, con Hegel se alcanza la realización de la razón autodeterminante moderna: no resta ya nada exterior a ella que la pueda determinar, ella misma es su único fundamento. Cfr. Maker, "Reason as revolution". Pero también desde aquí se comprende la postura opuesta tal como la presenta por ejemplo Tugendhat. Para este autor la huida hegeliana de la arbitrariedad que conllevaría un sí mismo caracterizado únicamente por la capacidad de abstracción de toda determinación, al conducirlo a reintegrar en el sí mismo toda determinación, supone en efecto que todo lo "dado" se transforma en racional de modo que se pierde toda posibilidad de distancia crítica: la huida hegeliana de la arbitrariedad lo llevaría a la negación de la libertad misma. Cfr. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*.

con la conciencia de sí como unificado con lo otro conlleva su superación en tanto que unilateral (exterior o interior), esto es, su transformación en libertad<sup>359</sup>. En este sentido puede decirse que en la forma que la unidad de infinitud y finitud toma en la Modernidad persiste aún la necesidad como una pura interioridad que resulta exterior al sujeto finito, mientras en la subjetividad hegeliana, en la medida en que finitud e infinitud devienen momentos de un único espíritu, la necesidad se torna libertad<sup>360</sup>.

Se hace así claro que debemos observar también a la voluntad que es libre en sí y para sí en su emerger del desarrollo de los parágrafos 10-20 en los que se ha presentado la voluntad finita o desgarrada entre la infinitud de su forma y la finitud de su contenido. Vista desde aquí la voluntad del #21 se destaca como la forma en que coinciden forma y contenido o -a la luz de los parágrafos 25-28- subjetividad y objetividad, en definitiva: concepto y existencia (Dasein). Es en este sentido en el que esta voluntad no es sólo concepto de voluntad o libertad sino también idea, esto es, concepto unificado con su realidad. En todo caso esta unidad es también deducible del concepto abstracto de libertad de los parágrafos 5-7, este mismo exige o presupone ya la unidad de subjetividad y objetividad: en esta nueva unidad no hace sino expresarse en otro lenguaje la infinitud del espíritu que la voluntad en sí y para sí entraña.

Ahora bien este nuevo lenguaje es el lenguaje que corresponde al plano de la objetividad o la existencia en general. En este sentido es en el que Peperzak afirma que los #25-28 que presentan la voluntad que se quiere a sí misma del #21 como "voluntad objetiva" son los que realmente explican o dan cuenta de la posibilidad del paso del espíritu subjetivo al espíritu objetivo propiamente

---

<sup>359</sup>Resulta así también el paso de la naturaleza al espíritu comprensible como liberación: el mismo Hegel lo presenta como superación de la exterioridad de la necesidad (Cfr. ENZ III #381: Zusatz (pg. 24)). En esta línea presenta también W. Marx el paso de la esencia al concepto e insiste en que éste, generando ya en el último momento de la lógica de la esencia un cambio que ya no pertenece a su lógica sino a la de la libertad, integra en todo caso la necesidad. Cfr. W. Marx, "Die Logik des Freiheitsbegriff".

<sup>360</sup>Rotenstreich presenta en efecto la libertad hegeliana como el paso de la "necesidad interna" a la "necesidad absoluta" en la que los polos de la relación devienen momentos de una "autorrelación". Cfr. Rotenstreich, "Freedom as a Cause and as a Situation".

dicho<sup>361</sup>. Y ello sería así por cuanto esta voluntad, que en cuanto libre unifica subjetividad y objetividad, lo hace ya de cara a la objetivación, esto es, por cuanto supone la unidad de subjetividad y objetividad en tanto que requerida para que la exteriorización lo sea en una realidad efectiva (Wirklichkeit).

En cualquier caso, se consideren los #10-20 como un desarrollo fenomenológico a modo de eslabón entre el "Espíritu Subjetivo" y el "Espíritu Objetivo", o como mera recapitulación del ya superado "Espíritu práctico" del "Espíritu Subjetivo"<sup>362</sup>, la génesis de la voluntad libre en sí y para sí a partir de ellos permite ver que el concepto de la idea de libertad no sólo trasluce la absolutez del espíritu que une universalidad y particularidad, teoría y praxis, sino también que esta determinado, destinado, a la objetividad del derecho.

Pero en todo caso no hemos de considerar tal objetivación como un accidente que adviene al espíritu. La estructura dialéctica de éste mismo tal como se presenta por ejemplo en los párrafos 5-7 al asumir el momento de la alteridad muestra como inherente al espíritu mismo tanto la intersubjetividad como la relación con lo natural o la existencia<sup>363</sup>. El ser dialéctico supone por tanto primordialmente la superación de la distancia insalvable entre lo ideal y lo real. Y es desde aquí desde donde consideramos que el mismo espíritu objetivo permite rechazar lecturas hegelianas de corte puramente categorial<sup>364</sup>.

De lo dicho hasta aquí se deduce que el desarrollo de la *Filosofía del Derecho* presupone ya la idea de libertad, la infinita libertad, y que en esta medida se podrá entender como la búsqueda progresiva de una forma de realidad, una

---

<sup>361</sup>Cfr. Peperzak, "Zur Hegelschen Ethik".

<sup>362</sup>Lo primero expresa la tesis de Cordua, lo segundo la de Peperzak, Cfr. Cordua, *El mundo ético*; Peperzak, "Zur Hegelschen Ethik".

<sup>363</sup>Para este punto Cfr. Liebrucks, "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel". Para el tema de la objetivación como dimensión esencial del espíritu en general Cfr. Riedel, *Studien zur Hegels Rechtsphilosophie*, especialm. "Objektiver Geist und praktische Philosophie".

<sup>364</sup>La lectura categorial que ha marcado más decisivamente los estudios actuales sobre Hegel proviene de Klaus Hartmann. (Puede verse su "Hegel: A Non-Metaphysical View" en McIntyre (ed), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972). Para su rechazo Cfr. Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysic".

figura del derecho, que le sea adecuada. El derecho es el "Dasein" de la libertad que ya se sabe<sup>365</sup>. En efecto, sólo cuando la voluntad se sabe y su objeto es en consecuencia universal de manera que ella misma deja de ser individual, en el sentido de particular, puede darse como su realidad un verdadero mundo como el que expone la *Filosofía del Derecho*, puede constituirse su objetividad como realidad efectiva (Wirklichkeit), por tanto, racional o espiritual<sup>366</sup>. Es en este sentido en el que Cordua afirma que las figuras de la voluntad finita que aparecen en los #10-20 de la Introducción han de estar ya superadas al comienzo del desarrollo del sistema del derecho. Y es en este sentido en el que el #22 nos presenta la voluntad en sí y para sí de la que parte tal sistema como "idea actual": "idea" porque la forma coincide con el contenido y "actual" (gegenwärtig) también porque está reconciliada consigo misma, lo cual entraña la posición y superación de la finitud. Desde aquí ha de entenderse que la exposición de la *Filosofía del Derecho* que expone el mundo moderno en su dimensión real y política en sentido amplio, sea el mundo moderno pensado por Hegel, es decir, el mundo de la Modernidad reconciliada consigo misma y por ello mismo "actual". La voluntad sólo puede llegar a su verdad en la Modernidad porque sólo en ella se ha dado a conocer la unidad de finitud e infinitud que ella expresa. Con la presentación del mundo moderno como la realización de la voluntad que es libre en sí y para sí Hegel no hace sino cumplir la aspiración de la Modernidad a autocerciorarse como actual, a legitimar su derecho a situarse sobre el pasado y la historia<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup>PhR #30.

<sup>366</sup>Con la voluntad en sí y para sí nos elevamos desde la voluntad finita a la voluntad del espíritu, pero esto no excluye para nada el espíritu humano o finito: la lucha con la finitud y su superación es en efecto tarea tanto del espíritu infinito como del hombre que muestra así la marca de lo divino en él mismo, es la tarea del espíritu en general (cfr. ENZ III # 441: Zusatz). En este sentido la elevación a la voluntad del espíritu que aquí acontece puede antes leerse, como lo hace Peperzak, como enunciación del imperativo ético que insta al hombre a elevarse a su infinitud. Cfr. Peperzak, "Zur Hegelschen Ethik".

<sup>367</sup>En la medida en que esta pretensión expresa un ideal burgués se entiende que la *Filosofía del Derecho* hegeliana y en concreto el "Estado" hayan sido interpretados como ideología burguesa. Cfr. Kuderowicz, "Der doppelte Sinn des Begriffs der Freiheit bei Hegel".

Pero por otra parte hemos de recordar que el presupuesto de la *Filosofía del Derecho*, la voluntad en sí y para sí, es sólo la idea de libertad en tanto que en sí (an sich), esto es, es en realidad el *concepto* de la idea de libertad. Y, en efecto, ya el añadido del primer párrafo nos decía que la libertad es la *idea* del derecho, de lo cual se infiere que sólo tendremos verdaderamente la idea de libertad una vez que el derecho sea también idea, esto es, en la culminación del camino de la *Filosofía del Derecho*. La voluntad en tanto en cuanto es ya siempre libre es, al igual que el espíritu, ya siempre idea, pero en este momento nos encontramos todavía ante el mero concepto de esta idea y en esta medida su infinitud aún no ha superado toda forma de finitud<sup>368</sup>. En este sentido consideramos que el avance en el camino de las distintas figuras en que se expresa el derecho es también un avance en la realización de la libertad: ésta no está ya plenamente cumplida antes del desarrollo de la *Filosofía del Derecho*. Podemos entonces esperar del cuerpo de esta obra un desarrollo en el plano de la objetividad paralelo a aquel que exponen los #10-24 como unificación progresiva de contenido y forma, o subjetividad y objetividad (si se quiere, por tanto, en el plano fenomenológico), y a aquel que aparece en los #5-7 como movimiento de mediación de abstracción y determinación o universalidad y particularidad (al que podríamos situar paralelamente en el plano lógico): se trataría ahora de la mediación del concepto de la idea de libertad con la existencia objetiva como "Wirklichkeit". Puesto que la libertad es movimiento dialéctico, su objetivación, que viene exigida por esta misma naturaleza, tendrá la misma forma dialéctica. En este sentido es en el que Liebrucks afirma que el derecho hegeliano se constituye en la tensión entre derecho natural y derecho positivo, entre derecho suprahistórico y derecho puramente histórico, es la tensión misma entre ser y deber ser en un único mundo, el mundo espiritual o humano. Se entiende entonces que en el desarrollo de esta obra reaparezcan las formas finitas de la voluntad aun cuando estén encarnadas en formas objetivas que no sean ya "mero Dasein"<sup>369</sup>. Es esto lo que explica que la

---

<sup>368</sup>En el #27 se presenta en efecto esta voluntad libre que quiere la voluntad libre como el "concepto abstracto" de la idea de voluntad. Cfr. PhR #27.

<sup>369</sup>La Introducción de la PhR pone en efecto como ejemplo de voluntad natural, aún no devenida pues en sí y para sí, la libertad expresada en el "Derecho abstracto" (#10), y el #15 permite inferir que la "Willkür", voluntad también finita, reaparecerá en la "Moralidad". En este sentido se hace

exposición hegeliana del mundo moderno sea no sólo Modernidad reconciliada sino también retrato realista. Y es esto lo que explica también la presencia de la sociedad civil en la obra, aún cuando ésta exprese ya en si misma la doble actitud de Hegel frente a la Modernidad y al objeto de su pensar en general, en tanto en cuanto la totalidad de la *Filosofía del Derecho*, de la filosofía de Hegel, es "la realidad aprehendida en pensamientos"<sup>370</sup>. Esta fórmula expresa también la tensión dialéctica de su derecho, la tensión dialéctica entre concepto y "Dasein" en la que el espíritu se da un mundo. Este derecho deberá ofrecernos la rosa de la racionalidad en la cruz de la actualidad, no al margen de ella como mero apriori. Recordaremos ahora cómo esta tensión se trasluce en la ambigüedad de la sociedad civil, lo cual nos llevará por si mismo a tratar de entender su lugar en el todo de la obra al hilo de su trascenderse en el estado.

---

evidente que el "Espíritu Objetivo" conserva en sí mismo el "Espíritu práctico" del "Espíritu Subjetivo". Pero en cualquier caso consideramos importante insistir en que las diferentes "Gestaltungen" del desarrollo de la PhR que reflejen todavía la finitud de la voluntad han de entenderse como momentos, ciertamente abstractos, de la voluntad libre en sí y para sí que como espiritual en sentido pleno presupone ya la unificación de finitud e infinitud, dicho de otro modo, en que tales figuras presuponen como su concepto mismo esta infinita voluntad aun cuando no la realicen plenamente. La relevancia de este punto se hace clara si tenemos en cuenta que una lectura como la de Ilting que en su interpretación fenomenológica de la obra pone como punto de partida de la misma a la voluntad del individuo aislado mientras la voluntad universal y objetiva resulta ser solamente "para nosotros", corre el peligro, como bien señala Siep, de transformar el proyecto hegeliano en una empresa de corte iusnaturalista, de modo que tránsitos como el de la sociedad civil al estado no resultarían justificados al menos de modo inmanente. Cfr. Ilting, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit", y L. Siep, "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"".

<sup>370</sup>Podemos volver ahora a lo dicho más arriba sobre la Modernidad hegeliana como Modernidad "recordada". Y en este sentido podemos afirmar con Ripalda que la cuestión de la absolutización hegeliana del presente ha de tener en cuenta no sólo el ansia hegeliana de presencialidad y transparencia, sino igualmente su conciencia de que el presente es siempre presente mediado, es decir, ya siempre más que el presente fijado. Cfr. Ripalda, *Fin del clasicismo*, pg. 127.



## B) EL ESTADO

### *La ambigüedad de la sociedad civil*

En esta sección trataremos de aproximarnos al concepto hegeliano de libertad política con el que pretende superar la abstracción de la libertad moderna tal como ha sido caracterizada en el capítulo I), y lo haremos precisamente al hilo de la superación de la "Sociedad civil" en el "Estado" en la *Filosofía del Derecho* de Hegel<sup>371</sup>. Antes de abordar este tránsito sin embargo intentaremos explicitar el sentido completo de la "Sociedad civil" en esta obra sin limitarnos ahora exclusivamente a aquellos aspectos que Hegel critica.

La sociedad civil presenta, como hemos visto, la realización política de la libertad moderna en tanto que libertad subjetiva, libertad que constituye el principio mismo de la Modernidad y que se puede caracterizar en sentido amplio

---

<sup>371</sup>Huelga decir que con la solución ofrecida por el estado Hegel pretende salvar no sólo las insuficiencias propias del pensamiento contractualista ilustrado en tanto que autoconciencia de la sociedad civil sino también las deficiencias que atribuye al pensamiento de Rousseau y Kant. Por lo demás se ha dicho ya que según el análisis hegeliano la raíz última de las insuficiencias de la sociedad civil, a saber, la abstracción o exterioridad propia de la universalidad, reaparece en el pensamiento práctico de Rousseau y Kant: la voluntad general se mantiene abstracta por oponerse a la particularidad del sujeto, la incondicionada razón pura práctica permanece abstracta por referir únicamente a una parte del "yo", por excluir su componente "natural" (V. más arriba Capítulo I), Sección B)).

como el advenimiento de la conciencia de la infinitud de la subjetividad finita. Hemos visto ya también que, por una parte, esta conciencia conlleva a una el saber de la diferencia o la escisión entre finitud e infinitud, y que, por otra, esta diferencia se realiza precisamente en la sociedad civil, como plasmación de la modernidad social, en la forma de la oposición enajenante. Se trataba en general de la oposición entre universalidad y particularidad que se presentaba como la responsable de la abstracción de esta libertad subjetiva y moderna. La mera libertad negativa, en la que se traduce la libertad moderna o subjetiva en la esfera de la sociedad civil, como la libertad que corresponde al sujeto finito sólo en tanto que libre de la coerción de todo sujeto otro, finito o infinito, niega en sí misma la unidad de infinitud y finitud, afirma la exterioridad de universalidad y particularidad, y se desvela así como la libertad abstracta de un sujeto que sólo puede ser enajenado. Tal abstracción se corresponde por tanto directamente con la determinación del sujeto de tal libertad. Dicho de otro modo, tal libertad resultaba abstracta por ser la libertad de un sujeto constituido únicamente por su capacidad de autodeterminación (moral) y por su capacidad de derecho (Rechtsfähigkeit o Persönlichkeit), esto es, por su ser propietario<sup>372</sup>. En una primera aproximación podría parecer que esta forma enajenada en la que se concreta la libertad subjetiva descubierta por el Cristianismo tiene su origen en el principio de la particularidad que emana del derecho de propiedad privada. En este sentido hemos visto que en efecto Hegel desenmascara la alienación que entraña el principio romano que se configura en su derecho y también hemos visto como la abstracción de la sociedad civil hunde sus raíces en el principio burgués que no es sino desarrollo y elaboración del derecho de propiedad: la realización de la libertad, que es siempre autodeterminación, podría parecer así frenada por el principio de la propiedad privada. Pero ya en el capítulo precedente nos hemos esforzado por mostrar la unidad inmanente de ambos aspectos al insistir en la indisolubilidad tanto del principio cristiano y el romano<sup>373</sup>, como de la "Moralidad" -que no es sino culminación del principio cristiano- y el "Derecho abstracto" -que no es sino elaboración del principio romano-, indisolubilidad que se expresaba en su unificación en la realidad de la

---

<sup>372</sup>Es fácil ver aquí el "sujeto lockeano"; para la caracterización de éste y la abstracción que conlleva Cfr. Taylor, *The sources of the self*.

<sup>373</sup>V. más arriba *La Modernidad como momento histórico*.

sociedad civil moderna<sup>374</sup>. La libertad subjetiva, que es principio de la Modernidad, es a la vez que derecho de autodeterminación, derecho de propiedad<sup>375</sup>. La racionalidad que dota al sujeto de la sociedad civil de una interioridad infinita se traduce inmediatamente en sus relaciones exteriores, incluidas las intersubjetivas, en sus relaciones como propietario<sup>376</sup>.

En este sentido es fácil encontrar en la libertad de la sociedad civil la realización de la voluntad finita que se exponía en la Introducción de la obra. En efecto, esta sección se refiere a la "libertad" del "bourgeois" en varias ocasiones como al mero arbitrio (Willkür)<sup>377</sup>. E incluso la traducción que hemos dado de esta libertad como libertad negativa hace justicia al sentido en que Hegel habla de la libertad como pura negatividad, esto es, del saberse libre que se deriva de la mera potencia de abstracción de todo contenido y que rehusa la

---

<sup>374</sup>V. más arriba *La política moderna y el contractualismo liberal*. De todos modos estamos de acuerdo con Valls Plana en que la libertad moral no puede ser garantizada por la sociedad civil, que esto sólo se logrará con el estado. Cfr. Valls Plana, R., "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel". Consideramos en efecto que la moralidad es presupuesta por la sociedad civil y que las relaciones morales pueden tener cabida en ella, pero sólo de modo ocasional y privado (podríamos pensar aquí en la arbitrariedad de la limosna). Ahora bien, tampoco la libertad del burgués como propietario, la directa y explícitamente exigida por la sociedad civil podrá realizarse sin destruirse, estabilizarse, en la limitada esfera de la sociedad civil. En conclusión, se puede decir que aún cuando en la sociedad civil se unen moralidad y derecho abstracto, no logran en ella su verdadera mediación y, en consecuencia, su efectucción.

<sup>375</sup>En este sentido debe tenerse en cuenta el estudio genealógico de la concepción dialéctica hegeliana que lleva a cabo Chamley en el análisis de la relación de Hegel con la economía política: para este autor la reconciliación de Hegel con el Cristianismo es cronológicamente incluso posterior y motivada por el reconocimiento hegeliano del carácter dialéctico del trabajo y la propiedad privada, del principio moderno de la particularidad. Cfr. Chamley, "La doctrine economique de Hegel et la conception hegelienne du travail".

<sup>376</sup>En este sentido ha de recordarse el reconocimiento hegeliano del derecho de propiedad como encarnación de la libertad (Cfr. "El Derecho abstracto" en PhR). Por otra parte veremos que en la misma medida en que Hegel reconoce el derecho de la libertad subjetiva asume también como un logro la independencia moderna de la economía respecto a la política frente a su subsunción en la Grecia clásica.

<sup>377</sup>Cfr. PhR #182, #185, #187.

determinación: también esta unilateralidad es propia del arbitrio que se mueve de un objeto a otro sin asumirlo como propio, en esta mala infinitud de su movimiento no hace en efecto más que mostrarse como negación de todo contenido, como un más allá de toda determinación, y, en consecuencia, como puro vacío negador. La oposición de forma y contenido propia de la voluntad finita no hace sino reflejarse en la oposición enajenante de universalidad y particularidad de la sociedad civil y de su sujeto. En este sentido podemos en efecto decir que con la sociedad civil Hegel describe la Modernidad en su ser fracturada, enajenada (entfremdet).

Y sin embargo a la sociedad civil como momento de la *Filosofía del Derecho* subyace ya siempre la voluntad libre en sí y para sí del #21 de la Introducción, es decir, a ella ha de ser inmanente la unidad de forma y contenido, de universalidad y particularidad. Es precisamente esto lo que explica su propio generar universalidad y unidad tal como lo hemos observado en el capítulo I). Incluso el esfuerzo liberal por autonomizarla o absolutizarla es posible sólo en la medida en que en ella misma reside la capacidad de producir tal universalidad y de trascender el nivel puramente económico hacia lo político y ético<sup>378</sup>. En este sentido reconocíamos la verdad de la postura de Marini en relación al relieve que toma la unidad a partir del momento de la administración de justicia (Rechtspflege). En la clausura de este momento leemos en efecto: "En la administración de justicia la sociedad civil -donde la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desunido en la separación de lo interno y lo externo- se reintegra a *su concepto*, a la unidad de lo universal existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta en el caso individual y aquello en el sentido del derecho abstracto"<sup>379</sup>. Lo que aquí nos interesa destacar es que en

---

<sup>378</sup>En este sentido Riedel asocia la "Polizei" a lo político y la "Korporation" a lo ético. Cfr. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, "Der Begriff der 'bürgerliche Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs". Por su parte M. R. Westphal señala que la inclusión en la sociedad civil de la "Rechtspflege" y la "Polizei", que hoy entenderíamos como gobierno, y de la "Korporation", que hoy entenderíamos como el sector privado, facilita la comprensión de ésta sociedad regulada como estado tal como se da en el liberalismo y de modo casi general en nuestros días. Cfr. Westphal, M. R., *Hegel, Freedom, and Modernity*, Cap 3.

<sup>379</sup>PhR, #229. A la reserva con la que se cierra la cita ya hemos prestado atención en *La política moderna y el contractualismo liberal*.

este párrafo se explicita el "concepto" de la sociedad civil como la unidad de lo universal y lo particular. Por este "concepto" debemos sin duda entender su fundamento y su verdad. Y es esto lo que hasta ahora hemos desatendido en buena medida, por cuanto hemos tomado la sociedad civil como un todo en sí misma sin intención de trascenderla. La razón de este enfoque residía en el hecho de que nos encaminábamos a mostrar la crítica hegeliana al liberalismo que así la considera. Pero es indudable que el punto de vista de Hegel es el del todo y, por tanto, en este contexto, su comprensión de la sociedad civil es la comprensión de la misma desde su fundamento, y esto quiere decir: desde y en el todo de la *Filosofía del Derecho*, como momento del desarrollo de la idea de derecho y libertad que la obra expone. El aislamiento de la sociedad civil expresa precisamente el punto de vista del liberalismo: olvidando su relación con el todo en que la enmarca Hegel, el liberalismo olvida también que el momento que la sigue en la exposición hegeliana constituye realmente su fundamento, de modo que se ve abocado a poner como fundamento su punto de partida: el sujeto aislado. Esta inversión del punto de vista hegeliano obedece pues a la absolutización de un momento, a tomar la sociedad civil únicamente para-sí.

La diferencia entre estos puntos de vista puede iluminarse desde la distinción que hace Marini entre "el plano del ser o la mediación" y "el plano de la apariencia" en relación a la misma *Filosofía del Derecho*<sup>380</sup>. Sólo según un enfoque que se sitúe en el primero, que presupone la conciencia del todo en cada momento, es el principio o fundamento de cada momento lo expresado en su devenir y su resultado<sup>381</sup>. Frente a él el planteamiento que pierde de vista la organicidad de la obra contemplando la verdad de cada momento únicamente en sí mismo, permanece en lo aparente. Desde aquí resulta comprensible que el mismo Marini, situándose en el plano del ser, insista en la unidad como la verdad de la sociedad civil. Y desde aquí se entiende también que hayamos de estudiarla en su tránsito al estado y en relación con él, en tanto en cuanto constituye el momento en el que ella misma se supera. Se hace así en efecto claro que la crítica hegeliana a ella se presentará como crítica inmanente: en el

---

<sup>380</sup>Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*.

<sup>381</sup>El mismo Hegel presenta este punto de vista como el proceder de la ciencia y de la PhR en la Introducción: Cfr. PhR #32: Zusatz.

estado no habremos de buscar sino el emerger de su propio fundamento o concepto<sup>382</sup>.

Podemos recordar ahora que en general la crítica hegeliana a la Modernidad se presenta como crítica inmanente, como el rescate de su misma verdad, como la reconducción de la misma a su fundamento, como la reubicación de la misma en el desarrollo necesario de su concepto. Es esta elevación del objeto a la altura de su concepto la que constituye su comprensión a la vez que su reconciliación. Pero además en la medida en que su concepto es su propio telos, tal superación es siempre autosuperación<sup>383</sup>. En este sentido podemos recordar que la libertad subjetiva moderna como advenimiento de la conciencia de la subjetividad (finita) y del reconocimiento de su derecho de autodeterminación con el Cristianismo entraña en sí misma la exigencia de universalización y objetivación de la misma subjetividad finita: veámos en efecto que sólo así se explica el fenómeno de las ciencias positivas y en especial la aparición del dominio de la ley como sometimiento de la objetividad a la universalidad del pensar o como presencia del "yo" en la objetividad<sup>384</sup>. En este sentido se puede

---

<sup>382</sup>Esto se sugería ya en el capítulo precedente cuando decíamos que la sociedad civil no podía lograr conceder efectividad a la libertad subjetiva que constituye su mismo principio y que por ello mismo habría de trascenderse. Del mismo modo que para Pippin la eticidad en general tiene por objeto presentar las condiciones bajo las cuales se hace posible el cumplimiento de las libertades establecidas ya en el derecho abstracto y la moralidad, podría decirse que el estado nos ofrece las condiciones bajo las cuales la libertad buscada por la sociedad civil deviene efectiva. Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*, "Hegel's Ethical Rationalism".

<sup>383</sup>Es este el "Zusehen" del que nos habla tanto la Introducción de la FdE como la de la PhR: Cfr. PhR #31: Obs. Se hace así manifiesto el carácter libre de la relación de sujeto y objeto en el saber filosófico: en tanto en cuanto ambos están unificados en el concepto de la "cosa" misma, el sujeto no hace en tal conocimiento sino dejar libre al objeto sin necesidad de imponérsele en ningún sentido. Para la identidad de conocimiento y libertad en la relación conceptual. Cfr. Westphal, M. R., *Hegel, Freedom, and Modernity*, Cap. 1: el autor señala que con este punto Hegel critica ya implícitamente el pensamiento calculador o instrumental.

<sup>384</sup>Según Bobbio sólo en la Modernidad el sujeto exige que el estado se conforme a su imagen y semejanza, esto es, sólo en la Modernidad se exige la racionalidad del estado. Cfr. Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo".

decir que la libertad moderna conlleva ya la exigencia de un libre obedecer<sup>385</sup>, la libertad subjetiva la exigencia de una libertad objetiva y concreta<sup>386</sup>. Pero estas fórmulas no describen sino la unificación de espíritu finito e infinito y por tanto también la condición de que éste último se realice, en general la condición de la efectuación del espíritu o la libertad. Con ello se hace evidente no sólo que la libertad subjetiva o moderna se dirige por sí misma a su superación, en tanto que meramente subjetiva o formal, en una libertad concreta, sino también que ella misma es condición necesaria de ésta última o de la auténtica libertad. Sin la diferencia moderna no hay posibilidad de una verdadera reconciliación<sup>387</sup>.

Volviendo a la sociedad civil podríamos decir que del modo de reconocimiento que a ella corresponde se derivan sujetos parciales, "alienados", en tanto que reconocidos únicamente como propietarios<sup>388</sup>, pero que a la vez presupone el único fundamento del que puede derivarse un sujeto o sí-mismo (reconocido) plenamente espiritual, esto es, espiritual también para sí o conscientemente, y, en consecuencia, auténticamente libre. La condición de posibilidad de un sujeto concreto o total genera ella misma, en su nivel inmediato, un sujeto abstracto, de tal modo que a la postre éste mismo es condición lógica del primero. En otros términos, es momento constitutivo de la libertad misma la "liberación" de la propia sustancia.

Enlazando con este último aspecto nos interesa ahora insistir en que la razón de que la sociedad civil sea reconocida por Hegel como momento de la

---

<sup>385</sup>Cfr. VPG pg. 503-504 / LFH, pg. 665.

<sup>386</sup>Esta exigencia la hemos visto en el plano histórico en relación a la Reforma y en el plano político en el tránsito del sistema de las necesidades a la objetividad de la "Rechtspflege". La veremos más adelante en la autotranscendencia de la sociedad civil al estado.

<sup>387</sup>Sin pasar por la libertad abstracta que se encarna en la Revolución francesa no cabe lograr una libertad sustantiva. Cfr. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*.

<sup>388</sup>M. R. Westphal insiste en que las relaciones intersubjetivas de la sociedad civil por ser contractuales son necesariamente abstractas, contingentes e instrumentales, de modo que no pueden configurar más que sujetos alienados, no reconocidos en su totalidad o verdad. Cfr. Westphal, M. R., *Hegel, Modernity, and Freedom*, Cap. 3. También Kolb muestra la correlación entre el formalismo de las estructuras de reconocimiento en esta sociedad civil y el propio de sus sujetos. Cfr. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, Cap 2.

efectuación de la libertad no reside únicamente en la unidad que a ella subyace y que ella genera sino también en la diferencia que ella encarna. Dicho de otro modo, no es reconocida a pesar de constituir el momento de la diferencia sino justamente por constituirlo, y en tanto que tal diferencia. Sería tan unilateral reducir la sociedad civil a la oposición enajenante olvidando la unidad que le subyace como reducir su verdad a esta unidad latente.

En este sentido hemos de insistir una vez más en que la especificidad de la sociedad civil la constituye la diferencia, la distancia entre universalidad y particularidad. Solo a la vista de ello se puede comprender que el liberalismo mismo pertenece a su esencia. En efecto, éste es generado por ella misma en tanto en cuanto es consustancial a la diferencia que ella encarna la negación de la unidad, al entendimiento la tendencia a su autoabsolutización. En este sentido si Marini insiste en que el carácter formal de la sociedad civil ha de comprenderse desde la universalidad que es propia de la "forma" desde Aristóteles, habría que añadir que igualmente este carácter formal de su universalidad y libertad entraña en sí mismo la tendencia al formalismo<sup>389</sup>. Dicho de otro modo, la consideración de la sociedad civil desde lo que hemos llamado el "plano de la apariencia" está fundamentada también en la verdad de la misma sociedad civil. El modo más eficaz de aclarar este punto consiste tal vez en recordar que la sociedad civil es justamente "el mundo de la apariencia" (*Erscheinung*): se entiende así en efecto que el punto de vista que la toma en su aparecer no es meramente exterior a ella. En su constitución como esfera de la apariencia reside toda su ambigüedad y la ambigüedad de todos sus momentos: como se ha visto nos inclinamos, antes que a ver una ruptura cualitativa entre el sistema de las necesidades y la administración de justicia, a apoyar la coexistencia de unidad y diferencia en todos sus momentos, aún cuando reconozcamos que están indudablemente atravesados por un movimiento progresivo hacia el telos de la unificación.

En conclusión, la sociedad civil es negación de la unidad que sin embargo le subyace en todo su desarrollo y que ella misma también expresa. Y ha de subrayarse ahora que esta ambigüedad es realmente su verdad para el mismo Hegel. Es decir, aún cuando contemplemos la sociedad civil en el todo de la

---

<sup>389</sup>Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*.



*Filosofía del Derecho* habremos de cuidarnos de reducirla al movimiento de la unificación, esto es, de olvidar su misma especificidad. La razón de fondo de ello reside en el hecho de que la "Erscheinung" es para Hegel también constitutiva de la verdad, momento irreductible de la misma, y lo es exactamente en la misma medida en que lo es la diferencia, en la misma medida en que el fundamento hegeliano no puede entenderse como mera unidad inmediata<sup>390</sup>. La sociedad civil también en cuanto negación de la unidad expresa el fundamento hegeliano<sup>391</sup>. Este fundamento es subjetividad (absoluta) y como tal no puede dejar de expresarse en la subjetividad-para-sí de la sociedad civil. Lo que tratamos de mostrar en última instancia es que la crítica hegeliana a la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* no está hecha desde una concepción de la unidad al modo antiguo, desde la unidad de la absoluta "Sittlichkeit"<sup>392</sup>, sino desde la unidad del espíritu que se autodiferencia en perpetuo movimiento, de suerte que tal crítica no puede entenderse como meramente negativa.

En este sentido constatamos que la relación de la sociedad civil al fundamento del derecho que en la Introducción se nos presentó como la voluntad que unifica universalidad y particularidad, forma y contenido, expresa exactamente la relación del espíritu finito con el espíritu (absoluto): ella es por una parte su negación y en consecuencia mera apariencia, pero por otra, una de sus configuraciones y uno de sus momentos constitutivos e irreductibles.

---

<sup>390</sup>Desde aquí se hace ya claro que la crítica hegeliana al liberalismo, implícita en el movimiento que conduce de la sociedad civil al estado, en la reconducción de la sociedad civil a su fundamento, no podrá en ningún caso desembocar en la presentación de una alternativa como la de Rousseau.

<sup>391</sup>Podríamos decir con D. Kolb que la diferencia que expresa la sociedad civil es aquella que distingue el momento de la capacidad de abstracción del de la determinación tal como se presentan en los párrafos #5 y #6 de la Introducción de la PhR respectivamente, diferencia que es superada y por tanto también conservada en la unidad de ambos en el #7 que expone la concepción hegeliana más amplia de la libertad. Cfr. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*. Tal diferencia se puede también leer como aquella que se conserva entre contenido y forma en la unidad de la voluntad infinita que presentan los #21-24 y que es fundamento de toda la PhR.

<sup>392</sup>Recuerdese que la PhR considera también insuficiente la polis griega y su pura sustancialidad: Cfr. PhR #185: Obs., #260: Zusatz.

Se entiende así que incluso en el liberalismo encuentre Hegel un contenido de verdad<sup>393</sup>. Una consideración realmente exterior a la sociedad civil sería aquella que se limitase al momento de la particularidad aislada, pero no aquella que partiendo de esta reconoce la universalidad que a ella se vincula tal como hemos visto especialmente a propósito de la economía política, aún cuando sin duda ignore la verdadera naturaleza de este momento de la universalidad<sup>394</sup>.

En general podemos decir que la estructura del concepto o de la negación determinada que se expresa en los #5-7 de la Introducción de la obra y que es inmanente a la voluntad infinita que es fundamento de todos los momentos de su desarrollo se expresa en la esfera de la sociedad civil bajo el signo de su segundo momento. Es decir, la articulación universal-particular-individual o unidad inmediata-diferencia-unidad mediada se presenta desde el punto de vista de la diferencia o la particularidad. En tanto en cuanto el fundamento no es sino esta articulación, el movimiento en el que se median los tres momentos, la sociedad civil es una de sus tres posibles configuraciones, en pie de igualdad con aquellas que lo expresen desde el punto de vista de la universalidad o la inmediatez o desde el de la individualidad o la mediación. Pero, en tanto en cuanto el fundamento es *la unidad* de los tres momentos, la sociedad civil como expresión de la misma desde la diferencia no puede dejar de aparecer como negación de tal fundamento<sup>395</sup>. Es a este doble aspecto al que nos referimos al caracterizar la sociedad civil como ambigua.

---

<sup>393</sup>Para la defensa de la vinculación de Hegel al liberalismo en razón de su común búsqueda de la racionalidad del estado en sentido amplio Cfr. Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo".

<sup>394</sup>Marini señala que en la sección sobre la sociedad civil se alternan los términos "Schein" y "Erscheinung". Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*. Parece inevitable colegir que el "Schein" se referiría al aislamiento de los fenómenos puramente negativos de la misma, es decir, únicamente negadores de toda universalidad, y que, en consecuencia el liberalismo se corresponde antes con la sociedad civil en tanto que "Erscheinung", es decir en tanto que momento de la diferencia que trasluce la identidad, que con los aspectos de la sociedad civil que constituyen un mero "Schein", o con la sociedad civil tomada como mero "Schein".

<sup>395</sup>Marini toma como pista para la correlación de la sociedad civil con la Lógica la caracterización de la primera como "mundo de la apariencia" de modo que la asocia a la "Lógica de la esencia". Kolb parte de la universalidad formal como rasgo fundamental de la sociedad civil a la vez que insiste en el

De todo lo dicho hasta aquí podemos derivar tres conclusiones:

En primer lugar, las aporías de la sociedad civil han puesto de manifiesto que ésta y la configuración de la libertad que en ella tiene lugar, la configuración de la libertad como libertad negativa, abandonadas a sí mismas, no podrían sino llevar a la autodestrucción. En este sentido se ha puesto de manifiesto que la misma sociedad civil, por cuanto a ella subyace la voluntad infinita, o, dicho de otro modo, por cuanto su forma de libertad es en-sí ya libertad verdadera y en consecuencia exige realizarse como tal libertad, ha de autotranscenderse en un momento posterior en el que ésta pueda cumplirse, o, lo que es lo mismo, en el que se realice la infinita voluntad o la unidad mediada de universalidad y particularidad. Este tránsito será el que nos ocupe en el siguiente punto.

En segundo lugar se ha insistido en que la sociedad civil es reconocida no sólo en tanto que retorno a la unidad ética, sino también en tanto que diferencia o escisión, y ello precisamente por cuanto la unidad hegeliana supone el reconocimiento y la asunción de la diferencia; por cuanto la subjetividad hegeliana es, como hemos visto, en sí misma movimiento autodiferenciador, de suerte que la subjetividad escindida o hundida en la diferencia no es en ningún caso exterior a ella, sino que resulta antes bien integrada en la misma. En este sentido habremos de insistir en la relación que existe entre el reconocimiento de la sociedad civil por parte de Hegel y la conformación de su solución como

---

hecho de que ella presupone ya la unidad comprensiva del concepto, de modo que encuentra su correlato lógico en el segundo momento de la universalidad del concepto, en la universalidad formal de la Lógica. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana.*, y Kolb, *The Critique of Pure Modernity*. En ambos casos sin embargo se mantiene la asociación de la sociedad civil con lo que aquí hemos caracterizado como el segundo momento de la dialéctica de la negación determinada o del concepto en sentido amplio, y es esto lo que consideramos relevante. Podemos adelantar ya que en todo caso que decir que la solución hegeliana es también la unidad de los tres momentos (y no sólo la articulación de estos momentos) no significa sino reconocer en ella la primacía del tercer momento sobre los otros, pero, en tanto en cuanto este tercer momento no es sino la mediación de los precedentes, se ve ya que el verdadero significado de esta primacía consiste en conceder un telos al movimiento en que se articulan los tres momentos.

unidad diferenciada y en perpetuo movimiento, y en las consecuencias que ello conlleva para la *Filosofía del Derecho* en general.

Por último hemos de destacar que en la diferencia de la sociedad civil Hegel no sólo descubre una situación sino una fuerza: la diferencia no es mero olvido de la unidad sino negación de la misma, negatividad. En otros términos, Hegel reconoce como inherente a la diferencia misma su tendencia a absolutizarse. Y no puede ser de otro modo, puesto que ser momento constitutivo del todo significa precisamente que el todo ha de aparecer, en una de sus dimensiones, desde el punto de vista de ese momento, de suerte que éste se presente como rasgo esencial del mismo todo: en el momento de la diferencia es la diferencia misma el factor unificador del todo, la verdad del mismo. Teniendo esto en cuenta hemos de atender con minuciosidad al modo en que ella se supera en la unidad del estado, al significado concreto de esta superación (*Aufhebung*).

Pero antes de centrarnos en el tránsito de la sociedad civil al estado queremos finalizar este apartado insistiendo, en relación con estos dos últimos aspectos, en el significado que encierra el vínculo entre sociedad civil y diferencia.

Con él resulta ahora clara la razón por la que hemos buscado en tal sociedad civil la caracterización hegeliana de la subjetividad moderna que en la sección A) de este capítulo II) se nos desveló como subjetividad finita, esto es, escindida entre universalidad y particularidad, infinitud y finitud. En efecto, a la luz de esta sección el rasgo propio de la subjetividad y libertad modernas se ha presentado como la diferencia que ya desde el capítulo I) ha sido tratada como el rasgo específico de la sociedad civil.

En el añadido del párrafo #182, cuando se nos dice que la sociedad civil es "la diferencia entre la familia y el estado" no se hace sino presentar explícitamente la sociedad civil como el fenómeno político, en sentido amplio, que viene a romper con la estructura de las sociedades tradicionales o antiguas caracterizadas por la subsunción inmediata de lo económico, identificado con la familia, en el orden político como polis. El devenir autónomo de la esfera económica que se deriva del desarrollo de la propiedad privada y de la división del trabajo es para Hegel en efecto indisoluble de la ruptura de la inmediata vinculación del individuo al todo político-objetivo propia del mundo premoderno. La sociedad civil pues, expresando la autonomía del momento económico,

expresa también la configuración del individuo como sujeto moderno, esto es, como particularidad para sí, como particularidad subjetiva escindida de lo universal objetivo<sup>396</sup>. La introducción de la diferencia entre la familia y el orden político se corresponde directamente con la constitución de la subjetividad como tal, de la subjetividad opuesta a la objetividad, de la subjetividad moderna.

Basta con recordar el tránsito de la "eticidad" al "mundo extrañado" en el capítulo VI) de la *Fenomenología* para evidenciar que el rasgo específico de la Modernidad es para Hegel la diferencia o la ruptura de la unidad inmediata entre universalidad y particularidad. En este sentido y con objeto de reconocer el relieve de la introducción hegeliana de la sociedad civil en el sistema político, es importante tener en cuenta los análisis de Chamley y Riedel. El primero insiste en que la reconciliación de Hegel con la Modernidad y, en consecuencia, con la diferencia tiene sus orígenes en su reconocimiento del espíritu y la libertad en el trabajo moderno que es fundamento de la sociedad civil, la cual, a su vez, es el objeto propio de la economía política que marca profundamente a Hegel ya desde la época de Frankfurt. Es desde el análisis del trabajo moderno desde donde llegaría Hegel a su concepción dialéctica, esto es, a su concepción del espíritu como unidad diferenciada que retorna sobre sí en su exteriorización<sup>397</sup>.

---

<sup>396</sup>En este sentido podemos decir que Hegel ya antes que Marx fue consciente de la relevancia de la revolución económica en el tránsito a la Modernidad.

<sup>397</sup>Ya dijimos que para Chamley Hegel debe a la lectura de Steuart la comprensión de la estructura dialéctica del trabajo. Cfr. Chamley, "La doctrine economique de Hegel et la conception hegelienne du travail". También Riedel considera que la comprensión hegeliana del trabajo está en la base de su determinación del espíritu como "Entäußerung" y, en consecuencia, de la inherencia al mismo de la dimensión objetiva, también, por tanto, a la base de su redeterminación de la filosofía práctica como "Espíritu Objetivo". Cfr. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, "Objektiver Geist und praktische Philosophie" y "Die Rezeption der Nationalökonomie". Y en esta misma línea insiste Habermas en la importancia de la *Realphilosophie* de Jena por partir del fenómeno del trabajo, junto al de la familia y el lenguaje, en la búsqueda de una solución propia. El autor señala que sólo por partir de estos fenómenos en sí mismos dialécticos se eleva Hegel a la determinación del espíritu como movimiento de formación, de la conciencia como proceso de recíproco reconocimiento (pudiendo así distanciarse de la abstracta "originariedad del yo" propia de la filosofía de la reflexión de Kant y Fichte), de la relación ética como relación dialéctica. Frente a la "voluntad técnica" kantiana la comprensión hegeliana del trabajo supone el reconocimiento de que la superación de la

Desde aquí puede concluirse en efecto que el hecho de que la postura hegeliana definitiva parta de la Modernidad y/o de la subjetividad, y no meramente de la sustancia antigua, es deudor de su reconocimiento de la dinámica de la sociedad civil.

Pero más allá de la nota cronológica que nos permite constatar el papel que la sociedad económica moderna desempeña en la formación de la solución hegeliana, nos importa destacar que es precisamente la incorporación de la sociedad civil a la filosofía política lo que hace de esta última en su totalidad una filosofía verdaderamente moderna. En efecto, hasta Hegel el pensamiento político mantiene como ya hemos señalado la identificación aristotélica de sociedad civil y política, y, en consecuencia, la unidad teórica de economía y política, aún cuando el contenido que a tal sociedad corresponda sea ya muy distinto del aristotélico. Ahora bien, es el mismo Hegel el que explicita que en todo caso a la diferencia moderna ha de subyacer de hecho la unidad (recordemos una vez más la unidad de infinitud y finitud con la que alborea la Modernidad desde el Cristianismo). Y es desde la conjunción de esta explicitación y del reconocimiento de la diferencia como lo nuevo (neue) de la edad Moderna (die neue Zeit) desde donde podemos entender que la persistencia de tal identificación en el pensamiento político moderno no responde sino al esfuerzo por mantener ligada la diferencia a la unidad inmediata, esto es, por mantener la unidad de universalidad y particularidad de modo inmediato. A la diferencia moderna como diferencia enajenante corresponde la identidad como identidad inmediata.

---

naturaleza presupone el sometimiento a la misma, el reconocimiento de su ser interactivo, y conduce así a la concepción dialéctica. Cabe decir que sin embargo para Habermas el Hegel maduro por perder la diferencia entre los tres modelos (trabajo, lenguaje y familia), por olvidar su cooriginariedad, por reducir los tres modelos al ético, reduce la dialéctica a dialéctica de la autorreflexión y cae así en el "idealismo" (monista) de su sistema. Cfr. Habermas, "Trabajo e interacción". Sobre esto último volveremos al final del capítulo; por ahora recordaremos únicamente que en el comentario detallado de la sociedad civil hegeliana hemos visto en efecto que el trabajo no sólo generaba universalidad y por tanto aproximación de los opuestos sino también concreción y en consecuencia mediación dialéctica. V. más arriba Capítulo I).

Ya hemos visto a propósito de la crítica hegeliana a la sociedad civil en tanto que momento para-sí, que la raíz de su abstracción y enajenación residía para Hegel en la exterioridad de universalidad y particularidad, pero también, que ésta misma podía reformularse como la unidad inmediata de ambos momentos: la concepción teórica liberal que acaba por sancionar tal exterioridad se fundamenta precisamente en la premisa de que en el individuo particular está ya siempre contenida de forma inmediata la universalidad. El mismo gesto que pone la sociedad civil, que en tanto que económica se vincula en la Modernidad a lo particular, como sociedad política, que será necesariamente universal, denuncia esta inmediatez. Por su parte Rousseau presenta su sistema político como estado, pero no lo delimita tampoco frente a la sociedad civil, antes bien el resultado del pacto social, el pueblo regido por leyes, aparece indistintamente como cuerpo político y como asociación civil. Podríamos decir que si el liberalismo, olvidando la distinción, aspira a reducir lo político a lo civil, la comentada unidad inmediata rousseauiana pretende absorber las relaciones civiles inmediatamente en el todo del estado. En relación a Kant podríamos simplemente decir que su solución estrictamente política recae, como vimos, en el liberalismo y adolece por tanto de la misma deficiencia. En efecto, tampoco Kant distingue entre estado y sociedad civil, entre el mundo económico y el político. Podría recordarse en todo caso que la universalidad de su sociedad civil se diferencia de las particularidades por cuanto la universalidad a la que aspira ha de emanar en última instancia de la propia de la ley moral (diferenciada de las particularidades): recordemos la exigencia de que el legislador se ajuste a la legalidad moral, a la idea racional del contrato social. Pero se ha mostrado ya que también este universal adolece de inmediatez, que no integra tampoco la diferencia, de modo que también el legislador tendría que acceder a él finalmente de modo inmediato. En definitiva, en ningún caso resulta reconocida la diferencia.

En este sentido la Modernidad para Hegel está caracterizada no sólo por la diferencia sino también por su olvido<sup>398</sup>. La insuficiencia de la Modernidad no

---

<sup>398</sup>Kolb señala acertadamente que en la sociedad civil es sólo la diferencia y no la unidad lo que es puesto. Pero es precisamente por esto por lo que la universalidad o unidad se constituye como momento aislado, particular o "diferente", de modo que cuando se toma su punto de vista toda

descansa en el puro advenimiento de la diferencia -que como hemos visto el mismo Hegel recoge en su concepto de espíritu- sino en el modo en que se articula con la unidad, en que la unidad se configura como inmediata resultando así opuesta o exterior a la diferencia y, en consecuencia, abstracta. Debemos por tanto adherirnos a la tesis de Riedel según la cual Hegel supera el pensamiento político antiguo y moderno al superar el factor común a ambos: la ausencia del reconocimiento explícito de la diferencia<sup>399</sup>. Y en este sentido se hace claro también que la postura hegeliana es, tal como ella pretende, el desenmascaramiento de la realidad moderna: su distinción de la sociedad civil de la política no hace sino elevar al concepto una realidad de hecho que se insinuaba desde los albores del S. XVII en las dificultades del pensamiento político por ceñirse al esquema aristotélico. Con tal distinción Hegel pues no hace más que radicalizar la distancia de la antigüedad, radicalizar por tanto la Modernidad<sup>400</sup>. Con el reconocimiento de la sociedad civil y la diferencia Hegel

---

(otra) diferencia le resulta exterior: tal unidad o universalidad por ser sólo una particularidad o diferencia excluye u olvida la diferencia. Cfr. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*.

<sup>399</sup>Cfr. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, especialmente "Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechtes" y "Hegels Kritik des Naturrechts".

<sup>400</sup>En relación a las dificultades del pensamiento moderno por ajustarse al modelo aristotélico Riedel señala que la constitución del moderno "Naturrecht" y la de una ética subjetiva o moral que amenazan la unidad de economía, ética y política de la tradicional filosofía práctica, así como la emancipación de la ciencia estrictamente política (*Staatswissenschaft*) y de la economía con respecto a tal filosofía en tanto que ciencias empíricas, emancipación que refleja la distinción moderna que culmina en Kant entre el plano trascendental y el empírico, no hacen sino denunciar la nueva realidad política y económica de la Modernidad. (Cfr. Riedel, *Ibid.*). Por otra parte, si bien es cierto que el pensamiento político no distingue aún entre sociedad civil y estado, como bien hace ver Löwith la Modernidad enfrentaba ya el problema de la escisión entre el hombre privado como "hombre natural" (que será desde Hegel el burgués) y el "citoyen" u hombre público. El mismo autor señala como la Revolución francesa supone la victoria del primero sobre el segundo o del universalismo cristiano sobre el patriotismo antiguo o, podríamos decir también, del liberalismo sobre el pensamiento democrático. Cfr. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, "La sociedad civil". Este resultado parece ser ya captado por Hegel cuando caracteriza la Revolución como la cumbre de la libertad negativa que se expresa también en la sociedad civil. En este sentido habremos de constatar que habrá una quiebra entre el concepto revolucionario y el concepto hegliano de



reconoce lo específico de la Modernidad, el rasgo que la opone sin posibilidad de retorno a la Antigüedad<sup>401</sup>.

Y sin embargo hemos insistido ya suficientemente en que la alternativa hegeliana a la abstracción moderna consiste en la reunificación de universalidad y particularidad. El resultado es por tanto el mismo que veíamos en la sección A) a propósito del espíritu: también su solución política será unidad diferenciada y diferenciadora.

Se nos plantea así la tarea de examinar al hilo del estado la medida en que Hegel logra articular tal unidad, en que medida hará justicia a la vez a su reconocimiento de la diferencia moderna y al de sus insuficiencias; más aún, la tarea de examinar si en verdad es el reconocimiento de la diferencia el que posibilita la ganancia de una unidad que salve finalmente la abstracción de la libertad moderna. En efecto, a primera vista resulta obvio que al limitar la sociedad civil al momento fundamentalmente económico, Hegel gana la condición de posibilidad de un momento verdaderamente político, olvidado hasta él por la tradición moderna, donde pueda realizarse finalmente la unidad,

---

"ciudadano": para Hegel, en efecto, el ciudadano será el miembro del estado, el hombre político. En cuanto a la radicalización hegeliana de las diferencias modernas Riedel apunta, más allá de la crucialidad de la sociedad civil, que la presencia del "Derecho abstracto" y la "Moralidad" en la PhR reflejan el moderno derecho natural y la ética subjetiva moderna respectivamente, disciplinas que como tales, como autónomas, no existían en la política clásica. Correlaciona asimismo esta adhesión a la Modernidad con el retorno de Hegel al idealismo trascendental, especialmente en su forma fichteana, desde la *Realphilosophie* de 1805-6. En este sentido el mismo autor indica que la superación de tal idealismo por parte de Hegel se corresponde con la acentuación de la diferencia entre naturaleza y espíritu ya afirmada por éste. Cfr. Riedel, *Ibid.*, y "Natur and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*".

<sup>401</sup>Es este punto el que permite distinguir a Hegel plenamente de toda forma de nostalgia romántica. Para un breve resumen del debate del Hegel con el Romanticismo, también en la forma que adopta en Savigny, mostrando la exigencia de racionalidad que alienta la reivindicación hegeliana de la codificación del derecho y permitiendo así ver lo lejos que se sitúa Hegel de una mera divinización de la historia empírica. Cfr. Duque, F., *La Restauración*.

la reconciliación de las oposiciones modernas<sup>402</sup>. El reconocimiento de la diferencia parece abrir al menos la posibilidad de una auténtica unidad<sup>403</sup>.

### *De la sociedad civil al estado*

En este punto trataremos de aproximarnos al estado en tanto que surgido de la sociedad civil, aunque también en tanto que superación de la misma. Es decir, intentaremos al hilo de esta transición mostrar únicamente las condiciones que ha de cumplir y realizar el estado para constituirse en auténtica superación de la sociedad civil, en el tercer momento o momento conceptual de la eticidad. En este sentido consideramos que bien se podría decir que se tratará solamente de perfilar el "concepto" de estado.

---

<sup>402</sup>En relación a esto Cfr. Bobbio "Sulla nozione de 'società civile'": El autor señala que frente a la concepción actual de la sociedad civil, que en buena medida deriva de Gramsci, la propia de Hegel es la del lugar de conflicto que justamente por ello precisa de otra esfera para reconciliarse. Por otra parte, que la confusión de sociedad y política supone para Hegel la imposibilidad de toda unidad real o concreta resulta claro de su análisis de la Revolución francesa.

<sup>403</sup>Según Riedel el Hegel anterior a 1805 buscaría en la unidad griega la superación de las dicotomías modernas, mientras que a partir de entonces abandonará el modelo clásico para reconocer la diferencia. Consideramos importante insistir en todo caso en que esto no significa que Hegel renuncie a la unidad sino que se dispone a buscar una nueva y moderna unidad. En este sentido creemos acertado resaltar que en este giro hegeliano, como el mismo Riedel señala, Hegel descubre que ya en Grecia emergen las dicotomías que la Modernidad acentúa: la distinción de teoría y praxis, o de acción y trabajo. Cfr. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, "Objektiver Geist und praktische Philosophie".

En el apartado precedente acaba de manifestárenos que la necesidad de la transición de la sociedad civil al estado sólo puede descubrirse si se toma la primera en su fundamento o en su concepto, si se tiene en cuenta que a ella subyace en todo caso la "voluntad libre en sí y para sí" del parágrafo #21 que es principio de toda la *Filosofía del Derecho*. Se entiende así que si la sociedad civil según Hegel ha de superarse (con necesidad) en el estado, ello sólo será posible porque la sociedad civil hegeliana no es en ningún momento mera realidad empírica, sino existencia comprendida, elevada ya al concepto. Hemos insistido ya en que la exposición de la Modernidad en la *Filosofía del Derecho* es exposición de una Modernidad que es ya "Wirklichkeit", en que los momentos del espíritu objetivo son realmente "wirklich"; y la "Wirklichkeit" hace referencia a la realidad existente en tanto que reconciliada con su concepto, en tanto que racionalizada. Vemos así en qué medida las críticas al tránsito de la *Filosofía del Derecho* que nos ocupa que se apoyan en la posibilidad de la persistencia fáctica de la sociedad civil moderna sin necesidad de recurrir a un estado estrictamente político, no afectan a la esencia de la argumentación hegeliana: Hegel podría fácilmente asumir la persistencia de la sociedad civil sin estado, argumentando que se trataría de una mera existencia (Dasein) irracional<sup>404</sup>. Esto no significa que la deducción hegeliana del estado y de los distintos momentos de la *Filosofía del Derecho* en general sea puramente lógica, de modo que solamente estuviese justificada una crítica que desvelase insuficiencias conceptuales en su proceder o violaciones de su Lógica. Antes bien la *Filosofía del Derecho* une al encadenamiento lógico de las determinaciones conceptuales la vinculación de las mismas a lo fenoménico o la traducción de este último en tales determinaciones. En este sentido el proceder lógico está condicionado por los contenidos empíricos que Hegel toma para reconducirlos a su concepto y transmutarlos así en figuras objetivas reales (wirklich)<sup>405</sup>. El proceder de la

---

<sup>404</sup>En este sentido juzga Valls Plana que desde una óptica hegeliana también el caso inverso, esto es, el caso del "socialismo" de la Unión Soviética, en la que se daría un capitalismo de estado sin reconocimiento alguno de la sociedad civil, sería para Hegel mera "Realität" y no "Wirklichkeit". Cfr. Valls Plana, "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel".

<sup>405</sup>Que cierto tránsito de la PhR refleje una transición determinada de la Lógica y no otra depende de la determinación conceptual que se asigne a los momentos de dicho tránsito y esta asignación resulta a su vez condicionada por la realidad empírica a la que refiere tal momento.

*Filosofía del Derecho* es la deducción de determinaciones que son a la vez conceptuales y objetivas. En consecuencia no sólo tendrá posibilidades de éxito una crítica estrictamente lógica sino también aquella que partiendo del estudio de las realidades empíricas que Hegel piensa muestre su inadecuación a las determinaciones conceptuales que Hegel les asigna como su verdad<sup>406</sup>.

Por ahora pretendemos únicamente presentar la argumentación hegeliana para justificar la transición de la sociedad civil al estado. Es por esto por lo que evitaremos el cuestionamiento del acierto hegeliano en su comprensión de la sociedad civil para retomarla tal como él la determina, esto es, como el momento de la exterioridad de universalidad y particularidad. En la medida en que, como vimos, ella es también momento de la voluntad que unifica universalidad y particularidad y que es su fundamento, la sociedad civil se nos presenta en su naturaleza contradictoria. Llegados aquí es inevitable, si seguimos el método dialéctico, convenir en la necesidad de una superación movida por y solventadora de esta misma contradicción.

La superación por parte de la subjetividad hegeliana de la subjetividad escindida moderna se ha de plasmar en la esfera política en la superación del formalismo de la sociedad civil. Hemos visto la conexión de la exterioridad de universalidad y particularidad con la constitución de la universalidad desde la aislada particularidad y, en consecuencia, con la configuración de la universalidad como universalidad formal<sup>407</sup>. Sin cuestionar por tanto la comprensión o la determinación conceptual hegeliana de la sociedad civil, comprenderemos también las aporías fenoménicas de la misma, en última instancia el desajuste entre la producción y la distribución de la riqueza, como expresión de este formalismo: porque el universal es formal, no puede limitar la expansión de la sociedad de mercado y de sus funestas consecuencias<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup>Este proceder en tanto que tomado en su generalidad constituye en efecto la base de la crítica marxiana.

<sup>407</sup>La atribución de la universalidad formal a la sociedad civil se explicita entre otros lugares también en ENZ III #517.

<sup>408</sup>De acuerdo con lo dicho tendremos una crítica justa de la deducción hegeliana del estado si, aún cuando esta fuese lógicamente correcta, tal estado no lograra solventar dichas aporías empíricas, ya que entonces se demostraría o bien que la verdad de estas últimas no residiría en la

Además esta exterioridad de universalidad y particularidad se nos ha revelado como la última causa del incumplimiento de la libertad subjetiva cuya consecución es pretensión esencial de la misma sociedad civil. En tanto en cuanto la particularidad se halla separada de su universalidad no puede sino permanecer presa de la alteridad, condicionada por ella y, en consecuencia, no libre, ya se manifieste tal alteridad en el otro burgués o en la objetividad de las instituciones. Dicho de otro modo, en tanto en cuanto la particularidad se encuentra escindida de su sustancia, de modo que el contenido de su voluntad le es indiferente y ajeno, resulta esclava de este mismo contenido en tanto que exterior a ella o puramente "dado", resulta en última instancia heterónoma o enajenada<sup>409</sup>. La libertad constituída como puramente negativa se autodestruye<sup>410</sup>. Esta es la verdadera razón de la necesidad de trascender la sociedad civil ya que, en efecto, la libertad es el concepto mismo de toda figura de la *Filosofía del Derecho* y en consecuencia no puede abandonar su trascenderse hasta encontrar una realidad que la satisfaga. La libertad de la sociedad civil, que es su concepto, exige la superación de la oposición inherente a la propia sociedad civil.

---

exterioridad de universalidad y particularidad o bien que el estado no encarna realmente la superación de esta exterioridad.

<sup>409</sup>Para la indisolubilidad de las relaciones contractuales y la enajenación y abstracción del individuo Cfr. Westphall, M. R., *Hegel, Freedom and Modernity*, Cap III. Ya en la "Polizei", que miraba por el "Wohl" de los individuos, se hacía explícito que tener en cuenta al individuo como individuo sustancial y no meramente formal exigía la sustantivación de una instancia universal. Ocurría sin embargo que en tanto en cuanto este universal era todavía exterior al individuo acababa por volverse contra él. (V. más arriba Cap. I)). Aquí se muestra en verdad la raíz de que entre Kant y Hegel se puedan encontrar muchas afinidades: ambos autores parten de la concepción de la libertad como autonomía o autolegislación, y para ambos la voluntad será sólo libre en la medida en que se quiera a sí misma.

<sup>410</sup>El descubrimiento de esta verdad por parte de Hegel sigue teniendo vigencia hoy, especialmente en vista de la amenaza de la desaparición del sujeto a la que ha conducido el individualismo moderno. Este aspecto se advierte claramente en la lectura de P. Barcellona, Cfr. Barcellona, *El individualismo propietario y Postmodernidad y Comunidad*. La exigencia de una libertad objetiva como exigencia que deriva de la misma libertad subjetiva se hace explícita en ENZ III #539: Obs.

El estado habrá de unificar por tanto particularidad y universalidad, con lo cual nos proveerá de una universalidad ya no meramente formal, sino sustancial. Es más, esta universalidad será sustancial porque consistirá justamente en la *unidad de particularidad y universalidad*. La tarea del estado se plantea así en primer lugar como la de entregarnos una unidad sustantiva que ya no sea mero derivado o función de las particularidades o diferencias. Más aún, esta unidad sustancial, que viene exigida efectivamente por la universalidad formal, ha de mostrarse a pesar de ello, de acuerdo con la dialéctica hegeliana, como anterior en el orden del ser o la verdad a dicha universalidad formal.

Como tal se nos dice ya al comienzo de la exposición del estado que él es la "realidad (Wirklichkeit) de la idea ética", y la eticidad ha sido presentada a su vez como la "idea de libertad", cuyo concepto habíamos encontrado en el #21 como la voluntad que es libre en sí y para sí u objetiva<sup>411</sup>. En este sentido se hace claro que el estado es la efectividad de tal voluntad, de la voluntad sustantiva, a la vez que la realización de la eticidad<sup>412</sup>. En él pues alcanza la libertad su realización (como idea). En tanto que realizaciones de la voluntad espiritual u objetiva, tanto la eticidad como el estado son efectividad de la unidad de voluntad individual o particular y voluntad universal, de subjetividad y objetividad<sup>413</sup>. En efecto, el estado realiza el concepto de voluntad libre o voluntad sustancial, pero en tanto en cuanto es efectividad lo realiza en la existencia, esto es, en el plano de la misma voluntad particular que resulta así unificada con la primera y que, a su vez, en virtud de esta unificación misma, deviene auténticamente real (wirklich)<sup>414</sup>. Pero en todo caso lo expresado por el estado es la voluntad que posee la infinitud resultante de la unificación de universalidad y particularidad y de la que, en consecuencia, la particularidad o subjetividad es sólo momento, aún cuando, como todo momento, estrictamente necesario: es en concreto el momento a través del cual el concepto de la

---

<sup>411</sup>Cfr. PhR #142, #257.

<sup>412</sup>Cfr. PhR #258: Zusatz: "Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Wahrheit".

<sup>413</sup>Cfr. PhR #143, #152: Obs., #155, #257.

<sup>414</sup>Recordemos: "Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit" (PhR #270: Zusatz)

(infinita) voluntad cobra efectividad y (auto)conciencia<sup>415</sup>. En este sentido consideramos unilaterales aquellas lecturas de Hegel que presentan el advenimiento del estado como simple respuesta a la exigencia de satisfacción de la autonomía del individuo qua individuo, de la voluntad particular<sup>416</sup>. Podríamos decir que la libertad ganada en el estado es condición necesaria de la libertad subjetiva (y negativa), incluso del cumplimiento de los fines particulares, pero que una vez que tal libertad se realiza en el suelo de la libertad sustantiva deja de ser el último fin. El cumplimiento de la libertad subjetiva y su devenir momento de la libertad sustantiva, que es la realización de la voluntad libre en sí y para sí o espiritual en general, son indisolubles<sup>417</sup>. En

---

<sup>415</sup>Cfr. PhR #257 y ENZ III #513: Se hace aquí explícito que la voluntad universal sólo tiene autoconciencia y realidad efectiva en virtud de su ser en la autoconciencia subjetiva y en sus costumbres éticas. En este punto Hegel se opone tanto a la posición liberal que pone como fundamento del estado la voluntad individual como al pensamiento restaurador de talante romántico que ve su legitimación en las circunstancias históricas: en ambos casos se trata de determinaciones finitas y por tanto insuficientes: Cfr PhR #258: Obs..

<sup>416</sup>En numerosas ocasiones Hegel insiste en que el fundamento del estado no puede ser ni la voluntad particular ni el bien del pueblo, sino la libertad como concepto, esto es, como voluntad universal. Cfr. PhR #281: Obs. La universalidad del estado hegeliano no puede ser instrumental, función de la particularidad. Tanto Kant como Hegel ponen el fundamento del estado en la libertad, pero como señala Rotenstreich sólo en Hegel está la voluntad plenamente unificada con la razón universal de modo que puede asegurar la libertad del estado como todo o universalidad. El mismo autor mantiene que en Kant la primacía de lo práctico hace referencia a la persistencia de un hiato entre la voluntad y la razón universal en virtud del cual cabe todavía una voluntad libre en cierto sentido que no se adhiera a la universalidad de la razón. Es esto en efecto lo que le impide a Kant, aún partiendo de la libertad como "causa" del estado, asegurar la libertad del mismo como un todo, esto es, lo que le obliga a hacer depender la libertad del todo, la "situación" de la libertad, de un contrato. Cfr. Rotenstreich, "Freedom as a Cause and as a Situation". Para la unidad de razón y voluntad o teoría y praxis en Hegel V. más arriba en este capítulo Sección A).

<sup>417</sup>Valls Plana presenta como el valor universal y prioritario del estado una libertad que es a la vez individual y social, y desde aquí lo desmarca también de las posturas liberalistas. En esta línea insiste en que el estado ha de servir a la sociedad civil en el sentido de protegerla, pero que su función va más allá de eso, por cuanto ha de conceder objetividad a ciertos valores universales en

caso de considerar el estado como solución al problema de la libertad individual habría pues que añadir que tal logro es sólo posible cuando el mismo individuo reconoce como propio un fin más alto que su autonomía como tal individuo. Dicho de otro modo, creemos que sí se puede presentar el estado hegeliano como respuesta a la pregunta por la libertad política del hombre y aún del individuo, con tal de que se evidencie que esa respuesta significa que la libertad de ese sujeto sólo se puede garantizar trascendiéndolo en tanto que individuo, que tal libertad sólo puede ser en la mediación de su voluntad particular con la voluntad universal. Se ve así que esta respuesta conllevará, como señala Pippin, la asunción de la racionalidad de ciertos acuerdos o realidades intersubjetivas que son previas a las decisiones deliberadas del individuo como tal, a sus decisiones individuales<sup>418</sup>.

Con esto vemos ya la necesidad de recordar que esa voluntad que expresa el estado y que presentamos como unidad de universalidad y particularidad es unidad diferenciada, mediación de voluntad particular y voluntad universal. Si antes señalábamos que la particularidad es sólo un momento lo mismo podríamos hacer respecto a la universalidad. Habremos pues de mantener la misma reserva frente a una postura que presente el estado como realización de la voluntad universal: se puede admitir que se trata de ello siempre y cuando se explicita que ello sólo será posible por su mediación con el momento particular de la voluntad.

---

principio indiferentes al burgués. Cfr. Valls Plana, "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho hegeliana".

<sup>418</sup>Se entiende así que mientras mantenemos cierta distancia frente a posturas, como la de K. Westphal, que, aún reconociendo la naturaleza orgánica del estado hegeliano, consideran que él tiene su razón de ser en la liberación del individuo de toda heteronomía, para acabar clasificando a Hegel como puro liberal (Cfr. Westphal, K., "The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*"), podamos sin embargo, por el momento, es decir, al nivel del concepto de estado, adherirnos a una interpretación como la de Pippin que parte de que el estado no hace sino ofrecer las condiciones necesarias para que el sujeto sea libre, racionalmente autónomo, y muestra como tales condiciones exigen reconocer la racionalidad como un constructo intersubjetivo y ya no una facultad individual. Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*, "Hegels Ethical Rationalism".



De hecho veíamos que la opresión o carencia de libertad (Unfreiheit) que sufre la particularidad en la sociedad civil se puede expresar también como el olvido de la particularidad por parte de la universalidad (formal), o de la diferencia por parte de la unidad. En efecto, que la universalidad sea formal se corresponde como hemos visto con el hecho de que la unidad de universalidad y particularidad, que es ya siempre, sea meramente inmediata. Sólo con esto deviene ya claro que la unidad que el estado nos entregue habrá de integrar la diferencia. Por lo demás, de todo lo dicho hasta aquí se desprende claramente que sólo así podrá configurarse como expresión de la libertad concreta, esto es, de la "voluntad libre en sí y para sí" que nos hemos encontrado en la Introducción y que a su vez es solamente una de las traducciones de la subjetividad hegeliana.

Sólo una postura que reconozca tanto el derecho de la universalidad o la unidad como el de la particularidad o la diferencia podrá evitar tanto la degradación que sufre la universalidad vista desde la particularidad para sí y que se expresa en su carácter formal, como la humillación que experimenta la particularidad considerada desde la universalidad formal que la devuelve como subjetividad enajenada.

Hegel ha visto por tanto la indisolubilidad de ambas condiciones: lograr la unidad genuina de universalidad y particularidad sólo será posible en el caso de reconocer a una su diferencia y a la inversa. Sólo cumpliendo ambos requisitos podrán superarse las deficiencias de la sociedad civil y del liberalismo moderno<sup>419</sup>. La combinación hegeliana de ambos aspectos se corresponde con la búsqueda de una articulación de unidad y diferencia en la que éstas se vinculen de un modo libre y ya no necesario (recordemos que libertad significa a la vez que autonomía unidad con el otro). Es esta articulación la que habremos de buscar en el estado y es esto lo que significa la universalidad concreta que él habrá de expresar<sup>420</sup>.

---

<sup>419</sup>Se ve así también porque Hegel no considera que la unidad indiferenciada de los románticos pueda paliar las deficiencias de la Ilustración.

<sup>420</sup>Cfr. PhR #157.

En el estado habremos de encontrar pues la unidad diferenciada o concreta que niega a la vez, y por tanto unifica, la unidad (inmediata) de la familia y la diferencia (enajenante) de la sociedad civil. En esto se cifra exactamente que el estado se constituya como la negación determinada de la sociedad civil, esto es, como la transfiguración de esta última en una figura que manteniendo su diferencia esté despojada de su enajenación.

Tanto la sociedad civil como la familia se conservan por tanto en el estado: resultan reconocidas en su diferencia a la vez que recogidas en su unidad<sup>421</sup>. En este sentido el estado resulta efectivamente equiparable con el todo de la eticidad. El es la mediación de las determinaciones finitas de las esferas previas de la eticidad de modo que éstas constituyen en realidad sus momentos, momentos en los que él mismo se realiza<sup>422</sup>. Presentándose como su "verdadero fundamento", su advenimiento o explicitación no consistiría por tanto más que en la fluidificación de las determinaciones de tales esferas. La reconducción de las determinaciones conceptuales de la familia y sociedad civil a su concepto coincide con la presentación de éste mismo, de su verdad, como el movimiento que las media<sup>423</sup>. El estado es en este sentido amplio el alma que articula, y en esta medida unifica, las diferencias de la sociedad civil y las diferencias entre sociedad civil y familia al mostrarlas en un todo vivo y orgánico<sup>424</sup>.

Este reconocimiento de la sociedad civil responde en general al respeto por parte del estado moderno, frente al antiguo, de la diferencia<sup>425</sup>. Tanto los párrafos sobre la eticidad como los que tratan del estado insisten en efecto en el reconocimiento de la particularidad, ya sea en la forma del individuo (vs. lo

---

<sup>421</sup>Cfr. PhR #260 y Zusatz (aparecen aquí conjugados los términos "anerkennen" y "zusammennehmen") y ENZ #537.

<sup>422</sup>Cfr. PhR #256: Obs, #262 y Zusatz.

<sup>423</sup>Así interpreta Kolb el universal concreto que el estado expresa, esto es, como el momento en que todas las determinaciones muestran su interdependencia, como la "forma absoluta" del concepto en la que todo momento se revela como mediado y mediador. Cfr. Kolb, *The Pure Critique of Modernity*.

<sup>424</sup>La realidad y la necesidad inmanentes a él se presentan en efecto como el diferenciar en que las diferencias dejan de ser "totfest": Cfr. PhR #270: Zusatz.

<sup>425</sup>Cfr. PhR #261: Zusatz.

universal) o de la subjetividad (vs. la sustancialidad)<sup>426</sup>. Incluso el interés particular y privado ha de encontrar satisfacción en el seno del estado, en él coexistirán interés particular e interés universal. De modo paralelo se nos dice que, en la misma medida en que en él, como en la eticidad en general, son igualmente esenciales el momento de la objetividad y el ser, por una parte, y el de la subjetividad y la conciencia que tienen su lugar en los individuos, por otra, la realización de la libertad en el estado supone la realización tanto de la libertad objetiva como de la libertad subjetiva<sup>427</sup>. En este sentido se debe entender pues que en verdad en el estado se realizan tanto la voluntad universal como la voluntad particular. Así pues el estado tiene el doble fin de entregar la realización de la libertad del individuo y la objetivación de la universalidad del espíritu. El punto de vista hegeliano es que ninguna de las dos condiciones se puede cumplir sin el cumplimiento de la otra. Se trata en última instancia de la realización del espíritu pero, puesto que el espíritu, como universalidad y como autoparticularización, no es más que el ser del hombre, la realización del primero sólo significa la realización de la humanidad.

Conviene en todo caso atender al modo en que se hacen posibles tales conjunciones. En el estado el individuo, incluso en la búsqueda de su propio interés, deviene consciente de que éste sólo puede estar garantizado por lo universal de modo que el mismo interés privado le conduce al interés por lo universal y, en esta medida, puede decirse en efecto que el interés particular se transfigura incluyendo en sí mismo el momento de la universalidad, universalizándose<sup>428</sup>. Y también la unidad de libertad subjetiva y objetiva ha de entenderse de este modo: la libertad subjetiva se realiza ahora porque se ha unificado con la universalidad, porque ha reconocido la unidad con lo universal y objetivo como su condición de posibilidad. En este sentido podemos decir que también ella se ha transfigurado dejando de ser libertad meramente negativa.

---

<sup>426</sup>Cfr. PhR #154, #260 y Zusatz, #261: Obs (pg. 409 / FD pg. 690).

<sup>427</sup>Cfr. PhR #258: Obs.

<sup>428</sup>En este sentido, en tanto en cuanto la universalidad del estado es condición de posibilidad del interés particular, señala Avineri que el estado hegeliano es *también* instrumental. Cfr. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. En este punto se observa el modo en que se conforma la "superación" hegeliana de la Modernidad: conservando el carácter instrumental como momento, el estado ha de mostrarse sin embargo como más que instrumento.

En general ocurre que en virtud de esta transfiguración la universalidad deja de ser a espaldas del individuo para devenir consciente y manifiestamente objeto de su voluntad: el individuo se ha apropiado de su universalidad. Y es precisamente este movimiento el que posibilita que el individuo pueda encontrarse a sí mismo en la universalidad del estado<sup>429</sup>. Es esta identificación la que subyace a la unidad de deber y derecho: el deber es la contribución del particular al mantenimiento del interés general pero en tanto en cuanto ha devenido explícito que este último es él mismo sostén del interés particular que expresan los derechos, el deber mismo resulta querido como un derecho. En este sentido los deberes dejan de ser limitación de la libertad (individual) para convertirse en medio de liberación: en el cumplimiento del deber encuentro la existencia de mi libertad particular<sup>430</sup>. En última instancia los deberes y derechos coinciden porque los primeros no son sino determinaciones del concepto de libertad, de la voluntad libre en sí y para sí, y ésta es la verdad de la voluntad particular, de la particularidad misma en tanto en cuanto, como hemos visto, también ella es espiritual, en tanto en cuanto su ser es el espíritu<sup>431</sup>. Porque en el estado se realiza la voluntad que es espíritu ha de realizarse *de modo verdadero* la libertad del individuo<sup>432</sup>. En toda la *Filosofía del Derecho* hemos asistido a la objetivación de la voluntad libre en sí y para sí y en esta misma medida a progresivas realizaciones de la libertad del espíritu finito, pero sólo con el estado se objetiva dicha voluntad como tal, esto es, encuentra la efectividad que la expresa en su verdad, y justamente por esto sólo en él la particularidad puede reconocer esta voluntad como la verdad de su libertad, de modo que también esta última, la particularidad, puede realizarse verdaderamente. *Realizarse* es realizarse como espíritu y esto es indisoluble del *saberse*

---

<sup>429</sup>Una vez más el estado realiza la idea ética. En efecto consideramos que el rasgo esencial de la eticidad consiste justamente en que el sujeto se sabe a sí mismo en lo objetivo: Cfr. PhR #147.

<sup>430</sup>Cfr. PhR #261: Obs.

<sup>431</sup>Es este el modo en que Hegel puede "conservar" la pretensión rousseauiana-kantiana de que también el individuo se autolegisla en el estado.

<sup>432</sup>Vemos así en qué medida Hegel se distancia del planteamiento contractualista. Ya no se trata de que el individuo mantenga su libertad en la comunidad sino de que realmente la realice en ella: la comunidad es la que le devuelve una "verdadera" libertad. Cfr. Pelczynski, "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state".

espiritual<sup>433</sup>. En el estado el espíritu se da una realidad en la que puede finalmente saberse en su verdad, y esto conlleva el saber de la unidad de espíritu finito e infinito por parte de ambos extremos.

Se muestra así que el tránsito de la sociedad civil al estado será inmanente: la misma particularidad de la primera encuentra en el segundo su satisfacción; la finalidad de la sociedad civil se realiza en el estado. El estado es su fin inmanente<sup>434</sup>. Además es claro que en este sentido el estado no es un paso más allá de ella, sino que conservándola la muestra a una nueva luz: en la misma sociedad civil hemos contemplado la emergencia de instituciones universales y objetivas. Pues bien, en tanto en cuanto ella se enmarca en el todo del estado, estas mismas instituciones se presentan ahora en su necesidad y unidad con la particularidad, pierden su exterioridad y formalidad. El estado significa también el emerger de la verdadera autocomprensión de la sociedad civil.

Ahora bien este mismo movimiento supone también que el interés universal deviene propio de la particularidad, se particulariza<sup>435</sup>. Con esto queremos apuntar al hecho de que el individuo no es menos esencial para la universalidad del estado de lo que ésta última lo es para aquél. En distintas ocasiones Hegel señala que un estado en el que no se reconociese el individuo, en el que no se cumpliera su interés y en consecuencia el patriotismo estuviese ausente, sería

---

<sup>433</sup>Es esta indisolubilidad de la realización de la libertad o el espíritu y de la conciencia de la misma libertad lo que origina lecturas fenomenológicas de la PhR como la de Ilting. (Cfr. Ilting, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit"). Como señala Pelczynski, en virtud de la unidad de voluntad y razón en Hegel, la verdadera libertad exige verdadera autoconciencia, Cfr. Pelczynski, *Ibid.*

<sup>434</sup>Cfr. PhR #261. Westphal considera en efecto que el tránsito de la sociedad civil al estado realiza perfectamente el concepto hegeliano de "Aufhebung": la sociedad civil en tanto que estructura de relaciones contractuales resulta reducida al revestimiento exterior de la verdad en la que ella misma es recogida, de modo paralelo a lo que ocurre con la relación sexual, en tanto que natural, al enmarcarse en la eticidad de la familia. Cfr Westphal, M. R., *Hegel, Freedom, and Modernity*, Cap. 3.

<sup>435</sup>"(...) un derecho mediante el cual la cosa pública (allgemeine) llegue a ser su propia cosa particular": PhR #261: Obs.,pg 409 / FD pg. 690.

un estado "con los pies en el aire"<sup>436</sup>. Los individuos son momentos del estado como de su sustancia, pero la sustancia no es más que la mediación de sus momentos<sup>437</sup>. La relación entre estado e individuo se presenta pues como dialéctica y como tal no puede entenderse como instrumental en ninguna de las dos direcciones. En general podemos decir que el estado moderno puede reconocer la diferencia y la particularidad porque él mismo es sustancia subjetivada y, por ello, movimiento de autodiferenciación que deja en libertad a sus momentos. Dicho de otro modo, la particularidad es momento del todo del estado, pero este todo, por ser la objetivación de la voluntad libre en sí y para sí, es (al menos en lo visto hasta aquí) sólo el movimiento de mediación entre la universalidad y la particularidad, de modo que la universalidad que en él se realiza también se constituye como momento, el cual, en consecuencia, no somete a la particularidad sino que se media con ella. Lo que hemos intentado mostrar es que esto es posible en virtud de un movimiento que se debe leer a la vez como universalización del particular y particularización del universal.

En conclusión: el concepto del estado se nos ha presentado como unidad diferenciada de universalidad y particularidad, como relación dialéctica de estos extremos. Y la clave de este logro parece residir en que no sólo la voluntad particular o finita se transfigura en momento de la voluntad sustancial universalizándose, sino que también la voluntad libre en sí y para sí reconoce la verdad de aquella al mostrar la absoluta necesidad de su diferenciación o particularización.

La libertad sustantiva o concreta como la libertad propia del estado en tanto que efectuación de la voluntad libre en sí y para sí o del concepto de voluntad parece pues satisfacer la exigencia del cumplimiento de la libertad subjetiva y objetiva. La mediación dialéctica del universal concreto que es el concepto del estado nos promete por tanto una relación igualmente dialéctica entre la

---

<sup>436</sup>Cfr. PhR #265: Zusatz.

<sup>437</sup>En la introducción a la "Eticidad" de la ENZ tratando de la relación de la voluntad universal como sustancia -la sustancia que encarnará el estado- y la persona singular Hegel llega a decir que en virtud de su unidad la persona no puede considerarse accidente: Cfr. ENZ III #514.

particularidad del individuo del estado y la universalidad del mismo estado<sup>438</sup>. Es en este sentido en el que el estado constituye una auténtica individualidad o singularidad, como señala Henrich. En esta línea el mismo autor insiste con Valls Plana en la relevancia de la exposición del estado en la *Enciclopedia* por cuanto ésta, al presentarlo según una triplicidad silogística en la cual el estado (tomado ahora como el momento de la universalidad de las instituciones) sólo aparece como fundamento en el último silogismo de manera que se presenta también como mediado por las necesidades del individuo (momento particular) y por la persona jurídica (momento singular), se ajusta al concepto del estado o al estado como concepto, esto es, a su circularidad, mejor que la *Filosofía del Derecho* que acusaría un sesgo más vertical<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup>En este punto estamos de acuerdo con Maihofer en que el concepto del estado consiste, en tanto que realidad de la libertad concreta, en la unidad del momento subjetivo y objetivo, de la libertad subjetiva y objetiva, del carácter (Gesinnung) y la ley. Cfr. W. Maihofer, "Hegels Prinzip des modernen Staates".

<sup>439</sup>Se trata de la Obs. del #198 de la ENZ I. El concepto de estado aquí tratado y en el que estos autores ven la verdad de la solución política hegeliana sería el estado que aparece al principio de la nota como el todo del triple silogismo, y no el estado como momento de dicho silogismo. Cfr. D. Henrich, *Hegel en su contexto*, "Forma lógica y totalidad real"; Valls Plana, "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel". En relación con esto consideramos en efecto, como se verá más adelante, que en la *Filosofía del Derecho* persiste una distancia entre el concepto de estado tal como acaba de ser expuesto y su objetivación.

### *Objetividad del estado e historia*

Ahora bien, hasta aquí el estado se nos ha presentado fundamentalmente como movimiento conceptual o mediador, pero no debe olvidarse que también en tanto que momento del desarrollo de la *Filosofía del Derecho* ha de objetivarse encarnándose en la existencia. Ha de tenerse en cuenta que la presentación del derecho como parte de la ciencia por parte de Hegel presupone la pretensión de que el espíritu como tal puede y debe objetivarse, de modo que podemos exigir de la objetividad que aquí se presenta, que sin duda es diferente de la mera empiría, que encarne la mediación que es el espíritu mismo. La pretensión hegeliana no estaría satisfecha con mostrar que la objetividad de la familia y la sociedad civil encarnan determinaciones que se median en el puro concepto, sino que exige que éste mismo se objete como tal mediación. La objetivación del espíritu pertenece al espíritu mismo y significa además su concreción. Si el concepto de estado permaneciese como concepto en sí o puro fundamento de la familia y la sociedad civil permanecería aún abstracto; pero su realización en estas esferas expresa ya un movimiento autodiferenciador y objetivador -ambas cosas son indisolubles- en el que gana la concreción que presenta al objetivarse. Pelcynski distingue sin embargo el estado como todo de la eticidad del estado político estricto de modo que sólo del primero cabría exigir la mediación como universal concreto<sup>440</sup>. Con lo dicho hasta aquí sin embargo no nos oponemos en principio a su tesis puesto que la objetivación del estado encierra más momentos que el del estado estrictamente político o la constitución (*Verfassung*) y es del todo de su objetivación del que exigimos la expresión del concepto como mediación.

De todos modos consideramos que, en tanto en cuanto incluso los parágrafos introductorios al estado político o "Derecho estatal interior" lo presentan también

---

<sup>440</sup>A esta distinción dedica Pelcynski su artículo "La concepción hegeliana del estado": para el autor sólo en el estado en sentido amplio pretende Hegel presentar la existencia del espíritu en el mundo, "la realidad de la idea ética". Los epítetos que presentan al estado como divino se referirían por tanto ya no a sus instituciones sino al todo de la comunidad ética.



como efectuación de la libertad concreta, legitiman la búsqueda del universal concreto en esta figura<sup>441</sup>. En este sentido, frente a Pelczynski, no consideramos meramente casual ni mero obstáculo para una lectura justa la ambigüedad que supone que Hegel se refiera a ambos con el término estado. Partimos por tanto de la exigencia de que en la constitución política se realice la mediación de universalidad y particularidad, de sustancialidad y subjetividad, que conviene al concepto de estado. Y también aquí, en el derecho estatal interno como estado político estricto, esta mediación se presenta como la mediación entre la singularidad o particularidad personal, el individuo, y la universalidad del estado<sup>442</sup>.

Pasamos pues a estudiar "la constitución para sí" como el primer momento del estado político para constatar que también ella misma es mediación<sup>443</sup>. El estado político es así unidad viviente y orgánica y es por ello por lo que cada uno de sus poderes ha de constituirse como unidad diferente que sin embargo contiene en sí a los otros, de modo que su inserción en la unidad del concepto se revela como su articulación o mediación con los otros. Su realidad es pues la que corresponde al momento del todo. Al caracterizar la unidad del estado en la que reside la soberanía como la idealidad de estos momentos Hegel no hace pues sino insistir en el carácter mediado o diferenciado de esta unidad<sup>444</sup>. El mismo reconocimiento de la diferencia se muestra en la consideración del ser-para-sí

---

<sup>441</sup>El mismo autor reconoce que es en el estado político donde Hegel buscaría la síntesis de la idea ética que expresa el estado en sentido amplio y la subjetividad o particularidad de la sociedad civil. Nuestra comprensión de la idea ética como universal que reconoce la diferencia expresada en la sociedad civil nos llevaría en este caso a considerar entonces incluso al estado político más cercano a la verdad que el estado como todo de la eticidad. En efecto consideramos que la eticidad debe ser ya dicha síntesis aún cuando los párrafos dedicados estrictamente a ella pongan el énfasis en el momento de la unidad. En esta misma línea Pelczynski reconoce en otro escrito que es en el estado político estricto donde se ha de lograr la unidad de libertad objetiva y subjetiva: Cfr. Pelczynski, "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state".

<sup>442</sup>Cfr PhR #260.

<sup>443</sup>Cfr. PhR #302: Zusatz. Incluso en un pasaje en el que se trata de la organicidad del estado político se pone ésta en relación con la individualidad o la universalidad concreta del párrafo #7 de la Introducción explícitamente. Cfr. PhR #278: Obs.

<sup>444</sup>Cfr. PhR #272, #278

de cada uno de los momentos que configuran los tres poderes como condición de la unidad<sup>445</sup>.

También el estado estricto encarna la mediación del estado con respecto a las esferas previas de la eticidad al hacerse presente en ellas mismas: por una parte el poder ejecutivo se extiende hasta el momento judicial y la policía de la sociedad civil, a la vez que sus miembros intervienen en la configuración de sus corporaciones<sup>446</sup>; por otra, el poder legislativo da cabida y por tanto carácter político a los "Stände" de la sociedad civil organizados en corporaciones. Esta interpenetración responde claramente al esfuerzo por mediar el movimiento "de arriba abajo" y "de abajo arriba"<sup>447</sup>, los intereses particulares y los generales. En efecto, la presencia de los "Stände" en el poder político legislativo supone el reconocimiento de "la universalidad empírica de los puntos de vista y pensamientos de los muchos", del individuo y la sociedad civil por tanto, en el estado<sup>448</sup>. El momento subjetivo ha de ser momento del estado, de modo que la relación del singular y de la sociedad civil con el estado deje de ser la de oposición para ser la de mediación<sup>449</sup>. En este sentido es claro que Hegel pretende lograr con la constitución política la unidad del ámbito civil y político que la Modernidad ha truncado precisamente por no haber reconocido su diferencia: en el #303 (Obs) Hegel reivindica la unidad del sentido social y del político que conserva la palabra "Stand" y que ha sido negada por las teorías

---

<sup>445</sup>Cfr. PhR #286. Aquí se puede evaluar ya el modo en que Hegel pretende desmarcarse tanto de la unidad indiferenciada rousseauiana como de la forma kantiana de la división de poderes.

<sup>446</sup>En todo caso se podría ver ya en esto la indicación de que la interacción se produce entre el estado y la sociedad civil, de modo que el estado mismo resultaría revestido del carácter de un momento antes que del propio del elemento en cuyo seno se median todas las determinaciones, del movimiento de mediación mismo. Desde aquí pues se pueden comprender posturas como la de Valls Plana que insiste en que la solución hegeliana ha de buscarse antes en la relación sociedad civil-estado que el estado (de la PhR) en sí mismo. Cfr. Valls Plana, "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel"

<sup>447</sup>Cfr. PhR #288, #290: Zusatz. Para la necesidad del control de los funcionarios desde las corporaciones Cfr. #295, #297.

<sup>448</sup>Cfr. PhR #301.

<sup>449</sup>Cfr. PhR #302 y Obs.

atomistas<sup>450</sup>. Se hace evidente pues que Hegel reconoce la diferencia como condición de la unidad.

Se comprende así que la libertad asociada a la constitución sea la "libertad pública" (öffentlich), que no puede entenderse ya como la libertad subjetiva en su determinación meramente negativa, como la libertad "de hacer lo que se quiere", sino como la libertad subjetiva que resulta del reconocimiento de lo universal y objetivo como propio, de la mediación de subjetividad y objetividad o sustancialidad<sup>451</sup>.

Pasamos ahora a examinar más de cerca el modo en que se plasman estas mediaciones que constituyen el fin del estado político hegeliano.

La clave de todas ellas reside en que el estado político no es mera sustancia, sino sustancia mediada por la subjetividad: es este su ser subjetivo el que le permite articularse en los momentos que constituyen sus poderes. Y es él también el que le habrá de permitir alcanzar al individuo al que en diferentes lugares se refiere Hegel también como a la subjetividad.

Partiremos pues de este momento subjetivo como lo individual para entender el modo en el que, en virtud de su ser reconocido por el estado, logra sentirse en casa en él. Se trata pues del sujeto de los intereses particulares y de la libertad subjetiva. Ya hemos visto en el contexto del estado en sentido amplio que su integración en el mismo supone una universalización de sus intereses y la transformación de su libertad subjetiva en momento de la libertad concreta que expresa la voluntad universal o el concepto de voluntad. En el estado político se hace más evidente que la particularidad que es reconocida por el estado es sólo la particularidad en tanto que universalizada.

Es en el poder legislativo donde el reconocimiento del momento subjetivo se presenta explícitamente como reconocimiento del individuo singular, de los

---

<sup>450</sup>V. más arriba *La ambigüedad de la sociedad civil*

<sup>451</sup>En los párrafos introductorios al "Derecho estatal interno" se habla de su libertad como libertad concreta.: Cfr. PhR #260. El rechazo de la libertad de hacer lo que se quiera se explicita en #319: Obs.

"muchos" empíricos<sup>452</sup>. Sin embargo el mismo texto hace evidente que, en la medida en que participe en la legislación, el individuo debe dejar de ser un miembro de los "muchos". En primer lugar no será su interés particular el representado, sino su interés en tanto que miembro de un "Stand", en tanto que integrado en una organización y, por tanto, ya mediado con la universalidad<sup>453</sup>. Más aún, su representante, el diputado, está primordialmente caracterizado por su interés en lo universal, de modo que también el estado como gobierno o poder ejecutivo intervendrá en su designación<sup>454</sup>. Por otra parte no será tampoco su opinión subjetiva (das subjektive Meinen) la que se exprese, por cuanto ha de ser educada (en lo universal) a través de la publicidad de las deliberaciones de la asambleas que llevan a cabo los hombres marcados por su "sentido del estado"<sup>455</sup>. Se trata pues de un proceso formativo en el que el individuo es elevado a la verdad de sus intereses, en el que su voluntad se eleva a la verdad de su voluntad<sup>456</sup>. En el individuo mismo reside lo sustancial, de modo que no podrá por menos de reconocerlo una vez que se le presente explicitado en su pureza. El estado constituye así un sistema de mediaciones en las que el individuo se forma para alcanzar su verdad<sup>457</sup>.

Pero en la medida en la que él no se basta a sí mismo para discernir su verdad, en la medida en que este discernimiento exige trascenderlo como tal individuo, está claro que este proceso es fundamentalmente acción desde arriba,

---

<sup>452</sup>Cfr. PhR #301.

<sup>453</sup>Cfr. PhR # 303 y Obs., #308: Obs. También en la ENZ se insiste en que no es el pueblo desorganizado, "vulgus", el que ha de intervenir en el poder legislativo sino en tanto que organizado ya en "Stände": Cfr. ENZ III #544: Obs.

<sup>454</sup>Cfr. PhR #309, #310.

<sup>455</sup>Cfr. PhR #314, #315.

<sup>456</sup>Cfr. PhR #315: Zusatz.

<sup>457</sup>Como señala Pelczynski en este proceso formativo que proporciona el estado el individuo gana conciencia de la universalidad que deja de ser así una fuerza exterior y necesaria como ocurría en la sociedad civil tomada para sí, y esta ganancia en la verdad de la autoconciencia se traduce directamente, según los presupuestos hegelianos, en ganancia de libertad. Cfr. Pelczynski, "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state".

desde la unidad del interés universal<sup>458</sup>. Además, de tenerse en cuenta el poco peso que se le concede al componente estamental en los asuntos del estado<sup>459</sup> resulta manifiesto que el reconocimiento del individuo que lleva a cabo la organización del poder legislativo no responde tanto a la exigencia de que las necesidades e intereses del "pueblo" determinen la marcha del estado como al desideratum de evitar la insatisfacción y la eventual revuelta del mismo. El destino de los muchos en el estado es antes el reconocimiento de la verdad que la coparticipación en su construcción. El fin último del reconocimiento del pueblo en el estado no parece consistir en que éste último sirva al individuo sino en que él mismo entre en la conciencia del pueblo para ganar en él su autoconciencia y realidad<sup>460</sup>. Parece así inevitable convenir en que la unidad se impone a la

---

<sup>458</sup>Cfr. PhR #317: Obs., #318. En este sentido señala Pippin que aún cuando el estado sólo cumpla la función de garantizar las concisiones necesarias para que el sujeto sea racionalmente libre, ello exige la asunción de la racionalidad de ciertas realidades que son previas a los actos deliberados del individuo. Ahora bien, el autor insiste en que tales realidades, que podríamos entender como las instituciones o lo que aquí llamamos la "esfera de arriba" que expresa el interés universal, se constituyen en la coacción intersubjetiva. (Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*). Efectivamente consideramos que sólo así puede ser Hegel minimamente coherente: recuérdese su rechazo de la aceptación de lo positivo en virtud de su mera positividad. Pero aún así creemos que puede preguntarse: ¿qué es entonces lo que garantiza la racionalidad de tales realidades?, ¿qué garantiza en última instancia que la coacción intersubjetiva, ya no fundamentada en actos individuales de una razón igualmente individual, esté racionalmente orientada?. Volveremos sobre ello.

<sup>459</sup>Cfr. PhR #314: Se disocia aquí claramente la función de la participación de los "Stände" en la legislación de su relieve en relación a las decisiones del estado.

<sup>460</sup>Cfr. PhR # 301: Zusatz. En este sentido Marini acaba por reconocer la primacía de la libertad objetiva sobre la subjetiva en el estado: la libertad subjetiva acabaría siendo únicamente el reconocimiento por parte de la autoconciencia del individuo de la libertad objetiva que realiza el estado. Cfr. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*. Podríamos decir que la libertad objetiva o positiva es aquella que se gana con el cumplimiento de los deberes de la comunidad ética. Ahora bien, este cumplimiento genera libertad en la medida en que integra el consentimiento consciente del individuo y es de este modo cómo la libertad positiva integra la subjetiva. Pero en cualquier caso la libertad ética tiene su condición de posibilidad y su base en los deberes objetivos. Cabría sin embargo precisar que en la *Enciclopedia* se insiste más

individualidad empírica, e incluso inferir que Hegel condena a la nada aquel sustrato individual que se resiste a la universalización: los muchos entran en el estado en la misma medida en que dejan de ser como los "muchos" para ser ciudadanos (citoyen).

Hegel parte en efecto de un dualismo antropológico: en el individuo coexiste el extremo de la singularidad para sí y el de la universalidad que quiere lo sustancial<sup>461</sup>. Pues bien, parece ahora que hemos de concluir o bien que el individuo sólo es reconocido en su momento universal o bien que lo es en su totalidad, pero entonces sólo en tanto en cuanto el momento de lo singular ha sido transfigurado, devenido universal. Esto dice tanto como que el individuo será reconocido en tanto que momento del todo o de la universalidad concreta, pero no en tanto que individuo como tal (als solcher<sup>462</sup>), esto es, en tanto que autónomo (selbständig)<sup>463</sup>. Apoya también esta interpretación la cualificación de lo completamente particular y peculiar como "lo malo" (das Schlechte), esto es, como irracional y por tanto inefectivo<sup>464</sup>. Y también desde aquí se comprende el menosprecio de la opinión pública en tanto en cuanto en ella entra lo inorgánico y contingente de la particularidad<sup>465</sup>.

En conclusión, parece por el momento que si la relación del particular con la universalidad viene determinada por la universalidad, esto es, si se constituye primordialmente como "acción desde arriba", el todo que expresa su interrelación, el estado, ya no se podrá entender como una mediación simétrica (de universalidad y particularidad), sino que, antes bien, habremos de reconocer cierta primacía de la universalidad en dicha totalidad.

---

en el doble valor de la participación de las "personas privadas" en el poder legislativo: su sentido estaría tanto en la consecución de la exteriorización de la voluntad objetiva o universal como en la ganancia de una efectividad existente para el momento de la subjetividad singular: Cfr. ENZ III #544 y Obs.

<sup>461</sup>Cfr. PhR #264.

<sup>462</sup>PhR #258.

<sup>463</sup>Cfr. PhR # 270: Zusatz: En tanto que "selbständig" es en efecto solamente "Erscheinung".

<sup>464</sup>Cfr. PhR #317.

<sup>465</sup>Cfr. PhR #319, #320.

Sin embargo el proceso educativo que hemos comentado no se resuelve en la plena absorción de lo individual en lo universal, de modo que lo no universalizado resultase perfectamente anulado. No sólo ocurre que el "Pöbel" permanece ajeno a la formación política que lleva a cabo el poder legislativo sino que incluso en relación al sector que se incorpora a este momento y que resulta transfigurado por él Hegel sigue empleando el término "los muchos" o "el pueblo" y contraponiéndolo a la clase universal por cuanto él no sabe realmente lo que quiere ni le concierne de hecho saberlo<sup>466</sup>. Por otra parte la opinión pública es reconocida como momento del estado aún cuando surge como el lugar destinado a lo propiamente individual, a la expresión de mi voz como "éste", de la voz que no llega a oírse en el marco de las asambleas legislativas<sup>467</sup>. Desde aquí parece inevitable asumir que en la política hegeliana se explicita la fractura del yo individual en un yo verdadero y un yo meramente aparente<sup>468</sup>.

En la ambigüedad de la actitud de Hegel hacia la opinión pública, en la que también se expresa lo sustancial pero en la que es irreductible la presencia de lo más particular y contingente, de modo que ambos momentos se presentan indisolublemente entrelazados, se muestran las dificultades de Hegel para delimitar en qué medida la particularidad debe ser reconocida y en qué medida

---

<sup>466</sup>Cfr. PhR #301. Obs.

<sup>467</sup>Cfr. PhR #308. Obs. Una vez más se puede medir aquí su distancia a la vez frente a Kant y frente a Rousseau. Si la presentación del estado como un sistema de mediaciones en el que el particular se universaliza nos ha permitido desmarcar su postura no sólo del liberalismo en general sino también de la política kantiana, ahora su reconocimiento en todo caso de un lugar para "el resto particular" nos permite deslindarlo de la política rousseauiana o, cuando menos, de su derivación en el "terror".

<sup>468</sup>Cfr. PhR #268: Zusatz: Se contrapone aquí el querer verdadero del hombre como el querer "la cosa" (die Sache) a su detenerse en singularidades (Einzelheiten). Berlin presenta esta escisión del yo como una de las consecuencias de la opción por la libertad positiva frente a la negativa y señala el totalitarismo como la amenaza que corresponde a estas posturas: desde tal escisión resulta efectivamente difícil deslegitimar un orden que aún siendo unilateral e intolerante se presente como expresión de la racionalidad o la verdad del yo. En efecto desde la asunción de un yo irracional carente de todo derecho resulta plenamente legitimada la represión de elementos constitutivos del individuo. Cfr. Berlin, "Dos conceptos de libertad".

silenciada. Porque en efecto Hegel no se contenta con integrar el momento universal del individuo, también en tanto que particular y privado debe ser momento del todo, momento que se ha de diferenciar a la vez de lo puramente universal y de lo puramente contingente y arbitrario. Verdaderamente universalizada sólo lo está la clase universal en la que se actualizan los poderes estatales: únicamente en este caso se cumple que el individuo es considerado solamente según sus cualidades universales mientras su particular personalidad permanece exterior a ellos<sup>469</sup>. Pero el individuo representado en las asambleas legislativas no se despoja de su interés particular ni de su privacidad, y también esta cara suya ha de encontrar un lugar en el estado. No sólo el individuo como "citoyen" sino también como "bourgeois" ha de ser reconocido por el estado. Si el proceso formativo no logra superar el dualismo, el reconocimiento de las dos caras del individuo en el todo del estado parece ofrecernos la posibilidad de otra vía para trascenderlo (al menos en tanto que relación de dominación).

Por una parte el ciudadano burgués se transfigura en el estado, incluso en tanto que burgués, en ciudadano político, pero por otra no deja de ser ciudadano burgués y en esta medida no puede ser absolutamente purificado de su vinculación a lo contingente y arbitrario -recordemos una vez más el lugar de la opinión pública-. Si en la sociedad civil tomada para sí o aún no comprendida en su ser en el estado el individuo busca exclusivamente su interés particular que sólo de modo inconsciente genera universalidad, en el estado el burgués-ciudadano quiere a una lo particular y lo universal. Pero como burgués su querer lo universal no es aún un quererlo como fin en sí mismo. Ya en relación al estado en sentido amplio Hegel distingue el querer de lo universal que lo sabe como su fin último (Endzweck) y el quererlo desde el interés particular<sup>470</sup>. Esta distinción se puede leer en efecto como la distinción entre citoyen y burgués(-citoyen). Como burgués quiere lo universal en parte en tanto que éste se le ha revelado como condición de posibilidad de su interés particular (burgués(-citoyen)) y en parte en la medida en que se le impone "desde arriba" (burgués puro)<sup>471</sup>. En el

---

<sup>469</sup>Cfr. PhR #277.

<sup>470</sup>Cfr. PhR #260.

<sup>471</sup>Cfr. PhR #278. Obs. Incluso sin tener en cuenta la intervención desde arriba, ciñéndose al modo en que el individuo llega él mismo desde su interés particular al interés general, Hegel



primer caso se mantiene el cariz de una relación instrumental que denuncia la exterioridad entre el burgués y la universalidad del estado que se explicita en el segundo caso. Entre la universalidad de los funcionarios y la del individuo en tanto que *citoyen*, por una parte, y la contingencia de la mera opinión subjetiva -que a pesar del todo Hegel no logra silenciar plenamente-, por otra, aparece pues el individuo como burgués que en tanto en cuanto llega a querer lo universal se integra de forma no problemática en el todo del estado, pero que en tanto en cuanto lo quiere como medio sigue siendo para sí y, en este sentido, exterior a lo universal. Si como burgués el individuo, en el mejor de los casos, quiere lo universal sólo como medio, resulta claro que no experimenta esta universalidad como *su* sustancia y, en consecuencia, no llega al conocimiento del estado como fundamento verdadero y razón de ser de su interés particular y de la sociedad civil. Pero esta distancia entre la relación del individuo burgués y la del filósofo para con el estado pone de manifiesto que la particularidad como tal no adviene al saber de su verdad como el espíritu que unifica finitud e infinitud. Ahora bien, sin el saber de esta unidad por parte de ambos extremos, de la finitud y la infinitud, no puede darse una auténtica mediación según las premisas hegelianas. Dicho de otro modo, el estado se presenta como la verdad del concepto y como mediación por cuanto la unidad de universalidad y particularidad deviene en él consciente y manifiesta; ahora bien, si esta conciencia de la unidad no se da en el individuo como burgués, no se puede considerar que él entre en la mediación donde reside la verdad de lo político. En este sentido hemos de concluir pues que tal mediación no se logra al menos en la medida en la que la finitud se constituye como individuo moderno (por tanto, irreductiblemente burgués). Podríamos decirlo aún de otro modo: si el individuo, como burgués, no alcanza la verdadera autoconciencia (la conciencia de ser espíritu), no puede alcanzar tampoco la verdadera libertad. La irreductibilidad de la exterioridad entre el burgués, que se conserva en el estado, y la universalidad estatal nos confirma que el dualismo antropológico no se supera en el plano político. Podemos leer esta escisión como la escisión entre el "bourgeois" y el "citoyen" o como la ambigüedad que se instala en el burgués en tanto que enmarcado en el contexto del estado.

---

distingue el querer del interés privado por una parte y el querer del interés universal devenido particular por otra: Cfr. PhR #261: Obs. (pg. 409 / FD pg. 690)

En conclusión, lograr la doble meta de que la particularidad o subjetividad se realice hasta el extremo y de que a la vez sea reconducida a la unidad<sup>472</sup> no parece pues posible sin la presencia de cierta violencia por parte de la unidad y, en la misma medida, de cierta exterioridad de ambos extremos.

En cuanto a la relación del estado con la sociedad civil, se observa del mismo modo que si bien el objetivo consiste en reconocer su diferencia reconociéndola sin embargo en el todo de la universalidad concreta del estado, en la realización de esta tarea emergen de nuevo la exterioridad y la relación de dominio. En la medida en que el estado es interés universal que ha de reconocer el momento de la particularidad, su reconocimiento de la sociedad civil no puede dejar de cifrarse en un abandonarla a sí misma<sup>473</sup>. Reconocerla significa reconocerla como independiente en tanto que a ella es inherente la pretensión de autonomía. El poder ejecutivo que interviene en la sociedad civil ha de reconocer un reducto como lugar de la "libertad formal" de las particularidades que escapa a su poder<sup>474</sup>. En el estado de paz la autonomía de las distintas ramas de la sociedad civil no está aún reconducida a la unidad<sup>475</sup>, del mismo modo en que en el estado de paz el individuo sigue sumergido en su interés particular<sup>476</sup>. Y precisamente a causa de este ser para sí de la sociedad civil que persiste en el estado la presencia del mismo en ella tiene la forma del hacer valer desde fuera el interés universal: las esferas de los intereses particulares han de estar subordinadas al interés más alto del estado, que aparece así antes como universalidad que como mediación simétrica de universalidad y particularidad<sup>477</sup>. El estado se hace presente así en la sociedad civil como la

---

<sup>472</sup>Cfr. PhR #260 y Zusatz.

<sup>473</sup>En este sentido se mantiene el formalismo y se explica que el estado no pueda realmente solventar las aporías de la sociedad civil tal como lo prueba la persistencia del "Pöbel".

<sup>474</sup>Cfr. PhR #289: Obs.

<sup>475</sup>Cfr. PhR #320: Zusatz.

<sup>476</sup>Nos inclinamos así a ver con Riedel en la sociedad civil antes una "barrera natural" para la espiritualización que se busca con el estado que a ver en ella el cómodo revestimiento exterior del último tal como lo hace Westphal. Cfr, Riedel, "Nature and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*"; Westphal, R. M., *Hegel, Freedom and Modernity*, Cap 3.

<sup>477</sup>Cfr. PhR #288. En general con el poder ejecutivo se hace claro que la unidad del interés particular y el general exige una acción desde arriba. En general constatamos pues que ni en

fuerza de las instituciones que no pueden dejar de ser experimentadas por el individuo como necesidad exterior<sup>478</sup>.

El estado político en su especificidad, como momento diferenciado de la sociedad civil y la familia, es fundamentalmente institución y en este sentido poder y fuerza unificadora. Es en las instituciones que lo constituyen en su cara objetiva donde se encuentra la base de la unidad de objetividad y subjetividad, la base incluso del sentir universal o patriótico del individuo y de la libertad pública<sup>479</sup>. Pero el "Derecho estatal interno" se presenta como mediación justa de subjetividad individual y objetividad universal. Podríamos considerar entonces que en "la constitución para sí" comentada hasta aquí hemos atendido sólo al segundo momento, a la objetividad universal, y que éste habría de ser equilibrado con un momento subjetivo que lo sucediese. Por esto resulta importante aclarar que es ya en los párrafos generales sobre el estado interno donde se ponen como base de la unidad de subjetividad y objetividad las instituciones de la constitución (para sí), y hemos visto en efecto que en el tratamiento de esta última se busca la unidad de particularidad y universalidad, incluso encarnados como interés particular o individual e interés universal, que no resulta lograda. En este sentido es inevitable conceder mayor peso en el

---

relación al individuo ni a la sociedad civil en tanto que enmarcados en el estado se cumple la doble condición de que sean a la vez perfectamente autónomos y estén perfectamente integrados en la unidad del estado. Esta condición sirve a Henrich para distinguir las individualidades o singularidades infinitas de las finitas. Y, en efecto, tomando el estado en su relación con la sociedad civil el autor conviene en que el incumplimiento de esta condición hace del estado una individualidad finita. Si tenemos en cuenta ahora que en el mismo escrito Henrich presenta el estado como la triplicidad silogística que caracteriza al espíritu nos parece posible atribuir a su postura una ambigüedad en relación al estado conciliable con nuestra distinción entre el concepto de estado y su objetivación o con la de Pelczynski entre estado en sentido amplio y estado estrictamente político. Cfr. Henrich, *Hegel en su contexto*, "Forma lógica y totalidad real".

<sup>478</sup>Cfr. PhR #260-264. Desde la necesidad de esta tendencia de la sociedad civil a ser para sí y de la tendencia del estado a imponer la unidad se entiende que Valls Plana reconozca la irreductibilidad de cierta conflictividad entre sociedad civil y estado. Cfr. Valls Plana, "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel"

<sup>479</sup>Cfr. PhR #265, #268, #286: Obs (pg. 457/ FD pg.740)

estado político hegeliano, al igual que en su eticidad en general<sup>480</sup>, al momento de la unidad y la objetividad que al de la particularidad o la subjetividad (finita)<sup>481</sup>. La sustancia es en verdad sustancia subjetivada pero resulta evidente que su subjetividad, el motor de su autodiferenciación en sus distintos momentos, no converge con el momento subjetivo como momento de la singularidad individual: se reproduce pues el desdoblamiento de la subjetividad<sup>482</sup>. Resulta por tanto que si la formación política del individuo no

---

<sup>480</sup>Consideramos que la impresión general que se extrae de los párrafos introductorios a la eticidad es la de una eticidad antes antigua que moderna, esto es, la impresión de que su rasgo esencial es el de la inmediatez de la unidad entre el individuo y el todo de la comunidad: si se admite el momento de la diferencia es para reconocerlo después como diferencia que desaparece (Cfr. PhR #142-157). Pero su despliegue, en tanto en cuanto incluye la sociedad civil como momento necesario, permite esperar del estado, verdad de la idea ética, una unidad en la que la diferencia sea más eficazmente reconocida.

<sup>481</sup>El mismo Maihofer que ve el principio del estado moderno de Hegel en la unidad del momento objetivo y subjetivo como ley y carácter, al interpretar en general este principio como la unidad de universalidad y particularidad reconoce que es en la ley donde se encarna esta unidad mediada, de modo que es ella "el único señor". Cfr, Maihofer, "Hegels Prinzip des modernen Staates".

<sup>482</sup>Reaparece en efecto el tema de la escisión de la subjetividad: el dualismo de un yo verdadero y un yo aparente se sustancializa ahora como la subjetividad de la idea y la subjetividad finita e individual, como sujeto fuerte y sujeto debil respectivamente. Parece pues que en la dimensión de la política hegeliana hasta aquí tratada no se logra finalmente la superación de este dualismo dominador y, por ello, en última instancia, tampoco un auténtico giro respecto al resultado político rousseauiano-kantiano: si bien se podría argumentar a favor de Hegel que desde el punto de vista de la universalidad ésta resulta diferenciada y que, en consecuencia, se supera la abstracción de la universalidad inmediata, hemos asumido que desde el punto de vista de la particularidad, del individuo burgués o de la sociedad civil, la exterioridad del universal se mantiene. Cerroni considera que en efecto Hegel no hace sino fortalecer al máximo el sujeto fuerte que amenaza al débil ya desde los inicios del iusnaturalismo moderno, aún cuando en estos albores de la Modernidad sugiese como instrumento del sujeto debil constituido como propietario individual. Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*. En efecto, hemos insistido en repetidas ocasiones en que la subjetividad infinita de Hegel no puede entenderse como función ni instrumento del sujeto debil o la subjetividad finita en general, pero hemos visto que también por ello considera Hegel que puede



logra recogerlo en su totalidad en la universalidad tampoco el subjetivo diferenciarse de la sustancia universal parece poder alcanzar la particularidad del individuo sin necesidad de imponerse (desde fuera).

Ahora bien, este carácter dominante del momento unificador ha de ponerse en relación con el reconocimiento por parte de Hegel del poder de la negatividad, de su ser negador de toda unidad. En relación a la idealidad de los momentos (finitos) del estado que en consecuencia tienen sólo la realidad de los órganos en relación al todo viviente, Hegel reconoce sin embargo su "impulso a existir y ser para sí". Y en el mismo lugar se afirma que en esta misma medida no pueden

---

superar la escisión entre estas dos determinaciones modernas de la subjetividad. Volveremos sobre ello.

Tugendhat por su parte considera que el desdoblamiento del sujeto es inevitable una vez que se intenta explicar la autoconciencia desde el paradigma de la relación sujeto-objeto: la autoconciencia exigirá un sujeto que sea objeto o sabido a la vez que presupondrá un sujeto constituido como la unidad de sujeto y objeto, y será incapaz de demostrar la coincidencia de ambos. Podríamos decir desde aquí que en Hegel el sujeto filosófico como unificación de sujeto y objeto se revela como infinitud y resulta así necesariamente distinto del sujeto sabido que es necesariamente finito. Frente a ello el autor explica la autoconciencia cognitiva desde los usos lingüísticos de modo que entra la tercera persona como elemento de la exterioridad y resulta innecesaria una relación cognitiva del yo con el yo y en consecuencia su sustantivación. Tugendhat reconoce sin embargo que la libertad o autodeterminación exige una relación consigo mismo, y además la unidad de una relación de identidad y de diferencia. En este punto está de acuerdo con Hegel y valora la distancia que Hegel toma frente a Fichte al incorporar la alteridad a esta autorrelación. Ahora bien, esta unidad de identidad y negación está pensada en Hegel como la unidad de la relación sujeto-sujeto y sujeto-objeto, y es a esto a lo que se opone el autor: la identidad y la negación son siempre proposicionales y no relaciones entre entidades. Precisamente por pensar también la identidad y la negación del ámbito práctico como proposiciones (aunque ya no aseverativas) Tugendhat da cabida en la autorrelación práctica al componente crítico y deliberativo y juzga que en su consideración como unidad de sujeto y objeto Hegel no sólo reduce la libertad a la verdad o al plano teórico sino que, dada la concepción de esta verdad, anula en la autorrelación práctica la posibilidad de la pregunta por la verdad. El sujeto libre pierde así toda posibilidad de distanciarse frente al querer del sujeto-objeto que se expresa en la comunidad. En el ámbito práctico el paradigma de la reflexión o de la relación sujeto-objeto no sólo significaría la duplicación del sujeto sino la anulación del sujeto crítico y finito. Cfr. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*

sino ser "superados y sacrificados"<sup>483</sup>. Hegel reconoce en el interés particular, aún cuando sea momento del estado, la amenaza al interés universal del mismo modo que preve que la sociedad civil y sus intereses entren en conflicto con el estado<sup>484</sup>. En la afirmación de medidas impositivas de la unidad y la universalidad se trasluce pues el saber de la capacidad destructiva de la negatividad de la individualidad y la subjetividad (piénsese en las reservas de Hegel para con la libertad de comunicación). Si se puede admitir la priorización del momento de la unidad o la universalidad habrá de tenerse en cuenta que ello es así solamente en la medida en que se reconoce la resistencia de la particularidad a toda mediación. Se trasluce la conciencia de que haber reconocido la diferencia supone haberla reconocido como tal, esto es, como el otro de la unidad. En este sentido podemos deducir que en la esfera estrictamente política del espíritu objetivo Hegel reconoce la irreductibilidad de la diferencia, su resistencia a toda (pacífica) reconciliación. Y es en el reconocimiento de esta irreductibilidad en lo que ciframos la verdad de su distancia respecto a Rousseau y a Kant. En efecto, se ha visto ya que juzgamos que estos últimos confían en última instancia en la reducción de la diferencia en virtud de una unidad que se presenta o bien como inmediatamente efectiva (Rousseau) o bien como un puro deber-ser (Kant). Si bien hemos admitido que en el estado político hegeliano se puede reencontrar cierta prioridad de la universalidad, incluso como sujeto fuerte, sobre la particularidad del sujeto débil (en la medida en que persiste una subjetividad para la que la universalidad es exterior), hemos insistido también en que en todo caso la universalidad, frente a la rousseauiana-kantiana, es subjetiva, diferenciada. Pues bien, consideramos que esto se correlaciona directamente con la conciencia hegeliana de la irreductibilidad de la diferencia<sup>485</sup>. En conclusión y retomando nuestro tema, aún

---

<sup>483</sup>Cfr. PhR #276: Zusatz.

<sup>484</sup>Para lo primero PhR #294: Obs y # 296. Para el conflicto entre sociedad civil y el poder ejecutivo como expresión del interés general Cfr. PhR #289: Obs.

<sup>485</sup>La posibilidad de la coexistencia de estos dos aspectos, a saber, de que, por una parte, en la solución política hegeliana se pueda seguir leyendo cierto dualismo dominador y de que, sin embargo, por otra, la universalidad se presente mediada y la diferencia sea reconocida, sólo es explicable partiendo de que la diferencia que se integra en la universalidad y la que es reconocida como siendo "para-sí" no coinciden.

teniendo en cuenta las manifestaciones de la fuerza del poder de la unidad, en el estado hegeliano la diferencia persiste en tanto que tal, esto es, los momentos subsisten también en tanto que "para sí".

Resulta pues que en el estado como "constitución para sí" se reconocen tanto la unidad como la diferencia. Pero precisamente por reconocerse en su poder unificador y negador respectivamente se reconocen como antagónicas<sup>486</sup>. Pero justamente por ello se mantiene el dualismo y con él el formalismo que Hegel pretendía superar. Si por una parte el rasgo característico de la Modernidad se reconoce, como hemos visto a propósito de la sociedad civil, como el logro de la infinitud de la forma o la subjetividad<sup>487</sup>, se ha visto también en este logro la raíz de la abstracción de la universalidad formal, del formalismo moderno en el que el contenido o la sustancia permanecen relegados a la contingencia de la particularidad. Si Hegel no supera pues el dualismo, podemos inferir que su

---

<sup>486</sup>Autores como Taylor ven en esta coexistencia de unidad y diferencia el reflejo de la pretensión válida y legítima de conseguir en la constitución política una unidad mediada por la diferencia. Tanto el dualismo entre "bourgeois" y "citoyen" como la persistencia de la autonomía de los diferentes "Stände" de la sociedad civil en el seno del estado constituyen para él antes que la permanencia del formalismo el reconocimiento de la necesidad moderna de la diferenciación en el contexto de la unidad comunitaria. Cfr. Taylor, *Hegel*. Consideramos sin embargo que la violencia con que la unidad responde a la negatividad en el estado hegeliano niega que se logre aquí una auténtica reconciliación de unidad y diferencia. Esta violencia resultará totalmente explícita en el momento de "La soberanía exterior". La razón última de nuestra interpretación reside en que consideramos que al mismo Hegel se le hace explícito en su tratamiento del ámbito político que la diferencia no puede ser aquí reconocida sin admitir su impulso a la autoabsolutización, que éste es inherente a ella misma, de modo que en la medida en que se la intenta conservar despojada de él resulta en realidad negada. Se podría decir a favor de Taylor que, en efecto, por un lado la universalidad de la constitución se presenta como mediada de modo que se puede leer aquí la unidad de identidad y diferencia, mientras, por otro lado, la misma constitución se opone a la particularidad para sí de modo que se hace presente también la oposición de identidad y diferencia. Pero, en todo caso consideramos que se trata antes de la coexistencia de estos dos aspectos que de su armónica mediación, y que el objetivo de Hegel consistía precisamente en una mediación simétrica y armónica, en la construcción de un organismo.

<sup>487</sup>Es este mismo rasgo el que Hegel estima en la abstracción moderna del dinero como el medio de las prestaciones al estado: Cfr #299 y Zusatz.

solucion no logra ser tal por pecar justamente de moderna. La exterioridad de la universalidad al contenido particular se puede constatar en diversos lugares: en la necesidad con que las instituciones aparecen al individuo, en la arbitrariedad que encierra el más y el menos de las penas judiciales, en las dificultades de la ley para enjuiciar la opinión publica... y especialmente en la exterioridad persistente entre la constitución y la sociedad civil<sup>488</sup>. Diremos por tanto que precisamente por reconocer tanto la diferencia como la unidad, la mediación unificadora no ha sido lograda.

Esto también se podría expresar diciendo que el estado es al final primacía de la unidad, de modo que la auténtica diferencia permanecería exterior a él, de modo que también su interna diferenciación se revelaría abstracta. Así considerado resultaría ahora que las deficiencias de la solución política hegeliana tendrían su origen en proponer un estado que pecaría de premoderno o sustancial y que sin embargo se presentaría como respuesta a la moderna sociedad civil. En conclusión: la doble tarea que se proponía Hegel no parece resuelta: o bien la unidad no se ha logrado, o bien la diferencia no ha sido verdaderamente reconocida.

Parece confirmar esta tesis también el hecho de que la mediación de sustancialidad y subjetividad, de universalidad y particularidad, en el momento de la individualidad, en tanto en cuanto se expresa en la decisión "abstracta y sin fundamento" del monarca como instancia inmediata, no parece recoger tampoco

---

<sup>488</sup>Es aquí donde se revela que si Hegel mantiene el formalismo puede considerarse que acaba por sancionar la dinámica de la economía burguesa, y es desde aquí pues desde donde se explican las lecturas que lo califican de pensador burgués. En este sentido Cerroni, si bien considera que Hegel expresa el máximo dominio del sujeto fuerte sobre el individuo, no deja de considerar que también Hegel toma al individuo como propietario y en esta medida puede considerarse un pensador burgués. En efecto, para Cerroni la amenaza del sujeto fuerte sobre el individuo tiene su origen en el error de determinar a este último como mero propietario convirtiéndolo así en sujeto realmente débil. Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*. Consideramos que Hegel asume que el hombre es más que propietario, pero sólo en tanto en cuanto es espíritu (infinito), es decir, al tomarlo en su finitud lo sigue tomando en efecto como burgués. Por su parte Colletti ve en la dialéctica hegeliana la traducción conceptual de la dialéctica capitalista, dicho a grosso modo: el espíritu es el capital. Cfr. Colletti, "Introducción a los primeros escritos de Marx".



el todo de las mediaciones ni en consecuencia expresar adecuadamente tal momento<sup>489</sup>. No se ve en verdad cómo pueden converger en su decisión la libertad y la necesidad, esto es, cómo el arbitrio o lo arbitrario puede ser exorcizado<sup>490</sup>. Se entiende así que las interpretaciones de la monarquía hegeliana hayan oscilado entre la acusación de una primacía de la unidad sustancial que no respeta las diferencias y la de haber construido con ella una unidad meramente formal que acabaría por reproducir el dualismo y el formalismo moderno.

Parece pues que la constitución hegeliana no sólo fracasa en la mediación del individuo y el estado como institución, sino también en la mediación de sustancialidad y subjetividad en el mismo plano de la universalidad. Resulta inevitable considerar que la exterioridad entre el individuo y la objetividad no es sino un síntoma o reflejo de la persistente exterioridad de universalidad y particularidad, de sustancialidad y subjetividad en general.

Podría objetarse que en todo caso la constitución o el estado político del que se nos ha dicho que es mediación, no se agota en la "La constitución para sí" como articulación de los tres poderes políticos a la que nos hemos ceñido hasta ahora<sup>491</sup>. Debemos pues atender también a "La soberanía hacia fuera" como segundo momento del estado político o "Derecho estatal interior". Y, en efecto, se nos dice que es aquí donde aparece el estado como individualidad, y debemos recordar que la individualidad es el resultado del movimiento del concepto y que en general la verdad está en el resultado. Pues bien, en este momento supremo se presenta la unidad estatal devenida ya para sí en tanto en cuanto se hace efectiva en la negación igualmente real de toda diferencia o finitud expresándose así su idealidad en la efectividad: en el estado de guerra se explicita en la efectividad la unidad individual del estado político. Pero esto supone la realización de la unidad en la inmediatez, como unidad inmediata. El

---

<sup>489</sup>Cfr. PhR #279, #280.

<sup>490</sup>La crítica de Tugendhat según la cual Hegel no encuentra un camino medio entre la necesidad y la arbitrariedad por olvidar el momento de la "deliberación" no parece salvable en este lugar.

<sup>491</sup>De todos modos el lugar citado en el que se asegura que la constitución es mediación se enmarca en el contexto de la "Constitución para sí" y es innegable que el tratamiento general de este apartado denuncia el esfuerzo por presentarla como tal mediación aún en tanto que para sí.

dualismo se reduce, pero sólo en virtud del poder y la violencia de la unidad unificante. El individuo que sólo es momento finito ha de manifestarse en su exposición a la muerte y su sacrificio como pura nada<sup>492</sup>. Es de este modo como la particularidad se reintegra ahora a su fundamento, pero ello significa que en esta reconducción de la particularidad a la unidad universal se hace abstracción de su contenido. Y esto dice tanto como que no es la particularidad en su contenido sustancial, la particularidad como tal, lo que es reconducido a su fundamento<sup>493</sup>. Se deduce de aquí que desde el punto de vista del individuo, el dualismo aparezca en su forma extrema<sup>494</sup>. En ningún sentido respeta esta unidad individual del estado la autonomía del momento de la particularidad del individuo. No se cumple por tanto aquí la promesa de reconocimiento del derecho de la subjetividad desarrollada en toda su particularidad con la que se abría el "Derecho estatal interior" en el que se enmarcan los dos momentos de la constitución o el estado político estricto<sup>495</sup>.

Más en general se muestra ahora que la negatividad que ha de ser autorreferida y así integrada en el momento de la individualidad resulta plenamente absorbida por la sustancia individual del estado<sup>496</sup>. La misma subjetividad de la idea que articulaba el estado político en sus tres poderes parece anulada en la sustancialidad del poder del príncipe<sup>497</sup>.

---

<sup>492</sup>Cfr. PhR #323, #325. En este punto parece confirmarse la tesis de Cerroni en la medida en que la subjetividad finita como individuo resulta sometida a la universalidad. (Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*.) Sin embargo esta universalidad no parece aún expresar la subjetividad hegeliana sino un momento unilateral en el que ejerce su dominio el momento sustancial. Debemos seguir pues persiguiendo la verdad de la subjetividad de Hegel para ver si ella realmente confirma como verdad y sanciona el dominio de la sustancia universal sobre la subjetividad individual.

<sup>493</sup>Cfr. PhR #327, Zusatz: se considera como logro de su exposición a la muerte el que "el individuo sólo constituye uno entre muchos". Cfr. PhR #328, Obs: Se valora aquí de nuevo la plasmación del formalismo y la abstracción moderna en el arma de fuego por permitir actuar frente al individuo perfectamente al margen de su contenido particular.

<sup>494</sup>Cfr. PhR #328: Hegel admite aquí que la existencia de la individualidad soberana es en "lo mecánico de un orden exterior y del deber".

<sup>495</sup>Recuérdese el #260.

<sup>496</sup>Cfr. PhR #324: Obs.

<sup>497</sup>Cfr. PhR #329.

El estado político objetivo no expresa pues de forma satisfactoria su concepto que es en última instancia el concepto del estado en general. Pero es la objetivación de éste último la que realmente nos interesa por cuanto denotando la misma objetivación del espíritu es la tarea con la que el mismo Hegel realmente se compromete: el espíritu es objetivo. Y la objetivación del concepto de estado no se agota en la constitución o el "Derecho estatal interno". Es preciso por tanto que tengamos en cuenta también el "Derecho estatal exterior". En él reaparece efectivamente la negatividad o la diferencia transferida ahora de los individuos a los estados individuales en sus relaciones recíprocas. Y aparece ahora como irreductible a toda unidad; de modo aún más claro que en la sociedad civil lo universal o la unidad vienen determinados por la particularidad de las distintas voluntades efectivas de los estados<sup>498</sup>. Más aún, la misma unidad racional del estado aparece en este momento expuesta y condicionada por la contingencia que se deriva de este dominio de la negatividad<sup>499</sup>.

La conjunción del derecho estatal interno y el derecho externo nos devuelve así una vez más a la exterioridad antagónica de la unidad y la diferencia o la negatividad en su máxima tensión. Parece pues que ha de hacerse evidente al mismo Hegel la imposibilidad de una unificación mediadora en el plano de la objetividad: tomado para sí o en su interioridad, el estado o bien mantiene la escisión entre el derecho de la universalidad y el de la particularidad (estado de paz), o bien supera el dualismo en una individualidad que no reconoce ya el derecho de la particularidad (estado de guerra): en ningún caso parece que la voluntad subjetiva finita se encuentre a sí misma y en su mismo contenido particular en la voluntad estatal; tomado en su exterioridad el momento de la unidad que exige la racionalidad se disuelve en un juego arbitrario. Si se considera el estado como individuo la unidad parece dominar, si se considera como el genero (Gattung) de los estados la diferencia ocupa su lugar.

Pero la razón última de todo ello parece ser justamente que nos hallamos en la dimensión objetiva del espíritu. Ya en relación al "Derecho estatal interno" o al estado político en sentido estricto, parece ser el elemento de la objetividad el causante de que la unidad y la diferencia, lo mismo que todos sus momentos,

---

<sup>498</sup>Cfr. PhR #337.

<sup>499</sup>Cfr. PhR #340.

sean "uno-fuera-del-otro" (aussereinander)<sup>500</sup>. En él la identidad se plasma de forma inmediata de tal modo que resulta fija. Por ello, las diferencias como momentos de la unidad, se plasman como entidades aisladas que no pueden mostrar en sí mismas su ser en el todo. En este sentido la unidad resulta reducida por las diferencias a un mero agregado. Si la unidad ha de hacer valer su derecho sobre él en tanto que dominio de la diferencia, no podrá por tanto hacerlo tampoco más que como unidad inmediata y fija, y en esta medida violenta, dominadora, negadora de las diferencias. En efecto, el mismo agregado se puede interpretar también como la dominación de la unidad sobre la diferencia en tanto en cuanto esta última, una vez fijada, resulta despojada de su negatividad. Si ahora la diferencia ha de hacer valer igualmente su derecho resulta claro que, del mismo modo, sólo lo podrá hacer como violencia, como negación de toda unidad, por cuanto ésta se da siempre como fija o inmediata. En la objetividad de la constitución el antagonismo de positividad y negatividad no parece reductible (o solamente lo es en virtud de la violencia de la unidad).

En este sentido, aún cuando la monarquía no exprese adecuadamente la mediación hegeliana, no consideramos que en la objetividad la subjetividad sustancial, libre de la abstracción de la subjetividad atómica de los muchos, pueda encarnarse más que en la persona del monarca, en una persona concreta que trascienda la infinita reflexión de la subjetividad (abstracta) moderna. Las deficiencias de la mediación que en este punto se revelan no parecen atribuibles a una "inclinación" hegeliana, sino a la misma naturaleza de lo objetivo<sup>501</sup>.

Hegel nos dice en varios lugares que la verdad es tanto el todo como el resultado. Esto no debe entenderse en general como una ambigüedad, ya que el resultado es en Hegel el devenir del todo aprehendido como inmediatez. Todo y resultado son en realidad lo mismo. Pero ocurre que en la dimensión objetiva de la constitución estas dos formulaciones dejan de ser en efecto sinónimos

---

<sup>500</sup>En el "Zusatz" al #270 en contraposición a la religión se explica que "im Staate haben die Unterschiede eine Breite des Aussereinander".

<sup>501</sup>Nos oponemos así a Ilting y a Höslé: Cfr. Ilting, "Zur Dialektik in der "Rechtsphilosophie", "La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel"; Höslé, "Der Staat". Para la coherencia de la monarquía con los presupuestos hegelianos Cfr. Bourgeois "El príncipe hegeliano".

perfectos. El estado interno o la constitución, tomada como el todo de su momentos -pensamos en los párrafos introductorios-, presenta la realización satisfactoria de la unidad diferenciada hegeliana que sin embargo no encontramos ya en el momento resultante de la individualidad soberana del estado que deviene efectiva en su relación hacia el exterior<sup>502</sup>. El resultado, en tanto en cuanto es en la objetividad, no parece capaz de mostrar en sí mismo su devenir, de presentarse a sí mismo como el todo. También el todo y el resultado aparecen el uno fuera del otro. Esto dice tanto como que todavía persiste una distancia entre el concepto del estado político, que como mediación expresaba el mismo concepto de estado en general, y su objetivación. Elevarse al todo del estado es en efecto elevarse a su concepto, tomarlo como estado pensado y trascender así su objetividad. Sería el estado del filósofo y no el del ciudadano-burgués el que expresaría la unidad diferenciada del universal concreto, la mediación simétrica y unificadora de universalidad y particularidad. Decir que es la objetividad la que impide la expresión adecuada de la solución hegeliana parece condenar a ésta a ser meramente conceptual.

Con objeto de evitar esta conclusión nos hemos vuelto al estado externo como segundo momento del estado en el sentido más amplio, y una vez más hemos encontrado violada la simetría de la mediación, si bien esta vez con el signo opuesto a aquel con el que se concluía la individualidad del estado. Y una vez más el elemento de la objetividad parece el responsable: la irreductibilidad de la diferencia o el dominio del momento negativo en las relaciones interestatales se puede entender también como el resultado de la finitud inherente a la objetividad. Es también porque el momento de la infinita individualidad en el plano de la existencia sólo puede ser como individualidad particular y por tanto finita, por lo que llegamos a este "Naturzustand" en las relaciones políticas exteriores. El mismo existir que hacía que la individualidad se constituyese como negación de toda particularidad la devuelve ahora al juego contingente de las particularidades. Es precisamente porque la dialéctica interestatal tiene su raíz en esta finitud por lo que Hegel la califica de "aparente" (erscheinende)<sup>503</sup>.

---

<sup>502</sup>Es ahora cuando podemos realmente apreciar la legitimidad y el alcance de la distinción de Pelcynski entre el estado como todo de la eticidad y el estado político.

<sup>503</sup>Cfr. PhR #340. Como hemos dicho consideramos que el modo en que se constituye la unidad sustancial del estado que se manifiesta en "la soberanía exterior" tiene su origen en esta misma

En general la exterioridad de unidad y diferencia que se reproduce una y otra vez -en la situación política de paz unidad y diferencia coexisten sin reconciliarse, en la situación de guerra la unidad se torna violenta, en las relaciones interestatales la diferencia somete a la unidad- justifica plenamente el carácter finito que en última instancia Hegel atribuye al espíritu objetivo. Y sin embargo si el espíritu es objetivo, podemos inferir que también en esta dimensión ha de expresarse su infinitud. En efecto, la infinitud del espíritu no es exclusión de la finitud sino que, como hemos repetido, la infinitud espiritual es sólo mediante la finitud y la diferencia. Y el diferenciarse implica objetivarse. Dicho de otro modo, dada la naturaleza de la infinitud del espíritu, se deduce que, a pesar de la finitud inherente a la objetividad, esta infinitud ha de presenciarse en ella: también la infinitud del espíritu ha de objetivarse. Pero hasta aquí parece que en última instancia la infinitud no se ha traslucido más que en el elevarse al concepto o en el trascenderse de las figuras objetivas, es decir, ella misma no se ha objetivado. (Nos resistimos pues a ver en el dominio de la identidad o de la diferencia su adecuada expresión).

Ahora bien el estado interior y el estado exterior se reúnen en la historia como último momento del estado en general (de la objetivación del concepto o el espíritu). Es por tanto en la historia donde hemos de buscar la posibilidad de que la mediación hegeliana no sea meramente conceptual, de que el espíritu permanezca en sí mismo en su objetivarse. Esto significa tanto como preguntarse si cabe una forma de finitud objetiva, de objetividad, la historia, que realmente no sea exterior a la subjetividad y la infinitud. Y esto es tanto como preguntarse si la finitud que media la infinitud hegeliana es algo más que la finitud pensada. Nos volveremos así a la historia para examinar si finalmente es posible decir que el espíritu se encuentra en casa en el tiempo. Y efectivamente el concepto de estado o el estado como mediación de familia y sociedad civil que se presenta como el reconocimieto simétrico de la unidad y la diferencia es tal en virtud de la integración de la historia que él mismo expresa, esto es,

constituye él mismo tal logro sólo por cuanto media Antigüedad y Modernidad<sup>504</sup>. No ha de extrañar pues que el estado encuentre su verdad en la historia, que sea en ella donde realmente se realice y objetive su concepto como mediación de los opuestos. Pero también el estado político estricto se presenta como cumbre de los tiempos y unificación del principio moderno y antiguo de modo que podríamos considerar que en él se resume la verdad de la historia, es decir, que la historia no sería sino la sanción del estado político moderno en el que, como hemos visto, no se logra la mediación buscada. Hemos de preguntarnos pues también en relación a la historia si trasciende o absolutiza la constitución política y con ella sus insuficiencias.

### *La actualidad de la política hegeliana*

Antes de pasar a la próxima sección queremos destacar el valor actual de la postura hegeliana en relación al plano del estado político o a la política en el sentido hoy usual. Tenga sus raíces en un lugar u otro el haber reconocido la imposibilidad de reducir tanto la diferencia como la identidad, tanto la negatividad como la positividad, en el escenario político se nos presenta como

---

finitud. Sin embargo Hegel no califica esta unidad en ningún momento como mera "Erscheinung" sino como efectividad del espíritu. Esto nos envía ya a la hipótesis de la prioridad de la unidad sobre la diferencia en la solución o el espíritu hegeliano.

<sup>504</sup>Marini expresa esta idea asociando la familia a la eticidad antigua y la sociedad civil a la Modernidad. Cfr Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana* (pg. 216-217). Labarrière insiste en que la presentación de la Modernidad en la PhR comprime toda la historia. Cfr, Labarrière, "Hegel: une philosophie du droit".

un auténtico logro frente a la ingenuidad de posturas aún posthegelianas que, o bien confían en la plena absorción de la negatividad en una libertad positiva o en la devoción a la universalidad del estado -piénsese en los totalitarismos-, o bien se esfuerzan por lograr el artificio de una unidad que deje intacta la libertad negativa del individuo qua átomo.

Frente a interpretaciones usuales que presentan a Hegel como defensor acérrimo de una libertad política positiva que reduce toda diferencia, hemos encontrado en su estado político interno como "constitución para sí" la asunción de la irreductibilidad de la negatividad conjugada con la convicción de que la libertad subjetiva sólo puede ser en una comunidad en la que necesariamente deja de ser mera libertad individual. Hegel ha sabido ver que en la Modernidad no cabe la reducción de lo individual y privado, a la vez que ha descubierto la intersubjetividad como verdad antes que mero derivado de la individualidad<sup>505</sup>.

En este sentido podemos decir que ha reconocido la antinomia de la Modernidad política en la que todavía nos movemos y ha desenmascarado como insuficiente cualquier solución unilateral. Frente a las posturas que se asientan en la diferencia moderna absolutizándola, Hegel no sólo ha visto la

---

<sup>505</sup>Se puede decir que este es efectivamente el significado de que la sociedad civil se autosupere necesariamente en el estado, de que el estado, en el que la libertad ya no es libertad del individuo frente a los otros individuos, en el que se muestra que la auténtica libertad ha de hacerse cargo de la intersubjetividad constitutiva del individuo, se presente como el fundamento verdadero de la sociedad civil que se conforma a partir del individuo aislado. En relación a esto estamos de acuerdo con Maihofer en que Hegel ha sabido ver que sería insuficiente tanto una organización de la comunidad que olvidase la cara universal del ser y querer del hombre como aquella que olvidase su cara particular Cfr. Maihofer, "Hegels Prinzip des modernen Staates". En este sentido insiste Pippin en que precisamente por haber reconocido que la verdadera universalidad se construye en la interacción colectiva y ya no como mera suma de voces individuales, Hegel supera el individualismo atómico sin caer en la sanción de ninguna instancia trascendente: ni las instituciones ni las leyes tienen validez alguna de no ser asumidas por los mismos sujetos como justificaciones racionales de sus actos. Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*. De todos modos a estas alturas es ya claro que mantenemos ciertas reservas frente a la postura de Pippin por cuanto éste parece ver en la eticidad hegeliana la solución satisfactoria y armónica al problema moderno. Volveremos sobre ello al final del capítulo.



destruibilidad que ésta alberga como infinita negatividad, sino la inherencia a la misma Modernidad de la exigencia de una unidad sustantiva; en general, la imposibilidad de quedarse, en la misma Modernidad, en la diferencia sin referencia a la unidad. Sólo una Modernidad que reconozca también la unidad como momento de su verdad estará a la altura de sí misma y de sus antinomias. Pero la conciencia de ello no lo empuja ya a la reivindicación de una premoderna eticidad absoluta en la que se olvide el derecho de la subjetividad y la diferencia.

Pero además de reconocer la verdad de ambos momentos Hegel parece haber reconocido la imposibilidad de reconciliarlos en la esfera política en sentido estricto, en la esfera de la constitución interna, es decir, parece haber reconocido ya la irreductibilidad de su antagonismo. En este sentido Hegel no sólo se nos presenta como crítico del liberalismo, sino también de los renacientes comunitarismos. Podemos ver ahora el intento hegeliano de mediar Ilustración y Romanticismo traducido en el esfuerzo por encontrar un punto de equilibrio entre el componente liberal y el democrático en sentido amplio de la Modernidad. Y parece resultar además que en esta traducción política la mediación se disuelve en la asunción de la persistencia de la tensión entre los extremos. La tensión entre positividad y negatividad parece en efecto ser nuestro destino político.

Con la asunción de la imposibilidad de reducir la negatividad en el plano político incluso en su nivel interestatal, Hegel se enfrenta a la postura kantiana que confía en una confederación que acabe por eliminar las guerras, y también en este punto conserva hoy su poder desenmascarador frente a los esfuerzos por "globalizar" el estado olvidando la necesidad del momento de la alteridad.

En la objetividad comentada hasta aquí hemos asistido en efecto a la reproducción continua de la negatividad. En el último momento la diferencia entre los estados se alza sobre la unidad efectiva lograda en el estado individual, negando así en última instancia su autosuficiencia o autonomía. De todos modos, el esfuerzo hegeliano por reconducir la diferencia a la unidad se ha mostrado igualmente persistente en todo momento, y esto significa tanto como intentar domarla al menos en la medida en que ello exige despojarla de su impulso autoabsolutizador. Este esfuerzo resulta maximamente explícito en "La soberanía exterior", en la que el devenir efectivo de la unidad estatal se logra

acosta de la negación de toda diferencia o momento finito. En este punto se hace evidente que el individuo no sólo en tanto que burgués sino en tanto que finito en general resulta negado. Si la mediación buscada por Hegel se puede leer también como mediación entre la subjetividad infinita que mueve la sustancia universal y la subjetividad finita, resulta aquí claro que ésta no fracasa por mantenerse la tensión, sino porque la primera devora a la segunda. Debemos concluir pues que aunque en lo comentado hasta aquí no se logre reducir en favor de ningún miembro ni la positividad ni la negatividad, ni la sustancialidad ni la subjetividad en general, una vez que esta polaridad se instancia en la dicotomía de la sustancia del estado político y la subjetividad finita del individuo el segundo término resulta sometido al primero. Si la solución hegeliana ha de mantener el respeto por el individuo, ya no podrá ser en tanto que individuo finito.

No obstante hemos visto también que en este momento, en el momento en el que la subjetividad finita resulta reducida a la nada, ocurre además que la subjetividad en general, la misma subjetividad infinita de la idea, parece disuelta en la inmediatez de la sustancia. Y es esta subjetividad en sentido amplio como fuerza negativa la que reaparece en las relaciones interestatales. Y, como hemos dicho, consideramos que por ello debemos volvernos a la historia para ver si en ella se logra la mediación de la sustancia y la subjetividad o negatividad. Si hemos de preguntarnos pues si en ella se consigue reconocer la subjetividad habremos pues de preguntarnos igualmente si con este reconocimiento recobra también su derecho el momento de la finitud puesto que el ser de la subjetividad es irreductiblemente movimiento autofinitizador.

## C) LA HISTORIA

### *La inmanencia histórica del espíritu*

"La historia del espíritu es su acción, pues él es sólo lo que hace"<sup>506</sup>. El espíritu es en efecto actividad, autodesarrollo, movimiento del en-sí al para-sí, tal como se nos ha descubierto al manifestarse como la verdad del pensamiento y de la naturaleza; y esta actividad es precisamente lo que se expone en la historia. En este sentido bien podemos decir que en la historia se muestra la subjetividad de la sustancia de modo que se desvela, se hace efectivo, el verdadero ser del espíritu: "Este movimiento es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo"<sup>507</sup>. La objetividad expresa así finalmente la universalidad del espíritu, esto es, la universalidad o la infinitud de la actividad que es el espíritu, de su movimiento. La historia universal es "la manifestación (Darstellung) del proceso divino"<sup>508</sup>.

La más adecuada expresión del espíritu en la objetividad, en la inmediatez que es inherente a ella en tanto que exterioridad, es la historia. Ahora bien, en tanto que objetividad y exterioridad, sólo puede expresar la actividad del espíritu como linealidad, como el "aussereinander" de los sucesivos pueblos<sup>509</sup>.

---

<sup>506</sup>PhR #343.

<sup>507</sup>ENZ III #549.

<sup>508</sup>VG pg. 74 / RH pg. 76.

<sup>509</sup>Cfr. PhR #347.

Pero esta misma objetividad de la historia -en tanto en cuanto ella misma es exposición de la razón o del espíritu- es la que explicita que la verdadera razón no es razón subjetiva sino objetiva<sup>510</sup>: "no la de un sujeto particular, sino la razón divina, absoluta"<sup>511</sup>. En el manifestarse del espíritu en la historia el espíritu da a conocer asimismo su concreción, su poder de autodeterminación, el ser determinado de su universalidad en virtud del cual se distingue de toda vacua identidad<sup>512</sup>. La historia expone el espíritu porque expresa no sólo su infinito movimiento o actividad sino a la vez el ser autodeterminante de tal actividad, y por ello, su ser concreto.

La historia es por tanto ella misma prueba de la verdad de la objetividad, en ella misma deviene manifiesto que el espíritu es irreductiblemente objetivo y que, en consecuencia, la razón hegeliana es razón histórica: la razón pierde su abstracción sólo cuando se la reconoce como inmanente a la historia y ya no como un más allá de ella<sup>513</sup>. En el estudio de la historia universal el objeto es el espíritu universal (Weltgeist) porque éste constituye su verdad inmanente: "el espíritu es aquel que no solamente se cierne sobre la historia, como sobre las aguas, sino que es quien en ella teje y el único que la mueve"<sup>514</sup>. Frente a ciertas lecturas trascendentales de Hegel tendremos pues que confirmar que el espíritu no es una derivación de la realidad ni un más allá que opere sobre ella, sino que es en la realidad misma. Esto es así porque en efecto el fenómeno (Erscheinung) es constitutivo del espíritu mismo<sup>515</sup>, y solamente por ello es este último razón objetiva devenida para sí y no mero entendimiento (Verstand) o razón subjetiva.

---

<sup>510</sup>También la naturaleza es exteriorización de la idea y en este sentido muestra también el ser objetivo de la idea o la razón, pero la exterioridad histórica se diferencia de la natural precisamente por estar mediada por la subjetividad o la autoconciencia. Como veremos más adelante la existencia histórica de la razón es ya una existencia de la razón para sí (aunque diferente de la de la filosofía).

<sup>511</sup>VG pg. 29 / RH pg. 24.

<sup>512</sup>"La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación (Auslegung), se atreve a desplegarse y a perderse": FdE, Prólogo, pg. 11 / PhG, Vorrede, pg. 18.

<sup>513</sup>Véase el debate de Hegel con la concepción del *nus* de Anaxágoras y con aquella que somete la historia al poder de la providencia en "La razón en la historia": Cfr. VG pg. 37 ss. / RH pg. 49 ss.

<sup>514</sup>ENZ III #549: Obs. (pg. 352 / Enc. pg. 570).

<sup>515</sup>Cfr. VG pg. 114 / RH pg. 102-103.

Decir que la historia expresa el espíritu, que el espíritu es inmanente a la historia, o, lo que es lo mismo, afirmar que la razón es histórica, supone desvelar la verdad y el fundamento de lo finito como el mismo devenir, supone desvelar la historicidad del ser finito: como veremos, justamente en esto se cifra el gran logro de Hegel frente a la tradición filosófica que lo precede<sup>516</sup>.

Pero este mismo logro incluye en sí otro aspecto que también debe ser destacado: ganar el carácter histórico para la razón es ganarlo también para la libertad. En efecto, la Introducción a la *Filosofía del Derecho* nos prometía que en su conclusión, en la culminación del espíritu objetivo, habríamos de encontrar la idea de la libertad, esto es, el concepto de la libertad en unidad con su realidad; pues bien, este resultado es la historia misma. Tal conclusión pues no puede significar otra cosa que el desvelamiento del ser histórico de la libertad como su verdad.

Si el espíritu es en la historia entonces la libertad y la racionalidad, las que se nos han revelado ya como la esencia misma del espíritu, no podrán ser en menor medida históricas<sup>517</sup>.

---

<sup>516</sup> Y en esto se basan lecturas como la de Marcuse o la de Murray que aproximan el pensamiento hegeliano al heideggeriano. Cfr. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* y M. Murray, *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*.

<sup>517</sup> Como adelanto diremos ya que consideramos que sólo con Hegel, más allá de la cuestión de si la relación que establece entre tiempo y razón es o no una mediación justa, se logra fundamentar coherentemente la historicidad de la razón. No creemos en efecto que el diseño rousseauiano de su historia política en el segundo Discurso se pueda considerar realmente una filosofía de la historia en el sentido de un esfuerzo por vincular la historia empírica al pensamiento o la razón. Debe admitirse que sin embargo Kant si piensa la historia en este sentido como atestiguan sus escritos sobre filosofía de la historia. La tesis según la cual antes de Hegel no se habría logrado dar cuenta de la historicidad de la razón no puede ser pues por ahora afirmada sino de modo dogmático: en todo caso nos ocuparemos de la confrontación de Hegel con la filosofía de la historia de Kant en el próximo capítulo; es decir, aún no hemos descartado la posibilidad de que Kant supere las insuficiencias que hemos detectado en su pensamiento práctico al volverse a la historia. La razón de que, sin embargo, ya aquí nos ocupemos de la filosofía de la historia de Hegel estriba en que -como revela el hecho de que la historia constituya el último momento del estado, de la eticidad y de su filosofía política- la solución política hegeliana, su respuesta al problema moderno de la libertad,

Es esta inmanencia del espíritu a la historia la que explica el doble carácter del método seguido por Hegel en su estudio de la historia. Puesto que el espíritu se expresa en cada momento histórico ha de ser posible acceder a la unidad de la historia y a su necesidad partiendo del estudio de las mismas épocas históricas en su ser empírico. Siguiendo la misma finitud del hacer de los hombres y de su conciencia en cada momento habrá de revelarse el espíritu como su verdad. Es en este sentido en el que Hegel considera que hay que tomar la historia tal como es, y reconoce consecuentemente la verdad del momento empirista en el estudio de la misma<sup>518</sup>. Y es también en este sentido en el que algunos autores presentan el método de la filosofía de la historia hegeliana como fenomenológico<sup>519</sup>. Pero frente a esta afirmación debemos recordar que en todo caso se trata de una historia concebida. Se trata ciertamente del todo de la realidad en tanto que determinada por el concepto. Esta unidad presupuesta entre la realidad y el concepto, entre sujeto y objeto, es la que revela que el momento fenomenológico ha sido ya superado. Esto dice tanto como que nos encontramos en el marco del saber del desarrollo del absoluto dentro de sí mismo, es decir, en el sistema. Se entiende así también que en "La razón en la historia" misma se nos remita a la Lógica como fundamento último de la unidad de las *Lecciones* que este texto introduce. Habremos de tener ante la vista la idea para comprender el desarrollo de la historia en su verdad. En efecto, solo así es en verdad posible tomar la historia tal como es. Puesto que la verdad de la historia es el espíritu, sólo manteniéndolo en la mirada -sin descuidar por ello el estudio del modo concreto en que se configura en cada momento- podremos despojarnos de toda parcialidad<sup>520</sup>.

Puesto que la historia es exposición del universal concreto, es decir, puesto que ella misma es unidad mediada de universalidad y determinación, el modo de acercarse a ella o -lo que es equivalente- al espíritu histórico sólo puede

---

no se puede comprender ignorando el momento de la historia: si Hegel puede al menos aspirar fundamentadamente a un concepto de libertad concreta será precisamente por haberla pensado como histórica.

<sup>518</sup>"Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren": VG pg. 30 / RH pg. 45.

<sup>519</sup>Esta tesis es sostenida por Beiser en "Hegel's Historicism".

<sup>520</sup>Cfr. ENZ III #549: Obs.

cifrarse en un ir y venir circular: de la diferencia a la unidad y de la unidad a la diferencia<sup>521</sup>. Solamente así coincide el método con su objeto. De este modo Hegel supera la oposición de apriorismo y empirismo, de deducción e inducción. En la afirmación del momento apriorístico Hegel desvela la imposibilidad de no interpretar; pero con la aseveración de la coincidencia de este apriorismo con el auténtico empirismo evita a la vez todo relativismo: su interpretar es acceder a la verdad porque el criterio de la interpretación es la verdad de la cosa misma.

En este sentido Hegel se distancia tanto de las posturas utopistas, meramente apriorísticas, que rechazan todo lo dado en favor de un ideal, como de aquellas que en su conservadurismo adhieren a un empirismo que pretende acallar la necesidad del cambio<sup>522</sup>. Tanto el olvido de la necesidad de lo devenido, que se presenta como dado, como el del devenir pueden juzgarse como posicionamientos apriorísticos en tanto que externos a la realidad y a su razón objetiva. En ambos casos se contraponen a ella un deber-ser meramente subjetivo. En la misma Introducción Hegel explicita efectivamente la huída de lo real verdadero que supone este deber-ser (Sollen)<sup>523</sup>. Pero se entiende ahora también que el mismo Hegel pueda afirmar cierto deber-ser: por una parte aún el "Sollen" que es huída de la realidad tiene su verdad en ella, es fruto de la misma realidad cuando ésta se encuentra en proceso de transformación<sup>524</sup>; pero por otra parte existe un deber-ser que tiene no únicamente su origen sino también su contenido en la realidad: aquel que se deriva del conocimiento de lo efectivo, de sus limitaciones y, en consecuencia, también de sus posibilidades reales<sup>525</sup>. Pero en este caso resulta una vez más manifiesto que se trata únicamente del

---

<sup>521</sup>Cfr. VG pg. 167-168 / RH pg. 139-140: Poco después de remitirnos a la Lógica se afirma aquí que el principio de un pueblo ha de conocerse desde sus particularidades a la vez que éstas han de serlo desde aquél. Explícitamente además se asume tanto el lado empírico como el apriorístico que ello supone.

<sup>522</sup>Para la valoración hegeliana de la positividad así como para la evolución de su pensamiento en relación a esta problemática Cfr. Hippolytte, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*.

<sup>523</sup>Cfr. VG pg. 94-95 / RH pg. 89-90.

<sup>524</sup>Este "Sollen" se correspondería con el individualismo, la separación del espíritu subjetivo del espíritu universal, propio de las épocas de desintegración de todo mundo ético: Cfr. VG pg. 70 / RH pg. 73.

<sup>525</sup>Cfr. VG pg. 77 / RH pg. 77-78.

conocimiento que resulta de entrar en el concepto de la cosa, a sabiendas de que tal concepto es también movimiento. Y también se hace claro que esta doble superación del utopismo y el conservadurismo puede leerse a un tiempo como superación del racionalismo ilustrado y del romanticismo restaurador, o incluso como rechazo del común ahistoricismo que padecen tanto la Antigüedad adherida a su eterno pasado como la huérfana Modernidad<sup>526</sup>.

En conclusión: el espíritu es tanto el proceso como el resultado del proceso que lo incluye. Si aprehender la historia en su verdad es aprehenderla como exposición del espíritu entonces sólo podrá ser como comprensión del presente en tanto que resultado y proceso, como devenido y devenir. Este tomar lo que es, lo "ente", a una con su "sido" se puede leer en los términos de Marcuse como el poner en relación la existencia con su esencia. Y este devolver la existencia a la esencia a través del recuerdo es al mismo tiempo devolverla a la eternidad y entregarla a su perecer: a través del recuerdo se pone de manifiesto tanto el carácter finito y perecedero de la existencia como la eternidad de su fundamento<sup>527</sup>.

Partimos de la afirmación hegeliana de que la historia es exposición del espíritu y constatamos que esta exposición tiene la forma de la exterioridad lineal, del sucederse de los pueblos. Pero lo dicho sobre el método del pensamiento de la historia nos ha recordado una vez más que la actividad diferenciadora y determinante del espíritu es a una retorno sobre sí mismo, que el diferenciarse es diferenciarse de la unidad. Al explicitar que el estudio de la historia ha de revelarnos su unidad se ha dicho ya que también la unidad del espíritu, la sustancialidad de su ser subjetivo, ha de expresarse en ella. Por lo demás, solamente así podrá mantenerse la afirmación de la que partíamos.

Y en efecto la historia es el movimiento dialéctico en que se conjugan unidad y diferencia. Con el avance del estado a la historia Hegel pone de manifiesto que el espíritu no sólo sanciona la eticidad establecida sino también las rupturas y discontinuidades, pero precisamente en éstas la unidad se hace patente. Es

---

<sup>526</sup>La primera lectura se puede encontrar en Ripalda, *Fin del clasicismo*, y en Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*. La segunda en Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*.

<sup>527</sup>Cfr. Marcuse, *Ontología de Hegel. y teoría de la historia*.



justamente en el tránsito histórico donde se hace explícito que la objetivación o exteriorización del espíritu es su autoaprehensión o retorno sobre sí. Es aquí donde se manifiesta el retorno de la exteriorización o, teniendo en cuenta que en sí ambos son simultáneos, la aprehensión de la autoaprehensión. Y es precisamente este regreso del espíritu universal a sí mismo en la autoconciencia de un pueblo lo que da origen a una nueva exteriorización del espíritu, al surgimiento del principio de un nuevo pueblo<sup>528</sup>.

La filosofía de un pueblo es, como expresión de su saberse, el saberse del espíritu universal bajo la determinación del principio de ese pueblo y, en consecuencia, constituye a la vez el retorno de este último al espíritu universal y el retorno de éste a sí mismo<sup>529</sup>. De este modo el círculo de la autoconciencia se sitúa en el seno mismo del transcurrir lineal. Pero en tanto en cuanto en virtud de ese saberse se establece la distancia entre su determinación y la universalidad del espíritu, podemos decir que esa autoconciencia es en verdad la generadora de una nueva configuración del espíritu: el círculo de la autoconciencia pues no se inscribe meramente en ciertos nodos del devenir sino que constituye su mismo motor. Con esto llegamos a ver que el transcurrir de la historia no es más que la expresión de su verdad: la verdad es justamente el movimiento de la historia, su autotrascenderse.

Por lo demás es claro también que todo estado en tanto que unidad organizada o constituída (dotada de una constitución) es necesariamente una determinación del saberse del espíritu universal, la filosofía que se da en su madurez y decadencia no es más que la consumación de este saber. Si esto es así se comprende fácilmente que el estado es ya siempre tránsito, ya siempre sometido al devenir. Su ser autoconciencia lo entrega a la vez al devenir y a la unidad o la verdad de la historia. Y esto ha de ser así puesto que el devenir es la misma exposición de esta unidad verdadera: el círculo está presente en todo momento de la línea, es en ella.

---

<sup>528</sup>Cfr. PhR #343.

<sup>529</sup>Para la unidad del "Volksgeist" y el "Weltgeist" que tiene lugar en la autoconciencia del primero Cfr. VG pg. 60-61 / RH pg. 66-67.

Y es en virtud de esta inmanencia de la circularidad a la linealidad que cada momento de la última ha de conservar su pasado en el mismo superarlo. La historia es así, frente a la naturaleza, un superarse cualitativo que es a la vez desarrollo y profundización de su contenido<sup>530</sup>. Es aquí donde se encuentra la justificación y de donde surge la exigencia de que el pensamiento de la historia consista en tomar cada "ente" con su "sido". La inmanencia del círculo a la línea nos conduce pues a doblar ésta sobre sí misma de tal modo que bien puede serle adscrita la "representación" de la espiral.

El estado está pues sometido al devenir en virtud de su finitud o particularidad constitutiva. Y, en efecto, la historia es la superación del estado, la culminación del espíritu objetivo: desde ella los estados pasan a ser "como ideales"<sup>531</sup>. La superación del estado en la historia o, lo que es lo mismo, la presentación de la historia como su fundamento y su verdad, expresa la afirmación de que fuera de la historia los estados no son. Dicho de otro modo, su superación en la historia supone la negación de su ser (finito). Este tránsito se puede interpretar como el desplazamiento de la sustancia a la subjetividad: con el desvelamiento del ser histórico del estado la negatividad se reintroduce en su realidad<sup>532</sup>. La "Wirklichkeit" del estado regresa al movimiento como a su verdad. Y del mismo modo que en la Lógica la superación de la "Wirklichkeit" en el movimiento del concepto devolvía la necesidad a la libertad, este tránsito en el plano de la objetividad es el que fundamenta en verdad la libertad del estado. Es en la historia donde el estado se revela como expresión del espíritu universal y es por ello por lo que realmente constituye la condición de posibilidad de la libertad humana. La libertad se cifra en la unidad del hombre con el espíritu de modo que puede ser y es en el estado sólo por cuanto en éste se expresa el espíritu. De modo paralelo el rechazo de toda razón subjetiva como criterio de legitimación del estado encuentra ahora su fundamentación: es la razón objetiva de la historia la que constituye el fundamento y criterio de su racionalidad y verdad.

---

<sup>530</sup>Para la diferencia entre el cambio natural como "gleichförmige Wiederholung" y el histórico como "Fortschritt" Cfr. VG pg. 153-154 / RH pg.129-130.

<sup>531</sup>Cfr. PhR #341.

<sup>532</sup>En este sentido Cfr. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, esp. pg. 108 ss.

En este sentido es importante notar que el tránsito a la historia redonda en un cambio de óptica en relación a los estados: al ser contemplados como expresiones del "Weltgeist", como individualidades finitas e históricas, pasan a considerarse en su unidad total, y esto conlleva que se tomen como vueltos sobre sí mismos, esto es, como autoconciencias. Mirarlos desde el espíritu universal es mirarlos en su verdadera unidad y ésta se revela precisamente en su saberse<sup>533</sup>. Únicamente así se explica la contemplación de las esferas del espíritu absoluto en el tratamiento del estado en "La razón en la historia"<sup>534</sup>. Aparece ahora en efecto su saberse, y en concreto en la forma inmediata de la religión, como el fundamento de su unidad y por tanto también de su eticidad<sup>535</sup>.

Ahora bien, el saberse de un estado sólo es en las autoconciencias finitas, en sus individuos. El estado sigue siendo en la historia el lugar de la libertad humana y objetiva, pero ahora se explicita que ello es así por cuanto constituye el medio entre la subjetividad finita y la idea o el espíritu universal<sup>536</sup>. La historia misma se presenta como el resultado de la mediación de estos dos polos y es en virtud de ello por lo que es proceso y fuente de libertad. La libertad es unidad de la subjetividad finita y la idea. Ocurre que en ciertos períodos esta unidad se da en la conformación estable de un estado, es en ella donde el "Weltgeist" se sabe; pero en momentos de transición el saberse del espíritu no goza aún de una configuración objetiva que lo satisfaga y la busca entonces desde la subjetividad finita misma, sin mediación alguna.

Pero en ambos casos se muestra que el estado es contemplado como tránsito: es la revelación de su ser transitorio la que reintroduce en él la negatividad del pensar y el saber, que, a su vez, conduce a considerarlo en su reflejarse en la subjetividad finita, sea que ésta se sepa e identifique con la sustancia estatal, o

---

<sup>533</sup> Cfr. VG pg. 121-122 / RH pg. 107-108: Se trata aquí del principio de la unidad de las distintas determinaciones de un pueblo y en relación a ello se nos dice: "Dies Prinzip eines Volkes ist sein Selbstbewusstsein, die wirkende Kraft in den Schicksalen der Völker".

<sup>534</sup> Cfr. VG, pg. 110 ss. ("Das Material seiner Verwirklichung") / RH pg. 100 ss..

<sup>535</sup> Cfr. VG pg. 127 / RH pg. 112; Cfr. ENZ III #552. Con esto se anticipa ya que la historia es en efecto el medio que devuelve la objetividad al espíritu absoluto.

<sup>536</sup> Cfr. VG pg. 124 / RH pg. 109-110. Se hace aquí claro que el estado sólo es posible en virtud de la inmanencia del espíritu a la subjetividad finita.

sea que se distancie de ella y volviéndose sobre sí actualice el poder disolvente de su negatividad constitutiva. En este sentido se pone de manifiesto que la superación del estado, la culminación del espíritu objetivo, significa también un retorno del espíritu subjetivo: la libertad recobra ahora explícitamente, para sí, su vínculo indisoluble con la negatividad del pensar<sup>537</sup>.

El momento culminante en la explicitación de esta negatividad subjetiva es de nuevo el tránsito de un pueblo a otro, y es por ello por lo que nos encontramos aquí las figuras individuales tanto del "héroe de la razón" como del "gran hombre de la historia universal". No pretendemos identificar el espíritu subjetivo con el individuo concreto sujeto de necesidades y autoconciencia (éste es ya siempre social y político)<sup>538</sup>. Ocurre sin embargo que la negatividad del espíritu subjetivo tiene su encarnación en la subjetividad finita del individuo: la universalidad del saber y el querer lógicamente previa a su configuración socio-política y que constituye el devenir sujeto o espíritu de la naturaleza, retorna a través del gran individuo. El espíritu universal se hace presente ahora bien en el saber bien en las pasiones del individuo<sup>539</sup>.

El individuo puede oponerse al estado en tanto en cuanto éste es individualidad finita, pero nunca a la individualidad infinita de la historia. Más aún, si el individuo puede enfrentarse al estado es precisamente en virtud de la inmanencia del "Weltgeist" al individuo<sup>540</sup>. Cuando el estado deja de expresar la infinitud del espíritu universal que el individuo encontraba en él, el mismo

---

<sup>537</sup>Recordemos que el espíritu subjetivo es fundamentalmente pensar o conocer y que culmina con la afirmación de la indisolubilidad de pensamiento y voluntad presentada como concepto del espíritu; mientras el espíritu objetivo, partiendo de aquí, se concentra en el devenir objetivo, en el exteriorizarse, de tal voluntad.

<sup>538</sup>Consideramos más bien que este es un error o desliz del que pecan autores como Seeberger: Cfr. Seeberger, "The political significance of Hegel's concept of history".

<sup>539</sup>Drydyk insiste en que "la astucia de la razón" no refiere únicamente al ser y resultar racional de la interacción de los individuos sino también a la racionalidad inmanente a las pasiones y a sus conflictos intraindividuales: Cfr. Drydyk, "Who is fooled by the Cunning of Reason?".

<sup>540</sup>"Insofern Gott allgegenwärtig ist, ist er bei jedem Menschen, erscheint im Bewusstsein eines jedem; und dies ist der Weltgeist": VG pg. 60 / RH pg. 66.

individuo ha de desligarse de tal estado para recuperarla. Sobra decir que el estado deja de ser adecuado al espíritu justamente cuando deviene estático<sup>541</sup>.

Nos encontramos así que en la historia se median espíritu objetivo y espíritu subjetivo, voluntad y saber. Esta mediación es posible precisamente porque se muestra la inmanencia del espíritu universal a ambas dimensiones, porque se muestra tanto al espíritu subjetivo como al objetivo a la luz del "Weltgeist" como de su verdad. Consideramos así que en la presentación de la historia como mediación de la idea y de la subjetividad finita no debe entenderse por esta última simplemente el individuo empírico sino a la vez el individuo y el estado: ambos constituyen un saberse y una determinación de la idea. Puesto que nos encontramos en la tercera sección del sistema, en la "Filosofía del Espíritu", nos situamos en la unidad del espíritu (absoluto o divino) y el espíritu humano, o mejor aún, en la revelación del absoluto como espíritu humano en virtud de la cual el mismo absoluto deviene espíritu propiamente dicho. La historia consiste exactamente en mostrar esta unidad como unificación del espíritu humano universal (Weltgeist) y el espíritu humano finito tal como se da en los individuos y en los pueblos<sup>542</sup>.

"El único pensamiento que ella (la filosofía) 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"<sup>543</sup>, pero como hemos visto la razón misma es en igual medida resultado de la historia: la racionalidad es histórica. Es también desde esta inmanencia del espíritu a la historia, en base a la cual el mismo "Weltgeist" se ha mostrado como inmanente al individuo y al estado, desde donde hemos de entender ahora "la astucia de la razón" (List der Vernunft). En "La razón en la historia" se nos dice efectivamente que la razón, en

---

<sup>541</sup>"Es (das Volk) lebt nun in der Befriedigung des erreichten Zwecks, verfällt in der Gewohnheit, in der keine Lebendigkeit mehr ist, und geht so seinem natürlichen Tod entgegen": VG pg. 68 / RH pg. 72.

<sup>542</sup>La relación de identidad y diferencia entre la unidad del espíritu divino y el humano ("Filosofía del Espíritu") y la unidad del espíritu universal y la subjetividad finita (filosofía de la historia) se muestra en el modo en que Hegel identifica y distingue a la vez el "göttlicher Geist" y el "Weltgeist": Cfr. VG pg. 60 / RH pg. 66.

<sup>543</sup>VG pg. 28 / RH pg. 43.

la búsqueda de sí misma, de su cumplimiento en la historia, se sirve de las pasiones de los individuos de modo que son éstas últimas, y no ella misma, las que se exponen a la contingencia y se sacrifican<sup>544</sup>.

En esto se hace claro que Hegel reconoce que los intereses y pasiones de los individuos están en efecto sometidos a la contingencia y expuestos al fracaso en tanto en cuanto se trata de finalidades finitas y externas. El individuo enfrenta con su actividad teleológica la ciega causalidad de la naturaleza, pero la exterioridad de ésta no resulta plenamente superada y se manifiesta así para el individuo como necesidad exterior o azar. Pero en cualquier caso, como pueblo, la vence hasta crear una segunda naturaleza, el estado, que es un mundo de libertad, un mundo espiritual que como tal ha superado la inmediatez natural. De estas premisas parece desprenderse en efecto que sólo una razón astuta que actuase a espaldas del hombre, y aún sirviéndose de su mismo hacer, podría, a pesar del azaroso actuar del individuo, comportar este resultado.

Pero habremos de tener en cuenta en primer lugar que esta astucia de la razón no tiene otro fin que el del hombre: superar la necesidad natural, la ceguera de sus leyes. El fin de esta razón es tanto y en la misma medida dotar al "Weltgeist" de la objetividad de un mundo como construir un mundo de "sujetos individuales libres"<sup>545</sup>. Por otra parte ha quedado ya claro que la razón no se puede entender como una inteligencia personal ni como un telos plenamente autoconsciente constituido con anterioridad al despliegue histórico de tal modo que pudiese actuar como una voluntad exterior sobre el hacer humano. En este punto insiste J. D'Hondt para concluir que el discurso sobre una razón que "utiliza" las pasiones humanas sólo puede entenderse como "lenguaje de la representación"<sup>546</sup>. Y, en efecto, el mismo Hegel presenta la racionalidad y la libertad como frutos de la historia misma, del hacer de la humanidad<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup>Cfr. VG pg. 105 / RH pg. 97.

<sup>545</sup>Cfr. VG pg. 91 / RH pg. 87.

<sup>546</sup>Cfr. J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, pg. 210 ss.

<sup>547</sup>"Dies Moment der abstrakten Tätigkeit ist als das Bindende, als der medius terminus zwischen der allgemeine Idee...und dem Äussern zu betrachten": VG pg. 93 / RH pg. 88.

Se hace así inevitable constatar la inmanencia de la finalidad infinita de la razón a las finalidades determinadas de los hombres. Los hombres son los hacedores del en-sí histórico. En este sentido es significativo el momento en que Hegel pone la voluntad, que siendo determinación del espíritu es a la vez necesariamente humana, como el punto medio entre la subjetividad finita y la idea, entre los dos polos cuya dialéctica genera la historia<sup>548</sup>. La voluntad hace por tanto la historia y la razón o la idea y la subjetividad finita sólo se podrían distinguir como su en-sí y su para-sí. Se explica así que en ocasiones Hegel ponga a la idea como el todo o el medio de dichos extremos, mientras en otras pone esta unidad en la humanidad. Tal ambigüedad se resuelve en efecto cuando Hegel termina por equiparar el "Weltgeist" y la "Menschheit"<sup>549</sup>: la mediación entre la idea y la subjetividad finita es (en) la mediación entre ésta, el yo, y su mundo.

Podemos decir entonces que la finalidad infinita de la razón está presente en toda finalidad externa al modo de su verdad. En relación a esto es iluminador el pasaje de la *Fenomenología* sobre la dialéctica del amo y el esclavo donde se pone de manifiesto que el verdadero fin del trabajo es el reconocimiento, esto es, la elevación al espíritu que supera la inmediatez natural<sup>550</sup>. Ya lo habíamos dicho: el actuar teleológico del hombre es esfuerzo por superar lo natural, y éste y no otro es el fin de la razón. En este sentido señala Tommaso que a toda finalidad determinada del hombre subyace la búsqueda de la verdad de la autoconciencia, y ésta no es en última instancia más que el espíritu<sup>551</sup>. Si el hombre actúa teleológicamente y no meramente según el principio de la causalidad eficiente es precisamente por ser en sí mismo espíritu, y, a la inversa, la búsqueda de sí mismo por parte del espíritu sólo puede ser en el actuar humano.

En tanto que saber y querer, el hombre es espíritu y por ello su saber y su querer son en su verdad saber y querer del espíritu (genitivo subjetivo y objetivo). Es por esto por lo que en un sentido amplio del saber Hegel puede

---

<sup>548</sup>Cfr. VG pg. 81, 83 / RH pg. 80-81, 82.

<sup>549</sup>Cfr. VG pg. 73, RH pg.75.

<sup>550</sup>Cfr. PhG / FdE, Cap IV) A).

<sup>551</sup>Cfr. Tommaso, "Teleologie und gesellschaftliches Handeln bei Hegel".

afirmar que el espíritu sólo se realiza en su ser-sabido por los hombres: en momentos de estabilidad lo saben por pertenecer a un estado, en los períodos de transición lo sabe el héroe que traduce su saber al pueblo<sup>552</sup>. Dicho brevemente: el mismo actuar teleológico presupone el pensar y éste es vinculación a la universalidad<sup>553</sup>.

Ahora bien, esto no exige que la vinculación del individuo al espíritu universal sea siempre en la forma de la consciencia del mismo en tanto que tal<sup>554</sup>. Y esto es así precisamente porque el espíritu se da de modo determinado e histórico. No se contradicen pues aquellos lugares en que Hegel afirma del héroe que en él el espíritu es "bewusstlos", con otros en los que sentencia que el origen de su interés es el espíritu mismo e incluso que lo sabe o comprende<sup>555</sup>. En el interés del gran individuo late la verdad de su momento histórico y éste es expresión del espíritu: sólo por ello es la razón objetiva e histórica la que asiste al interés del héroe y no una mera y subjetiva "Meinung" .

En consecuencia, si las pasiones individuales resultan defraudadas, tal sacrificio se muestra ahora como la ganancia de su verdad: sólo son sacrificadas en aras de la racionalidad y la libertad, y éstas se han probado como su misma esencia. Por otra parte hemos visto ya en general que es en el perecer donde lo finito alcanza su verdad. Y visto el problema desde el lado de la razón se obtiene la misma conclusión: en tanto en cuanto su finalidad es infinita, por ser ella misma el contenido de su fin, no puede salir de sí misma en su realización y, en

---

<sup>552</sup>Cfr. VG pg. 91, 98 / RH pg. 87, 92

<sup>553</sup>El capítulo de "La razón en la historia" dedicado a los "Mitteln" de la historia como individuos termina por negar toda relación instrumental al observar la infinitud del hombre en su religión y eticidad: Cfr. VG pg. 110 / RH pg. 100.

<sup>554</sup>Para la relevancia de lo virtual en el absoluto, al que consideramos que, al menos en relación a la conciencia, se puede aludir como al inconsciente Cfr. Alvarez Gómez, *Experiencia y Sistema*, pg. 81-90.

<sup>555</sup>Para lo primero Cfr. VG pg. 87-88 / RH pg. 85; para lo segundo VG pg. 97-98 / RH pg. 91-92.. Con ello nos oponemos en principio a la lectura de Avineri que considera inconsistentes estos pasajes: Cfr. Avineri, "Consciousness and History: List der Vernunft in Hegel and Marx".



consecuencia, no cabe en ésta la exterioridad de la instrumentalidad: todo medio se tornaría en un fin en sí mismo<sup>556</sup>.

### *El fin de la historia*

Deberemos pensar ahora un nuevo aspecto: el fin (Zweck) de la historia como racionalidad y libertad es a un tiempo el saberse del espíritu universal<sup>557</sup>. Y, en efecto, hemos observado que el punto de vista de la historia se correspondía directamente con la contemplación de su "material" y "medios", de los estados y los individuos, desde su saber, esto es, en tanto que autoconciencias. Y hemos visto también que éste su saber es en última instancia saberse del espíritu. La historia se muestra así efectivamente como el proceso del devenir para sí del espíritu. Y hemos comprobado además que este ser autoconciencia de la historia, en virtud del cual la circularidad constituye la verdad de su transcurrir, es la última razón de su unidad y necesidad.

De lo que se trata ahora es de mostrar que el desvelamiento de esta doble verdad -a saber, que la historia es devenir de la autoconciencia y que este devenir-sabido constituye su verdad y su necesidad- presupone el punto de vista de una filosofía de la historia sólo posible desde el saber absoluto o la filosofía

---

<sup>556</sup>Cfr. Marrades Millet, "Teleología y astucia de la razón en Hegel".

<sup>557</sup>"Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, dass sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist": VG pg. 61-62 / RH pg. 67. Cfr. igualmente LHF I pg. 28 / VGP I pg. 41-42.

como ciencia<sup>558</sup>. Dicho de otro modo, que la linealidad de la historia se descubra como espiral en ascenso implica el devenir manifiesto de la circularidad que le es inmanente.

Hemos de constatar así en primer lugar que Hegel presenta de hecho la autoconciencia del espíritu como verdad y fin de la historia. En este sentido es revelador el #352 de la *Filosofía del Derecho* en el que se distinguen el "Weltgeist" como movimiento de la autoconciencia que aspira a llegar a sí mismo y que ocupa eternamente su trono de los espíritus de los pueblos que son solamente "sus realizadores, testimonios y ornamentos"<sup>559</sup>. Este fin de la autoconciencia se deja ver por lo demás como el criterio para la construcción de la historia universal hegeliana: sólo entran en ella los pueblos realmente "actuales"; el derecho absoluto de la historia se expresa en el poder de la

---

<sup>558</sup>Consideramos que es en última instancia en esto en lo que se basa Gadamer para desmarcar su hermenéutica en tanto que conciencia de la historia (efectual) de la filosofía de la historia hegeliana. Partiendo del concepto de experiencia (y de la verdad que ella conlleva) Gadamer reconoce el mérito de Hegel por haber reconocido la negatividad que encierra toda experiencia, esto es, por determinar la experiencia como una negación determinada, por reconocer su carácter dialéctico. Pero en el mismo contexto se distancia de Hegel por cuanto en la medida en que éste considera que la experiencia conduce necesariamente a la "ciencia", a una autocerteza de la conciencia que ya nada puede cancelar, Gadamer muestra que Hegel piensa la experiencia ya desde el saber (absoluto) que conlleva la cancelación de la misma experiencia. Dicho de otro modo, la experiencia en Gadamer es esencialmente experiencia de la finitud mientras en Hegel es experiencia de la negación inmanente de la finitud y de su tránsito a la infinitud. Del mismo modo se puede decir que en ambos la experiencia es siempre histórica pero en Gadamer esta su historicidad implica su perpetua apertura, mientras en Hegel su historicidad supone determinar su telos como su autosuperación. Desde aquí es fácil entender que la relación de la conciencia con la historia, la experiencia (histórica) de la historia, haya de ser para Gadamer ya no al modo de la relación de un saber absoluto ya constituido en sí mismo con una tradición que en él se cierra, esto es, la filosofía de la historia hegeliana, sino la relación entre dos conciencias que se abren y se escuchan reciprocamente a la vez que saben de su mutua pertenencia. Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*, pg. 415 ss.

<sup>559</sup>PhR #352. Esta contraposición culmina cuando Hegel presenta a los estados e individuos como "instrumentos inconscientes" del espíritu (PhR #344, ENZ III #557) o cuando lo exterior y fenoménico -la linealidad misma de la historia- se pone como "Mittel" (VG pg. 78-79 / RH pg. 79).

actualidad (*Gegenwärtigkeit*)<sup>560</sup>. Ahora bien, la actualidad sólo es atributo de los estados, y ello es así precisamente porque el estado es necesariamente autoconciencia: porque genera "Historiae" pertenece a la "Geschichte"<sup>561</sup>. Por otra parte sólo un fin que sea él mismo devenir-para-sí puede dotar a la historia de una teleología que sea interna o infinita. Y es indudable que la historia hegeliana está animada por un telos: cada uno de los pueblos tratados es superior al que le precede, le gana en conciencia de la libertad, esto es, el espíritu se sabe en él de modo más adecuado a su verdad<sup>562</sup>.

Resulta así claro que el saber es la condición de posibilidad de que la historia hegeliana sea *una* determinada historia, la historia de la actualidad, y de que esté teleológicamente determinada: es el telos mismo lo que la hace una y unilateral. Ya a estas alturas se puede ver el lugar de donde arrancan las críticas que acusan a Hegel de permanecer adherido a los "prejuicios" modernos u occidentales en general, a la primacía del presente y del saber o la subjetividad y a la vinculación directa de saber y presente, a la determinación del saber como presencialidad<sup>563</sup>.

Por lo demás, el hecho de que el criterio para formar parte de la historia sea la actualidad o el presente, denuncia ya que tal historia está pensada desde el presente en que se traza, que su telos es el presente que la hace. En este

---

<sup>560</sup>Cfr. PhR #345, #347.

<sup>561</sup>Cfr. VG pg. 162-165 / RH pg. 136-138.

<sup>562</sup>Cfr. PhR #351; VG pg 157 / RH pg. 132-133: Se presenta aquí la historia como paso de lo imperfecto a lo perfecto, como camino a la conciencia o al sí mismo. Es importante insistir en que el fin está ya en el inicio: sólo así se entiende la crítica a la indeterminación de la perfectibilidad como fin de la historia que parece atacar la filosofía de la historia de Kant (Cfr. VG pg. 149 ss / RH pg. 127 ss.). Nos oponemos así a Cortés del Moral en su negación de la teleología en la historia hegeliana, aún cuando en verdad lo único que logra probar es que el telos de la misma no es externo (punto en el que estamos de acuerdo): Cfr. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*.

<sup>563</sup>En *Ser y Tiempo* Heidegger explicita esta crítica: la eternidad hegeliana es insoluble de la determinación del tiempo como presente; Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, #82. El mismo Ripalda reconoce que la historia hegeliana en tanto en cuanto supone que la autoconciencia o la subjetividad devora la historia, es claramente historia moderna: Cfr. Ripalda, *Fin del clasicismo*.

sentido Walsh no duda en afirmar que la historia hegeliana esta delineada desde los valores de la modernidad protestante<sup>564</sup>. Pero más que esto nos interesa ver que desvelar todo presente como expresión de la eternidad exige un presente que se sepa efectivamente como eterno. De hecho, lo que aquí nos importa destacar es que la exposición de la teleología histórica implica que tal telos haya llegado a ser explícito, esto es, que, frente a la historia que es el proceso de su devenir para sí, haya llegado en verdad a ser para sí. Este ser devenido o sabido del telos es lo que significa el saber absoluto: decimos pues que la filosofía de la historia hegeliana presupone el saber absoluto<sup>565</sup>. Y, en efecto, si la historia puede superar a la vez el espíritu objetivo y el subjetivo tal como hemos visto, es porque ella misma es ya tránsito al espíritu absoluto, porque su punto de vista es el del saber. Estudiar la historia es estudiar la objetividad en tanto que generadora y movida por el saber absoluto. Ahora bien, si el telos ya ha llegado a sí mismo, el fin de la historia está cumplido: el saber del fin último de la historia (Endzweck) parece implicar su final (Ende)<sup>566</sup>.

Y efectivamente, aún prescindiendo de la tematización del saber absoluto, es evidente que Hegel distingue su época como la culminación de su historia universal. La *Filosofía del Derecho* presenta el mundo germánico como la reconciliación de las oposiciones explícitas desde la Roma clásica y latentes en Oriente y en Grecia; en definitiva, como reconciliación de la contradicción que es motor de la historia: la oposición entre ser y saber, entre unidad y negatividad, entre la verdad y la subjetividad, entre lo trascendente y lo mundano<sup>567</sup>. Y "La

---

<sup>564</sup>Cfr. Walsh, "Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History".

<sup>565</sup>En ENZ III #552 se hace explícito que pensar la historia exige el espíritu absoluto.

<sup>566</sup>De asumir esto podría concluirse que Hegel satisface con ello el deseo de la Modernidad de superar la historia para liberarse así, en última instancia, del pasado, y para autocerciorarse como la época verdaderamente "nueva" y absoluta. De todos modos un autor como Habermas, partiendo de la contradictoriedad de la Modernidad también en este punto, del hecho de que la Modernidad no sólo aspira a superar la historia sino que se caracteriza igualmente por el advenimiento de la conciencia histórica, defiende que el Hegel maduro supera en efecto la historia en el saber absoluto de la subjetividad absoluta, pero que, precisamente por ello, pierde uno de los rasgos fundamentales de la Modernidad, a saber, su conciencia histórica y la capacidad de crítica que ella conlleva: Cfr. Habermas, *El Discurso filosófico de la Modernidad*.

<sup>567</sup>Cfr. PhR #353, #358-360.

razón en la historia", en la exposición de un diseño abstracto del transcurso de la historia, la presenta como la dialéctica del yo en tanto que negatividad infinita y su "otro" como idea, Dios o mundo, es decir, como la dialéctica de infinitud y finitud<sup>568</sup>, que desemboca en la elevación de lo finito a lo infinito como reconciliación de ambos. Esta es la consecución de la libertad tanto de Dios como del individuo<sup>569</sup>.

Resulta así que el presente absoluto del espíritu parece dejar de ser únicamente el fundamento subyacente al devenir de los pueblos para acceder a la pura presencia en este devenir, tras este devenir. El presente absoluto con que se concluye "La razón en la historia" parece gozar de una absolutez y eternidad nunca logradas en los presentes o las actualidades previas. En este sentido cabría interpretar la diferenciación que Hegel establece, a primera vista sólo de pasada, entre el "göttlicher Geist" y el "Weltgeist": el primero se manifiesta como el segundo pero no se agota en él. Dicho de otro modo: el círculo que se expresaba en la linealidad de la historia acaba por absorberla al mostrarse en perfecta transparencia. La espiral se supera en el círculo como en su verdad; el "Weltgeist" al llegar a expresar su verdad (divina) deviene él mismo "göttlicher Geist".

Desde aquí parece inevitable la caracterización de la ontología hegeliana como ontoteología: lo absoluto parece perder su diferencia (ontológica) frente a lo finito o ente, para mostrarse como *un* presente, *un* ente en última instancia.

Sin embargo con ello no hace sino mostrarse el presupuesto y fin de la dialéctica: la totalidad. La historia es en efecto verdadera, es decir, verdad del espíritu y no un mero "Schein", porque muestra al espíritu como totalidad<sup>570</sup>. La verdad del espíritu es la totalidad. Y esto dice tanto como que el espíritu es uno, esto es, que posee identidad aún cuando sólo se gane en su despliegue. Precisamente por ser un universal concreto y no una vacua identidad es

---

<sup>568</sup>Cfr. VG pg. 91 / RH pg. 87.

<sup>569</sup>Cfr. VG pg. 181-182 / RH, pg. 148-149.

<sup>570</sup>Cfr. VG pg. 75 / RH pg. 76.

"individualidad", un todo autosuficiente y libre<sup>571</sup>. Su infinitud es la relación entre las determinaciones finitas y, en este sentido, producto de las mismas, pero es una y no toda o cualquier relación y, en consecuencia, es más que las determinaciones que supera<sup>572</sup>. Esta unicidad de la subjetividad sólo señala que ella es en la misma medida (ebensosehr) sustancia<sup>573</sup>.

Por otra parte la filosofía de la historia estudia la superación de la realidad de lo objetivo en el movimiento, pero ya en el apartado precedente se nos mostró que esta superación es a una superación en el saber. Podemos por tanto inferir que la superación de la "Wirklichkeit" objetiva que realiza la filosofía de la historia es, como en la Lógica, tránsito al movimiento del concepto o saber. Ahora bien, como vimos también en el punto anterior, el concepto es el círculo de lo eterno. La unificación progresiva y dialéctica tiene por fin la unidad concreta, y ésta es necesariamente conciencia, unidad autoconsciente<sup>574</sup>.

Se muestra así en efecto que la consecución de "la verdad y libertad de Dios y del individuo" es indisoluble de la adquisición del saber absoluto. La conclusión de "La razón en la historia" equipara explícitamente el presente absoluto con la plena conciencia del espíritu, con su saberse en la filosofía (como ciencia)<sup>575</sup>.

---

<sup>571</sup>Es solamente por la presencia del espíritu por lo que un pueblo o un individuo puede constituirse en verdad como individualidad (aunque finita). "Weil es (das Volk) *geistig* ist...muss sich dies fixieren als eine Macht, *ein Wesen*" (La cursiva es nuestra): VG pg. 122 / RH pg. 108.

<sup>572</sup>Nos distanciamos así una vez más de Cortés del Moral al considerar que lo racional no es *unicamente* el fruto del devenir histórico. Cfr. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*.

<sup>573</sup>Para la coimplicación entre la sustancia y el sujeto hegelianos Cfr. D. Henrich, *Hegel en su contexto*.

<sup>574</sup>Se entienden así las críticas como la de Tugendhat que acusan a Hegel de haber reconocido el momento práctico u objetivo solamente para reconducirlo a la dimensión teórica. Para este autor tal giro se consuma gracias al retorno al paradigma sujeto-objeto que considera necesariamente teórico. Cfr. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*.

<sup>575</sup>Cfr. VG pg. 181-183/ RH pg. 148-150.

Si el saber es el círculo que mueve la historia y si él mismo es su fin, resulta claro que una vez consumado como tal fin implica la superación de la linealidad<sup>576</sup>.

El saber expresa y contribuye con ello a la muerte de su objeto. Es en esto en lo que se basa la tesis hegeliana según la cual la filosofía sólo aparece tras la maduración de un pueblo y delata en sí misma el tránsito a una nueva configuración objetiva del espíritu<sup>577</sup>. Ahora bien, cuando el objeto del saber, como ocurre en la filosofía de la historia hegeliana, no es ya el concepto de un pueblo determinado, sino el tránsito mismo de los pueblos, su ser histórico o perecedero, parece irrefutable que es el mismo tránsito o devenir lo que ha de resultar superado<sup>578</sup>. El elemento del pensar es la unidad y la universalidad, pensar pues el juego de unidad y diferencia no puede pues redundar más que en su unificación.

Pero esta consumación del saber como saber de la unidad de la unidad y la diferencia, constituye la verdad del Cristianismo. En este sentido afirma Hegel que el Cristianismo abre la "época absoluta": con él se revela la verdadera naturaleza de Dios<sup>579</sup>. El contenido del saber absoluto es en verdad el Dios como Trinidad. Pero es la Trinidad elevada al concepto, esto es, transmutada en silogismo, y, como tal, es claro que el Espíritu Santo, el resultado que incluye en sí el devenir, constituye su verdad<sup>580</sup>. Pero el Espíritu Santo es en efecto el retorno de la finitud devenida a su infinitud originaria: el movimiento del concepto mismo. La época moderna abierta por el Cristianismo se puede entender así

---

<sup>576</sup>Cfr. VG pg. 65 / RH pg. 69: Se presenta aquí el "curso sensible del tiempo" como "el modo abstracto" del avance histórico. Desde la verdad del espíritu la linealidad temporal deviene una abstracción.

<sup>577</sup>Cfr. PhR: Vorrede.

<sup>578</sup>Por lo demás Hegel mismo explicita que el fin último de la historia como el saberse del espíritu es el saberse como comprensión de la unidad de todos los tránsitos, del "Zusammenhang dieser Bewegung", y este saber es la tarea de la historia universal filosófica: Cfr. VG pg.65 / RH pg. 69.

<sup>579</sup>Cfr. VG pg. 45 / RH pg. 54-55. Además se afirma aquí que es también el Cristianismo quien da la clave para construir la "Weltgeschichte", con lo que se pone de manifiesto que este saber de la historia sólo es posible en la época absoluta de la historia.

<sup>580</sup>Cfr. ENZ III #569-570.

como la época del Espíritu Santo en la que se supera la linealidad o finitud del tiempo<sup>581</sup>.

De este modo puede afirmarse correctamente que el contenido del saber absoluto es el concepto, la verdad, del mundo cristiano. Y esto da pie a lecturas como las de D'Hondt que acaba por afirmar que tal saber sólo concluye *un* mundo, el cristiano. Desde aquí resulta fácil relativizar el saber absoluto como *un* saber correspondiente a *un* mundo<sup>582</sup>. Pero el mismo Hegel afirma que la verdad del Cristianismo (el saber absoluto, pues) es imperecedera<sup>583</sup>. Ella es el telos de la historia: la unidad de finitud e infinitud no es para Hegel el principio de un pueblo sino el de la historia universal. Hegel absolutiza el Cristianismo y con él el saber absoluto<sup>584</sup>. Podemos reconocer con D'Hondt que la realización de su verdad no esté concluída, pero en ningún caso que ello suponga la asunción del advenimiento de una nueva verdad que la cancele.

Ahora bien, la verdad del Cristianismo supone la reconciliación de la realidad objetiva y la subjetividad<sup>585</sup>. Es bien conocida la tesis general hegeliana sobre la correspondencia de saber y objetividad, pero tanto "La razón en la historia" como la *Filosofía del Derecho* presentan la culminación de la historia o la época germánica como su plena unificación<sup>586</sup>. En toda época lo real efectivo es racional, pero esta unidad es unidad en-sí o en tensión. Pero llegar al saber de

---

<sup>581</sup>Es desde aquí desde donde Murray propone a J. de Fiora como predecesor directo de Hegel: Cfr. Murray, *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*.

<sup>582</sup>Cfr. J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Consideramos que el esfuerzo de este autor por mantener la apertura de la historia hegeliana lo lleva a reducir el absoluto al movimiento dialéctico real delatando así su convicción de la incompatibilidad de ambos. Frente a ello nos adherimos a la tesis que sostiene su indisolubilidad: Cfr. Marrades Millet, "Dialéctica e Idealismo en Hegel".

<sup>583</sup>Cfr. VG pg. 154 / RH pg. 130.

<sup>584</sup>En esta línea afirma Löwith que el carácter metafísico de la historia hegeliana, el hecho de que exija un fin de la misma, se debe a su valoración absoluta del Cristianismo: Cfr. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*.

<sup>585</sup>Cfr. ENZ III # 552: Obs: El catolicismo no acierta con la esencia del Cristianismo precisamente por mantener escindidos eticidad y religión, objetividad y saber.

<sup>586</sup>Cfr. PhR #353, #360.



ella exige que esta misma unidad haya devenido para-sí, es decir, que se haya arribado a una realidad objetiva que no sólo sea racional, sino que se sepa a la vez como tal. Y esto supone justamente la superación de la distancia o tensión entre el en-sí y el para-sí, entre racionalidad y realidad. El saber absoluto implica una objetividad que se sepa racional: sólo así puede efectivamente generar tal saber. Con ello sin embargo la irrebasabilidad de dicho saber resulta transferida al estado (moderno): todo estado encarna el universal concreto del espíritu, pero si sólo el estado moderno es la sustancia del saber absoluto resulta difícil pensar en una encarnación más adecuada del universal concreto que la que él constituye.

El saber absoluto sanciona y absolutiza el presente moderno. La razón histórica es el criterio de racionalidad de los estados, pero es la razón que tiene su verdad en el presente hegeliano. Se ve de este modo que es aquí donde encuentran su fundamento las críticas marxistas que desvelan el contenido del saber absoluto, la idea, como la sanción del presente hecha desde el presente<sup>587</sup>.

Desde esta nueva perspectiva debemos volver sobre el tema de la astucia de la razón. La idea de la razón es el poder absoluto que se realiza a sí mismo: nada puede obstaculizar su marcha triunfal<sup>588</sup>. Y decir que la libertad se cumple necesariamente es tanto como decir que el espíritu vence la necesidad de la naturaleza y el azar. No puede ser de otro modo puesto que hemos visto ya que en realidad el espíritu es la verdad de la naturaleza. Pero este espíritu triunfal es naturaleza para-sí y conserva por ello la sustancialidad y la objetividad de ésta última.

Se entiende así que su superación de la necesidad natural sea generación de una nueva necesidad como "segunda naturaleza": la necesidad del mundo ético. Ahora bien, desde el punto de vista del espíritu esta nueva necesidad no es más que libertad, la necesidad que surge de su autodeterminación. Con esto queremos señalar únicamente que del mismo modo que el azar y la ceguera de la naturaleza sólo resultan realmente superados desde la totalidad del espíritu,

---

<sup>587</sup>Cfr. Colletti, "Introducción a los primeros escritos de Marx".

<sup>588</sup>Cfr. VG pg. 77 / RH pg. 78.

que, del mismo modo que persisten como necesidad exterior para el individuo, también la libertad ganada por la marcha del espíritu se torna necesidad socio-histórica para el individuo. El individuo *como tal* se encuentra limitado por ambos poderes.

Y sin embargo, como indicábamos en el punto precedente, la segunda naturaleza no se puede entender más que como producto humano y como triunfo de la libertad humana.

Teniendo en cuenta ambos aspectos es inevitable acabar por afirmar una distancia entre la contribución del individuo a la libertad (del todo) y su finalidad como tal individuo. A través de los individuos se lleva a cabo algo más de lo que ellos quieren y saben conscientemente y que puede volverse incluso en contra de su querer y saber explícitos<sup>589</sup>. Su contribución a la libertad humana puede en efecto destruir sus intereses y pasiones, son éstos y no la razón los que sufren. Ahora bien, el individuo, *como tal individuo*, es inseparable de éstas finalidades externas.

Por lo demás, desde su punto de vista aún la finalidad interna como la verdad de sus fines exteriores es indisociable de éstos últimos, de su particularidad. La finalidad interna en él podría leerse como su deseo de reconocimiento y autoconciencia en tanto que tal individuo, pero éste no es necesariamente el fin al que conducen sus intereses y pasiones aún cuando contribuyan a un mundo de hombres libres y reconocidos. Sus intereses, obrando en favor de la libertad del todo, pueden volverse incluso en contra de su libertad y racionalidad *qua* individuo<sup>590</sup>. En conclusión: la contribución a la libertad por parte del individuo no se coimplica con su devenir libre en tanto que individuo.

---

<sup>589</sup>"Jener Zusammenhang enthält nämlich dies, dass in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen": VG pg. 88 / RH pg. 85.

<sup>590</sup>Desde aquí Drydyk hace ver que un análisis empírico de las pasiones nunca podría rebatir la tesis hegeliana sobre el triunfo de la libertad y la racionalidad. Ni siquiera la prueba de la irracionalidad de las mismas la refutaría. Y concluye así con la caracterización de la postura hegeliana como dogmatismo. Cfr. Drydyk, "Who is fooled by the Cunning of Reason?".

La libertad que es fin de la historia es la libertad de un pueblo como estado, de un pueblo en el que se sepa que todo individuo es libre. Pero esto no debe confundirse con un pueblo en el que todo individuo sea libre para sí: un pueblo libre no es la suma de individuos libres. La libertad que busca la historia conlleva que el espíritu se sepa en los espíritus finitos, pero esto no implica que todo espíritu finito se sepa en el espíritu *como tal*.

La libertad no es meramente la huella de la universalidad, ni la pura universalidad, sino la universalidad devenida objetiva y autoconsciente<sup>591</sup>. Se entiende así que en "La razón en la historia" lo que conduce directamente a Hegel a la negación de la consideración del individuo como mero instrumento sea su contemplación en tanto que ser ético y religioso (en tanto que purificado de su particularidad como tal)<sup>592</sup>. Y se entiende así también que afirme que el objeto de la historia son los pueblos y no los individuos<sup>593</sup>: sólo en ellos el espíritu posee la objetividad que le permite saberse. Si el saberse de la objetividad *como espíritu* puede darse en un individuo entonces es en el filósofo; pero el saber del filósofo no cura el "Unrecht" para con el individuo empírico (ni siquiera para el filósofo en tanto que sujeto práctico) que Hegel legitima desde el derecho absoluto de la historia<sup>594</sup>. Un pueblo libre, el fin de la historia, no es un pueblo de filósofos.

En efecto, la libertad es saber, pero el individuo en tanto que tal es necesariamente inconsciente, aún cuando en distintos grados. Aún en el gran hombre de la historia persiste necesariamente cierta inconsciencia, sólo así puede actuar<sup>595</sup>. Aún cuando conozca las exigencias de su tiempo, no las

---

<sup>591</sup>Como vimos, en esto se cifra uno de los puntos fundamentales que lo distancian de Kant.

<sup>592</sup>Cfr. VG pg. 110 / RH pg. 100. (Y en la pg. 124/110 se da a entender claramente que la religión supone sacrificio (Opfer) de la particularidad).

<sup>593</sup>Cfr. VG pg. 172 / RH pg.142. En este sentido no consideramos que como hace Plamenatz la "voluntad que se quiere a sí misma" de la PhR se pueda leer como voluntad del individuo social e histórico sino como la de un pueblo. Cfr. Plamenatz, "History as the realization of freedom".

<sup>594</sup>Cfr. VG pg. 76, 105, 170-171 / RH pg. 77, 97, 141-142: (Se relativiza aquí el criterio moral frente al derecho absoluto de la historia).

<sup>595</sup>Cfr. VG pg. 87-88 / RH pg. 85.

conocerá como la verdad del espíritu, y, en consecuencia, no alcanzará el significado completo de su acción.

Este desdoblamiento entre el querer y saber conscientes y el querer y saber inconscientes se puede leer también como la persistencia de la diferencia entre teoría y praxis: la libertad es el doble momento de la objetividad y el saberse, pero éstos no son nunca simultáneos en el individuo<sup>596</sup>. En cualquier caso parece que asistimos aquí a una duplicación del sujeto, aún cuando se interprete simplemente como la explicitación de la cara oculta del sujeto empírico.

Por otra parte la relativización del "Sollen" que rige el derecho internacional frente al derecho de la historia permite ver que el fin de la historia tampoco reside en el reconocimiento de los estados: también ellos son individuos (finitos). Tanto el estado como el individuo empírico han de sacrificarse en aras del mejor saberse de la libertad que es su verdad. Ahora bien, esto nos conduce a preguntarnos si en última instancia la verdadera libertad, la libertad del todo, no encuentra ya su único lugar en el saber del filósofo: incluso la objetividad devendría un medio del saber.

Posponiendo el debate de esta cuestión, lo que nos interesa ahora destacar es la afirmación hegeliana de la diferencia entre la universalidad y la particularidad, aún cuando sólo sea en tanto que puntos de mira. Y consideramos que esta distancia se puede prever ya desde la asunción de la posibilidad de oposición entre la finalidad externa y su verdad, la finalidad interna. El punto de vista del individuo histórico no es el del todo: el individuo histórico no se confunde con el filósofo de la historia. Ahora bien, la historia es el juego dialéctico de la idea o el todo y la subjetividad finita. Es por ello por lo que consideramos que el azar, indisoluble de lo particular o individual, es irreductible en la historia. La exterioridad constitutiva de la historia exige en sí misma la

---

<sup>596</sup>Avineri interpreta que es la persistencia de este dualismo en Hegel lo que Marx pretenderá superar. Cfr. Avineri, "Consciousness and History: the List der Vernunft in Hegel and Marx".

persistencia de la inconsciencia y el azar. Ella misma es juego del punto de vista universal y del particular: se distingue de la filosofía de la historia<sup>597</sup>.

### *Historia abierta y saber absoluto*

Ahora bien, las conclusiones inmediatamente precedentes nos llevan a constatar la existencia de un plano, el de la particularidad, en el que el azar, la contingencia y la inconsciencia resultan irreductibles, y ello aún cuando se haya alcanzado el punto de vista del todo, el saber absoluto. En este sentido nos vemos inclinados a pensar que la historia objetiva no es cancelable, sino necesariamente abierta.

En "La razón en la historia" se afirma que la exterioridad de lo natural condiciona la marcha de la historia e incluso se dedica una sección al estudio de

---

<sup>597</sup>En este punto nos acercamos a D'Hondt que considera que la filosofía de la historia de Hegel se ciñe a la Introducción de las *Lecciones* mientras en éstas se trata de la historia misma y se da así cabida al azar. Cfr. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*.

este condicionamiento<sup>598</sup>. La historia es historia objetiva y la objetividad incluye el momento de la contingencia, del "otro" del espíritu mismo. Podríamos decir que en la historia el dualismo espíritu-naturaleza no es nunca totalmente reducido. La historia es la obra de los hombres, pero éstos son necesariamente finitos y, en consecuencia, nunca perfectamente conscientes. Esta inconsciencia es la contrapartida de la existencia, para él, del azar o la necesidad exterior, ya sea que veamos en esta instancia la persistencia de lo natural o la oscura presencia del espíritu que logra así realizar el verdadero fin del hombre. Aún cuando el azar conduzca en última instancia al cumplimiento de la libertad y el espíritu, aún cuando desde la visión del todo él mismo se transmute en medio o momento superado de la realización del espíritu, desde el interior de la historia el azar es irreductible, esto es, persiste como otro del espíritu. En la historia objetiva se mantiene la tensión entre naturaleza y espíritu, léase como tensión entre el individuo y la idea o como aquella que opone el espíritu (finito e infinito) a la necesidad natural. La historia la hacen los individuos y los pueblos, es decir, individualidades finitas y, como tales, afectadas necesariamente por el momento de la inmediatez, la naturalidad y la exterioridad<sup>599</sup>.

Esto nos conduce a considerar la objetividad y el saber, la historia y la filosofía de la historia, como dos planos inconmensurables. El círculo del saber constituiría simplemente otra dimensión y ya no el punto final de la infinita linealidad histórica. En este sentido deberíamos recordar la distinción entre el concepto del estado moderno y su objetivación: sólo el primero es eterno -y en un sentido lo es todo estado: lo divino es "el hecho de que haya estado"<sup>600</sup>- , pero el estado moderno objetivo es tan divino como finito y, como tal, habrá de perecer, no podrá constituir el fin de la historia puesto que ello redundaría en la reducción de la infinitud a un momento finito, en perderla como tal.

---

<sup>598</sup>Cfr. VG pg. 36 / RH pg. 48; y "Anhang: Die Naturzusammenhang oder die geographische Grundlage der Weltgeschichte" / "La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal".

<sup>599</sup>En el tiempo y la historia el movimiento es progreso y no mero ciclo repetitivo como en la naturaleza, pero aún así la exterioridad no desaparece y en este sentido se puede considerar también a los pueblos, su "material", como "Naturwesen": Cfr. VG pg. 153-154 / RH pg. 130.

<sup>600</sup>"Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist": PhR #258: Zusatz.

Y también se explicaría desde aquí que al final de las *Lecciones de Filosofía de la Religión* Hegel parezca reconocer los síntomas de la decadencia de su mundo, la corrupción y el subjetivismo de los años treinta<sup>601</sup>: esta constatación no actuaría ahora en menoscabo de la eternidad del Cristianismo en tanto que verdad sabida.

En definitiva, sólo en la filosofía de la historia, en la historia vista como un todo, la finalidad exterior se superaría perfectamente en la finalidad infinita del espíritu, mientras en la historia efectiva ambas coexistirían. Ahora bien, esto supone reconocer que el *telos* de la historia en tanto que reconciliación solamente se alcanza en el plano de la filosofía: en el estado *pensado*, en la historia *pensada*. Y sería precisamente esta escisión entre la objetividad y el pensamiento la que abriría la historia objetiva a la infinitud del transcurrir. En efecto, la asunción de este hiato dice tanto como el reconocimiento de la irreductibilidad, en el plano objetivo, de la diferencia entre el todo y lo finito.

Pero si esta diferencia es insuperable en la historia real, podemos concluir que en ella el *telos* de la libertad nunca será plenamente cumplido: la libertad consiste justamente en la unidad del todo y lo finito. Se deduce de esto que en la misma medida en que se reconozca la apertura de la historia objetiva, habrá de reconocerse el carácter necesariamente gradual de la libertad histórica.

Y entonces habremos de preguntarnos de nuevo: ¿sólo en el saber es posible la consumación de la libertad?. Incluso si nos volvemos al estudio de la historia observamos que en "La razón en la historia" toda unificación de la idea y la subjetividad finita, unificación en la que se cifra la libertad, es en última instancia en el vínculo del saber<sup>602</sup>. La libertad es saber. Para una entidad finita devenir libre es devenir una "individualidad", esto es, saber su particularidad como particularidad del universal y ya no como opuesta a él. Los estados alcanzan esta meta justamente en su dar paso a un nuevo estado, en su retornar a la

---

<sup>601</sup>J. D'Hondt resalta este punto para apoyar su tesis según la cual Hegel mantendría la apertura de la historia en todos los sentidos: tanto en elemento de la objetividad como en el del saber. Cfr. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*.

<sup>602</sup>Cfr. VG pg. 124 / RH pg. 109-110: el rasgo común por el que pueden entrar en unidad ambos polos es la subjetividad en tanto que pensar o saber.

infinitud que expresa el tránsito histórico. El individuo sin embargo se sabe *plenamente* en su universalidad, es decir, sabe la verdad y el fundamento de su universalidad, sólo en la filosofía. Pero en ambos casos se muestra que la libertad supone superación de la objetividad<sup>603</sup>. Además resulta así que la libertad, aún en tanto que saber, parece exigir a la vez la apertura de la historia (en el caso de los pueblos) y la superación de la misma (en el caso del individuo)<sup>604</sup>.

Pero por otra parte esta línea interpretativa conduce a la consideración del saber absoluto como un simple modo de mirar a la historia en su imparable transcurrir. La filosofía (de Hegel) se desvela como una mera interpretación. El saber absoluto no significaría ya el fin de la historia real sino la posibilidad de contemplarla como totalidad. Pero lo que nos permite ver es entonces que todo presente encierra su pasado y su futuro, esto es, establece el derecho absoluto de *todo presente*<sup>605</sup>.

Ahora bien, llegados a este punto pueden recordarse dos tesis hegelianas: por una parte la filosofía es producida por la historia, es hija de su tiempo y precisamente por ello no puede profetizar<sup>606</sup>; por otra parte ella misma, en tanto que saber y negatividad, es poder disolvente de toda realidad dada: el saber es negación del ser y como tal empuja la historia hacia adelante, la abre<sup>607</sup>. Desde aquí se explican las lecturas que no sólo consideran que Hegel vio la imposibilidad de una reconciliación definitiva en el plano del ser, sino que afirman además que la así infinita dialéctica histórica constituye en Hegel lo verdaderamente real. Dicho de otro modo, es el incancelable devenir histórico y

---

<sup>603</sup>En VG se explicita que la autoconciencia de un pueblo por la que se vincula al "Weltgeist" o a lo universal y deviene libre significa su elevación sobre el espacio y el tiempo: "Der Geist aber im Bewusstsein des Geistes ist frei; darin hat er die zeitliche, beschränkte Existenz aufgehoben": VG pg. 61 / RH pg. 66-67.

<sup>604</sup>En un sentido paralelo Kuderowicz distingue dos formas de libertad, la histórica y la individual, en Hegel. Cfr. Kuderowicz, "Der Doppelte Sinn des Begriffs der Freiheit bei Hegel".

<sup>605</sup>En este sentido parece hablar el # 345 de PhR.

<sup>606</sup>Cfr. PhR: Vorrede.

<sup>607</sup>Cfr. VG pg. 177-179 / RH pg. 145-147 : el saber sólo podría mantener una realidad que fuese en sí misma saber y ya no ser.



no el saber lo que constituye la verdad del absoluto<sup>608</sup>. Del mismo modo que la idea, que es devenir, al incluir el momento de la realidad supera el círculo del concepto, el devenir histórico y real superará al saber de la historia. El saber absoluto se entiende así como un punto de vista sobre el absoluto y un derivado del mismo, pero en ningún caso como el absoluto mismo. Puesto que la realidad evoluciona dialécticamente y la filosofía sólo es su producto, ella misma habrá de evolucionar también indefinidamente: el saber absoluto queda plenamente relativizado, no constituye ya un elemento inconmensurable con el de la objetividad histórica sino un momento de ésta última.

Por lo demás en el primer apartado de esta sección sobre la historia nos hemos encontrado ya con la afirmación hegeliana de que el espíritu es devenir, pura actividad<sup>609</sup>. Y en "La razón en la historia" se nos dice que esta perpetua actividad del espíritu es negación de su otro en tanto que amenaza de su libertad, de lo cual se deriva la irreductibilidad de éste otro. El espíritu es lucha, aún cuando sólo sea como lucha contra sí mismo<sup>610</sup>. Y de aquí derivan estas interpretaciones que su eternidad o circularidad sólo puede ser en el tránsito, en *todo* tránsito<sup>611</sup>.

Más aún, todo esto parece confirmado por el saber absoluto: es éste último en efecto quien nos revela que el espíritu, el absoluto es devenir. Su significado consiste pues en eliminar la eternidad en tanto que trascendencia, en afirmar que no hay más eternidad que la del devenir histórico<sup>612</sup>. Y aquí se apoyan efectivamente lecturas que proponen a Hegel como predecesor directo de

---

<sup>608</sup>Interpretamos así la lectura de Cortés del Moral y en última instancia también la de J. D'Hondt. Cfr. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia* y D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*.

<sup>609</sup>También en las LHF hallamos esta tesis explicitada: Cfr. LHF I, pg. 28,36 / VGP I pg. 42, 51.

<sup>610</sup>"Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht"; "So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahrhafte Hindernis seines Zweckes zu überwinden": VG pg. 55, 151-152 / RH pg. 63, 129 .

<sup>611</sup>Cfr. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*, pg. 179.

<sup>612</sup>Cfr. VG pg. 126 / RH pg. 111: Se nos dice aquí que el saber absoluto es conocimiento de Dios como espíritu, como "*Menschwerdung*", en consecuencia, como devenir (*Werden*).

Heidegger: ya Hegel nos revelaría el "ser" (lo absoluto) como "tiempo" (devenir)<sup>613</sup>.

Ahora bien, ante posturas como la de Cortés del Moral o la de D'Hondt no podemos evitar la sospecha de que se recaiga así en la determinación de la historia como el infinito malo de la línea, en una historia al fin y al cabo prehegeliana (¿kantiana?). A lo que queremos apuntar en definitiva es al hecho de que el saber de la identidad del espíritu y el devenir supone también una redeterminación teórica de la historia que ha de afectarla en su misma efectividad: también el saber determina el ser. Las consecuencias de ésta redeterminación son lo que trataremos de aclarar a continuación.

En primer lugar frente a la interpretación precedente, que presenta el absoluto como el devenir histórico y efectivo, debemos recordar la valoración hegeliana del saber. En la culminación del "Espíritu absoluto" se nos dice explícitamente que la necesidad y libertad del absoluto, su fin, sólo se alcanza con la filosofía, con el "concepto pensante"<sup>614</sup>. Y ya en la sección dedicada a la religión se afirmaba que ésta, a diferencia del arte, es verdaderamente espíritu absoluto por presentar el espíritu "para el espíritu", esto es, en el elemento del saber<sup>615</sup>. En este sentido debemos hacer claro que si Dios es devenir, no es en menor medida devenir-sabido, autoconocerse<sup>616</sup>. El llegar a sí mismo del absoluto es llegar a saberse: el espíritu absoluto es en efecto más que el concepto, es el concepto realizado, pero su realización es exactamente el mismo proceso de su saberse<sup>617</sup>.

Es por esto por lo que no podemos adherirnos a la relativización del saber absoluto: la determinación de la unidad concreta como espíritu absoluto, esto es, la determinación que entrega la filosofía hegeliana o el saber absoluto, es la última determinación de la misma<sup>618</sup> y, en consecuencia, tal filosofía debe ser

---

<sup>613</sup>Cfr. Murray, *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*.

<sup>614</sup>ENZ III #572.

<sup>615</sup>ENZ III #564.

<sup>616</sup>Cfr. ENZ III #564: Obs (pg. 374 / Enc. pg. 588)

<sup>617</sup>Cfr. ENZ III # 574.

<sup>618</sup>Cfr. ENZ III #573: Obs. (pg. 390 / Enc. pg.600).

también la última filosofía. No negamos que Hegel nos proporcione premisas que permitan volverlo contra él mismo y relativizar su saber, pero esto es ir más allá de Hegel. Partiendo de que toda filosofía es producto de su tiempo y está hecha desde él, Cortés del Moral parece llegar a afirmar que la determinación hegeliana del fin de la historia como la libertad es, incluso para Hegel, solamente *una* determinación de tal fin, sustituible en la posteridad<sup>619</sup>. Pensamos que esto no es fiel a Hegel: para él la libertad no es un fin entre otros, porque es precisamente la verdad y la racionalidad de lo real. Semejante postura disolvería la racionalidad hegeliana en un cúmulo de posibilidades abiertas por el devenir. Dicho de otro modo, Hegel no es un relativista.

Desde aquí se nos abre una nueva objeción a tales lecturas. Convenimos con ellas en que el saber absoluto sabe el absoluto como devenir, pero consideramos que esto obliga a explicitar que ello supone la disolución del desfase entre el mismo saber y la objetividad, entre la eternidad y el devenir. Ahora bien ¿cómo puede entonces tal saber, desprovisto ya de su distancia con respecto al devenir de la realidad, abrir el camino a un nuevo mundo real? En otros términos: ¿cómo puede el estado que se sabe ya como devenir, como histórico, que no padece pues de "autoengaño", autotranscenderse en un nuevo estado?<sup>620</sup> Si el saber no supera ya a la realidad no vemos el modo en que pueda empujarla a evolucionar, a trascenderse.

Por último frente a la posición que subordina el saber a la historia objetiva basándose en la superioridad de la idea sobre el concepto, hemos de recordar que el espíritu absoluto no expresa meramente la forma lógica del concepto sino "el saber de la idea absoluta", constituyendo así su verdad<sup>621</sup>.

---

<sup>619</sup>Cfr. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*, pg. 234. Del mismo modo consideramos que D'Hondt vuelve la dialéctica hegeliana contra Hegel y va así más allá de él: Cfr. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*.

<sup>620</sup>De hecho Hegel, aún cuando afirme en general la unidad de saber y objetividad, reconoce que la coincidencia plena del "Staat" y su "Religion" (su saberse) sólo se alcanza en los estados maduros (modernos): Cfr. VG pg. 129-130 / RH pg. 113-114.

<sup>621</sup>Cfr. ENZ III #553

Ahora bien, precisamente por constituir la verdad de la idea el espíritu absoluto, aún en su forma culminante, como filosofía, es efectivamente movimiento. Si el saber es negación del ser, como vimos en "La razón en la historia", es porque él mismo es pura negatividad<sup>622</sup>. En este sentido se pone de manifiesto que en verdad el saber de la dialéctica no es un saber de algo finito y perecedero y que, por ello, no puede suponer meramente su cancelación. Frente a la interpretación que ve en el saber absoluto la cancelación de toda historia hay que recordar pues que el espíritu absoluto es tanto eternidad como movimiento, es decir, es cancelamiento de la separación entre tiempo y eternidad; que, aún como saber, es "juicio" de la sustancia y el saber de ella<sup>623</sup>. La idea devenida absoluta, la idea que se sabe, es irreductiblemente un "juzgarse"<sup>624</sup>. La diferencia se reproduce eternamente.

Se sabe ahora además que el espíritu sólo es finitizándose. Es decir, la negatividad del absoluto, aún como la negatividad del ser-para-sí, exige la persistencia del ser-en-sí y del objetivarse<sup>625</sup>. El "presente vivo" del saber absoluto exige que la eternidad sea "en el mundo"<sup>626</sup>: el mediarse del espíritu consigo mismo (el saber) es indisoluble de su mediarse con el mundo. Pero esto es tanto como decir que la objetividad es una dimensión (infinita) del espíritu, y no meramente un momento finito a superar; insistimos: el espíritu es objetivo, y la verdad del espíritu objetivo es la historia. Habremos pues de concluir que la misma negatividad del saber absoluto exige la exterioridad del tiempo<sup>627</sup>. El

---

<sup>622</sup>Frente a las ontologías prehegelianas, como la de Parménides o Platón, en las que "ser" implica autoposición, identidad consigo, y "devenir" implica enajenación, exterioridad, diferencia, Hegel pretende por una parte negar el ser -recuérdese que la primera tesis de la Lógica afirma que el devenir es la verdad del ser, o sea, el ser mediado con su negación, con la nada-, y por otra, dar al devenir la forma del ser, o sea, estar cabe sí en el ser otro: de ahí la forma de circularidad que tiene el saber, o sea, la forma de autopresencia del proceso entero como un todo, la forma de captación inmediata de la mediación.

<sup>623</sup>Cfr. ENZ III #554

<sup>624</sup>Cfr. ENZ III #577.

<sup>625</sup>Cfr. ENZ III #571: Obs.

<sup>626</sup>ENZ III #569.

<sup>627</sup>"Es ist dem Begriffe des Geistes gemäss, dass die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt. Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen": VG pg. 153 / RH pg. 129.

saber de Dios como "Menschwerdung" significa no sólo que el absoluto es devenir, sino también que es devenir humano (menschlich), histórico. La llegada del tiempo del Espíritu Santo conserva la exterioridad del tiempo del mismo modo que el silogismo del tercer momento de la Trinidad (del Espíritu Santo) conserva el momento del Hijo<sup>628</sup>. Con todo ello parece resultar que la contingencia y el azar mismos tienen su fundamento en el concepto o el espíritu.

En conclusión, parece que tanto la lectura de la historia hegeliana como historia concluída por el saber absoluto, como aquella que reduciendo éste a mero momento de la dialéctica histórica sostiene la apertura infinita de ésta última, conducen al infinito malo que Hegel pretende superar.

Salvar las deficiencias de ambas interpretaciones parece así arrastrarnos a confirmar que la historia hegeliana se dirime entre dos puntos de vista irreconciliables. Ello se correspondería con la tesis ya propuesta según la cual el saber absoluto sólo consistiría en el saber de la irreductibilidad de la diferencia entre saber y objetividad, y en consecuencia, en el saber de la irreductibilidad de la objetividad y de su exterioridad constitutiva<sup>629</sup>. Podríamos decir que así Hegel evitaría la entronización de un sujeto fuerte a expensas de mantener cierto dualismo. Se trata en última instancia del dualismo entre el punto de vista universal y el particular. Parece en efecto que sólo así se puede afirmar con sentido tanto la apertura como la clausura de la historia objetiva: permanecería abierta para el individuo y el pueblo histórico, mientras habría resultado superada para el filósofo, para la filosofía. Esto es tanto como afirmar que desde Hegel los contenidos concretos de la historia mantendrían su imprevisibilidad, pero ya no, en cambio, el significado de los mismos. Este es ya para siempre el devenir para-sí de la libertad. La filosofía no puede nunca predecir, pero sí puede llegar a conocer la verdad (eterna) de lo real.

---

<sup>628</sup>Cfr. ENZ III #569-570.

<sup>629</sup>En este sentido Findlay destaca el modo de reconciliación del espíritu con su otro que se logra solamente con la asunción por parte del espíritu de la heterogeneidad constitutiva de su otro, de la irreductibilidad pues del hiato entre ambos. En este caso es justamente la renuncia *consciente* a superar el hiato lo que lo supera. Cfr. Findlay, "Hegel's use of teleology".

Pero debemos todavía dar un paso más allá para recoger explícitamente el ya constatado dinamismo del propio saber absoluto. El saber hegeliano no supone únicamente redeterminación de la objetividad, sino también del saber mismo.

"La razón en la historia" nos presenta la verdad del espíritu o el "presente absoluto" en que ésta se expresa como unidad de religión (saber) y estado (objetividad): al final ninguno tiene prioridad sobre el otro<sup>630</sup>. Solamente así es posible que el principio de la religión se plasme en todas las vertientes de la unidad de un pueblo<sup>631</sup>. En todo este escrito introductorio insiste Hegel en esta unidad: la libertad es tanto el querer y saber del universal concreto como su darse una "Wirklichkeit"<sup>632</sup>. Desde aquí bien podemos pues concluir que la historia y la filosofía de la historia son también indisolubles: la segunda no es más que el saberse de la primera, pero a la vez ésta, la historia misma, es en su saberse.

Ahora bien, el "presente absoluto" con que se cierra "La razón en la historia" no expresa más que el devenir absoluto del espíritu, no refiere más que al "Espíritu absoluto" que culmina con "La Filosofía". Pues bien, la filosofía es el saber de la unidad de saber y objetividad, de eternidad y devenir. Es saber que ni el ser tiene primacía sobre el saber (rechazo de la "historia abierta") ni el saber sobre el ser (rechazo del "fin de la historia"). La filosofía no es conocimiento de la mera forma sino de la forma "que se determina a sí misma a contenido"<sup>633</sup>.

Pero también este "compacto", este todo que es la unidad del ser y el saber, se sabe como unidad en movimiento, como unidad diferenciada por tanto, mediada. El absoluto es "la idea de la filosofía" pero como tal ya no es sólo la cara subjetiva del absoluto, sino la unidad diferenciada de ésta y de su cara objetiva

---

<sup>630</sup>Cfr. VG pg. 129 / RH pg. 113: Ambos expresan el mismo principio y la misma unidad originaria y, en este sentido, están en pie de igualdad. En esta misma línea Cfr. VG pg. 131 / RH pg. 114-115: Se asocia aquí la objetivación al diferenciarse, el saberse al unificarse y parece ponerse la verdad del espíritu en el saber, pero sólo para confirmar a continuación que el saber mismo exige objetivación.

<sup>631</sup>Cfr. VG pg. 132 / RH pg. 115.

<sup>632</sup>Cfr. VG pg. 162-163 / RH pg. 136.

<sup>633</sup>ENZ III #573.

(podríamos decir incluso: la unidad diferenciada de espíritu y naturaleza tomados en el más amplio sentido). El saber absoluto es saber que la idea es a la vez la naturaleza de la cosa y la actividad del conocer y que es esta unidad en la forma del juzgarse, del diferenciarse<sup>634</sup>.

Se redeterminan así a una el saber y el devenir histórico: el movimiento de la historia se eterniza, la eternidad del saber se dinamiza. Tanto el saber como la historia persisten como tales, puesto que son verdaderos infinitos, no cancelables, pero resultan cambiados de signo: devenidos conscientes de su verdad, de su unidad mutua. El "presente absoluto" en que ambos se unifican es así a la vez vivo y eterno<sup>635</sup>.

Debemos pues aclarar el sentido en que tanto el saber como el devenir (y ya no sólo éste último) han de entenderse a la vez como abiertos y cerrados. Ambos abiertos, porque su identidad es identidad diferenciada (y en la misma medida lo es cada uno en sí mismo). Pero ambos cerrados, porque su diferencia ya no es como la diferencia que opone el saber eterno al ser que deviene sino que se resuelve en un perpetuo y único autodiferenciarse que supera toda oposición. Ni la filosofía ni la historia podrán ya ser más que el esfuerzo consciente por realizar la unidad que ya se sabe como el en-sí verdadero<sup>636</sup>. Con esto no pretendemos negar la verdad del dualismo por el que abogábamos más arriba, de la irreductibilidad de la diferencia entre el punto de mira del todo y el de la particularidad, entre la eternidad y el movimiento, sino que, antes bien, pretendemos matizar que este dualismo no se puede hacer corresponder unívocamente con el plano del saber (absoluto) y de la historia, o del espíritu absoluto y del espíritu objetivo, respectivamente. Consideramos más bien que todo momento del espíritu (incluido el espíritu absoluto) puede mirarse bajo los dos puntos de vista. Queremos pues insistir que el dualismo se establece justamente entre dos puntos de mira y no entre dos instancias o dimensiones determinadas del espíritu. Dicho brevemente, creemos que si bien en la solución hegeliana se puede detectar un dualismo, de querer acercarnos a la verdad (toda) de esta solución, habrá de añadirse que los miembros de este

---

<sup>634</sup>Cfr. ENZ III #577.

<sup>635</sup>Cfr. VG pg. 182 / RH pg. 149: El "absoluter Gegenwart" es a una "jetzt" y "ewig".

<sup>636</sup>Podríamos preguntarnos si aquí Hegel no anticipa ya, y con ello devora, al mismo Marx.

dualismo están siempre en interacción, en definitiva, que no se trata de un dualismo fijo, estático.

Se reabre así la problemática de la imprevisibilidad: ¿hay lugar todavía para lo imprevisible una vez alcanzado este saber?. El problema deriva en última instancia efectivamente de que la unidad mediada que venimos examinando culmina, es plena verdaderamente, como unidad sabida. Dicho de otro modo, la unidad diferenciada de los opuestos, el dualismo interactivo que presentamos como logro hegeliano, alcanza su revelación o su formulación más clara y explícita en el saber absoluto, como contenido u objeto del saber absoluto. Pero el saber que sabe que la verdad de la cosa coincide con el saber no puede por menos de autopresentarse como la misma verdad de la cosa, y en consecuencia, no puede por menos de devorarla. El saber absoluto exige la objetividad y su diferencia, pero sabiéndose a la vez como su verdad no se ve el modo en que puede experimentarla como un auténtico otro. Es aquí donde sin duda tienen un apoyo legítimo las lecturas monistas de Hegel.

Lo presentaremos de otro modo. La filosofía es a una movimiento y movimiento cumplido<sup>637</sup>. En tanto que movimiento dialéctico, ha de ser perpetua autosuperación y no mera repetición. Ahora bien, si la objetividad ha de ser ya desde ahora expresión adecuada de este saber, ella misma habrá de ser como transformación cualitativa. Desde aquí, desde la necesidad del movimiento dialéctico tanto de la historia como del saber (aún del saber absoluto), parece resultar que no habríamos de contentarnos con la limitación de la imprevisibilidad a los contenidos o hechos determinados: su significado mismo debería permanecer indeterminable, evolucionar también cualitativamente. Pero en tanto que saber del infinito movimiento, de la necesidad misma del cambio cualitativo y de su verdadera naturaleza, ¿permite esta filosofía un cambio cualitativo realmente imprevisible?, y si se niega la absoluta imprevisibilidad ¿puede hablarse todavía de auténtica transformación cualitativa?.

En otros términos: ¿exige la vida del saber absoluto realmente la apertura a un auténtico acontecer, al futuro como tal?, ¿no se reduce esta vida al juego de espejos en el que el pensamiento se piensa a sí mismo?. ¿Cabe un

---

<sup>637</sup>ENZ III #573.



acontecimiento en la historia objetiva que suponga la "superación" de un saber que se presenta y se sabe como perpetua autosuperación?

Pero llegados aquí no podemos evitar preguntarnos si con ello Hegel no alcanzó en parte un pronóstico acertado de su futuro, de nuestro presente. Dicho brevemente: ¿no podría considerarse este resultado como la descripción de la dinámica capitalista?, ¿acaso hay en ella, y en su culminación actual, todavía espacio para lo verdaderamente novedoso, para algo que supere realmente su dialéctica totalizadora?, ¿no han sido el azar y la contingencia confinados al ámbito del interés y el actuar particular?

En este sentido Hegel no haría más que explicitar (y sancionar) el impulso unificador y totalizador que P. Barcellona presenta como inherente al "principio propietario" que caracteriza la esencia de la Modernidad. Y, de hecho, el mismo autor presenta la situación actual como la generalización absoluta de este principio que se expresa en una unidad total a la que se refiere como al "sistema". Aún cuando se reconozca que no coincide con la unidad racional anunciada por Hegel, aún cuando el mismo autor considere esta unidad actual como un artificio basado antes en una razón formal y neutra que en la razón histórica (la totalidad actual ha profanado incluso la divinidad, la autonomía, del "Volk" y el "Staat"), los rasgos que le atribuye no pueden por menos de recordarnos el "presente absoluto" hegeliano: la identidad como circularidad autofundamentadora y totalizadora; la diferencia como mera diferenciación funcional (superada entonces en tanto que auténtica alteridad); la pérdida de la negatividad, de la contradicción real y de todo deber-ser; y, por último, la cancelación de lo auténticamente nuevo: el fin de la historia<sup>638</sup>.

Desde aquí es fácil preguntarnos si la filosofía de la historia de Hegel no responde a pesar de todo al esfuerzo por liberarse de la historia que marca a la Modernidad desde sus inicios. Y también desde aquí cabe pensar en las afinidades entre el hegeliano "delirio báquico" de "la quietud translúcida y simple"<sup>639</sup> que parece adecuarse también a su concepción del "presente absoluto", y la perfecta transparencia de una sociedad totalizada que ha

---

<sup>638</sup>Cfr. P. Barcellona, *El individualismo propietario*.

<sup>639</sup>FdE, Prólogo: pg. 32 / PhG pg. 46.

acabado por eliminar toda posible alteridad auténtica al disolverla en el bullicio estático de un policentrismo caótico<sup>640</sup>.

Por otra parte hemos de explicitar que nuestras conclusiones nos han llevado a la constatación de la coexistencia de cierto monismo y cierto dualismo en el pensamiento hegeliano. La culminación del sistema en el saber absoluto de la filosofía nos obligaba a asumir la negación de la posibilidad de lo verdaderamente imprevisible y en este sentido a afirmar el monismo. Pero la irreductibilidad de la diferencia entre el punto de vista universal y el particular nos confirmaba la persistencia de una forma de dualismo.

En relación con el primer aspecto podríamos decir que se supera el desdoblamiento del sujeto moderno, pero habría que reconocer entonces que ello sería a expensas de la absolutización de un sujeto fuerte, universal, totalizador y lógico. En relación a la persistencia de cierto dualismo, habríamos de confirmar en cambio el reconocimiento de ambos momentos, el universal y el particular, pero resignándonos a la imposibilidad de su reconciliación, de superar la escisión moderna: la voluntad hegeliana de unificación no resultaría satisfecha.

Ahora bien, consideramos que esta ambigüedad del pensamiento hegeliano expresa el punto hasta el que llegó su conciencia de la dialéctica y la problemática moderna, esto es, su conciencia de la dificultad de encontrar una solución que supere el dualismo sin priorizar ninguno de sus momentos. Y es esta máxima conciencia del dilema moderno la que erige su pensamiento en culminación de la Modernidad. Dicho con otros términos, si la solución hegeliana, que se hace cargo del problema moderno en todo su alcance, no llega a solventarlo ella misma, ello parece enviarnos a la búsqueda de una salida postmoderna. Sin embargo es el mismo Hegel el que nos previene contra las (fáciles) soluciones que olviden la necesidad de la misma Modernidad y con ella el carácter incancelable de la búsqueda de unidad. Es en este sentido en el que consideramos que Hegel mismo nos sitúa en el centro del debate Modernidad-Postmodernidad.

---

<sup>640</sup>Cfr. G. Vattimo, *La sociedad transparente*.

Por lo demás, podemos recordar también aquí que el mismo P. Barcellona presenta la realidad actual como susceptible de dos lecturas: el pleno monismo de una unidad total que abandona el individuo a la extrema contingencia y que acaba por negar toda libertad individual, y el dualismo que escinde al sujeto entre su universalidad como lo que en él hay de "intercambiable" y su insignificante privacidad. Ambos aspectos además resultan implicarse mutuamente. La priorización de un sujeto total y la escisión del sujeto real, las dos caras de la Modernidad que Hegel pretendió superar a través de un equilibrio inestable que al final no sacrificaba ninguna en favor de la otra, se dan la mano en la cumbre de la Modernidad. Todo es diferencia y todo es unidad<sup>641</sup>. Una vez más: ¿no permite una lectura atenta de Hegel prever ya este diagnóstico?<sup>642</sup>.

Por último queremos recoger lo ya insinuado en relación a las armas que nos proporciona el mismo Hegel para volvernos contra él. Hegel abre las puertas al relativismo. Reconociendo el derecho absoluto de toda actualidad y presentando la filosofía como un producto de su tiempo, permite en efecto relativizar todo saber a su contexto histórico. Ya vimos que desde estas premisas ciertos autores juzgaban incluso a Hegel como necesariamente consciente del carácter relativo de su saber, a su saber mismo como sabedor de no ser más que una interpretación.

De modo paralelo Hegel nos permite ver que hacer una filosofía de la historia universal exige un punto de vista absoluto: en tanto en cuanto ella misma responde a la necesidad de unidad y sentido, se corresponde con el derecho del

---

<sup>641</sup>Cfr. P. Barcellona, *El individualismo propietario*.

<sup>642</sup>Podemos decir ya que en todo caso no consideramos que en la actualidad se de la coexistencia del monismo con un dualismo simétrico e "interactivo", tal como lo hemos en contrado en Hegel, sino que más bien se trataría de la conjunción del monismo con un dualismo "dominador" (lo hemos dicho ya el momento de la privacidad particular es "insignificante"). En este sentido podríamos decir que Hegel permite prever esta situación no tanto a través de su reconocimiento simétrico de los momentos opuestos, sino en la medida en que este su dualismo interactivo se desliza continuamente hacia un dualismo dominador y , en consecuencia, hacia el monismo que de él deriva o que en él anida.

presente a enjuiciar desde sí todo pasado<sup>643</sup>. Es decir, hacer filosofía de la historia es ganar un sentido para el presente y es así indisoluble de la autoabsolutización de este mismo presente, de su derecho de apropiación del pasado<sup>644</sup>. Ahora bien, si todo presente tiene este derecho, resulta claro que su saber (histórico) ha de ser relativizado retrospectivamente. Pero con ello se desenmascara la absolutez de todo punto de vista, de todo presente, como ilusión. El mismo Habermas llega a presentar esta exigencia de autoabsolutización como "necesidad trascendental"<sup>645</sup>. Pero una vez afirmado esto, la inevitable absolutez resulta autonegarse en su mismo ponerse.

Se expresa aquí la dificultad de hacer filosofía de la historia en el presente: ¿cómo totalizar una vez que toda totalización se sabe como una construcción subjetiva, como una mera interpretación?. El problema se puede formular de otro modo: decir que pensar la historia exige un punto de vista absoluto supone en efecto trascender la historia como tal, lo meramente fenoménico, pero el mismo Hegel nos ha mostrado que no hay nada que trascienda a la historia, que no existe una eternidad desde donde se la pudiera mirar "objetivamente". ¿Cómo pensar (totalizar) pues lo fenoménico sin trascenderlo?. (Vemos así por lo demás que esta cuestión se vincula directamente con el "fin de la historia" que vivimos: ¿cómo puede avanzar la historia cuando toda verdad se disuelve en infinitos y relativos puntos de mira?, ¿cómo puede avanzar la historia sin un verdadero otro de ella hacia el que pudiera dirigirse?).

Pero si Hegel concede el derecho absoluto de todo presente, es porque la verdad de todos los presentes es la misma, porque el absoluto está en todos ellos. Si bien es cierto que Hegel relativiza todos los mundos pasados y todas sus filosofías no es menos cierto que en todos ellos reconoce la verdad. De este modo consideramos que asumiría la pluralidad y variabilidad de las interpretaciones del pasado según el presente del que surjan, pero afirmaría en todo caso la permanencia de su conmensurabilidad. Y ello es así porque de hecho para él sólo hay un fin (Zweck) de la historia. Su filosofía de la historia se

---

<sup>643</sup>Y ello es así para Hegel porque de hecho todo el pasado está contenido en el presente: estudiar el pasado es profundizar en el presente: Cfr. VG pg. 183 / RH pg. 150.

<sup>644</sup>Cfr. Plant, *Hegel. An Introduction*, último capítulo.

<sup>645</sup>Cfr. Habermas, "A Reply to my Critics".

presenta ciertamente como absoluta en sentido fuerte justamente porque pretende expresar la unidad que "comunicaría" todas las verdaderas interpretaciones. De modo paralelo si hace filosofía de la historia universal aún conociendo la falsedad de toda trascendencia, es porque pretende que en tal filosofía es la historia misma la que se sabe. Por lo demás al destacar este aspecto, frente a las lecturas "relativistas" de Hegel, es claro que se vuelve a conceder un apoyo legítimo a las lecturas monistas.

Resulta así claro que Hegel no sólo abre el camino al relativismo, sino que explicita a la vez la necesidad de evitar absolutizarlo, la necesidad de relativizarlo también a él. De nuevo Hegel mismo nos conduce a la polémica Modernidad-Postmodernidad.

### *La solución hegeliana*

Intentaremos ahora en primer lugar cerrar la polémica o la problemática planteada en relación al monismo y/o dualismo de Hegel con objeto de ganar una visión más determinada de su solución, de la alternativa que ofrece a la Modernidad.

En un principio presentábamos nuestra reivindicación de la presencia del dualismo en el pensamiento hegeliano como respuesta a las interpretaciones que lo presentan como un simple monismo. Ahora bien, reconocíamos ya más arriba que en todo caso distintos momentos de este pensamiento apoyan ciertamente tal lectura. Queremos pues insistir en que la presentación de Hegel como un monista tiene en efecto cierto fundamento. En relación al estado pensado en la *Filosofía del Derecho* observábamos que, en su último momento como estado interno, resultaba inevitable verlo prioritariamente como sustancia, como universalidad que ha devorado toda diferencia y que además parece haber superado también el movimiento, como unidad estática pues. En relación a la historia reconocíamos también que ciertos pasajes de Hegel parecen presentar su culminación, el presente de Hegel, que, sin duda, es para él cualitativamente distinto a todo presente previo, como una unidad que cancelaría todo devenir, como un presente eterno.

Pero hemos insistido también en que en ambas secciones de la *Filosofía del Derecho* puede encontrarse la reproducción del dualismo. Ahora bien no es una cuestión para nada baladí saber de qué clase de dualismo se trata. A propósito del estado hablábamos de la escisión entre la universalidad de las instituciones y el individuo en tanto que constituido aún como particularidad para sí; en relación a la historia podría hablarse del hiato que separaría la historia pasada del "presente absoluto". Es evidente que en todos estos casos se trata de un dualismo dominador que en última instancia traduce la superioridad del saber (absoluto) respecto a la objetividad, del elemento de la universalidad y la interioridad sobre el elemento de la exterioridad<sup>646</sup>. Pero con esto se ve que el fundamento de su verdad es el mismo que el del monismo hegeliano. En efecto,

---

<sup>646</sup>Decíamos más arriba que la razón de la reproducción del dominio de la unidad en el estado se podía situar en el hecho de encontrarnos en el momento de la objetividad, mientras la solución hegeliana alcanzaría su verdad sólo en el saber. Pero con esto no se hacía otra cosa que desplazar el dualismo dominador: la solución hegeliana pecaba ahora también del dominio de la unidad ya no en virtud de sus respuestas en el ámbito objetivo, sino precisamente por humillar la objetividad frente al saber. Dicho de otro modo, que en la objetividad la unidad se presente como dominadora respecto a la diferencia no se debe a que nos hallemos en el elemento de la exterioridad, sino más bien a que la solución hegeliana exige que en éste, en el elemento en el que los momentos se son reciprocamente exteriores y diferentes, ha de imponerse la unidad.

este tipo de dualismo, lejos de revocarlo, se alía más bien con el monismo estático: podría muy bien servir de argumento para aquellos intérpretes de Hegel que presentan su solución como un saber absoluto, autosuficiente y eterno que se desvela como la verdad del ser para lograr así devorarlo. En efecto, de reducir la solución hegeliana a la coexistencia del monismo con esta clase de dualismo, no habría modo alguno de justificar su superioridad sobre Kant y Rousseau: recuérdese que la unidad inmediata rousseauiana se desvelaba como raíz de un dualismo opresor, del mismo modo que el dualismo (dominador) kantiano proyectaba en algún más allá una unidad también inmediata, superadora de toda diferencia.

Se ve pues que si, en efecto, con la reivindicación de cierto dualismo hegeliano pretendemos mostrar que la verdad de Hegel es más que el monismo o, cuando menos, distinta de un monismo estático, el dualismo del que ahora se trata ya no se podrá entender como una oposición opresora sino como una relación interactiva entre los opuestos. Se trata en definitiva de mostrar que no sólo la objetividad requiere el momento del saber, sino que también, a la inversa, el saber absoluto exige el momento de la objetividad. Sin duda, la constatación definitiva de esto sólo la pudimos ganar al mostrar que también en la culminación del espíritu absoluto, en "La Filosofía", la diferencia, y con ella la exterioridad, la particularidad, permanecen irreductibles. Pero esto se reflejaba ya en la sección dedicada al estado cuando decíamos que en todo caso la particularidad, aún como particularidad para sí, mantenía su derecho a ser reconocida de modo que la negatividad no se podía cancelar, sino que antes bien habría de transferirse a las relaciones interestatales. Y lo mismo ocurría en el tratamiento de la historia cuando insistíamos en que, a pesar del giro definitivo que introduce el advenimiento del saber absoluto, la dialéctica y con ella la diferencia han de persistir necesariamente, en que la historia en todo caso no resulta cancelada.

Ahora bien, si recordamos una vez más que de cualquier modo también la caracterización del pensamiento hegeliano como monista encierra verdad, habremos de reconocer que esta interrelación entre los opuestos no agota la verdad de la solución ofrecida por Hegel. Pues bien, es el momento de explicitar que al aproximarnos a ella afirmando la coexistencia de este dualismo dinámico y del monismo, se trataba en realidad de apuntar que la respuesta de Hegel sólo

será aprehendida satisfactoriamente en la medida en que se entienda que, para él, la verdad la constituye *un movimiento teleológico y uno de perpetua diferenciación*.<sup>647</sup> Es por esto por lo que una vez que se lee a Hegel únicamente en clave monista, o que él mismo aparece como priorizador de la unidad, se puede legítimamente defender igualmente su dualismo, mostrar que esa unidad hegeliana, necesariamente y en cualquiera de sus momentos, se desdobra, se autotrasciende a su otro. Pero ahora vemos que ello es posible porque en verdad se trata de un movimiento de autodiferenciación: sólo por ello a cada esfuerzo por reducirlo a una unidad inmediata -venga de Hegel o de sus intérpretes-, le seguirá la constatación del resurgimiento de una oposición, de un dualismo. La unidad del *telos* racional del espíritu genera en ocasiones la apariencia de una unidad final y estática, pero en cada una de estas ocasiones puede y debe recordarse que la unidad no puede dejar nunca de ser como *telos* y motor dinámico. Dicho brevemente, Hegel es monista, pero solamente en el sentido de que la perpetua diferencia se articula en un único movimiento: su monismo no es en ningún caso estático. Y también dicho brevemente, Hegel se puede considerar dualista, pero entonces ha de señalarse que, por una parte, este dualismo no es ya fijo sino dinámico, interactivo, y, por otra, que tal interacción de las distintas determinaciones está teleológicamente orientada (hacia la progresiva unificación).

Se entiende así que hayamos situado la verdad del estado, lo que hemos incluso denominado su concepto, en la mediación interactiva pero unificadora de universalidad y particularidad<sup>648</sup>, y que hayamos encontrado su más adecuada

---

<sup>647</sup>Sobra decir que la unidad del *telos* de este movimiento no se puede entender como exterior al mismo: dicho *telos* no significa otra cosa que el hecho de que la diferenciación (del absoluto) es en el modo de la negación determinada. Alvarez Gómez expone con claridad la conexión entre la autodiferenciación del absoluto y la negación determinada, mostrando además que en virtud de este pensamiento Hegel logra distanciarse no sólo de Kant sino a la vez de Fichte y Schelling. Cfr. Alvarez Gómez, *Experiencia y Sistema*, Cap. II. Por lo demás esta indisolubilidad del movimiento diferenciador de su unidad en tanto que unidad teleológica racional explica también la indisolubilidad en el pensamiento hegeliano de dialéctica e idealismo, tal como la muestra Marrades Millet, Cfr. Marrades Millet, "Dialéctica e Idealismo en Hegel".

<sup>648</sup>En general, la solución hegeliana supone la mediación recíproca de universalidad y particularidad, pero la universalidad es fundamental, y la particularidad es puesta por aquélla, siendo



expresión en el párrafo de la *Enciclopedia* que lo presenta como movimiento circular, conceptual. Y, paralelamente, se comprende que al presentar la historia como expresión del espíritu, al presentarla pues en su verdad, hayamos utilizado la representación de la espiral en perpetuo ascenso. En definitiva, la ambigüedad de la solución hegeliana se puso máximamente de manifiesto cuando presentamos el saber absoluto, la última verdad del sistema hegeliano, como razón que se sabe -y ello significa universalidad, unidad- como mediación interactiva de objetividad y subjetividad -y ello implica persistencia de su diferencia-.

Y también desde aquí se explica que la solución hegeliana dé lugar a la vez a lecturas monistas y dualistas o pluralistas, y que, no obstante, consideremos que ambas expresan únicamente dos puntos de mira sobre una única, aunque ambigua, verdad. La verdad de la lectura monista reside en que, en efecto, el espíritu hegeliano es *un* movimiento, pero, insistimos una vez más, su unicidad es aquella que se deriva de la unidad de su *telos*: la unidad se expresa en la forma del círculo, en ningún punto determinado del mismo. La verdad del dualismo reside en que dicho movimiento es proceso de mediación por cuanto tiene su motor en una escisión originaria, de modo que toda dicotomía puede ser reencontrada en su diferencia en el espíritu, aún cuando en movimiento de compenetración<sup>649</sup>.

Ahora bien, puesto que la interpretación más tradicional y divulgada de Hegel lo presenta como simple monista, este trabajo tiene por uno de sus objetivos insistir en la irreductibilidad de la diferencia reconocida por el mismo Hegel, en el hecho de que ningún momento de unificación se puede entender como mera identidad estática, inmediata. Por lo demás, se ha insinuado ya que es en esto en lo que ciframos el giro cualitativo que él introduce en la Modernidad. Es innegable que el espíritu absoluto como culminación del sistema hegeliano expresa para Hegel la última verdad, o dicho de otro modo, la formulación más adecuada de la verdad. Pues bien, insistiendo en que aún en este plano persiste la diferencia, que él es también perpetua diferenciación, pretendíamos mostrar

---

la universalidad concreta o individualidad negación de la particularidad y retorno al fundamento. Lo universal es afirmativo, y sólo lo particular es negado: Cfr. ENZ I #95 y Obs.

<sup>649</sup>Para el carácter originario de la escisión como "Ur-teilung" (juicio) Cfr. ENZ III #415: Obs.

que este saber está también escindido en sí mismo, que se desborda en todo momento a sí mismo (hacia la exterioridad como su otro), que no es "puro" saber. Era esto lo que nos permitía hablar de cierta relación interactiva, bidireccional, entre la exterioridad de la objetividad y la interioridad del saber. Y era esto lo que nos permitía recalcar que el estado moderno pensado por Hegel se abre en todo caso a la historia, y que la historia no se cierra con el presente de Hegel.

Pero hemos reconocido también en todo caso que, frente a las lecturas "relativistas" de Hegel, el advenimiento del saber absoluto constituye para Hegel un cambio en la historia cualitativamente distinto a todo tránsito precedente. El *telos* del espíritu no puede confundirse con ningún momento determinado y aislado, no puede perder su naturaleza de *telos*, pero, a la vez, es evidente que no podrá encontrar una realización más adecuada que la que le proporciona el saber absoluto. La absolutez de éste se deriva justamente de constituir el saber de ese *telos* racional como la verdad de la realidad y la historia. Ahora bien, el estado y la historia pensados, sabidos, por Hegel en la *Filosofía del Derecho* son el estado y la historia del saber absoluto (la *Filosofía del Derecho* pertenece al sistema), y, en consecuencia, su absolutez les resulta transferida: si el saber absoluto es el saberse de la racionalidad, el estado y la historia aprehendidos por este saber expresarán la misma racionalidad devenida para-sí y, en consecuencia, resultarán negados en su finitud, se sabrán racionales y, por ello, devendrán momentos del autosaberse de la razón. Dicho de otro modo, la realidad que se hace cargo ya de la verdad de lo real es cualitativamente distinta de toda otra realidad (aún inconsciente de su verdad) y en este sentido insuperable. El hecho de haber comprendido la verdad (última) de todo lo pasado, hace del presente que lo comprende un presente que ya no ha de transitar hacia una verdad más alta, y, en este sentido, un presente eterno<sup>650</sup>. Desde aquí hemos reconocido que la diferencia que habrá en todo caso de resurgir tras el saber absoluto, acontecerá de algún modo ya siempre en el seno del saber absoluto, esto es, será en todo caso reapropiable por el saber absoluto. Y en este sentido nos hemos preguntado si Hegel deja lugar todavía para una auténtica imprevisibilidad histórica, y, con ella, para un estado que cancele verdaderamente el estado por él pensado. Pero en todo caso mantenemos que ni siquiera el saber absoluto es un círculo final en reposo, sino

---

<sup>650</sup>Cfr. ENZ III #577.

movimiento circular, que no podrá por tanto dejar de sufrir la escisión, la oposición del objeto.

Pero lo que nos interesa mostrar ahora es que partiendo de este reconocimiento, partiendo de que Hegel ve en efecto la última verdad en el saber absoluto, y de que éste es en efecto saber, o sea, elemento de la universalidad y la unificación, es fácil deslizarse hacia la afirmación de que la solución hegeliana es en última instancia la unidad, hacia el monismo estático. Consideramos efectivamente que la razón de que pueda interpretarse el plano objetivo del sistema hegeliano como priorización de la unidad, que pueda afirmarse que Hegel absolutizó el estado y el presente allí pensados, deriva en última instancia de esta prioridad de la filosofía como ciencia, del hecho de que el estado y la historia presentados son el estado y la historia de la ciencia, de que la objetividad hegeliana es la objetividad pensada por el saber absoluto.

Pero se ha mostrado también que esta prioridad de la filosofía o el saber absoluto tiene su fundamento en el hecho de que a la realidad se le ha atribuido como su verdad el *telos* racional, el hecho de que la verdad se ha puesto como movimiento unificado por su orientación racional. Es pues "este lado" de la solución hegeliana la que da pie también a las lecturas monistas estáticas a las que, como señalamos, nos oponemos. La racionalidad de lo real es lo que permite la absolutización del saber por parte de Hegel, y, a su vez, es esto lo que genera lecturas de su pensamiento que lo presentan como el triunfo definitivo de la unidad sobre la diferencia de la realidad exterior, y que, a nuestro modo de ver, no aciertan con toda la complejidad del planteamiento hegeliano. Se entiende pues que consideremos que la insuficiencia de la solución hegeliana reside en la asunción del *telos* racional y uno del movimiento de la realidad: es el ser racionalmente teleológico del espíritu lo que es verdaderamente discutible en Hegel<sup>651</sup>. Y se ve además que esta asunción no es sino la asunción de la

---

<sup>651</sup>En este sentido, aún cuando asumimos con Pippin que no toda colectividad ni todo resultado histórico es para Hegel racional y válido, hemos de añadir que en todo caso Hegel confía plenamente en que la racionalidad acabará por imponerse en los estados y en la historia. Y, llegados aquí, no podemos dejar de preguntarnos: ¿qué garantiza que el último resultado de la interacción colectiva e histórica haya de ser racional (especialmente cuando se descartó la racionalidad como facultad individual)? Cfr. Pippin, *Idealism as Modernism*.

absolutes de la razón. En resumen: es la absolutez de la razón lo que nuestra realidad actual obliga a rechazar.

En conclusión: ciframos el logro hegeliano en haber superado el dualismo fijo y opresor en un movimiento de diferenciación, que, de leerse como dualismo (en el fondo del movimiento tiene que estar siempre la escisión), habría de presentarse como un dualismo interactivo; y ciframos su insuficiencia en haber atribuído a tal movimiento la unidad racional como su motor y su verdad.

Concluído así este segundo capítulo consideramos que podemos intentar ponerlo ahora en relación con el primero, esto es, evaluar en qué medida Hegel logra dar al problema de la Modernidad una solución alternativa a las ofrecidas por Rousseau y Kant.

En lo comentado en el primer capítulo en relación a la crítica hegeliana a Rousseau y Kant, nos hemos ceñido al problema político-moral. Deberíamos por tanto pensar el modo en que la política hegeliana, en última instancia el estado, tal como ha sido expuesta en la segunda sección de este segundo capítulo supera los planteamientos de Rousseau y Kant. Es evidente que en una primera aproximación puede decirse con justicia que el estado hegeliano se presenta como satisfacción tanto de la exigencia de una unidad sustancial, inmediata, indivisa y efectiva, en la que se plasme la universalidad tal como pretendía Rousseau, como de la exigencia de reconocer el momento de la particularidad y su autodeterminación (exigencia kantiana): recordemos que el estado hegeliano, al menos en su "concepto", debía reconocer como fines en sí mismos tanto la libertad del todo como la libertad del particular. El estado hegeliano se presenta como el universal que se diferencia en sí mismo, y es este universal concreto, como unificación mediada de unidad y diferencia, lo que constituye en efecto la superación de la insuficiencia que expresan Kant y Rousseau: ninguno de ellos había logrado introducir la diferencia en el seno mismo de la universalidad.

Ahora bien, esta solución sin ser más desarrollada puede fácilmente presentarnos a un Hegel que *simplemente*, siendo más sutil que sus predecesores, ha logrado con más éxito reintroducir y así reducir la diferencia a la identidad, someter el sujeto débil al sujeto fuerte (de nuevo nos encontramos con las lecturas monistas de Hegel).

Pues bien, lo que se trata de explicitar una vez más es que la consecución del pensamiento del universal concreto es indisoluble del reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia o la finitud<sup>652</sup>. Esto se muestra ya en el hecho de que el universal concreto integra la diferencia no al modo de un momento cancelable, sino como la actividad, el diferenciarse y finitizarse, que lo constituye en sí mismo: en efecto el universal concreto es el movimiento teleológico de perpetua diferenciación<sup>653</sup>. Y es precisamente por esta irreductibilidad de la diferencia por lo que destacábamos al tratar el estado no sólo la diferenciación propia de la sustancia del estado como expresión de la exigencia de que el estado mismo vele por las libertades individuales, sino especialmente el reconocimiento por parte de Hegel de ciertos lugares en los que la libertad negativa reinaría en toda su negatividad, que escaparían al organismo mismo del estado, lugares en los que el individuo persiste única y exclusivamente como burgués (vs. ciudadano).

Ahora bien, esto podría explicarse diciendo que en el plano de la objetividad la diferencia no se deja reabsorber perfectamente por la unidad, y podría, en consonancia con ello, recordarse que también en el estado el esfuerzo hegeliano por unificar se muestra, especialmente en la exposición de la *Filosofía del Derecho*, como la imposición de la unidad a las particularidades tal como lo

---

<sup>652</sup>Hegel lo dice así en la conclusión final de sus LHF: "Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el saber absoluto; y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma": VGP III, pg. 459-462; LHF III, pg. 517.

<sup>653</sup>Ya desde aquí podríamos preguntarnos: si la diferencia no es nunca cancelable, si la unidad no se da en ningún momento, al menos en la efectividad o de hecho, sin la persistencia de la diferencia ¿qué significado puede tener todavía afirmar la prioridad de la unidad sobre la diferencia en Hegel?. Podemos recordar que en términos del mismo Hegel el principio de su filosofía es la "identidad (1) de la identidad (2) y la diferencia" (Cfr. DFS pg.96 /Dif. pg. 114). Pero para evitar malentendidos en la interpretación del mismo debe tenerse en cuenta lo siguiente: en primer lugar, si hay una prioridad de la identidad sobre la no-identidad, se trata en todo caso, de la identidad (1), no de la identidad (2), y sólo esta última es diferente de la diferencia, es decir, la identidad (1) no es diferente de la diferencia ni idéntica a la identidad (2). En segundo lugar, lo que excluye este principio es la no-identidad de identidad y diferencia, y no la no-identidad sin más. Y, en tercer lugar, la proclamada identidad (de identidad y diferencia) es un proceso, una referencia de cada término a su opuesto, de modo que cada uno contiene en sí al otro.

expresa la legitimación de la obligación del particular a sacrificar su vida por el todo del estado. Y entonces podría concluirse que mientras en el plano del concepto la diferencia se reabsorbe en la identidad en el pensamiento del universal concreto, en el plano de la objetividad el cumplimiento de esta tarea -puesto que aquí la diferencia se muestra en todo su poder- acaba por exigir una unificación violenta y dominante. La solución hegeliana sería la unidad totalizadora, y la persistencia de ciertas fisuras en el estado, de ciertos momentos en que la diferencia desborda la unidad, se derivaría del hecho de encontrarnos aún hundidos en la objetividad. En conclusión: la solución hegeliana o el universal concreto tal como se muestra en el plano del estado de la *Filosofía del Derecho* se presta todavía a ser leído primordialmente como esfuerzo por reconducir la diferencia a la unidad.

Es por esto por lo que consideramos que aún cuando en el estado la diferencia y su irreductibilidad se revelen (y se rebelen) ya para Hegel, todavía no es en este estadio donde se deja ver todo el alcance del giro hegeliano, y es por esto por lo que nos hemos vuelto a la "Historia". Y consideramos en efecto que es en el pensamiento de la historia -que presupone e integra el reconocimiento de la originariedad de la intersubjetividad- donde la solución hegeliana como el universal concreto muestra a las claras su vinculación con el reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia o la finitud: la historia es perpetuo movimiento dialéctico. Insistiremos una vez más: en la unidad del saber absoluto que "supera" la historia se sabe precisamente de la necesidad absoluta de la exterioridad y la diferencia, de su no cancelabilidad: de la insuperabilidad de la historia. Sólo por ello el saber absoluto es real y se distingue de la pureza de la *Lógica*. Sólo por ello el "fin" del espíritu no supone un retorno a la naturaleza muerta o, mejor aún, sólo por ello, porque el espíritu es siempre en toda exterioridad, tampoco la naturaleza es nunca naturaleza muerta y también ella conduce al espíritu<sup>654</sup>.

El universal concreto de la historia muestra que la diferencia es verdaderamente no cancelable, que la unidad no es nunca al margen de ella o que cuando lo es es sólo una abstracción. El monismo consiste sólo en la unidad

---

<sup>654</sup>Para la vida de la naturaleza y en general para la necesidad de que la exterioridad persista si la vida ha de persistir Cfr. Duque "La monstruosa potencia de la naturaleza".



de este saber, en el saber de esta inseparabilidad (unidad) de la unidad y la diferencia. Podríamos incluso decir: en la aceptación de la diferencia como tal. No pretendemos con ello negar, como ya ha quedado claro en la sección sobre la historia y en la recapitulación precedente, que aquí desaparezca perfectamente la voluntad de unidad hegeliana: ella persiste aunque sólo sea por cuanto la unidad de este saber absoluto ha de reflejarse también en la realidad, es decir, porque, como hemos ya repetido, con él se unifica todo el pasado bajo un *telos* y queda desde él reabsorbida toda diferencia. Pero lo que aquí nos interesa es destacar el reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia que supone también este saber. Y destacar además que es este mismo reconocimiento el que abre la posibilidad de ciertas lecturas que rechazan incluso el significado "absoluto" que Hegel confiere a su saber, el que este saber suponga realmente un cambio cualitativo en la historia (aún cuando, como ya hemos señalado al tratar la historia, se trata de una interpretación radical que no compartimos). En todo caso consideramos que en la historia, verdad de la objetividad, se expresa más claramente que en el estado la solución hegeliana: en ella es más evidente la irreductibilidad de la negatividad, del movimiento, de la diferencia, y también más evidente que la unidad hegeliana es en la forma del *telos*.

Se entiende desde aquí que consideremos que es en la historia justamente donde se debe medir el distanciamiento que el planteamiento hegeliano supone respecto a los planteamientos de Rousseau y Kant. Pensamos pues que sólo desde Hegel cabe un esfuerzo coherente por pensar la finitud y la diferencia: en Rousseau éstas desaparecen ante el poder totalizador de la universalidad; en Kant la yuxtaposición de la trascendencia a la finitud niega por una parte la posibilidad de pensar la finitud en sí misma, y por otra exige ya la introducción de la infinitud o universalidad en el seno de la misma finitud. Esta es en efecto la tarea llevada a cabo por Hegel. Pero lo que aquí apuntamos es que con la consecución de esta misma tarea Hegel abre además la posibilidad de tomar y pensar la finitud en sí misma.

Podemos ahora efectivamente retomar la cuestión con la que cerrábamos nuestro primer capítulo: tras comentar la crítica hegeliana al pensamiento de Rousseau y Kant, nos preguntábamos si se podría entender la solución hegeliana, tal como sugiere Taylor, como la complementación de Kant con la exigencia rousseauiana de la inmediatez o, dicho de otro modo, como la

complementación de Rousseau con el logro kantiano del reconocimiento de la diferencia. Aquí reside cierta verdad en el sentido de que efectivamente se puede presentar la solución hegeliana como la mediación (en todo caso nunca conjunción) de diferencia e identidad. Pero esta lectura parece implicar también que Hegel ha hallado en Kant y Rousseau simplemente dos insuficiencias complementarias vinculadas a dos aciertos igualmente complementarios. Ahora bien, esto puede conducir a cierta simplificación de Rousseau y Kant: también en Rousseau está presente el momento de la diferencia (aunque sea a su pesar), y también en Kant se encuentra la pretensión de una unidad inmediata (aunque sea en el más allá). Pero sobre todo tememos que tal aproximación pueda provocar cierta simplificación del juicio hegeliano respecto a estos autores, y es por ello por lo que preferimos profundizar en la misma lectura de Taylor para llegar a ver que bajo la doble acusación hegeliana de la abstracta inmediatez rousseauiana y del rígido dualismo kantiano el mismo Hegel permite ver un error común a ambos. En este sentido consideramos que el diagnóstico hegeliano sobre Rousseau y Kant no se limita a señalar que el planteamiento del primero resulta insuficiente por no vincular la diferencia a la unidad inmediata y el del segundo por no unir la exigencia de inmediatez a la asunción de la diferencia, sino que muestra que en verdad tampoco Rousseau logra pensar adecuadamente la inmediatez ni Kant la diferencia o la finitud.

Que a ambos subyace un error común se delataba ya cuando decíamos que Hegel logra superar el planteamiento de ambos autores mediante un mismo logro, con su pensamiento de la historia (y la intersubjetividad). En efecto, si Hegel logra mediar los ideales de la Modernidad y la Antigüedad ya presentes en Rousseau será gracias a su pensamiento histórico; y si Hegel logra que la autonomía del sujeto moral (kantiano) no caiga en la amoralidad será en virtud de su pensamiento de la intersubjetividad que a la vez es indisoluble de la historia. Pero si ni Rousseau ni Kant lograron, frente a Hegel, mediar razón e historia (empírica), ello se debe a que no lograron mediar identidad y diferencia, introducir la diferencia en la misma identidad. Este es en efecto su error común, a saber, no haberse elevado al pensamiento del universal concreto.

Y decíamos también que es en el pensamiento de la historia donde se muestra más a las claras que la solución hegeliana abre la posibilidad del esfuerzo por pensar la diferencia en sí misma. Pues bien, creemos que esto pone de



manifiesto que Hegel, al haber detectado y superado una fisura común a Rousseau y Kant, supone frente a ellos un salto cualitativo. En realidad pensamos que la solución hegeliana además de suponer el cumplimiento y la consumación del proyecto rousseauiano-kantiano abre el camino a un nuevo proyecto. Creemos que mientras Rousseau y Kant persisten, cada uno a su modo, en la lucha por reducir la diferencia, el planteamiento hegeliano constituye la condición de posibilidad del abandono de este propósito, la condición de posibilidad del esfuerzo por pensar la diferencia y la finitud en sí mismos (sin trascenderlos). Es por esto por lo que afirmamos la posibilidad de leer en la solución hegeliana algo distinto o al menos algo más que la mera progresión en el fortalecimiento del sujeto fuerte. Con ello insistimos, una vez más, en la ambivalencia originaria que atribuimos en general a la solución hegeliana.

De todos modos lo que ahora nos interesa destacar es que el pensamiento kantiano de la libertad no ha sido agotado en el tratamiento que hasta aquí, en el primer capítulo, ha recibido el kantismo, de modo que resulta todavía demasiado arriesgado afirmar ya definitivamente que Kant no logra mediar unidad y diferencia, que no consigue superar la rigidez de su dualismo. De entrada resulta ya evidente que ni siquiera hemos tratado la totalidad de su pensamiento político en sentido amplio: se echa en falta, ya en una primera aproximación, la tematización de su filosofía de la historia, la cual, a su vez, es indisociable de su comprensión de la teleología.

En este sentido debemos destacar que consideramos que Hegel descubre en Kant no sólo la exigencia de mantener tanto el momento de la unidad como el de la diferencia sino también la necesidad de mediarlos, de pensar por tanto una unidad que los integre. Y que, en este sentido, Hegel reconoce a un Kant que tras el reconocimiento de la diferencia se esfuerza por reconquistar la inmediatez de la unidad. En general es a esto a lo que responde la necesidad de los postulados, y se hace maximamente explícito en la exposición hegeliana del tercer postulado como unidad del en-sí y del para-sí<sup>655</sup>. Precisamente por esto consideramos que Hegel no confunde el kantismo con el dualismo propio de la

---

<sup>655</sup>Cfr. PhG pg. 442 ss. ("Die moralische Weltanschauung") / FdE pg. 352 ss..

Ilustración ni su abstracción con el mero retraimiento estoico, que la crítica hegeliana no peca en definitiva de ingenuidad.

Pero también por ello creemos que se explica la superioridad que para Hegel ostenta Kant sobre Rousseau, aún cuando en efecto la raíz de sus fracasos sea para él la misma, a saber, la incapacidad para pensar una unidad dialéctica, esto es, para dar cuenta racionalmente de la indisolubilidad de identidad y diferencia. Kant ocupa un lugar posterior, superior, en la historia de la filosofía respecto a Rousseau porque no constituye únicamente su reverso, porque no opone a la unidad inmediata de Rousseau únicamente un rígido dualismo, sino que, a un tiempo, se esfuerza por superar esta rigidez, por lograr, a pesar de haber reconocido el derecho de la diferencia, cierta forma de unidad. En este sentido debemos recordar que al comentar la presentación del kantismo propia de la *Fenomenología* se presentaba ya el plan de Kant, rompiendo con la inmediatez rousseauiana, como la búsqueda de una unidad entre el particular y el universal que integrase la diferencia de la "reflexión". Ciertamente comprobábamos que el resultado arrojado era un fijo dualismo, pero esa intención inicial de Kant reaparecerá de nuevo. Y en este sentido Kant demuestra un grado de conciencia mayor que aquél de Rousseau en relación a la indisolubilidad de unidad y diferencia, a la verdad de la Modernidad. Es cierto que poco más arriba decíamos que también en Rousseau aparece el momento de la diferencia, que su pensamiento expresa pues más que la inmediata unidad, pero decíamos también que esto ocurría a su pesar, y esto viene a decir: a sus espaldas, sin la conciencia de su necesidad.

De todos modos, si bien se ha visto ya cómo Hegel detectaba en Kant la aspiración a tal superación del fijo dualismo, hasta aquí Hegel no ha hecho sino constatar en cualquier caso el fracaso kantiano en relación a esta tarea. De aquí que la conciencia de esta intención kantiana sólo haya servido para insistir en la inmanencia de la crítica hegeliana, y, en efecto, son varios los lugares en los que en su esfuerzo por superar el dualismo Kant apunta a la solución hegeliana.

Pero lo que ahora queremos señalar es que esa aspiración kantiana se convierte en tarea fundamental justamente en una obra aún no comentada, en la *Crítica del Juicio*. Se enfrenta aquí directa y explícitamente el problema de la mediación de unidad y diferencia, mediación hasta aquí no lograda. Y es

también en esta obra donde se puede leer un esfuerzo por ganar un concepto de libertad que la salve de su oposición a la naturaleza. Sólo con ello creemos que se justifica que nos volvamos en lo sucesivo a esta tercera *Crítica* y a la valoración hegeliana de la misma. Habremos de examinar en general si cuando Kant busca la mediación de los opuestos, cuando se esfuerza por hacer justicia a su indisolubilidad, conduce a la solución hegeliana o si, más bien, abre una alternativa a la misma. Se tratará en última instancia de evaluar si logra superar la rigidez de su dualismo sin caer en la absolutización de la razón. Por lo demás, guiados por la misma obra, tendremos ocasión de completar el estudio del pensamiento político kantiano en sentido amplio: ya en la primera sección del próximo capítulo, al hilo de la "crítica del juicio teleológico", podremos reflexionar brevemente sobre su filosofía de la historia.

### III) HEGEL FRENTE AL ESFUERZO KANTIANO

#### POR SUPERAR EL FORMALISMO DE LA LIBERTAD

##### A) HEGEL Y EL JUICIO TELEOLÓGICO.

###### *La crítica hegeliana al juicio teleológico kantiano*

Hegel reconoce en la *Crítica del Juicio* de Kant el esfuerzo por superar su propio dualismo y con ello el esfuerzo por plasmar la conciencia ganada de la insolubilidad de universalidad y particularidad, de unidad y diferencia. Y, en efecto, no se trata en ella de superar únicamente el dualismo propio de la

primera *Crítica* sino el dualismo kantiano en general y por tanto su última expresión, esto es, el abismo que separa las dos primeras *Críticas*<sup>656</sup>. En este sentido observamos que la tercera *Crítica* es exigida por el hecho de que se haya escrito la segunda *Crítica*, por el hecho de haber constatado el *factum* de la libertad, y con él la exigencia de su realizabilidad<sup>657</sup>. Si ahora recordamos que a

---

<sup>656</sup>Hegel comienza su exposición de la tercera *Crítica* en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* citando aquel pasaje de la Introducción en el que Kant afirma que "tendrá necesariamente que existir un fundamento de la unidad de lo suprasensible, de lo que sirve de base a la naturaleza, y de lo práctico que encierra el concepto de la libertad": LHF III, pg. 450 / VGP III pg. 374.

<sup>657</sup>Esto mismo es reconocido por Villacañas: sólo desde la segunda *Crítica* se hace necesaria una respuesta más decisiva y fuerte para el dualismo kantiano que la ofrecida en la primera *Crítica*, en la que la teleología o la libertad podían ser todavía contemplados como un mero punto de vista. Dicho de otro modo, sólo con el establecimiento de una oposición fuerte entre moralidad y naturaleza emerge la necesidad de buscar un principio que permita transitar de una a otra y por tanto el planteamiento de la tercera *Crítica*. En este sentido presenta Villacañas la tarea de la tercera *Crítica* como la de lograr que la razón se constituya en efecto como un sistema de fines, esto es, que sus distintos productos, la "natura" externa y técnica y la "natura" de la moralidad (ambas productos de la razón y por tanto "natura naturata"), sean "composibles". En general estamos de acuerdo con Marzoa en que en última instancia unificar entendimiento e intuición dice tanto como unificar los discursos respectivos de las dos primeras *Críticas* (Cfr. Marzoa, "La Crítica del Juicio y la cuestión Grecia-Modernidad"), pero creemos que el primer dualismo se revela explícitamente como oposición solamente desde la segunda *Crítica*. En este mismo sentido leemos en las *Lecciones sobre la estética* de Hegel: "Pero como Kant reincidió en la irreductible oposición entre pensamiento subjetivo y objetos objetivos, entre universalidad abstracta y singularidad sensible de la voluntad, fue él quien primordialmente subrayó como lo supremo la antes aludida oposición de la moralidad" (LE, pg. 44-45 / VÃ pg. 84). En este punto es importante recordar con Villacañas que la oposición de naturaleza y razón o libertad se plantea en toda su fuerza, como auténtica antinomia, cuando la naturaleza se expresa como la "natura naturata" de la técnica, esto es, cuando se tiene en cuenta que el conocimiento teórico e intelectual de la naturaleza se asocia a la voluntad de felicidad del sujeto (natural) para producir la naturaleza histórica. Es en efecto esta naturaleza, basada en el entendimiento como la misma naturaleza de la primera *Crítica*, la que pone de manifiesto que el orden producido por el entendimiento se opone y amenaza la posibilidad de una naturaleza que sea fruto de la acción moral: es esta naturaleza creada por el hacer técnico de la historia la que verdaderamente se resiste a la universalidad de la razón en sentido amplio. (Cfr. Villacañas,

nuestro modo de ver era la segunda *Crítica* la que justificaba en última instancia la inmanencia de la crítica hegeliana a Kant, se entiende el lugar señalado que acordamos a esta tercera *Crítica* y que le concede el mismo Hegel: la tercera *Crítica*, como el mismo Hegel, busca una salida al problema planteado por la segunda *Crítica*.

En este sentido hemos de constatar que la *Crítica del Juicio* se inicia ya en su Introducción con la presentación de la tarea de buscar un puente entre naturaleza y libertad, entre conocimiento teórico y moral por tanto. Se busca pues la raíz común de estas dos esferas y se revela sin dificultad alguna que su elemento común lo constituye el juicio: tanto la razón teórica o el entendimiento como la práctica tienen su actividad en el juzgar. Ahora bien, en ambos casos el juzgar está guiado por principios a priori ya dados por la misma razón, se trata de un juzgar determinante precisamente porque el Juicio está ya predeterminado: el Juicio como facultad de juzgar no es aquí pues libre, autónomo. El lugar donde tal capacidad se manifiesta en su pureza será entonces el de los juicios que no vengán predeterminados por principios a priori objetivos y constitutivos como lo son los del juzgar teórico y moral: tales juicios serán precisamente los juicios reflexionantes. Nos encontramos pues con que si la facultad de juzgar, que ha de constituir el puente entre naturaleza y libertad, ha de examinarse en sí misma y no en su dependencia del entendimiento o la razón, habremos de centrarnos en aquellos juicios que parten de una pluralidad para la que no están dados ya principios universales, en aquellos juicios que por tanto universalizan -como todo juicio- la particularidad como tal, lo propiamente contingente (para el entendimiento o la razón). Esto es precisamente lo que

---

"Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo"). Consideramos que esto está implícito ya en la segunda *Crítica* en la medida en que la oposición se presenta allí como la de felicidad y libertad, pero que se explicita del modo más claro en la problemática planteada por el escrito "Ideas de una historia universal en clave cosmopolita" en el que se explicita que la marcha efectiva de la historia no se deja comprender inmediatamente como progresión moral. Cabe señalar ya que, como subraya Marrades, si en la naturaleza técnica o en el hacer técnico-histórico del hombre Kant no viese únicamente el principio del mecanismo natural sino la lucha de la libertad por imponerse a la naturaleza y la dialéctica entre ambas, se abriría ya la posibilidad de ver la teleología como superación del mecanismo o la causalidad eficiente, y no únicamente como otro orden inconmensurable. Cfr. Marrades, "Teleología y astucia de la razón en Hegel".

hacemos tanto al calificar un objeto como bello, como al considerarlo como un fin natural.

Observando pues la posibilidad de atribuir universalidad a la particularidad, de pensar lo particular como contenido en lo universal, sin que no obstante poseamos a priori ya un universal dado, encontraremos pues en su pureza la última condición de posibilidad de todo juicio, del discurso teórico y del práctico: el juicio reflexionante expresa la raíz y la condición de posibilidad del juicio determinante, de todo enjuiciar pues<sup>658</sup>. La posibilidad de un juzgar reflexionante (de un universalizar sin principios universales dados) exige el postulado de que "se puedan encontrar conceptos determinados empíricamente para todas las cosas de la Naturaleza"<sup>659</sup>, postulado que enuncia pues la condición de que lo natural dado se adecúe a la universalidad de la razón en sentido amplio, y en consecuencia, la condición última de todo juzgar. No es por tanto de extrañar que Hegel vea aquí la búsqueda de la unidad última de universalidad y particularidad, la búsqueda de la superación del dualismo kantiano.

Kant, en la misma Introducción, presenta como el principio trascendental que se da a sí misma la capacidad del juicio, como el principio propio del juicio reflexionante que busca la universalidad ascendiendo desde la particularidad dada, como el principio pues que permitiría buscar cierta unidad entre lo suprasensible de la naturaleza y lo práctico, la idea de una *finalidad en la naturaleza* que supone pensar la misma naturaleza como si un *entendimiento*

---

<sup>658</sup>El reflexionar del juicio reflexionante muestra para Marzoa la condición de posibilidad de todo juicio por cuanto nos lleva al momento anterior a la "reflexión", entendiendo ahora por "reflexión" el gesto por el que se separan la construcción del objeto de la regla de construcción, por el que se oponen pues sujeto y objeto. Cfr. Marzoa, *Desconocida raíz común*.

<sup>659</sup>Cfr. PI, pg. 49: este postulado aparece aquí como el "principio de la reflexión". En general nos estamos ciñendo a la Introducción definitiva que Kant adjuntó a la *Crítica del Juicio*, pero aquí nos hemos permitido acudir a la "Primera Introducción" porque la consideramos especialmente clarificadora en relación a este punto. Bozal, tomando el principio trascendental del Juicio también en sentido laxo como el postulado de la universalizabilidad de la contingencia, lo presenta igualmente como la condición de posibilidad de todo conocimiento: Cfr. Bozal, V., "Desinterés y esteticidad en la "Crítica del Juicio"".

*desconocido* la dotase de unidad incluso en sus leyes más particulares. Y, en efecto, sólo un entendimiento sobrehumano puede garantizar la presencia de la universalidad o racionalidad también en la totalidad de la naturaleza teórico-técnica. Importa además destacar que el concepto de "finalidad" se deriva en Kant del de "fin" que remite al concepto de un objeto en tanto que encierra el fundamento de la realidad del objeto mismo<sup>660</sup>.

Extraigamos las consecuencias que para Hegel se derivan de estas premisas kantianas contenidas en un pasaje de la Introducción que el mismo Hegel cita en las *Lecciones*.

En primer lugar el hecho de que lo particular mismo esté determinado por lo universal apunta sin lugar a dudas a la superación de la contingencia. Pues bien, Hegel deriva de esta remisión de lo sensible particular a lo suprasensible<sup>661</sup> la idea de que se encuentra entonces la libertad unida necesariamente a su contenido<sup>662</sup>. Es claro que esta libertad es ya la libertad que se identifica con la necesidad, y no la libertad que se opone a la necesidad y que es propia de un pensamiento dualista. En este mismo sentido Hegel observa que si el entendimiento sobrehumano responde, como parece innegable, a la garantía de la presencia de la universalidad en lo contingente, él mismo conlleva el pensamiento de la unidad de concepto (Begriff) y realidad (Realität), esto es, el pensamiento de lo que Hegel denomina "idea"<sup>663</sup>.

Ahora bien, es claro que en Hegel la idea es sólo expresión del universal concreto, es decir del universal que se diferencia en sí mismo: la idea expresa

---

<sup>660</sup>Cfr. CJ, "Introducción", pg.106-107.

<sup>661</sup>Kant no utiliza esta expresión en ningún lugar de la Introducción. No obstante hay que reconocer que aquí mismo, a la vez que habla de la necesidad de un tránsito del modo de pensar la naturaleza al modo de pensar la libertad, afirma que los objetos de la razón práctica son cosas en sí (Cfr. CJ, Introducción, pg. 100). Se puede concluir al menos, pues, que la unidad buscada supone también la búsqueda de lo suprasensible en la naturaleza. Lecturas como la de Marzoa sin embargo, apoyándose en el juicio estético, se resisten a aceptar que el camino kantiano hacia una raíz común suponga la búsqueda de lo suprasensible en la naturaleza. Cfr. Marzoa, *Desconocida raíz común*.

<sup>662</sup>Cfr. LHF III, pg. 451 / VGP III, pg.375.

<sup>663</sup>Cfr. ENZ I #55.



precisamente el rechazo de que lo universal pueda ser exterior a la realidad o lo particular. Para Hegel que la universalidad pueda o deba encontrarse desde la misma particularidad, como indica la tercera *Crítica*, dice tanto como que lo suprasensible determine por sí mismo lo sensible, esto es, que lo general contenga en sí mismo lo particular, y esto no es sino la definición del universal concreto<sup>664</sup>. Dicho de otro modo, puesto que Kant parece disponerse a buscar la presencia de lo suprasensible de la razón práctica en la naturaleza justamente al hilo de lo particular o contingente, lo que en ella se resiste a las leyes del intelecto finito, Hegel no puede dejar de esperar que la unidad de identidad y diferencia, libertad y naturaleza, se realice en la tercera *Crítica* en virtud de una unidad que sea inmanente a la particularidad. Si la universalidad ha de surgir partiendo de la misma particularidad como tal, sin principios universales dados previamente<sup>665</sup>, no es de extrañar que Hegel vea abrirse aquí la posibilidad de encontrar un universal que se particularice en él mismo, que deje de ser ya al margen de la particularidad; es decir, no es de extrañar que Hegel espere también que la superación del dualismo se realice en la dirección de la superación de la trascendencia y abstracción última de la unidad o universalidad que resultaba ser el corolario de la afirmación kantiana de la finitud del conocimiento: la particularidad en sí misma ha de estar vinculada al universal, de modo que éste parece prometer dejar de ser un más allá de la misma.

En este sentido se hace claro que si Hegel al referirse en la *Enciclopedia* a la tercera *Crítica* en general (#55), y aún no a su parte dedicada al juicio teleológico, habla ya de la presencia del "pensamiento de la idea" y en las *Lecciones* se refiere también a una libertad que supera la contingencia, ello es posible solamente porque ha interpretado ya el concepto kantiano de "fin" de tal modo que suponga un universal que lleve en sí mismo lo particular, esto es,

---

<sup>664</sup>Cfr. ENZ I #55: Obs; LHF III pg. 451 / VGP III pg. 374-375.

<sup>665</sup>En la "Primera Introducción" Kant explicita que en el juicio reflexionante el concepto o lo universal es hecho posible por lo particular dado, si bien el conjunto de la obra y de la misma Introducción deja claro que su fundamento último es el principio trascendental que el mismo Juicio se da a sí mismo: "El Juicio puede ser considerado, bien como la mera facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquella...Reflexionar es comparar y combinar representaciones dadas, bien con otras, bien con su facultad de conocimiento, en relación con un concepto hecho posible por ellas.": PI, pg. 49.

porque lo ha interpretado ya como concepto inmanente a la cosa. Y, en efecto, esta interpretación se explicita en las *Lecciones* y ya también en el contexto de la lectura de la Introducción de la *Crítica del Juicio*, es decir, con anterioridad a la distinción entre el juicio estético y el teleológico<sup>666</sup>.

Sin embargo hemos de reconocer ya que esto supone apartarse de la letra kantiana: por una parte Kant sólo ha dicho que el juicio reflexionante asciende de lo particular a lo universal y no que este último contenga en sí mismo y con independencia de la facultad de juzgar al primero<sup>667</sup>; y, por otra parte, el concepto de fin en Kant, tal y como aparece en la Introducción, no supone en absoluto la superación de su exterioridad respecto a la intuición o al objeto dado. En este sentido es importante señalar que el entendimiento "desconocido" que posibilitaría la finalidad de la naturaleza en general no se caracteriza todavía como intuitivo, sino sólo como donador de leyes o universalidad, mientras Hegel presenta ya como supuesto de toda la tercera *Crítica* un entendimiento intuitivo<sup>668</sup>. Más aún, en el pasaje de la Introducción que nos ocupa Kant no sólo no afirma que el concepto sea inmanente al objeto, sino que al presentar la finalidad como formal sólo se compromete con la idea de que en tal objeto la forma sería la propia de los objetos que son fines, es decir, ni siquiera llega a afirmar que de hecho a los objetos pensados según la finalidad (formal) de la naturaleza les subyazca de hecho un concepto.

Vemos así que de la idea de un entendimiento divino y de la remisión de lo sensible a lo suprasensible, como presupuestos admitidos por Kant para la posibilidad de una actividad reflexionante del juicio, Hegel deriva sin pleno fundamento la necesidad de arribar a la "idea" y al universal concreto.

Ahora bien, en este contexto podemos preguntarnos: ¿cómo hemos de entender la finalidad de la naturaleza si la misma naturaleza se nos presentó ya desde la primera *Crítica* como el producto de un entendimiento que sólo sabe de causas eficientes? Si, como señala Villacañas, no hemos de suponer que Kant traiciona su giro copernicano, esto es, si no hemos de suponer que Kant da

---

<sup>666</sup>Cfr. VGP III pg. 376 / LHFIII pg. 451-452.

<sup>667</sup>Cfr. CJ, Introducción, pg. 106.

<sup>668</sup>Cfr. ENZ I #55.

ahora acogida a una naturaleza que no sea producto de la razón, es evidente que el acuerdo buscado entre naturaleza y libertad sólo puede significar el esfuerzo por unificar, en algún sentido aún no claro, dos órdenes de la razón en sentido amplio. Dicho de otro modo, la búsqueda de un puente entre naturaleza y libertad sólo puede significar la búsqueda de la reconciliación de la razón (en sentido amplio) consigo misma, y esto dice tanto como la consecución de la armonía entre las distintas dimensiones de la razón<sup>669</sup>. Lo postulado por la finalidad en la naturaleza es su adecuabilidad a esta razón una o al elemento común a sus distintas dimensiones (parece en efecto que esto sería exigible aún en el caso de tomar tal unificación en el sentido más débil, es decir, como mera "compatibilización" de las distintas esferas de la razón). Pero es evidente que aún visto así, esto exige trascender la naturaleza "fenoménica" o la naturaleza del entendimiento, al menos en el sentido de que se ha encontrado una relación o experiencia de la naturaleza que sea distinta de la intelectual: las leyes generales del entendimiento no pueden garantizar la presencia de la universalidad en lo particular, y esta presencia se ha presentado como necesaria en caso de que la naturaleza sea al menos "componible" con el orden de la libertad. Y es por esto por lo que la concepción de la naturaleza que subyace al juicio reflexionante es indisociable de la idea de un entendimiento sobrehumano en el sentido de no-finito.

Ahora bien, es evidente que si en el principio del juicio reflexionante Hegel lee la superación de la contingencia, habrá de leer también aquí la superación de la finitud. Como señala Marzoa la contingencia del contenido traduce el hiato entre las condiciones de posibilidad de la validez y el discurso válido mismo, y éste es precisamente el signo de la finitud propia del pensamiento kantiano. Por tanto, si admitimos que la universalidad ha de encontrarse en la particularidad en tanto que contingente, es decir, en tanto que indeterminable para el entendimiento humano, no parece forzado suponer que Kant se dirige aquí a trascender el entendimiento humano o finito: que lo accidental sea unitario o racional nos eleva sobre la experiencia kantiana juzgada en la primera *Crítica* como único conocimiento válido. Ahora bien, la naturaleza kantiana es precisamente el

---

<sup>669</sup>Se entiende ahora que en el juicio reflexionante se explicita la condición de posibilidad de todo juicio, ya que vemos ahora que es en él donde se ha de hacer presente la unidad de la razón en sentido amplio.

material sensible en tanto que regulado por las leyes del entendimiento finito, la experiencia de la primera *Crítica*. Consideramos por tanto que Hegel espera de la introducción del principio reflexionante y su principio, la superación a la vez del entendimiento finito y de la correlativa naturaleza "fenoménica". Pero además, la misma Introducción pone en relación el juicio reflexionante con la exigencia de un sistema de la experiencia<sup>670</sup>. En este punto Hegel no puede sino recordar, citando al mismo Kant, que la razón práctica no nos concedía conocimiento (teórico) de la cosa en sí porque, a pesar de que este era su objeto, carecía de una intuición que le pudiera hacer corresponder<sup>671</sup>. Si lo propio de la razón práctica, lo suprasensible, se ha de unificar ahora con lo sensible, es evidente que Hegel no podrá sino ver aquí la apertura de la posibilidad de acceder al conocimiento de la misma cosa en sí. Si la necesidad de trascender la naturaleza de la primera *Crítica* se vincula a la exigencia de un conocimiento sistemático, Hegel no podrá esperar más que la eliminación del "más allá" incognoscible de la naturaleza<sup>672</sup>.

Por último hemos de constatar que la remisión de lo sensible a lo suprasensible indica en todo caso el esfuerzo por superar la condición de postulado que lo suprasensible tenía todavía en la segunda *Crítica*. En este sentido señala Villacañas que la solución a la oposición de naturaleza técnica (de felicidad, en tanto que el orden técnico es simplemente el que emerge de la búsqueda de la felicidad) y del orden moral, deja de ser en la tercera *Crítica* trascendente para ser inmanente. En efecto, si la contingencia que escapa al entendimiento cognoscitivo es también racional, cabrá también esperar que la realidad construida técnicamente a partir de este entendimiento no se resuelva en un caos, cabrá también la esperanza histórica<sup>673</sup>. En este sentido podemos decir que el mismo Villacañas, que no defiende una lectura hegeliana de la

---

<sup>670</sup>Cfr. CJ, Introducción, pg 106.

<sup>671</sup>Cfr VGP III pg. 373 / LHF III pg. 450.

<sup>672</sup>Sólo atribuyendo a Hegel esta lectura de la idea de la finalidad de la naturaleza se entiende que más adelante, como veremos, se lamenta de la determinación de esta idea como un principio subjetivo precisamente por cuanto con ello resurge el fantasma del "más allá".

<sup>673</sup>Recordemos que el escrito sobre la Idea de una historia universal que busca una esperanzada filosofía de la historia comienza también por la postulación de una finalidad en la naturaleza.

tercera *Crítica*, reconoce también que la solución de la tercera *Crítica* responde a la cuestión de la realizabilidad de la moral y del ideal kantiano de la república<sup>674</sup>.

Ahora bien, Villacañas no parece ir más allá de la constatación de que se afirma la *posibilidad* de que la moral se introduzca en la historia, del mismo modo que Marzoa considera que la *Crítica del Juicio* ha de dar cuenta de la posibilidad de la acción moral en el mundo, pero no de que se unifique con la felicidad<sup>675</sup>.

Frente a esto no nos sorprenderá que la interpretación hegeliana vea como exigencia de la tercera *Crítica* la garantía de la efectividad real de los postulados, y en concreto la constatación de la necesidad de la realización del "fin último del mundo" o el bien<sup>676</sup>. Pero la realización del bien equivale al "bien supremo", esto es, a la unidad de felicidad y santidad o moralidad. Por de pronto sólo podemos decir que en la Introducción, a la que hasta aquí nos hemos ceñido, Kant sólo afirma que el Juicio presupone la "posibilidad" del fin final (el bien) en el mundo, fin final del que sabemos ya que "debe" existir<sup>677</sup>.

En definitiva observamos pues que para Hegel el proyecto de la tercera *Crítica* sólo se cumplirá si se consigue fundamentar la necesidad de un conocimiento del todo (de la naturaleza en sí misma) y de un orden en el que coincidan libertad y felicidad. Estas son las expectativas hegelianas con respecto a la obra en general.

Ahora bien, ¿es esto lo que implica necesariamente el reconocimiento del principio (regulativo) de una finalidad en la naturaleza? El sentido de la tercera *Crítica* sólo se clarificará una vez que entendamos cómo se redetermina la naturaleza en esta obra de modo que se adecúe a la razón, una vez que sepamos pues qué supone la finalidad de la naturaleza. La pregunta también se puede poner así: ¿Cómo ha de entenderse la remisión de lo sensible a lo suprasensible? Y este interrogante es indisoluble de aquél sobre el modo preciso en que Kant concibe la unidad de la razón en la *Crítica del Juicio*. Más

---

<sup>674</sup>Cfr. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo".

<sup>675</sup>Cfr. Marzoa, *Desconocida raíz común*.

<sup>676</sup>Cfr. ENZ I #55: Obs, #60.

<sup>677</sup>Cfr. CJ, Introducción, pg. 125.

aún: ¿es la naturaleza de la experiencia estética la misma que supone el juicio teleológico?, ¿es la unidad de la razón que comparece en el placer estético la misma que la unidad presupuesta al juzgar algo como un organismo?.

Posponiendo la respuesta a estas preguntas, pasaremos ahora a examinar la lectura hegeliana de la "crítica del juicio teleológico". En las *Lecciones de Historia de la Filosofía* leemos que en la consideración kantiana del organismo la unidad de concepto y realidad se presenta como "unidad objetiva", y, más adelante, que así entra "lo concreto" en la filosofía kantiana. Y en efecto, el juicio teleológico, que considera el organismo vivo como "fin natural", supone la determinación del principio de la finalidad de la naturaleza como finalidad objetiva. La noción de "fin natural" propia de este juicio supone la atribución al particular natural de *un concepto* que sea la condición misma de su existencia: ésta y no otra es la definición de "fin"<sup>678</sup>. No podemos comprender un fin natural, un organismo, sin poner un concepto como su fundamento<sup>679</sup>. En general parece inevitable pues considerar que el hecho de que la *finalidad* puesta por el juicio teleológico sea *objetiva* exige considerar el concepto como causa de la cosa misma, admitir la causalidad conceptual<sup>680</sup>.

Pero conviene señalar ya que este concepto que es causa del objeto mismo no puede ser concepto alguno del entendimiento finito. El concepto de fin natural propio del juicio teleológico es reconocido por Kant mismo como concepto de la

---

<sup>678</sup>Cfr. CJ, Introducción , pg. 107. (La definición se repite en varias ocasiones).

<sup>679</sup>Es precisamente por esta objetividad del juicio teleológico por lo que un autor como Genova considera que el juicio teleológico bien podría situarse en la parte teórica de la filosofía kantiana. Cfr. Genova, "Kant's complex Problem of reflective Judgement". Y, en efecto, en la "Primera Introducción" Kant mismo caracteriza el juicio reflexionante teleológico como "juicio de conocimiento", frente al estético: Cfr. PI, pg. 67.

<sup>680</sup>En este sentido observamos que si la "finalidad formal", que se presenta como el apriori del juicio reflexionante en general, se entiende simplemente como la imposibilidad de afirmar un ser racional al que atribuir la representación conceptual que sería causa del objeto reflexionado, el juicio teleológico no tendría porque ir más allá de ella, pero si por ella ha de entenderse la ausencia de una causalidad conceptual no se puede evitar constatar que el juicio teleológico la trasciende. Para este punto cfr. Fricke, "Explaining the Inexplicable".

razón (vs. entendimiento)<sup>681</sup>. El organismo parece pues dotar de objetividad al concepto racional de fin natural. Ya no se trata de que una idea de la razón (la finalidad en la naturaleza) guíe la actividad del juicio reflexionante de modo que éste pueda adivinar la concordancia de la representación particular con la legalidad conceptual-intelectual (juicio estético de lo bello) sino de que el mismo juicio reflexionante atribuye al particular un concepto de razón. Dicho brevemente, parece abrirse la posibilidad de demostrar la realidad objetiva de la razón (regulativa o dialéctica).

Pero también aquí hemos de notar que no se trata de la causalidad de una idea de nuestra razón como en el caso de la acción teleológica práctica: tal concepto es la causa de un objeto *natural*. En este sentido señala Kant ya al inicio de la presentación de la finalidad objetiva del juicio teleológico que éste atribuye una causalidad al concepto "como si estuviera en la naturaleza"<sup>682</sup>. Pero entonces cabría todavía pensar este concepto como puesto por un entendimiento divino y externo en ciertos objetos naturales de modo que estos se adecuasen a nuestra razón (vs. entendimiento). En tal caso habríamos de constatar no únicamente que la idea de razón, que necesariamente aspira al todo, encontraría objetivación sólo en objetos finitos<sup>683</sup>, sino que además el conocimiento concedido ahora a la razón solamente se yuxtapondría al conocimiento propio del entendimiento. En última instancia no desaparecería el fantasma del en-sí incognoscible. Y de esto se deduce inmediatamente que no resultaría en absoluto garantizado un conocimiento sistemático del todo, conocimiento cuya fundamentación es para Hegel objetivo de la *Crítica del Juicio* y en particular de la crítica del juicio teleológico.

Y, en efecto, hemos visto que la finalidad en la naturaleza aparece ya en la Introducción como una exigencia de la razón teórica o de la ciencia de la

---

<sup>681</sup>Cfr. CJ, #64. Hegel parece referirse a ello en la parte de la "Teleología" de la ENZ I : "El concepto de fin fue llamado superfluo por una parte, pero por otra, acertadamente, *concepto de razón*, y fue puesto en oposición al universal abstracto del entendimiento en tanto este sólo se refiere a lo particular subsumiéndolo, pero sin tenerlo en él mismo": ENZ I #204: Obs.

<sup>682</sup>Cfr. CJ, #61, pg. 329.

<sup>683</sup>De hecho Hegel se lamentará de que Kant no pase de pensar la finalidad propia del juicio teleológico más que en relación a objetos finitos; Cfr. ENZ I #56.

experiencia. Con ello Kant parecía reconocer la insuficiencia del entendimiento en relación al saber de la naturaleza: se hacía explícito que la misma investigación de la naturaleza, en su aspiración a un saber sistemático, exige considerar que la universalidad o la unidad reinan también en la particularidad a la que no llega el entendimiento. En todo caso, Kant parece buscar el ideal de una unidad sistemática del conocimiento, ideal que es para Hegel una exigencia de la cosa misma<sup>684</sup>. Pero además Kant mismo reconoce que es el juicio teleológico, en tanto que su principio se extiende a la totalidad de la naturaleza, el que ha de regir como máxima para la investigación teórica de la naturaleza en tanto en cuanto busca la unidad del conocimiento<sup>685</sup>. El juicio teleológico parece pues apuntar a la revisión de los límites de la razón kantiana.

Pero, en todo caso, según lo visto debemos concluir que aunque el juicio teleológico en tanto que determina la finalidad de la naturaleza como objetiva, esto es, en tanto que pone el concepto (racional) como fundamento de la naturaleza, nos abre al pensamiento de un saber no intelectual, no se basta aún para garantizarlo como un saber del todo o sistemático. Es decir, la caracterización del principio del juicio teleológico ofrecida hasta aquí no puede satisfacer las expectativas que como hemos visto Hegel pone en la tercera *Crítica*. Y esto nos pone ya en la pista de lo realmente relevante para Hegel a propósito

---

<sup>684</sup>En este sentido afirma Fricke que Kant se muestra en la tercera *Crítica* adherido al "ideal racionalista del conocimiento", que Kant aspira también a que el conocimiento humano se conforme como el saber de un entendimiento intuitivo, Cfr. Fricke, "Explaining the Inexplicable".

<sup>685</sup>Cfr. CJ, "Metodología". En la "Primera Introducción" en la que el principio trascendental del Juicio se presenta como el postulado de que la naturaleza especifica las leyes trascendentales y necesarias del entendimiento de modo que cabe esperar que las leyes empíricas y particulares sean reconducibles a aquellas, en la que se presenta pues el principio trascendental del Juicio primordialmente como respuesta a la exigencia de un sistema de la experiencia de la naturaleza, se da a entender que el juicio estético reflexionante, por cuanto sólo se fundamenta en la armonía de imaginación y entendimiento a propósito de ciertas formas particulares de la naturaleza, sólo se podría considerar como un indicio en favor de la posibilidad de tal sistema de conocimiento, mientras que la finalidad de la naturaleza reconocida en el teleológico supone encontrar la adecuación de conceptos a "la razón y su principio de posibilidad de un sistema", de modo que bien podemos colegir que en tal juzgar la confirmación de este sistema es mucho más directa y en consecuencia más fuerte que en el estético. Cfr. PI, pg. 66 ss..



del juicio teleológico, a saber, la determinación de la finalidad objetiva también como finalidad interna.

En realidad la consecuencia extraída por Hegel, según la cual el concepto es inmanente a la cosa, en la tercera *Crítica* sólo se puede derivar legítimamente a partir del concepto de finalidad interna<sup>686</sup>. Kant explicita que se considera una cosa como fin natural cuando en ella el efecto es a la vez causa y la causa a la vez efecto (aún cuando en sentidos diferentes: en un caso según la causalidad eficiente y en el otro según la causalidad final). Y llega incluso a presentar como constatable el hecho de que hay cosas que se presentan como causa y efecto de sí mismas, que son pues un fin en sí mismas<sup>687</sup>. Hegel insistirá en este punto justamente para resaltar que tal causalidad revela la finalidad infinita pensada ya por Aristóteles y que no puede ser la propia del entendimiento que sólo la explica poniendo en relación una cosa con otra<sup>688</sup>. Una vez más observamos así que en el juicio teleológico no se trata únicamente de la transposición del concepto desde el entendimiento a la representación misma sino de que además tal concepto no puede ser un concepto del entendimiento (finito)<sup>689</sup>.

---

<sup>686</sup>Estamos de acuerdo con Düsing en que la idea de un concepto inmanente al objeto y por tanto la de la unidad de concepto y realidad son conclusiones hegelianas que no están en Kant. Pero realmente no vemos que se pudiera concluir de otro modo si se hubiera de permanecer en la finalidad interna, si se le reconociese verdad y por tanto se admitiese la necesidad de hacerla concebible. De hecho Kant, por no dar este paso, habrá de pensarla por analogía con la externa. Cfr. Düsing, "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel".

<sup>687</sup>Cfr. CJ, #64, pg. 341.

<sup>688</sup>Cfr. VGP III pg. 379 / LHF III pg. 454.

<sup>689</sup>Es esta unidad de causa y efecto precisamente lo que hace tal objeto inexplicable según la causalidad natural, y es por esto precisamente por lo que no se puede considerar tampoco un artefacto humano. Es de aquí por tanto de donde se deriva a la vez su contingencia (en relación a las leyes de la naturaleza o del entendimiento) y la necesidad de que para explicarlo hayamos de acudir a un concepto como causa que no sea sin embargo el de un ser humano; es decir, es de aquí de donde se deriva el hecho de que sea objeto de la *Crítica del Juicio*. Como señala Fricke los objetos de la tercera *Crítica* no se caracterizan por ser meramente finales frente a lo mecánico natural sino por diferenciarse a la vez de los artefactos humanos: éstos son también explicables según el mecanismo natural. Cfr. Fricke, "Explaining the Inexplicable".

Si el concepto es immanente al objeto parece pues desaparecer toda causa externa. Y, en efecto es en este contexto donde introduce Kant la noción del entendimiento intuitivo o arquetípico como aquel en el que coinciden intuición y concepto, posibilidad y existencia<sup>690</sup>.

Y efectivamente que tales cosas (organismos), como dice el mismo Kant, unan en sí mismas tanto la causalidad eficiente, que va de las partes al todo, como la causalidad final, que va del todo a las partes, de modo que ninguna de ellas sea suficiente en sí misma para dar cuenta de tal efecto o de la cosa misma, dice tanto como que la causa está en la cosa misma: ni en un ser natural exterior ni en un ser racional externo.

A partir de aquí Hegel destaca la diferencia entre esta finalidad y toda finalidad externa, incluso la práctica: interpreta esta causalidad justamente como la identidad de mecanismo y finalidad, y no como mera causa final o práctica<sup>691</sup>. Y en este mismo sentido, cuando se relaciona tal causalidad del concepto en el fin natural con la causalidad final, Kant explicita que la primera no presupone un ser racional exterior a la cosa que sea la causa de la misma: el fin natural no coincide con la finalidad práctica<sup>692</sup>. De hecho Kant insiste en que la atribución del concepto de fin natural no debe llevarnos a suponer un Dios en (o más allá de) la naturaleza. Y en esta misma línea afirma que la causalidad original que supone el juicio teleológico, el entendimiento arquetípico, no se pondría en el ser material de la naturaleza pero tampoco en un sustrato inteligible<sup>693</sup>. Si se le atribuye una intención a la naturaleza no podrá ser como un más allá de ella<sup>694</sup>. Desde aquí Hegel no parece hacer violencia a la letra kantiana cuando afirma que sólo con el juicio teleológico se destierra la finalidad externa, que es en todo caso finita (recordemos que para Hegel un Dios separado del mundo sería también necesariamente finito)<sup>695</sup>: si la Introducción presenta ya la finalidad de la naturaleza como el apriori de todo juicio reflexionante y con ella la hipótesis de

---

<sup>690</sup>Cfr. CJ, #76, #77.

<sup>691</sup>Cfr. VGP III pg. 380 / LHF III pg. 455.

<sup>692</sup>Cfr. CJ, especialm. #65, pg. 348.

<sup>693</sup>Cfr. CJ, # 71, pg. 364.

<sup>694</sup>Cfr. CJ, #68, pg. 357.

<sup>695</sup>Cfr. ENZ I #57.

un entendimiento no finito que la justificaría, sólo con el juicio teleológico, precisamente por conllevar la determinación de tal finalidad como finalidad interna, parece posible superar la hipótesis de Dios como una causa externa<sup>696</sup>. En este sentido consideramos que no es posible afirmar en relación a Hegel que lo buscado por él en la tercera *Crítica* sea la sustancialidad o el ser del Dios (externo) postulado en la segunda *Crítica*<sup>697</sup>. La tesis de Villacañas, y creemos que también la de Marzoa, según la cual la solución al dualismo kantiano en la tercera *Crítica* se caracterizaría por ser inmanente, es decir, por afirmar la unidad de naturaleza y razón sólo en virtud de que la naturaleza se adecúa *en sí misma* a la racionalidad, de modo que no se abandona la premisa de que la naturaleza sea producto de la razón, esto es, "naturata", sería antes un atractivo que un objeto de crítica para Hegel<sup>698</sup>.

Observamos además que la inmanencia del concepto al objeto nos envía más allá de la naturaleza en el sentido kantiano por excelencia: parecemos ir más allá del objeto en tanto que preso en las categorías del sujeto para llegar *al objeto en sí mismo*. Consideramos que es en este sentido en el que Kant reconoce que el principio de una finalidad en la naturaleza no es suficiente para fundamentar el juicio teleológico<sup>699</sup>: si tal principio sólo refiere a la

---

<sup>696</sup>Es por esto por lo que consideramos que Fricke, que pasa directamente a considerar el juicio teleológico como consideración del organismo como artefacto divino, pierde lo específico del juicio teleológico. Cfr. Fricke, "Explaining the Inexplicable".

<sup>697</sup>Aunque en todo caso en las LHF se evidencia que para Hegel, lo mismo que para Villacañas, los postulados y la finalidad de la naturaleza responden al mismo problema: VGP III pg. 381 / LHF III pg. 455.

<sup>698</sup>Villacañas afirma sin embargo en una nota que la estrategia idealista consiste en buscar el ser de los postulados en la tercera *Crítica*. Cfr. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo".

<sup>699</sup>Cfr. CJ, pg. 123. En la "Primera Introducción" reaparece también esta idea: el principio del Juicio no se basta para dar cuenta del juicio teleológico precisamente porque en éste la finalidad se pone como objetiva, es decir, porque se presuponen conceptos que el Juicio por sí sólo no puede generar. A este rasgo propio del juicio teleológico se alude también indicando que éste refiere a la concordancia de entendimiento y *razón* y ya no meramente a la de imaginación y entendimiento. Cfr. PI, pg. 88. Consideramos que por una parte esto contribuye a explicar que en el juicio teleológico Hegel vea la posibilidad de situar la unidad buscada por Kant en la razón (absoluta); y por otra, que aquí se evidencia la tensión entre subjetividad y objetividad en la que Kant sitúa al juicio

conceptualidad o universalidad de la naturaleza, a su concordancia con la constitución del sujeto trascendental, no tenemos aún fundamento suficiente para considerar al objeto como un fin en sí mismo. Dicho de otro modo, en el juicio estético sólo se afirma la adecuación de la representación de la imaginación a la forma conceptual del entendimiento del sujeto finito, de modo que podremos decir en todo caso que nos quedamos más aquí del "fenómeno" (o la naturaleza), pero no que vayamos más allá de él; pero el juicio teleológico atribuye un concepto haciendo así de la representación un objeto sin que no obstante tal concepto proceda del entendimiento: el concepto es la razón misma de la representación que así lo presupone. En este sentido parecemos conducidos a reconocer que si hay una tendencia en Kant a transitar hacia la cosa en sí ésta se manifiesta antes en el juicio teleológico que en el estético. Y creemos que aquí reside la razón de que Hegel priorice el juicio teleológico sobre el estético.

Ahora bien, es evidente que para Hegel un conocimiento de la cosa en sí es indisoluble del conocimiento sistemático del todo, conocimiento que supone la superación del dualismo. En este contexto debemos recordar que la unidad de causa y efecto es unidad de contrarios: con esto se explica pues que Hegel haya de ver aquí la presencia de la unidad diferenciada o el universal concreto<sup>700</sup>. Efectivamente afirma que el principio del juicio teleológico es el "concepto activo", el concepto por tanto que se autodiferencia o autodetermina<sup>701</sup>. Habrá de ser aquí entonces donde se muestre del modo más claro la superación de lo

---

teleológico, aún cuando acabe por someter su carácter objetivo al carácter subjetivo del principio del Juicio y del juzgar reflexionante en general. Consideramos que es también esta objetividad propia del juicio teleológico la que esperanza a Hegel a encontrar al hilo del mismo la unidad buscada por la tercera *Crítica* como unidad objetiva.

<sup>700</sup>En este sentido señala Stanguennec que Hegel ve en la finalidad interna el "estar-cabe-sí-en-lo-otro". Cfr. Stanguennec, "La finalité interne de l'organisme, de Kant à Hegel: D'une épistémologie critique à une ontologie speculative de la vie".

<sup>701</sup>Cfr. ENZ I #57. Frente a este evidenciarse del universal activo en el juicio teleológico, en relación al estético Hegel buscará su apoyo fundamentalmente sólo en la idea de que las ideas de la razón podrán encontrar una ilustración sensible. La importancia que Hegel otorga al hecho de que lo universal se diferencie en sí mismo aparece de nuevo en la observación del #60 cuando afirma que la razón kantiana no tiene autoridad precisamente por carecer de determinaciones.

contingente por cuanto, a ojos de Hegel, se considera el objeto "como si en lo sensible se albergase un concepto que se asigna como adecuado a sí mismo lo particular"<sup>702</sup>. Además, se evidencia que si tal unidad ha de ser conocida, apropiada por la razón, no podremos por menos de abandonar la concepción de la razón como "pura" unidad. Pero, más aún, la razón que aprende tal organismo ya no se puede pensar como distinta de la razón que es la misma verdad del objeto: la superación de este dualismo es la consecuencia directa de pensar el concepto, la razón, como autodiferenciadora o autoobjetivadora, como universal concreto.

Desde aquí se hace claro que Hegel interpreta el entendimiento intuitivo justamente como el universal concreto. Y, a la vez, se explicita que si ve en la finalidad interna abrirse el cumplimiento de sus expectativas, la posibilidad de un conocimiento sistemático, es porque la noción de entendimiento intuitivo no nos conduce meramente a trascender el entendimiento finito para reconocer cierta objetividad a ciertas ideas de razón, sino a superar el entendimiento discursivo en el entendimiento intuitivo o la razón misma<sup>703</sup>. Será inevitable que Hegel vea abrirse en la noción del entendimiento intuitivo la posibilidad de la fundamentación del conocimiento de la experiencia intelectual y del entendimiento finito en la razón. La unidad de la razón, que ha de comparecer en el juicio teleológico en tanto que reflexionante, será por tanto satisfactoria para Hegel sólo si se encarna como una razón que absorbe en sí misma como un momento el entendimiento finito.

Pero esto supone justamente conceder absolutez a la razón, de modo que no se trate únicamente de que la naturaleza del entendimiento se pueda ampliar valiéndose de máximas reflexionantes, sino de que la naturaleza se pueda conocer de facto *como un todo* desde la razón. Se entiende así que ya refiriéndose a la tercera *Crítica* en general Hegel considere justamente las nociones de "finalidad interna" y de "entendimiento intuitivo" como aquellas con las que Kant toca verdaderamente lo especulativo<sup>704</sup>.

---

<sup>702</sup>VGP III pg. 381 / LHF III pg. 455.

<sup>703</sup>En las LHF se explicita que el entendimiento "archetypus" es "la verdadera idea del entendimiento": VGP III pg. 380 / LHF III pg. 456.

<sup>704</sup>Cfr. ENZ I #55.

Ahora bien, la concepción de la razón que para Hegel debería derivarse ya de la finalidad interna sólo se clarifica en su diferencia con aquellas interpretaciones de la tercera *Crítica* que no consideran que la unidad de la razón conlleve su absolutez, una vez que se observa que tal concepción de la razón supone para Hegel la unificación positiva del discurso cognoscitivo y el práctico. En el paso del #58 al #59 de la *Enciclopedia* Hegel expresa ya que la consideración de la finalidad interna en su verdad debería entregarnos la garantía de la realización del bien en el mundo. Creemos que "bien" se puede traducir por ley moral y "mundo" por la naturaleza teórica-técnica (histórica). En este sentido se evidencia que la más alta contraposición para Hegel es la misma que la señalada por Villacañas; pero para Hegel la contraposición más alta es la de bien y mundo precisamente porque lleva a lo más concreto<sup>705</sup>. Hegel considera que es cuando el principio del juicio teleológico se extiende al todo, esto es, cuando se pone como la condición exigida por un conocimiento sistemático del todo, cuando se abre la posibilidad de garantizar el bien supremo, la necesidad de que el mundo sea bueno<sup>706</sup>. En este sentido podemos decir que Hegel ve como indisolubles la garantía de un saber sistemático y la de la efectuación de los postulados, o, más propiamente, puesto que se trata en verdad de la efectuación de aquello que los exige, la de la supresión de dichos postulados (qua postulados). Que la razón sea inmanente al objeto, como apuntaba para Hegel el carácter interno de la finalidad, debe significar tanto la superación de la razón dialéctica que sólo generaba quimeras en la primera *Crítica*, como la de una razón práctica que sólo podía postular en la segunda *Crítica*. Que la razón sea inmanente a la naturaleza entendida como mundo -y no sólo que la naturaleza pueda concordar con las máximas de la razón- supone que también sean inmanentes al mundo las ideas de la razón práctica de modo que los postulados se despojen justamente del carácter de postulados. Sólo así se logrará para Hegel la unidad de teoría y praxis que se planteaba como la tarea de la tercera *Crítica*. Se hace evidente que la consecución del bien supremo supone la presencia de la misma razón, también en tanto que práctica,

---

<sup>705</sup>VGP III pg. 382 / LHF III pg. 457.

<sup>706</sup>Cfr. ENZ I #59.

en la naturaleza<sup>707</sup>. Resulta pues en última instancia que la razón que absorbe en sí misma al entendimiento ya no podrá entenderse como meramente teórica, sino como teórico-práctica: esta es la razón absoluta hegeliana. Y una vez más se confirma que una naturaleza que es conforme a una razón teórico-práctica ya no puede ser la naturaleza del "Verstand". Si la garantía de la realización del bien en el mundo no necesita ya de los postulados de la moral, y esto supone a su vez que la naturaleza sea en sí misma racional, hemos de convenir que se trasciende el sujeto trascendental en tanto en cuanto conlleva en sí mismo la escisión, la finitud o la irreductibilidad del abismo entre las dos primeras *Críticas*.

Y es cierto que en la parte de la "Metodología" de la crítica del juicio teleológico Kant llega a la conclusión de que la teleología interna de la naturaleza como un todo sólo se puede pensar como orientada a la consecución de la libertad humana: el fin final, en tanto que final (no condicionado), sólo podrá ser en verdad lo incondicionado mismo y por tanto lo que trasciende la naturaleza en el sentido kantiano usual. Dicho de otro modo, Kant reconoce que el pensamiento de la naturaleza como sistema de fines conduce necesariamente a pensarla como dirigida al fin moral. Ahora bien, si la misma naturaleza se dirige a la consecución de lo sobrenatural en el hombre, parece que habría de resultar garantizada la posibilidad del "bien supremo", de la unidad de naturaleza y libertad<sup>708</sup>.

---

<sup>707</sup>No debe entenderse esto como la creencia ingenua en que la naturaleza inmediata habrá de conducir por sí misma, en tanto que sólo inmediata, al bien o la libertad, sino como la exigencia racional de la garantía de la victoria del espíritu o la humanidad sobre la ciega necesidad causal (lo cual ciertamente exige que la verdad de esta última sea en todo caso el espíritu o la libertad). La exigencia de Hegel es simplemente que la vida del estado haya de ser. (Cfr. VGP III pg. 382 / LHF III, pg. 456). Es desde aquí desde donde nos hemos distanciado de aquellas lecturas de Hegel que consideran que la reconciliación exigida por él es solamente en el saber mientras su realización efectiva quedaría confiada al infinito de la historia (Cfr. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna*). Decíamos en efecto que esto supondría recaer en el kantismo y sus postulados.

<sup>708</sup>Cfr. CJ, #84; "Introducción", pg. 126. Como ya indicamos, una lectura como la de Marzoa que se niega a asumir que la tercera *Crítica* traspase lo fenoménico considera que el principio del juicio reflexionante sólo supone la conceptualidad de la naturaleza y, en consonancia con ello, considera que la verdadera exigencia kantiana consiste en la garantía de la posibilidad de un actuar libre en la naturaleza y no la del cumplimiento del bien supremo. Cfr. Marzoa, *Desconocida raíz común*. Este

Nos centraremos ahora en la crítica hegeliana de la consideración final del juicio teleológico por parte de Kant. Es bien sabido que la crítica hegeliana a la tercera *Crítica* de Kant se centra en el hecho de que éste sólo conceda valor subjetivo a la finalidad de la naturaleza como principio trascendental del juicio reflexionante en general y por tanto también al mismo juicio reflexionante. Debe tenerse en cuenta en todo caso que para Hegel esto significa una pérdida, la pérdida de lo especulativo, precisamente porque con ello se despoja de verdad a la unidad de lo particular y el entendimiento o lo universal en general, porque se despoja de verdad la presencia de la unidad o universalidad en lo múltiple<sup>709</sup>. Ello significa en verdad la reintroducción del dualismo, de la escisión entre concepto y realidad, en el pensamiento kantiano. Y, en efecto, Hegel se lamenta de que la concordancia del particular con la universalidad del entendimiento sea sólo subjetiva porque ello supone asumir una vez más que la verdad del particular, de la realidad en sí misma, es incognoscible: reconocer el en-sí como un más allá o una muerta abstracción<sup>710</sup>. Y en las mismas *Lecciones de Historia de la Filosofía* se hace explícito que este dualismo indisoluble de una abstracta trascendencia se vincula además a la concepción del entendimiento que lo toma como mera consciencia de sí y no en su "devenir otro"<sup>711</sup>, es decir, no en su diferenciarse y objetivarse.

Esto último nos pone en la pista de lo que consideramos la raíz de la acusación hegeliana: el error radical no reside en el escepticismo kantiano respecto a una técnica de la naturaleza en general, sino en la renuncia a la finalidad *interna*. De hecho hemos considerado que el juicio teleológico es el verdaderamente relevante para Hegel porque sólo con él la finalidad de la naturaleza se pone como interna. El fin natural y la finalidad interna a él asociada conducen en efecto a Kant más allá del entendimiento discursivo, más

---

problema lo tematizaremos en todo caso en el próximo punto, pero adelantaremos ya que, a pesar de lo dicho en relación al hecho de que la naturaleza para constituirse como sistema de fines necesita como su fin final la libertad del hombre, Kant no podrá finalmente confiar la realización del bien supremo a la mera naturaleza y a su finalidad: la finalidad de la naturaleza kantiana no podrá efectivamente garantizar *por sí misma* su realización.

<sup>709</sup>Cfr. ENZ I #56.

<sup>710</sup>Cfr. VGP III pg. 381 / LHF III pg. 455.

<sup>711</sup>Cfr. VGP III pg. 376 / LHF III pg. 452.



allá de la causa eficiente, pero, puesto que Kant más allá de esto sólo reconoce la razón práctica que entraña la causalidad final externa, no puede por menos de conceder que la finalidad interna se piense por analogía -aun cuando sea alejada- con la finalidad externa<sup>712</sup>. De este modo se ha perdido para Hegel la potencialidad insita precisamente en la finalidad interna: reubicándola en la estructura del sujeto trascendental finito hemos perdido la posibilidad de superarlo (incluso también los límites de la razón práctica kantiana). Y, en efecto, una vez que la finalidad interna se traduce como externa resulta evidente, incluso a los ojos de Hegel, que tal finalidad de la naturaleza ya sólo podrá ser hipotética.

En el #58 de la *Enciclopedia* Hegel explicita que la razón de que la finalidad de la naturaleza se transforme en un principio subjetivo se debe a haber reconducido la finalidad interna a la externa. Tras presentar la finalidad immanente que, según Kant, expone el organismo dice Hegel: "Aunque en esta idea esta superada la relación de entendimiento entre fin y medio, entre subjetividad y objetividad, sin embargo, en contradicción con lo dicho, se explica entonces el fin como una causa que solamente existe y es activa como representación, esto es, como algo subjetivo; de este modo, por consiguiente, la determinación finalística se explica también como un principio para juzgar que sólo pertenece a nuestro entendimiento"<sup>713</sup>. Y es evidente que es la pérdida de esta finalidad interna la que realmente supone la reintroducción del dualismo: ella significaba precisamente la unidad de concepto y realidad, pero al interpretarla como finalidad externa, como la posibilidad de un Dios externo que dote de fines a la naturaleza, se ha reubicado la unidad de concepto y realidad del lado del concepto, de la representación, del pensamiento<sup>714</sup>. La finalidad deviene algo sólo pensado por el sujeto finito en la misma medida en que se considera como la intención de una racionalidad sobrehumana y externa a la naturaleza<sup>715</sup>.

---

<sup>712</sup>CJ #65, pg. 347.

<sup>713</sup>ENZ I #58.

<sup>714</sup>Cfr. VGP III pg. 381 / LHF III pg. 455.

<sup>715</sup>La insistencia de Stanguennec en mostrar que la analogía con la finalidad externa es sólo alejada o que tiene restricciones, o en que Kant no afirma la existencia de la causa externa o que sólo concede a la finalidad externa valor metodológico y no ontológico, no resta fuerza a la crítica

Por lo demás cabe señalar también que esta renuncia a la finalidad interna explica que la teleología histórica de Kant resulte condicionada por la hipotética existencia de una providencia externa: debe ser así desde el momento en que se mantiene la escisión entre la historia fáctica o empírica y su (hipotética) racionalidad. Y desde aquí se explica también que la providencia como racionalidad de la historia sólo pueda guardar una relación instrumental y externa con el hacer humano o con los antagonismos que de él surgen<sup>716</sup>.

En este sentido debemos insistir en que el entendimiento verdaderamente reivindicado por Hegel es el entendimiento intuitivo de los #76 y #77 de la crítica del juicio teleológico, y no el mero entendimiento sobrehumano de la Introducción de la *Crítica del Juicio*. Ya hemos dicho que tanto en la *Enciclopedia* como en las *Lecciones* se insiste en que lo especulativo se alcanza con la idea del entendimiento intuitivo<sup>717</sup>. No obstante Baum acusa a Hegel de confundir éste entendimiento con el entendimiento divino de la Introducción<sup>718</sup>. Y, ciertamente, en las *Lecciones* no sólo se cita el texto de la Introducción en que aparece este último sino que más adelante, en el contexto de la reivindicación del entendimiento intuitivo, se caracteriza también a este último como donador de leyes a lo particular. Pero lo que sigue a ambos pasajes evidencia que el interés hegeliano reside en resaltar la adecuación de la realidad al concepto inmanente, de modo que la imagen del entendimiento personal (externo) que suministra universalidad o legalidad a lo particular bien se puede considerar como "lenguaje de la representación".

---

hegeliana, ya que ésta no argumenta que Kant tras afirmar la verdad de la finalidad interna la niegue para afirmar la de la externa y caiga así en la contradicción lógica, sino en mostrar que al considerar la finalidad interna como impensable, y remitirnos así al uso del pensamiento de una finalidad externa, pierde la posibilidad de acceder a la verdad de la teleología o a lo verdadero en general. Cfr. Stanguennec, "La finalité interne de Kant à Hegel: D'une épistémologie critique à une ontologie speculative de la vie".

<sup>716</sup>Cfr. *Ideas*: resulta aquí casi lastimoso el modo en que Kant busca apoyos empíricos para apoyar la fé en una racionalidad histórica.

<sup>717</sup>Cfr. ENZ I #55; VGP III pg. 379-380 / LHF, pg. 456.

<sup>718</sup>Cfr. Baum, "Kants Prinzip der Zweckmässigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs".

En este sentido consideramos, frente a Baum, que la razón última de la decepción hegeliana no reside en el escepticismo kantiano respecto a la existencia del entendimiento divino y externo, o Dios, sino precisamente en la misma posición del entendimiento "infinito" como un Dios externo y, en consecuencia, sólo postulable. Ciertamente Hegel se rebela contra la imposibilidad de probar la existencia de Dios en la filosofía kantiana, pero consideramos que ello es así precisamente porque para Hegel tal prueba conllevaría necesariamente la negación de su exterioridad, así como, igualmente, la negación de la exterioridad del mundo. De hecho, tras haberse criticado el carácter hipotético de Dios como garantía de la unidad del bien y el mundo, se explicita que tal unidad se lograría por cuanto el mundo "se levantaría a sí mismo en su exterioridad". Y poco antes se había puesto ya de manifiesto que la razón del Dios como postulado residía en el carácter subjetivo de la razón, esto es, en no admitir la absolutez de la razón. Por último hemos de constatar que al criticar la incognoscibilidad de este Dios, se deja ver que para Hegel asumir su cognoscibilidad supondría reconocerlo como mediado o diferenciado, esto es, ya no como exterior<sup>719</sup>.

En esta misma línea creemos que cuando Hegel muestra su descontento respecto a la idea de que el cumplimiento del bien se transforme una vez más en un "deber ser"<sup>720</sup>, lo lamentado es en última instancia el hecho de que la teleología desemboque finalmente en la moral<sup>721</sup>. Y ello es así precisamente

---

<sup>719</sup>Cfr. VGP III pg. 383 / LHF III pg. 457.

<sup>720</sup>Cfr. ENZ I #60.

<sup>721</sup>Cfr. CJ, "Metodología". Incluso cuando, como hemos visto, en la "Metodología" Kant se aventura a caracterizar la causa última que necesita pensar el juicio teleológico como garantía del "bien supremo" acaba por reconocer que esta caracterización sólo es posible echando mano de la moral, partiendo del *factum* de la libertad; asume pues que la teleología física no puede por sí misma ni siquiera ofrecernos la caracterización de Dios que nos ofrecía la segunda *Crítica*. Si en principio el juicio teleológico parecía prometernos un carácter sustantivo para la última causa precisamente por partir de lo natural y no únicamente de lo incondicionado, resulta ahora que nos ofrece un conocimiento de tal causa todavía más pobre que el alcanzado en los postulados de la razón práctica. El *factum* de los organismos no ha resultado suficiente para llevar a Dios más allá de un mero postulado sino que antes bien, es el mismo postulado moral de Dios el que apoya o fundamenta la posibilidad de "pensar" el fin natural (Cfr. CJ, #86). El juicio teleológico parece en

porque este tránsito, en tanto que recuperación de Dios como postulado, supone renunciar a la inmanencia de lo divino al mundo, a la finalidad interna de la naturaleza. En efecto, si el juicio teleológico sólo puede basarse en la hipótesis de un Dios externo, entonces la verdad de éste, de lo suprasensible, ya sólo podrá ser práctica. Pero ¿no era la tarea de la *Crítica del Juicio* vincular lo suprasensible, hasta aquí sólo legítimo en el ámbito práctico, al ámbito del "Verstand"? ¿Y no se ha mostrado en la parte del juicio teleológico que la remisión de la experiencia a lo suprasensible sería condición del conocimiento sistemático a cuya exigencia racional responde desde su planteamiento la tercera *Crítica*? Desde la perspectiva hegeliana ésta sólo podía presentarse como superación de la segunda *Crítica* en virtud de la idea de finalidad interna: con ella Dios perdería su carácter hipotético, pero precisamente porque perdería su exterioridad. Y, en efecto, con el abandono de la finalidad interna la solución kantiana al problema de la coexistencia de unidad y diferencia tal como se planteaba en relación al juicio teleológico se confirma como la ofrecida ya por la segunda *Crítica*, esto es, como unidad exterior a la diferencia, como un tercero (intelectivo): se ha vuelto a renunciar a pensar a un tiempo diferencia e identidad.

Por lo demás, como veremos, esta subordinación de la teleología a la moral explica también que la racionalidad de la historia resulte en última instancia condicionada a los postulados morales<sup>722</sup>.

Baum objeta todavía que el entendimiento intuitivo kantiano no puede ser lo reivindicado por Hegel, puesto que para tal entendimiento, según la letra kantiana, ni siquiera habría finalidad<sup>723</sup>. En primer lugar podemos decir que la contraposición entre el entendimiento humano y el intuitivo en el #77 de la tercera *Crítica* se basa en que el primero, ante objetos que no se dejan pensar según el principio de la causalidad eficiente o mecánica, necesita pensar en una "representación" del todo que sea causa de tal organización de las partes, esto es, necesita pensar una causa final exterior al organismo mismo, mientras el entendimiento intuitivo mismo, por pasar directamente del todo a las partes no tendría necesidad de tal suposición. Dicho de otro modo, el entendimiento humano precisa pensar un "entendimiento intuitivo externo", mientras se reconoce que para tal entendimiento intuitivo mismo no habría ninguna exterioridad. Ahora bien, esto parece decir simplemente que para el

---

efecto enviarnos a trascender la naturaleza fenoménica de modo más evidente que el juicio estético pero en última instancia acaba por mostrar que sólo la trasciende en la medida en que nos envía al ámbito práctico, de modo que la forma adecuada de ir más allá de ella no podrá ser más que a través de los postulados, de modo pues que no superamos la forma de acceso a Dios propia de la segunda *Crítica*. Lo único ganado es el saber de que el postulado de Dios subyace al juicio reflexionante teleológico y que el mismo conocimiento de la naturaleza nos envía al reconocimiento de la necesidad de lo práctico como su más allá, pero ¿no era este ya el resultado de la primera *Crítica*?

Con esto se evidencia además que el juicio teleológico sólo nos envía a lo práctico y a su Dios como a un más allá de sí mismo de modo que la unidad de naturaleza y libertad, la unidad de las dos primeras *Críticas*, no resulta en ningún caso lograda. Esto se explicita cuando el mismo Kant afirma que la causa suprema que nos lleva a pensar el juicio teleológico no tiene en sí nada de moral (Cfr. CJ, "Nota general a la teleología", pg. 480).

<sup>722</sup>Recuérdese que frente a esto en Hegel la "Historia", último momento de la "Eticidad", es superación de la "Moralidad", y ello precisamente porque el "Bien" se objetiva en la historia.

<sup>723</sup>Cfr. Baum, "Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs".

entendimiento intuitivo no habría finalidad "externa" a la naturaleza<sup>724</sup>. Pues bien, si esto es así, de acuerdo con lo dicho hasta aquí resulta evidente que este entendimiento es precisamente aquel en el que Hegel pretende superar el entendimiento finito. Hegel no busca la fundamentación de la creencia del entendimiento humano en un entendimiento divino e intuitivo, sino la misma transformación del primero en el segundo. Dicho de otro modo, Hegel no busca la verdad de una causa en la que lo posible genere lo real de modo que el entendimiento finito pueda juzgar finalísticamente sin restricción alguna, sino la elevación del saber humano a saber de la unidad de lo posible y lo real<sup>725</sup>.

La objeción de Baum se podría llevar todavía más lejos diciendo que el entendimiento intuitivo ni siquiera necesitaría diferenciar los organismos como fines inmanentes frente al resto de la naturaleza mecánica. Pero es que tampoco este es el objetivo de Hegel, sino que más bien ve sólo en el pensamiento de los organismos la posibilidad de abrirse a otra concepción del todo. En la observación al #58 de la *Enciclopedia* leemos: "El principio de la finalidad interna tenido y desarrollado de manera científica habría conducido a *otro modo* superior de contemplar la finalidad". Baum hace hincapié en el pasaje del #76 de la *Crítica del Juicio* en que se presenta el entendimiento intuitivo justamente como aquel para el que no habría diferencia entre el mecanismo y la técnica de la naturaleza en contraposición al entendimiento finito<sup>726</sup>. Pero en este punto debemos recordar que Hegel no ignora tampoco este rasgo como propio del entendimiento intuitivo y que incluso cita el pasaje correspondiente en las *Lecciones*<sup>727</sup>. Insistimos así una vez más en que creemos que la concepción de la teleología que tiene en mente Hegel no se riñe con esta indiferencia, por cuanto mecanismo y técnica resultarían superados en una finalidad infinita. En la misma *Enciclopedia* se presenta en efecto la teleología como superación del

---

<sup>724</sup>En este sentido señala Düsing que "nosotros" al hacer uso de la máxima teleológica estamos pensando desde la teleología externa (el entendimiento intuitivo como causa (externa) del organismo) pero que de hecho el entendimiento intuitivo mismo contemplaría el organismo como finalidad interna. Cfr. Düsing, "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel".

<sup>725</sup>Kant mismo presenta el entendimiento intuitivo como aquel para el que no habría escisión alguna entre lo posible y lo real. CJ, pg. 381.

<sup>726</sup>Baum, "Kants Prinzip der Zweckmässigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs".

<sup>727</sup>Cfr. VGP III pg. 379 / LHF III pg. 454.

mecanismo, pero también como finalidad interna o infinita que supera toda finalidad finita o externa<sup>728</sup>.

Cabe señalar que precisamente en virtud de este esfuerzo por superar la causalidad eficiente en la final Hegel introduce la teleología ya en el trabajo o la técnica, esto es, en la historia empírica, de modo que se proporciona la condición para pensar la teleología de la historia como inmanente, a la vez que la libertad, como causalidad final, pierde su abstracción para resultar "situada"<sup>729</sup>.

Observamos así que el diagnóstico hegeliano sobre la "crítica del juicio teleológico", y, puesto que Hegel lee la obra fundamentalmente a partir de esta su segunda parte, sobre la tercera *Crítica* en general, no altera al final su crítica general al kantismo: también el Kant de la última *Crítica* recae en el fijo dualismo y en la abstracta trascendencia. Y esto no significa para Hegel sino el oscilar perpetuo entre la unidad y la oposición, oscilar que revela la incapacidad de pensar a una la identidad y la diferencia<sup>730</sup>. En este mismo sentido afirma Tuschling que Kant no resuelve su contradicción (y afirma que en sus escritos póstumos lo reconoce el mismo Kant), porque de hecho no hace sino desplazarla continuamente<sup>731</sup>. Hegel ha visto en el entendimiento intuitivo y en

---

<sup>728</sup>Leemos en este contexto: "Al considerar el fin no hay que pensar en seguida en la forma (o no solamente en ella) bajo la cual el fin está en la conciencia como una forma precontenida en la representación. Con el concepto de finalidad *interna*, Kant ha resucitado de nuevo la idea en general y la idea de vida en particular. La determinación de la vida que hizo Aristóteles contiene ya la finalidad interna y se coloca por ello infinitamente por encima del concepto de la teleología moderna que sólo tuvo ante sí a la finalidad *externa o finita*": ENZ I #204: Obs..

<sup>729</sup>Para este punto Cfr. Marrades, "Teleología y astucia de la razón en Hegel" y Lamb, "Teleology : Kant and Hegel". D. Lamb concluye de lo dicho que la "astucia de la razón" no supone realmente ninguna exterioridad con respecto a la historia fáctica misma.

<sup>730</sup>Cfr. ENZ I #60: Obs..

<sup>731</sup>Cfr. Tuschling, "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früherer Rezeption der Kritik der Urteilskraft". Debemos insistir en que no concedemos relevancia a la argumentación de Stanguennec que destaca que desde el inicio Kant ya presenta la finalidad interna como impensable para nosotros. El argumento de Stanguennec sólo vendría a demostrar que de facto Kant no se deshace en ningún momento de su dualismo, y esto es conforme al diagnóstico

la finalidad interna abrirse la posibilidad de reconocer a la vez el derecho o la verdad de unidad y diferencia, precisamente porque vio en ellos los elementos que posibilitan pensar un universal autodiferenciador (concreto), pero la reubicación de ambos en el ámbito de las "ideas de razón" los incapacita de nuevo para abrir tal camino.

Consideramos por lo demás que en relación al juicio teleológico la crítica hegeliana al kantismo se demuestra maximamente legítima: el planteamiento de esta parte de la tercera *Crítica* hace explícito que sólo con el reconocimiento de un universal concreto se resolvería el problema planteado. En general las defensas de Kant frente a la crítica hegeliana a la "crítica del juicio teleológico" consisten en insistir en la coherencia kantiana por mantenerse en última instancia fiel al dualismo y a la finitud de la razón. Y nosotros no lo negamos. Hemos pretendido sin embargo mostrar que el mismo pensamiento kantiano aspira a superar tal dualismo (especialmente en la tercera *Crítica*) y que la vía abierta para lograrlo a propósito del juicio teleológico apunta a la vez a la superación de la finitud. En el juicio teleológico Kant no afirma en ningún momento la verdad de la unidad que superaría los opuestos, pero es claro que se la busca, y sobre todo que si aquí, en la parte dedicada al juicio teleológico, se afirmase su verdad, en la medida en que no se desvinculase de la finalidad interna, sino que hubiera de dar cuenta de ella o de la inmanencia de la universalidad a las partes (particulares), tal unidad habría de ser reconocida como unidad objetiva y "superadora" (no previa) de las escisiones kantianas.

Y una vez más la crítica hegeliana nos permite constatar su exigencia de conceder reconocimiento a la verdad de la diferencia (Kant es tachado precisamente por no reconocer la verdad de la contradicción, por privar a la razón de determinaciones<sup>732</sup>...), pero también su voluntad de absolutez, de una razón absoluta en la que se supere el sujeto trascendental finito.

En todo caso pasaremos ahora, tal como se ha anunciado, a intentar ver, fundamentalmente a partir de esta tercera *Crítica*, cómo responde Kant al

---

hegeliano. Cfr. Stanguennec, "Kants Prinzip der Zweckmässigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs".

<sup>732</sup>Cfr. ENZ I #60: Obs..



problema de la historia y cómo se determina la razón de su distancia respecto a Hegel.

### *Teleología y filosofía de la historia en Kant*

Hemos presentado la tercera *Crítica* como resultado del esfuerzo kantiano por salvar el dualismo de una forma ya no trascendente sino inmanente.

Y hemos visto cómo, a partir de aquí, Hegel esperaba que la idea, central en la *Crítica del Juicio*, de una finalidad en la naturaleza tornase ya superfluo el Dios externo postulado en la segunda *Crítica*. Como también vimos, es en la determinación de esta finalidad como finalidad interna donde Hegel ve explicitada la superación del dualismo: atribuir a la naturaleza mecánica en sí misma, y no a un sustrato o más allá de ella, una causalidad final habría de conllevar para Hegel en verdad la superación de las unilateralidades que expresan la causalidad eficiente o mecánica por un lado y la causalidad final (externa en Kant) por otro, permitiendo así alzarse a la finalidad infinita de la razón absoluta.

Ahora bien, hemos observado también que el gesto por el que se determina en Kant esta finalidad interna como principio reflexionante es indisoluble de aquél por el que se legitima la comprensión de la misma por analogía con la finalidad práctica (externa). En cualquier caso se trata de que la finalidad de la naturaleza no expresa el hecho de que la razón sea inmanente a la naturaleza sino que se constituye en un principio regulativo que la razón humana y finita podrá utilizar en su relacionarse con la naturaleza, por su parte solo "constituída" como mecánica. La legitimidad de este uso no parece pues basarse en un

*factum* (como lo sería el que la naturaleza fuese de hecho racional) sino en una necesidad de la razón finita, de nuestra constitución. Con ello se corresponde pues el hecho de que no se haya logrado la transición de un Dios como postulado a un Dios como *factum*, inmanente a lo fenoménico mismo. Más aún, toda la objetividad que Dios pueda mantener habrá de seguir procediendo en última instancia de lo práctico (puro).

La solución al dualismo que la tercera *Crítica* ofrece es pues inmanente en el sentido de que no desborda la razón finita: el puente entre las dos esferas kantianas lo posibilita un principio trascendental que la razón, el Juicio, se da a sí misma. Pero no es inmanente en el sentido de que la razón devenga inmanente a la naturaleza misma, a su otro. La razón puede aplicar su "idea", la libertad o la causalidad final, a la naturaleza para reflexionar sobre ella, pero, ciñéndonos al juicio teleológico reflexionante en sí mismo, que en todo caso pertenece al ámbito de lo teórico, haciendo pues abstracción de la teleología moral, nada garantiza que la naturaleza por sí misma sea de hecho racional y se encamine al fin de la razón. Es desde aquí desde donde entendemos que Villacañas, aún cuando juzgue la solución de la *Crítica del Juicio* como inmanente por contraposición a la de la segunda *Crítica*, no considere que ello suponga rebasar la razón finita. Y es también desde aquí desde donde creemos que se explica que para Marzoa el juicio reflexionante se relacione con la exigencia de que la acción moral sea posible, esto es, de que la razón pueda "aplicarse" a la naturaleza, pero no con la garantía de la consumación del bien supremo, no con la garantía de una perfecta armonización o compenetración de razón y mundo.

En lo sucesivo intentaremos mostrar que es precisamente este último resultado del esfuerzo kantiano por superar el rígido dualismo, a saber, la determinación de la finalidad de la naturaleza como mero principio del juicio reflexionante, el que provoca que la última garantía o fundamento de la racionalidad de la historia kantiana haya de ser también el Dios de la segunda *Crítica*, el Dios postulado por la razón práctica.

En principio justificaremos el tratamiento del problema de la historia en este lugar con la mera constatación del hecho de que dicho problema comparece en la parte de la tercera *Crítica* dedicada al juicio teleológico.

En el #86 de esta obra se determina como "fin final de la creación" al hombre en tanto que ser moral. Ahora bien, en lo sucesivo se hace evidente que esto equivale a decir que el hombre es el fin final en tanto que, determinado moralmente a cumplir el bien supremo, pone a este último como fin final de la creación. Dicho brevemente, afirmar que el hombre moral constituye el fin final supone identificar este último con el objeto total de la voluntad moral, con el bien supremo. Ello no ha de sorprendernos si tenemos en cuenta que el bien supremo consiste justamente en la existencia de los seres racionales según las leyes morales<sup>733</sup>. Ahora bien, en tanto que fin final *de la creación*, el siguiente párrafo pone de manifiesto que se trata de la consecución de este bien, el reino moral, *en el mundo*. En efecto, se explicita ya aquí que este fin final o bien supremo supone el logro de un mundo en el que la felicidad concuerde armónicamente con la ley moral<sup>734</sup>. Más adelante incluso se refiere a esa cara externa del sumo bien como "naturaleza" en general (en tanto que armonizada con la ley moral)<sup>735</sup>. En resumen, el fin final de la creación, de la historia por tanto, es la armonía de naturaleza y libertad.

Ya en la *Crítica de la Razón Pura* se definía primero el bien supremo como la felicidad en exacta proporción con la moralidad de los seres racionales, y se explicaba más tarde como acuerdo entre naturaleza y libertad<sup>736</sup>. Pero además se presentaba ya aquí como el destino del hombre<sup>737</sup>. Y este nuestro destino se determinaba a su vez como el fin supremo de la razón<sup>738</sup>.

En conclusión, la vinculación de la historia, de nuestro destino, al bien supremo como su verdadero fin nos presenta el problema de la historia en su indisolubilidad del esfuerzo por superar el dualismo propio del pensamiento kantiano, con lo que ganamos la auténtica justificación de que lo tratemos en este momento. Además, pone de manifiesto que la historia se vincula en su misma raíz al interés práctico de la razón, de modo que se justifica también que

---

<sup>733</sup>Cfr. CJ #86, pg. 435.

<sup>734</sup>Cfr. CJ #87, pg. 442; #88.

<sup>735</sup>Cfr. CJ #88, pg. 453.

<sup>736</sup>Cfr. CRP, A814-B842, pg. 635; A815-B843, pg. 636.

<sup>737</sup>Cfr. CRP, A819-B847, pg. 636.

<sup>738</sup>Cfr. CRP, A840-B868, pg. 652.

la historia de la que brevemente nos ocuparemos sea historia de la razón práctica. En todo caso la consideración del bien supremo como el interés primordial de la razón nos muestra ya la inherencia del problema de la historia al sistema kantiano en tanto que, al menos pretendida, respuesta satisfactoria a la arquitectónica de la razón. Si la misma estructura de la razón pone en su cumbre el bien supremo como destino humano hemos de admitir que ella misma tiende necesariamente a la superación del dualismo a través de la historia<sup>739</sup>.

---

<sup>739</sup>En general se admite actualmente que la primera *Crítica* abre ya el problema de la historia. Torreveiano presenta la historia en Kant como el esquema de los fines de la razón en general, a la vez que reconoce como fundamental la vinculación de la historia a lo práctico por cuanto ella no es sino proceso de realización de la libertad (Cfr. Torreveiano, "Libertad e Historia"). Creemos por lo demás que la compatibilidad de estas dos afirmaciones viene respaldada por el mismo Kant, cuando, por ejemplo, afirma en la segunda *Crítica* que todos los intereses de la razón son en última instancia prácticos (Cfr. CRPr., pg. 153). Yovel distingue entre una historia de la teoría y una historia de la praxis en Kant, pero permite ver a lo largo de su obra la primacía de la segunda sobre la primera: el mismo proceso de Ilustración tiene por fin último lograr el bien supremo, un mundo que realice la libertad (Cfr. Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*). Frente a ellos Dietszsch vincula la necesidad kantiana de pensar la historia fundamentalmente a su concepción del conocimiento: Kant piensa ya el conocimiento como un proceso del sujeto trascendental que además, por no confundirse con el sujeto empírico individual, abre ya el camino a la concepción de la realidad como constitución intersubjetiva. Concluye pues que la historicidad en Kant afecta a la experiencia gnoseológica y que precisamente por ello no puede entrar en la procesualidad de la realidad fenoménica. Con esto creemos que lo que el autor apunta es que el problema kantiano consiste en reducir la experiencia, la "Erfahrung" que sintetiza sujeto y objeto para constituir realidad, a la experiencia teórica, de manera que no puede dar cuenta de la transformación de esa realidad, de la historia empírica (posterior a la constitución de la realidad misma). Dicho de otro modo, en Kant la conducta moral no es experiencia, no es proceso sintético, y sólo por ello se hace ya evidente que a la postre no podrá tampoco fundamentar una historia práctica. La ampliación del concepto de experiencia a la praxis -el autor cifra el giro hegeliano en la determinación de la actividad de la autoconciencia como trabajo- será efectivamente condición de que la experiencia se pueda tornar dialéctica y por ello la historia del yo y la de la realidad se puedan fusionar. De todos modos hemos de destacar que el verdadero alcance del giro hegeliano se deriva de haber pensado la experiencia como proceso dialéctico: en orden lógico su ampliación a la praxis es sólo una

Volviendo ahora a la tercera *Crítica* y al planteamiento del fin final de la creación repararemos sobre una dificultad fundamental que aquí se explicita. Aún antes de que se caracterice el bien supremo como armonía de naturaleza y libertad, en el contexto en el que se presenta únicamente como un mundo regido por leyes morales, aparece ya el cuestionamiento sobre la posibilidad de su cumplimiento (en el mundo fenoménico)<sup>740</sup>. El problema se presenta de modo más claro cuando, tras explicitar el carácter doble del sumo bien, se declara que la posibilidad de la realización de su lado empírico, natural, o, más en general, externo, no puede ser garantizada apriori<sup>741</sup>. Puesto que el hombre es libre, puesto que la misma razón pura impone la ley moral, resulta evidente que el hombre podrá adherirse a ella, podrá regirse moralmente, pero ¿qué puede garantizar que esto sea acompañado por el bien físico?, ¿qué puede garantizar que la naturaleza, mecánica y en consecuencia ajena a la teleología moral, se armonice con la ley moral?

Resulta evidente que de entrada la respuesta que nos satisfaría del modo más pleno sería aquella que nos asegurase que la naturaleza por sí misma se guía hacia dicho fin final, esto es, que se conduce de suyo a armonizarse con la legalidad moral. Pues bien, esta vía resolutive ha sido ya ensayada en el escrito de 1784 *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Se presenta aquí como hilo conductor de la razón el principio de una teleología o un plan racional de la naturaleza que ha de ser evidentemente práctico. No se trata de un ímpetus en la naturaleza que la lleve a una creciente producción indiferenciada de felicidad. Ya en su tercer principio se cifra la sabiduría de la naturaleza precisamente en dotar al hombre de una razón que le obliga a subordinar la dicha a una dignidad que sólo él mismo puede darse. Por otra parte, como señala Yovel, esa naturaleza que es motor de progreso, en tanto en cuanto actúa desde el interior del hombre como "insociable sociabilidad", no se puede confundir con el juego ciego de puras inclinaciones naturales sino que

---

consecuencia de su carácter dialéctico. (Cfr. Dietzsch, S., "Zum Problem der Vernunft in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie").

<sup>740</sup>Cfr. CJ #87, pg. 439-440.

<sup>741</sup>Cfr. CJ #87, pg. 446-447.

tiene su última raíz en una cierta voluntad de reconocimiento<sup>742</sup>. No obstante podría añadirse que no se trata en todo caso de la voluntad libre que se somete a la ley moral sino de una voluntad ligada a lo natural<sup>743</sup>. Pero consideramos que donde se expresa del modo más explícito que esta teleología natural es moral, en el sentido de que lo generado progresivamente no es un puro bien físico sino un bien físico armonizado con la ley moral, es en el hecho de que su verdadero fin, el desarrollo de las disposiciones originarias del hombre, es condición de su constitución moral<sup>744</sup>.

De todos modos podemos señalar ya que, en cualquier caso, en la medida que su fin real tomado estrictamente sólo puede alcanzar al desarrollo de las facultades naturales humanas, aún cuando estas se expresen fundamentalmente en la racionalidad capaz de superar todo instinto natural, la naturaleza sólo promete como sus frutos tangibles una sociedad civil justa, que sólo puede garantizar la libertad *externa*, y una confederación de pueblos en un estado cosmopolita generada por la misma dinámica de las guerras<sup>745</sup>. En este sentido podemos afirmar que la historia aquí tratada, tomada como la ejecución del plan oculto de la naturaleza, es estrictamente hablando historia externa, política y no moral. Lo cual, como se ha podido ver, no obsta para que se considere aquí como condición y aún contribución positiva en relación a un deseable y esperable mundo moral.

En todo caso creemos que la idea fundamental presentada aquí por Kant podría haberlo conducido a la solución hegeliana. Aun cuando en el escrito

---

<sup>742</sup>Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Chapter III. El autor se basa en esto para contraponer a Kant al liberalismo tradicional que hace surgir el contrato social y la sociedad civil de razones puramente utilitarias en relación a la búsqueda de felicidad, y para nada en relación a la búsqueda de reconocimiento.

<sup>743</sup>Ya en este punto se puede ver un reflejo del esfuerzo kantiano por salvar el dualismo: al dotar a la naturaleza de un plan racional parece verse obligado a reconocer en ella algo que trasciende lo puramente natural. Dicho brevemente, si se admite ya en la naturaleza misma el deseo de reconocimiento no parece que esta naturaleza se oponga ya tan nitidamente a un estado (moral) en que los hombres reconozcan reciprocamente su libertad y sean así verdaderamente libres.

<sup>744</sup>Cfr. *Ideas*, Ppios. 4º y 7º.

<sup>745</sup>Cfr. *Ideas*, Ppios. 5º, 6º y 7º.

aparezca ocasionalmente el término providencia, la atribución de un plan racional a la naturaleza misma parece prometer la superación del dualismo sin necesidad de un tercero externo, más aún, parece apuntar a un concepto de razón que habría de dar cuenta de su inmanencia a la misma naturaleza. Y la afinidad parece llegar aún mas lejos si tenemos en cuenta que esta naturaleza racional actúa de tal modo que los antagonismos y las guerras llevan por su misma fuerza negativa a su progresiva autosupresión, a una progresiva reconciliación<sup>746</sup>.

En general el escrito parece forzar pues la suspensión del dualismo propio de la crítica kantiana, del abismo entre razón o libertad y naturaleza. Con ello se relaciona el hecho de que Kant, aún cuando, como dijimos, a la hora de determinar los productos de esta "historia natural" se limite a delinear una constitución política, presente también a esta última como el fundamento de una constitución moral. No sólo considera que el presupuesto de un fin de la naturaleza es necesario para poder esperar la consumación del "destino del hombre en la tierra"<sup>747</sup>, sino que se esfuerza por mostrar que los mismos antagonismos conducirán "incluso" a un modo de pensar ilustrado que pueda al final transformar el mero consenso en un "ámbito moral"<sup>748</sup>. Dicho de otro modo, el escrito que ahora nos ocupa no da cabida a otra vía para la consecución de un reino moral más allá de la teleología natural. Podría argumentarse que al final del mismo se reconoce también el poder de la ilustración en este sentido, pero por una parte, como acabamos de ver, se había presentado incluso el modo de pensar ilustrado como una consecuencia esperable de una adecuada sociedad civil, y, por otra, la ilustración que se deriva de delinear una historia filosófica tiene por último fin contribuir también a la ejecución de esa intención *de la naturaleza*<sup>749</sup>. En resumen la historia tratada aquí, la historia generada por la naturaleza, parece presentarse como historia total o, dicho de otra forma, la

---

<sup>746</sup>Cfr. *Ideas*, Ppios. 4º y 7º.

<sup>747</sup>Cfr. *Ideas*, Ppio. 9º.

<sup>748</sup>Cfr. *Ideas*, Ppio. 4º. Podría añadirse que en el encabezamiento del 8º Principio se atribuye a la ejecución del plan de la naturaleza la consecución de una constitución no sólo exterior sino también interior.

<sup>749</sup>Cfr. *Ideas*, Ppio 9º.

teleología de la naturaleza parece presentarse como principio suficiente para dar cuenta de la historia toda, del bien supremo.

Desde aquí se explica que un autor como Yovel considere que la solución ofrecida por las *Ideas* es en su misma esencia contraria al sistema kantiano. Hemos dicho ya que la simple atribución de una teleología a la naturaleza supone ya la violación del dualismo que se establece a partir de la primera *Crítica* en la medida en que se reconoce allí que la naturaleza sólo puede ser determinada según causas eficientes. Pero además, de asumir que este escrito pretende atribuir a la misma naturaleza el poder de generar un mundo de seres moralmente buenos, habrá de reconocerse que viola también el concepto kantiano de moralidad: la conducta moral sólo puede provenir de la libre autodeterminación del sujeto racional, nunca de circunstancias externas o empíricas<sup>750</sup>.

Cabría aún insistir en que en todo caso la historia considerada en las *Ideas* no garantiza estrictamente un reino moral, en que la historia presentada se reconoce como historia externa (que sólo eventualmente podría conducir también a un mundo moral). Pero en este caso, si bien podríamos ser menos duros con Kant evitando atribuirle una total incoherencia respecto a su concepto de la moralidad, habríamos de declarar al menos que el escrito resultaría insuficiente para dar cuenta del problema de la historia "toda". Efectivamente, si tenemos en cuenta lo recogido a partir de las *Críticas* primera y tercera, a saber, que el fin de la historia es un sumo bien que encierra tanto un lado moral interno como un lado externo en armonía con el primero, se hace evidente que Kant no puede encontrar una respuesta plenamente satisfactoria a su problema con las *Ideas*. Una historia externa o política no puede garantizar un reino de hombres de corazón recto y máximas morales. Ni siquiera Hegel, del que se puede decir que pone el fin de la historia en un fin externo, el estado, que a la vez integra la

---

<sup>750</sup>Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Chap. III, IV. Kain considera también que en las *Ideas* se pretende que la dialéctica natural de cuenta de la historia toda, esto es, que ella misma conduzca también a un mundo moral. Cfr. Kain, Ph., "Hegel's Political Theory and Philosophy of History". Por su parte Pompa insiste en que dada la concepción kantiana de la naturaleza y de la moralidad es imposible que la primera pueda generar por sí misma un fin moral. Cfr. Pompa, L., "Philosophical History in Kant and Hegel".



moralidad, puede garantizar que ese estado sea un mundo de seres bien intencionados y moralmente libres: ni siquiera la culminación de la historia hegeliana como saberse de la libertad asegura un mundo en que todo individuo se sepa y, en consecuencia, sea libre. Sin embargo hemos visto que esto constituye una de las exigencias kantianas respecto al fin de la historia.

Pero, como sugeríamos, el mismo escrito parece reconocer su insuficiencia cuando, por una parte, en el momento de caracterizar el fin de la teleología natural, se limita a presentarlo como desarrollo de las facultades naturales del hombre (la naturaleza sólo desarrolla pues naturaleza), y cuando, por otra, deja indeterminada la cuestión del fin moral. En este sentido parece que podría decirse que incluso el Kant de 1784 era ya consciente de que ni siquiera la suprema confederación de estados, la última meta política, se puede confundir con el total bien supremo<sup>751</sup>. Ahora bien, este reconocimiento nos indica ya que Kant ni siquiera en este escrito ha transitado el camino que llevaría desde cierta suspensión del dualismo hasta la solución hegeliana.

En primer lugar, se hizo ya evidente que Kant no supera aquí la escisión fija entre política y moral. En tanto en cuanto el fin de esta historia, tomado rigurosamente, es un fin político, podría recordarnos la objetividad que Hegel exige para el fin de la historia en tanto que estado moderno dotado de una constitución que ha de hacer valer la libertad individual. Pero además de las diferencias sustanciales que separan la sociedad civil kantiana del estado hegeliano y las formas de libertad correspondientes a ambos, vemos ya que el estado de Hegel, precisamente por suponer la "superación" de la moralidad, conserva el derecho de autodeterminación de la subjetividad finita sólo en tanto

---

<sup>751</sup>Para Hutchings el problema de la historia en Kant se vincula fundamentalmente al problema de la interrelación de los estados, de cómo ésta puede adquirir una forma que nos aproxime a la realización de la idea moral. El autor considera que el problema de la realización de la moral en el seno del estado corresponde en Kant a la filosofía política estricta, y que, precisamente porque no consigue resolverlo en este ámbito, se ve obligado Kant a tratar el problema de la historia y del derecho internacional. De todos modos Hutchings está de acuerdo con nosotros en que tampoco en este plano puede la dinámica natural de las guerras conducir a algo más que a una aproximación a los fines de la razón. Cfr. Hutchings, K., "Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History".

que integrada en un proceso de interacción dialéctica con las instituciones éticas, mientras en Kant la autodeterminación moral, la moralidad misma, aparece como un más allá de la constitución política, incluso como su fin último, pero en todo caso como un plus a añadir a dicha constitución.

Es revelador también del modo en que Kant se esfuerza por superar el dualismo sin lograrlo el que toda la obra se dirija a la búsqueda de una historia filosófica *apriori* a la vez que, precisamente con este objeto, se buscan indicios *empíricos* de una racionalidad histórica<sup>752</sup>. Si la razón sigue siendo *apriori* no se ve en efecto como la acumulación de datos fenoménicos propios de la historia externa podrá jamás fundar una historia racional, una historia de la razón misma.

Por último diremos que el hecho mismo de que una teleología de la naturaleza no pueda dar cuenta, en el contexto del pensamiento kantiano, de la historia moral (interna) nos indica ya el modo en que ésta es en Kant sólo pensable desde el dualismo. La historia moral, como la moralidad misma, es en Kant necesariamente un "Sollen". Y precisamente que la razón moral se pueda presentar como un deber-ser exige que a ella se le oponga la naturaleza como un otro<sup>753</sup>. Diremos aún más, si en Kant el pensamiento de la historia es posible e incluso necesario ello se debe precisamente a la oposición de la razón a la naturaleza, a la finitud de la razón. Si la razón kantiana se tornase absoluta la historia desaparecería como necesidad y como problema. Frente a ello la razón hegeliana es a la vez absoluta e histórica, pero ello es posible solamente en virtud de su ser dialéctico. En este sentido hemos de asumir que la progresiva reconciliación surgida de los antagonismos en las *Ideas* es el fruto de una idea racional subyacente que guía la naturaleza desde fuera, pero en ningún caso el

---

<sup>752</sup>Cfr. *Ideas*, Ppios. 9º y 8º.

<sup>753</sup>En un pasaje de la segunda *Crítica* Kant expone cómo sólo gracias a la limitación de nuestra razón, sólo gracias a no poder poseer un conocimiento absoluto, a no poder superar pues la alteridad de la naturaleza como lo dado, es posible la autonomía moral, la acción realizada sólo por deber: Cfr. CRPr., pg. 177-179. En *La Religión dentro de los límites de la mera razón* se insiste una vez más en que la acción moral sólo es posible bajo la condición de un enemigo que posibilite la lucha - aún cuando se deje claro que este enemigo no es la naturaleza tomada en sí misma (en este caso es meramente neutra, moralmente ni buena ni mala) sino la tendencia a permitir que la naturaleza sea el fundamento de determinación de nuestra conducta. Cfr. *Religión*, pg. 63, 67.

propio de una razón dialéctica luchando consigo misma (en tanto que naturaleza), del movimiento del concepto: de ser así ni la historia externa resultaría unilateral ni el sistema crítico se prolongaría más allá de este escrito<sup>754</sup>.

Volvamos a la obra que realmente nos ocupa en este contexto, a la *Crítica del Juicio*. El #83 comienza explicitando que la consideración de la naturaleza como un sistema de fines, como teleológica pues, exige concederle un último fin, que además no puede ser otro que el hombre. Sólo puede ser el hombre porque sólo él, gracias al entendimiento que le permite proponerse fines arbitrarios, puede constituirse en señor de la naturaleza<sup>755</sup>. Se toma pues al hombre como fin último en virtud de su entendimiento, y con ello se pone de manifiesto que sólo se le toma en tanto que hombre natural. En efecto, ya en el #82 se declara que nos ceñiremos a la búsqueda de un último fin (y no de un fin final) en la medida en que nos confinemos al ámbito de la naturaleza -aún cuando sea ya pensada como sistema final- por cuanto un fin final en la naturaleza misma es impensable:

---

<sup>754</sup> Desde aquí se entiende el modo en que Marrades contrapone la astucia de la razón hegeliana, por cuanto resulta de la armonización de la concepción aristotélica de la vida orgánica como finalidad interna y de la concepción moderna de la subjetividad (la historia es movimiento dirigido por una finalidad interna e infinita cuyo fin es precisamente la autoconciencia de la libertad), a l plan oculto de la naturaleza de Kant, que se mantiene dentro de la concepción externa de la finalidad y que, en consecuencia, se ajusta antes al modelo mecanicista que al organicista. (Cfr. Marrades M., "Teleología y astucia de la razón en Hegel"). Y también desde aquí se explica también el modo en que Kain enfrenta la filosofía de la historia kantiana a la hegeliana: partiendo de que ambos reconocen que los intereses individuales conducen por su negatividad a la meta de la historia, muestra que Hegel no necesita nada más que esta dinámica por cuanto en ella misma alienta la dialéctica del espíritu que unifica interés y virtud moral, mientras Kant, precisamente por concebir tal movimiento como meramente natural, por entender los intereses antagónicos como sólo naturales, habrá de recurrir a otro motor de la historia, justamente a la acción moral. Cfr. Kain, Ph., "Hegel's Political Theory and Philosophy of History". En esta misma línea señala Hutchings que Kant en ningún caso concede que la razón práctica esté actuando en el interior mismo de los actores históricos enfrentados en la astucia de la naturaleza: que los antagonismos conduzcan a un fin racional no significa en ningún caso que ellos sean en su misma esencia racionales (como ocurre en Hegel). Cfr., Hutchings, "Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History".

<sup>755</sup>Cfr. CJ #83, pg. 417.

en ella, y aún cuando sea en el ámbito de los fines naturales, de lo orgánico, todo fin es a la vez medio. Aunque se lo ponga como fin último, el propio hombre natural pues no puede dejar de ser considerado a la vez como un medio<sup>756</sup>.

Una vez puesta en relación la teleología de la naturaleza con el hombre como su fin último se pregunta por el modo en que esta relación puede darse, es decir, por el modo en que la naturaleza sirve al hombre natural<sup>757</sup>. Se hace evidente por tanto que nos situamos ante el mismo problema planteado en las *Ideas*, de nuevo ante la pregunta por la astucia de la naturaleza. Y se tratará en efecto de la historia externa, únicamente del modo en que la naturaleza podrá contribuir al cumplimiento del lado externo del bien supremo, al fin del hombre en tanto que natural. Puede repararse pues en que, a diferencia de lo sucedido en las *Ideas*, aquí resulta ya desde un comienzo inequívoco que el fin al que pueda llevar la naturaleza será externo y parcial, esto es, que tal fin no podrá integrar ni conllevar en sí mismo el fin final de la creación.

Ahora bien, ya en el #82 la justificación de que el hombre se constituyese en fin último de la naturaleza no se ponía únicamente en su mero entendimiento sino en su capacidad para establecer o pensar un sistema de fines, lo cual entraña sin duda su racionalidad en el sentido más amplio. Pero el argumento a destacar de este párrafo es el que sucede a la constatación de que el hombre natural es en todo caso también un medio, esto es, que el hombre así considerado no es tampoco un fin final: parece ahora que en este caso, de no ser él mismo también fin final, no podría siquiera permitir pensar la naturaleza como sistema de fines<sup>758</sup>. El argumento culmina en el siguiente párrafo: se dice aquí explícitamente que el hombre sólo se puede tomar como fin último de la naturaleza "a condición" de que sea a su vez el fin final, o, dicho de otro modo, a condición de que él mismo conceda a la creación un fin final<sup>759</sup>. Pero considerarlo como fin final exige, como vimos, trascender la naturaleza: el

---

<sup>756</sup>Cfr. CJ #82, pg. 413; #83, pg. 414-417.

<sup>757</sup>Cfr. CJ #83, pg. 416.

<sup>758</sup>Cfr. CJ #82, pg. 413.

<sup>759</sup>Cfr. CJ #83, pg. 418.

hombre sólo es fin final en tanto que moral<sup>760</sup>. De este modo se evidencia pues que toda la teleología propia de la naturaleza en relación al hombre se subordina a la dimensión moral de la humanidad y depende de ella<sup>761</sup>.

Y, efectivamente, en acuerdo con ello, se presenta como el único fin al que la naturaleza puede contribuir en relación al hombre (natural) la cultura, y en ningún caso la puramente natural felicidad. Ello es así porque solamente la cultura prepara al hombre (natural), aunque sólo sea por vía negativa, para el cumplimiento de su fin moral, para que se realice como fin final<sup>762</sup>. Con ello se pone de manifiesto que la teleología de la naturaleza pensada en relación al hombre, a la historia, es en todo caso ya teleología moral (ya no la propia de un entendimiento meramente capaz de diseñar organismos). Pero además se evidencia la subordinación de la historia cultural o política a la moral<sup>763</sup>.

Por otra parte debemos insistir en que Kant somete en todo caso la consideración de la naturaleza como sistema de fines orientado hacia el hombre natural, y con ella toda la dialéctica histórica que se le pueda atribuir, a la

---

<sup>760</sup>Cfr. CJ #84. Siep señala que aún cuando esta determinación del "Endzweck" no se pueda deducir de nada empírico es necesaria para unificar la conciencia moral del hombre con su naturaleza. Podría añadirse que evidentemente se trata de una unificación por la vía del dominio o la subordinación. Cfr. Siep, L., "Das Recht als Ziel der Geschichte".

<sup>761</sup>Siep considera que el fin final no sólo es el último fundamento del fin último, del para qué (Wozu) de la naturaleza, sino que además sólo él explica la razón misma, el porqué, de que haya una naturaleza existente. Cfr. Siep. Ibid.

<sup>762</sup>Cfr. CJ #83, pg. 418. Para el modo en que la "cultura de la disciplina" libra al hombre de su sometimiento a la naturaleza y prepara así su voluntad para que se pueda regir moralmente Cfr. Ibid., pg. 419, 421. Es de destacar que aquí se explicita que la astucia de la naturaleza y lo político en general sólo pueden contribuir al fin moral indirectamente o por vía negativa, mientras en las *Ideas* su papel en relación a tal fin se consideraba cuando menos como condición necesaria y contribución positiva.

<sup>763</sup>Señala Siep que la cultura, que tiene por fin un orden legal racional, es condición para pensar la naturaleza como un todo sistemático, y es por tanto fundamental para responder al problema general de la tercera *Crítica*. Cfr. Siep, "Das Recht als Ziel der Geschichte". Si añadimos pues que el fundamento del fin último es el Endzweck como moralidad humana, podremos adivinar que el último fundamento de la finalidad de la naturaleza en general es práctico.

restricción propia de todo juicio reflexionante<sup>764</sup>. No podía ser de otro modo ya que, como vimos, tal consideración de la naturaleza se construye como una generalización a partir del concepto de "fin natural" que es a su vez sólo posible para el juicio reflexionante<sup>765</sup>. Con esto Yovel considera que la cuestión planteada en las *Ideas* gana la única respuesta posible dentro del sistema kantiano, la única coherente con sus principio crítico y su dualismo: dado que la primera *Crítica* estableció que la naturaleza sólo puede ser "determinada" mecánicamente, considerarla teleológicamente sólo puede tener el status de una "reflexión", sólo puede justificarse por la constitución de nuestra razón, por su finitud<sup>766</sup>.

Si la historia cultural o externa que pueda generar la astucia de la naturaleza se subordina a la historia moral como realización del fin final, habremos de centrarnos ahora en esta última. Por lo demás se ha reconocido que la naturaleza no podrá en ningún caso constituirse en su causa ni en su garante: deberemos preguntarnos pues por su motor. Ahora bien, se ha dicho ya que el hombre se considera como tal fin final precisamente por cuanto pone él mismo la

---

<sup>764</sup>Cfr. CJ #83, pg. 416. El juicio teleológico en la tercera *Crítica* es determinado como reflexionante y regulativo. Pero para Makkreel la restricción más fuerte en relación a la teleología de la naturaleza no reside en considerarla únicamente un principio regulativo, como se podría deducir de la primera *Crítica*, sino en reducirla a principio del juicio reflexionante (en el principio regulativo el universal, aún cuando no nos sea dado conocerlo con plena certeza, sigue precediendo, al menos ontológicamente, a lo particular, mientras en el caso del reflexionante es la particularidad el momento precedente a un universal que sólo puede ser buscado). A partir de aquí insiste el autor en que aquello contra lo que Hegel se rebela es su carácter reflexionante, puesto que, una vez eliminado éste y establecida una dialéctica determinante, no será ya problemático transformar el juicio teleológico de regulativo en constitutivo. Cfr. Makkreel, R., "Purposiveness in History: its status after Kant, Hegel, Dilthey and Habermas".

<sup>765</sup>Se podría esperar que una vez concedida a la teleología natural o al sistema de la naturaleza un fin último a partir del fin final, la realidad de este último podría revertir sobre la misma finalidad de la naturaleza para convertirla en un principio determinante. Pero como veremos el fin final descansa sobre un fundamento estrictamente práctico de modo que, aun cuando pueda apoyar la reflexión sobre la teleología natural, puesto que ésta es de por sí teórica y no práctica, sólo podrá ser respaldada en tanto que reflexión, sin cambiar su status dentro del plano teórico.

<sup>766</sup>Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Chapter IV.

moralidad como dicho fin. Sabemos además que la verdadera moralidad sólo puede proceder de la autodeterminación, de la autonomía, del hombre. En conclusión, todo indica que será el hombre mismo el motor de esta historia. Pero además debemos insistir en que el fin final es otorgado por el hombre a la *creación*, es decir, debemos recordar que el fin final tiene también un lado externo o empírico, en principio determinable como el reflejo o la encarnación de la moralidad en el mundo<sup>767</sup>. En todo caso lo que nos importa destacar es que la historia moral, la que habrá de conducirnos al fin final, frente al progreso que pueda generar la naturaleza, es la historia hecha por los hombres en tanto que dotados de una razón práctica.

Pero la exigencia de la realización de este fin final, la realización de un reino moral en el mundo, trasciende evidentemente la obligación impuesta por la razón práctica a través del imperativo categórico tal como aparece ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: éste se limita a exigir que la acción puntual del individuo esté guiada por una intención determinada por la ley moral, por una máxima universalizable. Sin embargo, la "Dialéctica" de la segunda *Crítica* ha añadido ya al imperativo categórico formal el deber moral de realizar el bien supremo. Se presenta aquí además este bien como constituido por dos partes, una moral interna y otra natural, y, ocasionalmente, se refiere a él también como a la armonía de naturaleza y libertad. Pero en todo caso su lado interno se determina como santidad y el externo o natural como la felicidad proporcionada a la primera. Todo deber moral, en tanto que incondicionado, ha de ser posible y, de hecho, el lado interno, aún cuando requiere como garantía de su posibilidad el postulado de la inmortalidad del alma, resulta realizable en el mundo al menos en tanto que virtud<sup>768</sup>. Pero en relación a la consecución de la felicidad como consecuencia de la virtud, del enlace que iría de la virtud como causa a la felicidad como efecto, Kant declara categóricamente que es imposible

---

<sup>767</sup>Basándose en esto, en el hecho de que la historia empírica o política ha de proceder también de la acción humana, concluye Yovel que en la *Crítica del Juicio* el papel de la naturaleza, incluso en relación a la historia externa, resulta en relación a las *Ideas* reducido a un mero complemento. Cfr. Yovel, *Ibid.*

<sup>768</sup>La premisa kantiana según la cual todo deber moral implica su posibilidad (de realización) aparece constantemente a lo largo de su obra: Cfr. por ejemplo CRPr, pg. 150; *Religión*, pg. 55-56, 59, 67.

en el mundo fenoménico<sup>769</sup>. Esto es lo que lo obliga pues a fundamentar la posibilidad de este lado externo del deber del supremo bien, más allá de la razón humana, en Dios, en un ser que como primera causa de la naturaleza puede armonizarla con la moralidad. Ahora bien, si se concede que tal enlace es de hecho imposible en el mundo fenoménico, habremos de deducir que el hombre y su acción moral no sólo son insuficientes para garantizar la posibilidad del mismo ("la ley moral no promete felicidad alguna"<sup>770</sup>) sino que lo son igualmente para generarlo. Y, de hecho, se afirma que el mundo en el que se dé esa armonía sólo podrá situarse en el más allá, más allá de esta vida<sup>771</sup>. En breve, puesto que no se ve cómo, sin la intervención de Dios, se podría lograr un mundo en el que la felicidad se acordase con la virtud, se ha de concluir que él mismo, Dios, no es sólo el garante de la posibilidad de la realización del bien supremo, sino a la vez su único posible hacedor.

No obstante, hemos de tener en cuenta que la constitución del bien supremo en deber moral equivale a la atribución al hombre del deber de realizarlo en el mundo<sup>772</sup>. Y es la posibilidad de este deber lo que había de ser fundamentado por el postulado de Dios. El papel de Dios consistiría pues en fundamentar acciones sensibles encaminadas a la consecución del enlace de felicidad y virtud en el mundo sensible. Y sin embargo al postulado de un Dios suprasensible se ha unido la limitación de la posibilidad del logro del lado externo del sumo bien al mundo suprasensible. En resumen, no se ve cómo tal postulado puede cumplir la función a la que en principio obedece.

Esta contradicción parece por lo demás confirmarse cuando, tras afirmar que el bien supremo, como un todo, es un deber impuesto al hombre por la ley moral, Kant parece admitir que sólo la santidad, su lado interno, debe ser perseguida

---

<sup>769</sup>Cfr. CRPr, pg. 146. Más adelante se llega a admitir que la razón no puede demostrar la imposibilidad de tal conexión, pero puesto que tampoco puede demostrar su posibilidad se asumió ya que "hay que considerarla imposible": Cfr. CRPr, pg. 176.

<sup>770</sup>CRPr, pg. 160.

<sup>771</sup>Cfr. CRPr, pg. 146.

<sup>772</sup>Cfr. CRPr, pg. 153, 157.



por el hombre, mientras su enlace con la felicidad constituye más bien un objeto de esperanza<sup>773</sup>.

Retornemos ahora al texto principal que nos guía, a la *Crítica del Juicio*. Debemos en primer lugar recordar que la primacía que ya en la segunda *Crítica* se concede al lado interno del sumo bien sobre el externo, parece ahora todavía más evidente. Como dijimos, de entrada el fin final se define como "el hombre bajo leyes morales"<sup>774</sup>, de modo que el lado externo parece consistir únicamente en la exigencia de que este bien haya de ser en el mundo, de que el fin final lo sea de la creación<sup>775</sup>. Pero aún así definido, el bien supremo requiere ya el postulado de Dios. Dios aparece pues en primer lugar como el garante de la posibilidad de la "existencia de seres racionales bajo leyes morales"<sup>776</sup>. Su necesidad parece pues derivar ya, frente a la segunda *Crítica*, de la posibilidad del lado interno del sumo bien. Este giro parece en principio explicable si recordamos que en la *Crítica de la Razón Práctica* el lado interno todavía no se tematizaba más que a nivel individual, aún no como la constitución de un mundo de relaciones intersubjetivas guiadas por la legalidad moral, de un mundo de

---

<sup>773</sup>Cfr. CRPr, pg. 150, 160. Yovel salva esta contradicción afirmando que la felicidad cuya persecución no constituye deber es únicamente la individual y no la universal. Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Chapt. I. No creemos sin embargo que el contexto donde aparece la felicidad como mera esperanza permita deducir esto. Por lo demás es claro que el papel concedido a Dios lo erige en última causa de la justa distribución de la felicidad no sólo en el plano individual sino también en relación al mundo moral.

<sup>774</sup>CJ # 86, pg. 436.

<sup>775</sup>Posiblemente pariendo de aquí o de la clara primacía que en la CRPr se concede al deber de perseguir la virtud antes que la felicidad en correspondencia con aquella Flórez Miguel llega a considerar el fin último de la historia kantiana como la consecución de la "comunidad ética", en relación a la cual el fin político sólo constituiría un medio. Cfr. Florez Miguel, "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant". Debemos decir que si bien podemos asumir esto a nivel del deber individual, nuestro enfoque parte de que el fin de la historia -que es necesariamente empírica y por ello no trata únicamente de nuestro destino en tanto que seres nouménicos- lo constituye el bien supremo como un todo que integra desde luego el fin de la paz perpetua. Si en este plano cabe hablar de una primacía del lado moral interno será en el sentido de que el fin externo o político habrá de ser logrado en tanto que consecuencia de la acción moral.

<sup>776</sup>CJ #86, pg. 435.

seres racionales que se reconozcan reciprocamente como libres y se traten como fines. Parece ahora pues que ya la cara moral interna del supremo bien, en la medida en que supone un *mundo* moral, que evidentemente no puede ser garantizado ni desde la formalidad de la ley moral ni desde el postulado de la inmortalidad del alma, exige ya la postulación de un Dios. Por lo demás, esta función de Dios reaparecerá del modo más nítido en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, donde se tematiza la consecución del lado interno del bien supremo como "comunidad ética". Volveremos sobre ello.

De todos modos con esto pretendemos unicamente llamar la atención sobre el hecho de que hasta aquí Dios es sólo garantía de la posibilidad de un deber cuya realización incumbe sólo al hombre: en efecto, el auténtico acuerdo de la intención con la ley moral sólo puede proceder de su libertad de autodeterminación.

En este sentido debemos recordar que ya cuando se determina el fin final como el hombre en tanto que moral, se explicita que bajo esta consideración el hombre es sólo lo que él hace de sí mismo: el hombre es fin final en virtud del "valor que sólo él puede darse a sí mismo", porque este valor reside unicamente en "lo que él hace, en cómo y según qué principio obra"<sup>777</sup>. Y recordaremos una vez más que se añade además que es él quien da este fin a la creación. Con ello no sólo se pone el fin final como meta histórica, no sólo se sitúa en el interior de la historia, y ya no en el mundo nouménico, sino que se atribuye la consecución de tal bien al hombre mismo y, efectivamente, ya no solamente en tanto que moral interna sino también en tanto que realizado en la creación. El hombre, como fin final, "puede hasta donde alcancen sus fuerzas someter la naturaleza entera", "la naturaleza entera le está teleologicamente sometida"<sup>778</sup>.

Y ahora debemos explicitar que Dios no sólo se presenta como garante de la posibilidad de un mundo moral interno sino también como garantía de que toda la naturaleza se adecúe al fin final<sup>779</sup>. Pero teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, parece obligado concluir que con ello Dios se limitará a garantizar la

---

<sup>777</sup>CJ #86, pg. 433.

<sup>778</sup>CJ #84, pg. 424.

<sup>779</sup>Cfr. CJ #86, pg. 435.

posibilidad de que *el hombre* repercuta con su acción moral sobre la naturaleza, la posibilidad de que su acción se encarne y transforme la naturaleza. Y, de hecho, más adelante se presenta como función de este postulado el librarnos del "peligro de considerar como completamente vano aquel esfuerzo (humano e histórico) en sus efectos y dejarlo por tanto que se agote"<sup>780</sup>. De acuerdo con esta línea interpretativa insisten distintos autores en que en *La Paz Perpetua* -que, como *La Religión*, es posterior a la *Crítica del Juicio*- también la idea de Dios como garante de cierta teleología natural cumple su verdadera función sólo en tanto que explicitada por el filósofo, esto es, sólo en tanto en cuanto favorece, a través de la ilustración filosófica, la orientación de la acción humana hacia el bien supremo<sup>781</sup>.

En resumen, mientras la segunda *Crítica*, partiendo de la imposibilidad del bien supremo en este mundo, se recurría a Dios para garantizar su posibilidad

---

<sup>780</sup>CJ, Nota al #86, pg. 438. (Los paréntesis son nuestros).

<sup>781</sup>Así argumenta Hutchings. Cfr. Hutchings, "Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History". Rodríguez Aramayo llega a afirmar que el verdadero sujeto de la historia kantiana no es la naturaleza teleológica ni la Providencia sino el filósofo que reflexiona sobre ella y que es ya razón práctica. (Cfr. Rodríguez Aramayo, "El auténtico sujeto moral de la filosofía de la historia de Kant"). Menendez Ureña considera también que el papel fundamental de la telología natural es ser acicate para la acción moral encaminada al bien supremo. (Cfr. Menendez Ureña, "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant"). Williams por su parte, tras lamentarse de que la Providencia sea el último motor de la historia en este escrito, piensa también como solución alternativa el que tenga su última razón de ser en la motivación de la acción moral, con lo que esta pasaría a ser el verdadero motor. (Cfr. Williams, H., "Political Philosophy and World History: the Examples of Hegel and Kant"). Es evidente que nosotros queremos insistir aquí en que en verdad a partir de la tercera *Crítica* es la acción moral este último motor. Pero como veremos más adelante no por ello habremos de considerar que es además el último fundamento de la historia: la condición de posibilidad también de la acción moral como motor de la historia descansa en el postulado de Dios. Y esto dice en efecto que Dios será la condición de posibilidad, el último fundamento, y no meramente un acicate psicológico. (Cabe señalar que cuando utilizamos el término "fundamento" para atribuírselo al Dios postulado no lo empleamos en el sentido kantiano (como "fundamento de determinación") sino en el sentido de aquello último que dona el sentido. Para la distinción entre "condición" y fundamento" en la terminología kantiana Cfr. Duque, "Causalidad y Telología en Kant").

en el más allá, en la tercera *Crítica* no se descarta su consecución mundana a través de la praxis humana, de modo que Dios únicamente habrá de garantizar esta posibilidad. Lo único imposible en la esfera sensible es ofrecer la garantía de su posibilidad, no la consecución del bien supremo en sí misma. De acuerdo con ello el Dios de la tercera *Crítica* obedece antes que a nada a la necesidad de fundamentar la praxis humana, mientras que el de la segunda *Crítica* sólo parece fundamentar la esperanza humana<sup>782</sup>.

En general pues se puede juzgar que, mientras las *Ideas* confiaban la tarea de la consecución del bien supremo a una naturaleza teleológica y la segunda *Crítica* a un Dios suprasensible, la tercera *Crítica* se la confía al hombre mismo. Un autor como Yovel, que no destaca la discordancia entre las dos últimas *Críticas* sino que, antes bien, insiste en la consideración de la segunda como fundamentación moral de la solución ofrecida por la tercera al problema de la historia, piensa que sólo con tal solución logra Kant responder a la cuestión de la historia de acuerdo con los principios de su sistema: puesto que ya desde la *Crítica de la Razón Pura* la consecución del bien supremo se presenta como el interés primordial de la razón, resulta consecuente que la tarea de su consecución, de superar el dualismo -tarea exigida por la racionalidad de la historia-, corresponda en última instancia al poder de la razón humana<sup>783</sup>. En este sentido cabría decir pues que también en relación a la historia la tercera *Crítica* busca una solución inmanente. Y, de hecho, creemos que también por este camino se podría ver en Kant un precursor de la solución hegeliana.

En efecto, una vez asumida la importancia que Kant concede finalmente a la praxis humana en la constitución de una historia racional, parece desaparecer el

---

<sup>782</sup>De todos modos hemos insistido ya en la ambigüedad de la CRPr derivada del hecho de que en todo caso se afirma que el hombre debe fomentar el bien supremo. Debe decirse además que también en el #87 de la CJ el bien físico contenido en el fin final se determina como la justa distribución de la felicidad, y ya no meramente como la institución de un reino moral en el mundo, y que, en este contexto, se reproduce el argumento de la segunda *Crítica* según el cual tal enlace de la felicidad a la moral exige el postulado de Dios. Pero aún en este contexto se explicita a continuación que también esa justa felicidad debe ser perseguida por los hombres: Cfr. CJ #87, pg. 442-444.

<sup>783</sup>Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Chap. III, IV.

criterio fundamental por el que algunos autores contraponen su filosofía de la historia a la hegeliana<sup>784</sup>. Y es cierto que la historia en Hegel es producto de la acción humana, de la razón (humana). Pero podría señalarse que la historia hegeliana no sólo no es resultado de las acciones moralmente rectas sino que ni siquiera exige que tales acciones sean conscientes de su fin, de su alcance histórico<sup>785</sup>. Por lo demás consideramos que ya sólo el hecho de que Kant no se haya elevado a esta noción del inconsciente pone de manifiesto que no logra superar la rigidez de la dicotomía de naturaleza y razón. Y también la potencia concedida por Hegel al inconsciente evidencia que su historia no es ni puro producto de la naturaleza ni de la "pura" razón<sup>786</sup>. Aún cuando desde cualquiera de las vías ensayadas por Kant se hubiera podido llegar a Hegel, la solución hegeliana no coincide con ninguna de ellas. Consideramos además que, precisamente por ello, Hegel se libra de caer en un monismo que fuese el resultado del dominio de uno de los polos de la dicotomía sobre el otro, para poder lograr en su lugar la superación del dualismo fijo en un movimiento de interacción entre los opuestos.

De todos modos, lo que nos interesa destacar es que, aún tras operar el giro de la tercera *Crítica*, por el que el que la realización del bien supremo se hace corresponder en primer lugar a la acción moral del hombre, el postulado de Dios sigue resultando imprescindible. Y lo sigue siendo en tanto que garantía del

---

<sup>784</sup>Así Siep, por cuanto toma la historia kantiana primordialmente como historia externa con su fundamento último en la astucia de la naturaleza. Cfr. Siep, "Das Recht als Ziel der Geschichte".

<sup>785</sup>En el primer sentido argumenta Smith, Cfr. Smith, "Defending Hegel from Kant".

<sup>786</sup>Por lo demás D. Lamb insiste en que el hecho de que Hegel haya llegado a pensar la historia dialécticamente es indisoluble de su superación de la oposición de teleología (racional) y causalidad eficiente (natural), y que esto lo logró precisamente por haber trasladado la acción humana kantiana, ámbito de la teleología en Kant, al campo del trabajo en el que la libertad se vincula necesariamente a la naturaleza. (Cfr. Lamb, D., "Teleology: Kant and Hegel"). Marrades, J., que está de acuerdo con Lamb en este punto, muestra el modo en que el trabajo pensado por Hegel como astucia del hombre frente a la naturaleza permite el dominio del hombre sobre lo natural, la inserción de la finalidad en el ámbito del mecanismo, pero muestra también que es con el concepto racional de finalidad, con la finalidad interna y espiritual, con el que se logra la auténtica superación de la oposición entre mecanismo y teleología: Cfr. Marrades, "Teleología y astucia de la razón en Hegel".

dominio de la legalidad moral sobre la naturaleza<sup>787</sup>. Es decir, la garantía del sentido de la praxis humana en relación a la consecución del sumo bien exige también la garantía de cierta teleología natural: sólo a partir de su establecimiento se podrá confiar en la realizabilidad de la acción moral, en que la moral humana pueda reflejarse en el mundo<sup>788</sup>.

Desde aquí se entiende que el Dios que ha de dar sentido a los esfuerzos humanos proporcione a la vez un fundamento firme al juicio reflexionante en su reflexionar sobre la historia externa como producto de la naturaleza. En efecto, desde la pura teleología física sólo se podía llegar al concepto indeterminado e hipotético de una causa primera (pensable por analogía con el entendimiento), mientras que a partir del problema de la historia moral (de la teleología moral) se ha ganado para tal hipótesis realidad objetiva y determinación conceptual (sólo ahora se le puede atribuir legitimamente a tal causa primera voluntad y entendimiento)<sup>789</sup>.

---

<sup>787</sup>Cfr. CJ #88, pg. 451.

<sup>788</sup>Basándose en el argumento de la autonomía moral Siep defiende que, aún cuando el orden legal externo es también un deber moral, Dios sólo garantiza la contribución de la naturaleza a este lado externo del bien supremo, no la de los hombres. (Cfr. Siep, "Das Recht als Ziel der Geschichte"). Nosotros sin embargo insistimos en que, si bien no garantiza que de hecho tal contribución humana se produzca, Dios es la necesaria garantía de la posibilidad de la misma: sin Dios tampoco los hombres podrían esperar por su rectitud moral lograr un orden legal racional. Podría aquí buscarse una objeción en la afirmación kantiana de la PP según la cual un reino de demonios podría también generar un orden legal racional: no se ve en efecto como estos podrían necesitar el postulado de un Dios. Pero debemos recordar que de lo que aquí se trata es de la constitución de un orden legal en tanto que resultado de la *acción moral* humana y no meramente de la constitución de un orden legal sea cual sea su fuente: el lado externo del bien supremo significa la concordancia de lo empírico *con la legalidad moral* y, según la CRPr, incluso la consecución del bien físico en tanto que *efecto del bien moral*.

<sup>789</sup>Cfr. CJ #90-91. Además, Kant parece anticipar ya este resultado cuando, en el #83, antes de tematizar aún la historia en su conexión al fin final, en el tratamiento de la teleología natural de la historia externa se la refiere ya a una posible intención de la "sabiduría suprema" (recordemos que el concepto de sabiduría supone ya la atribución de una voluntad). Debemos insistir de nuevo en que de todos modos el apoyo que el postulado de Dios ofrece a la "reflexión" no legitima la extensión del conocimiento teórico en relación a la teleología de la naturaleza ni a la naturaleza de

Y desde aquí se explica también que un escrito posterior a la *Crítica del Juicio* y que tematiza el problema de la consecución del lado externo del bien supremo, *La Paz Perpetua*, aún cuando se pueda interpretar como la declaración de que tal fin, la paz perpetua, ha de proceder del cumplimiento del deber por parte de los hombres<sup>790</sup>, exige como su garantía una teleología de la naturaleza que a la vez presupone un "creador del mundo"<sup>791</sup>. Y este Dios no se limita a asegurarnos la feliz e independiente concurrencia de la naturaleza en el logro de nuestro fin, sino que además, con ello, "convierte en un deber el trabajar con miras a ese fin"<sup>792</sup>. Una vez más Dios fundamenta también la acción moral humana encaminada al bien supremo.

Esto resulta más evidente aún cuando recordamos lo apuntado más arriba brevemente, a saber, que incluso la consecución del lado interno del sumo bien no puede garantizarse sin recurrir a Dios. Pero, si esto se puede leer ya en la tercera *Crítica*, la verdadera razón de que así sea se encuentra en el escrito posterior sobre *La Religión*. Se presenta aquí la consecución de este bien interno, tanto en cuanto virtud como en cuanto "comunidad ética" o mundo de seres moralmente rectos, como deber moral. Pero se reconoce el carácter material de este deber en la medida en que rebasa la moralidad meramente individual (en verdad ya en la medida en que trasciende el acto moral puntual). Y se asocia a este su carácter material el hecho de que su posibilidad no pueda ser garantizada por la mera constitución moral del hombre<sup>793</sup>.

El progreso moral, aún en el plano individual, supone ya un progresivo acercamiento de la acción a la ley, y esta aproximación, dado el hiato que en

---

Dios. Pero en todo caso lo que pretendemos es confirmar la tesis, ya expuesta al tratar el juicio teleológico en general, según la cual la teleología natural acaba por desembocar en lo práctico. Por lo demás se hace evidente que sólo con el tratamiento de la teleología en vinculación con la historia se determina la finalidad de la naturaleza, el principio de toda la CJ, como finalidad moral.

<sup>790</sup>Cfr. PP, "Apéndice I", pg. 56: se defiende aquí que la paz perpetua ha de ser consecuencia del cumplimiento del deber moral y no de la prudencia de los "moralistas políticos".

<sup>791</sup>Cfr. PP, "Sección segunda", "Suplemento primero", pg. 31.

<sup>792</sup>Cfr. PP, "Sección segunda", "Suplemento primero", pg. 41.

<sup>793</sup>Cfr. *Religión*, pg. 98.

principio separa ambos polos, exige ya el postulado de Dios<sup>794</sup>. De modo paralelo la consecución de una comunidad ética, por presuponer como condición una sociedad civil justa, nos envía también al postulado de Dios<sup>795</sup>. Pero aún sin hacer referencia explícita a la condición de la sociedad civil, la pura idea de un reino moral o comunidad ética requiere por sí misma pensar un legislador del mismo que de algún modo tienda un puente entre las intenciones o los corazones individuales<sup>796</sup>. Lo que queremos apuntar pues radica en el hecho de que incluso el puro deber moral, una vez incluido en el bien supremo, exige ya el postulado de Dios: en tanto en cuanto se circunscribe en el objeto total de la voluntad, en el sumo bien, se convierte en un deber material, y, una vez llegados aquí, el tránsito al postulado de Dios resulta ya inevitable. La extensión de la legalidad moral más allá de la intención correspondiente a un acto puntual implica que el deber se torna material, y esto supone a su vez, la entrada del mundo, de la naturaleza, en el mismo. Y una vez que en el deber se inserta el momento natural el postulado de Dios resulta necesario. En este sentido no debe extrañarnos que la misma educación moral, en general el proceso de "ilustración", tengan también su última condición de posibilidad en Dios<sup>797</sup>.

---

<sup>794</sup>Cfr. *Religión*, pg. 72.

<sup>795</sup>Cfr. *Religión*, pg. 94.

<sup>796</sup>Cfr. *Religión*, pg. 100.

<sup>797</sup>Cfr. PP, pg. 59. Desde aquí creemos que se puede concluir que también la "historia de la teoría" acaba por depender en última instancia de Dios como de su garantía. Williams, en su lectura de *La Paz Perpetua*, insiste efectivamente en que incluso la ilustración de los políticos depende de la teleología natural que se fundamenta en la Providencia. Y precisamente por ello critica a Kant: dada la primacía kantiana de la moral considera que debería ser el compromiso individual y la ilustración misma el último fundamento de la historia (veíamos más arriba que de hecho para salvar esta insuficiencia acaba por atribuir a Dios el papel de mero motivador). (Cfr. Williams, "Political Philosophy and World History: the Examples of Hegel and Kant") Como se ve, lo que nosotros intentamos mostrar es que precisamente porque el progreso racional histórico exige un deber moral que ya no es puro o formal, aún cuando este deber se erija en su último fundamento, él mismo habrá de remitir al postulado de Dios. Dicho de otro modo, la moral que tiene primacía es una moral formal y, por ello mismo, no puede por sí sola fundamentar la historia.



Además, de todo ello se deduce no únicamente que Dios es también condición necesaria para el progreso moral en general, sino que aún en este respecto su función sigue siendo la de asegurar cierta teleología de la naturaleza. En conclusión, el último fundamento de la racionalidad de la historia en general no es sino el postulado de un Dios que no expresa otra cosa que la garantía de una teleología natural<sup>798</sup>.

Partiendo de esto último considera Yovel que Kant sería más riguroso postulando únicamente una teleología de la naturaleza, que podría ahorrarse la afirmación (práctica) de la existencia de un ser suprasensible, de Dios<sup>799</sup>. Pero en relación a esto hemos de recordar que Kant se acercó ya a tal alternativa en las *Ideas*, y sobre todo, que, también para Yovel, la solución posterior, que desemboca en el Dios postulado, ha resultado ser más coherente con su sistema<sup>800</sup>. Dicho brevemente, no creemos que sea accidental el hecho de que Kant acabe por postular un Dios en lugar de una teleología natural; antes bien consideramos que ello es la prueba de que su fijo dualismo persiste también en su consideración de la historia. En otros términos, creemos que el hecho de que Kant ponga a Dios como último fundamento tanto de una historia generada por el plan oculto de la naturaleza como de una historia resultante de la acción moral, pone de manifiesto que no ha logrado superar la oposición fija entre

---

<sup>798</sup>Teniendo en cuenta la centralidad que Dios mantiene aún a partir de la CJ podríamos incluso llegar a afirmar que esta solución al problema de la historia no dista tanto como parecía del planteamiento de la CRPr. Aún cuando el bien supremo se sitúe en el interior de la historia, hemos de reconocer que todo lo concedido a la historia (empírica) es la posibilidad de aproximarse en un progreso infinito a tal fin final: en la PP el ideal de la paz perpetua, al interiorizarse en la historia, se transforma en la meta de una confederación de pueblos, y en la *Religión* se asume que la consumación última de una verdadera comunidad ética sólo puede provenir de Dios (Creemos que es en esto último en lo que se basa Siep para limitar su tratamiento de la historia kantiana a la historia externa que tiene su meta en una confederación de pueblos: el lado interno no pertenece para él a este mundo. Cfr. Siep, "Das Recht als Ziel der Geschichte"). Cfr. PP, "Segunda sección"; *Religión*, pg. 101. En general parece pues que Dios no se limita a ser garantía de la posibilidad lógica del sumo bien sino también su único posible consumidor.

<sup>799</sup>Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*.

<sup>800</sup>Siep también considera que sólo con la CJ encuentra Kant su solución definitiva al problema de la historia, Cfr. Siep, *Ibid.*

naturaleza y praxis moral, que no ha logrado dar cuenta de su interacción (de modo inmanente). La respuesta definitiva kantiana al problema de la historia delata su aspiración a que la razón (práctica) domine la naturaleza, pero la necesidad insalvable de un Dios evidencia que su concepción de la razón, por permanecer opuesta a lo natural, no le permite lograrlo. La historia habrá de ser un progreso infinito precisamente porque el ideal racional, la ley moral, nunca podrá encontrar plena satisfacción en su traducción empírica, en la naturaleza o el mundo. Y esto es así porque la razón es atemporal, previa a la historia empírica<sup>801</sup>.

Además queremos apuntar que la doble cara de este resultado en relación a la historia -la necesidad y a un tiempo la imposibilidad de superar el dualismo- radica en última instancia en el problema del deber del bien supremo. El hecho de que este sea material (vs. formal) y de que a la vez se presente como un estricto deber moral, como un imperativo categórico, está a la base de todas las aporías de la historia kantiana, a la base también de la necesidad de un Dios: en tanto que deber impuesto por la razón ha de ser posible, pero en tanto que material su posibilidad no podrá ser garantizada por la misma razón, por cuanto ésta no puede en ningún caso dejar de ser pura, formal. Con la presentación de

---

<sup>801</sup>Pompa argumenta que Kant no puede garantizar el progreso histórico aún cuando su fin sea un deber moral debido a la atemporalidad de la razón práctica. (Cfr. Pompa, "Philosophical History in Kant and Hegel"). Yovel, más en general, termina por afirmar que Kant no logra fundamentar la racionalidad de la historia porque la procesualidad de la razón es previa al tiempo, mera forma pura de la intuición. (Cfr. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, "Epílogo"). Para Duque la libertad práctica no puede encontrar verdadera adecuación en el plano de la causalidad eficiente, de la naturaleza, no porque se trate de dos planos paralelos e inconmensurables sino precisamente porque la causalidad eficiente es la "imagen deformada" de la espontaneidad libre que es su verdadera condición. Para llegar a este resultado Duque ha fundamentado previamente la libertad práctica en la trascendental (la libre autoposición de la autoconciencia) y ha presentado a esta última como la condición del tiempo y de la causalidad (eficiente). (Cfr. Duque, "Causalidad y teleología"). En relación a la dificultad general de fundamentar la historia desde el sistema kantiano, y en general en la Modernidad, señala Sevilla que en Kant la idea de la historia tiene todavía menor status ontológico que los postulados, que es sólo un supuesto: mientras estos tienen a su base un *factum moral*, la racionalidad de la historia no tiene a su base ningún *factum histórico*. Cfr. Sevilla "Kant: razón histórica y razón trascendental".

un deber material Kant evidenció también su aspiración a superar el formalismo, y con él, el dualismo; con el reconocimiento de la necesidad de postular un Dios como su misma condición de posibilidad confesó su fracaso. En efecto, Dios no puede salvar el dualismo porque, o bien se considera como vacío (Dios no es más que la afirmación dogmática de que el dualismo tiene que poder ser superado), o bien se reconoce que él mismo pertenece a uno de los polos del dualismo, a saber, al lado suprasensible o nouménico<sup>802</sup>.

Por último habremos de señalar que consideramos que la confrontación de las soluciones hegeliana y kantiana al problema de la historia pone de manifiesto que es Kant antes que Hegel quien apunta a una superación del dualismo en un estático monismo. Partiendo de que el fin de la historia es para ambos la consecución de la libertad, se hace evidente que la libertad que correspondería a la consumación del supremo bien kantiano, como paz perpetua en un mundo de santos, supondría la perfecta y estática armonía de naturaleza y libertad, o, más propiamente, la plena anulación de la naturaleza bajo el dominio de una legalidad racional, universal, y pura: el absoluto reposo. Frente a ello hemos de insistir una vez más en que en el fin de la historia hegeliana la diferencia persiste como movimiento de diferenciación. La libertad no se piensa ya como un más allá de la continua interacción entre la autodeterminación de la subjetividad finita y las instituciones sustantivas del estado, ni como un más allá de la continua

---

<sup>802</sup>Hutchings muestra la conexión existente entre el hecho de que Kant no logre una verdadera mediación objetiva de la historia racional y la historia empírica y el hecho de que el fin de la historia sea algo impuesto a ella desde fuera. El autor presenta ese tercero externo sobre el cual recae la responsabilidad de mediar ambos elementos de la historia o ambas historias, y que impone un fin igualmente externo a la historia (por contraposición a Hegel), como el filósofo que descubre al mundo la teleología de la naturaleza (Cfr. Hutchings, "Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History"). Por nuestra parte creemos, como ya se ha evidenciado, que ese filósofo se debe retrotraer al postulado de Dios: sin éste tampoco estaría fundamentada la posibilidad de que el filósofo condujese la humanidad hacia el fin final. Dicho de otro modo, el mismo filósofo ha de postular a Dios para poder afirmar cierta teleología en la naturaleza y fundamentar así nuestros esfuerzos hacia el bien supremo.

interacción entre estados individuales y sustantivos<sup>803</sup>. Una vez más pues, una libertad formal frente a una libertad situada y activa.

No obstante, no olvidaremos ahora las ya reconocidas y tratadas insuficiencias de la solución hegeliana, que ahora se podrían presentar como las consecuencias de que dicho movimiento histórico de diferenciación, dicha interacción entre los opuestos, resulten en última instancia eternizados. Insuficiencias que por lo demás son indisolubles de la concepción absoluta de la razón cuya vinculación a la interpretación y apropiación hegelianas del concepto central de la "crítica del juicio telológico", a saber, del concepto de finalidad interna, veámos ya en el punto precedente.

Por todo ello habremos de volvernos a la "crítica del juicio estético" kantiana para buscar una vez más una alternativa a Hegel que supere a un tiempo la rigidez del dualismo kantiano. En efecto, si, siguiendo al mismo Hegel, admitimos por una parte que la tercera *Crítica* busca una respuesta que haga justicia a la indisolubilidad de identidad y diferencia, que supere pues al menos la rigidez del dualismo, y por otra, que cuando Kant se dispone a encontrarla en una unidad positiva (en la finalidad objetiva e interna del juicio teleológico) fracasa, no podremos por menos de interrogarnos por el otro modo en que la *Crítica del Juicio* pretende responder a la indicada indisolubilidad de unidad y diferencia, esto es, por el juicio estético. Dicho abiertamente: ¿será posible

---

<sup>803</sup>Elo se vincula evidentemente al hecho de que para Hegel la guerra siga teniendo un papel en la (eterna) actualidad mientras para Kant sea sólo un medio de cara a su autosupresión. Y también se relaciona con esto sin duda el hecho de que en Kant tanto el derecho como la ley moral sean ideas de la razón pura mientras en Hegel el derecho sea una realidad histórica: Siep insiste en la historicidad del estado moderno hegeliano contraponiéndolo a la "Weltrepublik" o la confederación de estados kantianas, Smith contraponiéndolo al reino de los fines kantiano (que se podría entender como la consumación última de la "comunidad ética"). (Cfr. Siep, "Das Recht als Ziel der Geschichte"; Smith, "Defending Hegel from Kant") Precisamente la historicidad del fin de la historia, esto es, el hecho de que sea él mismo el motor de la historia, es lo que le permite a Hegel superar la exterioridad del fin final a la historia misma y con ella la necesidad de un Dios igualmente externo. En este sentido señala Pompa que la gran ganancia de Hegel respecto a Kant se deriva de haber convertido la teleología externa en teleología interna. Cfr. Pompa, L., "Philosophical History in Kant and Hegel".

encontrar aquí el reconocimiento a la vez de universalidad y particularidad sin que se apunte a una unidad absoluta (razón por la que Hegel podría haber infravalorado este juicio estético), pero también sin que se fracase (sin que por tanto la crítica hegeliana al kantismo fuese en consecuencia en este caso inmanente y legítima)? ¿Se abandona en relación al juicio estético la posición de la unidad como un tercero abstracto y exterior al dualismo, se trasciende pues la relación propia del entendimiento finito, sin que no obstante se opte tampoco por la solución hegeliana? ¿Cabría otra forma de hacer justicia a la diferencia que no sea la hegeliana o, por el contrario, al pensar la identidad se recaerá una vez más en la negación de la diferencia (como ocurría en el caso de Rousseau y en el del Kant estudiado hasta aquí)?.

## B) HEGEL Y EL JUICIO ESTETICO

### *Idealidad y belleza artística en Hegel*

Desde *Glauben und Wissen*<sup>804</sup> hasta las *Lecciones sobre la Estética* de Berlín la crítica hegeliana al juicio estético kantiano apunta fundamentalmente a su subjetivismo. Ya a lo largo de todo el capítulo precedente hemos visto que para Hegel este es el error fundamental que afecta a toda la filosofía kantiana y que se reproduce necesariamente también en el enfoque general de la *Crítica del Juicio*, pero debemos estudiar ahora cómo se determina más precisamente en relación al juicio estético. Ya en *Glauben und Wissen* esta atribución de subjetivismo se vincula al hecho de que la experiencia estética se fundamente en un juego o relación de las facultades del sujeto<sup>805</sup>, y en las *Lecciones* de Berlín se insistirá en que la unidad ganada en lo bello kantiano se pierde por el hecho de que su verdad proceda en última instancia de la actividad y el juicio del sujeto<sup>806</sup>. Con este último diagnóstico el problema del juicio estético se retrotrae al de la totalidad de la obra en la que se inscribe, pero la exposición de *Glauben und Wissen* nos permite deducir que para Hegel el subjetivismo kantiano es más

---

<sup>804</sup>Con anterioridad a Jena Hegel no posee todavía ni siquiera la intención de configurar propiamente una filosofía estética autónoma ni se enfrenta todavía al juicio estético kantiano. De todos modos tampoco en Jena está delineada todavía la estética hegeliana, pero como señala Düsing comienza aquí su autonomización a la vez que se abre la posibilidad de insertarla en el sistema : Cfr. Düsing, K., "Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik".

<sup>805</sup>GW pg. 324.

<sup>806</sup>VÄ , Einleitung, pg. 89 / LE pg. 47.

fuerte y explícito en el caso del juicio estético que en el del juicio teleológico. En relación a este último la noción de finalidad interna introducía la universalidad del concepto en el seno del objeto particular mismo, aún cuando, finalmente, la relativización de tal principio como meramente subjetivo y regulativo condujese a la pérdida de la objetividad. Por contra, en el caso del juicio estético la universalidad que, como en todo juicio, se presenta, procede únicamente de la concordancia del objeto particular con la estructura legaliforme del sujeto. No se trata ya únicamente de que la finalidad de la naturaleza que presupone la tercera *Crítica* en su totalidad sea sólo formal, sino de que además ahora, en el juicio estético, esta finalidad se determina como finalidad "sin fin": el problema no reside pues en que la atribución al objeto particular del concepto o fin, fuente de toda objetividad, sea en última instancia una necesidad subjetivo-trascendental, sino en que no se da atribución alguna de concepto o fin ni, por tanto, forma alguna de objetividad. Creemos que aquí se funda en última instancia la preferencia hegeliana por el juicio teleológico.

Ya tan temprano como en *Glauben und Wissen* vincula Hegel este subjetivismo del juicio estético directamente al carácter "no concebible" de la unidad que se hace presente en lo bello kantiano. Según Hegel la antinomia del juicio de gusto conduce a Kant a fundamentarlo en "la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros" que no puede ser determinado conceptualmente<sup>807</sup>. El fundamento de la unidad, y la unidad misma por tanto, que comporta el juicio estético no es pues objetiva. La acusación de subjetivismo se apoya ahora no tanto en la primacía del sujeto sobre el objeto sino, en tanto en cuanto subjetivismo significa aquí falta de verdad, en la determinación del fundamento como un algo indeterminado suprasensible, podríamos decir incluso trascendente<sup>808</sup>. La unidad de la belleza supone una idea de la unidad de los opuestos, de naturaleza y libertad, que para Hegel es lo racional mismo, pero al determinarlo

---

<sup>807</sup>GW pg. 323. En las *Lecciones* de Berlín se repite la crítica a toda concepción de lo bello que lo considere como no conceptualizable, aunque en este contexto no se presente explícitamente a Kant como objeto de la crítica: Cfr. VÄ, Erster Teil, "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie" / LE, Primera Parte, "Posición del arte en relación con la realidad efectiva finita y con la religión y la filosofía".

<sup>808</sup>Es importante constatar sin embargo que Hegel no utiliza en este contexto el término "trascendente" para caracterizar ese fundamento indeterminable del juicio estético.

como un suprasensible *en nosotros*, resulta de nuevo vinculada a la subjetividad finita para la que no puede ser ya más que una mera "idea", un pensamiento al que no corresponde concepto alguno y que estará por ello desprovisto de objetividad. En este sentido el error del juicio estético estriba fundamentalmente para Hegel en el carácter finito de la noción de "lo racional" en la facultad de juzgar.

Por supuesto, de este carácter subjetivo de la unidad del juicio estético, en el doble sentido señalado (por una parte el fundamento de la unidad es el sujeto finito -contrapuesto al objeto- y por otra es indeterminable conceptualmente)<sup>809</sup>,

---

<sup>809</sup>Estos dos aspectos son en verdad dos formas de exponer la misma acusación. La verdad o la raíz de esta acusación estriba en el carácter finito del sujeto kantiano. La objetividad es producto del sujeto en Kant, punto en el cual Hegel está de acuerdo con Kant. Pero puesto que este sujeto constituyente es finito la objetividad de la que Kant puede dar cuenta es para Hegel objetividad sólo "para nosotros", no la objetividad que reside en la cosa misma y a la que Hegel considera haberse elevado al determinar el sujeto constituyente como sujeto absoluto. Desde aquí se explica que Hegel acuse también a la objetividad kantiana de pecar de subjetivismo, y que vea en ella el dominio del sujeto sobre el objeto: el sujeto produce el objeto, la objetividad, pero, por ser finito, se opone a ellos y, en consecuencia los domina. Sin trascender este nivel podemos entender que si el juicio estético se funda también en el sujeto kantiano, necesariamente finito, sea susceptible, como el mismo conocimiento teórico, de la acusación de subjetivismo. Tanto para la adhesión de Hegel a la determinación kantiana de la objetividad como constituida por el sujeto o el pensamiento, por su universalidad y necesidad, como para el distanciamiento de ella por conllevar la determinación del sujeto como finito o escindido que se traduce en que tal necesidad y universalidad sólo corresponde al sujeto y no a la cosa "an sich": Cfr. ENZ I #41: Zusatz 2. Pero lo específico del subjetivismo del juicio estético reside precisamente en lo que hemos denominado su segundo aspecto, en el carácter no concebible de tal juicio. Es por ello por lo que no goza de objetividad ni siquiera en el sentido kantiano: puesto que no se fundamenta en los conceptos o categorías del sujeto trascendental no puede disfrutar tampoco de la objetividad kantiana. Dicho de otro modo, si no se fundamenta en el sujeto trascendental constituyente de objetividad, sólo parece posible que el sujeto que lo fundamente sea el sujeto empírico kantiano, sujeto que en ningún modo puede generar objetividad. Ahora bien, se ve que la posibilidad también de un sujeto que no constituya objetividad, la posibilidad del mismo juicio estético y de este tipo de subjetivismo que lo afecta específicamente, se fundamenta también en última instancia en el hecho de que el sujeto kantiano sea finito. Sólo porque es finito se escinde en subjetividad empírica y trascendental. De este modo



se deriva para Hegel la necesaria reproducción del dualismo. También ya en el escrito de Jena se le reprocha a Kant no haber unificado las ideas estéticas (todavía sensibles, productos de la imaginación) y las ideas racionales, no haber visto en las primeras la demostración de las segundas y en estas la exposición de aquellas<sup>810</sup>.

Ahora bien, esta crítica sólo se puede presentar como inmanente en la medida en que se pueda atribuir a Kant la intención de construir tal unidad a propósito de lo bello. En *Glauben und Wissen* Hegel retrotrae para ello el juicio estético a la tarea general de la *Crítica del Juicio* como unificación de naturaleza y libertad, pero afirma además que, de hecho, en la experiencia estética kantiana desaparece toda oposición entre intuición y concepto, entre objeto y sujeto<sup>811</sup>. Hegel parece interpretar además que, puesto que se atribuye al juicio estético una universalidad fundada en la finalidad, se debe asumir necesariamente una causalidad conceptual: la unidad ha de ser pues objetiva. Si la compenetración de los opuestos es perfecta, tal unidad ha de ser en efecto concebible y conceptualizable.

Pero del mismo modo que debemos recordar que la tarea que Kant se propone en la tercera *Crítica* es encontrar un puente entre naturaleza y libertad cuya relación no se determina pues todavía como perfecta unidad, hemos de insistir ahora en que especialmente a propósito del juicio estético la relación que Kant piensa entre intuición y concepto dista mucho de ser la de una perfecta e indivisa compenetración. Y sin embargo Hegel no deja de presentarla como tal en sus escritos de madurez. En estos se hace evidente en efecto que lo buscado por Hegel no es ya tanto criticar negativamente el juicio estético de Kant como encontrar en él los lugares que lo acercan a su propio pensamiento<sup>812</sup>.

---

retrotraemos también el subjetivismo propio del juicio estético a la crítica esencial de Hegel al kantismo tal como se expone en el #41 de la *Enciclopedia*.

<sup>810</sup>GW pg. 323.

<sup>811</sup>GW pg. 323.

<sup>812</sup>En este punto señala Düsing que ello se debe a que Hegel considera que la crítica negativa al formalismo kantiano ha sido ya realizada por Schiller: Cfr. Düsing, K., "Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik".

En la *Enciclopedia* Hegel dice que lo bello *artístico* kantiano expresa la determinación del particular por el universal, y lo presenta además como unidad concreta de pensamiento y representación<sup>813</sup>. Y en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, en las que en todo caso se explicita su conciencia de que la experiencia estética kantiana supone la ausencia de todo concepto determinado, destaca aquellos momentos de la exposición kantiana en que se señala la conexión del "ideal" y de lo sublime con la idea racional<sup>814</sup>, del mismo modo que en la *Enciclopedia* se pone de relieve que la idea estética del genio kantiano "sirve a la idea racional"<sup>815</sup>.

De este modo Hegel, afirmando la unidad de sensibilidad y pensamiento en lo bello kantiano y reconociendo a la vez la ausencia del concepto intelectual, nos induce a pensar tal unidad como la propia de la intuición y la idea racional, unidad que para Hegel será ciertamente la verdadera, la única que permite salvar el dualismo persistente en la vinculación de la intuición al concepto intelectual. Ahora bien, esto expresa justamente la concepción hegeliana de lo bello y no la kantiana. Debemos recordar aquí que el "ideal" kantiano expresa en efecto la presencia de un fin en lo sensible, y que, como en Hegel, se vincula a la figura humana, pero también que, precisamente por ello, es infravalorado por Kant y asociado a la belleza adherente<sup>816</sup>. El "ideal" kantiano no constituye la verdad de lo bello, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Hegel. Por otra parte, en la referencia de la naturaleza sublime a la idea racional Kant destaca justamente la inadecuación aquí experimentada, del mismo modo que resalta la fisura persistente entre la idea estética y la idea racional en relación a la obra del genio<sup>817</sup>. Por último hemos de decir que este destacar precisamente los

---

<sup>813</sup>Cfr. ENZ I #55, Obs..

<sup>814</sup>Cfr. VGP III pg. 377-378 / LHF III pg. 453.

<sup>815</sup>Cfr. ENZ I #56.

<sup>816</sup>Cfr. CJ #17. En este punto estamos pues de acuerdo con Marzoa: Cfr. Marzoa, *Desconocida raíz común*.

<sup>817</sup>Cfr. CJ #23, #26, #27, #29 (Nota), #49. Hemos de decir que de todos modos Hegel reconoce este hiato en ambos casos (en el primero en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* y en el segundo en *Glauben und Wissen*), pero entonces es sólo para criticarlo. Por otra parte podríamos añadir con Guyer que en todo caso la conexión kantiana de la belleza a la "idea" se refiere a la idea

momentos que explicitan la conexión del objeto bello a lo racional se vincula al hecho de que Hegel se limite a recoger de la estética kantiana lo bello artístico ignorando totalmente lo bello natural: una vez más se buscan en Kant únicamente los lugares que lo acercan a la propia concepción de lo bello. Aunque en general lo bello artístico kantiano tampoco coincide con lo bello (artístico) hegeliano, es evidente que en todo caso el arte supone, también en Kant, transformación de lo dado por parte del "espíritu", y así resulta más fácilmente asimilable por la postura hegeliana que sitúa la belleza en el ámbito en que el espíritu ha sometido ya a su otro (lo natural, dado o exterior)<sup>818</sup>. Por otra parte es evidente que la preferencia hegeliana por lo bello artístico en Kant se explica también por el hecho de que en la estética kantiana la vinculación de lo bello a las ideas (morales) es más evidente a propósito de la belleza artística que de la natural. Pero, incluso aquí, en el arte kantiano, la idea conserva una impenetrabilidad que desaparece en el "Kunstwerk" hegeliano.

En todo caso consideramos que es en las *Lecciones* de Berlín donde la lectura hegeliana del pensamiento estético kantiano se muestra menos fiel: ya no solamente parcial o unilateral, sino violenta. Hegel se propone aquí (en la Introducción a las *Lecciones*) exponer los distintos momentos de la analítica kantiana de lo bello, momentos cuya unidad bien se puede presentar como la ausencia de fin o concepto. Pues bien, la lectura hegeliana interpreta directamente este rasgo como la ausencia de la *exterioridad* del concepto, es decir, lee la ausencia del concepto *intelectivo* como inmanencia de lo conceptual (que ya sólo cabe pues pensar como idea) al objeto o al particular mismo<sup>819</sup>. De

---

moral y no a la idea metafísica como en el caso de Hegel: Cfr. Guyer, "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art".

<sup>818</sup>Este punto es destacado por Gardiner en "Kant and Hegel on Aesthetics". Y en este sentido señala Lypp que para Hegel ya desde Jena la belleza, en tanto que indisoluble del arte, supone necesariamente una actividad negativa, idealizadora: sólo en lo finito que ha sido negado y reubicado en lo ideal puede haber belleza. Cfr. Lypp, B., "Idealismus und Philosophie der Kunst".

<sup>819</sup>VÄ, Einleitung, pg.86-89 / LE, pg. 45-47. En este punto coincidimos con Guyer; en sus términos diríamos que Hegel ve la unidad de intuición y concepto donde sólo se da la armonía de las facultades correspondientes a la intuición y al concepto (y no de estos en sí mismos): Cfr. Guyer, "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art". Por lo demás es evidente que con esto Hegel no hace sino proyectar su propio concepto de lo bello (artístico). Ya



este modo Hegel parece recuperar el concepto de la finalidad interna también para lo bello y, de hecho, presenta los organismos naturales como ejemplo clarificador del tipo de relación aquí presente<sup>820</sup>. Podemos señalar por último que también aquí la vinculación entre los opuestos se presenta como relación de indivisión o inseparabilidad (Ungetrenntheit) y que, una vez más, se asocia únicamente a lo bello artístico<sup>821</sup>.

En cualquier caso la lectura hegeliana de la estética kantiana nos plantea distintas tareas en relación al estudio de esta última. En primer lugar, el hecho de que la crítica hegeliana se presente a la vez como crítica al subjetivismo y crítica al carácter "no concebible" de la unidad del juicio estético nos obliga a preguntarnos por la condición del sujeto que entonces sería el fundamento del juicio estético kantiano: evidentemente no un sujeto categorial o conceptual (en tal caso no cabría la acusación de falta de conceptualidad), pero tampoco un sujeto meramente empírico (¿cómo entonces se explicaría la pretensión de universalidad?)<sup>822</sup>. En segundo lugar, constatamos que Hegel combina la acusación de que en el juicio estético reaparece la diferencia, la oposición y el dualismo (recordemos el reproche de mantener escindidas idea estética e idea racional), con la acusación de que la unidad es inmediata, i.e., carente de toda diferenciación (Hegel no solamente lee la unidad estética kantiana como todo

---

en la Primera Parte de las *Lecciones* Hegel presentará al objeto bello justamente como aquel al que es inmanente el concepto y que en su existencia lo deja aparecer: VÄ, Erster Teil, pg.155 / LE pg. 86.

<sup>820</sup>VÄ, Einleitung, pg.87 / LE pg. 46. Por lo demás es claro que ya en el cuerpo de sus *Lecciones* Hegel sólo reconocerá en la naturaleza a los organismos como "Vorform" de la belleza y precisamente por cuanto en ellos se expresa el concepto como la reconducción de las diferencias a la unidad: Cfr. VÄ, Erster Teil, Zweites Kapitel, pg. 160 / LE pg. 90-91.

<sup>821</sup>VÄ, Einleitung, pg.88 / LE pg. 47.

<sup>822</sup>En este punto consideramos que Hegel en general tiene conciencia de que Kant se distingue de la tradición empirista que reduce la estética a la experiencia del sujeto individual y empírico (Cfr. VÄ, Einleitung, y Erster Teil, Erstes Kapitel, pg. 147 / LE pg. 82). Es por ello por lo que nos distanciamos de Gardiner, que considera que para Hegel el subjetivismo de Kant lo hunde en el sensacionalismo: la ausencia, en la experiencia estética, de contenido cognitivo o conceptual en sentido hegeliano, significaría para Hegel la reducción de tal experiencia a mera experiencia empírica e interna: Cfr. Gardiner, "Kant and Hegel on Aesthetics".

indiviso, lo cual parece caracterizar su propia postura en la Introducción a las *Lecciones*, sino que cuando lo critica negativamente asocia la carencia de objetividad a la "inmediatez" de la unidad<sup>823</sup>). Ahora bien, esto solo dice que en Kant se niegan mutuamente unidad y diferencia, que su relación es excluyente o negativa. Pero esto es asumido en general por el mismo Hegel. Llegamos así a un punto con el que nos hemos encontrado ya en varias ocasiones: la crítica hegeliana al kantismo es legítima y justa sólo en la medida en que puede probar que en Kant no sólo se muestra la relación negativa de los opuestos sino que, al asumir necesariamente también su vinculación, se necesita inevitablemente postular un tercero externo a los opuestos. Pero en el juicio estético ni siquiera Hegel sostiene la persistencia de este tercero trascendente, a no ser como "lo suprasensible en nosotros" del que habla en *Glauben und Wissen*. Será tarea fundamental pues, en el estudio del juicio estético kantiano, el determinar el modo en que se articula esta doble relación de exclusión y presuposición de los opuestos, el modo en que se relacionan por tanto lo opuestos mismos: se tratará de responder a la cuestión de si estos exigen o no realmente de un tercero externo a ambos.

Aunque pospondremos estas cuestiones para el próximo punto podemos explicitar ya en cualquier caso que, en la medida en que busca en el juicio estético una unidad de los opuestos que los reconozca a ambos (este es en efecto el elemento que unifica la *Crítica del Juicio*), Kant busca también en la belleza una forma de libertad que supere la alienación moderna. Por otra parte hemos visto ya que, más allá del modo concreto en que se determine esta unidad, no se podrá entender como una unidad indivisa que reduzca toda tensión, desde lo cual podemos ya sospechar que la libertad que resulte no podrá confundirse con ningún tipo de necesidad. Por último insistiremos también en que en este contexto la crítica hegeliana no acusa tanto un dominio del sujeto trascendental sobre su objeto como la ausencia del concepto (del sujeto), lo cual nos puede permitir también esperar que aquí se tienda a superar el dominio del "sujeto fuerte", a superar la libertad moderna en tanto que destinada a su

---

<sup>823</sup>Cfr. VGP III pg. 378 / LHF III pg. 453. En todo caso es evidente que en estética lo que Hegel rechaza de Kant es antes la pérdida de la unidad que el olvido de la diferencia, lo cual delata ya el talante dominante de su propio pensamiento estético.

autodestrucción en virtud del sometimiento de una de las caras de la subjetividad a otra.

En todo caso, como decíamos, aplazamos ahora el estudio del tipo de unidad y de sujeto que encierra el juicio estético kantiano, en última instancia la determinación del modo en que su pensamiento estético revierte sobre el problema de la libertad, por cuanto consideramos indispensable para la comprensión de la crítica hegeliana hasta aquí expuesta aclarar el concepto de belleza que piensa Hegel y desde el cual se distancia de Kant.

Puesto que lo que buscamos es sólo una aproximación orientativa al concepto hegeliano de lo bello, que en nuestro autor es equiparable a lo bello artístico, nos centraremos en la Primera Parte de las *Lecciones sobre la Estética* en la que se tematiza el "ideal" precisamente en tanto que "idea de lo bello artístico". Ciertamente las *Lecciones* de Hegel se presentan como una filosofía del arte de modo que, como corresponde al pensamiento especulativo, el concepto de su objeto, el arte (y con él lo bello artístico), sólo se podría ganar verdaderamente en el desarrollo total de la obra, pero en esta primera parte se anticipa de tal modo el concepto que, como afirma Cordua, las dos partes restantes bien se pueden entender como el desarrollo de las diferencias esenciales del "ideal" mismo, diferencias que se anticipan también al tematizarlo<sup>824</sup>.

A modo de meros puntos de partida tomaremos dos formulaciones hegelianas que nos acercan al concepto de lo bello artístico. Ya en la introducción a esta primera parte se nos dice que la esencia de lo bello y de su producción por el arte es la unidad del concepto (Begriff) y de la apariencia individual (individuelle Erscheinung)<sup>825</sup>. Y en el primer capítulo de esta parte, en el que se trata "el

---

<sup>824</sup>Cfr. Cordua, C., *Idea y figura*, pg 167, 176-177.

<sup>825</sup>VÄ, Erster Teil, "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie", pg 140 / LE, pg. 78. Con esta formulación Hegel no hace sino recoger el rasgo fundamental con el que en la "Einleitung" a las *Lecciones* tomaba ya posición frente a las teorías empíricas del arte por una parte y a la metafísica abstracta de lo bello por otra.

concepto de lo bello en general", se define lo bello como "das sinnliche Scheinen der Idee"<sup>826</sup>.

Ambas expresan en efecto que en lo bello y en su verdadera expresión, la artística, coexisten dos caras, la de lo interior o ideal y la de lo exterior o sensible. Se entiende así que el arte ocupe un lugar intermedio en virtud del cual se puede contraponer a la filosofía en la que toda exterioridad ha sido "superada". En esto se apoyan lecturas recientes de la estética hegeliana que pretenden estudiarla autónomamente, esto es, prescindiendo de sus relaciones con la filosofía. Tal línea interpretativa subraya esta indisolubilidad del arte (bello) hegeliano con la exterioridad, para destacar el carácter histórico que Hegel le atribuye. Hasta aquí no tenemos nada que objetar: el arte hegeliano incluye el lado de la exterioridad y es necesariamente histórico<sup>827</sup>. Pero el objetivo de tal

---

<sup>826</sup>VÄ, Erster Teil, Erstes Kapitel, pg. 151 / LE pg. 85. Cordua insiste en que esta formulación es sólo una definición: como tal la tomamos y esperamos que el próximo desarrollo, aunque corto, nos lleve más allá de su inmediata abstracción. Insiste además en que se trata en ella de la belleza y no del arte, verdadero objeto de la estética hegeliana. En este punto podríamos simplemente hacer constar que nuestro enfoque, que toma la estética de Hegel en confrontación con Kant, nos obliga precisamente a partir de la belleza en general para explicar justamente el que ésta sea absorbida por el arte. Cordua considera, y creemos que con acierto, que el concepto de arte sólo se gana por la articulación de esta definición con la variedad procesual de sus formas (las tres diferencias que emanan de la historicidad del arte) y la variedad material de sus tipos (las cinco diferencias que surgen según el material en que se conforme) (Cfr. Cordua, *Idea y figura*, pg. 151. ss.). Pero ella misma nombra estas determinaciones como los "momentos internos" de aquella definición (Cfr. *Ibid.* pg.157). Creemos en efecto que una comprensión adecuada de tal definición habrá de mostrarla como condición de posibilidad de tales determinaciones, y ello, aquí, nos basta. Podría considerarse aún que el punto de partida adecuado sería una definición del ideal artístico y no de la belleza en general: de hecho nos referiremos a pasajes que conciernen a aquel, pero creemos que la esencia del ideal artístico está puesta ya también en el concepto hegeliano de belleza. Por lo demás la misma Cordua reconoce la equivalencia de arte bello y arte ideal (Cfr. *Ibid.* pg. 184-185).

<sup>827</sup>De todos modos hemos de señalar que la exterioridad sensible no supone por sí misma historicidad (piénsese en la ahistoricidad de la naturaleza). La historia, para Hegel, es realización del estado, esto es, realización de la idea de libertad. El arte no es pues la idea en su existencia histórica, sino la idea en su apariencia sensible. Ahora bien, en tanto este modo de ser de la idea es ya libre y no natural cabe una historicidad de esta apariencia sensible de la idea, esto es, cabe una

interpretación es lograr que en virtud de este lugar intermedio que ocupa el arte, de su ser un "entre" interioridad y exterioridad, pueda dar cabida a las distintas configuraciones históricas del arte hasta acoger la moderna. Y es aquí, como veremos, donde nos distanciamos de tal lectura. Esta se puede considerar efectivamente como una interpretación antisistemática de la estética hegeliana. En esta línea se sitúa Gethmann-Siefert que, además de reconocer tal intención, explicita que para ello no sólo ha de estudiar, más allá de la versión oficial ofrecida por Hotho en sus dos ediciones de las *Lecciones* de Berlín, los materiales más cercanos a Hegel y que Hotho mismo unificó, sino que también ha de interpretarlos en unidad con y a la luz de los escritos estéticos del joven Hegel<sup>828</sup>. En este punto se hace evidente pues que una lectura antisistemática de la estética hegeliana supone ir más allá del Hegel maduro. Sin restarle valor a esta empresa que pretende explotar potencialidades encerradas en el pensamiento estético de Hegel, hemos de explicitar que nuestro interés es estudiar el Hegel maduro y sistemático tal como se ha hecho hasta aquí. Con esto presente nos ceñiremos, como hemos venido haciendo ya, a las *Lecciones* de Berlín reconstruidas por Hotho: aún cuando sea generalmente reconocido lo que del propio Hotho y de su voluntad unificadora hay en ellas, consideramos que se armonizan adecuadamente con la breve exposición del arte de la *Enciclopedia* de 1830 que ha constituido uno de los hilos conductores de este trabajo. Desde aquí se explica además que nos hayamos centrado en la parte que trata el "ideal" por cuanto es en él donde encuentra su lugar la vinculación del arte a la idea, y, por tanto, al sistema.

Es claro que la interpretación de la estética hegeliana dependerá de la de las fórmulas con cuya enunciación iniciamos este punto, de la interpretación de la relación de esas dos caras, interior y exterior, que constituyen la obra de arte. La lectura de Gethmann-Siefert subordina esta relación al devenir histórico, de modo que presenta la función socio-histórica, el ser autoconciencia de un pueblo, como el rasgo definitorio del arte (hegeliano). Ya en relación a la filosofía de la historia se ha mostrado que en efecto la razón de ser de las distintas

---

historia del arte. Pero el principio de esta historicidad de lo artístico está fuera del arte, ha sido ya ganado con anterioridad a él. De hecho, como veremos, el arte como forma del espíritu absoluto supera, al menos en un sentido, la historia misma.

<sup>828</sup>Cfr. Gethmann-Siefert, A., *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*.



formas del espíritu absoluto estriba justamente en este dar conciencia a un pueblo de su verdad, verdad que varía históricamente. Sin embargo, consideramos que la tematización hegeliana del arte permite una determinación precisa de la relación de interioridad y exterioridad en el verdadero arte; dicho de otro modo, consideramos que Hegel sí ofrece un criterio sustantivo para determinar cuándo el arte realiza verdaderamente su función histórica.

La primera de las fórmulas recogidas se sitúa en el contexto de la ubicación de la belleza en el sistema, es decir, en el contexto de la constatación de la pertenencia de la belleza al espíritu absoluto. Es bastante claro que aquí la determinación de este último se hace fundamentalmente en virtud de su diferencia respecto a toda forma finita del espíritu: sus rasgos claves son la superación de todo límite u otro del espíritu mismo, la reconciliación de los opuestos, la manifestación de la verdad como unidad<sup>829</sup>. El reconocimiento de la indisolubilidad del espíritu absoluto al espíritu finito, en la que hemos insistido a lo largo de este trabajo, conduce aquí únicamente a presentar la finitud como el medio o elemento en que el verdadero espíritu (absoluto), el contenido, se expresa. En este sentido no nos extrañarán aseveraciones como las siguientes: "En la obra de arte no se da nada más que lo que tiene referencia esencial al *contenido* y lo expresa"<sup>830</sup>; "...de modo que el arte es lo que presenta la verdad en modo de configuración sensible para la conciencia, y ciertamente de una configuración sensible que en esta apariencia (*Erscheinung*) suya misma tiene un sentido y un significado *superiores, más profundos...*"<sup>831</sup>. La subordinación de lo exterior a lo interior resulta evidente. Con ello concuerda que llegados a la exposición del ideal artístico se insista en que lo expresado, el contenido ideal, aún cuando sensibilizado, ha de manifestarse justamente en su autosuficiencia y autonomía<sup>832</sup>.

---

<sup>829</sup>VÄ, Erster Teil, "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie", pg. 127 ss. / LE, pg. 71 ss..

<sup>830</sup>VÄ, Ibid, pg. 132 / LE pg. 74.

<sup>831</sup>VÄ, Ibid., pg. 140 / LE pg. 78.

<sup>832</sup>Veremos esto explicitado fundamentalmente en relación a la majestad de los dioses griegos. En este sentido señala Cordua que el ideal se realiza sólo en tanto en cuanto lo ideal no se confunde con lo sensible aunque se manifieste en ello: ha de manifestarse como independiente (de lo sensible mismo): Cfr. Cordua, *Idea y figura*, pg. 179.

En el contexto de la presentación de lo bello como "das sinnliche Scheinen der Idee" el "sinnliche Schein" se equipara explícitamente con el "äusserliche Dasein" o la "vorhandene Existenz"<sup>833</sup>, mientras la "Idee" se explicó ya como la unidad de concepto (Begriff) y realidad (Realität), o sea, como objetividad<sup>834</sup>. Se hace pues evidente que nos situamos, más allá del pensamiento puro, en el espacio en que la idea entra en la existencia que es elemento de la diferencia. Cabría pues esperar que lo expresado en la belleza fuese también la distancia entre la idea y la existencia, o la negatividad encerrada en la unidad diferenciada de la idea misma: la tensión entre concepto y realidad. Sin embargo, frente a lo primero, lo bello (unidad de interioridad y exterioridad) se traduce como la idea misma en tanto que bella; y, frente a lo segundo, en la denominación de lo expresado por lo bello se equiparan idea y concepto<sup>835</sup>. Esto sólo resulta inteligible si se asume por una parte que en la idea lo dominante (das Herrschende), frente a la realidad, es el concepto<sup>836</sup>, de modo que la expresión artística de la idea lo es en verdad de su unidad, y, por otra, que en lo bello el "äusserliche Dasein" se niega a sí mismo, de modo que ya no hay distancia alguna entre él y la idea que necesite o pueda ser expresada. En este sentido se explican ciertas afirmaciones situadas ya en el contexto del ideal artístico: "La naturaleza del ideal artístico ha de buscarse en la *reducción* del ser ahí exterior a lo espiritual", "lo sustancial...permanece...enredado como un determinado ser ahí, el cual, por su parte, *desligado de la mera finitud y condicionalidad*, converge ahora también con lo interno..."<sup>837</sup>.

---

<sup>833</sup>VÄ, Erster Teil, Erstes Kapitel, pg. 151 / LE, pg. 85.

<sup>834</sup>VÄ, Ibid., pg. 145 / LE pg. 81.

<sup>835</sup>VÄ, Ibid, pg. 152 / LE pg. 85.

<sup>836</sup>Esto, por lo demás, se dice explícitamente en las mismas *Lecciones*:Cfr. VÄ, Ibid., pg. 145 / LE pg. 81.

<sup>837</sup>VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 206-207 / LE pg. 117. Cordua después de mostrar lo específico de lo sensible artístico (frente a lo sensible "prosaico") en virtud de su carácter de "Schein", que lo desliga de la "existencia real de las cosas" para permitir que "brille" el espíritu, dice en relación a su negatividad: "De modo que el parecer y el fulgor propios de la obra *se niegan* para decir, o son un parecer transparente a propósito del cual lo no sensible se presenta, adquiere una figura": Cordua, *Idea y figura*, pg. 31.

Las *Lecciones* dan así a entender que estas son consecuencias necesarias del hecho de situarnos en el espíritu absoluto. En la naturaleza y el espíritu finito la objetividad existente está determinada por la idea pero todavía no lo explicita totalmente, de modo que puede expresar, y de hecho expresa, su diferencia respecto a ella y con ello la negatividad inmanente a la idea misma. Por contra, en el espíritu absoluto la existencia no sólo está determinada (en sí) por la idea sino que es expresión justamente de este su ser (mera) determinación de la idea. Es por esto por lo que el espíritu es únicamente en el espíritu absoluto espíritu verdaderamente devenido para sí, esto es, espíritu que está cabe sí mismo. Ahora bien, las *Lecciones* dan a entender que precisamente por ello, la idea es expresada en tanto que concepto ya retornado a sí mismo tras el paso por la diferencia de la realidad, en tanto que unidad<sup>838</sup>. La verdad de la idea lograda en esta primera forma del espíritu absoluto es pues la unidad. En relación al ideal artístico nos reencontraremos como rasgos fundamentales la unidad de los opuestos, la victoria de la unidad sobre toda conflictividad.

Ciertamente se trata de la unidad resultante de la reconciliación y no previa a ella: también en las *Lecciones sobre la Estética* la naturaleza más infravalorada, más inmediata o natural, se caracteriza por la ausencia de toda diferencia articulada, por la identidad abstracta, previa a toda diferenciación<sup>839</sup>. Frente a ella la unidad del arte es pues unidad mediada o diferenciada. Sólo por la negatividad encerrada en la idea puede ésta manifestarse en lo sensible y exterior. Pero esta negatividad no se confina al contenido del arte: la necesidad de la presencia sensible en el arte junto con la necesidad de que exprese la idea significan la persistencia irreductible en el arte de lo finito y, ciertamente, de lo finito en el movimiento de su autonegación: la persistencia de la negatividad. La finitud se niega en el arte, pero si esta negación misma, el movimiento de la negatividad, se cancelase, el arte mismo desaparecería<sup>840</sup>.

---

<sup>838</sup>En ellas se presenta efectivamente la idea como concepto devenido para sí: VÄ, pg. 161 / LE pg. 91.

<sup>839</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Zweites Kapitel, pg. 180 / LE pg. 101.

<sup>840</sup>En este sentido dice Cordua: "Lo sensible ha de manifestarse en la obra como permanente y reiterada negación de sí mismo, como fuga continua de la existencia al puro parecer. Esta fuga sin embargo debe permanecer y mantenerse": Cordua, *Idea y figura*, pg. 35.

Al haber señalado el ser mediado de la unidad artística creemos haber puesto de manifiesto que la historicidad y la variabilidad del arte según los materiales (aspectos que aquí no tematizaremos) tienen ya su condición de posibilidad en el mismo concepto de belleza y de ideal; además, también sólo por ello puede el arte ser verdad absoluta, pertenecer al espíritu absoluto: el espíritu es mediación.

Si lo sensible pues se mantiene, con ello ha de mantenerse la variedad y la pluralidad, ellas han de poseer su lugar y ser así reconocidas. Pero si el resultado es la reconciliación de los dos momentos, éste sensible y el otro ideal, ello sólo puede ser posible en virtud de la transformación idealizadora que lo sensible sufre en el arte. La diversidad exterior puede ser reconocida porque, como un Argos de mil ojos, toda ella expresa ya el alma (interna)<sup>841</sup>. En este sentido nos vemos conducidos a pensar que la diferencia y la finitud están presentes, pero ya en tanto que superadas. La mediación y la negatividad parecen ser así, en última instancia, antes bien un presupuesto que el resultado final ofrecido.

Desde aquí se entienden las lecturas de Hegel que ven en su solución el máximo dominio del "sujeto fuerte". La prioridad aquí constatada de la interioridad sobre la exterioridad puede muy bien conducir a entender la verdad de la libertad hegeliana, que sin duda ha de explicitarse en el espíritu absoluto, como pleno dominio del lado del concepto, del sujeto. Y desde luego es evidente que la solución hegeliana es la subjetividad en tanto que absoluta, pero lo que tratamos de señalar ahora es que lugares como estos permiten que por esta subjetividad se entienda antes que la mediación dinámica de sujeto y objeto, de interioridad y exterioridad, la resultante de la anulación del segundo miembro de estas dicotomías. Tal lectura encuentra apoyo especialmente en lo que acabamos de comentar en relación al modo de ser de la exterioridad en este momento: sólo es en tanto que negándose.. Dicho brevemente, la negatividad, precisamente por haber sido determinada como doble negación, parece acabar por negarse a sí misma: todo el reconocimiento hegeliano de la diferencia y su negatividad parece revelarse como el modo más sutil para eliminarlas, como falso reconocimiento pues. La libertad ganada en el arte parece derivarse de

---

<sup>841</sup>Cfr. VÄ pg. 203 / LE pg. 116.

haber alcanzado la autosuficiencia del espíritu que resulta de la perfecta anulación de su otro, de su olvido.

En relación a esta apariencia de perfecta reconciliación y autonomía del espíritu en el arte dice Cordua a propósito del ideal: "la experiencia de la reconciliación artística, lejos de incluir la conciencia de las difíciles y laboriosas mediaciones que pueden haber precedido a la existencia de la obra, es inmediata, fácil y festiva"<sup>842</sup>. En este sentido consideramos que la persistencia de la negatividad en el arte como incesante autonegación de lo sensible es lo aprehendido por la filosofía del arte en el arte, no sin embargo lo puesto de manifiesto por el arte en sí mismo. La inmediatez del arte en tanto que primera forma del espíritu absoluto no significa únicamente que lo absoluto sea en la exterioridad (inmediata), sino también que la unidad de lo absoluto se expresa inmediatamente, esto es, sin explicitar su ser mediado. Mejor aún, precisamente por significar lo primero significa lo segundo: aunque resulte a primera vista paradójico, justamente por expresarse en el medio de la inmediatez (y de la diferencia) lo absoluto ha de manifestarse en el arte primordialmente como identidad o unidad<sup>843</sup>.

Ciertamente la tragedia tal y como es tratada por Hegel parece contradecir esto último. Al avanzar en la determinación del ideal artístico que es un avance en su vinculación a la finitud, Hegel presenta la "acción" trágica como expresión de la escisión y del conflicto. Podemos en efecto argumentar que en todo caso si en ella persiste el ideal es porque la reconciliación, tras la oposición, está garantizada: también la tragedia es reconciliadora<sup>844</sup>. Pero de cualquier forma la necesidad de exponer el desarrollo y los distintos momentos del conflicto priva a la unidad resultante de esa inmediatez que le atribuimos como rasgo esencial. A

---

<sup>842</sup>Cordua, *Idea y figura*, pg. 191.

<sup>843</sup>Podemos avanzar que ya de esto se infiere la necesidad del clasicismo de Hegel: cuando el absoluto ya no se puede dejar determinar primordialmente como unidad no podrá tampoco encontrar su manifestación más propia en el arte.

<sup>844</sup> El conflicto manifiesta el ideal sólo en la medida en que de él surge la armonía: VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 267-268 / LE pg 151.

este respecto sólo nos queda decir que llegados a la colisión (trágica) las mismas *Lecciones* reconocen que nos alejamos ya del ideal como tal<sup>845</sup>.

En todo caso consideramos que es especialmente en su filosofía del arte donde el talante monista de Hegel se manifiesta con mayor fuerza, donde más claramente parece imponerse sobre el "elemento inquietante" cuya persistencia por lo demás hemos considerado rasgo esencial de su pensamiento: el arte, precisamente por vincular perfectamente la exterioridad a la idea, expresa del modo más perspicuo la superación del dualismo, y, por no moverse todavía en el puro elemento de la idea, no parece albergar tampoco una fuerza que lo lance más allá de sí<sup>846</sup>.

Resulta pues ahora fácilmente comprensible el desplazamiento hegeliano de la belleza desde la naturaleza al arte. La belleza es indisoluble del ser para sí de la idea o el espíritu, y no puede por tanto encontrarse en la naturaleza. Incluso en relación a los organismos, en los que Hegel reconoce cierta exteriorización del alma o el concepto, objetará que no se trata de auténtica belleza, por no ser "Schönheit für sich"<sup>847</sup>. Precisamente en este rechazo de la belleza natural se hace evidente que Hegel no sólo vincula la belleza a la unidad (en sentido amplio, como veremos, esto lo hace también Kant), sino al hecho de que tal unidad esté plenamente objetivada. De acuerdo con ello, no sólo se menosprecia lo natural por cuanto la unidad aquí es siempre sólo interna o barruntada<sup>848</sup>, sino que tal objetividad se convierte en criterio del verdadero arte: frente al resonar de lo inefable el verdadero arte expresa con claridad y nitidez lo

---

<sup>845</sup>Cfr. VÄ, *Ibid.*, pg. 267-268 / LE pg. 151.

<sup>846</sup>Puede pensarse aquí en la apariencia de autonomía y calma propia de los dioses griegos. De todos modos hemos de decir ya que el arte *sólo parece* descansar en sí mismo sin necesidad de trascenderse. Aunque su contenido es infinito (la idea racional), su forma es finita (intuición y aún no saber), de modo que él mismo no puede saber de su particularidad ni de la necesidad de salir de sí. Pero precisamente por este no saber, habrá de encontrar su verdad en su paso a su otro: la religión revelada.

<sup>847</sup>VÄ, *Erster Teil, Zweites Kapitel*, pg. 167 / LE pg. 94.

<sup>848</sup>VÄ, *Erster Teil, Zweites Kapitel*, pg. 192 ss. / LE 108 ss..

interior en todos los puntos de lo externo<sup>849</sup>. De ello se puede pues concluir que, si el arte no es el elemento del concepto, ha de ser, en tanto en cuanto la unidad es en él objetiva, conceptualizable. Una vez más constatamos que al exigir de la obra de arte el carácter de totalidad unitaria y objetiva, Hegel está determinando ya la relación de las dos caras del arte, en general la de lo subjetivo o la identidad y lo objetivo o la diferencia, como unidad. Dicho brevemente, si la vinculación de los opuestos se puede expresar como unidad objetiva, es claro que su relación de presuposición o identidad prima sobre su relación negativa o de exclusión. En este sentido estamos plenamente de acuerdo con Adorno en que el rechazo hegeliano de la belleza natural, por no expresar plena y explícitamente la unidad ideal, y con él el olvido de la vinculación del arte a la naturaleza, supone la negación del momento de lo no-idéntico en lo estético, con

---

<sup>849</sup>VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 374-376 / LE pg. 210-211. En relación a esto señala Cordua que el significado artístico es en sí mismo un significado sin repliegues oscuros ni secretos: Cfr. Cordua, *Ideal y figura*, pg. 280. Esta total transparencia de lo interior en lo exterior se adecúa a la idea aquí defendida de que en el arte se supera todo dualismo. Y en este sentido nos oponemos también con Cordua a lecturas de la estética de Hegel que, sin tener en cuenta el papel subordinado que Hegel mismo asigna al símbolo, consideran su arte como esencialmente simbólico, en el sentido de que su contenido se mantendría trascendente respecto a la forma artística de modo que sólo se captaría realmente en la filosofía (Cfr., Cordua, *Ibid.*, pg. 133-145). Desde esta misma tesis rechaza Labrada que la estética de Hegel se pueda entender como "contenidista" en el sentido de que hubiese un contenido en el arte que fuese independiente de su exteriorización sensible. La autora califica paradójicamente el arte hegeliano de simbólico, pero toma el término "símbolo" en el sentido de Gadamer, es decir, como perfecta unidad de contenido y forma, en contraposición a la alegoría: Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad: Kant y Hegel*. Creemos que de lo expuesto en relación a la pertenencia de la belleza al espíritu absoluto y de lo comentado en relación a la perfecta transparencia o manifestación de la idea en el arte, se deduce ya que el tránsito a la filosofía no se podrá entender como un mero avance en la captación de lo que en el arte todavía es sólo aludido. De todos modos, como veremos, sí consideramos que la relación entre arte y filosofía es la de superación y no meramente la de coordinación como Cordua propone: la Modernidad es más que Grecia.

lo que Hegel mismo abre las puertas a la apropiación del arte por parte de la razón instrumental o identificadora<sup>850</sup>.

Decíamos que la mediación presente en la unidad artística explica la historicidad del arte hegeliano, pero hemos de añadir ahora que la determinación de la verdad de la relación de los opuestos en la belleza (ideal) como identidad explica también que la verdadera realización del arte ideal en la historia haya sido una. Es esta determinación del ideal la que permite presentar como su rasgo fundamental la calma y la jovialidad, trazos que Hegel considera como propios y definitorios de la escultura griega: ellos son el reflejo y la prueba de que la sustancia se expresa aquí en su perfecta autonomía<sup>851</sup>. Se podría objetar que Hegel ejemplifica tales rasgos valiéndose también de las esculturas de los apóstoles y de Cristo, que evidentemente desbordan la época griega, para disociar así el ideal hegeliano del arte griego y defender consecuentemente que su criterio es transhistórico. Sin embargo, en su progresar en la determinación del ideal artístico Hegel mantiene que el presupuesto básico de su consecución (aún en su conexión a la finitud) es el contexto de un mundo en el que se mantenga la unidad indivisa de sustancialidad y subjetividad, de dioses y hombres, de individuo y todo ético<sup>852</sup>. Y este es el mundo de la belleza que Hegel no duda en identificar con la Grecia clásica, la Grecia de la que sabemos ya que es para Hegel totalmente irrecuperable. Desde aquí rechazamos pues la interpretación de la Grecia artística de Hegel como un mero constructo utópico que serviría de idea regulativa incluso al arte de nuestro

---

<sup>850</sup>Adorno juzga que de este modo Hegel no es fiel en su estética a su método dialéctico: Cfr. Adorno, Th., *Teoría Estética*, pg. 103. En general este autor considera que Hegel contribuye a la autonomización del arte que progresa incesantemente en la Modernidad y que, como muestra el arte moderno (S. XX), potencia su virtualidad crítica. Pero sabe a la vez que la pura autonomía del arte, que olvida sus vínculos a lo material y con ello a lo natural en sentido amplio, conduce precisamente a la total heteronomía: que el arte moderno sea también más fácilmente integrable en el sistema en expansión de la razón calculadora procede igualmente de su pretensión de total autonomía, del hecho de que se presente como una realidad aislable.

<sup>851</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 232 / LE pg. 131.

<sup>852</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 236 ss. / LE pg. 133 ss..



presente moderno: Hegel no es un kantiano<sup>853</sup>. Debemos reconocer sin embargo con Gethmann-Siefert que en el avance en la determinación del ideal, al poner de relieve su conexión con lo finito, la escultura propia del mundo de la belleza se supera en la tragedia: sólo en ella, en su ser lingüístico y en la oposición de sus caracteres, se expresa la negatividad inmanente a la sustancia<sup>854</sup>. La lectura que ve antes en la tragedia que en la la sustancialidad de la escultura la verdadera esencia del arte hegeliano puede encontrar respaldo además en la tesis hegeliana según la cual el arte, en tanto que forma de autoconciencia de un pueblo, ha de suponer ya el comienzo de la muerte de la establecida "Sittlichkeit", de su firme estabilidad<sup>855</sup>. Y efectivamente consideramos que Hegel ve en la tragedia la expresión de una forma superior del saberse del espíritu en general, en la historia. Pero ello no implica que se adecúe mejor a la esencia, al ideal, del arte que la escultura. Podríamos recordar aquí la afirmación de las *Lecciones* que explicita que con "la colisión" nos alejamos del ideal. Pero debemos además añadir que en todo caso en el mundo presupuesto por la tragedia, al que Hegel se refiere como "la época heroica", persiste la unidad entre lo sustancial y lo individual tal como lo muestra la firmeza del "carácter" de sus protagonistas: su determinidad no es sino la concreción de la universalidad del "pathos"<sup>856</sup>. En resumen, los antagonistas, héroe y mundo, están en verdad regidos por los mismos poderes universales. Sólo por ello puede ser el resultado, como decíamos más arriba, reconciliador. Todo ello nos induce a interpretar la vinculación hegeliana del ideal a la tragedia, antes que como indicio de que el carácter tenso o conflictivo sea la

---

<sup>853</sup>Gethmann-Siefert defiende esta lectura si bien explicita que ello exige volver al joven Hegel, Cfr. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*.

<sup>854</sup>Al llegar a tematizar la acción en el contexto del ideal artístico se explicita que el actuar del hombre sólo adquiere su máxima claridad y determinidad en el discurso: Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 285 / LE pg. 160. Gethmann-Siefert considera que la superación de la escultura en la tragedia pone de manifiesto que la función histórica del arte, su rasgo definitorio, se vincula esencialmente al conflicto y a la diferencia, de modo que no habría razón para negar la posibilidad y aún la necesidad del arte en nuestro tiempo. Cfr. Gethmann-Siefert, *Ibid*.

<sup>855</sup>Según Düsing esta tesis hegeliana data ya del periodo de Jena: Cfr. Düsing, "Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik".

<sup>856</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 306 ss. / LE pg. 172 ss..

esencia del arte, como expresión de la necesidad inmanente al arte mismo de autosuperarse en otra forma. El arte es síntoma de la próxima disolución de la eticidad sólo en tanto en cuanto lleva en sí mismo el germen de su propia muerte. Con ello se evidencia que vinculamos el ideal artístico antes a su unidad con la polis que a la decadencia de esta última<sup>857</sup>.

Toda la interpretación precedente encuentra su apoyo en la contundencia de la afirmación hegeliana del carácter "pasado" del arte (ein Vergangenes)<sup>858</sup>. La exterioridad del arte moderno o romántico sigue apuntando a la interioridad, y, sin embargo, no se reconoce aquí el cumplimiento del ideal, del verdadero arte. Creemos que esto evidencia plenamente que la esencia del arte para Hegel no reside en la expresión de la tensión entre los opuestos, entre interioridad y exterioridad, sino por el contrario en que la interioridad sea perfectamente manifestada, objetivada. El carácter caduco del arte moderno no se debe al advenimiento del pleno dominio del espíritu como interioridad, sino al hecho de que, por ser su elemento el de la exterioridad, no puede dar expresión a este

---

<sup>857</sup>Por lo demás consideramos que en este mismo sentido apunta Gethmann-Siefert, que caracteriza el ideal hegeliano no por la relación de identidad entre forma y contenido sino por la universalidad de su función socio-histórica, cuando reconoce que Grecia tiene un lugar destacado en la historia del arte precisamente por el carácter indisoluble que en ella mantienen política (estado) y arte. Se podría objetar que esta vinculación a la política persiste incluso en relación a la filosofía. Pero la autora caracteriza esta relación en el caso del arte como "perfecto paralelismo": Cfr. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. En relación a esto debemos admitir que Hegel explicita que Grecia constituye la época artística por excelencia precisamente porque en ella el arte es la forma más adecuada de representar lo divino, por la universalidad de su función histórica pues (Cfr. VÄ, pg 141 / LE pg. 78). Pero esto significa que el arte es verdadero justamente cuando realiza una función unificadora. No creemos por tanto que en Hegel sean disociables su función histórica y su ser expresión de la unidad reconciliada. Podremos decir que en la Modernidad el arte pierde su relevancia por no cumplir su función histórica universalmente, pero creemos que para Hegel ello es indisoluble de la escisión que en él sufren forma y contenido, exterioridad e interioridad.

<sup>858</sup> Cfr. VÄ, Einleitung, pg. 25 / LE, pg. 13-14. Düsing señala que también esta tesis se remonta a Jena si bien allí es resultado no sólo de reconocer la religión cristiana ya como la única verdadera sino también de mantener todavía la determinación del contenido del arte como mitológico: Cfr. Düsing, "Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik".

dominio que constituye la culminación de los tiempos. Lo torna caduco su conexión con la exterioridad, y no la primacía de la interioridad. El arte tiene su verdad en Grecia precisamente porque él mismo no es la última verdad.

Esto pone de manifiesto la íntima unidad entre el "clasicismo" de Hegel y la superación del arte en la filosofía: su clasicismo es la expresión de su idealismo en el campo de la estética. Como señala Bubner, el carácter pasado del arte en Hegel es indisociable de su misma aprehensión conceptual, de la posibilidad de que Hegel haga una filosofía del arte, y de la superación del arte en la filosofía<sup>859</sup>.

Antes de comentar el modo en que las *Lecciones* presentan esta superación del arte, queremos señalar que en todo caso el hecho de que el arte haya de superarse, de que lleve en sí mismo el germen de su muerte, el hecho de que advenga una filosofía del arte que, como dijimos, aprehende la persistencia de la mediación en su seno, pone de manifiesto que "el reposo artístico", la paz que caracteriza al arte en tanto que tomado en sí mismo o para-sí, no se puede tomar como la última, la verdadera determinación hegeliana de la libertad. Insistimos, ésta ha de encontrarse en la filosofía como ciencia, y ésta se constituye como el movimiento circular en el que el arte sólo constituye un momento, aún cuando tenga la apariencia del reposo final. La filosofía introduce en la calma artística la negatividad, pero si esto es posible será sólo porque esta misma negatividad es la verdad de su calma.

Atendamos ahora en todo caso al modo en que se da la superación del arte. Dado que, como ya hemos señalado, consideramos que en el arte hegeliano se realiza una unidad indivisa de forma y contenido, y no una alusión de la forma a un contenido que es respecto a ella trascendente, no podremos determinar su superación por la filosofía como una mera extracción del contenido del arte que

---

<sup>859</sup> Cfr. Bubner, R., *Ästhetische Erfahrung*. Bubner distingue a partir de aquí la estética hegeliana de las actuales (fundamentalmente las de Heidegger y Adorno): sólo la primera mantiene un concepto de verdad que es filosófico e independiente respecto del arte, mientras las estéticas actuales, denegándole a la filosofía la autonomía, abren el camino para que el arte mismo aclare su verdad.

lo liberaría de su lado sensible<sup>860</sup>. De ser así, el arte debería haber sido efectivamente superado, clarificado, por la filosofía ya en Grecia. Pero el arte en Grecia es absoluto e insuperable, y creemos que sólo por esta posibilidad, de la que Grecia es la prueba fehaciente, puede el arte incluirse en el espíritu absoluto. Sin embargo, el contenido del arte mismo, aún siendo ya en él verdadero puesto que es racional, evoluciona en busca de su verdad o de su forma verdadera, y ésta es precisamente el concepto. Pues bien, una vez que el absoluto se revele o autodescubra como movimiento conceptual no podrá encontrar ya su expresión adecuada en el arte. Ahora bien, si el concepto es la verdad del contenido del arte lo será del arte mismo (recordemos que es el contenido el que determina la forma en el arte): es en esta medida en la que sí creemos que hay un sentido en el que se puede afirmar que el arte hegeliano es "conceptualista", a saber, en el sentido de conceptualizable retrospectivamente, aún cuando, en efecto, conceptualizarlo signifique para el mismo Hegel perderlo como arte<sup>861</sup>. Mientras el arte es arte (ideal) no es conceptualizable<sup>862</sup>. Es por

---

<sup>860</sup>Hemos señalado ya que en este punto concordamos con las lecturas de Cordua y Labrada en el sentido en que rechazan respectivamente las interpretaciones "simbolistas" y "conceptualistas" del arte hegeliano. Cfr. Cordua, *Idea y figura*; Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*.

<sup>861</sup>En este sentido Teysedre, sin llegar a decir que en el arte el contenido sea trascendente respecto a la forma, sí afirma que algo en él lo trasciende ya siempre: su verdad. El autor parece insistir así en que el concepto es en verdad ya siempre, y por esto puede llegar incluso a dudar de que haya habido jamás una realización perfecta del ideal. En todo caso destaca que un arte tan perfecto que fuese perenne supondría en realidad la muerte de Dios, del espíritu. En consecuencia insiste en la necesidad inmanente al arte, incluso en su forma ideal, de autotranscenderse: "Algo bello, perfectamente bello, una idea colmada por su forma moriría porque renuncia al absoluto. La plástica griega no pudo eliminar de los ojos sin mirada de sus estatuas esa "tristeza de la beatitud" que fue un presentimiento de la ruina de los dioses": Cfr. Teysedre, *La estética de Hegel*, pg. 77-82. En esta misma línea Adorno, que interpreta el arte como un fenómeno esencialmente dialéctico, esencialmente atravesado por la tensión entre sujeto y objeto, universalidad y particularidad, tampoco puede asumir que ni siquiera el arte de la Grecia clásica pudiera suponer la unidad perfecta y verdaderamente reconciliada de universalidad y particularidad: Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 147.

<sup>862</sup>Consideramos que aquí se muestra una vez más la distancia que separa a Hegel de Adorno, a pesar de que es usual acercarlos precisamente en virtud de este punto, es decir, de la vinculación

ello por lo que "el hecho" de una filosofía del arte revela ya que el arte se ha convertido en algo pasado: el absoluto ya no es en su verdad en la inmediatez sensible<sup>863</sup>.

En las mismas *Lecciones* se explicita que el arte es superado por la religión y ésta por la filosofía. En la primera la objetividad resulta "devorada", pero se recupera en la segunda como la objetividad más verdadera por cuanto, como objetividad del pensamiento, ya no es externalidad<sup>864</sup>. Cabe pues una objetividad disociable de la externalidad. En este punto el saber absoluto parece cobrar pues una autosuficiencia que hasta aquí le atribuíamos sólo parcialmente: era precisamente la conexión entre objetividad y exterioridad la que nos obligaba a reconocer en el mismo saber absoluto una fuerza que lo enviaba necesariamente más allá de sí. Frente a ello las *Lecciones sobre la Estética* parecen reconocer la necesidad de la exterioridad sólo en tanto que momento a superar: la absolutez de la autonomía de la filosofía o el saber absoluto parece innegable. Más allá de que este efecto se pueda deber a la interpretación tradicionalista de Hegel por parte de Hotho, es indudable que el arte exige su superación en la filosofía precisamente en el momento en que él es ya incapaz de expresar la unidad, en la medida en que se hunde en el movimiento de la pura diferencia, en un oscilar incesante, en pura negatividad: en arte moderno. Es por ello por lo que desde aquí la necesidad de la que surge la filosofía no se puede entender más que como necesidad de que la diferencia se traduzca en contenido afirmativo, positivo.

---

del arte al concepto (Como ejemplo de tal lectura puede nombrarse la que hace V. Gómez en *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*). Creemos que mientras para Hegel la vinculación del arte al concepto significa ya que el arte ha perdido la fuerza de transmitir verdad en tanto que tal, en Adorno pensar el arte supone más bien dejar que el pensamiento sea iluminado por la verdad artística. Se ve en todo caso que la raíz última de esta divergencia reside en las distintas comprensiones de lo que es el concepto.

<sup>863</sup>Labrada sugiere que esta pérdida del carácter manifiestativo de la belleza es la última consecuencia del esfuerzo por atribuir plena objetividad a la belleza, esfuerzo que aquí hemos entendido como resultado de la aspiración hegeliana a superar la estética de Kant. Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, pg 180-181.

<sup>864</sup>VÄ, Erster Teil, "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie", pg. 143-144 / LE pg. 80.

Desde nuestra lectura tendría sentido decir que, puesto que la determinación fundamental del arte es la unidad, si en la Modernidad este arte pierde su relevancia ello se debería a que ésta es la época de la diferencia, de lo cual resultaría además que si la filosofía es la forma absoluta de la Modernidad sería porque ella sí da cuenta de la diferencia. Y, en efecto, hemos insistido mucho en que el saber absoluto preserva la diferencia. Pero la negativa hegeliana a reconocerle valor absoluto al arte moderno, en el que claramente domina la diferencia, obliga a que, al comprender la filosofía como autosuperación del arte, el rasgo que se destaque de ella no sea ya tanto su capacidad para dar cuenta de la diferencia como para reconducirla a la unidad. También en este sentido pues consideramos que las *Lecciones* ahora tratadas justifican más que otros lugares del pensamiento de Hegel una lectura predominantemente monista del mismo.

No resulta difícil reconocer en la caracterización hegeliana del arte moderno una gran lucidez en la aprehensión de la realidad artística de su tiempo e incluso del nuestro. El arte moderno está marcado por la escisión de contenido y forma, de interioridad y exterioridad<sup>865</sup>. Pero esta misma escisión presupone cierta unidad: los opuestos se mantienen, aún en tanto que tales, en una relación de referencia recíproca. Aquí parece pues posible entender la unidad de ellos como un movimiento (unitario) en el que ambos extremos resultan negados. De la unidad de finitud e infinita idealidad propia del arte hegeliano parece poder derivarse ahora no sólo que la finitud resultará desrealizada como tal, sino que igualmente lo ideal habrá de perder en el arte, precisamente en virtud de su vinculación a lo finito, su sustancialidad. Esta comprensión del arte moderno como doble movimiento de desrealización se evidencia especialmente en el juicio de Hegel sobre el arte moderno o romántico en su culminación, esto es, en lo que hoy se llama "romanticismo". Insistimos pues en que no hace falta forzar la

---

<sup>865</sup>Si por "forma infinita" se entiende la subjetividad, o sea, el aprehenderse libre y conscientemente, el arte romántico o moderno se caracteriza porque su forma infinita consiste en exponer su contenido -la idea, lo divino- como interioridad que se sustrae a la exterioridad, frente al arte clásico en el que lo divino aparecía jovialmente como figura externa. En el arte moderno se manifiesta, pues, la inadecuación entre idea y figura, entre interioridad y exterioridad, entre espiritualidad y belleza. El significado de tal inadecuación es que lo espiritual no puede realizarse -ser en la forma del sujeto- como belleza, sino sólo como saber: Cfr. ENZ III #561-562.

caracterización hegeliana para lograr que dé cuenta del arte contemporáneo: por una parte esta fuerza desrealizadora que no conoce ya ninguna sustancialidad ante la que frenarse no parece distar demasiado de la concepción nietzscheana del arte, por otra parte, el mismo Adorno parece estar pensando en ella cuando explica la cosificación moderna del arte: la unidad de los opuestos se cumple en la actualidad precisamente por la negación de toda idealidad que resulta de su hundimiento en una finitud que, por su parte, tampoco tiene más consistencia que la del valor de cambio<sup>866</sup>.

Lypp, en su lectura de Hegel, se refiere explícitamente a este doble movimiento de desrealización para dar una imagen del arte como "Schein" que sólo refiere a un "Schein", que se explicita a sí mismo a la vez que a la realidad como puro "Schein"<sup>867</sup>. Ahora bien, este mismo autor intenta derivar esta consecuencia de la caracterización hegeliana del arte en general como unidad de finitud e idealidad, de modo que el ideal del arte se cumpliría también en cierta Modernidad. En este sentido destaca la valoración positiva por parte de Hegel de la pintura neerlandesa moderna en la que se tematiza la prosaica realidad cotidiana y ya no el espíritu en su aparecer finito: ni a los dioses ni a los héroes<sup>868</sup>. Sin embargo las *Lecciones* vinculan esta valoración positiva de las obras neerlandesas a la desrealización que en ellas sufre lo finito por cuanto así se evidencia tal finitud como "producto del espíritu", y en absoluto a la

---

<sup>866</sup>Lo espiritual tiene que ser una posesión, lo mismo que lo material, que es en sí mismo sacrilegio del espíritu y del que éste no ha podido escaparse": *Teoría Estética*, pg. 46.

<sup>867</sup>Cfr. Lypp, B. "Idealismus und Philosophie der Kunst". Podemos recordar aquí que para Adorno el arte moderno posee un fuerte valor crítico precisamente por mostrar, en tanto que "Schein", en su identificación con la realidad empírica justamente el carácter igualmente ilusorio, construido por la razón identificadora, de ésta.: Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, especialm. pg 117: la irracionalidad del arte no hace sino mostrar la irracionalidad que conlleva y en que desemboca la racionalidad del "mundo administrado". En concordancia con ello mientras Hegel sitúa el ideal del arte en el clasicismo y ve en el arte moderno su decadencia, Adorno rechaza el ideal clásico (Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 123) y valora el arte "romántico" precisamente por su carácter no evidente: en virtud de él puede ser realmente crítico: Cfr. Adorno, *Ibid.*, pg. 129-130.

<sup>868</sup>Cfr. Lypp, "Idealismus und Philosophie der Kunst".

desrealización del espíritu mismo<sup>869</sup>. Además, justamente los lugares del arte moderno en los que Hegel reconoce la disolución de todo contenido sustancial, como por ejemplo la ironía romántica, son objeto de la crítica hegeliana en la medida en que para él expresan únicamente el movimiento de una subjetividad puramente abstracta<sup>870</sup>.

Verdad es que en algunos lugares Hegel parece reconocer la posibilidad del ideal artístico en el arte moderno en tanto en cuanto éste podría superar, en el mismo elemento de la escisión, la escisión misma. Se trataría pues de la conservación de la irreductible diferencia en la unidad, lo cual parece encajar plenamente con nuestra lectura de la solución hegeliana. A ello refieren las *Lecciones* al hablar de una sonrisa que aparecería a través de las lágrimas<sup>871</sup>. Sin embargo, Hegel no parece poder encontrar una forma del arte moderno en que esto se logre verdaderamente. Ello nos conduce a pensar que para Hegel el arte, en una época en que la diferencia ya no se deja reducir a mera apariencia frente a la sustancia real, precisamente por ser necesariamente en la exterioridad espacial/temporal, sólo puede alternar, yuxtaponer, el momento de la escisión y el de la unidad, las lágrimas y la sonrisa, sin que puedan aparecer nunca simultáneamente. Ahora bien, el *desideratum* de esta simultaneidad como único modo en que el arte podría seguir siendo absoluto, en que podría seguir manifestando la verdad, nos obliga una vez más a constatar que tal verdad (moderna) -la conservación de la diferencia en la unidad- significa para Hegel la reconducción de la diferencia a la unidad: sólo así se explica la insatisfacción que muestra ante el tenso alternar entre diferencia e identidad.

---

<sup>869</sup>VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 214 / LE pg.121-122. Teyssedre da a entender que no se trata en este realismo de que el mundo (prosaico) sea en sí mismo bello y el arte su espejo, sino de que el mundo, "purificado en la imitación del arte, deviene a su vez digno de imitación por el arte". En este sentido insiste en que en el arte neerlandés la forma es "la apariencia cotidiana" y no "la realidad cotidiana". Cfr. Teyssedre, *La estética de Hegel*, pg. 46-47. En esta dirección apunta también Cordua al señalar que la función que Hegel asigna al arte en la Modernidad consiste fundamentalmente en disolver la petrificación de lo finito cotidiano o prosaico: Cfr. Cordua, *Idea y figura*, pg. 38-39.

<sup>870</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 210-211 / LE pg. 119-120.

<sup>871</sup>VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 209-210 / LE pg. 119.



Dicho brevemente, si bien en la presentación hegeliana del arte moderno se puede contemplar un diagnóstico acertado de la realidad moderna como tensión entre unidad y diferencia, no podemos conceder que este tipo de relación constituya para Hegel ni la verdad del arte (ésta se dio ya de una vez por todas en Grecia) ni la última verdad de la Modernidad (ésta se expresará "absolutamente" sólo en la filosofía). Sólo pensando que para Hegel la verdad auténtica de la Modernidad no es la pura tensión entre los opuestos, sino la vinculación de diferencia e identidad en un movimiento teleológico y unitario, productivo, se puede comprender su valoración del arte moderno.

Pero del mismo modo que en relación a la política se manifestaba el valor profético de la visión hegeliana junto al carácter infundado de su optimismo -observábamos allí, al hilo de la lectura de Barcellona de nuestra actualidad política, que ciertamente esta era susceptible de leerse como un sistema total, pero que sin embargo no obedecería a la racionalidad afirmada por Hegel- contemplamos ahora esta doble cara del pensar hegeliano en relación a nuestro presente artístico: el arte moderno no sólo parece desrealizar todo contenido (subjetivo o sustancial)<sup>872</sup>, sino que incluso podemos asumir con Hegel que él mismo se autosupera en una unidad total, si bien, una vez más, ésta ya no sería la filosófica-racional, sino aquélla que nivela todo bajo la categoría de la apariencia o de la mercancía<sup>873</sup>.

Retomando ahora la conexión de la estética hegeliana a su crítica al juicio estético de Kant hemos de destacar el resultado al que lleva la búsqueda de objetividad por parte de Hegel, búsqueda con la que pretendía salvar el subjetivismo kantiano<sup>874</sup>. En primer lugar hemos constatado que la atribución de

---

<sup>872</sup>En este sentido señala Bubner que con el cuestionamiento de la categoría de obra (Werk) por parte del arte contemporáneo parece también caer toda posibilidad de vincularlo a alguna concepción de la verdad: Cfr. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*.

<sup>873</sup>En este sentido Adorno puede decir que si realmente se lograra la "meta" hegeliana, una racionalidad que borrara toda alienación, el arte, tal como pensaba Hegel, moriría: que el arte, que da voz al dolor de lo oprimido, siga ahí es prueba de que tal utopía no se ha cumplido: Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 51.

<sup>874</sup>D'Oro explica cómo el desplazamiento hegeliano hacia la obra de arte como objetivación del espíritu se debe al rechazo hegeliano de una validez universal que sea sólo subjetiva: la validez

objetividad a lo bello significa en Hegel la determinación de la verdad del arte en última instancia como concepto. Si ahora recordamos que en Hegel las categorías de concepto y sujeto son intercambiables se evidencia que tal exigencia de objetividad redundaba en el máximo dominio de la subjetividad<sup>875</sup>.

Es por ello por lo que la objetividad del arte en Hegel se vincula al abandono del contenido cotidiano, de "la realidad efectiva vulgar"<sup>876</sup>, en última instancia de lo dado, lo material, antes que a la escucha de sus exigencias. Lo sensible no es apreciado en su materialidad más de lo que lo era por Kant: también en Hegel se reduce a "forma", incluso a "apariencia" (Schein)<sup>877</sup>. En este sentido el reconocimiento adorniano de la ganancia hegeliana de la objetividad para el arte parece justificarse sólo por la letra hegeliana: el momento objetivo reivindicado por Adorno para el arte dista mucho, por no decir que se opone, a lo objetivo hegeliano, a la manifestación transparente de lo ideal<sup>878</sup>.

---

universal sólo es posible si es a la vez objetiva: Cfr. G. D'Oro, "Beauties of Nature and Beauties of Art: On Kant and Hegel's Aesthetics".

<sup>875</sup>Hegel explicita que la verdadera objetividad coincide con la subjetividad más verdadera, más interior: Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 380-385 / LE pg. 214-217.

<sup>876</sup>VÄ, Ibid., pg. 373 / LE pg. 210.

<sup>877</sup>Cfr. VÄ, Einleitung, pg. 60 / LE pg. 32. En todo caso autores como Teyssedre ven aquí el valor, común a Kant y Hegel, de liberar la estética del hedonismo: En Hegel lo sensible se desrealiza, en Kant no se trata ya de la representación de un objeto sino de la representación de una representación humana. Cfr. Teyssedre, *La estética de Hegel*, pg. 53-54.

<sup>878</sup>En este sentido Adorno, incluso allí donde valora la aportación de Hegel por haber hecho una estética de contenido en contraposición a las estéticas formales, reconoce que en realidad lo que hace Hegel es sin embargo convertir la forma (subjetiva) en contenido: Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 17, 123. Lo objetivo en Adorno es justamente lo material. Veremos si este momento no puede considerarse como mayormente reconocido en Kant. Podría objetarse que en todo caso Adorno, como Hegel y frente a Kant, reconoce verdad para el arte. Pero tampoco consideramos que su concepto de verdad sea equiparable con el hegeliano. Se podría decir en general que Adorno invierte la relación de verdad que Hegel establecía entre arte y teoría: así como para Hegel la filosofía es la verdad del arte (es decir, su negación determinada), para Adorno el arte ilumina la verdad de la filosofía precisamente por ser la negación determinada de la racionalidad (instrumental).

Más aún, el "subjetivismo" hegeliano, en el sentido de la absolutización de la subjetividad, supone el olvido del sujeto finito y con él la pérdida, frente a Kant, de la posibilidad de dar cuenta de toda experiencia estética<sup>879</sup>. En este sentido señala Guyer que en la estética hegeliana, por cuanto en el arte el espíritu está en relación directa consigo mismo, se pierde toda contingencia<sup>880</sup>. Debemos añadir que ambos aspectos son indisolubles: ello se pone de manifiesto especialmente cuando en las *Lecciones* el rechazo de la belleza natural se asocia al hecho de que para la contemplación de la unidad en la naturaleza debería intervenir necesariamente la actividad de la conciencia, de la subjetividad finita<sup>881</sup>.

Se muestra así que el abandono de la belleza natural por parte de Hegel es indisoluble de su voluntad de negar toda contingencia<sup>882</sup>. El arte es libre por

---

<sup>879</sup>Este punto es destacado por Bubner en su artículo "Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?". El autor señala que sólo en el arte simbólico hegeliano puede encontrarse un lugar donde quepa atribuir un papel en la estética al receptor. En cuanto al artista las *Lecciones* mismas señalan que su subjetividad (empírica) no pertenece realmente al ámbito de la filosofía del arte: Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 362 / LE pg. 204. En este sentido podemos interpretar que cuando Hegel rechaza la imposición de reglas o fórmulas a lo sensible en el arte se debe en efecto a que así lo sensible perdería su libertad, pero perdería su libertad porque, al someterse al intelecto de la subjetividad finita, perdería su relación directa con la verdadera subjetividad infinita, con la idea. Frente a ello en la obra "genial" kantiana si bien la "escuela" no se basta a sí misma, sí se mantiene como componente necesario: en Kant, el gusto, tan despreciado por Hegel, no desaparece ante el genio.

<sup>880</sup>Cfr. Guyer, "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art".

<sup>881</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Zweites Kapitel, pg 167-168 / LE pg. 94-95. Es bastante significativo que Hegel acuse la falta de belleza allí donde la concordancia con la universalidad es sólo "en general", esto es, por la presencia del rasgo que para Kant es definitorio de la belleza: Cfr. VÄ, pg. 174 / LE pg. 98.

<sup>882</sup>No sólo lo natural sino también la contingencia inintencionada que aparece en el arte debe ser sólo "apariencia" (Schein): Cfr. VÄ, Erster Teil, Erstes Kapitel, pg. 156-157 / LE pg. 87. De hecho creemos que cuando Hegel reivindica la naturalidad para el arte como ocurre al asignar una "carácter nativo" a la genialidad (VÄ, pg. 367 / LE pg. 206), que necesariamente, como señala Cordua, se ha de traducir en cierto carácter dado de la obra, tal naturalidad tiene por función relegar a un segundo plano el hacer productivo y deliberado de la subjetividad finita y consciente del artista. Cordua ve

cuanto expresa la autonomía de lo espiritual, por cuanto presupone y expresa el sometimiento de la naturaleza al espíritu<sup>883</sup>. La libertad del arte se vincula pues también a la necesidad del concepto. En este sentido no creemos por tanto que, si la libertad del arte kantiano peca de subjetiva, tal deficiencia sea verdaderamente superada por Hegel. Ciertamente Hegel pone en relación el arte con una actitud subjetiva en la que se cancela el deseo<sup>884</sup>, de modo que se deja en libertad al objeto. Pero con ello Hegel no parece ir más allá del "desinterés" kantiano. Más aún, como hemos visto, este "dejar ser" al objeto en la estética hegeliana sólo se puede entender como el silenciarse de la subjetividad

---

aquí una contradicción entre la necesidad de la actividad consciente del artista que la exigencia de idealización en el arte conlleva y este carácter dado o natural del resultado que se corresponde con cierta inconsciencia en el hacer. Ante ello la autora considera que Hegel podría salir de tal dificultad distinguiendo entre una "naturaleza dada" que ha de ser idealizada por el artista y una "naturaleza activa" que se conservaría en el hacer artístico. (Cfr. Cordua, *Idea y figura*, pg. 56-64). Puesto que consideramos que en Hegel sólo cabe pensar la naturaleza como activa reconduciéndola al espíritu es fácil entender nuestro posicionamiento al respecto: la naturaleza que actúa en el hacer del genio y que hace de su producción consciente un momento es en verdad la subjetividad absoluta. Desaparece así la contradicción: tanto la producción consciente como su resultado dado tienen el mismo origen. El arte es a través de la subjetividad finita pero expresa la absoluta.

<sup>883</sup>Cfr. VÄ, Erster Teil, Drittes Kapitel, pg. 331 ss. / LE pg. 186 ss.: en este contexto vincula también Hegel la libertad del arte a Grecia y excluye la Modernidad en tanto que caracterizada por la sociedad civil. Con ello Hegel muestra su saber de que el pleno dominio del espíritu en la Modernidad genera una "segunda naturaleza" con sus consabidas relaciones de dependencia. Efectivamente, Hegel cree que también en la Modernidad se ganará la libertad en tanto en cuanto la sociedad civil se supera en el estado, pero el hecho de que a la libertad del estado moderno ya no corresponda la del arte sino la de la filosofía pone una vez más de manifiesto que la verdad del estado moderno es para Hegel conceptual, que fue claramente consciente del abismo que en la Modernidad se abre entre objetividad e idealidad, y en consecuencia, podemos pensar que también de las dificultades que envuelven toda su *Filosofía del Derecho* en tanto en cuanto pretende reconducir la diferencia a la unidad en el elemento de la objetividad y la exterioridad del espíritu finito.

<sup>884</sup>VÄ, Erster Teil, "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie", pg 57-58 / LE pg. 30-31.

finita para dejar ser en verdad al espíritu<sup>885</sup>. Por otra parte en la crítica hegeliana a la función moralizadora del arte se revela su oposición a toda concepción que vincule la libertad a la negación de las pasiones<sup>886</sup>, pero una vez más debemos señalar por una parte que es en el ámbito estético precisamente donde Kant reconduce la libertad a lo natural y "pasional" (al placer), y, por otra, que la pasión en la estética hegeliana sólo tiene cabida en tanto que verdadera o racional: en el ideal la pasión representada es *pathos* universal; en todo arte verdadero la subjetividad sensible receptora y afectada es elevada del sentimiento a la idealidad.

En general importa insistir en que en todo caso tanto Kant como Hegel buscan en lo bello la libertad. Hegel sabe que ello supone reconocer a la vez el momento del sujeto, de la identidad, y el del objeto, de la diferencia: en el arte el sujeto no está determinado por la exterioridad ni el objeto sometido al sujeto deseante ni teórico. En todo caso, la solución hegeliana se nos ha mostrado como el dominio de la subjetividad absoluta. Consideramos que Kant, justamente en el tratamiento del juicio estético y en la tercera *Crítica* en general, revela haber llegado también a la conciencia de que la libertad exige el reconocimiento de ambos momentos: en la experiencia estética ni el sujeto resulta sometido a la intuición ni el objeto al concepto (subjetivo o intelectual). Resta pues estudiar el modo en que aquí se articulan para evaluar si Kant se eleva así a un concepto de libertad superior al de su filosofía moral.

Cuestionarse esto significa tanto como preguntarse si Kant abre al menos en su reflexión estética la posibilidad de pensar una relación de los opuestos que sin caer en la indivisa unidad hegeliana (por cuanto se ha mostrado como relación de máximo dominio) no los vincule tampoco en la forma de la mera yuxtaposición de extremos fijos (por cuanto Hegel mismo nos ha enseñado que ésta esconde o exige necesariamente una relación de dominio y, en la Modernidad, ciertamente como dominio del sujeto (fuerte)).

---

<sup>885</sup>En este sentido señala Teyssedre que en el arte hegeliano antes que cancelarse la apropiación teórica y práctica se retoman en un nivel superior. Cfr. Teyssedre, *La estética de Hegel*, pg. 65-66.

<sup>886</sup>VÄ, Einleitung, pg. 75 ss. / LE pg. 40 ss..

Con ello nos estaremos preguntando también si Kant permite hacer más justicia a la verdad del arte moderno en tanto que determinable, como hemos visto, como tensión entre el momento de la unidad y el de la diferencia.

Por último hemos de explicitar que por haber mostrado que Hegel, al menos en su pensamiento estético, conduce al máximo subjetivismo, no se ha mostrado todavía que su crítica a Kant no sea inmanente. Podría todavía defenderse que su postura no hace sino profundizar en los "errores" kantianos<sup>887</sup>. También esto pues habrá de ser clarificado.

Con todas estas cuestiones presentes pasamos a intentar clarificar los rasgos fundamentales de la crítica kantiana del juicio estético.

---

<sup>887</sup>Es muy usual la lectura que considera que la conexión kantiana de la belleza a la moral abre el camino al idealismo estético hegeliano: piénsese al menos en Adorno y Guyer. Adorno considera que Kant anticipa a Hegel no sólo por esto, sino también por el lugar que concede en general a la subjetividad, a su autonomía y a su dignidad: Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, "Belleza Natural". Gadamer por su parte considera que Kant mismo da las premisas necesarias para obligar al desplazamiento de la belleza desde la naturaleza al arte. En general el autor considera la crítica hegeliana a la estética kantiana como inmanente, de modo que el subjetivismo de la estética kantiana conduce a su superación en Hegel gracias a la elevación al saber infinito. Para Gadamer, como para Hegel, el arte se supera en el saber del mismo, si bien este saber no será ya el del espíritu absoluto sino el de las "ciencias del espíritu": Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*, especialm. pg 139 ss.

### *El juicio estético kantiano. Una relectura.*

En el sentido más amplio que quepa pensar para el término "subjetivismo", esto es, como simple preeminencia del sujeto, parece claro que es atribuible al juicio estético kantiano: el fundamento a priori de este juicio es innegablemente un principio trascendental *subjetivo* que el Juicio se da a sí mismo, principio pues que Kant mismo llega a identificar directamente con el Juicio (Urteilkraft)<sup>888</sup>.

Pero además parece oportuna también la crítica de subjetivismo en el sentido en el que Hegel se lo reprocha al enfoque trascendental en general, si se atiende a que también esta parte de la tercera *Crítica* parece permitir encontrar un objeto opuesto al sujeto y humillado por este último. El juicio de belleza exige efectivamente de un objeto que sin embargo resulta reducido a mera ocasión, ni siquiera a causa, del mismo juicio<sup>889</sup>. En este sentido diríamos pues que el sujeto que es fundamento del juicio estético es también finito, opuesto al objeto y dominador del mismo.

Si se mantiene la posibilidad de leer esto en la crítica del juicio estético, es evidente que habremos de encontrar también en ella, como en el resto de la filosofía kantiana, una unidad o más allá que sea trascendente respecto al fundamento (subjetivo) o a la relación sujeto-objeto en general. Pues bien, también hemos de reconocer que lo bello natural exige en Kant, al igual que el organismo, el presupuesto de una técnica o teleología de la naturaleza<sup>890</sup>, la cual, ya en la Introducción general a la obra, se presentó como indisoluble de la idea de un entendimiento superior al nuestro, trascendente pues. Y no es difícil

---

<sup>888</sup>Cfr. CJ #35-36.

<sup>889</sup>Cfr. CJ #12: se niega aquí que representación alguna pueda constituir la causa del placer propio del juicio estético.

<sup>890</sup>Cfr. CJ #23.

tampoco encontrar el correlato de esta unidad natural en relación a la belleza artística en las ideas de la razón o morales que ella "se esfuerza" por exponer<sup>891</sup>. Se podría decir además que, en tanto en cuanto esto suprasensible, la unidad técnica natural o la idea de razón, a diferencia de lo visto en el juicio teleológico, no se deja traducir en concepto, ha de permanecer como un más allá de la particularidad bella, sea esta natural o artística. En general la conexión de lo bello a lo moral, lo cual, como hemos visto, exige en Kant un Dios trascendente, ha servido tradicionalmente para acusar en el juicio estético la persistencia de esta trascendencia que es en verdad sólo proyección del sujeto. Por lo demás en relación a lo sublime el mismo Kant pone su fundamento explícitamente en "lo suprasensible en nosotros" que conlleva a su vez el supuesto de un sustrato suprasensible en la naturaleza<sup>892</sup>. Finalmente, tras tratar la antinomia de la facultad del placer-dolor, que es la que corresponde al juicio estético, Kant llega a reconocer que ella también, al igual que la antinomia de las otras dos facultades, desemboca en un "suprasensible incognoscible"<sup>893</sup>.

Hasta aquí pues parece posible repetir respecto al juicio estético la crítica llevada a cabo por Hegel respecto al kantismo en general y a su enfoque trascendental, a saber, la acusación de permanecer en un dualismo fijo que hace necesaria una unidad trascendente. Sin embargo, incluso los lugares referidos más arriba, una vez leídos con más atención o mejor contextualizados, pueden conducirnos a otra interpretación del juicio estético kantiano. Decíamos en efecto que el objeto parece reducido a mera ocasión del juicio estético, de la experiencia (subjetiva) estética. Pues bien, cabría incluso decir que el verdadero objeto de el juicio de lo bello, el que participa en él y no es meramente un desencadenante externo, es sólo el objeto en tanto que reducido a forma, esto es, filtrado ya por la subjetividad<sup>894</sup>. En relación a lo sublime, por lo demás, esta desaparición del objeto resulta máxima: sí bien lo desencadena una naturaleza bruta, no cabe siquiera hablar de un objeto sublime, lo sublime corresponde

---

<sup>891</sup>Cfr. CJ # 49.

<sup>892</sup>Cfr. CJ #28.

<sup>893</sup>Cfr. CJ #57: Nota 2.

<sup>894</sup>Para el rechazo de la sensación o lo material de la intuición puede verse ya al inicio de la *Crítica* los #3-5.



unicamente al sujeto<sup>895</sup>. En estos momentos se apoyan autores como Pérez Carreño para insistir en que toda belleza es en Kant propia sólo de las representaciones (subjetivas)<sup>896</sup>. Pero, más en general, se basa en esto la usual acusación a la estética kantiana según la cual, por haberse ceñido a la experiencia estética, Kant pierde todo criterio para determinar el objeto bello.

Por otra parte, tras haber reconocido en la "dialéctica del juicio estético" que la antinomia del gusto conduce a lo suprasensible, Kant, defendiendo lo que él denomina "el idealismo de la finalidad", deja claro que la teleología natural presupuesta por el juicio estético no conduce en ningún caso a la afirmación de un entendimiento trascendente<sup>897</sup> (recordemos que si bien el juicio teleológico, en virtud de su carácter reflexionante, no podía conducir directamente tampoco a tal afirmación, su lógica interna obligaba al menos o bien a optar por la vía hegeliana o bien a volver a la filosofía moral para reconocer la verdad práctica de Dios). Más aún, ya en la "deducción de los juicios estéticos puros" se asume que la legitimación de su universalidad no conlleva en absoluto la afirmación de una teleología para la naturaleza en tanto que *totalidad* (se dice aquí explícitamente que tal cuestión nos conduciría al juicio teleológico)<sup>898</sup>. En cuanto a lo sublime, como hemos visto, se insiste en que su fundamento es lo suprasensible *en nosotros*, de modo que su correlato en la naturaleza se desvela como mera proyección subjetiva. Lo suprasensible es pues sólo un principio subjetivo; más aún, parece designar únicamente el acuerdo de la razón consigo misma<sup>899</sup>.

Desde aquí resulta pues asumible que toda trascendencia es inmanentizada. Pero parece también resultar que se trata de toda trascendencia *con respecto al sujeto*, esto es, parecemos abocados a reconocer que Kant se alejaría del enfoque trascendental sólo en la medida en que el sujeto cobraría preeminencia

---

<sup>895</sup>Cfr. CJ #30.

<sup>896</sup>Cfr. Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*".

<sup>897</sup>Cfr. CJ #58.

<sup>898</sup>Cfr. CJ #38: Nota.

<sup>899</sup>Cfr. CJ #57.

absoluta<sup>900</sup>. Con ello se abre además la pregunta de si de este modo Kant no está anticipando directamente la postura hegeliana: la conversión de todo objeto en momento del sujeto (absoluto)<sup>901</sup>.

Sin embargo, contra una lectura hegeliana de la estética kantiana nos alertan ya ciertos pasajes kantianos. En la crítica del juicio estético Kant tacha como contradictorio cualquier entendimiento que juzgue sensiblemente o cualquier sensibilidad que presente los objetos mediante conceptos<sup>902</sup>; insiste además en la imposibilidad de una exposición positiva de las ideas de la razón<sup>903</sup>, del mismo modo que afirma la heterogeneidad radical entre las ideas estéticas, de la imaginación, y las ideas de la razón<sup>904</sup>... En fin, es claro que la posibilidad de leer en esta parte de la *Crítica del Juicio* la reducción del objeto y la trascendencia al sujeto ha de explicarse desde otra hipótesis que la del sujeto absoluto hegeliano. Pues bien, consideramos que la clave radica en el hecho de que la finalidad propia del juicio estético es subjetiva o formal, esto es, "finalidad sin fin". Se trata pues de atender a la ausencia del concepto en el juicio estético que conlleva, frente al juicio teleológico, la negación de toda causalidad conceptual<sup>905</sup>.

Sólo porque la finalidad del juicio estético, frente a la propia del juicio teleológico, es subjetiva en este sentido, es él (y no el teleológico) el que

---

<sup>900</sup>Cfr. PI: Kant afirma aquí que lo común al Juicio y a la facultad del placer-displacer reside precisamente en que sólo hacen referencia al sujeto.

<sup>901</sup>En este sentido apunta Gadamer cuando afirma que incluso la primacía de la belleza natural en Kant tiene el objeto de mostrar que también en la naturaleza domina la racionalidad o el sujeto. Desde aquí pues afirma por una parte que la belleza natural es indisociable del juicio teleológico, y, por otra, que el subjetivismo kantiano está a la base del idealismo, el romanticismo e incluso la posición de Dilthey. En relación a la conexión entre el subjetivismo kantiano y su "superación" en Hegel Gadamer afirma que en Kant mismo la belleza natural y el gusto se revelan como incapaces de vincularse a un criterio objetivo de belleza de modo que el kantismo mismo forzaría al tránsito hacia la belleza artística y el genio: Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*.

<sup>902</sup>Cfr. CJ #15.

<sup>903</sup>Cfr. CJ #29: Nota.

<sup>904</sup>Cfr. CJ #57: Nota 1.

<sup>905</sup>Cfr. CJ: "Analítica de lo bello".

corresponde a la facultad descubierta en la tercera *Crítica*, a la facultad del placer-displacer para la cual el juicio estético es incluso principio constitutivo y no meramente regulativo. La finalidad propia de lo bello se hace presente en el sentimiento de placer que provoca en el sujeto, y no en la necesidad generada por el particular natural de atribuirle un concepto como su causa. Un objeto puede ser denominado bello sólo por haber generado cierto tipo de placer en el sujeto, lo cual evidentemente pone de manifiesto que su finalidad sólo puede pensarse en relación al sujeto mismo.

Es por ello por lo que creemos que el juicio estético se adecúa mejor o al menos de forma más directa a lo postulado en las introducciones generales a la obra: se insiste especialmente en la primera de ellas en que la finalidad de la naturaleza no sólo es un principio puesto por el sujeto, sino que lo es sólo en relación a nuestras facultades, esto es, su fin es precisamente el Juicio mismo<sup>906</sup>. Podríamos decir que en el juicio teleológico el concepto de finalidad interna conlleva la pretensión de que la naturaleza sea final *en sí misma*, de modo que sólo la posterior subjetivación de este principio permite que también el juicio teleológico se acomode a lo postulado en las introducciones. Consideramos pues que la conexión esencial de la finalidad puesta por el juicio reflexionante al Juicio sólo aparece en toda su desnudez, sin atravesar la "ilusión" de un todo objetivo y racional, en el juicio estético<sup>907</sup>. Creemos que es por ello por lo que se explica que en la "Primera Introducción" Kant reserve para el juicio estético la función de mostrar la condición subjetiva de todo juzgar<sup>908</sup>.

---

<sup>906</sup>Cfr. PI: se dice aquí explícitamente que mientras el juicio teleológico se vincula a la pretensión de un sistema de la naturaleza, el juicio estético sólo conlleva el supuesto de que todo particular sea universalizable. En la parte del juicio estético de la *Crítica del Juicio* se explicita por lo demás que la finalidad lo es aquí sólo respecto a nuestras facultades: Cfr. CJ #12, #32.

<sup>907</sup>La posición de Labrada a este respecto se podría resumir diciendo que para ella mientras el juicio teleológico busca una reconciliación objetiva de los opuestos que no puede lograr dentro del kantismo, el juicio estético la busca sólo subjetivamente y por ello la logra. Es evidente que la verdad del kantismo reside para la autora en la subjetividad antes que en la cosa-en-sí. Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*.

<sup>908</sup>Cfr. PI: pg. 73. Desde aquí nos vemos llevados a considerar muy plausible la hipótesis de que la lectura de Marzoa encuentra su máximo apoyo en este escrito.

Desde aquí no podemos evitar conceder también prioridad al juicio estético sobre el teleológico: al mostrar de modo más perspicuo el carácter subjetivo de la finalidad natural que presupone el juicio reflexionante como su principio, no sólo muestra la originariedad del Juicio frente al entendimiento y el concepto (en contraposición al teleológico, en el que el Juicio aún no aparece fuera de su vinculación al concepto determinante), sino que, precisamente por ello, constituye realmente un nuevo tipo de juicio (mientras el teleológico sigue siendo en todo caso un juicio teórico, aún cuando reflexionante)<sup>909</sup>. Podemos adelantar ya que precisamente por ello esperamos que el juicio estético pueda abrir una nueva vía en la resolución del fijo dualismo kantiano sin recaer, como el teleológico, en la finalidad práctica y la filosofía moral de la segunda *Crítica*.

Ahora bien, este carácter subjetivo de la finalidad propia del juicio estético es precisamente el que ha posibilitado que Hegel le atribuya un tipo específico de subjetivismo que no afectaría al resto de la filosofía kantiana. Se trata, como ya hemos visto en el punto precedente, de la falta de objetividad, incluso en el sentido kantiano, que caracterizaría a este juicio estético: de su carácter "no concebible"<sup>910</sup>. Kant mismo reconoce que, puesto que el concepto está ausente, la universalidad y necesidad de este juicio no se pueden considerar objetivas<sup>911</sup>; asume en general que no cabe un principio objetivo del gusto<sup>912</sup>.

Como señala Pérez Carreño el juicio estético sólo implica que lo particular es "esquemizable", esto es, sometible a la actividad de la imaginación, pero en absoluto subsumible bajo un concepto, de modo que mientras el juicio teleológico entraña la aspiración a un ideal del conocimiento (conceptual) del todo, el juicio estético sólo supone la adecuación del particular al sujeto o a la razón en sentido lato (al Juicio en tanto que su raíz unificadora), y ya no al sujeto

---

<sup>909</sup>Cfr. PI, pg. 76: Se clasifican aquí los juicios únicamente en teóricos, prácticos y estéticos. En este sentido llega Bozal a identificar directamente el juicio reflexionante con el estético: Cfr. Bozal, *Mímesis: las imágenes y las cosas*.

<sup>910</sup>Gadamer comparte en este punto la crítica hegeliana: el subjetivismo de la estética kantiana se refleja en el hecho de que la belleza pierda todo valor cognitivo: Cfr. Gadamer, *Verdad y Metodo*.

<sup>911</sup>Cfr. CJ #32-33.

<sup>912</sup>Cfr. CJ #34.

categorial y constituyente de objetividad<sup>913</sup>. La primacía de la belleza natural, tradicionalmente asumida en la lectura de la estética kantiana, puede apoyar por lo demás esta interpretación: la belleza tendría su esencia precisamente allí donde es más evidente lo inintencionado, esto es, la ausencia total de fin o concepto (en la belleza artística por el contrario éste se presenta al menos como momento)<sup>914</sup>. Podríamos incluso añadir que, si bien en relación al juicio puro del gusto o a lo bello la exigencia del esquema supone necesariamente la vinculación de la imaginación al entendimiento (aún cuando no a ningún concepto determinado y determinante), en el caso de lo sublime, en el que la imaginación se limita a simbolizar negativamente las ideas de la razón, con la imposibilidad de esquematizar se pierde toda vinculación al entendimiento y al plano conceptual o discursivo<sup>915</sup>.

De todos modos debemos hacer explícito aquí algo ya sugerido en el punto precedente: la posibilidad de la atribución de este subjetivismo específico al juicio estético sólo es posible en la medida en que se asume que presupone también el enfoque trascendental: sólo porque el sujeto es finito o escindido, cabe la posibilidad de vincular cierto tipo de juicios a un sujeto que ya no es el categorial o constituyente de objetividad. En este sentido Adorno ilumina el modo en que se corresponden el subjetivismo en el sentido del dominio del sujeto sobre el objeto (crítica hecha por Hegel al enfoque trascendental en general, pero también crítica de la que tampoco el propio Hegel, al menos en un sentido o en ciertos momentos, se salvaría) y el subjetivismo estético en el sentido de la confinación de lo estético a lo otro de la objetividad: en términos de Adorno, el envío moderno del arte al ámbito de lo irracional es cómplice directo del dominio del sujeto trascendental o de la racionalidad instrumental sobre su otro; si el arte es pura irracionalidad, no puede ofrecer resistencia alguna a su integración en el "mundo administrado"<sup>916</sup>.

De lo dicho hasta aquí resulta pues que aquello, la "finalidad sin fin", que permite distinguir perfectamente la estética kantiana de la hegeliana y de su

---

<sup>913</sup>Cfr. Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*".

<sup>914</sup>En todo caso debatiremos más adelante el tema de la primacía de la belleza natural o la artística.

<sup>915</sup>Cfr. CJ, "Analítica de lo sublime": especialm. #23, #26 (pg. 198-199), #29.

<sup>916</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*.

sujeto absoluto, es también lo que abre la posibilidad de tachar al juicio estético kantiano de máximamente subjetivo en el doble sentido de que por una parte el sujeto afirmarí­a su preeminencia total respecto a todo otro, y de que, por otra, la belleza resultaría desprovista de toda objetividad. De ello se derivan dos cuestiones fundamentales: por una parte, ¿cae pues la estét­ica kantiana en el puro irracionalismo?; por otra, ¿evitar semejante caída exigiría pues leer esta estét­ica desde aquellos lugares que la acercan más al enfoque hegeliano, a saber, desde la vinculaci3n de lo bello y lo sublime a las ideas morales?; dicho de otro modo: ¿salvar la estét­ica kantiana de la total arbitrariedad supondr­a reconocer la verdad de lo bello en general en su exponer lo suprasensible (moral)?, ¿devolver objetividad a un ámb­ito en el que el concepto intelectualivo ya no la puede generar sólo ser­a posible concediendo una funci3n determinante a las ideas (de raz3n)?

En lo sucesivo trataremos de mostrar que esta parte de la *Crítica del Juicio* abre al menos la posibilidad de una lectura que responda negativamente a ambos interrogantes. Ahora bien, es evidente que afirmar la posibilidad de una lectura de esta estét­ica que la libere de la acusaci3n de este "subjetivismo especí­fico" conlleva la defensa de la posibilidad de leer la crítica del juicio estético kantiano como ajena a los errores vinculados al enfoque trascendental en general. Esto se apoya en la ya afirmada indisolubilidad de la acusaci3n del subjetivismo estético de la acusaci3n del subjetivismo del enfoque trascendental en general. Si mostramos que la estét­ica kantiana ya no presupone la concepci3n de un sujeto finito que domina a un objeto que le es externo y que, precisamente por ello, necesita de un tercero exterior a ambos como base de su unidad, podremos al menos intentar hacer plausible que el juicio estético kantiano abra la posibilidad de una concepci3n de la belleza que, a pesar de no fundarse en el concepto, la desvincule de la total irracionalidad o de la falta de "toda" objetividad (sin convertirla tampoco en mero "aparecer" de una raz3n reconciliada). Es claro que en la medida en que su objetividad no puede en ningún caso vincularse al concepto intelectualivo no nos encontraremos en el reino de la necesidad natural: la belleza ha de ser libre. Pero la libertad que aqu­í est­a en juego se vincula en todo caso a lo sensible, a la imaginaci3n, lo cual evidencia asimismo que no podr­a tratarse tampoco de la libertad kantiana por excelencia, que el formalismo de la libertad moral habr­a de ser superado. En este sentido parece abrirse la posibilidad de una libertad objetiva, concreta y

que, no obstante, parece prometer también evitar derivar en una necesidad conceptual al modo hegeliano: todo parece indicar que ni el concepto ni la idea podrán constituirse en la verdad de lo bello.

Se presenta pues como primera tarea mostrar que en la estética kantiana no persiste un dualismo fijo y externo entre sujeto y objeto y que, sin embargo, el sujeto tampoco se convierte en una unidad absoluta y reconciliada. Debemos no obstante reconocer que, aun cuando logremos ver en la estética kantiana la superación del dualismo fijo propio del enfoque trascendental y aún cuando podamos desde ahí aspirar a rescatar cierta objetividad para lo bello kantiano, esta su objetividad ya no se podrá entender como la objetividad pensada por Kant (desde la primera *Crítica*) ni tampoco como la hegeliana.

Decíamos más arriba que es tradicional la asunción de la primacía de la belleza natural en Kant. Consideramos que, en efecto, existe una buena serie de argumentos para defenderla. Se puede esgrimir en primer lugar que, puesto que el objetivo de la obra consiste en la consecución de un concepto de libertad liberado del formalismo que lo afectaba en la segunda *Crítica*, será aquella forma de la belleza que mejor se ajuste a tal concepto la que habrá de ser priorizada. Pues bien, hemos de recordar aquí que, aunque Kant se esfuerza por mantener la pureza y la autonomía del juicio estético frente al ámbito moral, reconoce que a la belleza se pueden ligar ciertos intereses y que, en este contexto, distingue entre un interés meramente empírico que se referiría únicamente al valor social y socializador del arte y que es por ello solamente secundario, y un interés intelectual y directo que sería precisamente el interés moral en la belleza. En este punto Kant no duda en vincular el primero a la belleza artística mientras afirma que el segundo se daría en relación a la belleza natural. Pero además, precisamente en esta mayor y más directa conexión a lo moral, y en consecuencia a la libertad, Kant encuentra un argumento para dar prioridad a la belleza natural<sup>917</sup>. Por lo demás parece evidente que la vinculación de la libertad a una belleza que corresponde a la naturaleza como lo distinto del sujeto podrá ofrecer más fácilmente que la vinculación de la misma a una belleza que es "producto" del sujeto (veremos que también la belleza

---

<sup>917</sup>Cfr. CJ #42, especialm. pg. 253.

artística se asocia a lo moral y a la libertad) un concepto de libertad libre del subjetivismo del que adolecía hasta ahora.

Pero además consideramos que efectivamente la belleza natural se adecúa mejor que la artística a los rasgos esenciales que la "analítica" atribuye a lo bello en general por cuanto en ella, en la belleza natural, es más clara y pura la ausencia de todo concepto determinado. En este sentido consideramos que la prioridad de la "belleza libre" sobre la "belleza adherente" es transferible a la de la belleza natural sobre la artística: de acuerdo con la lectura tradicional vemos como el rasgo fundamental de la belleza libre la ausencia de concepto antes que la presencia de un concepto que sin embargo no sería determinante<sup>918</sup>.

Es por este motivo por el que creemos que también en la belleza natural el desinterés que Kant atribuye a la belleza es más evidente (como vimos, a ella no se vincula ningún interés empírico)<sup>919</sup>. Sólo la ausencia del sujeto categorial y de sus conceptos puede permitir un placer desinteresado. Y hemos de recordar que en este desinterés, que a diferencia de lo ocurrido en Hegel no se supera en

---

<sup>918</sup>Cfr. CJ #16-17. Ya al reconocer la mayor adecuación de la belleza natural a los momentos de la "analítica de lo bello" nos acercamos antes a la lectura de autores como Crego o Gadamer que a la de Marzoa. Es precisamente este autor el que considera que la belleza libre corresponde, a pesar de la primera impresión, antes a la belleza artística que a la natural: la belleza artística obtendría su superioridad por mantener el carácter "inconceptualizable" de la belleza a pesar de integrar el momento del concepto. Creemos sin embargo que también a la belleza natural se le puede atribuir, aunque tal vez no tan claramente, este valor: también en ella interviene el entendimiento y su legalidad. Cfr. Crego, "El lugar de la belleza artística en la "Crítica del Juicio""; Gadamer, *Verdad y Método*; Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*.

<sup>919</sup>Frente a ello Marzoa menosprecia la belleza natural entre otros motivos por estar asociada al "interés" moral. Creemos que desde la letra kantiana bien se puede contraargumentar que en todo caso Kant ve en esta vinculación un aspecto positivo y que, por otra parte, el arte también es vinculable a intereses que, en tanto que empíricos, Kant juzga como inferiores. Se hace evidente ya que consideraremos, con Morente y Trias, fundamental la conexión de la estética kantiana a la moral, mientras Marzoa la relega a un segundo plano por cuanto sólo vendría a enturbiar la autonomía de la belleza que él considera rasgo esencial de la estética kantiana. Cfr. García Morente, "Introducción" (a la *Crítica del Juicio*); Trias, "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)"; Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*.



un interés teórico, han visto distintos autores el valor crítico que la estética kantiana alberga, las potencialidades que encierra como punto de resistencia al mundo técnico, como lugar desde donde pensar otro modo de relación con la naturaleza<sup>920</sup>.

Consideramos que el punto fundamental reside en que la naturaleza aparece en la crítica del juicio estético principalmente como lo inintencionado y, en este sentido, es, por su indisolubilidad de lo bello en general, el punto de apoyo primordial para impedir la vinculación de la belleza al sujeto trascendental categorial. La vinculación de la belleza a la naturaleza en tanto que inintencionada, libre de fines, pone de manifiesto que la vía estética no se puede confundir con la vía teleológica ni con la aspiración a una naturaleza sometida al sujeto conceptual, transparente al concepto<sup>921</sup>. Brevemente, permite evitar confundir la solución buscada en la estética kantiana con la solución hegeliana.

Decimos que esta naturaleza es indisoluble de la belleza kantiana en general: efectivamente, incluso en relación a la belleza artística dice Kant que ésta ha de tener la apariencia de belleza natural<sup>922</sup>. Si bien el arte implica por sí mismo la presencia del concepto, esto dice tanto como que para que el arte sea bello el concepto o fin ha de pasar necesariamente a un segundo plano, habrá de dejar de cumplir la función determinante que en principio le es consustancial. Todo ello se explicita máximamente cuando Kant afirma que el genio, condición necesaria para que el arte se eleve a la auténtica belleza, tiene su verdad en su

---

<sup>920</sup>Cfr. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo"; Adorno, *Teoría Estética*.

<sup>921</sup>En relación a este punto Crego insiste en que, aún cuando Kant llegue a decir que la naturaleza bella ha de presentarse como si fuera arte, ha de destacarse que en la estética no se lleva este paralelismo más allá del "como si": cuando se pretenda que la naturaleza se convierta en arte nos hallaremos ya en la sección dedicada al juicio teleológico y a la finalidad objetiva. Cfr. Crego, "El lugar de la belleza artística en la "Crítica del Juicio"".

<sup>922</sup>Cfr. CJ #45. Crego argumenta que los momentos de la "Análítica de lo bello" sólo se adecúan directamente a la belleza natural y que, con objeto de que el arte pueda ser también bello, esto es, con objeto de que el arte pueda cumplir también las condiciones de la analítica de lo bello, Kant se ve obligado a hacer una serie de restricciones sobre la naturaleza del arte en general: Cfr. Crego, *Ibid.*

raíz "natural": es la naturaleza la que da así, a través del genio, la regla al arte<sup>923</sup>. Es de sobra conocida la valoración positiva que Adorno hace de esta vinculación del arte al momento natural: Adorno centra su teoría estética, como Hegel, en el arte, en concreto en el moderno, pero se distancia de él entre otros motivos por haber olvidado su conexión a la naturaleza. Frente a ello ve en la vinculación kantiana el reconocimiento de la necesidad de que el arte y su sujeto se refieran esencialmente a lo otro de sí, incluso como a su condición de posibilidad<sup>924</sup>.

Con ello nos ponemos ya en la pista de lo que consideramos el otro valor fundamental que se deriva de la relevancia concedida por Kant a la belleza natural, a saber, el reconocimiento del momento del objeto como lo otro del sujeto. Es indiscutible que en la belleza natural al menos el desencadenante del juicio estético es un objeto externo al sujeto en general y no sólo a sus conceptos. Además, en la medida en que se mantiene la universalidad para tales juicios, juicios que versan sobre lo natural particular y contingente, podremos suponer que tal universalidad no será meramente subjetiva: no sólo no podrá provenir de los conceptos (del sujeto) sino que, más en general, no podrá tratarse de la universalidad de un sujeto opuesto y externo al objeto, perfectamente desvinculado de lo dado o lo "material". En este sentido insiste Bubner en que el sujeto del juicio estético se encuentra en general, y ya no sólo en el caso de la belleza natural, condicionado por el objeto dado: para el autor la imposibilidad de que en el juicio estético un concepto intelectual subsuma al objeto no supone la ausencia de todo objeto, sino que, antes bien, revela la resistencia del objeto (a ser conceptualizado). Pero además el autor destaca también la importancia de la belleza natural por cuanto ella revela la imposibilidad de reducir lo estético a la "fija y objetualizada" obra de arte<sup>925</sup>.

---

<sup>923</sup>Cfr. CJ #46.

<sup>924</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, "Belleza Natural". Huhn insiste en que si Adorno se distancia sin embargo de Kant en la medida en que no tematiza la belleza natural en sí misma, ello se debe en última instancia a la distancia entre los momentos históricos en que se desarrolla el pensamiento de ambos autores: en la plenitud del "mundo administrado" la belleza natural ya no puede jugar el papel crítico que permanece todavía como rescatable para el arte: la naturaleza en sí misma ha sido ya sometida al sujeto. Cfr. Huhn, "Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic".

<sup>925</sup>Cfr. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*: el autor ve en la ausencia de la subsunción conceptual la expresión de cierto respeto por el objeto por cuanto su estructura ya no puede ser determinada por

De todos modos el reconocimiento de la primacía de la belleza natural puede muy bien despertar la sospecha de que la belleza kantiana exige la afirmación de un fondo suprasensible y trascendente respecto a la relación entre sujeto y objeto. Ese carácter no intencionado que se hace presente en la belleza natural no parece denunciar únicamente la suspensión de la actividad determinante del sujeto conceptual, sino un fondo subyacente al objeto natural mismo que habrá pues de ser necesariamente externo al sujeto. Dicho brevemente, el carácter "no concebible" de la belleza puede interpretarse en el caso de la belleza natural como teniendo su razón de ser en un sustrato suprasensible y trascendente de la naturaleza misma. De modo paralelo podría argumentarse que si la belleza artística tiene su fundamento en el genio y éste, a su vez, tiene su verdad en una naturaleza que le dicta la regla, podría inferirse que hay un contenido en ese fondo natural que es lo significado y que es trascendente y determinante respecto al "significante", al objeto artístico bello mismo. Reaparece pues el fantasma de la trascendencia.

Frente a esto hemos de recordar que el juicio estético, y por supuesto también el que versa sobre la belleza natural, tiene su raíz última únicamente en el esquema de la imaginación, en una representación pues, que pone a la imaginación y al entendimiento en la relación del "libre juego"<sup>926</sup>. De ello se deriva que la unidad de este juicio procede pues únicamente de ese punto medio entre la intuición (el objeto) y el concepto (el sujeto) que se da en el esquematizar libre de la imaginación. De este modo diremos que en primer lugar parece superado todo dualismo fijo: la sensibilidad y la espontaneidad (del entendimiento) se refieren mutuamente en una actividad armónica sin que se puedan fijar como extremos fijos y externos una sensación y un concepto determinados<sup>927</sup>. Dicho brevemente, la unidad de la razón que comparece en el

---

el sujeto. Por lo demás encuentra en la postura kantiana, precisamente por no ceñirse a la categoría del "Kunstwerk", la posibilidad de dar cuenta del arte contemporáneo en que los objetos estéticos ya no poseen necesariamente ese carácter destacado (sobre el fondo de la vida cotidiana) propio de las tradicionales obras de arte.

<sup>926</sup>Cfr. CJ #9.

<sup>927</sup>Labrada señala en este sentido que en el libre juego de las facultades se trata de un "funcionamiento analógico" de las mismas: dejan de actuar independientemente y de yuxtaponerse posteriormente (lo que ocurre en la síntesis lógica o en el juicio determinante) para

juicio estético se presenta como una concordancia de universalidad y particularidad no fijada, en la que por tanto ya no cabe aislar estos dos momentos. Pero nos importa destacar en especial que la unidad y, en consecuencia, la verdad del juicio no proceden ya de un tercero externo al sujeto y al objeto sino del "entre" ambos en el que se constituyen (recordemos que en el juicio estético se desvela la condición de posibilidad del actuar de la imaginación y el entendimiento, de su concordancia en todo juicio)<sup>928</sup>.

Ahora bien, llegados a este punto es fácil argumentar que ese lugar que fundamenta al juicio estético y al que nos hemos referido como al "entre" sujeto y objeto es eminentemente subjetivo, de modo que también el momento del objeto resulta interiorizado en el sujeto. Ya lo hemos dicho: el objeto que entra en el juicio como momento constituyente es "la forma" de la sensación, una sensación ya "imaginada" y, en este sentido, ya subjetivada<sup>929</sup>.

---

mostrar precisamente que este funcionamiento es sólo posible por su esencial estar referidas mutuamente. Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*.

<sup>928</sup>Hemos de decir ya que desde aquí, desde esta relación entre los opuestos que de algún modo es previa a ellos mismos y que no se supera en una unidad sustantiva que los encierre a ambos, no podremos evitar trazar ciertos paralelismos con la dialéctica negativa que determina la relación entre sujeto y objeto en Adorno (Cfr. Adorno, *Teoría Estética*), e incluso con la forma de la relación en la que entran "Dasein" y "Sein" en algunos momentos del pensamiento heideggeriano: Cfr. Heidegger, M., *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*.

<sup>929</sup>Si bien esto es apoyo fundamental para atribuir a la estética kantiana el máximo dominio de la subjetividad y por tanto apoyaría en general la crítica adorniana a Kant, podemos ver aquí también la forma de escapar a otra de las acusaciones que Adorno levanta contra la belleza natural kantiana, a saber, el hecho de que en ella se trataría de una naturaleza inmediata, todavía no mediatizada. Consideramos que lo que acabamos de decir puede permitir defender que en Kant también la belleza natural está ya siempre mediada por el sujeto. En relación con esta crítica Adorno asocia a Kant y Rousseau por cuanto ambos buscarían en la belleza natural, de una naturaleza inmediata, el punto de fuga respecto al dominio del sujeto sobre la misma. Consideramos que en este punto también se debe recordar no solamente que Kant reconoce además de la belleza natural la artística sino que, como veremos, vincula la misma belleza natural al arte por cuanto la primera habrá de presentarse "como si" fuera arte. Para la crítica de Adorno a Kant en este punto Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, "Belleza Natural". Más en general podría decirse que también en este punto tratamos de ver que la experiencia estética kantiana desborda el fijo dualismo propio de la experiencia teórica de

Consideramos que aquí encuentra su apoyo fundamental la lectura de Marzoa en la medida en que, asumiendo que toda belleza corresponde a una representación, defiende la primacía de la belleza artística hasta afirmar que la naturaleza puede ser considerada bella solamente en la medida en que se piense desde el modelo de la belleza artística<sup>930</sup>. Reconocemos que al menos es indudable que para Kant el arte del genio cumple las condiciones de la belleza tal y como fueron expuestas en la analítica<sup>931</sup>. Y hemos de recordar además que en el mismo pasaje en que Kant dice que el arte bello debe tener apariencia de naturaleza, afirma igualmente que también la naturaleza bella debe presentarse como si fuera arte<sup>932</sup>. Pero además pueden encontrarse apoyos para defender una tesis tan radical como la de Marzoa. Por el momento nos limitaremos a decir que por una parte centrarse en la belleza artística permite distinguir más nitidamente el juicio estético del teleológico, por cuanto en ella es más evidente que lo buscado es la unidad del sujeto consigo mismo y ya no con un objeto que en principio lo trasciende: en este sentido se podría decir que desde la belleza artística resulta más fácil mantener que lo único buscado por Kant en la tercera *Crítica* es la unidad de la razón en sentido amplio y no su dominio sobre la naturaleza. Y, por otra parte, puede también argumentarse que la ambigüedad o

---

la primera *Crítica*: en relación a esta última Adorno considera, creemos que acertadamente, que el dualismo entre forma y contenido hace que Kant permanezca todavía adherido a la inmediatez de la experiencia que Hegel superará al mostrar que todo contenido está ya siempre mediado por la forma (del sujeto), y que, en consecuencia, acate todavía la autoridad de las ciencias positivas que Hegel criticará. Cfr. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*. Pues bien, se trata ahora de ver en qué medida la concepción kantiana de la experiencia estética nos da ya a pensar una experiencia que supere tal insuficiencia.

<sup>930</sup>Cfr. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*. Kant en un pasaje distingue la belleza natural de la artística basándose en que la primera refiere a una cosa mientras la segunda únicamente a la representación de una cosa, pero en todo caso desde la "Analítica de lo bello" ha quedado claro que la cosa entra en el juicio estético sólo en virtud de su forma: Cfr. CJ #48.

<sup>931</sup>Esto es reconocido incluso por autores que mantienen la primacía de la belleza natural, tales como Gadamer o Crego, aún cuando Crego considere que para lograrlo Kant se ve obligado a imponer una serie de restricciones al arte: Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*; Crego, "El lugar de la belleza artística en la "Crítica del Juicio".

<sup>932</sup>Cfr. CJ #45.

el carácter "intermedio" que Kant atribuye al juicio estético resulta más evidente en relación a la belleza artística: sin abandonar el carácter inintencional de toda belleza en el arte resulta más patente que el momento del entendimiento, de la legalidad propia de toda subjetividad, tampoco puede ser olvidado<sup>933</sup>: en tanto que actividad del sujeto el arte presupone necesariamente la presencia de un fin, por ser bello el arte no deja de ser arte, técnica<sup>934</sup>.

Pero incluso con respecto a la belleza artística puede pensarse que la sombra de la trascendencia, en relación a ese punto medio entre la sensibilidad y el entendimiento, reaparece. Si en relación a la belleza natural se reconocía en el interés que ella despierta la disposición moral del sujeto y en relación a lo sublime (en Kant confinado a lo natural) se constataba la referencia a las ideas morales, nos encontramos ahora con que lo expresado en el arte son las "ideas estéticas" que en todo caso se esfuerzan por exponer las ideas de razón, esto es, las ideas morales<sup>935</sup>. Es inevitable recordar aquí una vez más que las ideas morales tienen su fundamento último en el Dios de la segunda *Crítica* que determinamos como un tercero trascendente. El problema que aparecía en relación a la belleza natural y cuya solución nos llevaba a volvernos al sujeto e incluso a tener en cuenta las posturas que valoran la belleza artística sobre la natural reaparece pues. En general el problema se expresa en todo su alcance cuando Kant afirma que lo bello en general, sea natural o artístico, es símbolo de lo moral<sup>936</sup>.

En este punto proponemos que se fije la atención en el carácter simbólico de esta relación de lo estético a lo moral: las ideas morales, tanto en lo sublime como en el arte, sólo son simbolizadas. Y al símbolo en este contexto kantiano

---

<sup>933</sup>En este punto insiste Labrada en la importancia de que, en todo caso, en la belleza no pueda estar ausente el entendimiento y su legalidad: veremos sus consecuencias en relación al problema de la objetividad de lo bello kantiano: Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*.

<sup>934</sup>Cfr. CJ #43.

<sup>935</sup>Cfr. CJ #49.

<sup>936</sup>Cfr. CJ #59. Puede suponerse que el esfuerzo de Marzoa por desvincular la estética kantiana del ámbito moral tiene su última razón de ser en el deseo de negar en la esfera de lo estético tanto una instancia trascendente como una unidad superadora de los opuestos. Cfr. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*.

no puede atribuírsele el sentido de perfecta unidad entre la expresión y lo expresado que según Gadamer le corresponde, en su contraposición a la alegoría, en el S. XVIII y en el romanticismo en general<sup>937</sup>. El símbolo en la crítica del juicio estético conlleva siempre la inadecuación entre él mismo y lo simbolizado. En lo sublime la referencia a las ideas morales es indisoluble de la experiencia del desfase entre la naturaleza y el sujeto, entre la imaginación y el entendimiento: la imaginación es hasta tal punto desbordada que no puede ajustarse ya a la legalidad conceptual<sup>938</sup>. Por su parte las ideas estéticas sólo logran una exposición negativa de las ideas morales: si "dan mucho que pensar" es precisamente porque tampoco se pueden fijar o subsumir bajo idea alguna de la razón<sup>939</sup>. Es por ello por lo que nos adherimos a la tesis de Trías según la cual lo moral en el arte sólo comparece como experiencia del hiato entre lo fenoménico y lo nouménico, en última instancia también entre sujeto y objeto<sup>940</sup>. De nuevo por tanto nos encontramos con que lo presente en el juicio estético es antes un "entre" que un tercero externo y trascendente respecto a los opuestos.

Una vez más, pues, consideramos que la crítica del juicio estético permite superar la trascendencia al hacer posible retrotraerla a un lugar intermedio entre los opuestos, al desvelarla como un mero fantasma que tiene su verdad únicamente en un punto límite que es condición de unidad a la vez que expresa un hiato. Pero también, una vez más, esta operación parece conducirnos a un sujeto que interioriza todo lo que lo pudiera trascender. Hemos podido convertir efectivamente la referencia a las ideas de la razón en la presencia de un hiato sólo por cuanto hemos determinado esa referencia como una experiencia *del sujeto*, a saber, la experiencia del *decalage* entre lo fenoménico y lo nouménico.

Al tratar la belleza natural nos veíamos conducidos a afirmar que todo juicio de belleza tiene su fundamento en el lugar intermedio entre las facultades del

---

<sup>937</sup>Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*.

<sup>938</sup>Cfr. CJ: "Analítica de lo sublime": #27-29.

<sup>939</sup>Cfr. CJ #49.

<sup>940</sup>Cfr. Trías, "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)". Creemos que la forma en que Pérez Carreño destaca el momento de lo sublime se debe también a la voluntad de poner de relieve este carácter quebrado de la experiencia estética: Cfr. Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*".

sujeto. Al tratar la belleza artística reconocíamos que en ella la preminencia del sujeto es todavía más evidente: toda obra artística presupone un fin puesto por la subjetividad, pero además la belleza artística pone de manifiesto que de lo que en verdad se trata es de la reconciliación del sujeto o la razón (en sentido amplio) consigo misma<sup>941</sup>. Por último hemos visto que desde nuestra interpretación de la experiencia moral en el ámbito de la estética se podría decir incluso que, por mantenernos en el punto medio entre imaginación y entendimiento, también la razón y sus ideas resultan inmanentizadas, esto es, pueden dejar de ser el vector que apunta a un fundamento situado en el más allá de los juicios del sujeto.

En definitiva, la subjetividad parece convertirse en el único fundamento verdadero del juicio estético, de lo bello en general y de lo sublime<sup>942</sup>. En este sentido parece defendible la tesis de Gadamer según la cual lo buscado en la belleza natural es también la confirmación de la presencia del sujeto en la naturaleza: evidentemente no se tratará ya del sujeto categorial, pero nada parece impedir esta interpretación si se entiende por sujeto la unidad de la razón, el Juicio.

Aún partiendo de la asunción de esta tesis trataremos ahora de hacer ver la estructura de esta subjetividad, de tal modo que resulte evidente que el posicionamiento hegeliano no puede comprenderse como la continuación exigida por la misma estética kantiana ni, en consecuencia, como su legítima conclusión.

En primer lugar hemos de explicitar que si el asentamiento del juicio estético en un punto intermedio o limítrofe entre los extremos de las dicotomías kantianas nos ha conducido a determinar su fundamento como la subjetividad, no podremos ahora tampoco pensar esta subjetividad al margen de aquel hiato.

---

<sup>941</sup>Se podría añadir que en relación a las ideas estéticas, que finalmente se extienden al campo de la belleza en general, Kant explicita que con ellas se crea *otra* naturaleza: Cfr. CJ #49. Para la ampliación de las ideas estéticas a todo lo bello Cfr. CJ #51.

<sup>942</sup>Esta es en definitiva la tesis mantenida por Labrada, Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*.



Partiremos de lo dicho sobre la experiencia estética(-moral) como experiencia del desfase entre lo sensible y lo suprasensible. En lo bello comparece lo nouménico, pero únicamente en su vinculación a lo sensible y fenoménico, esto es, ya no como pura trascendencia. A ello hemos de añadir que, puesto que ese suprasensible significado en lo bello en lugar de tener su verdad en el concepto lo desborda necesariamente, no podrá pensarse como un significado que pueda adoptar otra forma superior, encarnarse en un significante que le sea más adecuado: no podrá pensarse como la idea hegeliana que se eleva desde el arte a la filosofía. En conclusión, la trascendencia se supera en lo bello sin que resulte reducida a concepto. Consideramos que es por ello por lo que la estética kantiana, a diferencia de la hegeliana, puede abrirnos a un concepto de belleza que no conlleve el dominio de lo significado sobre el significante, del contenido sobre la forma. Dicho brevemente, la superación de la trascendencia en Kant, a diferencia de Hegel, se cumple por la vía estética y no por la teórica.

La superación de la trascendencia, esto es, la posibilidad de dar cuenta de la interacción y la vinculación de los opuestos sin necesidad de recurrir a una instancia exterior a los mismos, se ha mostrado como condición necesaria para superar la abstracción y el formalismo de la libertad. Desde Rousseau se sabe que la ganancia de la libertad exige la vinculación de los opuestos, pero desde Hegel se sabe que si ello exige la intervención de un tercero externo, tal vinculación será en realidad falsa: la oposición permanece en verdad irreductible, de modo que todo lo que podrá establecer ese tercero será una relación de dominio, una relación enajenante en lugar de libre. Ahora bien, desde las *Lecciones sobre la estética* resultaba inevitable la impresión de que Hegel había superado esa trascendencia en virtud de la transferencia de su poder (dominador) a uno de los opuestos, a uno de los momentos de la mediación buscada por él mismo, a saber, al momento del concepto (en tanto que opuesto a la realidad o la exterioridad). Más allá de los problemas que presentan las *Lecciones* en relación a su fidelidad al pensamiento hegeliano, habíamos ya reconocido que en general el hecho de que la mediación hegeliana, su solución, se presente como un movimiento teleológico, unificado por el telos de la racionalidad, como movimiento conceptual pues, revela que tal movimiento, que por lo demás reconocíamos como perpetuo proceso de mediación o diferenciación, está determinado en todo caso por la necesidad conceptual. Puesto que la libertad se identifica en Hegel precisamente con este

movimiento de mediación, podremos pues decir también que la libertad hegeliana coincide con la necesidad racional (si bien esta racionalidad es el devenir en el que se enfrenta y lucha consigo misma como con su otro). Entendemos pues ahora que si la estética kantiana permite pensar un movimiento de interacción de los opuestos que hace superflua toda instancia trascendente y que no se confunde tampoco con la necesidad del concepto, que mantiene en todo momento la simetría de los extremos, podamos esperar ganar una forma de libertad todavía más concreta: una libertad en la que también el momento no-racional, no-conceptual, sea reconocido.

Pero, precisamente por el hecho de que en Kant la superación de la trascendencia se da por la vía estética, se puede también afirmar que esta superación no se consuma plenamente. Lo que queremos decir ahora es que debe destacarse que lo nouménico o suprasensible tampoco comparece en lo bello como plena presencia, esto es, tampoco queda integrado en lo fenoménico, perfectamente sensibilizado: es aquí también donde se mide la distancia con respecto a Hegel. A esto se refiere Trías cuando señala que lo nouménico en la experiencia estética kantiana no resulta en absoluto apropiado por el "cerco del habla": Kant mismo insiste en la incapacidad del lenguaje (discursivo) para "atrapar" lo mucho que da a pensar lo bello<sup>943</sup>. Cabe decir que posiblemente nos distanciamos minimamente de Trías por cuanto éste considera que también en el ámbito de lo moral, en la segunda *Crítica*, comparece este mismo *decalage* entre lo nouménico y lo fenoménico, aún cuando lo haga en la forma del silencio de la ley moral. Frente a ello es evidente que nuestro posicionamiento reconoce en el pensamiento práctico de Kant, en concreto en la figura de Dios, la presencia de una unidad sustantiva y presente cuya función consiste justamente en reducir o negar tal desajuste, desajuste pues que sólo en lo bello y lo sublime comparece como tal. Solo en la experiencia estética lo suprasensible deja de ser el fundamento de unidad entre los opuestos, entre lo sensible y lo suprasensible mismo, para reducirse a uno de los lados que sin

---

<sup>943</sup>Cfr. CJ #49, especialm. pg. 274-275; Cfr. Trías, "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)".

Podríamos recordar, frente a esto, el rechazo hegeliano de todo residuo inefable.

embargo se trasluce en su otro, y que por tanto no es tampoco disociable de este su otro<sup>944</sup>.

En todo caso lo que nos interesa señalar es que si se asume que la subjetividad, o el Juicio como unidad de la razón, es el *locus* en el que acontece este fenómeno de unificación y a la vez diferenciación entre lo sensible y lo suprasensible, tal subjetividad no podrá pensarse ya como una unidad sustantiva, sino antes bien como ese hiato en el que se constituyen y unifican los opuestos, como el movimiento mismo en el que se exigen reciprocamente a la vez que se distinguen e incluso se niegan<sup>945</sup>. Resulta pues inevitable interpretar exactamente de este mismo modo el "libre juego" de las facultades en relación al cual Kant se permite afirmar tanto que la imaginación se subsume bajo el entendimiento como que el entendimiento está al servicio de la imaginación<sup>946</sup>.

---

<sup>944</sup>En este sentido señala Labrada que en la belleza presenciamos lo que está más allá del límite de la experiencia pero únicamente en este límite, sin llegar a rebasarlo. Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, pg. 186. Podría recordarse aquí que la crítica hegeliana al enfoque trascendental culmina en la *Fenomenología del Espíritu* en la acusación de que lo trascendente, Dios, es en verdad un trasunto del sujeto: parece imposible mantener esta acusación cuando la trascendencia se reduce a una sombra que ilumina lo sensible mismo; podría mantenerse que en verdad sigue teniendo su verdad en el sujeto, pero en todo caso ya no se presenta como una identidad firme que confirme precisamente la sustancialidad del sujeto. Por lo demás, en este punto, en la localización de lo estético en el límite entre lo "experimentable" y lo trascendente, se puede reconocer también un paralelismo con la estética adorniana: Adorno mantiene que en la obra de arte convergen y se oponen lo social y lo utópico, lo existente y lo posible (Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 175-177). Llega incluso a reconocer la necesidad del componente de trascendencia en el arte, aún cuando en el mundo desencantado moderno sólo pueda ser en la forma del silencio (Cfr. Adorno, *Ibid.*, pg. 109-112).

<sup>945</sup>Bubner juzga en este sentido que la relación entre los opuestos pensada por Kant en su estética no es subsumible bajo la relación de sujeto-objeto propia de la reflexión en su sentido más amplio, bajo la relación reflexiva que llega desde Platón hasta Hegel. Desde aquí el autor llega a afirmar que sólo en Kant se puede encontrar una estética que no sea heterónoma, esto es, que no esté sometida en última instancia al concepto filosófico. Cfr. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*.

<sup>946</sup>Cfr. CJ, "Nota general a la primera sección de la analítica" (pg. 181) y #35 (pg. 237). Es evidente que con esta interpretación nos acercamos mucho a la tesis de Marzoa según la cual el fundamento del juicio estético reside en "lo natural" de los párrafos #45-46 de la *Crítica del Juicio*, por cuanto

De todo ello parece resultar que en principio podemos asumir ya sin temor la tesis de Labrada según la cual la subjetividad misma es el fundamento último del juicio estético y, más en general, de la filosofía trascendental en su totalidad. Decimos "sin temor", por cuanto se evidencia ahora que aún cuando se aluda a este fundamento con el término de sujeto, no se podrá ya confundir con un sujeto absoluto: en tanto que escindido, en tanto que originaria escisión en sí mismo, sólo podrá ser finito. Pero si tenemos en cuenta que a pesar y además de ser finito, este fundamento no se puede considerar como opuesto al objeto, por cuanto éste último sólo se puede comprender como uno de sus polos, nos vemos conducidos a considerar que tal fundamento designa una realidad más amplia que la enmarcable bajo el término de sujeto, a saber, la relación misma entre sujeto y objeto (como relación dialéctica). Recordemos que en la belleza natural el sujeto que la experimenta resulta conducido a suponer un fondo suprasensible de la naturaleza, que en lo sublime el sujeto se enfrenta a una "naturaleza bruta" que lo desborda y que le lleva a postular en ella también un fundamento que se le escapa, por último, que incluso en la belleza artística, de la que cabría esperar la confirmación última de la autonomía del sujeto, el genio descansa sobre un suelo "natural" que dirige su actividad creadora y que, sin embargo, constituye su propio fundamento más íntimo, su última verdad<sup>947</sup>. En

---

el autor interpreta esta naturaleza como la raíz común a los opuestos en virtud de la cual estos resultan vinculados pero en ningún caso unificados al modo "idealista". Cfr. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin y Desconocida raíz común*.

<sup>947</sup>Kant enraiza efectivamente el genio en "lo natural" y es evidente que esta naturaleza se puede, y aún debe, interpretar como el fondo último de la misma subjetividad (así lo hace Labrada), pero no se puede descalificar como mera casualidad el hecho de que Kant se refiera a él como a "lo natural": la naturaleza es en todo caso lo otro de la subjetividad. Como fondo de la subjetividad "lo natural" es indisoluble de la subjetividad misma pero no por ello deja de expresar lo distinto de la subjetividad. Cfr. CJ #46. En este punto se apoya Marzoa para defender que la raíz última de la estética kantiana, y en consecuencia de todo juzgar, no es una subjetividad unificada y presente, sino algo que se hace presente en ella (como escisión) a la vez que se oculta a ella (en tanto que unidad): el sesgo heideggeriano de esta lectura resulta evidente. (Cfr. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*). En cuanto a la fuerza con que en lo sublime se manifiesta el desajuste entre objeto y sujeto, cabe recordar la lectura adorniana de lo sublime que hace Huhn: en lo sublime encontraría su reconocimiento la negatividad originaria que se intentó reducir en lo bello. Esta lectura asume pues

resumen, en tanto en cuanto es finito, este fundamento no se puede confundir con el sujeto absoluto hegeliano, pero en tanto en cuanto incluye en sí mismo tanto el momento del sujeto como el del objeto, tampoco parece que se ajuste adecuadamente al concepto de sujeto (kantiano). En este sentido es en el que nos resulta más adecuada la formulación de Marzoa según la cual la razón o el sujeto kantiano es en verdad el Ser<sup>948</sup>. Resulta difícil mantener el nombre de sujeto para designar una estructura en la que sujeto y objeto se interpenetran. Y es por esto por lo que consideramos que también se debe atender a aquellas lecturas de la estética kantiana que reivindican que en ella no se olvida el momento del objeto<sup>949</sup>. Dicho de otro modo, si se afirma que el fundamento del juicio estético es el sujeto, habrá de añadirse que este sujeto se desborda trascendiéndose hacia su otro, hacia un otro que sin embargo ya no es ni aislable de sí mismo, ni tampoco un trasunto suyo como la unidad sustantiva constituída por el Dios de la segunda *Crítica*, sino más bien el otro polo de un movimiento que también encierra al mismo sujeto. En este punto es inevitable

---

que en relación a lo bello la armonía de las facultades se presenta como una reconciliación y, en consecuencia, como el triunfo de la unidad del sujeto, mientras en lo sublime la negatividad del objeto frente al sujeto reaparece negando así la posibilidad de un reposo último del sujeto sobre sí mismo. Según Huhn Adorno no haría sino recoger el tránsito de esta categoría hacia la obra de arte, lo sublime en tanto que instalado ya en la obra de arte. (Cfr. Huhn, "Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic"). Es evidente que nosotros intentamos leer la belleza kantiana de modo que se pueda encontrar en ella misma la persistencia de la tensión o la negatividad, esto es, que aspiramos a una lectura de la belleza kantiana que la distinga ya de una plena reconciliación impuesta por el sujeto.

<sup>948</sup>Cfr. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II*.

<sup>949</sup>Recordemos en este punto la insistencia de Bubner en que el sujeto de la estética kantiana es un sujeto condicionado y que el movimiento reflexionante que se genera en la experiencia estética tiene su condición de posibilidad en un objeto externo al sujeto y que por resistirse al concepto obliga al sujeto a avanzar indefinidamente de un concepto a otro. Por lo demás, frente a la objeción de que en la estética kantiana no cabe un criterio para determinar objetivamente el objeto bello, Bubner insiste en que ello revela antes que un pleno dominio del sujeto el respeto de éste en relación al objeto, el reconocimiento de que el sujeto no se basta para determinar que tipo de objetos pueden llegar a ser bellos de modo que el ámbito de los objetos bellos permanece abierto. Cfr. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*.

explicitar la cercanía de esta lectura de la crítica kantiana del juicio estético a la *Teoría Estética* de Adorno, en la medida en que esta última se encuentra atravesada en su totalidad, al igual que la obra de arte que piensa, por una dialéctica entre objeto y sujeto en la que ambos se trascienden mutuamente y se oponen a la vez que son indisociables, a la vez que permanecen en todo momento mediados también mutuamente<sup>950</sup>.

Cabe además vincular esta necesaria autotrascendencia del sujeto hacia su otro, esta indisolubilidad del sujeto estético respecto a lo distinto de la subjetividad, con el hecho de que la autoreferencia del sujeto en la experiencia estética sea sólo como "autosentimiento"<sup>951</sup>. Parece evidente que si el sujeto en la experiencia estética sólo se encuentra a sí mismo en el placer, no podrá encontrarse como una identidad nitidamente diferenciable del objeto: en este sentido señala Bubner que, frente al sujeto de la apercepción, el sujeto estético no es "identificable"<sup>952</sup>. Y Huhn insiste en esta "opacidad" de la subjetividad en la experiencia estética kantiana para acercarla a la concepción adorniana de la obra de arte<sup>953</sup>.

Se explica desde todo lo dicho hasta aquí que, más allá de la polémica sobre la primacía de la belleza natural o la belleza artística en Kant, consideremos que lo verdaderamente importante en la estética kantiana, lo que encierra la

---

<sup>950</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, especialm. pg. 220-223. Para la aclaración de la presentación adorniana de una interacción entre los opuestos en la que no se identifican como procedimiento general de su pensamiento puede verse Melaney, "Art as a Form of Negative Dialectics: Theory in Adorno's *Aesthetic Theory*". Desde lo dicho sobre la necesaria autotrascendencia del sujeto en lo estético kantiano también resulta inevitable recordar lo dicho por Adorno en el sentido de que en la obra de arte se expresa "lo no subjetivo que hay en el sujeto", aún cuando esto "no subjetivo" sea para este autor justamente el sedimento de lo social.

<sup>951</sup>Genova se apoya en esta categoría para distinguir lo estético de toda forma de juicio objetivo. Cfr. Genova, "Kant's complex Problem of Reflective Judgment".

<sup>952</sup>Cfr. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*.

<sup>953</sup>Cfr. Huhn, "Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic". En Adorno la obra de arte es esencialmente enigmática, opaca, precisamente por su carácter contradictorio, porque su contenido de verdad se da sólo como apariencia, porque ninguno de sus momentos aparece en sí mismo sino a través de su otro, un otro que lo niega.

posibilidad de superar desde ella tanto el dualismo fijo entre sujeto y objeto como el sujeto absoluto hegeliano, reside en el hecho de que Kant haya mantenido *a un tiempo* que la belleza artística ha de parecer natural y que la natural ha de parecer artística. Si se limitase a decir que la naturaleza bella ha de aparecer como arte podríamos efectivamente considerar que el juicio estético sólo constituiría una especie de prolegómeno al servicio del juicio teleológico, de modo que en definitiva la solución hegeliana se presentaría como su inmanente culminación: en Hegel la naturaleza misma es arte, obra, del sujeto (absoluto). Si por contra únicamente se pronunciase en relación a la necesidad de que el arte pareciese naturaleza (inintencionada), podría verse aquí la reaparición de un fundamento suprasensible de la naturaleza absolutamente trascendente en relación al sujeto: no habría entonces en verdad modo alguno de justificar la universalidad ni la necesidad del juicio estético; la acusación de subjetivismo en el sentido de falta de toda posible forma de objetividad estaría plenamente justificada. En este sentido destaca Bozal la importancia de que ni la naturaleza se convierta en arte ni el arte en naturaleza, la importancia de mantenerse en la tensión del recíproco "como si". Solo por mantenerse en esta tensión ambos han de autonegarse para referirse a su otro de tal modo que se cancela la posibilidad del dominio de cualquiera de ellos<sup>954</sup>. Dicho brevemente, el "como si" propio de toda belleza supone que los opuestos, arte y naturaleza, sujeto y objeto, han de traspasarse hacia su otro y en este sentido unificarse con él sin que no obstante pierdan su diferencia e incluso su relación de oposición con respecto a él: no se trata pues de una verdadera reconciliación<sup>955</sup>.

Podría leerse en sentido contrario la formulación de Marzoa, decir que en todo caso el Ser es en Kant sujeto, para objetar que de todas maneras la solución

---

<sup>954</sup>Cfr. Bozal, *Mímesis: las imágenes y las cosas*. El autor argumenta que precisamente por mantener esta tensión entre arte y naturaleza la belleza kantiana debe entenderse como "puesta" y no como algo meramente dado.

<sup>955</sup>Resulta de nuevo inevitable ver aquí la cercanía de esta interpretación a la teoría estética de Adorno: es constante en ella la afirmación de que la obra de arte exige por sí misma una unidad o síntesis que sin embargo no puede alcanzar nunca, que también necesariamente ha de negar. Es en este sentido en el que interpretamos su tesis de que el arte se niega necesariamente a sí mismo y también su idea de que el arte es antes que una reconciliación una "promesa de reconciliación". Cfr. Adorno, *Teoría Estética*.

kantiana es moderna. Consideramos que en efecto es muy defendible que para Kant la estructura que da a pensar la crítica del juicio estético es una estructura subjetiva, la estructura última de la subjetividad. Pero de todas formas creemos que lo esencial reside en el hecho de haber pensado una forma de relación entre los opuestos que pueda permitir superar la Modernidad *en tanto que dominio del sujeto sobre el objeto*. Dicho brevemente, ciframos el logro de la estética kantiana en el hecho de haber puesto al descubierto la fragilidad del sujeto moderno, incluso su carencia de autonomía, su necesaria autotranscendencia hacia lo distinto de él, sin postular sin embargo una unidad trascendente y sustantiva que le restituya su dominio (pensamos en la segunda *Crítica*) ni reducir lo otro de sí a un momento suyo (pensamos en Hegel). Aunque a esta relación del sujeto con lo otro de sí se le siga concediendo el nombre de subjetividad, hemos tratado de mostrar que Kant nos ofrece ya las premisas necesarias para pensar esta relación como una en la que no prima ningún momento sobre su otro.

De todos modos hemos de reconocer que aún en el caso de que hayamos logrado esto, a saber, mostrar la posibilidad de una lectura de la estética kantiana que la desvincule ya del dualismo fijo cuya conexión al enfoque trascendental Hegel mostró como necesaria, y que, en consecuencia, la vía buscada en el juicio estético para librar las contradicciones del kantismo no tenga por qué desembocar necesariamente en el hegelianismo, esto es, que la crítica hegeliana al enfoque trascendental kantiano ya no resulte en este contexto adecuada o legítima, no hemos demostrado todavía que la estética kantiana pueda permanecer inmune a la acusación hegeliana de subjetivismo en el sentido de falta de objetividad. Como mucho, hemos abierto únicamente la posibilidad de escapar a esta crítica: si el sujeto permaneciese, como lo hace hasta la tercera *Crítica*, agotado en la escisión entre un sujeto trascendental-categorial capaz de generar objetividad y un sujeto sensible incapaz de producirla, resultaría evidente que al desmarcar el juicio estético de los conceptos y las categorías toda objetividad se caería por sí misma: mantenerla sólo sería posible en virtud de un cierto misticismo que es en última instancia a lo que Hegel parece estar apuntando ("la idea indeterminada de algo suprasensible en nosotros").



Kant dirige sus esfuerzos únicamente a la demostración de la legitimidad de la pretensión de universalidad y necesidad del juicio de gusto, no a la demostración de su objetividad<sup>956</sup>. Decíamos que lo supuesto en el juicio estético es únicamente la posibilidad de que lo contingente y particular se ajuste a la razón en sentido amplio. En consonancia con ello la universalidad del juicio estético no podrá para Kant proceder más que del sujeto o la razón en sentido amplio. Además sabemos que no puede proceder de los conceptos del entendimiento. La universalidad no corresponde pues únicamente a los conceptos, sino al sujeto en general. El lugar donde Kant hace descansar la posibilidad de esta universalidad es en la proporción entre imaginación y entendimiento que presupone toda forma de conocimiento, o bien, en la libre concordancia de la imaginación con la legalidad del entendimiento<sup>957</sup>.

Podemos recordar que en Kant la objetividad procede necesariamente de los conceptos del entendimiento. Pero procede de ellos porque son ellos los que hacen posible la validez intersubjetiva de los juicios. Lo que queremos señalar es que si los conceptos generan objetividad es porque son expresión de un sujeto universal: sólo por ello pueden fundamentar la intersubjetividad de los juicios y en este sentido la objetividad. Ahora bien, si se reconoce universalidad para los juicios estéticos en razón de que descansan también sobre "unas condiciones subjetivas universales", sobre un sujeto universal pues, esta universalidad conlleva también la posibilidad del acuerdo intersubjetivo. Resumiendo, si se tiene en cuenta que Kant reserva la objetividad para los juicios que encierran un concepto, es evidente que no puede pretender

---

<sup>956</sup>Cfr. CJ #32-38.

<sup>957</sup>Cfr. CJ, #32-38. Labrada insiste continuamente en que si hay universalidad para los juicios de gusto ello se debe en última instancia a que el entendimiento y su legalidad están siempre presentes. (Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*). Estamos de acuerdo en que el entendimiento es momento necesario del juicio de gusto y de su universalidad, pero no creemos que siga siendo él la raíz última de su universalidad, ésta se sitúa a nuestro modo de ver ya no en un entendimiento indeterminado sino en su vinculación armónica y tensa con la imaginación. Es decir, la universalidad del juicio de gusto es heterogénea con respecto a la del juicio lógico, no una forma degenerada o menos firme de la misma: procede de la unidad del sujeto en sentido amplio y ya no de la unidad del sujeto de la apercepción (que permanecería como un momento conservado y como la verdadera condición de posibilidad de la universalidad).

atribuírsela a los juicios de gusto (y de hecho no lo hace); pero si examinamos las razones de que la objetividad corresponda a los conceptos (ser expresión de un sujeto universal que es la condición de toda comunicación intersubjetiva), parece posible rescatar cierta objetividad para los juicios estéticos: también ellos se basan en una condición subjetiva universal, también pues cabe esperar de ellos el éxito en la comunicación intersubjetiva. Recuérdese lo dicho por Kant en relación al "sentido común" en el que descansa el juicio de gusto, y que es presupuesto de todo juzgar<sup>958</sup>.

Debemos pues concluir que si Kant no le concede el título de objetivo al juicio estético es porque el sujeto universal en que se basa no es traducible en conceptos fijos y determinados: es únicamente una proporción, una armonía de opuestos, no una identidad fija. Es inevitable recordar aquí que el sujeto de la experiencia estética es el que se aprehende en el autosentimiento, ya no en la apercepción. Y es inevitable también vincular esta indeterminación del sujeto universal que fundamenta la universalidad y la intersubjetividad de los juicios estéticos al hecho de que ya no se trata de un sujeto definido por su contraposición al objeto, sino más bien de un sujeto que se autotrasciende hacia su otro, que no es por tanto ya aislable de su otro.

En conclusión, si desde Kant mismo, basándonos en la universalidad del sujeto y en la posibilidad de comunicación intersubjetiva que se vinculan a la objetividad, nos atrevemos a ir más allá de Kant para rescatar una forma de objetividad que convenga al juicio estético, aún cuando evidentemente no se trate de la objetividad tal como fue determinada por Kant, nos veremos obligados a conceder que tal objetividad no procederá ya únicamente del sujeto (en tanto que opuesto al objeto), sino de la relación dialéctica en que el sujeto se vincula al objeto. Una vez más nos encontramos con la posibilidad de formular esto de dos modos: diremos que tal forma de objetividad habría de retrotraerse o bien a un sujeto escindido que incluye al objeto como uno de sus momentos, o bien a una estructura que desborda al sujeto por cuanto se constituye precisamente como movimiento dialéctico entre sujeto y objeto. Dicho brevemente, consideramos que Kant niega la objetividad al juicio estético, a pesar de concederle universalidad, porque su concepto de objetividad exige que proceda

---

<sup>958</sup>Cfr. CJ #40.

de un sujeto que se delimita nítidamente frente al objeto; pero si accediese a considerar posible una objetividad que se constituyese justamente en la relación de ida y vuelta entre sujeto y objeto nada se la podría arrebatar ya al juicio estético<sup>959</sup>. En este sentido podemos reinterpretar la afirmación de Perez Carreño según la cual la universalidad entra ya en el juicio estético en su "primer momento", en el esquematizar de la imaginación: con ello la autora defiende que la universalidad del juicio estético descansa en el sujeto aunque no en el concepto; podríamos ahora decir -recordando la vinculación de la imaginación al objeto- que la universalidad entra en el juicio estético en la vinculación del sujeto al objeto, y ya no a partir de un sujeto opuesto al objeto<sup>960</sup>.

Pues bien, parece que en relación a Adorno se podría recorrer un camino paralelo. En su *Teoría Estética* aparece un concepto de objetividad que se corresponde con el momento del objeto en tanto que lo no-idéntico al sujeto, pero aparece también un concepto de objetividad en el sentido de universalidad que será el que en principio nos interesará, por cuanto se presenta como comensurable con el propio de Kant y el de Hegel. En efecto, esta objetividad, de entrada, se puede vincular también al momento del sujeto, de la forma, de la construcción<sup>961</sup>. Pero, a pesar de que aparentemente esta reivindicación de la objetividad para lo estético lo acerca a Hegel a la vez que lo distancia de Kant, hemos de destacar que ese sujeto de la *Teoría Estética* es en todo caso finito: a la vez el sujeto particular y el sujeto socio-histórico<sup>962</sup>. Pero sobre todo lo que

---

<sup>959</sup>Esevidente que si Kant llegase a conceder esto, ello le llevaría también a superar la separación que mantiene entre apercepción y autosenntimiento en el sujeto. En este sentido consideramos que en esta lectura del juicio estético se alberga la posibilidad de llegar a una postura desde la cual cabe volverse críticamente al sistema kantiano.

<sup>960</sup>Podría decirse que en el juicio lógico, por contra, la universalidad y objetividad proceden decididamente del sujeto, por cuanto el objeto es material, es decir ajeno a toda universalidad. La diferencia con el juicio estético se puede plantear una vez más de dos modos: o bien diremos que la universalidad sigue procediendo del sujeto pero ya no en tanto que identidad fija de la apercepción sino en tanto que juego libre de entendimiento e imaginación (que abraza al objeto), o bien diremos que, en tanto que el objeto entra ya como forma (universal) y no como materia, la universalidad se constituye en el juego de objeto y sujeto.

<sup>961</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, "Apariencia y Expresión".

<sup>962</sup>Para la caracterización del sujeto adomiano puede verse Jay, M., *Adorno*.

nos interesa destacar es que en la medida en que el sujeto, la forma, la construcción...son indisolubles de sus otros, es decir, del objeto, de la materia, de la mimesis, tal objetividad, tal universalidad, se constituye en verdad solamente en el movimiento dialéctico en que dichos opuestos se vinculan a la vez que se oponen. La obra de arte alcanza su objetividad y su verdad sólo en la medida en que el sujeto responde a las exigencias del material (dado) a la vez que lo trasciende, a la vez que deja de obedecerlo meramente para llevarlo más allá de sí<sup>963</sup>. En Adorno pues encontramos un concepto de objetividad que se constituye en el movimiento dialéctico entre los opuestos, y que ya no procede de la imposición de un "sujeto-uno" sobre el objeto, un concepto de objetividad que no coincide ya con el kantiano (que obligaba a negarle la objetividad a lo bello) ni con el hegeliano (que permitía la atribución de la objetividad al arte bello sólo en tanto que encarnación del sujeto absoluto).

Con objeto de insistir en la cercanía entre nuestra lectura de la estética kantiana, que proponemos como al menos posible, y el pensamiento de Adorno, podríamos añadir dos puntos fundamentales. En primer lugar no consideramos que, en oposición a Hegel, en lo bello kantiano no comparezca ningún tipo de verdad: lo que allí comparece no constituye ciertamente un contenido cognitivo en el sentido kantiano-hegeliano, no se trata de la presencia de algo abarcable, agotable, por el concepto, pero ya hemos defendido que en lo bello kantiano comparece una verdad más profunda que el concepto, a saber, la condición de posibilidad del concepto mismo o la verdad de la subjetividad en el sentido amplio en el que la hemos considerado equiparable con el "Ser". Si recordamos además que la belleza kantiana se puede caracterizar como la presencia de lo transfenoménico en lo fenoménico, resulta fácil concluir que su verdad incluye, como en Adorno, la presencia de lo "no existente" o "lo posible". Y es este componente el que para Adorno confiere su valor crítico al arte: nos resulta pues inevitable considerar que la atribución adorniana de fuerza negativa a lo estético lo vincula antes a Kant y a la persistencia de cierta forma de trascendencia en lo bello que a la concepción "afirmativa" del arte propia de Hegel.

En segundo lugar hemos de distanciarnos de la interpretación que vincula a Adorno a Hegel, en oposición a Kant, en virtud de la reivindicación adorniana del

---

<sup>963</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*.

concepto para el arte: en la *Teoría Estética* se insiste en numerosas ocasiones en que el arte mismo exige la reflexión y, con ella, la entrada del concepto, pero resulta igualmente claro que ésta no tiene por fin la superación del arte. Esto es posible porque el concepto que piensa el arte no procede sino del arte mismo. Ahora bien, puesto que el arte constituye un proceso dialéctico en el que sujeto y objeto ya no pueden pensarse como extremos aislables, el concepto propio del arte, en sentido objetivo y subjetivo (el que el arte piensa y el que piensa al arte), no es ya el concepto *del* sujeto (ni el concepto kantiano ni el hegeliano pues). Es por ello por lo que se puede decir que cuando se inicia la reflexión sobre el arte, cuando el concepto (subjetivo) entra en el arte se transforma por la necesidad de su vinculación a su otro, al objeto<sup>964</sup>. Es decir, el concepto subjetivo (sea de un sujeto trascendental finito o de un sujeto absoluto) no es el concepto que Adorno atribuye al arte. Desde aquí interpretamos que cuando Adorno afirma que el concepto no puede atrapar la verdad de la obra de arte está en realidad señalando que en la medida en que se tome el concepto como uno de los lados de la obra, como el lado del sujeto o la forma, no podrá dar cuenta de toda su complejidad, de su verdad<sup>965</sup>. Dicho de otro modo, cuando Adorno toma el concepto en referencia a su significación en la filosofía alemana tradicional, como concepto del sujeto (sea éste finito o absoluto), sentencia con la misma dureza que Kant que el concepto no puede agotar lo estético<sup>966</sup>.

---

<sup>964</sup>Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, pg. 162-165.

<sup>965</sup>En este sentido debemos explicitar que el mismo Adorno valora la posición kantiana por cuanto, sin subsumir lo estético bajo la reflexión, afirma que sí genera reflexión, por permanecer en la contradicción misma entre la inmanencia y la trascendencia del concepto respecto a lo estético. Cfr. Adorno, *Ibid.*, pg. 44-45, 132-133.

<sup>966</sup>Por lo demás podría insistirse una vez más en que Kant no excluye el concepto de la experiencia estética, antes bien ella misma supone un poner en movimiento los conceptos: lo único que excluye es que un concepto pueda agotar la verdad de lo manifestado en lo bello. Podríamos decir que Kant no es un romántico, en el sentido de que no busca una unidad perfecta superior a todo concepto y a la escisión de la reflexión, sino más bien una unidad tensa previa al concepto aunque tampoco superable por él. Para la categoría de "símbolo" en el Romanticismo como unidad totalmente reconciliada que supera al concepto y su inmanente diferencia Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*.

Ahora bien en el caso de Adorno es fundamental el papel concedido en este contexto a lo socio-histórico. Aún cuando nos ciñésemos a los momentos en que la universalidad de la objetividad se pone del lado del sujeto, habría que añadir que en todo caso ese sujeto es siempre un sujeto mediado por la sociedad de su momento histórico. Pero más en general, cuando se sitúa la objetividad y la universalidad en su verdadero suelo, en la dialéctica entre sujeto y objeto, se explicita también que esta dialéctica no se puede abstraer de las condiciones socio-históricas que afectan tanto al sujeto como al objeto. La objetividad y la universalidad de la obra de arte no son abstractas por proceder precisamente de un determinado momento histórico<sup>967</sup>. Más aún, se puede decir que precisamente por presentar al sujeto (fuente tradicional de la universalidad y la objetividad) como sujeto siempre histórico, se pone ya de manifiesto que ni la universalidad ni la objetividad pueden constituirse al margen del objeto.

Consideramos que es precisamente porque Kant no piensa el sujeto a una con la historia por lo que la universalidad del juicio estético se puede interpretar todavía como aportación propia exclusivamente del sujeto, esto es, de un sujeto opuesto al objeto. Dicho de otro modo, aún cuando se reconozca en el juicio estético kantiano una interacción entre los opuestos que los torna indisolubles, el hecho de que esta relación no se piense históricamente, constituye el punto de apoyo fundamental para una lectura del juicio estético que enclaustre tal relación en el interior de la subjetividad y, en consecuencia, la base fundamental para argumentar que el verdadero fundamento del juicio estético es una subjetividad olvidada del momento del objeto<sup>968</sup>. Aun cuando se insista en que en esta

---

<sup>967</sup>Se podría decir que en la obra de arte no comparece únicamente la dialéctica entre sujeto y objeto, sino que a su través, en ella misma pues, se expresa algo previo, lo "sedimentado en la historia natural", lo colectivo, como el fondo opaco que concede objetividad a tal dialéctica. Cfr. Adorno, *Teoría Estética*, "Apariencia y expresión".

<sup>968</sup>Huhn no duda en presentar como el fundamento de la universalidad de lo estético en Kant la subjetividad y en Adorno la naturaleza social de la obra. Pero a la vez insiste en la cercanía de ambos apuntando al carácter opaco que ambos, la subjetividad y lo social respectivamente, mantienen en el presentarse de lo bello o de la obra de arte. Cfr. Huhn, "Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic". Como hemos sugerido ya, consideramos que esta opacidad es el resultado de que en ambos casos el fundamento tiene una carácter dialéctico que le impide fijarse en el modo de la presencia.

subjetividad resulta ahora central el momento de la imaginación y de la forma de la sensación (el momento objetivo), puesto que tal subjetividad es ahistórica se puede seguir manteniendo que ese momento objetivo, que interviene también en la constitución de la universalidad del juicio (estético), ha sido purificado hasta ganar la abstracción de un sujeto desvinculado y opuesto a todo objeto<sup>969</sup>. Es desde aquí desde donde cabe argumentar que en Kant la universalidad procede todavía del momento de la unidad, del sujeto (aún cuando éste tenga la estructura de una tensión no resuelta), mientras en Adorno la (relativa) universalidad procede claramente de la tensión entre el momento de la unidad y el de la diferencia. Nos encontramos entonces con que, dada la ausencia del concepto, no cabe atribuirle al juicio estético la objetividad pensada por Kant, y, dada la ausencia de la vinculación de la subjetividad o de esa estructura que mantiene a los opuestos en tensión a lo socio-histórico, no cabe tampoco atribuirle objetividad en el sentido adorniano.

Una vez más hemos de reconocer pues que esa estructura tensa que hemos identificado como el fundamento último del juicio estético es para Kant subjetividad, una subjetividad que Kant sólo puede pensar como trascendental y, en consecuencia, como exterior a lo socio-histórico, a las condiciones propias de todo lo "dado" u "objetivo". Pero en todo caso lo que hemos intentado poner de manifiesto es que por pensar una relación de "tensa armonía" entre los opuestos, aún cuando estos sean en última instancia la imaginación y el entendimiento *del sujeto trascendental*, Kant ha dado la premisa fundamental para superar el trascendentalismo sin caer en el monismo hegeliano, para pensar la relación entre sujeto y objeto como una relación temporal que no se autosupere en un saber o sujeto absoluto<sup>970</sup>.

---

<sup>969</sup>Del mismo modo cabe argumentar desde aquí que precisamente por no haber pensado lo bello a una con lo histórico también el objeto permanece olvidado del sujeto. En efecto, creemos que la acusación de Adorno a Kant según la cual Kant sigue pensando una naturaleza inmediata se apoya en última instancia en esto, a saber, en no haber pensado tampoco la naturaleza en su relación con la historia y, con ella, con el sujeto. En conclusión, sólo con la introducción de la historia parece realmente salvable el peligro de recaer en un dualismo fijo.

<sup>970</sup>Podemos recordar aquí que en términos generales tanto Heidegger como Adorno, cuando piensan la relación entre los opuestos, sujeto y objeto, ser-ahí y Ser, como un movimiento de interpenetración en el que a la vez se distinguen, se ven conducidos a pensar tal relación como

Hemos de explicitar por último, en relación a nuestro tema central, que consideramos que desde el pensamiento de esa estructura que sería el fundamento del juicio estético, cabe pensar en una redeterminación de la libertad kantiana. Se ha visto ya que aceptamos con la mayor parte de los autores que se ocupan del juicio de gusto kantiano la importancia de la conexión que Kant establece entre la estética y la moral. Y hemos visto también que muchos de estos autores ven en esta relación, y en especial en la vinculación del arte y sus ideas estéticas a las ideas morales, el camino abierto hacia la solución hegeliana<sup>971</sup>. Pues bien, lo que trataremos de mostrar es que cabe otra lectura de esta relación que no haga desembocar también en este punto la posición kantiana en la hegeliana.

Guyer mantiene no sólo que la vinculación de lo bello a las ideas morales abre las puertas a la solución hegeliana, sino también que en el tratamiento kantiano de lo bello, en especial del arte, se hace evidente el primado de la moral en el pensamiento kantiano, de modo que si Hegel critica la estética kantiana, a pesar de su conexión a las ideas (morales), ello se debe a que la moral (que coronaría también la estética) sigue pecando de "subjetiva"<sup>972</sup>. Dicho brevemente, el "subjetivismo" del juicio estético descansaría en última instancia en el subjetivismo que Hegel ha atribuido ya a su teoría práctica y que hemos explicado en el capítulo primero como la asociación de la libertad a la unidad de la razón práctica en tanto que opuesta a lo natural y a su diferencia. Veíamos entonces además que esta pureza o abstracción de la libertad, de la razón práctica y las ideas morales, ganaba su última confirmación con la figura de Dios. El problema de la estética kantiana residiría pues en que mantendría esta abstracción de las ideas morales (y Dios) que por lo demás seguirían

---

tiempo, como historia. En este sentido podemos señalar que, aún cuando en relación a este punto Adorno considere superior el enfoque hegeliano al kantiano por haber pensado la belleza en la historia, el mismo Adorno dice que la posición kantiana permite recuperar para el ámbito de la estética contenidos históricos que desde Hegel resultan ya insalvables, reducidos al silencio (recuérdese el clasicismo hegeliano): Cfr. Adorno, *Teoría Estética*.

<sup>971</sup>Pensamos no únicamente en Adorno y Gadamer sino también en Guyer o Lypp. (Cfr. Adorno, *Ibid.*; Gadamer, *Verdad y Método*; Lypp, "Idealismus und Philosophie der Kunst; Guyer, "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art").

<sup>972</sup>Cfr. Guyer, *Ibid.*



constituyendo la culminación de lo estético mismo. En este punto hemos de recordar que hemos considerado posible leer la vinculación de la idea estética a la idea moral como vinculación de la experiencia estética a la experiencia del desajuste entre lo suprasensible y lo fenoménico, si se quiere, entre la razón práctica y la naturaleza. Dicho de otro modo, hemos intentado ver que lo moral que comparece en el ámbito de la estética ya no es tanto la idea moral en su objetividad práctica como la experiencia de lo que rebasa el concepto precisamente por ser previo al concepto. Y precisamente por ello, porque no se trata ya de la realidad objetiva de la ley moral, hemos considerado que no se precisa ya de la unidad sustantiva de un Dios que garantice la posibilidad de su presencia o realización en lo fenoménico.

Desde esta lectura no parece pues posible considerar la belleza kantiana como "un medio" al servicio de la moral: no parece plausible pues mantener la afirmación hegeliana según la cual las ideas estéticas están en Kant al servicio de las ideas de razón, ni tampoco encuadrar la estética kantiana entre las estéticas criticadas por Hegel por ser meramente "moralizadoras"<sup>973</sup>. Antes bien parece que lo moral, la experiencia de la libertad, en tanto en cuanto comparece en el ámbito de la estética puede considerarse como redeterminado. En la experiencia de lo moral como experiencia de la libertad el sujeto encuentra su última verdad: esto puede considerarse como un axioma no sólo en el pensamiento de Kant, sino también en el de Hegel. Pero la libertad no parece consistir ya en la adhesión a una ley abstracta, objetiva (prácticamente) pero unilateral en el sentido de constituir uno sólo de los lados del dualismo kantiano, sino más bien en la experiencia de la relación de unidad-diferencia entre esa misma ley y lo fenoménico, entre los dos lados del dualismo kantiano. La idea estética no constituiría un medio gracias al cual el sujeto puede acceder a la idea moral pura y, doblegándose ante ella, encontrar también en ella su última verdad. Antes bien, la idea estética significa en sí misma el desfase entre ella misma, en tanto que intuitiva, y la idea moral que, sin embargo, ya no puede oponérsele como una unidad objetiva que la trascienda. Dicho brevemente, la libertad no parece poder vincularse ya a lo puramente suprasensible precisamente porque en el juicio estético se ha perdido la nitidez del límite entre lo suprasensible y lo fenoménico: la libertad experimentada en lo bello no se

---

<sup>973</sup>Véase el punto precedente (*Idealidad y belleza artística en Hegel*).

corresponde con la experiencia del mundo inteligible sino con la experiencia de su indisolubilidad y de su oposición a lo fenoménico<sup>974</sup>.

Que este lugar intermedio entre la ley (unificadora) y la diferencia sea el propio de la libertad que corresponde a lo estético, parece confirmado por el hecho de que el mismo Kant asocie a lo bello la libertad como "libre juego" entre la "libertad" de la imaginación y la "legalidad" del entendimiento<sup>975</sup>. Esto nos indica en primer lugar que la libertad no puede ser meramente la arbitrariedad que surgiría de una imaginación abandonada a sí misma, la pura diferencia sin referencia alguna a la unidad; pero por otra parte, en tanto en cuanto la subsunción de la imaginación a la ley (del entendimiento) sólo se da en la forma del "libre juego", es también evidente que la libertad no consiste tampoco en el sometimiento de la diferencia a la unidad (como ocurría en relación a la libertad moral). En nuestros términos, la diferencia *en tanto que negadora de la unidad* no es sólo "un momento" de la libertad, sino uno de sus dos polos, un polo con tanto peso como su opuesto, la unidad. Solo así se puede explicar que se refiera a la libertad como "juego" y no como necesidad<sup>976</sup>. Kant busca a lo largo de todo su pensamiento, lo mismo que Hegel, el modo de armonizar libertad y necesidad, pero consideramos que la solución que ofrece a propósito de su pensamiento estético no consiste ya ni en postular una libertad positiva (moral) que se armoniza con la necesidad pero deja lugar para una libertad negativa que nada puede salvar de la arbitrariedad (la solución de su pensamiento político en general), ni en la perfecta fusión de libertad y necesidad operada por

---

<sup>974</sup>Consideramos que a esto mismo apunta Labrada cuando reconoce que aunque el pensamiento estético de Kant responde al esfuerzo por conceder autonomía al espacio de la estética, él mismo nos conduce a una belleza que ya no se puede pensar como autónoma. (Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, pg. 195). Podríamos decir que precisamente por situarse en el punto en el que acontece la escisión entre las esferas autónomas lo estético no puede encuadrarse en ninguna de ellas, ni puede dejar de trascenderse hacia todas ellas.

<sup>975</sup>Cfr. CJ #29: Nota.

<sup>976</sup>Creemos que es el mismo Guyer el que apunta a esto cuando afirma que en la belleza pensada por Kant persiste la contingencia mientras en la hegeliana se reduce para no perturbar en absoluto el triunfo de la necesidad. Cfr. Guyer, "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art".

Hegel, sino en el reconocimiento conjunto de la tensión irreductible y de la reciprocidad entre necesidad y libertad<sup>977</sup>.

---

<sup>977</sup>En este sentido dice Labrada que la belleza en Kant se vincula a lo nuevo, a lo abierto, precisamente porque la libertad kantiana en este ámbito supone la falta de determinación. (Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, pg. 78-79, 192). Para explicitar la diferencia con Hegel sólo hace falta recordar que en Hegel la libertad se caracteriza antes bien por la totalidad de las determinaciones. Podría decirse que la belleza hegeliana no se vincula a la categoría de la "apertura" porque en ella el sujeto no hace sino reencontrarse consigo mismo. Frente a ello consideramos que desde nuestra lectura se puede defender que la belleza kantiana lleva al sujeto más allá de sí, fuera de sí.

## RECAPITULACION

El breve estudio de Rousseau nos ha permitido asistir al advenimiento de la conciencia de que la consecución de la libertad en la Modernidad exige la superación de sus oposiciones o antinomias, entre individuo y comunidad, entre sensibilidad y racionalidad, entre lo dado o histórico y lo ideal o teórico, etc. En este sentido se evidencia ya la exigencia de cierta unidad entre los opuestos y, en consecuencia, la de ejercer una crítica de la Modernidad en tanto que Ilustración. Pero será Kant quien explicita que la búsqueda de un lugar para la libertad necesita de una crítica de la razón moderna.

A lo largo de los dos primeros capítulos y de la primera sección del último hemos intentado mostrar el modo en que Hegel, haciéndose cargo de la tarea de esa crítica de la Modernidad y de su razón, logra superar las insuficiencias que persisten en el planteamiento kantiano en tanto que culminación de la Modernidad misma; es decir, hemos intentado mostrar que Hegel constituye la

verdad del Kant práctico, indirectamente del Kant de la primera *Crítica*, e incluso del Kant que piensa la teleología (histórica). En relación a las dos primeras *Críticas* hemos insistido en que Kant establece un dualismo que, por razón de su rigidez, sólo puede dar cuenta de la relación que persiste entre sus términos recurriendo a un tercero externo o trascendente, esto es, hemos intentado mostrar que fija las antinomias modernas como dicotomías que no pueden dar cuenta de su copertenencia por sí mismas. Destacando esta pervivencia de la exterioridad pretendíamos en última instancia señalar el formalismo que determina la libertad por él pensada y que, desde la óptica hegeliana, no se puede leer más que como reproducción de la abstracción que aqueja a la libertad moderna. Y veíamos que, precisamente en virtud de esta abstracción, el deber-ser kantiano no puede ejercer su poder sobre lo histórico-real, lo cual significa no sólo que su solución política se revela insatisfactoria, incapaz de mediar el reconocimiento de la libertad individual con la vinculación social, sino que, en tanto en cuanto el pensamiento tampoco resulta mediado con la historia, el primero, la razón misma, no parece poder realizar una auténtica crítica de lo real. En términos de Cascardi diríamos que, por cuanto lo real o histórico queda únicamente orientado hacia lo teórico como su más allá, el valor moderno de la "transformación" se pierde. Pero con ello se muestra además la pertinencia de otra conexión descubierta por Hegel: la exterioridad de los opuestos sólo puede redundar en una relación de dominio: el deber-ser oprime lo real aún cuando no interactúa con él. Hablábamos a este respecto de la reproducción del dominio del "sujeto fuerte", ya se entienda como subjetividad trascendental (vs. subjetividad empírica), como ley moral (vs. naturaleza), etc. Ni siquiera cuando en la crítica del juicio teleológico se busca explícitamente una mediación de la libertad por su otro, por la naturaleza, parece posible suspender este diagnóstico: en primer lugar, la teleología de la naturaleza solamente ha de mostrar su adecuación a la realización de la libertad, esto es, no llega a presentarse como condición posibilitadora de dicha realización<sup>978</sup>, pero además vimos que tal teleología se reduce a un juicio reflexionante y regulativo del sujeto, y que, en consecuencia, solamente podrá abandonar el status de algo

---

<sup>978</sup>En este sentido estamos de acuerdo con Marzoa en que la naturaleza de la tercera *Crítica* no aspira a garantizar el cumplimiento del bien supremo. Cfr. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*.

meramente pensable gracias al apoyo del Dios externo de la segunda *Crítica*: en conclusión, no parece que tal naturaleza, aún teleológicamente pensada, se pueda determinar como mediadora de la libertad.

En todo caso nos interesa ahora destacar únicamente el argumento general del que nos hemos valido para defender que "Kant se encuentra a sí mismo en Hegel". Kant reconoce la diferencia y la reconoce además como condición de lo real, pero a la vez pone la verdad última de lo diferente, de los opuestos, en la unidad. Pues bien, consideramos que mantener coherentemente ambas aseveraciones exige pensar una unidad que se diferencia en sí misma, esto es, la solución hegeliana: sólo así la verdad de esa unidad podrá ser efectivamente real (vs. abstracta) y sólo así la diferencia podrá ser verdaderamente reconocida (vs. sometida).

En el último punto del segundo capítulo hemos insistido ya en que con la mediación dialéctica de unidad y diferencia, de los opuestos en general, superando el fijo dualismo kantiano y la trascendencia que conlleva, Hegel logra superar a la vez el formalismo de la libertad. Con la concepción dialéctica hemos visto abrirse en general la posibilidad de elevarse sobre la razón moderna en tanto que fijadora, cosificadora y alienante, y con ella, la de dejar atrás también el dominio del "sujeto fuerte". Pero ahora queremos señalar que con la misma concepción, por cuanto vincula el deber-ser a lo real, por cuanto lo media con lo real como su mismo concepto, Hegel aspira igualmente a superar la impotencia del pensamiento, a pensar una teoría ya indisoluble de la praxis. Dicho brevemente, Hegel abre también la posibilidad de una crítica (racional) de lo real<sup>979</sup>.

Pero también en el cierre del segundo capítulo hemos dicho ya que la dialéctica hegeliana es constitutivamente idealista. Y señalábamos que la verdad de este idealismo descansa en que el movimiento dialéctico, diferenciador, de lo real, es teleológicamente racional; dicho de otro modo, en que la razón es absoluta, o sea, la verdad de lo real. La racionalidad se inserta en el seno de la realidad, el deber-ser se transmuta en su mismo en-sí.

---

<sup>979</sup>Destacan este logro del giro hegeliano tanto Adorno como Marcuse: Cfr. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*; Marcuse, *Razón y revolución*.

Se entienden entonces las lecturas de Hegel que, acusando la pérdida de toda distancia de la razón frente a lo dado, frente al ser, acaban por afirmar que al final Hegel torna también imposible toda crítica de lo real. Esta tesis se corresponde en general con la interpretación de la razón absoluta hegeliana como una razón que se apropia y devora todo lo que en la Modernidad se ha constituido como su otro: Hegel no reconocería en verdad modo alguno del ser exterior a tal razón, distinto del ser-racional. Se insiste desde aquí en que la razón hegeliana acaba por negar (la exterioridad de) el tiempo superándolo en el saber absoluto como despliegue de la misma razón, de modo que, efectivamente, la capacidad crítica que deriva de la conciencia histórica se pierde, y con ella, la posibilidad de legitimar y dar cuenta de una auténtica transformación<sup>980</sup>. No ha de extrañar que, en consonancia con ello, se encuentre en este Hegel el máximo dominio del "sujeto fuerte": se podría decir incluso que el "sujeto débil" (el otro de la razón moderna) deja de ser oprimido, humillado, para ser totalmente apropiado, anulado pues en su diferencia específica, por el "sujeto fuerte"<sup>981</sup>. Y puesto que la libertad no es sino la esencia del espíritu, de la razón devenida absoluta, esta línea interpretativa habrá de concluir coherentemente que la libertad se confunde e identifica en Hegel con el ser de tal razón, es decir, con la necesidad del movimiento conceptual.

Es evidente que en este trabajo se ha tratado de poner de manifiesto la unilateralidad de esta lectura tradicional. Hemos insistido en que lo racional no se identifica con lo real sin más, sino con lo real efectivo, para hacer así patente la simplificación que supone atribuir a Hegel la mera identidad de ser y razón, para destacar por tanto que la tarea crítica de apresar el concepto en lo dado no puede darse nunca por consumada. Más en general nos hemos esforzado por remarcar que la razón absoluta no puede entenderse en ningún caso como una totalidad clausurada, estática, de modo que resulta obligado reconocer que su otro es necesariamente irreductible, incancelable. O bien se asume que la razón es uno de los momentos de un proceso de interacción perpetuo, necesitado

---

<sup>980</sup>Para la pérdida de esta capacidad crítica en el Hegel maduro Cfr. Habermas, *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Lecc. I- III. Cascardi traduce la absolutez de la razón como presentación de la totalidad como la verdad, y deriva de ello también la renuncia al valor moderno del cambio o la transformación: Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*.

<sup>981</sup>Para esta lectura Cfr. Cerroni, *La libertad de los modernos*.

pues del momento "otro", o bien, tomando la razón como el todo (ella es efectivamente absoluta), habrá de concederse que se desdobra en todo momento, que su ser es perpetua lucha contra su otro (aún cuando éste no sea sino un "modo" de sí misma). En todo caso, la proyección de un reposo absoluto, que resultaría del pleno dominio de la razón moderna y que, creemos, persiste en Kant, se desvanece en el torbellino del espíritu (absoluto). En este sentido podría decirse que, si bien es indudable que la libertad, el movimiento de progresiva liberación, coincide en Hegel con el progresivo desarrollo de la racionalidad, tal movimiento, en tanto que lucha de la razón consigo misma, involucra necesariamente, además de la necesidad conceptual, la misma arbitrariedad de la contingencia (aunque, efectivamente, como el "otro" a superar).

De todos modos hemos reconocido que la lectura tradicional de Hegel, aún cuando no se haga cargo de toda la complejidad (la negatividad) que atraviesa el pensamiento hegeliano, tiene ciertamente su fundamento en la verdad de Hegel, esto es, constituye una interpretación a la que da lugar el mismo Hegel, su ambigüedad, su misma complejidad. Pero sobre todo, esta lectura merece atención por cuanto ha generado por sí misma una actitud hacia, contra, la Modernidad que queremos ahora, y aún cuando no haya sido tematizada en el desarrollo del trabajo, poner rápidamente ante la vista.

Resulta claro que tal comprensión de la filosofía hegeliana acaba por subsumir la razón absoluta bajo la razón moderna contra la que se había vuelto el mismo Hegel: para todo "auténtico" posthegeliano su razón es razón máximamente subjetiva, máximamente alienante, incluso objetualizadora. Ahora bien, éste carácter "máximo" del hegelianismo ha conducido a ciertos autores a la convicción de que no cabe ya esperar una superación de la razón moderna y opresora que proceda de la razón misma. Por otra parte, resulta igualmente claro que para tal interpretación de Hegel (lo que hemos llamado "lectura tradicional") la absolutez de la razón se traduce en la incuestionable prioridad de la teoría, del saber (absoluto) como perfecta interioridad, sobre cualquier otra forma del espíritu, sobre todo modo del ser que se vincule "aún" a la exterioridad. Pues bien, ha de entenderse desde aquí que precisamente ese pensamiento que, tras Hegel, no confía ya en la consecución de una auténtica libertad por la vía racional, se vuelva al arte y a su exterioridad como al otro de la razón moderna



desde el que combatir su dominio, desde donde ganar una libertad que no pueda ya tornarse en opresión.

Y en este punto debemos conceder que, aún cuando en nuestra "contralectura" hayamos intentado restar evidencia y cuestionar la tesis que coloca fuera de toda duda la autosuficiencia y clausura del saber absoluto, fijando para ello la atención en la persistencia e irreductibilidad de la negatividad en la "filosofía", hemos de conceder, decimos, que la lectura de las *Lecciones sobre la estética* no nos ha permitido concluir que Hegel establezca una relación de simétrica coordinación entre arte y filosofía. Dicho brevemente, más allá de que ello se deba o no a la perniciosa intervención de Hotho, el clasicismo que defienden las *Lecciones*, la denegación del status de verdadero arte (ideal) al arte moderno, el modo en que enfocan su relación con la filosofía, nos ha obligado a reconocer que en este momento el pensamiento hegeliano se alinea con la Modernidad que critica para subordinar el arte a la teoría, a la reflexión, o, más en general, a la razón<sup>982</sup>.

En todo caso esa actitud que vuelve la estética contra la teoría en busca de una forma de libertad que acoja al otro (irreductible) de la razón, que no pueda pues llegar a confundirse con la necesidad racional, se puede considerar uno de los rasgos más unificadores del "postmodernismo" actual. Pero sus orígenes se pueden retrotraer hasta Nietzsche o incluso hasta el Romanticismo contemporáneo de Hegel. Desde luego no nos detendremos ahora en el estudio de esta línea de pensamiento que, por lo demás, no nos ha ocupado tampoco a lo largo del trabajo<sup>983</sup>. Si hacemos aquí referencia a ella es únicamente porque pensamos que permite traer a la luz virtualidades de la experiencia estética que se pueden encontrar recogidas ya en la estética kantiana. En efecto, consideramos que la actitud "esteticista" ha acertado a ver todo el potencial "descentrador" que anida en el ámbito de lo estético. Es evidente que su poder

---

<sup>982</sup>Habermas considera que uno de los síntomas que delata el giro del Hegel de Jena hacia el sistema o el idealismo es su abandono de la vía del arte en relación a la superación de los desgarramientos modernos. Cfr. Habermas, *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Lecc. I-II.

<sup>983</sup>En todo caso hacia el final del segundo capítulo nos hemos permitido un breve excursus en el sugeríamos ciertas líneas que se podrían trazar desde Hegel hasta el debate modernidad-postmodernidad. V. más arriba *Historia abierta y saber absoluto*.

metamorfoseador supone un trascendimiento de lo dado como tal desde lo dado mismo, y que, precisamente por ello, por la ambivalencia de su relación con lo real, parece ofrecernos un lugar desde donde ejercer una auténtica crítica de lo existente. Pero además, en la experiencia estética el mismo sujeto resulta desbordado, llevado más allá de sí mismo. Y creemos que aquí justamente se asienta la posibilidad de que desde el ámbito estético se pueda intentar llevar a término una crítica de la razón moderna, de la razón centrada en el sujeto, autoposesiva, afirmativa. En este sentido se explica que se presente el "ekstasis" asociado al arte como el atractivo que ha llevado a los buscadores de una postmodernidad desde Nietzsche, a los "profetas de la extremidad", a volverse hacia el ámbito estético: a tal potencial "ekstático" se vincula la posibilidad de deconstruir todos los "centrismos" que ha generado la firmeza incuestionable del sujeto moderno, de la razón subjetiva; y ello es así precisamente porque tal sujeto entra, en lo estético, en contacto con lo otro-de-sí, con "la diferencia"<sup>984</sup>. El mismo descubrimiento de tal potencial ha posibilitado no sólo que la hermenéutica filosófica reivindique la "apertura" que origina la experiencia del arte<sup>985</sup>, sino también que la teoría crítica haya podido ver en el mismo arte el medio de dar voz al dolor silenciado por la Modernidad como proceso de ilustración y dominación<sup>986</sup>.

Ahora bien, hemos de decir en cualquier caso, y aún cuando con ello nos deslicemos hacia la simplificación, que, si bien la hermenéutica y la teoría crítica pretenden preservar el momento del concepto, de la filosofía, el pensamiento postmoderno tiende a identificarse más bien con un "puro" esteticismo. Y, llegados aquí, no podemos evitar preguntarnos si la crítica hegeliana al Romanticismo no seguirá teniendo pertinencia y aún validez en relación a tal postmodernidad. Hegel acusa en el Romanticismo un movimiento de oscilación entre los opuestos que niega toda posible vinculación de los mismos -desplazarse a un polo significa anular, olvidar, totalmente su otro-, y ve aquí la

---

<sup>984</sup>Cfr. Megill, A., *Prophets of Extremity*. Además se entiende también desde aquí que el postmodernismo encuentre en la ficción, como señala Cascardi, el arma para denunciar las firmes identidades, en última instancia, la "totalidad" hegeliana: Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*.

<sup>985</sup>Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*.

<sup>986</sup>Cfr. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración y Teoría Estética*.

consumación de la más pura y destructiva negatividad<sup>987</sup>. De tal postura se puede derivar la posición de la verdad como un más allá que resultaría hipostasiado, pero se puede derivar también la pérdida de todo valor de verdad. Creemos que la posibilidad de tal pérdida es lo que tiene en mente Habermas cuando sentencia que la vuelta a la estética en la línea nietzscheana no permite que lo reconocido en este ámbito sea extrapolable a otros dominios, en concreto, no permite su aplicación al ámbito práctico (en el que en todo caso se requiere cierta normatividad, cierta vinculación de las diferencias)<sup>988</sup>. Es claro que la pérdida de todo valor de verdad se liga a la pérdida de toda forma de unidad: comprendemos pues, también desde Hegel, la crítica de Cascardi al pensamiento postmoderno según la cual su voluntad de recuperar el valor, por otra parte moderno, de la (auto-)transformación le llevaría a renunciar a toda forma de vinculación, en concreto y en la esfera práctica, a la imposibilidad de conceder un lugar al reconocimiento intersubjetivo (valor igualmente moderno). En general, el autor, en un gesto que delata la influencia de Hegel, denuncia en la absolutización postmoderna de la diferencia el riesgo de recaer en las oposiciones alienadoras de la Modernidad criticada<sup>989</sup>.

---

<sup>987</sup>Cfr. PhG: "Das Gewissen. Die Schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung" / FdE: "La buena conciencia, el alma bella, el mal y superdón".

<sup>988</sup>Cfr. Habermas, *Ibid.*, Lecc. IV. No entraremos aquí en la discusión sobre su justicia o injusticia al pensamiento de Nietzsche. En todo caso no creemos que en general la postmodernidad actual, en relación a la cual presentamos ahora nuestras sospechas, se pueda identificar llanamente con el pensamiento de Nietzsche.

<sup>989</sup>Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*, "Possibilities of Postmodernism". Como veremos consideramos que el esteticismo de la teoría crítica, de Adorno en concreto, puede por el contrario salvar estas críticas. En cuanto a la hermenéutica o a Heidegger, hemos de reconocer que reivindica la vinculación del arte al pensar en tanto en cuanto compartirían su verdadero origen (Cfr. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung"), pero debemos confesar nuestras dudas respecto a la naturaleza de dicho origen: no nos resulta del todo claro en qué medida se trataría del mismo movimiento identificador-diferenciador que se establece entre ambos momentos, y en qué medida su verdad no residiría en el abismo, en la nada o el silencio, sobre el que tal movimiento oscila. En el último caso no vemos en efecto cómo podría evitarse concluir que la última verdad de todo sentido es la misma ausencia de sentido.

En todo caso nos interesa destacar que todas estas consecuencias se derivarían de una concepción de lo estético que olvidase su vinculación al concepto, más aún, que no reconociese a éste último como momento de la misma experiencia estética.

Creemos pues que se puede comprender ahora la razón de que hayamos visto en la estética kantiana, o al menos en nuestra lectura de la misma, un posible y auténtico interlocutor de Hegel; dicho de otro modo, se entiende ahora que hayamos considerado que la crítica kantiana del juicio estético puede salvar las críticas hegelianas: hemos insistido, en efecto, en que la concepción kantiana de la experiencia estética reconoce el momento del concepto como constitutivo de la misma.

Pero además hemos defendido que nuestra lectura de esta primera parte de la *Crítica del Juicio* abre el camino a un pensamiento que intente superar el "lado oscuro" reconocido en el planteamiento hegeliano. Es irrefutable que la culminación del pensamiento de Hegel es el saber (absoluto); por el contrario, creemos que, de querer atribuir a Kant paralelamente un momento culminante, éste debe situarse en el juicio estético: hemos intentado mostrar efectivamente que en él se desvela la posibilidad de todo juzgar, que sólo por ello puede constituirse en el elemento que permita transitar del modo de pensamiento teórico al modo práctico, que en él "acontece", en términos de Marzoa, la "raíz común". Y precisamente por ello hemos juzgado plausible situar aquí la verdad de la libertad (moral) kantiana, esa originaria espontaneidad que permite proyectar la realidad de la capacidad de autodeterminación. Sólo por ello podría decirse ya que Kant, a diferencia de Hegel, logra al menos romper con la Modernidad en tanto en cuanto ésta ha supuesto la subordinación o, cuando menos, la marginación (la posición al margen) del ámbito estético respecto a lo auténticamente racional.

En este sentido no nos ha de extrañar que Cascardi, que, si bien reconoce con la Modernidad y con Hegel la necesidad de alguna forma de unidad, comparte la lectura tradicional de Hegel para asumir con la postmodernidad la necesidad de recuperar la posibilidad de transformación contra las "totalidades" sancionadas por el pensamiento hegeliano, vea en la consideración kantiana de lo estético, en el relieve que Kant le concede, la posibilidad de satisfacer las justas

demandas del pensamiento postmoderno. Dicho en otros términos, Cascardi comparte con el postmodernismo la vuelta a la estética como paradigma desde el que pensar la libertad, pero su punto de referencia lo constituye la estética kantiana: considera en efecto que ella nos ofrece el lugar desde donde subsanar a una las insuficiencias del hegelianismo, culminación de la Modernidad, y del postmodernismo actual. Y ello es así por cuanto encuentra en la estética kantiana el mismo movimiento dialéctico que nosotros le hemos atribuido como su logro<sup>990</sup>.

Efectivamente, en el último punto del tercer capítulo nos hemos esforzado por mostrar que la relación de los opuestos en la "crítica del juicio estético" kantiana se constituía como un movimiento en el que ambos se vinculaban, se interpenetraban, a la vez que se diferenciaban o afirmaban su heterogeneidad. Y ello supone mantener la tensión de las antinomias modernas en lugar de superarlas en una síntesis positiva, pero supone a un tiempo reconocer la copertenencia de sus términos, su mutua presuposición. La sensibilidad, el placer mismo, resulta rehabilitada, reconocida como un momento de la verdad y la libertad (estéticas) que no ha de ser subsumido en ninguna unidad que la supere, pero, no por ello, se pierde la exigencia de universalidad, el momento del concepto o la racionalidad en general. Por incluir este momento, que es el momento del sujeto en tanto que fuente de sentido, la estética kantiana muestra que la última verdad, el fundamento de toda relación entre los opuestos, no puede ser el sin-sentido, sino que, antes bien, el otro de la racionalidad es también y únicamente en referencia a ella. Y, gracias a ello, se desmarca de las estéticas de tipo romántico o postmoderno. Pero, por otro lado, al mostrar la constitutiva referencia del concepto o del sujeto a su otro, la crítica del juicio estético kantiana pone al descubierto que tampoco la subjetividad racional (en tanto que opuesta al objeto o a lo empírico) puede constituir la verdad originaria, ya que, ella misma, resulta de un movimiento que la trasciende. En otras palabras, la estética kantiana nos invita a desvelar la fragilidad del sujeto moderno, a desenmascarar su pretendida autosuficiencia. Y en este sentido ha de asumirse que se puede leer como un desafío a la absolutez de la razón hegeliana.

---

<sup>990</sup>Cfr. Cascardi, *Ibid.*, "The Possibilities of Postmodernism". Cabe señalar que el autor no utiliza en todo caso el término "dialéctica" para referirse al movimiento que descubre en la estética kantiana.

Pero además, y es aquí donde se anclaba la razón de que nos volviésemos en el último capítulo a la *Crítica del Juicio*, vemos que con su comprensión de la experiencia estética Kant ofrece la clave para superar la rigidez del dualismo establecido por él mismo desde su primera *Crítica*. Por lo demás, es evidente que sólo por ello pudimos considerar que el pensamiento que aquí late puede tomarse como un serio interlocutor del planteamiento hegeliano. En este sentido Flórez Miguel, al presentar la experiencia estética kantiana como la construcción de un "mundo simbólico", nos permite reparar sobre el hecho de que se trata aquí efectivamente de una experiencia (sensible), esto es, en el hecho de que el sujeto se vincula a lo dado, a lo real, y de que, no obstante, la experiencia de la primera *Crítica*, y con ella la necesidad de la naturaleza, resultan desbordadas<sup>991</sup>. Se trata pues de una experiencia de lo real que sin embargo lo abre a lo posible, de una experiencia por tanto en la que acontece la libertad. Pero la libertad que es "experiencia" ya no puede considerarse formal, radicalmente opuesta a lo dado, a la naturaleza. Si ahora recordamos que en el Juicio (estético) se desvela la unidad última del sujeto kantiano, o, en términos de Marzoa, del Ser (kantiano) mismo, la condición de posibilidad de todo juzgar, y, por tanto, también del Juicio práctico, no parece forzado llegar a afirmar que en el suelo de la libertad moral y formal kantiana se encuentra una libertad que no adolece ya de tal formalismo, una libertad que ya no es propiedad del sujeto (en tanto que opuesto al objeto), sino que, más bien, se constituye en la relación dialéctica entre sujeto y objeto. Cabe señalar que aquí se evidencia que Kant se autosupera en la misma medida en que se aproxima a Hegel, a la concepción dialéctica; pero el *quid* de la cuestión estaría en que se trataría de una dialéctica despojada ya de su carácter idealista, afirmativo. Cascardi, refiriéndose a este mismo movimiento propio de la estética kantiana, habla de una libertad que se fundaría ya no en la razón (práctica), sino en la imaginación trascendental: resulta inevitable recordar desde aquí al Hegel de Jena que, en ciertos momentos, reconoce el núcleo especulativo del pensamiento kantiano en la imaginación trascendental en tanto que unidad que sólo es en el diferenciarse,

---

<sup>991</sup>Cfr. Flórez Miguel, "Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana".

para insistir una vez más en la irreductibilidad de la negatividad que atraviesa también el sistema del Hegel maduro<sup>992</sup>.

En todo caso hemos asumido el carácter esencialmente idealista de la dialéctica hegeliana, y, en todo caso, a lo que ahora nos dirigíamos era a mostrar la posibilidad de repensar la libertad práctica a partir de la estética kantiana<sup>993</sup>. Es evidente ya que se tratará de la libertad resultante del reconocimiento de la diferencia y la unidad de lo que la Modernidad nos haya legado como los opuestos del ámbito práctico. Cascardi toma como opuestos representativos de la relación pensada por Kant en la "crítica del juicio estético" la experiencia y el juicio, para extrapolar sin dificultad su relación a la de lo privado y lo público: la experiencia estética, en tanto que vinculada al placer, es necesariamente subjetiva, privada, pero a la vez, el juicio estético, indisoluble de ella, responde a la exigencia de comunicabilidad, de publicidad o reconocimiento intersubjetivo<sup>994</sup>. La libertad práctica que nos "da a pensar" la estética kantiana consistiría pues en el reconocimiento conjunto del valor de la transformación, de la diferenciación individual, y del valor del reconocimiento transindividual. Pero además, ambos objetivos o ambas esferas, la privada y la pública, no permanecerían simplemente diferenciados, sino que, antes bien, habrían de interactuar potenciándose mutuamente y potenciando su diferencia específica. Y la misma mediación dialéctica se podría transportar al plano individual: se trataría ahora de la relación entre deseo o sensibilidad y razón<sup>995</sup>.

---

<sup>992</sup>Cfr. GW pg. 308. Recuérdese que Heidegger piensa justamente la finitud de la razón kantiana a partir de la imaginación trascendental. Cfr. Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*.

<sup>993</sup>Puede recordarse en este punto lo señalado, creemos que muy acertadamente, por Labrada, a saber, que la autonomía reconocida por Kant a la esfera estética amenaza en todo momento con desdibujarse, por cuanto en este ámbito late el impulso a autotranscenderse hacia el todo. Cfr. Labrada, *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*. Es por ello por lo que consideramos que no resultará contrario a la estética kantiana, o, cuando menos, a nuestra lectura de la misma, el intento de llevarla, también a ella, más allá de sí.

<sup>994</sup>Huelga decir que el uso que hemos hecho hasta aquí de la "experiencia estética" no suponía su contradistinción del juicio estético.

<sup>995</sup>Cfr. Cascardi, *The Subject of Modernity*.

En este punto creemos que la concepción adorniana de una "síntesis no coercitiva" como principio que debería regir tanto en las relaciones del hombre consigo mismo, como en las que mantiene con los otros hombres y con la naturaleza<sup>996</sup>, caracteriza e ilumina en última instancia la misma solución: la vinculación de las diferencias que tiene lugar en su recíproco reconocimiento (como tales diferencias). Se ha puesto ya de manifiesto que efectivamente consideramos que nuestra lectura de la estética kantiana la aproxima claramente a la adorniana. Pues bien, hemos de explicitar ahora que pensamos también que las consecuencias a extraer de tal lectura habrán de encontrarse en Adorno. El tipo de crítica de la Modernidad a la que consideramos que podría dar pie la estética kantiana es justamente la representada por Adorno: su crítica a la razón instrumental, a la ilustración que hunde sus raíces en el mito, puede ejercerse desde el pensamiento sin quedar atrapada por aquélla, sin tornarse en razón afirmativa o ideología, precisamente por vincularse al arte o la mimesis, a la estética, como a su otro; pero puede ejercerse sin renunciar a la racionalidad, sin caer tampoco en el irracionalismo (por lo demás fácilmente apropiable por la razón identificadora), porque lo estético adorniano integra en sí mismo el momento conceptual, si se quiere, racional. En este sentido creemos que de sus premisas sólo se puede derivar para el ámbito práctico la reivindicación de una relación dialéctica negativa entre libertad positiva y libertad negativa, una "síntesis no coactiva" de los principios liberal y democrático que entretejen la Modernidad misma. La tarea consiste pues en distanciarse a un tiempo del liberalismo, incluido sin duda el kantiano, y del comunitarismo, incluido sin duda el "totalitarismo" que cierta lectura deriva de Hegel<sup>997</sup>.

Por último hemos de explicitar cierto matiz de nuestro posicionamiento. Si bien es verdad que hemos llevado a cabo una lectura de la estética kantiana desde la cual consideramos que se puede llegar a un pensamiento que supere el carácter afirmativo de la dialéctica hegeliana, si bien consideramos pues que el Kant estético nos ofrece una clave desde donde subsanar las insuficiencias hegelianas, hemos reconocido ya en el último punto del tercer capítulo que en

---

<sup>996</sup>Cfr. Wellmer, "La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno".

<sup>997</sup>Para la problemática de la mediación de libertad positiva y libertad negativa Cfr. Wellmer, *Finales de partida*.



todo caso la dialéctica entre los opuestos, interpretables incluso como sujeto y objeto, que presenta su estética, tiene lugar en el seno de la subjetividad kantiana, y ésta es sin duda subjetividad trascendental. Aún cuando pues encontremos en esta primera parte de la *Crítica del Juicio* un núcleo desde el cual se puede desbordar el trascendentalismo, hemos de decir que Kant mismo no llega a dar éste último paso. Ahora bien, mientras se mantenga el trascendentalismo la crítica hegeliana al dualismo fijo conserva su pertinencia. Podría decirse en este sentido que, para que la estética kantiana pueda resultar plenamente satisfactoria, para que nos pueda permitir superar incluso al mismo Hegel, ha de ser leída ya desde Hegel, esto es, desde la conciencia de la necesidad de superar el trascendentalismo. En conclusión, la alternativa o propuesta que aquí se plantea, o, al menos, se pretende sugerir, se podría presentar como la tarea de pensar la mediación de la dialéctica idealista con la estética kantiana con objeto de superar a un tiempo el trascendentalismo y el idealismo (¿para lograr finalmente pensar de un modo verdaderamente dialéctico?). En este sentido habremos de asumir que si este trabajo nos envía en principio a las inmensidades del debate en torno a la crítica de la Modernidad, nos envía a él con la conciencia de la inevitabilidad de la tarea de (re)leer a Hegel y a Kant, y de releerlos también, se ha dicho ya de algún modo, leyendo a Adorno.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

### 1. Fuentes.

Hegel, G.W. F.:

Las abreviaturas que siguen son las utilizadas a lo largo del trabajo para citar las obras de Hegel y sus traducciones al español. El signo "#" acompañando la abreviatura correspondiente a una obra indica el párrafo de la obra en cuestión. La abreviatura "Obs." que puede acompañar el número del párrafo señala que se trata de la "Anmerkung" correspondiente al mismo, esto es, de su observación o nota.

- FS            *Frühe Schriften*, Band 1, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- GCS          "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (1818-1820) en FS.
- EJ            *Escritos de Juventud*, traducción de J. M. Ripalda y Z. Szankay, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

- JS *Jenaer Schriften 1801-1807*, Band 2, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- DFS "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" (1801) en JS.
- GW "Glauben und Wissen" (1802) en JS.
- Dif. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de M. del Carmen Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990.
- PhG *Phänomenologie des Geistes* (1806) , Band 3, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- FdE *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820/1821), Band 7, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- FD *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción de C. Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1993.
- ENZ I *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I* (1830), Band 8, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- ENZIII *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III* (1830), Band 10, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Enc. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad, 1997.

- VPG *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Band 12, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- VG *Die Vernunft in der Geschichte*, Band I, en *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Edición de J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994 (1º ed. de Hoffmeister 1955).
- LFH *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1980 (1º ed. en *Revista de Occidente* 1975).
- RH "Introducción general" e "Introducción especial" ("La razón en la historia") en LFH.
- VÄ *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Band 13, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- LE *Lecciones sobre la estética*, traducción de A. Brotóns, Madrid, Akal, 1989.
- VGP I *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Band 18, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- VGP III *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Band 20, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- LHF I *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- LHF III *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Rousseau, J-J.:

- DD *Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdad entre los hombres* (1754) en *Del Contrato social- Discursos*, traducción de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1994.
- CS *El contrato social o Principios de derecho político* (1762), traducción de M. J. Villaverde, Madrid, Tecnos, 1995.

Kant, I.:

- CRP *Crítica de la razón pura* (1781/1787), traducción de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993.
- Ideas* *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.
- FMC *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), edición de L. Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, 1998.
- CRPr *Crítica de la razón práctica* (1788), traducción de E. Miñana y Villagrasa y M. G. Morente, Salamanca, Sígueme, 1997.
- CJ *Crítica del Juicio* (1790), traducción de M. G. Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- PI *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"*, traducción de J.L. Zalabardo, Madrid, Visor (La balsa de la Medusa), 1987.
- Religión* *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1991.

- TP *En torno al t6pico: "tal vez eso sea correcto en teor6a, pero no sirve para la pr6ctica"* (1793) en *Teor6a y Pr6ctica*, traducci3n de M. F. P6rez L3pez y R. Rodr6quez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.
- PP *Sobre la paz perpetua* (1795), traducci3n de J. Abell6n, Madrid, Tecnos, 1996.
- MC *La Metaf6sica de las Costumbres* (1797), traducci3n de A. Cortina Orts y J. Conill S6nchez, Madrid, Tecnos, 1994.

## 2. Bibliograf6a secundaria.

- Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1991.  
 — *Teor6a Est6tica*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983 (1º ed. orig. 1970).  
 — y Horkheimer, M., *Dial6ctica de la Ilustraci3n*, Madrid, Trotta, 1994 (1º ed. orig. 1969)
- Alvarez G3mez, M., *Experiencia y Sistema*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1978.
- Amengual, G., (ed), *Estudios sobre la "Filosof6a del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Avineri, Sh., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.  
 — "Consciousness and History: List der Vernunft in Hegel and Marx" en Steinkraus, W. E. (ed), *New Studies in Hegel's Philosophy*.  
 Barcelona, P., *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta, 1996 (1º ed. orig. 1987).  
 — *Postmodernidad y Comunidad*, Madrid, Trotta, 1992 (1º ed. orig. 1990).
- Baum, M., "Kants Prinzip der Zweckm6ssigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Becchi, P., "Las raices de la 6tica de la convicci3n" en *Cuadernos de 6tica*, nº 13, 1992.
- Beiser, F. C. (ed), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- "Hegel's Historicism" en Beiser, F. C. (ed), *The Cambridge Companion to Hegel*.
- "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics" en Beiser, F. C. (ed), *The Cambridge Companion to Hegel*.
- Berlin, I., "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988 (1º ed. orig. 1969).
- Antología de Ensayos*, Madrid, Austral, 1995.
- Bird, G., "Hegel's account of Kant's epistemology in the Lectures of History of Philosophy" en Priest, S., *Hegel's Critique of Kant*.
- Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1º ed. orig. 1962).
- Bobbio, N., "Sulla nozione di 'società civile'", en *De Homine*, nº 24-25, Marzo 1968.
- "Hegel y el iusnaturalismo" en Amengual (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- "El príncipe hegeliano" en Amengual (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- Bozal, V., *Mimesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor, 1987.
- "Desinterés y esteticidad en la "Crítica del Juicio"", en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*.
- Bubner, R., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- "Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (ed), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Cascardi, A. J., *The subject of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Caygill, H., "The master and the magician" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- Cerroni, V., *La libertad de los modernos*, Barcelona, Matínez Roca, 1972 (1º ed. orig. 1968).
- Chamley, P., "Les origines de la pensée économique de Hegel" en *Hegel-Studien*, Band 3, 1965.
- "La doctrine économique de Hegel et la conception hegelienne du travail" en *Hegel-Studien*, Band 4, 1969.
- Colletti, L., *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975 (1º ed. orig. 1969).



- "Contradicción lógica y no contradicción" en *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra, 1982 (1º ed. orig. 1981).
- "El marxismo y la "Filosofía de la Historia" de Hegel" (1º ed. orig. 1970) en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977 .
- "Introducción a los primeros escritos de Marx" (1º ed. orig. 1975) en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- "Marxismo y dialéctica" (1º ed. orig. 1974) en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Cordua, C., *El mundo ético*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Idea y figura*, Puerto Rico, UPRED, Editorial universitaria, 1979.
- Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Cotta, S., "La position du problème de la politique chez Rousseau" en *Etudes sur le Contract Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, XXX, 1964.
- Crego, Ch., "El lugar de la belleza artística en la "Crítica del Juicio"" en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*.
- Cruz Vergara, E., "Hegel y la Modernidad" en *Diálogos*, nº 11, 1977.
- Dehaussy, J., "La dialectique de la souveraineté libérale dans le "Contract Social"" en *Etudes sur le Contract Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, XXX, 1964.
- Delbos, V., "Rousseau et Kant" en *Revue de Metaphysique et Morale*, 1912.
- Dent, N., "An integral part of his species?" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- D'Hondt, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971 (1º ed. orig. 1966).
- Dietzsch, S., "Zum Problem der Vernunft in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 36, 1988.
- D'Oro, G., "Beauties of Nature and Beauties of Art: On Kant and Hegel's Aesthetics" en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nº 33, 1996.
- Drydyk, J. J., "Who is fooled by the Cunning of Reason?" en *History and Theory*, nº 24, 1985.



- Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.
- *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- "La monstruosa potencia de la naturaleza" en *Estudios Filosóficos*, vol. 42, nº 120, 1993.
- "Causalidad y teleología" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed) *Kant después de Kant*.
- Düsing, K., "Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegel's Ästhetik" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 35, 1981.
- "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (ed), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Edgar, A., "An Introduction to Adorno's Aesthetics" en *Britanic Journal of Aesthetics*, nº 30, 1990.
- Findlay, J. N., "Hegel's use of teleology" en Steinkraus, W. E. (ed), *New Studies in Hegel's Philosophy*.
- Flórez Miguel, "Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana" en Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (ed), *En la cumbre del criticismo*.
- "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant*.
- Fricke, Ch., "Explaining the Inexplicable: the Hypothesis of the Faculty of the Reflective Judgment in Kant's Third Critique" en *Nous*, vol. 24, nº 1, 1990.
- und König, P., Petersen, T., (Hrsg.), *Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln und*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1995.
- Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993 (1º ed. orig. 1960).
- García Morente, "Introducción" a la *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- Gardiner, P., "Kant and Hegel on Aesthetics" en S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of Kant*.
- Gauthier, D., "Making Jean-Jacques" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- Genova, A. C., "Kant's complex Problem of Reflective Judgment" en *Review of Metaphysics*, nº 23, 1970.
- Gethmann-Siefert, A-M., *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, Bonn,

- Bouvier, 1984.
- Gómez, V., *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 1998.
- *Pensar el arte que piensa. Hegel y Adorno*, Valencia, Ediciones Epísteme, 1985.
- González Vicén, F., *La filosofía del estado en Kant*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1952.
- Gossman, L., "Time and History in Rousseau" en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol XXX, 1964.
- Gueroult, M., "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte" en AAVV, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- Guyer, P., "Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beautiful and Art" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (ed), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Habermas, J., *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, (1º ed. org. 1985).
- "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena" en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984 (1º ed. orig. 1968).
- "A Reply to my Critics" en Thompson, J. B., and Held, D., (ed), *Habermas: crítica Debates*, London, Macmillan, 1982.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1971, (1º ed. orig. 1927).
- *Kant y el Problema de la Metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1º ed. 1929).
- *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos, 1988 (1º ed. orig. 1957).
- "Der Begriff der Erfahrung bei Hegel" (1942-43) en *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1984. (trad. esp.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1995).
- "Die Zeit des Weltbildes" (1938) en *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1984. (trad. esp.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1995).

- "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (1937) en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Vittorio Klosterman, 1981. (trad. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983)
- Henrich, D., *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila editores, 1987 (1º ed. orig. 1967).
- und Horstmann, R. P. (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1982.
- Hollis, M., "A remarkable change in man" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- Horstmann, R. P., "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegel's politischer Philosophie" en Riedel, M. (Hrsg.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie II*.
- und Fulda, H. F., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1990.
- Hösle, V., "Der Staat" en Ch. Jermann (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*.
- Huhn, T., "Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic" en Huhn, T., and Zvidervaart, L., (ed), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge-Massachusetts-London, Cambridge University Press, 1997.
- Hutchings, K., "Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History" en *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, nº 23-24, 1991.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1991 (1º ed. 1946).
- *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Calden, 1970 (1º ed. orig. 1948).
- Ilting, K-H., "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit" en Henrich, D., und Horstmann, R. P. (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*.
- "Zur Dialektik in der "Rechtsphilosophie"" en *Hegel-Jahrbuch*, 1975.
- "La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel" en Amengual, G., (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- Innerarity, D., *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos (Metropolis), 1993.
- Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la Modernidad*, Madrid, Akal, 1998.
- Jay, M., *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

- Jermann, Ch., (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987.
- Kain, Ph. J., "Hegel's Political Theory and Philosophy of History" en *Clio*, vol. 4, n° 17, 1988.
- Kelly, G. A., *Idealism, Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (1° ed. 1969).
- Kerimov, D. A., "Die hegelsche Auffassung vom Willen und das Problem des Wesens des Rechts" en *Hegel-Jahrbuch*, 1975.
- Kierans, K., "The Concept of Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right" en *History of Political Thought*, vol. 3, n° 13, 1992.
- Kolb, D., *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and after*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- "Hegel and Heidegger as Critics" en *Monist*, n° 64, 1981.
- Kortian, G., "Subjectivity and Civil Society" en Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*.
- Kuderowickz, Z., "Der doppelte Sinn des Begriffs der Freiheit bei Hegel" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 24, 1976.
- Labarrière, P.-J., *La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1° ed. orig. 1979).
- "Hegel: une philosophie du droit" en *Communication. Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales-Centre d'Etudes Transdisciplinaires*, n° 26, 1977.
- Labrada, M. A., *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Pamplona, 1990.
- Lamb, D., "Teleology: Kant and Hegel" en Priest, S., (ed.), *Hegel's Critique of Kant*.
- Liebrucks, B., "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel" en Riedel, M. (Hrsg.), *Materialen zu Hegel Rechtsphilosophie II*.
- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974 (1° ed. orig. 1941).
- Lypp, B., "Idealismus und Philosophie der Kunst" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979 (1° ed. orig. 1962).
- Maihofer, W., "Hegels Prinzip des modernen Staates" en Riedel, M. (Hrsg.), *Materialen zu Hegel Rechtsphilosophie II*.

- Maker, W., *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, New York, State University of New York Press (SUNY), 1994.
- "Reason as Revolution" en *The Philosophical Forum*, vol. 26, nº 1, 1994.
- Makkreel, R., "Purposiveness in history: its status after Kant, Hegel, Dilthey and Habermas" en *Phil. Soc. Crit.*, vol. 18, nº 3-4, 1992.
- Marcuse, H., *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1993 (1º ed. orig. 1941).
- Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1972 (1º ed. orig. 1932).
- Marini, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto hegeliana*, Napoli, Morano Editore, 1990.
- "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana" en Amengual, G., (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- Marrades Millet, J., "Dialéctica e Idealismo en Hegel" en *Anales del seminario de metafísica*, nº 20, 1985.
- "Teleología y astucia de la razón en Hegel" en *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, año 31, nº 67, 1996.
- "Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel" en *Agora -Papeles de Filosofía*, vol. 16, nº 1, 1997.
- "Hegel y el fundamentalismo moderno", publicación en curso.
- Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor (La balsa de la medusa), 1987.
- De Kant a Hölderlin*, Barcelona, Visor (La balsa de la medusa), 1992.
- Historia de la Filosofía II*, Madrid, Istmo, 1973.
- "La *Crítica del Juicio* y la cuestión Grecia-Modernidad" en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*
- "La crítica del juicio estético. Hölderlin y el Idealismo" en Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (ed), *En la cumbre del criticismo*.
- Marx, W., "Die Logik des Freiheitsbegriff" en *Hegel-Studien*, vol. 11, 1976.
- Megill, A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Melaney, W. D., "Art as a Form of Negative Dialectics: Theory in Adorno's *Aesthetic Theory*" en *Journal of Speculative Philosophy*, nº 11, 1997.
- Menendez Ureña, "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant*.
- Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant*, Madrid,

- Tecnos. 1989.
- Murray, M., *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*, Aldershot (England)-Brookfield (USA), Avebury, 1997.
- "Amour-propre" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- "On Hegel's critique of Kant's moral and political philosophy" en Priest, S. (ed), *Hegel's Critique of Kant*.
- Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel's Political philosophy: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- (ed.) *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state" en Pelczynski, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*.
- "La concepción hegeliana del estado" en Amengual, G., (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- Peperzak, A., "Zur Hegelschen Ethik" en Henrich, D., und Horstmann, R. P. (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*.
- Pérez Carreño, F., "Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*" en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*.
- Pérez Quintana, A., "La mediación de lo posible por libertad según Kant" en Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (ed), *En la cumbre del criticismo*.
- Petry, M. J., "Hegel's criticism of the ethics of Kant and Fichte" en Stepelevich, L. S., and Lamb, D., (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*.
- Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, J. Vrin, 1976.
- "Rousseau et Hegel" en *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1993.
- Pippin, R. B., *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Plamenatz, J., "History as the realization of freedom" en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel's Political philosophy: Problems and Perspectives. A Collection of*

*New Essays.*

- Plant, R., *Hegel. An Introduction*, Londres, Basil Blackwell, 1983.
- Pompa, L., "Philosophical history in Kant and Hegel" en Priest, S., (ed.), *Hegel's Critique of Kant*
- Priest, S., (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Hampshire, Gregg Revivals, 1992 (1º ed. 1987).
- Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.
- (Hrsg.), *Materialen zu Hegel Rechtsphilosophie II*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975.
- "Natur and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*" en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel's Political philosophy: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays.*
- Ripalda, J. M., *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992.
- "Hegel y Rousseau" en *Revista de Estudios Políticos*, nº 8, 1979.
- La nación dividida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978 (1º ed. en inglés 1977).
- Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965.
- Rodríguez Aramayo, R., "La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia" en *Revista de Filosofía*, nº 9, 1986.
- "El auténtico sujeto moral de la filosofía de la historia de Kant" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant.*
- y Gerard Vilar (ed.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Rotenstreich, N., "Freedom as a Cause and as a Situation" en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 24, 1970.
- Sedgwick, S. S., "Hegel's Critique of the subjective Idealism of Kant's Ethics" en *Journal of History of Philosophy*, XXVI, nº 1, 1988.
- Seeberger, W., "The political significance of Hegel's concept of history" en *Monist*, nº 48, 1964.
- Sevilla, S., "Kant: razón histórica y razón trascendental" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant.*
- Siep, L., "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"" en Henrich, D., und Horstmann, R. P.

- (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*.
- "Das Recht als Ziel der Geschichte" en Fricke, Ch., Konig, P., und Petersen, T., (Hrsg.), *Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*.
- "The Aufhebung of Morality in Ethical Life" en Stepelevich, L. S., and Lamb, D., (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*.
- Smith, S. B., "Defending Hegel from Kant" en Williams, H. L. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Soto, M. de, "La liberté et ses garanties" en *Etudes sur le Contract Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, XXX, 1964.
- Stanguennec, A., "La finalité interne de l'organisme de Kant á Hegel: D'une epistemologie critique á une ontologie speculative de la vie" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Starobinski, J., *J-J. Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983 (1º ed. orig. 1971).
- Steinkraus, W. E. (ed), *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Stepelevich, L. S., and Lamb, D., (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1983.
- Talmon, J. L., *Les origines de la democratie totalitaire*, Paris, Clamann-Lévy, 1966.
- Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- *The Sources of the Self: The making of the modern identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1º ed. orig. 1979).
- Teyssedre, B., *La estética de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1974.
- Tommaso, G. V. di, "Teleologie und gesellschaftliches Handeln bei Hegel" en Henrich, D., und Horstmann, R-P., (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1988.
- Torreveiano, M., "Libertad e historia" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant*.
- Trachtenberg, Z., "Subject and citizen: Hobbes and Rousseau on sovereignty and self" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.



- Trías, E., "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)" en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*.
- "Estética y teleología en la *Crítica del Juicio*" en Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., (ed.), *Kant después de Kant*.
- Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1º ed. orig. 1979).
- Tuschling, B., "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früherer Rezeption der "Kritik der Urteilskraft"" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*.
- Vachet, A., *La Ideología Liberal I*, Madrid, Fundamentos, 1972 (1º ed. orig. 1970).
- Valls Plana, R., *Del Yo al Nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1994 (1º ed. 1971).
- "Sociedad civil y estado en la Filosofía del Derecho de Hegel (I)" en *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, nº 5, 1997.
- Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990 (1º ed. orig. 1989).
- Villacañas, J. L., (ed.), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, Madrid, Visor (La balsa de la medusa), 1990.
- "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo" en Villacañas, J. L., (ed.), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*.
- Villaverde, M. J., *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Vitiello, V., "Historia, Naturaleza, Redención" en AA. VV., *Los confines de la Modernidad*, Granica, 1988.
- Walsh, W. H., "Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History" en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel's Political philosophy: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*.
- Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba (Argentina), Nagelkop, 1970 (1º ed. orig. 1950).
- Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra (Frónesis), 1996 (1º ed. orig. 1993).
- "La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno" en Wellmer, A., y Gómez, V., *Teoría crítica y estética*, Valencia, Universitat de València, 1994.
- Westphal, K., "The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*" en Beiser, F. C. (ed), *The Cambridge Companion to Hegel*.

- Westphal, M. R., *Hegel, Freedom, and Modernity*, Albany, State University of New York Press (SUNY), 1992.
- Williams, H., "Political Philosophy and World History: the Examples of Hegel and Kant" en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nº 23-24, 1991.
- "Politics and Philosophy in Kant and Hegel" en Priest, S., (ed.), *Hegel's Critique of Kant*.
- Wokler, R., "Deconstructing the self on the wild side" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.
- Zan, J. de, "Razón y libertad en la filosofía de Hegel" en *Cuadernos de Filosofía*, XVIII, 28-29, 1978.