



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

¿Qué significa ser libres?

Hegel y el sentido de la libertad

**Informe de Grado para optar al grado de Licenciado en
Filosofía**

Estudiante: Felipe Andrés Zegers Quiroga

Profesor: Luis Emilio Placencia García

Santiago, Chile 2020

Resumen

La libertad es un concepto altamente controvertido y disputado tanto en el lenguaje común como en la tradición filosófica. Una de las causas de esta situación es la variada gama de interpretaciones posibles del término y sus implicaciones prácticas. Investigar qué significa ser libres parece a su vez implicar una pregunta sobre nuestra propia condición humana. Quién observó esto con claridad fue el filósofo alemán G. W. F. Hegel, ocupando un lugar relevante dentro de la elaboración exhaustiva de su sistema. Sin pretender hacer una revisión detallada de su obra, nos enfocaremos al tratamiento teórico conceptual que realiza a lo largo de su *filosofía del derecho* respecto a la libertad, considerando el contexto más grande en que se desarrolla y en la que se hace necesaria la pregunta por su sentido. Para esto comenzaremos presentando ciertas consideraciones de lectura a raíz de una revisión del prefacio, lo que incluye la inserción de este texto dentro del proyecto filosófico hegeliano global, en específico su propuesta de cómo hacer filosofía política y sus lecciones sobre la filosofía de la historia. Luego procedemos a leer la introducción de la obra, donde Hegel crítica las concepciones filosóficas anteriores en relación con la voluntad libre y entrega las claves de una determinación propia, y comienzan a perfilarse las ideas centrales en torno a la libertad. De allí iremos a la parte cúlmine del texto en torno a la Eticidad, para mostrar lo que Hegel concibe como una libertad humana realizada efectivamente tanto a nivel individual como colectivo. Finalmente, veremos ciertos elementos del pensamiento de Marx que nos pueden ser de utilidad para pensar críticamente, ya sea con distancia o complementariedad, lo presentado anteriormente por Hegel; y el valor de los desarrollos hegelianos expuestos para pensar nuestro presente.

Índice

1. Introducción	4
2. Consideraciones iniciales de lectura: Prefacio	7
a. Método y Sistema	7
b. La realidad de lo racional, la racionalidad de lo real	11
c. La posibilidad de la crítica inmanente, o de cómo hacer filosofía política	15
d. Sobre el sentido de la historia	21
3. Condiciones de la voluntad libre	34
4. La libertad efectiva	42
a. La racionalidad del Sittlichkeit	47
b. Familia	49
c. Sociedad Civil	50
d. Estado	52
5. Hoy, 200 años después	57
a. Críticas, liberalismo y Marx	57
b. La presencia de Hegel	66
6. Conclusiones	70
7. Bibliografía	72

1. Introducción

Uno de los conceptos más nombrados tanto en el lenguaje común como en las discusiones filosóficas es el concepto de libertad. Tal noción recorre todo el abanico de temas humanos a nivel individual y colectivo. Sin embargo, tal vez una de las mayores dificultades que presenta su invocación verbal o escrita es que no pareciera existir un significado unívoco del término; por el contrario, existe un amplio espectro de interpretaciones posibles que no necesariamente son compatibles o coherentes entre sí, y la mayoría de las veces se da por sentado alguna concepción extremadamente simplificada, o que da cuenta de un único aspecto. De esta forma, estamos ante un problema no solamente comunicativo, sino que también eminentemente filosófico, en cuanto a los límites y dimensiones que tiene el alcance conceptual de la palabra para nosotros. Además, tiene un componente político importante al ser disputado por múltiples organizaciones y partidos que se autodenominan defensores y promotores de ella.

Por ello, a pesar de las múltiples teorizaciones existentes al respecto, se hace relevante investigar en torno al tema. En primer lugar, habría que plantear adecuadamente el problema. No se trata de preguntarnos si acaso somos libres o no. O, al menos, allí no comienza ni acaba el tema, dado que presentarlo así presupone alguna acepción particular del término aún no explícito. De tal forma que preguntarnos qué significa para nosotros la libertad, implica a su vez un cómo entender el término –en toda su complejidad– y cómo parte de un contexto más grande. Nótese que ese ‘para nosotros’ supone también que la libertad es un fenómeno propiamente humano, y que preguntarnos por ella es, en algún sentido, preguntarnos por nosotros mismos. Quien observo esto con una lucidez envidiable fue el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cuya obra contiene reflexiones notablemente profundas en torno a la noción de libertad. A pesar de su estilo alambicado, podemos extraer múltiples lecciones para pensar el presente. En lo que sigue intentaremos interrogar su texto, exprimiendo las ideas que nos parezcan relevantes para la investigación.

En particular, revisaremos su trabajo denominado “Principios de la Filosofía del Derecho”, para investigar que nos dice allí respecto a la libertad. Esto implica no simplemente buscar

una cierta definición conceptual del término, sino la una reconstrucción argumental relacionada con el resto de su filosofía. Es decir, no podemos encontrar algo así como una ‘teoría’ de la libertad de forma aislada, sino que, por el contrario, esta se encuentra inserta en un sistema total. Es necesario remitirse a un contexto más grande que explica por qué es necesario hacerse tal pregunta, y por qué se desenvuelve de esa manera en particular. En línea con ello, es importante recalcar un punto que hace notar Pippin: Hegel no anunciaba estar *resolviendo* los problemas filosóficos tradicionales, sino que buscaba disolver o socavar muchas de las *formulaciones* convencionales de los problemas en cuestión y así, por primera vez, formular correctamente los términos de los problemas. Una nueva forma de pensar, un nuevo lenguaje, e incluso una nueva lógica era necesario para esto (Pippin, Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33), 1997).

Dicho esto, nuestro texto comenzará por ofrecer extensamente diversas consideraciones de lectura respecto a la *filosofía del derecho* problematizando algunas menciones hechas por nuestro filósofo en el prefacio de esta obra. Esto es fundamental para comprender lo que viene en el marco y con las intenciones del propio pensamiento hegeliano, lo que requiere necesariamente, al menos en algún grado, remitir al sistema completo y al resto de su obra. Luego, procederemos a la lectura de la Introducción, que sienta las bases de la exposición sobre la voluntad libre, mostrando las aproximaciones convencionales en torno al problema de la libertad, sus errores y limitaciones, y junto a ello la forma correcta de abordarla. Esto sucede en un plano primario más ‘abstracto’ del desarrollo argumental, que debe ser completado haciendo una referencia de los marcos sociales e institucionales en donde esta libertad puede ser efectivamente realizada. Para ello es que nos dirigimos al desarrollo central de la obra, llegando hasta el final, en donde encontramos diferentes categorías progresivo-ascendentes sobre de la libertad concreta; libertad que es entendida ahora en su despliegue más amplio y concreto de la pertenencia del individuo dentro de una comunidad que reconoce como propia, y las instituciones históricas necesarias que la rodean y constituyen.

Por último, deseamos observar la postura de Hegel haciendo una breve referencia a la tradición política liberal, y, de forma más detallada, el posible diálogo con la obra de Marx. Desde allí emerge tanto una crítica como su posible complemento. Además de eso, es

importante preguntarnos si acaso nos hace sentido –actualmente– los planteamientos de Hegel y por qué razón. Más allá, debemos también preguntarnos cómo el pensamiento hegeliano mira nuestros días, a ver si nos ayuda a comprender nuestra situación pasada, presente y futura.

2. Consideraciones iniciales de lectura: Prefacio

El Prefacio a la ‘Filosofía del Derecho’ fue la última parte del libro en escribirse. Hegel lo utiliza con varios objetivos, dentro de los cuales se pueden destacar el de posicionar su obra dentro del contexto de publicaciones anteriores (en particular de la *Enciclopedia* y la *Ciencia de la Lógica*), contrastar su posición con sus oponentes contemporáneos, y por tanto mostrar los errores en que incurren sus prácticas filosóficas, y, quizá su objetivo más relevante, el de presentar cómo sí debe hacerse de forma adecuada la filosofía del derecho y su relación con la realidad. Es importante mencionar además que para Hegel el prefacio tendría un carácter pre-filosófico (Peperzak, 1987), por tanto también asistemático. No obstante, y teniendo en mente tal advertencia, esto no quiere decir en ningún caso que carezca de importancia o no deba ser tomado en cuenta, por el contrario, debemos prestarle atención; aun cuando evidentemente allí no se explican demasiado sus afirmaciones ni se extiende en sus comentarios. Lo que sí muestra es que debemos tener diversas consideraciones presentes, en general propuestas en obras anteriores, para tener una lectura correcta del resto del libro. Por ello, aquí señalaremos varios aspectos mencionados por Hegel, afirmándonos en las lecturas de algunos comentaristas y pasajes de otras de sus obras, que serán de vital importancia para la justificación completa de las tesis realizadas más adelante.

a. Método y Sistema

Hegel declara en el prefacio a la ‘Filosofía del Derecho’, refiriéndose a la forma correcta de leer la obra a continuación, que en ella “se supone el método científico” –o lo que también llama ‘método especulativo’– y que ella se encuentra dentro de un sistema más grande estructurado lógicamente. Así dice “Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y en ella, la *forma* está esencialmente ligada al contenido” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Por tanto, es relevante revisar en primer lugar qué entiende Hegel por ‘método especulativo’ y cómo se entiende esta obra dentro del sistema en general. Esto es necesario no solo para obtener una comprensión adecuada del texto, sino también porque de la importancia que le entrega nuestro filósofo a la unión entre contenido y forma es que se sigue que es en ese mismo método donde subyace la validez argumentativa del texto.

Para plantear algunos de los puntos centrales, puede ser de ayuda citar en extenso el primer párrafo de la introducción a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas:

“La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso] (...)La filosofía puede, por tanto, suponer desde luego una cierta familiaridad con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y esto por la simple razón de que la conciencia se hace representaciones de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse conceptos de ellos, hasta el punto de que el espíritu que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.

Ahora bien, a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la necesidad de su contenido y también de demostrar tanto el ser como las determinaciones de sus objetos. Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como improcedente hacer suposiciones o aseveraciones, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un comienzo, ya que un comienzo en cuanto inmediato hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto.” (Hegel, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio, 1997)

El pasaje sugiere que existe un método de justificación en las cuales tanto el objeto de estudio, su contenido, como el método, su forma, están dados por supuesto. Este método es de cierta forma insatisfactorio, al menos para las pretensiones de la filosofía, en tanto lo que hace es dar por sentado exactamente lo que debería ser demostrado o deducido. Esto es consecuencia del fundamento de esta aproximación, a saber, el de las representaciones, ya que la representación, en términos simples, es simplemente una puesta delante (re) de lo ya presentado (dado) como existente. Asume la concordancia entre la representación y lo re-presentado. A este ‘representacionalismo’ fácilmente se le pueden imputar los desafíos, el famoso ‘trilema’, del escéptico: que la justificación en último término cae en arbitrariedad, regresión infinita o

circularidad. Ante eso, Hegel tuvo que preguntarse en qué consistiría una forma no-representacional del derecho, en la que no se dé nada por supuesto. La única forma de hacer esto, pensó, es mediante la elaboración de un sistema.

Siguiendo a Kevin Thompson (Thompson, 2019), el método filosófico hegeliano utiliza la justificación sistemática bajo tres principios fundamentales e interrelacionados entre sí: 1) desarrollo inmanente 2) implicación necesaria 3) fundamentación retroactiva. Y además tiene, como precondition, la justificación del punto de vista sistemático como tal. Para evitar caer en las fallas propias del representacionalismo, y no dar nada por asumido, se debe poner atención al desarrollo inmanente, o interno, del concepto, en tanto se va desplegando y progresa produciendo sus propias determinaciones. Sin embargo, si tal desarrollo es intrínseco al concepto, o sea que no hace referencias a nada externo a él, entonces debe responder directamente a la lógica interna que lo mueve, a su propia naturaleza, desplegando así las propiedades que hacen que este sea lo que es, lo que lo diferencia del resto de las cosas. Si es que tales determinaciones son predicados esenciales al objeto, eso significa que la relación entre ellos debe ser de mutua implicación, correspondiente a una estructura racional interna que sostiene una vinculación necesaria. En este punto es cuando la explicación de Hegel se torna más original. El hecho de que observemos el despliegue inmanente del concepto a través de sus implicaciones internas no significa de ningún modo que el punto de inicio, el objeto de partida, sea uno seguro. De lo contrario, esta justificación sería susceptible de los ataques a las formas tradicionales de construcción argumentativa, que consisten en establecer un punto de partida axiomático o autoevidente desde el cual se construyen linealmente las derivaciones y conclusiones de este. Por ello, el punto medular es que nuestro filósofo constata que, si las relaciones constituyen necesariamente lo que el objeto es, entonces las relaciones son su fundamento. Por tanto, existe una fundamentación retroactiva, va desde la cima a su base, es decir, la construcción sistemática que avanza es la que le da validez al punto de origen. En ese sentido, podemos decir que inicio y desarrollo son codependientes, el conjunto de relaciones conceptuadas que se levantan sobre el objeto son las que le dan la fundamentación basal.

No obstante, permanece otra objeción obvia, el hecho de que un sistema sea coherente internamente no significa que sea verdadero. Para hacer frente a esta posible objeción, el oriundo de Stuttgart presenta a lo largo de su obra dos estrategias ‘epistémicas’. Primero, la investigación fenomenológica de las formas de la conciencia, ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’, para mostrar que lo que denomina ‘saber absoluto’ es la condición de posibilidad de toda forma de conocimiento más elemental. Este es el proyecto presentado en ‘Fenomenología del Espíritu’. En segundo lugar, dicho de manera algo abstrusa, la decisión de pensar ‘puramente’, es decir, de abstraerse de cualquier determinación o contenido y, de este modo, que el pensamiento se comprenda a sí mismo en su propia simplicidad. Este pensamiento simple o abstracto tiene una doble significación, por un lado, que se deshace de todo contenido supuesto, suspendiendo cualquier compromiso con alguna preconcepción del mundo o de sí. Por otro lado, en su retiro no se arroja completamente a la nada, sino que a partir de él capta su pura abstracción, la actividad misma del pensar. De este ejercicio Hegel concluye que simplemente pensar pura y abstractamente es justamente pensar el ser puro, el ser en los términos más generales. Por lo tanto, un sistema realmente sin presuposiciones debe comenzar con el pensamiento del ser puro, carente de cualquier especificidad o determinación de ningún tipo. De allí en adelante ocurre un movimiento mediante el cual el ser se diferencia a sí mismo autonegándose, es decir, volviéndose un otro opuesto –en el caso del ser, la nada– para luego alcanzar identidad consigo mismo, una unidad que supera los momentos anteriores (el devenir). Ahora no nos interesan los detalles de este proceso, lo relevante es que podemos decir que ambas estrategias antes mencionadas comparten un fin común: el de establecer la unidad entre pensamiento y ser. De esta forma las relaciones y los conceptos desde los cuales se levanta el sistema tendrán validez. Lo que aquí expusimos someramente, en la ‘Ciencia de la Lógica’ está trabajado de manera exhaustiva, mas, nos interesa recalcar el núcleo central de todo esto, dígame, que este movimiento lógico es el fundamento de todo el ser, es la base de los objetos, relaciones y de toda realidad. Más aun, ya que esta es la estructura ontológica fundamental del ser mismo, este patrón no solamente es la manera primordial en las cosas llegan a ser lo que son, sino que además es al mismo tiempo el método, o sea, la manera de conocer propia del proceso de determinación inherente a sí mismo. Si la realidad y el pensamiento son un camino, la forma de conocerlo es, exactamente, recorriéndolo.

Aún queda por aclarar sucintamente de qué forma este método sistemático de argumentación opera en la filosofía del derecho. Para Thompson, la ‘garantía normativa’ es establecida por Hegel al mostrar que existe una relación necesaria entre el concepto de libertad y el concepto de derecho, siendo el primero el punto de partida de este último. Si es que lo que reclama el derecho es justamente autoridad sobre las conductas de los agentes libres, entonces tendrá que demostrarse que es un momento inmanente al despliegue de la concepción de libertad. Entonces, la tarea del filósofo alemán consiste en mostrar el derecho como un momento necesario que adopta la libertad, no solo como una parte de ella, sino como su misma condición de posibilidad. El derecho se muestra esencial al ser libre, y tiene una autoridad vinculante sobre todas las formas de acción libre. Puestas así las cosas, de ser correcto, una de las tesis centrales del libro sea que la sistematicidad, mostrando la relación necesaria entre libertad y derecho, es la única forma de argumentación capaz de responder realmente a la tarea de una justificación normativa de este problema.

b. La realidad de lo racional, la racionalidad de lo real

Una de las formulaciones más famosas de la obra de Hegel, presente en el prefacio, es aquella que afirma “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, más aun, para el autor parece tener una gran relevancia, ya que este principio sería el eje de la entonces “inminente revolución del mundo” y que incluso “En esta convicción se sustenta (...) la filosofía” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Por tanto, merece la pena ponerle atención especial. Si bien a primera vista puede parecer una oración ciertamente extraña, lo que ha dado lugar a muchas interpretaciones controvertidas o derechamente erróneas (Yirmiahu Yovel (Yovel, 1996) enumera al menos ocho corrientes de mal interpretación), actualmente existe cierto consenso respecto a lo que definitivamente no quiere decir, y respecto a cuál sería el camino correcto para su lectura. En primer lugar, es importante volver a precisar que el contexto dentro del cual Hegel escribe la frase, o sea el prefacio, es un contexto ‘asistemático’ o, dicho de otro modo, ‘pre-filosófico’, por tanto no sería correcto leerlo como un momento dentro de una argumentación más general y tampoco debe esperarse

que aparezca justificado en las líneas previas o posteriores. Dada esa situación, es preferible acercarnos a través de una revisión del ‘lenguaje técnico’ está empleando Hegel aquí. La oración en alemán original es “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”, en donde *vernünftig* puede traducirse correctamente por ‘racional’, que en términos generales para Hegel implica no solamente lo ‘inteligible’ por las estructuras de la mente, sino a aquello que es reconocido inter-subjetivamente como tal ya que ‘hace sentido’ a las personas, en términos simples, lo racional puede ser entendido como aquello que puede ser ‘justificado’ socialmente. La razón consistiría en una suerte de ‘lenguaje común’ entre las personas de una determinada comunidad histórica mediante el cual podrían entregar consideraciones o razones para la comprensión de sus acciones a las otras. Así, lo racional está determinado por las prácticas sociales históricamente desarrolladas.

Sin embargo, para *wirklich* la traducción como ‘real’ no es tan precisa como para captar adecuadamente el sentido hegeliano del término, siendo preferible traducirlo como lo ‘efectivamente real’. En donde quizá resulta más claro es en la traducción al inglés, en donde Knox traduce el término por ‘actual’ (en inglés) para diferenciarlo de ‘real’. Como señala M.W. Jackson (Jackson, 1996), lo que hace Knox es exactamente precisar la diferencia para distinguir la realidad, aquello que engloba todo lo que existe en el desorden palpable del mundo, de la porción de realidad que es verdadera precisamente porque es la porción racional.

Ahora bien, es preferible consultar directamente con Hegel para aclarar este problema, en el párrafo 142 de la *Enciclopedia* escribe que “La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata.” (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, 1997). Es decir, que la realidad efectiva sea la unidad entre esencia y existencia quiere decir que su existencia real se adecua al concepto de sí, es decir, que es como debe ser, en cierto sentido ‘transparentes’ o expresivas de su realidad interna. Considerando, como señala Valls Plana en una nota al pie de página de aquel

parágrafo, que Hegel utiliza esta categoría primordialmente para referirse a realidades producidas por el propio ser humano, y que por tanto él mismo puede captarlas como tal. Dicho así, lo efectivamente real no es algo inmutable (como en Platón), sino algo que se desarrolla en la historia. El filósofo por su parte no debe crear la racionalidad ni la realidad, sino descubrir y explicar lo efectivamente real.

Si lo pensamos, el lenguaje común también hace este tipo de distinción. Si se dijese, por ejemplo, ‘Piñera no es un presidente real’ o su equivalente ‘Piñera no es un verdadero presidente’, entonces se entendería fácilmente que la intención no es negar la existencia del cargo presidencial dentro de Chile ocupado por un tal señor Piñera, sino que implica cierto criterio implícito para juzgar si acaso un individuo en particular es bueno, adecuado o malo para este tipo de cargo. En tal caso, podríamos perfectamente afirmar la racionalidad histórica de un concepto como el de presidente de la república, negando al mismo tiempo la racionalidad de un espécimen en particular. Carla Cordua utiliza un ejemplo semejante, aunque decide traducir (probablemente influenciada por el inglés) *wirklich* por ‘actual’, entonces nos dice “En castellano usamos una de las acepciones de verdad para esta relación entre el concepto y la existencia presente que Hegel designa como *actualidad*” y después entrega el ejemplo “ ‘Pedro es un *verdadero* amigo’ quiere decir: el *concepto* de amistad está entero presente y vivo en la persona y conducta de Pedro. Lo mismo vale para *oro verdadero*, para *verdaderamente desastroso* y para *amar de veras*” (Cordua, 1992)

Tal como estos ejemplos, para Hegel, como veremos más adelante, la defensa del concepto de Estado como algo racional no significa en ningún caso que todo estado existente sea racional, como consigna en el agregado del parágrafo 270 “Un mal estado es un estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Por el contrario, una de las tareas de la filosofía política es establecer criterios para evaluar la racionalidad de los estados existentes. Incluso, para Jackson (Jackson, 1996), la identificación entre lo racional y lo real efectivo fomenta la acción racional al mostrar dónde y cómo la racionalidad ya existe y puede ser construida. Lo que a su vez implica, por otro lado, un programa de acción racional más allá, mostrando dónde y cómo la racionalidad no existe aún.

Las conclusiones de todo esto no son menores, aunque se entenderán mejor más adelante, es interesante notar algunos puntos ahora. Como remarca Yirmiahu Yovel (Yovel, 1996) la dimensión histórica de la racionalidad y de la realidad efectiva implica que mientras la historia no haya realizado completamente su esencia (la libertad), ningún ser humano puede ser verdaderamente racional, y ningún ser humano en particular puede ser un *individuo efectivamente real* tampoco. Debemos oponer la racionalidad al mero entendimiento y la realidad efectiva a la mera existencia, ya que ambas oposiciones operan actualmente en la realidad tomada en su sentido extenso La razón es un principio que determina la realidad desde dentro, desplegando cierto contenido conceptual específico, cuya realización involucra necesariamente alcanzar conciencia de sí misma a través del conocimiento humano. Lo racional es tal solo en la medida en que es efectivamente real, y lo efectivamente real solo lo es tanto es racional, o mejor dicho, en tanto llegan a serlo.

Como enunciamos al comienzo, han existido variadas mal interpretaciones de tan conocida frase, uno de los más influyentes fue la de Rudolf Haym, para quien esta afirmación lleva o a una contradicción o a una tautología. Ya que, si se toma la oración bajo el sentido común, es decir, la realidad efectiva como sinónimo de todo lo real existente, entonces resulta evidentemente contradictorio, en tanto es fácilmente constatable que la realidad está llena de irracionalidades. Por el contrario, si se aceptara el lenguaje técnico de Hegel, esta no sería más que una simple tautología. Para Jean-François Kervégan (Kervégan, 2018), en cierto sentido Haym no se equivoca al decir que la identificación hegeliana de lo real con lo racional y viceversa es tautológica, pero habría que realizar una acotación significativa: esta identidad no es un hecho ni algo dado, sino que tanto lo que está en juego y el resultado de un proceso infinito de ajustamiento entre el concepto y el ser. Por ello, Kervégan cita otra versión de la frase disponible en las lecciones en que Hegel aborda este tema: “what is rational *becomes* actual, and what is actual *becomes* rational.” (Como se cita en (Kervégan, 2018)), lo racional deviene real, y lo real deviene racional.

Por si es que no fuese suficiente, Hegel se encarga de aclararlo de forma contundente en la ‘Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas’ en el parágrafo 6 “Una consideración perspicaz

del mundo distingue en seguida, en el ancho campo de lo existente, interior o exterior, aquello que es meramente *fenómeno*, algo efímero e insignificante, de lo que en sí mismo merece verdaderamente el nombre de *realidad efectiva*” para luego mencionar la famosa frase en cuestión, que en su opinión con la recepción de su ‘Filosofía del Derecho’:

“Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos (...) En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier EXISTENCIA atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una *lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente EXISTE, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del existir, de la EXISTENCIA y de otras determinaciones” (...) “¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser?” (Hegel, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio, 1997).

¿Por qué nos parece tan importante dar este rodeo? Solo teniendo en consideración el significado adecuado de esta sentencia es que se abre el campo para comprender el carácter en cierto sentido ‘normativo’ de lo que vendrá de la obra, y, por tanto, de la validez argumentativa de todo el proyecto que está en juego.

c. La posibilidad de la crítica inmanente, o de cómo hacer filosofía política

A primera vista, la ‘Filosofía del Derecho’ puede parecer un tratado concerniente a la forma ‘ideal’ o más deseable del Estado y sus instituciones asociadas. Sin embargo el prefacio es bastante claro respecto al rol que le toca a la filosofía: “La filosofía, por ser la investigación

de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real” y asegura “Este tratado, pues, en tanto contiene la ciencia del estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional” y después señala que su pretensión filosófica no es la de enseñar cómo debe ser el estado, sino más bien de cómo este debe ser conocido. En tanto la filosofía debe ocuparse de “concebir lo que es, pues lo que *es* es la razón” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Estas oraciones parecen ser bastante explícitas en su significado, la filosofía no debe ocuparse de prescribir algo normativamente o de reflexionar sobre lo posible, la filosofía, y por tanto el tratado que le sucede, debe ocuparse de *lo que es*, y no de lo que *debe ser*. En otras palabras, la filosofía debe intentar describir o comprender adecuadamente la realidad, en este caso concebir el estado como algo racional y en ningún caso intentar presentar el mejor estado posible, o de cómo sería hipotéticamente un estado deseable, o de la posibilidad de un estado alternativo al actual. En este sentido, la filosofía no tiene un rol normativo. Puesto las cosas así, se hace difícil entender en qué medida su tratado es la presentación de algo que ya es, ya que no parece describir ninguna realidad históricamente existente (al menos de forma material o institucional acabada), y, por el contrario, una primera lectura sugiere que Hegel describe la forma ideal de un estado que sería racional bajo los criterios que él establece. Por ejemplo, cuando habla de la función de cada uno de los poderes del estado, o del rol de la familia, o la administración de la justicia, etc. En el mejor de los casos, se podría afirmar que describe un estado ‘en potencia’, en relación con lo ya existente, pero no en ‘actualidad’. Aun así, el fantasma de la normatividad sigue rondando.

¿Cómo debemos entender este problema? Es relevante señalar que debe tomarse en conexión con la argumentación de la sección anterior, si es que de lo que se ocupa la filosofía es de la realidad efectiva de ciertos conceptos, y de articular, en este caso, la racionalidad interna del Estado en su sentido amplio. Presentado de otra forma, más que una descripción o un ‘deber ser’, el intento hegeliano es el de evaluar las instituciones, prácticas y leyes de una determinada época, pero de una forma particular. Para David Rose (Rose, 2007) el punto crucial para entender esto es que la normatividad planteada rechaza la posibilidad de un punto de vista externo, como si se pudiese adoptar un compromiso con alguna forma de justicia independiente y separada de las determinaciones reales de justicia dentro del estado. Por ello

es que la forma de conocimiento del ‘entendimiento’ es inadecuada, en tanto este se ocupa de entender solo el *qué* y el *cómo* de la cuestión. Esto puede servirnos para describir, por ejemplo, cierto sistema judicial, pero el entendimiento como forma de conocer no puede ofrecernos una explicación completa del concepto de un sistema judicial. La filosofía no es ni el descubrimiento de la verdad ni la taxonomía correcta de los conceptos, tales objetivos son, para Hegel, superficiales y meramente descriptivos. En ese sentido podemos entender la simplicidad de la frase sobre que “la *verdad* sobre el *derecho*, la *eticidad*, el *estado* es tan *antigua* como su *conocimiento* y *exposición* en las *leyes públicas*, la *moral pública* y la *religión*” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004, pág. 11) Tal es la verdad del entendimiento, cuyo conocimiento no es la tarea a la cual la filosofía debe aspirar.

Como bien hace ver Dudley Knowles (Knowles, 2002), Hegel se pregunta por qué los filósofos se preocupan muchas veces de cuestiones que cualquier persona común podría responder fácilmente, y buscan siempre tener una opinión única y especial, diferente del resto, cuando en realidad la verdad debiera ser única y consensuada. Por eso, para Hegel la filosofía no trata en ningún caso de defender o atacar diversas posiciones controversiales como si de un juego se tratara. Preguntas tales como: ¿las personas tienen derechos? ¿Pueden las personas determinar por sí mismas cuál es su deber? ¿Deberían obedecer o rebelarse los ciudadanos? ¿Deberían ver la pobreza como un problema moral o un hecho de la vida? etc. No son para Hegel preguntas genuinamente filosóficas, en tanto sus respuestas ya están en las reglas de las comunidades que habitamos. La tarea del filósofo es el de la *comprensión*, la de demostrar las credenciales racionales de conocimiento reclamado por el hombre moderno, de articular a los verdaderos creyentes *por qué* la verdad *es* la verdad.

Nuestro filósofo alemán no pensaba que la legitimación racional podía darse independientemente y separada de los estándares y requerimientos implícitos en una sociedad dada y sus instituciones. El problema con el entendimiento, considerado de esta manera, es que no solo no es apropiado para la descripción, sino que es inadecuado y peligroso para la evaluación. Si el sujeto debe legitimar una ley acorde a estándares externos libres de un contexto social, entonces ¿de dónde vendrán esos criterios? Hegel cree que de la vanidad de una opinión subjetiva y, en última instancia la arbitrariedad. Por ello necesitamos desarrollar

una forma objetiva de decidir sobre este tipo de asuntos. La clave para esto es distinguir el ‘entendimiento’, antes expuesto, de la ‘comprensión’. Esta última forma de conocimiento les añade a las preguntas del entendimiento, es decir el qué y el cómo, las preguntas sobre la intencionalidad, sentido, motivo o razón, que se podrían encapsular bajo la fórmula del *por qué*. Resulta claro que, para ciertas disciplinas –por ejemplo, en las ciencias naturales– el entendimiento puede resultar satisfactorio. No obstante, si nosotros quisiéramos explicar una obra de arte, no resultaría una explicación completa solamente respondiendo el qué y el cómo, en cambio, deberíamos hacer una referencia en torno a la voluntad del artista. Nos ayudará a comprender cierta obra de arte el considerarla como la expresión objetiva –hecha objeto– de la voluntad de su autor. Ahora bien, análogamente, para Hegel esta objetivación de la voluntad también ocurre a nivel de la sociedad con sus leyes, instituciones y estructuras, en tanto expresiones ‘externalizadas’ y ‘solidificadas’ de la voluntad. Estas estructuras de la voluntad manifestada, siendo la forma que toma la razón en el mundo social, son las estructuras de la voluntad. Entonces, además, a este *por qué* le podemos agregar la pregunta del *quién*, ya que la voluntad siempre será voluntad de alguien, incluso siendo este un agente colectivo.

Dado lo anterior, podemos captar en qué sentido la ‘Filosofía del Derecho’ es una obra normativa, que sin embargo se preocupa de lo que es. Mediante la comprensión, la filosofía puede preguntarse sobre las leyes, instituciones y prácticas sociales, pero deberá no solamente explicar su forma y existencia, sino que justificarlas, es decir, mostrar como ellas son racionales y necesarias independientemente de la forma histórica particular en que se desarrollan. Comprender el mundo social como algo racional es respaldar las demandas éticas que el mundo social coloca sobre los individuos. Obviamente, como ya vimos anteriormente, esto no significa que se justifiquen todas o que se tenga una posición acrítica de ellas, por el contrario, la comprensión abre un espacio de una crítica más potente que la del mero *deber ser* o de la normatividad pura. A esta posibilidad de crítica se la puede denominar *crítica inmanente*, en tanto es capaz de juzgar mediante criterios internos a la sociedad en la que operan sus mismas determinaciones. En otras palabras, la crítica inmanente utiliza la sociedad particular en la que se despliega –por ejemplo, un filósofo en la Jena de principios del siglo XIX– como una suerte de ‘repositorio normativo’ que utiliza como criterio de juicio

para evaluar y distinguir aquellas existencias efectivamente reales de aquellas meramente existentes, sea el estado, normas, estructuras, etc. La misma sociedad entrega un marco de referencia cultural, el cual el filósofo debe ser capaz de comprender racionalmente, que nos supe de conceptos normativos mediante los cuales podemos, entonces, criticar la realidad social. La potencia de esta crítica reside en que, si se realiza de manera correcta, en principio todos los miembros de una sociedad debieran estar de acuerdo en sus premisas, compartiendo una base común, sin dejar espacio a los parámetros externos o completamente subjetivos. Por tanto, el buen filósofo puede desde allí desplegar sus determinaciones conceptuales, y mostrar las conclusiones que se siguen de estas, lo que a veces implicará justificar lo existente y otras veces oponerse a ellas.

Aun así, el filósofo debe saber no solo donde está parado, sino también los alcances de su pensamiento. Por ello, Knowles nota que existen dos formas distintas en que la realidad puede quedar corta de realidad efectiva. El primero es que hay cierto tipo de cosas que no le competen a la filosofía, que no son parte de su objeto (dentro de la existencia multicolor, la filosofía se preocupa solamente de lo *gris*). Aun cuando Hegel se da cuenta de que el lector puede necesitar más colores, la filosofía tiene límites restringidos en cuanto a su validez, y aunque pareciera que a veces Hegel sí trata con cosas no filosóficas con bastante detalle, no debemos olvidar que la filosofía trabaja con la comprensión de lo racional, no con el entendimiento y la representación. El segundo sentido en que la realidad se queda corta de realidad efectiva es respecto a cosas que la filosofía sí tiene competencia, pero que carecen aún de una racionalidad realizada. Por ejemplo, uno podría decir que existe el principio compartido de la libertad de expresión en nuestra sociedad, incluso objetivado en diversas instituciones y formas. Sin embargo, se podría alegar –y se alega– que en realidad está incompleto o es insuficiente en tanto los medios están monopolizados, no hay acceso completo a la información etc. Entonces, este principio no está completamente realizado. Cuando identificamos un principio que se dice universal, aceptado transversal y explícitamente por una comunidad, y demostramos sin embargo cómo es que no se respeta por completo, que es imperfecto –o cínicamente ignorado– entonces hemos develado un espacio para la crítica inmanente.

Dicho esto, resulta más claro ilustrando la unión entre la correcta interpretación “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional” y la tarea de la filosofía política. Para ello nos referiremos a lo que Hegel dice sobre la República de Platón. Siguiendo lo planteado por Kervégan (Kervégan, 2018) la República platónica presenta la ‘tensión del concepto’ entre idealidad y normatividad. Para Hegel la ciudad platónica es aquella “que proverbialmente se considera un *ideal vacío*” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Porque su República elimina todas las cosas que la humanidad moderna demanda en nombre de la idea de libertad (propiedad privada, movilidad social, etc.), excluyendo así el ‘principio de la libertad subjetiva’. Prueba que él, Platón, entendió mejor que sus contemporáneos como el principio de autonomía, que la filosofía valoró en primer lugar al proclamar el derecho de todos a pensar por sí mismos, contradecía la verdadera esencia de la Eticidad griega, cuya más pura expresión es la democracia ateniense. Fue el gran mérito de Platón el haber *previsto*, precisamente al tratar de eliminarlo, el efecto político que la emergencia de la libertad subjetiva necesariamente tendría. En otras palabras, Platón, quizá sin desearlo ni darse cuenta, llevó hasta la máxima consecuencia lógica observando cómo el universal, para ser realmente universal, debe tener dentro de sí el principio de la particularidad. Captó la naturaleza de la ética griega y notó que estaba siendo atravesada por un principio más profundo, marcando así los límites de esta racionalidad y poniendo la inscripción de toda racionalidad dentro de una historia. Entonces, simultáneamente demuestra la racionalidad de lo efectivamente real (la República como modelo ideal que captura el significado profundo de la realidad griega de la época) con la realidad efectiva de lo racional (lo que la filosofía proscribía es precisamente el ‘eje de la inminente revolución del mundo’).

Sin embargo, ciertamente a veces los marcos de referencia –mencionados anteriormente – pueden volverse inconsistentes cuando los problemas morales que enfrenta no pueden ser debidamente articulados o comprendidos por las estructuras morales existentes en la experiencia. Probablemente el caso más famoso expuesto por Hegel sea el de la tragedia de Antígona, en que ciertas costumbres prácticas del pueblo se oponían a las leyes del estado vigente. Como hace ver Rose, las inconsistencias entre categorías morales y el contenido sustancial de una forma de vida puede surgir internamente cuando las personas que comparten las mismas estructuras de experiencia moral (Antígona), o externamente cuando

los valores que estructuran la experiencia son radicalmente diferentes (caso dado, por ejemplo, en la así llamada colisión de culturas, como ocurrió en la conquista de México).

A pesar de esto, este criterio de evaluación puede ser fácilmente acusado del cargo de relativismo histórico. O sea, que cualquier cultura en específico podría defender cierto criterio de lo bueno o malo, y este a su vez podría ser totalmente contrario a otras culturas y, en último término, parecernos, observadas desde la modernidad, una aberración total. Ciertas culturas podrían establecer legalmente sistemas de esclavitud, mutilación, castas, apartheid, matrimonios forzosos, etc., situaciones que bajo nuestros criterios normativos son totalmente contrarias a nuestras nociones de libertad, igualdad, justicia, u otros ideales modernos. La estrategia que adopta Hegel para enfrentar este problema se resume en la comprensión de una cosa: la Historia.

d. Sobre el sentido de la historia

Hegel, escribiendo sobre el carácter histórico de la filosofía, nos dice “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos” En tanto la filosofía es, por un lado, producto de su tiempo y, por otro, ella se ocupa de aprehender su propio tiempo. Por ello, la filosofía siempre llega tarde para enseñar cómo debe ser el mundo, al contrario “en cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que muestra el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia” para acto seguido escribir la famosa frase “el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Lo que parece indicar es que el camino para resolución de los problemas recién descritos pasa por una adecuada comprensión de la historia, o al menos de los límites y posibilidades impuestos por ella a la filosofía. De esta forma, no solo es que la filosofía se constituya históricamente de una forma determinada por su contexto épocal, sino que ella debe limitar su comprensión al horizonte de este, y no intentar sobrepasarlo. Peor aún, parece sugerir que la filosofía solo comprende correctamente de forma retrospectiva hacia el pasado. Comprende lo ya acabado. Por tanto, en cuanto lo comprende, ya ha desaparecido esa realidad tal y cómo fue

comprendida. Adriaan Peperzak (Peperzak, 1987) lo entiende de un modo similar, para él la mayor perfección del mundo, tal como el florecer de plantas y animales, es al mismo tiempo la transición al declive de ese mundo y luego su muerte. Lo gris de sus nociones –Hegel alude aquí al dicho de Goethe de que ‘todo es gris en la teoría’– es el color de la vejez y la muerte. La filosofía es tanto la celebración de un punto alto en la historia, y a su vez una *meditatio mortis* en el declive del reino de un mundo. La filosofía, planteado así, no es una profecía sino una remembranza. Con el búho de Minerva, Hegel nos dice que su filosofía del derecho es también una conclusión, y que el estado que describe no es un estado del futuro sino el fin de una historia pasada. Tal como hubo un largo periodo de transición entre Platón y Cristo, es posible que el estado mostrado por Hegel dure por siglos; un nuevo fundamento no está aún a la vista y no puede ser aún tematizado filosóficamente. El pensador debe esperar a ver lo que la historia le entrega para pensar. Las experiencias no son construidas, son adquiridas, y sin experiencia no hay verdad posible.

Sin embargo, hay dos nociones que se hallan en el lenguaje hegeliano que permiten abordar este asunto desde otra perspectiva. Nos referimos a la ‘necesidad’ de la historia y su eventual rol como ‘tribunal’ de la humanidad. Si la historia tuviese una necesidad interna, y la filosofía pudiese de algún modo encontrarla, entonces la filosofía estaría en posición de, no solamente comprender hacia atrás el desarrollo histórico, sino de leer el presente enmarcándolo como un momento dentro de este desarrollo, y proyectar a su vez el camino que tomará el futuro. Si la historia actúa como tribunal, entonces de cierta forma *filtra* los comportamientos humanos correctos o funcionales de los incorrectos o inútiles –por ejemplo, cierta estructura de organización social– y por tanto se podría reconocer cuales fueron ‘rechazados’, contingencias que quedaron completamente en el pasado, de aquellos ‘necesarios’ que superaron tal juicio y se mostraron vigentes a las transformaciones históricas. O dicho de una forma más humilde, si la filosofía estuviera en posición de comprender la historia como tribunal, quedaría habilitada de una forma más segura para establecer criterios objetivos, o al menos socialmente compartidos, de evaluación para distinguir lo ‘contingente’ de lo ‘necesario’, por tanto, también para establecer lo que es verdaderamente ‘real’. De esta forma no necesitaría ocuparse de lo ‘deseable’, en esto perdería todo el sentido, sino que solo de

comprender lo que ‘es’ en su respectivo despliegue histórico, diferenciando si acaso es un momento en movimiento hacia el futuro o si es ya su forma acabada.

El problema consistiría en que, si las herramientas que tiene la filosofía para la comprensión están dadas por cierto momento histórico particular, entonces es fácil acusar cualquier pretensión de afirmar como ‘racional’ aquel momento histórico como simple ‘relativismo’. El criterio de evaluación del momento histórico actual tendría una forma circular en relación con el marco de comprensión del mismo momento histórico, y no estaría sujeto a un criterio exterior del que uno se podría afirmar de manera segura. Una forma de responder tal acusación sería afirmando que el momento desde el cual uno comprende el asunto es ya el momento de consumación o fin de la historia, es decir, su forma acabada. Entonces, desde la cúspide, se podría observar con claridad hacia atrás y reconstruir los momentos racionalmente. Si esto no fuese así, quedarían aún muchos cabos sueltos.

Para responder estas interrogantes revisaremos extensamente la argumentación ofrecida por Terry Pinkard en su libro “¿Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice” (Pinkard, 2017) en la cual reconstruye críticamente la filosofía de la historia hegeliana, aunque presentándola de una forma en que pueda sostenerse razonablemente. En este libro afirma que, desde el punto de vista de Hegel, la visión social e histórica de la naturaleza de la subjetividad, cuando está articulada apropiadamente, muestra que existe un fin ‘infinito’ trabajando en la historia (aquel de asegurar la justicia), que en tiempos modernos se ha transformado en una preocupación por la justicia como libertad. Aun cuando la libertad no fuese el sentido ‘original’ de la historia, devino en el principio rigiente de la vida moderna. Más crucial, la comprensión filosófica de la historia es una comprensión de cómo históricamente las metafísicas de la subjetividad misma (y no meramente nuestra concepción de las metafísicas de la subjetividad) han cambiado. Esto, como la lucha por la justicia misma, tiene que ver con la naturaleza de los ‘fines infinitos’ de la subjetividad que se despliegan en diferentes puntos de la historia. Para entender todo esto, debemos revisar varios aspectos de la filosofía hegeliana y algunas distinciones presentadas por Pinkard al respecto.

La primera distinción que cabe mencionar es que hay una cosa en que nosotros los humanos nos diferenciamos del resto de los animales, tal que nosotros tenemos un tipo de ‘auto-relación’ diferente. El fundamento de esto se encontraría en la comprensión de lo que quiere decir Hegel cuando dice que “se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como sujeto” (Hegel, Fenomenología del Espíritu, 2003) Para entender esto Pinkard entrega una formulación provisional del idealismo de Hegel: Es una visión de que la manera en que el mundo se le aparece a las criaturas vivas depende de la naturaleza de la criatura, y que el mundo ‘aparece’ a las criaturas con capacidad de autoconciencia de una manera que no puede a las criaturas no autoconscientes. Esto no significa que el mundo sea dependiente de nosotros en su existencia o en su estructura, pero lo que ‘aparece’ como sobresaliente en nuestro mundo, como unidades cognitivas, es en función de los intereses propios de nuestra especie. Esto tiene una implicación relevante, en tanto criaturas autoconscientes nos volvemos capaces de preguntarnos si acaso la manera en que se nos aparecen las cosas es la manera en que realmente son las cosas. Esta capacidad para el pensamiento autoconsciente es el rasgo determinante de la vida de nuestra especie. Existe luego una segunda forma de delimitar el idealismo de Hegel que aumenta la primera: si bien hay cosas que solo se pueden captar por el pensamiento, por otro lado, no hay nada que en principio no pueda ser captado por el pensamiento conceptual. Tanto así que el mundo tomado como un todo, la totalidad de las cosas, solo está disponible para el pensamiento. Por esta capacidad de comprender el mundo, que va más allá de lo que entrega la experiencia inmediata, las cosas pueden ‘aparecer’ al humano de una forma que no puede para otras criaturas no autoconscientes. Por todo esto, el ser humano tiene a su vez la capacidad de responder a razones, pero los animales en su mayoría también lo hacen –el ratón escapa del gato *para* no morir– la diferencia crucial es que el sujeto humano responde a sus propósitos entendiéndolos como propósitos. Es decir, teniendo conciencia de ellos siendo tales. La diferencia entre tener razones y estar consciente de las razones como razones significa que hay una ruptura entre todas las otras formas de vida y la vida humana. Somos animales racionales, es decir, un sujeto que es una sustancia que sabe que es ese tipo de sustancia al ponerse bajo la categoría de ‘sujeto’.

Luego Pinkard, basándose en la propuesta de Michael Thompson, realiza una segunda distinción importante, diferencia los así llamados juicios monádicos de los juicios diádicos. Tal distinción no quiere mostrar simplemente la diferencia superficial entre decir algo como “X hizo algo malo” y “X le hizo algo malo a B”, sino lo que le interesa es poner sobre la mesa que el primer tipo de juicios refiere a una concepción de sujeto considerado como un individuo único en relación a cierto ‘orden de pensamientos’, y que, por otro lado, el juicio diádico refiere a un sujeto en tanto inserto en una relación dual con un otro. Debemos notar que en los juicios monádicos la normatividad deriva de los fines del propio agente, estableciendo una relación de sí consigo mismo, es decir, con la normatividad que establece individualmente. Esto en última instancia se puede asemejar, como hace ver Pinkard, a la estructura de un juego, en tanto el hacer lo correcto o incorrecto es violar las reglas, y solo indirectamente el hacer algo a un otro. Bajo tal distinción, se hace visible también que, por ejemplo, un sistema legal actúa generalmente dentro de una estructura monádica (tal como el árbitro de un juego exclama ‘¡falta!’, el veredicto del juez exclama ‘culpable!’ por la violación de las reglas). Ciertamente esto no significa que no pueda constituirse por requerimientos diádicos, pero no le son necesarios. En cambio, un sistema de justicia siempre estará estructurado diádicamente, expresando las relaciones entre los diferentes agentes. De cierta forma, Pinkard también sugiere que la lucha por el reconocimiento presentada por Hegel en su *Fenomenología* se puede leer como el paso necesario desde la estructura monádica a la diádica, y, por tanto, cómo de allí emerge una concepción de justicia histórica.

Pinkard quiere mostrar como en Hegel la concepción de justicia y la de libertad están estrechamente relacionadas. Como veremos, la libertad, y solo la libertad de todos, actúa como condición de posibilidad de la justicia en la historia. Para entender esto debemos hacer algunas aclaraciones. Dado que el agente es solamente libre cuando actúa por razones que le son inteligibles y no meramente ‘dadas’, es solamente en tiempos modernos que hemos estado en posición de decir que ‘todos son libres’, ya que en principio cada uno de ellos, en tanto animales racionales, tienen la capacidad de llevar a cabo el poder de tal pensamiento. Aunque esto ocurre solo en condiciones sociales al menos medianamente racionales, y donde cada quién es en principio –esto es, en su *concepto*– igualmente soberano y sujeto de la sociedad en que participa, es que esta verdadera concepción puede ser realizada. La libertad

involucra una relación consigo mismo en que el fundamento que uno entrega para las acciones de uno son ellas mismas justificables, en que ellas ‘hacen sentido’ (en un sentido extenso). La libertad es una forma de ser uno con uno mismo, tal que la vida que uno lleva se encuentre guiada por razones que uno mismo reconocería como racionales. En tiempos premodernos, en donde la gran mayoría de las personas están bajo compulsiones normativas de tomar sus pensamientos como siendo guiados por dioses y donde no hay una salida institucional de tal disposición, a lo sumo ‘algunos son libres’. La libertad, por tanto, en última instancia debe ser entendida en nuestras relaciones con los otros, y no en algún poder para salir fuera del reino de causalidad natural.

La historia escrita, distinguiéndola de los eventos históricos mismos, es en cierta medida una cuenta de lo que Pinkard llama ‘ordenes de pensamiento’, la manera en que ciertas leyes y principios, o de forma más general ideas y orientaciones, combinados con la psicología humana y la cultura material circundante generan los eventos que ocurren. La pregunta de Hegel es si acaso hay algo así como una lógica en estos ordenes, considerados como diferentes ‘manifestaciones’ del espíritu. Para hacer esto, primero habría que preguntar si acaso existe alguna unidad en estas manifestaciones, un sentido común unificador en ellas. Esto es semejante a preguntar si acaso hay un propósito, un fin, que guía a estos diversos ordenes de pensamiento, tal que si es que existiese este fin entonces podríamos evaluar que tan bien ellos lo manifiestan y encarnan. Este fin, obviamente, no refiere a un final o a un término, sino más bien significa ‘finalidad’, razón, motivo, o propósito. Sin embargo, hay que realizar una tercera distinción determinante, a saber, la diferencia entre un fin finito y un fin infinito.

Un fin finito es uno que puede ser logrado haciendo algo específico, por ejemplo, tomar agua porque se tiene sed. Los fines finitos pueden surgir una y otra vez, y en principio puede haber un número infinito de ellos, con el límite puesto solo por los límites contingentes de la vida humana (uno tiene sed, bebe, ya no tiene sed, después se tiene sed nuevamente). Por el contrario, un fin infinito sería algo que no puede ser acabado o consumado por ninguna acción en particular, sino que solamente puede ser manifestado por varias acciones. Notemos que el fin de tomar un vaso de agua, por el contrario, está completamente agotado al tomar

un vaso de agua. En ese sentido los fines finitos pueden simplemente sumarse unos con otros, pero los fines infinitos nunca son agotados por las acciones que lo manifiestan. Ellos requieren una actividad continua que los sostenga para que sean efectivos. La justicia, por ejemplo, no es algo que una sociedad pueda establecer y luego proceder a tachar de la lista de cosas por hacer, sino que es algo que debe ser realizado una y otra vez. Un fin infinito no tiene un límite en donde finalmente ha sido logrado, uno puede comprender tal límite infinito no cuando se han sumado todas las acciones que lo manifiestan, sino que cuando se ha comprendido el principio que está trabajando en la manera en que aquellas acciones lo manifiestan.

En la filosofía de Hegel, la concepción de lo que en última instancia significa llevar una vida humana es un fin infinito. Para que haya tal fin infinito operando en la historia, este no necesita ser el propósito específico de cualquier conjunto particular de sujetos, sino solo de la colectividad tomándose a sí misma como colectiva, o sea pensándose a sí misma como un 'nosotros'. En varias partes de su obra Hegel consigna que el objetivo final de la historia es aquel de la 'libertad', pero para Pinkard este es simplemente el atajo que adopta para facilitar sus lecciones. Tal atajo tiene un problema, ya que puede sugerir que todos los grandes eventos de la historia están dirigidos a producir un fin definitivo, la libertad. Si este fuese el caso, entonces la libertad sería un fin finito, y además es ciertamente poco claro que hubiese tenido para Hegel una importancia absoluta cumpliendo ese rol, considerando que la libertad es un bien deseable, pero como muchos otros que se podrían nombrar. Asimismo, si la historia fuera tal fin finito, entonces si lo logramos, nosotros habríamos terminado con la historia. Ese sería el 'fin de la historia', no habría más historia, solo una repetición sin fin de lo que se necesitaría para mantener la libertad en su lugar. Muchas veces se le ha atribuido a Hegel esta visión, pero distorsiona su propia insistencia en que la libertad es 'infinita'. Si la libertad involucra semejante fin infinito, entonces la historia terminaría solo cuando no hubiese más personas.

Lo que Hegel sugiere que es hay una necesidad más profunda, desde la cual surge la necesidad por la libertad, hasta convertirse en un componente fundamental de aquella más profunda. Él caracteriza esta necesidad más profunda como *reconciliación*. La

reconciliación, en este sentido, sería lo que es logrado cuando las personas han llegado a una concordancia sobre su concepción de sentido con el mundo y con los otros. Dicho de otra forma, la reconciliación es una cuestión de hacer sentido de las cosas, donde ‘hacer sentido’ debe ser entendido en un sentido amplio y no estrecho. La verdadera reconciliación tiene que ver con mostrar el mundo humano como fundamentado bajo razones aceptables, o, dicho de otra forma, como teniendo una justificación para ello. Puesto de otra forma, reconciliación es cercano a otro término que Hegel no ocupa mucho, el de ‘legitimación’. Pinkard indica que la tesis definitiva de Hegel es que la historia manifiesta una necesidad humana para tal reconciliación, una necesidad de hacer sentido de las estructuras sociales, y esto resulta ser un ‘orden de pensamiento’ fundamentado en torno a la idea de la ‘justicia basada en la libertad’, siendo este el único orden que luego de numerosos eventos históricos puede poseer la legitimación apropiada. A través de la historia humana hay un deseo profundo por hacer sentido de las cosas y este a su vez engendra el deseo por la justicia, buscando la justificación de su forma de vida social. Esto proviene de la naturaleza misma de la autoconciencia y con la forma concreta en que nosotros habitamos el espacio humano de razones. Así podemos decir que el fin infinito trabajando en la historia es el de la autocomprensión y, por tanto, el de justicia. En nuestro tiempo, esa demanda por justicia se ha vuelto una demanda por libertad. Para que tal transformación tuviese lugar, los humanos tuvieron que transformar el entendimiento que tenían de sí mismos.

Dicho esto, para Pinkard hay tres preguntas que Hegel tuvo que hacerse. 1) ¿Podemos hacer algún sentido de haber algún tipo de fin infinito trabajando en la historia? Si esto es así, 2) ¿Hay alguna forma en que podamos marcar –o señalar– que hay progreso en la manera en que el fin ha sido realizado en el tiempo histórico?, esto es, preguntarnos si acaso estamos manifestando ese fin de mejor manera. 3) En el proceso de intentar responder estas preguntas sobre el progreso debemos preguntarnos si acaso hay o podría haber alguna ‘lógica’ en el movimiento que legitimaría los juicios sobre aquel progreso, o si simplemente estas pretensiones de progreso no son más que celebraciones autocomplacientes de la época propia del filósofo.

Para entender el fin infinito en la historia, aquel de hacer sentido de las cosas, se debe buscar su fundamento en términos del principio que está operando por detrás de él. Esto obviamente no significa que toda acción humana pueda ser entendida o vaya dirigida hacia aquel fin. Para Pinkard, esto puede ser comprendido análogamente a la función de la salud en los individuos; la salud funciona como fin infinito no en tanto todas y cada una de las acciones que realizamos están destinadas a preservarlas o son conscientemente realizadas en esa dirección, sino que opera de forma continua e intermitentemente como objetivo de la subsistencia humana. Existiendo el principio antes mencionado, e interpretado de la forma adecuada, cabe preguntarse también si acaso hay progreso en la historia. La metáfora que utiliza Hegel para abordar esto es la llamada ‘astucia de la razón’, que sería la forma en que, a pesar de los contratiempo y horrores presentes en la historia humana, allí permanece una necesidad de autocomprensión que levanta sus piezas y se establece de nuevo. La razón puede afirmar su propia autoridad como también derribarla. Hay una necesidad en la historia solamente si es que hay una lógica de la justicia que requiere de una concepción adecuada de sí misma, para esto la justicia no puede estar fundamentada en la visión de que solo uno o algunos son libres.

Para el filósofo alemán, luego de los eventos paralelos de la filosofía moral de Kant, con su ‘reino de fines’, y la revolución francesa con su declaración de los derechos del hombre, la idea de que todos son libres, de que nadie por naturaleza tiene la autoridad de mandar a otros, devino como efectivamente real el principio que estaba operando en la vida moderna. Fue efectivamente real no en el sentido de que de un momento a otro todas las formas de dominación irracional se desvanecieron –evidentemente no lo hicieron– sino en el sentido que ahora era imposible dar una legitimación racional a la supuesta dominación natural de unos sobre otros.

Todo esto se puede comprender, para Pinkard, volviendo a la diferenciación categorial entre lo monádico y lo diádico. Durante la ilustración existió una apropiación romántica de la moralidad kantiana que llevó, en última instancia, a la doctrina que Hegel llamó del ‘alma bella’, en la que los agentes tenían como preocupación moral principal el evitar hacer el mal, y por tanto no contaminar su alma. Tal alma bella está obsesionada con su posición hermética dentro de cierto sistema de reglas morales, y es por tanto ciega a las preocupaciones

orientadas a la justicia que involucra necesariamente una alteridad, la figura de un otro como criterio de agencia. La concepción moral de las almas bellas tiene como consecuencia la inacción práctica para preservar así su pureza, están sumergidas en una lógica monádica. Lo relevante a destacar es que, con el tiempo, esta práctica se hace imposible de sostener y tarde o temprano debe mutar. La coraza dura de las almas bellas necesariamente se quiebra ya que los recursos morales interiores a la lógica monádica solo hacen sentido dentro de un orden ético diádicamente estructurado. La existencia de los derechos y deberes monádicos pueden ser efectivamente reales solo dentro de un conjunto complejamente estructurado de deberes y derechos diádicos. Entonces, se hace claro para Hegel que el ideal griego de la subjetividad autosuficiente solo podía ser realizado cabalmente dentro de un orden social y político moderno. El nuevo orden moderno donde ‘todos son libres’, la figura del espíritu bajo el orden revolucionario cuya bandera eran los derechos del hombre, requieren más que simplemente colocar ciertos principios y esperar que todos estén de acuerdo, sino que precisa de un nuevo conjunto de prácticas e instituciones que producirían una nueva subjetividad coherente con sus pasiones y principios.

La naturaleza de la subjetividad humana como tal no implica por sí sola que la revolución francesa tenía que pasar, tampoco que Roma tenía que colapsar, ni que la monarquía feudal tenía que volverse una monarquía constitucional. ¿Cómo se explica que para Hegel exista algún tipo de necesidad en la historia? Para Pinkard, las tesis generales de Hegel para su filosofía de la historia se sostienen o caen sobre el éxito o falla de algunas de las otras grandes tesis que hace. Primero, y más importante, está la afirmación hecha en la *Fenomenología* de que todo depende de aprehender y expresar la verdad no solo como sustancia sino igualmente como sujeto. Como Hegel enfatiza, no solo ‘algunas cosas’ sino ‘todas’ dependen de esta visión. Para responder a esto está el argumento extendido en la *Ciencia de la Lógica* de que una comprensión de la subjetividad de los sujetos haciendo juicios sobre la objetividad. Sin una explicación de la subjetividad autoconsciente, no podemos hacer sentido de cómo podríamos hacer sentido de la objetividad.

Segundo, el argumento de Hegel para algún tipo de necesidad conceptual en la historia tiene que ver con su razonamiento respecto a cómo es necesario moverse desde el hacer sentido de

las cosas al hacer sentido de hacer sentido –el movimiento de la *Lógica*– y cómo las condiciones de ese tipo de reflexión dependen de la formación de nuevas instituciones y prácticas en la historia. Tercero, también está el argumento más general de Hegel de que no hay simplemente un conjunto de fines infinitos en la historia, sino que también hay fines infinitos trabajando. El más básico de estos es el fin infinito de la autocomprensión. Cuarto, si el movimiento desde la ‘sustancia’ al ‘sujeto’ requiere un fin infinito para hacer sentido de sí, esto deja la puerta abierta a si acaso realmente ha habido una forma de progreso al ‘actualizar’, realizar efectivamente, este fin en la historia. Como Hegel nota, uno de los aspectos más controversiales que pone en su *filosofía del derecho* es que en este trabajo sistemáticamente reconstruye los ‘principios’ de los cuales se construye el orden social y político moderno. Las preguntas obvias son: ¿Por qué esos elementos y no otros?, y por qué esos elementos en esa forma particular y no otras formas? La respuesta corta de Hegel es, nuevamente, el recorrido de la propia historia.

Una vez que los griegos pusieron la libertad como una forma de pensar la justicia en el mapa, aunque de forma incompleta, hubo un empuje hacia la justicia como igualdad y como mutuo reconocimiento de la libertad de todos, una realización del ideal de cada uno de ser su propia persona. Luego de eso, fue cosa de contingencia que la libertad fuese puesta como el farol de la vida moderna. No hubo necesidad en la historia de que esos eventos tuvieron que suceder de la forma en que lo hicieron, pero hubo una necesidad para el argumento hegeliano de que solamente esa conclusión podría haber hecho tanto sentido y habría representado progreso en la comprensión de la subjetividad. La afirmación de que ‘todos somos libres’ es verdadera en retrospectiva, y es producto de múltiples luchas por el reconocimiento y conflictos no lineales, muchas veces contingentes. En tales luchas, cuando demandamos reconocimientos de los otros nos volvemos agentes, no meros receptores pasivos de algún tipo de justicia externa.

Hegel no estaba argumentando que todo estaba completamente en orden en el mundo moderno. Sin embargo, sostenía que, en la Europa moderna como un todo, todas las partes relevantes, estaban en orden y listas para montar una vida más reconciliada. Si bien es evidente para nosotros hoy en día que han surgido luego del siglo XIX muchas otras

demandas sociales altamente relevantes –por ejemplo, relativo a las cuestiones de género o de colonialismo– sí es convincente que esta racionalidad moderna en torno a la justicia como libertad de todos, producto de un largo trayecto histórico de aprendizaje, ha calado profundamente en muchos lugares del globo. Tanto así que para nosotros sería prácticamente impensable que alguien defendiese la esclavitud, los señores feudales, la monarquía absoluta, etc., muy al contrario, se tiende a buscar profundizar estos principios de justicia. El reloj de la historia, visto ampliamente, parece no retroceder.

Pinkard concluye afirmando que la historia hegeliana es una examinación de los contornos metafísicos de la subjetividad, y de cómo la empresa colectiva humana auto-interpretativa y auto-desarrollada se ha movido de una a otra forma en términos de una lógica más profunda de ‘hacer sentido’, y cómo eso significa a su vez que la subjetividad misma se ha reconfigurado en el curso de la historia. La filosofía hegeliana de la historia argumenta que hay progreso en la historia en el área concerniente a las bases de la subordinación humana y en el sentido en que los agentes adquieren y sostienen un entendimiento del reconocimiento. El atajo hegeliano es la afirmación del tránsito ‘del uno es libre al algunos son libre al todos son libres’. La necesidad que se puede encontrar en la historia, en último caso, es solamente la necesidad de hacer sentido de las cosas y de hacer sentido de hacer sentido, y cualquier necesidad que esas dos actividades lleven consigo.

La historia, a primera vista, parece ser lo que Hegel llama un ‘mal infinito’: un conjunto de eventos y acciones sucesivos incesantemente, manifestado de formas diversas por los agentes, que parecen no tener sentido alguno, pero, a media que entendemos el principio de la serie, el fin infinito de la autocomprensión colectiva y diferentes formas de ser un sujeto humano, las series se vuelven inteligibles. No en todos sus detalles, y no ciertamente en términos de predecir el futuro. Simplemente comprendemos su punto tal como ha emergido en la serie misma: la autocomprensión de lo que significa ser un ser temporal y autoconsciente, y una lucha sobre los términos correctos de nuestras vidas con los otros. Incluso cuando la justicia y la libertad han estado muy raramente adelante y en el centro de esta ‘sucesión sin descanso’ que es la historia humana, sin embargo, como componentes de

los esfuerzos conflictivos por la autocomprensión colectiva y entonces por el reconocimiento, ellas han emergido justamente a medida que estas luchas se han dado.

3. Condiciones de la voluntad libre

Luego de la revisión de estas consideraciones, podemos entrar ahora a las secciones principales de la obra. Posterior al prefacio, nos encontramos con la Introducción, ella tiene la intención general de contrastar el tratamiento filosófico tradicional del concepto de voluntad libre con el tratamiento *especulativo* de una voluntad libre efectivamente real. La tesis básica de esta sección refiere a la naturaleza misma de la libertad, establece la base del tratamiento –frente al resto de la tradición– correcto de lo que implica el problema de la libertad. El resto del libro completará la tarea de determinar cómo comprender correctamente la libertad en su realidad efectiva, lo que incluye detallar las condiciones sociales e institucionales de esta. Mientras, en esta sección introductoria, veremos que una acción cuenta como libre cuando es emprendida de cierta manera en particular, ejecutada a la luz de ciertos tipos de consideraciones racionales. Estas consideraciones le dan una forma racional a las, de no ser así, inclinaciones conflictivas e inmediatamente dadas que muchas veces motivan la conducta humana. Tal que podamos ser capaces de identificarnos con nosotros mismos, con nuestras acciones e inclinaciones; hacernos sujetos de los hechos, actuar. (Pippin, Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33), 1997).

Hegel comienza la introducción a la filosofía del derecho afirmando en §1 “la ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Tal idea es la libertad. De allí que su punto de partida sea la voluntad, específicamente la voluntad libre, en tanto “la libertad constituye su sustancia y determinación¹” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Esto presupone, en primer lugar, que una voluntad no libre no es realmente una voluntad, y en segundo lugar, que la libertad no es una propiedad ‘dada’ en la voluntad, sino más bien una suerte de ‘destino’ que tiene que alcanzar. La voluntad tiene que llegar a ser libre, tal es su determinación. Además, añade a continuación que “el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Esto vuelve en torno a la idea de que la libertad como concepto abstracto es insuficiente, sino que hay que

¹Aquí también se puede traducir como ‘destino’, lo que quizás explicaría mejor el desarrollo posterior.

determinar su realización efectiva en la realidad, lo cual implica una autodeterminación de parte del espíritu. La introducción a la *filosofía del derecho* tendrá el propósito de demostrar las dos suposiciones descritas más arriba, sustancia y determinación, y el resto del libro intentará dar cuenta del reino de la libertad realizada.

A continuación, el filósofo alemán expone dos concepciones de libertad que le parecen inadecuadas o insuficientes, las que al parecer han dominado la discusión filosófica precedente. En primer lugar, en el párrafo 5 presenta que “La voluntad contiene a) el elemento de la pura indeterminación... en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado... contiene la infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Bajo esta concepción de libertad, la voluntad sería libre solo en la medida en que pueda *elegir* su contenido, ya que todo lo que se le presenta como contenido *dado* aparece como limitación, por tanto, es necesario negarlo. La voluntad sería la capacidad de renunciar a tales determinaciones. En cierto sentido, puede decirse que es libre en tanto es ‘in-causado’, espontáneo, ya que cualquier causa que me determine sería algo externo que no reconozco como propio, también implicará destruir cualquier cosa previa a mí, no electa, que me determine. Esto resulta claro en la medida en que comúnmente no consideramos como libres a quienes aparecen forzados o coaccionados para actuar, o de quienes son incapaces de rechazar estas imposiciones. Si bien para Hegel es correcto considerar como parte de la libertad esta consideración, de la capacidad de la voluntad para renunciar a ciertos contenidos dados, no resulta ser una formulación completa. Más aún, considera que es ineficaz y peligroso: “el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004), ya que destruye todo orden social existente, y es incapaz de construir instituciones perdurables en el tiempo, ejemplos son tanto la pura contemplación hindú como el terror jacobino. Aun cuando esta voluntad subjetiva tenga el aspecto crítico de desconfiar de cualquier obediencia ciega es “solo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004), de esta forma, aun queriendo instalar un orden positivo de cosas, terminará quebrándolo.

El segundo momento contenido en la voluntad caracterizada por Hegel se encuentra en el sexto párrafo. Allí escribe “El *yo* es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto.” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Este elemento es la particularidad y la finitud de la voluntad, ya que ella puede desear un objeto y es libre en tanto puede satisfacer ese deseo, por el contrario, no es libre si es obstruida por fuerzas externas. De esta forma se diferencia del primer momento ya que “es la eliminación de la primera negatividad abstracta” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) en tanto no es un querer indeterminado, sino que quiere *algo*, en particular. De esta forma, ese algo constituye una limitación para la voluntad, pero solo de esta manera la voluntad pasa a ser lo que es, limitándose. Esta parte de la voluntad, que Hegel acepta como parcialmente verdadera pero que está incompleta, podríamos denominarla ‘libertad empírica’ como propone David Rose. Esta sería la libertad *en sí*, en tanto responde a la voluntad inmediata de los deseos buscando satisfacerla, pero aparecen como necesidades externas, en tanto el agente no es consciente de ellos totalmente, ya que no los considera como propios, no se identifica con ellos, y por tanto no tienen una envoltura racional. En ello se contraponen a la primera forma de libertad, espontánea o *para sí*, que, al buscar rechazar ciertos contenidos dados, intenta elegir contenidos del deseo que le sean propios.

Ahora bien, antes de continuar, es necesario repasar el por qué las teorías de la libertad ‘empírica’ son incapaces de dar cuenta de una descripción completa de la libertad de la voluntad. Al parecer, según Hegel, estas teorías descansarían sobre dos presunciones que no podrían explicar de forma satisfactoria (Rose, 2007). En primer lugar, que la acción humana estaría basada en un modelo de deseo de causa y efecto, en que el deseo es causa y el efecto es mi acción. En segundo lugar, la razón humana no podría motivar la acción, ya que surgiría solo como respuesta al deseo, y no como causa de aquél, lo que la relegaría a un rol secundario y pasivo. En tanto se ve que la motivación última de la acción es mi deseo, y la razón solo es un instrumento para saber cómo satisfacerlo. Sin embargo, estas dos presuposiciones fallan en explicar cómo los agentes resuelven *qué* deseos satisfacer y *de qué manera* en particular satisfacerlos. La voluntad inmediata aparece en §12 como no más que “una multitud y variedad de instintos”, y la voluntad real, la que decide, debe “superar la

indeterminación en la que tanto un contenido como otro son sólo posibles” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004), es decir, debe ‘resolverse’ en torno a cuales deseos y de qué forma satisface. De no ser así, diríamos que los animales también son libres, en el agregado de §11 “Instintos, deseos e inclinaciones también tiene el animal, pero no tiene voluntad y debe obedecer al instinto si nada exterior se lo impide” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004), pero de hecho no consideramos libres a los animales. ¿Por qué? Pareciera que estos no atraviesan un proceso de selección en el cual que una voluntad racional *filtra* estos impulsos naturales, posicionándolos entonces como propios. Sin embargo, el simple hecho de resolverse tampoco es para Hegel suficiente, una explicación reduccionista podría afirmar que la decisión en última instancia se ve dada por el deseo más fuerte, o por mero arbitrio. Pero esto carece de un criterio racional de acción, bajo el cual uno pueda decir que cierto deseo es mejor o peor que otro. Por ello, para priorizar y comparar es necesario establecer un principio guía, que no sea capricho personal y subjetivo, sino dentro de una racionalidad socialmente reconocida, en que el contenido de la acción pueda evaluarse objetivamente.

Como ya vimos, es en esta insuficiencia explicativa que Hegel recurre nuevamente al primer momento antes expuesto. Ambas concepciones tienen un grado de realidad, pero no bastan por sí solas. Para Hegel tendrá que ser la unidad de estos dos momentos de la voluntad, subjetivo y objetivo, lo que fundará una libertad ‘metafísica’ (Rose, 2007) sobre la que se sostendrá su filosofía del derecho, en el plano de la acción, la ética y la política. Por supuesto, esta unidad no es la simple adición de la descripción de una con la otra, sino que tal unidad es:

“la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado*, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad* consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo misma,” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) §7

Si anteriormente decíamos que la verdad del primer momento era la capacidad de renunciar a los contenidos dados de la voluntad, y la verdad del segundo momento era la particularidad del yo deseante que satisface sus deseos, en este tercer momento culmine de esta sección, la libertad del yo es la autodeterminación por medio del reconocimiento y selección racional del contenido de las ‘necesidades internas’. Es decir, deseos e inclinaciones que se consideran como propias al haber sido elegidas racionalmente por el sujeto. Así, la autodeterminación, a diferencia de las caracterizaciones anteriores, no es ni ‘sin necesidad’, como era la forma espontánea, ni tampoco con una necesidad externa, lo que impediría su libertad. En este momento la verdadera libertad humana sería la autonomía, ligada a una forma particular de auto-legislación, es decir, una voluntad libre en y para sí. Pero ¿qué significa esto? Tal vez queda mejor ilustrado con un ejemplo específico.

Imaginemos vamos caminando por nuestro barrio y encontramos una billetera con dinero y documentos dentro, luego de revisarla, nos percatamos por la cedula de identidad que pertenece a un vecino que sabemos que tiene problemas económicos ¿qué hacer? Bajo la concepción del primer momento de la voluntad presentado por Hegel, puedo fácilmente renunciar a mi impulso de, por ejemplo, quedarme con el dinero, o quizá simplemente dejarla allí botada, también podría devolverla, pero cualquier decisión representaría de igual manera cierta expresión arbitraria de algún deseo. Ya que, de todas formas, *para mí* cualquier decisión puede ser perfectamente válida, o simplemente dar lo mismo. En el caso del segundo momento de la voluntad, nada nos impide tomar la billetera y llevársela a nuestro vecino, o podemos satisfacer el deseo de llegar pronto a nuestra casa y dejarla tirada, sea lo que sea, podemos desear alguna acción en particular, satisfacerla sin problemas y seríamos supuestamente libres. Ante la situación forzosa de tener que tomar una decisión, cualquier ser humano se podría ver sumido en diversas motivaciones e inclinaciones, el apuro, la codicia, la solidaridad, el egoísmo, etc., sin embargo, sabemos lo que *debería* ser hecho, es decir, devolver la billetera a nuestro vecino.

Una voluntad libre para Hegel, sabiendo cual es el actuar correcto, no solo querría devolver la billetera, más aún, *querría querer* devolver la billetera. Querría ser ese tipo de persona que actúa correctamente. Esto requeriría una suerte de ‘purificación de los instintos’ (§19), en

tanto tales instintos o inclinaciones se nos aparecen inmediatamente como ‘otros’, nos extrañan, y no como algo propio que elegimos. Por ello es que el mismo deseo de modificar lo que deseamos es, en último término, el deseo de que tales deseos los tengamos como propios, en la medida que esta voluntad esculpe el tipo de persona que somos, no de forma arbitraria, sino bajo un sistema racional de valores que nos permiten evaluar nuestro comportamiento. Esto obviamente implica una distinción entre diferentes clases de acciones, no es lo mismo el escoger que tipo de ropa nos pondremos hoy, lo que puede ser un simple capricho, a una acción con cierto valor que constituirá, como la devolución de la billetera, mi identidad proyectada en el mundo. Así, me puedo evaluar a mí mismo, puedo evaluar lo que deseo, puedo modificarlos y actuar bajo criterios que reconozco como propios, de esta forma me construyo a mí mismo, me autodetermino. Tal es la esencia de la libertad.

Pero, aún queda por explicar bajo qué criterio sé que nuestro criterio de lo que es bueno o malo es correcto. Cuál es el criterio del criterio. Implica volver a preguntarnos en qué medida lo que creemos que *debe* hacer una *buena* persona es algo objetivo, y no mero arbitrio subjetivo. La respuesta del filósofo remite al carácter social de tales criterios racionalmente escogidos, solo en la intersubjetividad mutuamente reconocida es que hay objetividad. Como expresa Rose "La sociedad es necesaria para la libertad humana plena porque solo en esa sociedad donde los valores son objetivamente verdaderos es que el ser humano puede comprender las obligaciones e impulsos que se confrontan a él como suyos más que como ajenos."² (Rose, 2007) El ser humano solamente es libre cuando los deberes y regulaciones de su sociedad son comprendidas, y es en esta comprensión es que el sujeto se siente *en casa*, lo reconoce como propio y a gusto, ya que quiere lo que piensa que es correcto. Aun así, esto supone que la sociedad, en sus costumbres leyes e instituciones, es racional, pero ¿cómo podemos saber nosotros esto? Es lo que Hegel intentará responder el resto del libro, sin embargo, en lo que queda de introducción entregará ciertas consideraciones teóricas que permitirán entender de mejor manera su respuesta.

El filósofo alemán confía en que la autodeterminación es un proceso que se conquista, en la medida que se realiza conscientemente por los individuos racionales, y no viene dado como

²Traducción libre del inglés.

un atributo de nacimiento. No es que los seres humanos *sean* de por sí libres en tal sentido, pero *pueden* serlo. Más aun, es una posibilidad necesaria, en tanto *debemos* convertirnos en autolegisladores, somos, en palabras aristotélicas, racionales en potencia, pero no en actualidad. A través de la reflexión el hombre puede llegar a articular las razones profundas de su actuar, rechazarlas, modificarlas o construirlas. Puede racionalizar su actuar. Esta reflexión no la hace el individuo aislado, sino como parte de una sociedad específica, como miembro de una comunidad ética de valores y normas compartidas, las cuales él puede derivar, mediante el razonamiento práctico, su correcto actuar. En esta internación racional de las determinaciones sociales es que el sujeto puede “sentirse como en casa” consigo mismo, actúa bajo razones racionales en sí, que son articuladas y aceptadas por su comunidad ética, y para sí racionales, en que el sujeto reconoce su acción como buena. Hegel mantiene, aunque con diferencias, en este lugar la aspiración rousseauiana (Rose, 2007) de la libertad como unidad entre ambos aspectos: cuando lo que deseo subjetivamente coincide con lo que es objetivamente correcto. Cuando el individuo aprueba, o más bien 'ratifica', un sistema normativo propio de su comunidad y se siente a gusto es una actitud subjetiva, por otro lado, la certeza de esta ratificación se ve dada por las disposiciones tomadas por los demás sujetos pertenecientes a nuestra comunidad. ¿Podríamos sentirnos a gusto, como en casa, cuando los dictámenes de nuestra sociedad son irracionales? Hegel diría que no. La razón busca fundamentar su pertenencia.

La ley, ya sea coercitiva o garantizadora, es una expresión objetivada de la intención del legislador. Para Hegel el derecho es sistema que externaliza los valores compartidos socialmente, en tanto el legislador pueda justificar frente a otros que su norma se vuelva objetiva, es decir ratificada intersubjetivamente en cuanto se reconoce su racionalidad. Si el punto de partida para nuestro autor fue la libertad metafísica, en la caracterización de la voluntad libre, esto sigue siendo una abstracción teórica. El sistema de relaciones del derecho constituye las figuras de la libertad, como veremos, en tanto nos liberan de la irracionalidad de nuestro impulsos y deseos brutos, los filtra y ordena a través de normas compartidas. En último término, esto significa una determinada relación del individuo con su Estado, en tanto que “Las instituciones sociales, las estructuras políticas y organizaciones económicas, acuerdos domésticos, movimientos religiosos y unidades sociales deben ser entendidos como

estructuras del pensamiento y la voluntad. Las instituciones y otras organizaciones son maneras en que nos entendemos a nosotros mismos y, como tal, si no son las que nos hacen independientes, en el sentido en que no nos sentimos a gusto y no nos restringimos voluntariamente en ellas, entonces no son racionales.” (Rose, 2007). Las tres figuras de la libertad que identifica Hegel en el estado racional, y que corresponden al resto de los capítulos del libro, son el Derecho Abstracto, la Moralidad, y, finalmente, la Eticidad. Esta última la revisaremos con mayor cuidado.

4. La libertad efectiva

Hemos visto la posición de que la voluntad libre tiene un aspecto tanto subjetivo como objetivo: ambos considerado subjetivamente. O si se quiere, hemos revisado sus condiciones de posibilidad desde su aspecto ‘psicológico’ o metafísico. Ahora entraremos a revisar las dimensiones sociales que requiere la realización acabada de la libertad. Antes de entrar a la Eticidad de lleno, debemos hacer ciertas aclaraciones generales previas, que pueden ser necesarias para una mejor comprensión el desarrollo del texto. En la primera parte Hegel llama ‘Derecho Abstracto’ a la consideración desde el individuo que se piensa a sí mismo como individuo con valor intrínseco, es decir, quiere ser reconocido como una persona con deseos, preferencias, inclinaciones, etc. propios y con el derecho, por tanto, de no ser obstaculizado en la persecución de estos, y asegurar las condiciones para hacerlo. Es decir, como una persona portadora de derechos. De esta forma, el derecho abstracto se presenta como una primera caracterización de la ‘libertad objetiva’, ya que considera las estructuras externas al individuo, y sin las cuales, además, no afirmaríamos con seguridad que cierta sociedad fuese racional. Esta impediría y obstaculizaría alcanzar nuestras aspiraciones.

No obstante, esto es solo una cara del asunto, si la sociedad debe asegurar cierto margen de acción a los individuos, también debe establecer ciertos límites entre ellos, y para que esto sea efectivo es necesario establecer algún tipo de castigo para quienes lo transgredan. Sin embargo, en una sociedad racional este castigo solo es legítimo en tanto tales individuos puedan hacerse responsables de sus propias acciones. La segunda parte, llamada ‘Moralidad’. se encargará de trabajar este aspecto, condición de la libertad subjetiva, en donde el sujeto moral debe poder reconocer sus acciones como propias, tomando conciencia de la racionalidad de su propósito. Para esto debe interrogar el contenido de su voluntad, que ya no trata, como en el derecho abstracto, del ‘yo quiero X’ sino del ‘yo quiero X *porque* X es bueno para mí’ y que por tanto puede reclamar la responsabilidad de su acción, al reconocer que proviene de motivaciones internas y defender la acción y su resultado como propio. Sin embargo, la originalidad de Hegel reside en añadir una tercera determinación necesaria para que la acción sea considerada como libre moralmente, y es que tales motivaciones internas,

reconocidas como propias, también deben poder ser ‘reconstruidas’ por otros, en tanto otros al observarla puedan desprender las intenciones desde la objetividad de la acción misma. Esto, a su vez, tiene como condición de posibilidad la existencia de un sistema de significación común, tal que el sujeto moral pueda tener seguridad, a través del conocimiento de ciertos códigos de conducta compartidos, en la información intencional que su acción entrega a los otros, de allí puede deducir su responsabilidad.

Pero ¿qué sucede si estos códigos de conducta, costumbres, y otros, entran en conflicto? Imaginemos una familia pobre en un sector rural en pleno invierno, los padres tienen, debido a su determinación familiar inmediata, el deseo de proteger a sus hijos del frío, sin embargo, no cuentan con los recursos necesarios para una estufa o para comprar leña u otros. Así, analizan la posibilidad de robar leña, cortando los árboles de un campo cercano, sin embargo, reconocen la racionalidad del derecho a propiedad que prohíbe hacer esto, que se les aparece como un bien a respetar tanto como el cuidado de sus hijos. ¿Qué hacer? Hegel diría que habría que apelar a las normas y valores existentes en una sociedad, pero en este caso, tal consideración resulta insuficiente ya que no se encuentra la armonía entre estos dos bienes. Entonces, afirma en la observación del parágrafo 138, que “cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Los padres ya no se sienten a gusto en tal sociedad, pues el dilema ante el cual se enfrentan no puede ser resuelto bajo las estructuras normativas que la rigen actualmente. Se enfrentan a una decisión arbitraria, y, por tanto, tal sociedad tampoco sería racional ya que no pueden actuar libremente.

Este tipo de conflictos solo pueden ser superados cuando la libertad objetiva, mediante las instituciones garantizadas por la Eticidad, eliminan la existencia de la necesidad de los padres causada por su pobreza, y la libertad subjetiva puede ser satisfecha (mediante el suministro de bienes básicos, u otros). Por ello es que, para Hegel, el sujeto moral descrito en Moralidad solo puede ser completamente libre cuando su libertad objetiva, la posibilidad de satisfacer sus deseos racionales, aspiraciones y proyectos, está asegurada mediante las instituciones modernas de la Eticidad: la familia, la sociedad civil y el estado. (Rose, 2007). En última instancia, la crítica que realiza Hegel a la moralidad es que tal concepción es incapaz de

determinar deberes concretos, específicos, en tanto solo ofrece un criterio abstracto para la acción. Esto, a fin de cuentas, deja al arbitrio personal de cada sujeto la relativización de ciertos deberes. Por eso es que se hace necesario referirse a una comunidad ética en particular, ya que de ella pueden extraerse los contenidos, principios o ideales que para que el individuo actúe contextualmente, y no de una creación *ex nihilo*. Como muestra Siep, es en ese sentido que la Eticidad *supera* a la moralidad como momento en la determinación de la libertad humana, la supone –incluyéndola–, pero añade aspectos necesarios para que exista una coherencia conductual ética funcional (Siep, ¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel?, 1989).

Como vimos, luego de la introducción la Filosofía del Derecho comienza con la primera parte llamada “Derecho Abstracto” en la cual Hegel se preocupa de lo que también podríamos denominar la libertad ‘personal’, y luego una segunda parte llamada ‘Moralidad’ que trata sobre la libertad ‘moral’. La última parte del libro, que ahora trataremos, es la pieza final: la libertad social, descrita en la Eticidad (*Sittlichkeit*). ¿Por qué debo obedecer las normas sociales? ¿Soy realmente libre en esta sociedad? Según Hegel, cuando las estructuras políticas y sociales son racionales, entonces mantienen y promueven la libertad objetiva del derecho abstracto, así como la libertad subjetiva de la moralidad. Recordemos que para el filósofo alemán es incorrecto pensar la discusión ética, tal como tradicionalmente se hace, en términos de principios normativos sobre ‘lo que debe ser’, considerándose de forma abstracta. Por ello, la alternativa propuesta por Hegel está presente en la Eticidad, constituida por normas, costumbres y leyes de una sociedad históricamente determinada, lo que representa una forma de libertad para el individuo, en tanto lo libera de la carga que supone establecer motivaciones puramente subjetivas para la acción, suministrándole a este un criterio de objetividad, declarando qué intereses son racionales en determinado contexto, y cuáles no. La Eticidad describe como es que el sujeto puede conocer sus deberes en tanto en cuanto la existencia social constituye y determina la conducta correcta, así, tales deberes serán respetados no por ser meramente existentes, sino porque tienen una estructura racional reconocida, porque son *reales*.

“La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*” §142 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Actúo libremente cuando tengo la certeza de que actúo racionalmente, y actúo racionalmente cuando mis valores son verdaderos. Tal certeza requiere de un estado racional, y no de cualquier estado, sino de uno cuyas estructuras y roles sean aquellos que yo avalaría como un individuo libre. El estado racional, por tanto, requiere la voluntad subjetiva del individuo, pero también necesita proveer la libertad objetiva en donde el sujeto autoconsciente pueda conocer lo que el socialmente reconocido como correcto y libremente lo ratifique. De esta forma, la Eticidad incorpora los elementos subjetivos y objetivos de la libertad en la realización de aquellas categorías, valores y significados que hacen posible la libertad humana. El agente es libre cuando persigue lo que es bueno –libertad objetiva, en sí– y es consciente de aquello siendo bueno (la libertad subjetiva, para sí). No obstante, fácilmente esto daría pie a la acusación de un relativismo histórico, en que dentro de cualquier sistema valórico que me provea la Eticidad época seré libre. Sin embargo, la Eticidad hegeliana no debe entenderse como cualquier forma de vida que determine lo correcto, sino como más bien como su orden racional. Por ello Hegel sostiene que la libertad objetiva satisface los requerimientos de la voluntad subjetiva, pero tiene que demostrar que las estructuras y categorías que propone son necesariamente la consumación del desarrollo de la sociedad humana (Rose, 2007). Pasaremos ahora a revisar el concepto y la estructura de la Eticidad presente en la Filosofía del Derecho.

No es difícil de aceptar la idea de que uno no elige ni donde, ni cuando, ni como, ni siquiera el nacer como tal. Más bien, al nacer uno se ve arrojado a una comunidad humana en específico con sus propios valores, significados y razones producto de tradición e historia en particular. Sería ilusorio pensar que existe algo así como una posición ‘original’ indeterminada bajo la cual uno podría escoger racional e imparcialmente su propio carácter social. Por eso es por lo que el concepto de Eticidad de Hegel supone que la constitución del

individuo es social, y tal carácter social determina el cómo este se comporta. El sujeto incorpora dentro de su razonamiento práctico aquellas normas y valores preexistentes en la comunidad de la que es miembro. En §145 señala “El hecho de que lo ético sea el *sistema* de estas determinaciones de la idea constituye su *racionalidad*. De este modo, es la libertad o la voluntad existente en y por sí que se presente como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son las *fuerzas éticas* que rigen la vida de los individuos” (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Semejante a la afirmación de que el ser humano es hijo de su tiempo, el sujeto en tanto miembro reconocido de un orden racional tiene una identidad sustancial como parte de un todo, que a su vez le prescribe deberes y obligaciones que le permiten actuar en una suerte de hábito (§151) o costumbre pre-reflexiva “Para el individuo que se diferencia de ellas como lo subjetivo y en sí mismo indeterminado o particularmente determinado, y está por lo tanto *en relación* con ellas como con algo sustancial, estas determinaciones, en cuanto sustanciales, son *deberes* que ligan su voluntad” §148 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). En otras palabras, la Eticidad funciona como una suerte de fábrica moral que permiten al sujeto actuar acorde a sus normas y valores, que a su vez ve reforzadas a través de su adherencia “estas leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas aparece, como en su *propia esencia*” §147 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) No es que exista algo así como un individuo constituido al que luego se le aparezcan externamente un conjunto normativo, sino que el sujeto es lo que es en virtud de la sociedad, su esencia es social, y la tradición en la que emerge mantiene y promueve su propia identidad.

Entonces, aquellos valores que adopta, junto con las instituciones políticas que sustenta, y que participan de su razonamiento práctico no son la base sino el producto de su comunidad. Tal tesis, sobre la constitución intrínsecamente social del sujeto, debe poder defenderse de las acusaciones de relativismo histórico, por tanto, debe también demostrar *cómo* y sobre todo *por qué* podemos afirmar que ciertas sociedades son más deseables o racionales que otras, claro que tal justificación no puede obedecer a criterios trascendentales –ahistóricos– sino a criterios inmanentes. Como ya vimos, no podemos decir a priori que instituciones sociales serán mejores o más racionales. Los seres humanos se encuentran unidos por toda una historia en común, y esta funciona como tribunal, en donde lentamente filtra los

elementos contingentes de aquellos realmente necesarios para la satisfacción de la libertad humana, esto lo veremos más adelante. Ahora debemos entregar alguna justificación adicional respecto a la racionalidad que, según nuestro filósofo, subyace a la sociedad libre.

a. La racionalidad del *Sittlichkeit*

El desafío ahora consiste en mostrar cómo es que puedo saber si las leyes e instituciones de mi comunidad son racionales. Si es que la *Eticidad* es un mundo construido por razones sociales para la acción (Rose, 2007), esta supone la creación de un significado compartido, tal que las intenciones de mis coterráneos puedan ser comprendidas por mí bajo el estándar social común, y de allí derivar las respuestas apropiadas a tales acciones. “el *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia” §151 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Sin embargo, tales razones para actuar siguen siendo consideradas ‘reflexivas’ aun cuando no hayan sido completamente ‘reflexionadas’ en la mente del individuo. Es decir, si bien hay tipo de acciones basadas en una confianza irreflexiva e inmediata, por ejemplo, referidas a la esfera familiar, las razones reflexivas son tales en tanto ofrecen la posibilidad de articular y transmitir a un tercero los fundamentos de las motivaciones de la acción. Las acciones referidas al terreno del estado pueden ser sometidas a escrutinio, en tanto puedo demandar justificaciones de ciertas leyes o normal que me rigen, y puedo preguntar por qué debo obedecerlas.

El problema, como notábamos anteriormente, surge al considerar que el criterio que podemos utilizar para examinar la validez de cierta normatividad social proviene exactamente de la misma sociedad que lo produce, no existiría un criterio exterior al que aferrarse. No obstante, y para evadir el cargo de relativismo, Hegel permite articular dos parámetros bajo los cuales la crítica inmanente puede sostenerse. Para considerarse racional, un estado debe al menos asegurar en primer lugar, y a través de leyes e instituciones, el cumplimiento de las necesidades materiales básicas de sus miembros, tal que los agentes no se encuentren unidos simplemente por sus deseos inmediatos (hambre, frío, etc.) ello les liberaría de tal dependencia entregándoles un espacio de elección personal; en segundo lugar, debe ser

posible para los agentes respaldar las leyes e instituciones del estado racional, e identificar su racionalidad subyacente, tal que si fuesen algo que ellos mismos libremente decidieran, reconociéndose en ellas.

Recordemos que para Hegel el deber no se presenta como una restricción, sino que es condición *sine qua non* de la libertad (§149), solo aparece como limitación en la esfera del derecho abstracto y la moralidad. La libertad objetiva es libertad en tanto ‘libera’ al sujeto en al menos tres aspectos:

- 1) De actuar bajo la dependencia de los impulsos inmediatos.
- 2) De tenerse como referencia solo a sí mismo, la libertad del individuo aumenta en la construcción de relaciones sociales firmes a través de la cooperación.
- 3) De tener que producir para sí mismo las categorías de agencia (valores, deberes y derechos) *ex nihilo*, y por lo tanto de tener que determinar lo bueno desde su propia y sola conciencia.

Bajo el paradigma hegeliano que presentamos aquí, podemos afirmar que ciertas sociedades son más racionales que otras ya que, en tanto fábricas morales, deben asegurarse de proteger los derechos de los individuos autónomos (Derecho Abstracto). Si la voluntad es libre, las leyes e instituciones deben ser expresiones de esta, la voluntad que reclama derechos demanda ser reconocida “Mi voluntad es una voluntad racional, tiene validez y esta validez debe ser reconocida por los demás” §217agr. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). En segundo lugar, podemos afirmar que ciertas sociedades son más racionales que otras porque el sujeto, en tanto miembro de ella, se siente a gusto o ‘como en casa’ con la normatividad vigente; así, ve los deberes y obligaciones constitutivos de su rol social como propios:

“El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él

es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad” §257 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

En resumidas cuentas, la Eticidad es la convergencia de tanto libertad objetiva como de la subjetiva. Es objetiva porque logra satisfacer los requerimientos que demanda la Moralidad, en cuanto determina socialmente los deberes y obligaciones del sujeto, allí en donde la individualidad no puede por sí sola. Pero también debe ser subjetiva, porque la libertad objetiva por sí sola no es racional, ya que solo responde a la forma de vida inmediata y contingente del sujeto, funcionando como una autoridad ciega que determina al sujeto, eliminando así el carácter autoconsciente esencial a una libertad humana plena. Tal autoridad sería externa y actuaría como ‘*causa de*’ más que como ‘*razón para*’ la acción. Entonces, para que un estado sea considerado racional debe proteger y mantener las aspiraciones de la voluntad subjetiva, y también permitir al sujeto reconocer la racionalidad de sus estructuras. Las tres esferas de la Eticidad: la Familia, la Sociedad Civil, y el Estado cumplen este rol dual. Primero, posibilitan la elección de agente libre, y segundo, permiten al sujeto individual reconocerse en las estructuras, respaldándolas como propias, y sintiéndose *como en casa* con ellas (Rose, 2007). Pasemos, pues, a revisar cada una de las esferas mencionadas.

b. Familia

Cuando Hegel piensa la familia tiene en mente la familia patriarcal burguesa, estructuradas por el matrimonio, los bienes familiares y los hijos. “En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el *amor*. De acuerdo con ello, se tiene en esta *unidad*, en cuanto esencialidad que es en y por sí, la autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona por sí sino como *miembro*” §158 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004). Así, la familia está fundada en el sentimiento del amor, el sujeto no se considera individuo independiente sino miembro de una unidad mayor, en tanto se encuentra y se reconoce en otra persona –la pareja– y puede exteriorizarse objetivamente a través de los hijos. “El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo

momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto” §158agr. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) La familia logra crear interpersonalidad a través del sentimiento amoroso inmediato, tal que permita superar el aislamiento individual y encontrarse a sí mismo en comunión con un otro.

Es un primer momento en que el Yo se vuelve un Nosotros, y es en el Nosotros que el individuo se encuentra a sí mismo como tal. Si bien la unidad del amor no es racional aún, en tanto proviene de deseos irreflexivos, sí logra proveer la base social para ello. La familia contribuye a la libertad del individuo de varias maneras, en primer lugar, lo ayuda a sobreponerse a sus impulsos inmediatos en tanto adhiere a una unidad social más allá de su individualidad, también le ofrece reconocimiento mutuo a través del amor, y, por último, sustenta y promueve su identidad y calidad de persona dentro de una comunidad más grande. A pesar del evidente conservadurismo que pareciera destilar el texto, no resulta superfluo destacar al menos dos elementos. Primero, basa el origen de la comunidad humana en un *sentimiento*, y segundo, que la persona en tanto persona emerge posterior a la estructura institucional que la constituye. De lo que se desprende una fundamentación societal diferente a la tradición filosófica, que afirma que son las necesidades mutuas que natural y egoístamente ligan a las personas; para Hegel el ser humano es fundamentalmente social y solo a través de la sociedad él consigue individualidad y la cualidad de persona.

c. Sociedad Civil

La sociedad civil se presenta como un campo intermedio entre la familia y el estado, el término que emplea Hegel *‘bürgerliche Gesellschaft’* abarca realmente mucho más que el uso corriente que nosotros le damos hoy en día a la sociedad civil.

“En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da

en la relación con otros, la forma de la universalidad, y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás” §182agr. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Como la familia, la sociedad civil también fomenta la interpersonalidad, sin embargo, no lo hace basado en el sentimiento irreflexivo del amor, sino que tiene su raíz en la necesidad mutua. Tal necesidad de satisfacción de deseos genera una voluntad de cooperación con otros, en tanto se reconoce al resto de los individuos como personas que estarán dispuestas a ayudarlo si uno está igual de dispuesto a hacerlo, o, en otras palabras, el deseo actúa como factor determinante del reconocimiento del otro, independiente de si sus fines coinciden o no con los míos, en tanto de igual forma participa de un sistema interconectado de relaciones de necesidades materiales. Así, la división del trabajo permite que cada individuo se especialice en un área productiva específica, y al perseguir su propio interés, de trabajar y generar ingresos, produciendo a su vez para otros. Considerados en conjunto, esta cooperación indirecta genera beneficios para la totalidad social. De esta forma, el trabajo es la actividad productora de mercancías, inserta en una sociedad de mercado, y siendo la mercancía un producto que satisface una necesidad, el trabajo social puede entenderse como liberación de nuestras necesidades.

“Como ciudadanos de este estado los individuos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés. Dado que éste está mediado por lo universal, que a los individuos se les *aparece como medio*, solo puede ser alcanzado en la medida en que determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto.” §187 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Sin embargo, no debe considerarse a tal ‘persona privada’ como una vuelta hacia el derecho abstracto, ni como un egoísmo pleno, sino más bien recordar que tales personas son representaciones de la familia, por tanto, los intereses que persigue están socialmente mediados por la base ética familiar. Aun así, la sociedad civil es la esfera de nuestra vida en donde la individualidad puede expresarse de mejor forma a través de la selección y

satisfacción de deseos y necesidades particulares. Esto sin dejar de lado la cooperación, ya que en tanto la sociedad civil es el espacio intermedio que media entre la familia y el estado, mantiene la promesa de que la cooperación terminará, con el paso del tiempo, formando grupos y comunidades –estamentos– que permitirán al sujeto conformar una identidad y perseguir libremente sus objetivos.

La sociedad civil contiene tres momentos del sistema social de deseo-satisfacción y producción que aseguran su funcionamiento correcto (§188):

A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*.

B. La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la *administración de justicia*.

C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder *policial* (debe entenderse aquí en su sentido extenso de reglamentación interna de un territorio) y la *corporación*. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

d. Estado

La parte culmine del capítulo sobre la Eticidad, y por tanto de toda la filosofía del derecho hegeliana –dado el carácter categórico-progresivo de la obra– es la consideración sobre el Estado. Ahora bien, como muchos conceptos en Hegel, la noción de Estado dista de ser clara a primera vista. Como remarca Zbigniew Pelczynski (Pelczynski, 1989), al respecto podemos realizar dos distinciones –y luego una subdivisión– presentes en el libro. En primer lugar, la sociedad civil es diferente del Estado, sin embargo, esta es un aspecto de él “el estado de la necesidad y del entendimiento” (§183). Esto quiere decir que existe una forma más acaba de conceptualizarlo, aun cuando varias teorías políticas contractualistas utilizan este término indistintamente. Sin embargo, para el filósofo germano no solo la sociedad civil presupone una autoridad pública superior –de allí la necesidad de un estado político– sino que, además,

es insuficiente para dar cuenta del elemento gregario –más allá de la necesidad– que mantiene unida a la sociedad.

No obstante, aún queda la distinción entre el Estado Político, y el Estado sin más añadidura. Diferencia muchas veces no explícita en el texto, y que ha dado pie a numerosas malinterpretaciones. El Estado propiamente político refiere un momento del entramado general del Estado en términos generales, lo político ahí refiere a las autoridades, reglas, organización legal, uso de la fuerza legítima, etc., que permiten funcionar operativamente al Estado. Pero, como señala Pelczynski, el sometimiento a una autoridad común es solo uno de los lazos que unen a los miembros de una comunidad. En el Estado, tomado en términos generales, también hay otro lazo ‘civil’ –producto de las necesidades que se buscan satisfacer movidas por el interés propio– y un tercer tipo de lazo ‘ético’, mediante el cual los miembros de un estado comparten concepciones o principios comunes de lo que significa llevar una vida correcta.

Nosotros nos enfocaremos en el Estado *sans phrase*, que incluye al Estado político, pero no lo acaba. Como tercer momento –luego de la familia y la sociedad civil– el Estado busca ser la fase superior de la conciliación entre libertad objetiva y subjetiva bosquejadas anteriormente, “la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea, el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares” §258obs. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004) Buscando así preservar la particularidad del individuo en unidad con la universalidad de la comunidad ética. Como Ludwig Siep (Siep, How Modern is the Hegelian State, 2017) observa, el Estado tiene que ser capaz de asegurar no solo aquel principio de la particularidad, sino también poder colocar por encima de estos intereses privados –propios de la sociedad civil– el interés común. El estado es una fuente de sentido y fomenta también una cierta identidad, es decir, la forma estatal converge con cierto contenido ético concreto. De esta forma, el estado es la realización del concepto ético, presente ya en los hábitos compartidos de determinada sociedad, pero que ahora son sabidos, reconocidos y aceptados por el individuo en la constitución del estado a través de su propio obrar.

“El estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del estado” §258 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Es solo en tanto pertenece a un estado en que el individuo es libre, ya que su libertad alcanza el carácter de derecho, en leyes y normas instituidas, que reconoce como racionales. La sociedad civil no es suficiente para preservar la libertad de los individuos, ya que es la propia dinámica del interés privado la que puede tener consecuencias destructivas de las mismas condiciones de posibilidad de ella, por esto es que en el estado la multiplicidad de intereses se ve unida en pos de una identidad común. Por ello el estado “tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen frente al estado tantos derechos como *deberes*” §261 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Recordemos que la Eticidad se erige como una suerte de determinación supraindividual que, sin embargo, determina a los individuos al mismo tiempo que se ve encarnada en ellos. Su lógica descentralizada alcanza cierta autonomía en relación con los particulares, y se ve configurada en momento estacionales, la familia, la sociedad civil y finalmente el estado. En este último la intersubjetividad alcanza en la institucionalidad una forma racional, o, dicho de otro modo, la racionalización de una sociedad que determina al individuo libre (Ávalos, 2010) La organización racional de la sociedad humana a través de leyes que consignent derechos y deberes recíprocos en diversas instituciones socialmente reconocidas, tal es la libertad concretada “el estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real” §258agr. (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

Si bien en esta parte de su obra Hegel hace una caracterización específica de los componentes del estado, como un tipo de monarquía constitucional, lo que nos interesa aquí no es aquella

descripción, sino comprender su fundamentación filosófica como momento último de la Eticidad. Aquí la intersubjetividad, entendida como un proceso de autodeterminación colectiva, conforma un sistema racional de derechos y deberes recíprocos entre individuos pertenecientes al estado, pero que no lo ven como una determinación impuesta externamente, sino que lo reconocen mediante la razón como su propia libertad concretada en la vida comunitaria. La razón y la libertad no son realizadas en la persecución de deseos individuales, estos por sí solos derivan en la libertad absoluta y el terror; el extremo de la individualidad. Recordemos que el Estado es condición de posibilidad y realización de la libertad tanto personal como social, el individuo como miembro de cierta comunidad establece formas de libertad recíprocas. Siep señala que para que esto sea posible deben de cumplirse al menos tres requisitos: que los individuos cooperen mutuamente en diversas formas de organización y acción (familia y sociedad civil), que impere una determinada relación entre acciones fines y reglas, y que en la comunidad debe ser posible que los individuos tengan roles y funciones en pos del bien común (Siep, ¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel?, 1989).

En tal sentido, libertad y razón son realizadas en la persecución de objetivos comunes en donde los individuos se encuentren a sí reconocidos por otros y reconozcan su identidad en la identidad común:

“El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*.” §260 (Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 2004)

En otras palabras, el estado se presenta como la cristalización institucional de los hábitos y costumbres propios de cierta sociedad que comparte un sistema normativo común, aun cuando estos puedan no coincidir o entrar en directa contradicción. El estado hegeliano es

una construcción ética, pero eso no significa que todo estado históricamente constituido sea ético, ya que, para Hegel, como vimos, hay una diferenciación entre lo real y lo meramente existente. Para entender esto hay que tener en cuenta los últimos párrafos dedicados a la historia universal. Los estados son partícipes de la historia universal, y como sabemos que el estado es la libertad concreta, la historia es la historia de la realización de la libertad humana, y actúa como tribunal de las formas sociales que adopta el estado, sus grados de racionalidad y de realidad ascendente.

5. Hoy, 200 años después

a. Críticas, liberalismo y Marx

Se podría establecer, presuntamente, el valor y la potencia de la teoría hegeliana de la libertad presentada aquí comparándola con otras teorías surgidas desde las principales corrientes políticas de la modernidad. Diversos autores liberales como John Stuart Mill, Friedrich Hayek, Isaiah Berlin, etc., han puesto este concepto como un punto central de su obra. La libertad para ellos sería, presentada a grandes rasgos, un espacio mínimo del individuo sin coacción de terceros. Tal sería la llamada libertad 'negativa' o 'individual' que defendería la filosofía política liberal, conceptualización frente a la cual la única alternativa posible sería, como se presenta en el famoso ensayo de Berlin (Berlin, 2004) sobre los dos conceptos de libertad, una libertad 'positiva' referida al 'poder-hacer' que los grupos socialistas o de izquierda llamarían a disputar.

Es razonable afirmar que, para una parte de la tradición liberal, la libertad es entendida de manera precisa y acotada como un espacio mínimo del individuo sin coacción de terceros. Es claro también que esta no es una definición sin más, ya que los defensores de esta idea la utilizan como punto de partida, o como un supuesto, para un sistema de problemas más general, en donde la libertad tiene diferentes matices y distinciones según el campo de aplicación. Sin embargo, se empeñan en distinguir claramente la libertad de otros conceptos, tal que se puede considerar la libertad independientemente, separada de otras ideas. Además, tienden a ofrecer las condiciones bajo las cuales esta libertad se pueda concretizar, que en la mayoría de los casos es un sistema de leyes tal que aseguren, no solo la no prohibición de ciertos derechos mínimos, sino el resguardo absoluto de este campo individual frente a la intervención ajena en tanto su ejercicio no perjudique directamente a otros. Incluso, la propuesta considera una forma de 'igualdad de libertad' como igualdad frente a la ley, en tanto la ley garantiza a todos los individuos por igual la protección mínima de este ámbito.

Desde Hegel, se podría alegar que el concepto liberal de libertad da cuenta de solamente un aspecto posible de la libertad, un 'momento' diría Hegel, valga decir, el de la no restricción

exterior en la consecución de los deseos. No considera el momento reflexivo de la acción, el momento en que el sujeto puede responsabilizarse y reconocer como propios los hechos bajo un criterio racional de lo que es correcto hacer. Así como tampoco de las convenciones e institucionalidad social que lo permiten. A lo sumo, se restringiría a lo descrito por Hegel en Derecho Abstracto. Esto se relaciona con una segunda objeción, y es que enuncia la libertad como mera potencia, como campo de acción posible en abstracto, y no da cuenta de su realidad efectiva. No dice cómo sería la realización, y las condiciones de ellas, en el campo social y político. Probablemente esto venga de la reticencia a observar la necesaria dependencia y sujeción de la noción de libertad a otros conceptos, tampoco considera en su definición las variables históricas e inmanentes a la sociedad real. Por último, probablemente el rasgo más notorio, y en relación con lo dicho anteriormente, funda todo su análisis bajo una noción de individuo aislado y autosuficiente. De allí que no pueda dar cuenta de la constitución social del individuo, la unidad con la comunidad y el reconocimiento de sí y de sus pares. Un examen detallado mostraría que, para Hegel, esta concepción se caería por sí misma al mostrar que sus propias premisas permiten su superación, no obstante, no nos interesa extendernos en esto ahora.

Más interesante sería revisar el pensamiento de Karl Marx cómo crítica al pensamiento hegeliano. Conocidas son las influencias que tuvo el profesor de Jena en su teoría, Marx mismo se declaró en un momento un discípulo crítico de su antecesor (Marx, 2018, pág. 20), para luego tomar distancia de él, aunque nunca por completo. Aun cuando las alusiones directas a Hegel en sus obras son más bien fragmentarias, incompletas, e incluso a veces han sido colocadas en conjunto arbitrariamente por los editores posteriores –como es el caso de los famosos manuscritos de 1844– es posible señalar ciertos aspectos centrales de su obra desde el cual leer y criticar a Hegel. Estos aspectos deben considerarse desde una lectura atenta del proyecto medular de Marx –la *crítica a la economía política*– que se encuentra expuesto principalmente en su obra central *El Capital*, y no tanto, entonces, en las referencias explícitas a Hegel en otros textos menores.

El propósito central del *Capital* es investigar el ‘modo de producción capitalista’, dando cuenta de las relaciones esenciales que lo constituyen: “el objetivo último de esta obra es, en

definitiva, sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2018, pág. 8). Por ello, no debe leerse como una reconstrucción o descripción histórica del capitalismo en el siglo XIX, sino el intento de exponer teóricamente, ‘idealmente’, el funcionamiento estructural del modo de producción capitalista. Ahora bien, la exposición marxiana del *Capital* tiene en consideración que el modo de producción capitalista no es el modo de producción ‘natural’ de la humanidad, sino que –y esto es sumamente relevante para comprender su proyecto– es uno más de los diversos modos de producción que se han desarrollado a lo largo de la historia. No obstante, tampoco se trata de una mera descripción del capitalismo, sino que, como afirma el subtítulo *Crítica a la Economía Política*, el método marxiano –a medida que investiga el capitalismo– critica a su vez las categorías fundamentales desde las cuales se erigía la economía política dominante de la época. No tenemos aquí el objetivo de evaluar si acaso Marx logró llevar a cabo su proyecto o no. Sin embargo, debemos atender a ciertas ideas fundamentales de forma panorámica que nos servirán como aproximación para nuestro propósito.

Marx centra el análisis de la realidad en la revisión de determinados modos de producción a través de la historia –el proceso mediante el cual los seres humanos producen y reproducen materialmente su vida– y por tanto en determinadas ‘relaciones de producción’ que la constituyen. Este enfoque en última instancia lleva a la constatación de la existencia de diversas clases sociales presentes en la sociedad capitalista. Un análisis del modo de producción capitalista muestra, entre muchas otras cosas, que de hecho no todas las personas son iguales, más allá de la formalidad de la ley, sino que hay una diferencia importante, *material*, entre quienes son los propietarios de los medios de producción y dueños de capital, y entre quienes se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. De los primeros se puede decir, si uno acepta el diagnóstico marxiano, que son los ‘algunos libres’ de la sociedad moderna, en tanto tienen la libertad de producción, en tanto manejan la división social del trabajo –su administración, sus frutos, su modalidad, el tiempo, etc.– a costa de la relación salarial forzosa del resto de las personas. Ellos, los capitalistas (o si se quiere, la burguesía como clase) no están obligados a trabajar, por el contrario, pueden vivir de la apropiación del trabajo ajeno.

Por otra parte, y de una forma ciertamente irónica, Marx anunciaba que el obrero era doblemente libre, “*libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo” (Marx, 2018, pág. 205). En realidad, bajo el enfoque marxiano, quienes poseen esta doble libertad –dispuesta en la formalidad de la ley– se ven *forzados* a vender su mano de obra para sobrevivir. Obviamente, no hay algo inscrito en la piel, de nacimiento, que haga de tal o cual ser humano un proletario o un burgués, más bien, son ciertas relaciones sociales de producción específicas que los constituyen como tales. Es importante recalcar tanto condición estructural de estas categorías, como el antagonismo de intereses que se derivan de ella; el proletariado como clase tiene el interés objetivo de mejorar o al menos mantener sus condiciones de vida (sea mediante mejores salarios, garantizar condiciones mínimas de trabajo, definir el fin de la producción, etc.), mientras que a la burguesía la mano de obra se le presenta como *costo*, por tanto, intentarán reducirlo en lo posible. Debe notarse que aquí no son relevantes las intenciones o moral de los agentes, sino su posición dentro de las relaciones de producción, la burguesía debe mantener los costos bajos para, no solo asegurar su tasa de ganancias, sino al menos mantenerse en competencia con el resto de los capitalistas y no quebrar. Tal antagonismo de intereses estructurado relacionamente por las posiciones dentro del proceso de producción social es el fundamento de lo que se conoce como *lucha de clases*. Aunque por ahora no nos extenderemos en esto.

Más aún, de una estructura económica estratificada deriva ciertas formas de organización social también estratificadas o ‘estratificadoras’, siendo tal vez actualmente el caso más explícito el del Estado moderno. Desde una perspectiva marxista –nótese el cambio de denominación– se podría decir que la clase dominante puede actuar como clase, con conciencia de clase, más allá de la esfera estrictamente económica, y por tanto tener el control del Estado, determinándolo como Estado de derecho burgués. Esto asegura ante todo el ‘derecho’ a la propiedad privada, y tiene como consecuencia que el Estado, detrás de su apariencia neutral, esconde intereses de clase.

A pesar de todo, esta última caracterización del Estado no es del todo precisa bajo los ojos del proyecto mismo de Marx. Existe efectivamente en la tradición del marxismo cierta concepción del Estado moderno como un *instrumento* de la clase dominante para perpetuar su dominio. Pero esta visión –popularizada por Lenin y ciertas lecturas de Engels– es incapaz de dar cuenta de la forma *específica* del Estado en la sociedad burguesa. Como hace notar Michael Heinrich (Heinrich, 2008), de los Estados presentes en las sociedades de clase pre-burguesas también se podría decir que eran meros instrumentos para perpetuar la dominación político-económica. Mas, en las sociedades modernas la explotación económica se separa del poder político; “los miembros de la sociedad burguesa se enfrentan en el mercado como propietarios privados ‘libres’ y jurídicamente iguales, aunque los unos solo posean su fuerza de trabajo y los otros los medios de producción” (Heinrich, 2008, pág. 207). Por ello es que el Estado burgués se diferencia de sus predecesores, no necesita mantener una desigualdad jurídica que consigne la explotación económica entre burgueses y proletarios, le basta, por el contrario, con asegurar el reconocimiento mutuo de sus miembros como ‘propietarios privados’. De esta manera, el Estado burgués se determina como Estado de derecho, en tanto establece que todos son ciudadanos nacen libres y son iguales ante la ley –tienen los mismos derechos y obligaciones– y protege la propiedad privada de cualquier persona que así lo requiera.

El Estado entonces aparece como una instancia neutral, frente al cual todos los ciudadanos compartirían un interés común, o, al menos, se tratarían de igual forma toda la diversidad de intereses. Esta neutralidad esconde una trampa “Precisamente a través de ella asegura el Estado los fundamentos de las relaciones capitalistas de dominio y explotación. La protección de la propiedad implica que aquellos individuos que, aparte de su fuerza de trabajo, no tienen ninguna propiedad (relevante), están *forzados* a vender su fuerza de trabajo” (Heinrich, 2008, pág. 209). El Estado asegura las condiciones de posibilidad del funcionamiento de la máquina capitalista, la incesante valorización del valor, la reproducción del capital. ¿Cómo sucede esto? Una de las características presupuestas que distingue a la economía capitalista de las anteriores –además de la propiedad privada de los medios de producción– es el establecimiento de un mercado de la fuerza de trabajo, es decir, la compra y venta libre de la mano de obra de trabajadores asalariados. Sin embargo, para un capitalista individual sería

imposible asegurar las condiciones de existencia de este mercado, y tampoco sería capaz de asegurar las condiciones materiales del proceso de acumulación del capital. Desde resguardar directamente la propiedad –para lo cual el Estado establece el monopolio de la violencia– hasta la implementación de medios de transporte y comunicación. Nótese que, incluso aunque un capitalista o un grupo de ellos pudiese construir y mantener infraestructura común relevante al respecto, esto afectaría gravemente su ganancia y reproducción del capital. Además, se debe tomar en cuenta que los capitalistas, a nivel individual, pueden tener intereses contrarios momentáneamente, o estar preocupados solamente desempeño a corto plazo de su negocio.

Por tanto, a nivel general, el Estado burgués cuida del *interés capitalista global* tal de asegurar la continuidad y estabilidad del ciclo reproductivo del capital (Heinrich, 2008, pág. 210). Esto significa que debe asegurar tanto el Estado de derecho –el imperio de la ley y la propiedad privada– como de las condiciones materiales, e incluso, ir más allá de ella cuidando también las condiciones de los trabajadores asalariados. Podría ocurrir que el interés inmediato por aumentar la ganancia capitalista vaya en desmedro de las condiciones básicas de vida de su propia fuerza de trabajo, por tanto, un *Estado social* –presente hoy en día en la mayoría de los países capitalistas avanzados– garantiza también la reproducción a largo plazo de la mano de obra asalariada (Heinrich, 2008, pág. 211). Esto ocurre mediante la protección del trabajador a través de leyes laborales de distinto tipo, seguros de cesantía, prestaciones previsionales, etc. En resumidas cuentas, a pesar de que muchas de las características de los Estados modernos actuales –incluyendo los sistemas políticos democrático-liberales– hayan sido conquistas por movimientos y luchas sociales en pos de mejores condiciones de vida (a veces por la fuerza, otras por consenso), e incluso aunque estas mejoras hayan perjudicado la masa de plusvalor que pueden apropiarse los capitalistas como clase; mirado bajo una perspectiva marxiana amplia, todo esto cuida el interés global capitalista. Garantiza así las condiciones de existencia del capitalismo a largo plazo.

¿Por qué entrar a especificar una posible teoría del Estado burgués desde Marx? Recordemos que para Hegel el Estado es esencial en asegurar las condiciones de realización efectiva de la libertad tal como fue caracterizada. Aun así, no resulta obvia una posible comparación o

crítica en tanto ambos proyectos filosóficos tienen objetivos y lenguajes distintos. Además, tampoco lo que nos interesa aquí son los detalles respecto a la constitución, fundamento u objetivo del Estado moderno, sino que preguntarnos en qué medida la teoría sobre la libertad que podemos encontrar en Hegel es explicativa —nos hace sentido— en el mundo actual. Marx también quiso, bajo su sistema, dar una explicación desde un todo a las sociedades humanas conocidas. Quizás ahora sea bueno dar cuenta del siguiente extracto del *Capital* donde, con evidente tono satírico, su autor afirma:

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque solo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo. (Marx, 2018, pág. 214)

Como se puede observar, la libertad y la igualdad (y ciertamente la propiedad) no parecen *acabarse*, realizarse, en la mera enunciación de su posibilidad formal. El mero hecho de no estar restringido y firmar voluntariamente un contrato de trabajo no implicaría, en los ojos de Marx, la libertad real del obrero. Así como tampoco la igualdad jurídica, y el encuentro en el mercado como propietarios privados entre quienes sostienen un contrato de intercambio, implican por sí mismas una verdadera igualdad. En este sentido, no debe pensarse con esto que estas determinaciones no sean al menos *parte* de una libertad sustancial, en muchos casos son efectivamente necesarias, pero no suficientes. En términos hegelianos estos serían solo momentos de la libertad, y entenderla solamente de esta manera sería una concepción abstracta de ella. Ahora bien, por las razones expuestas anteriormente el Estado leído por Marx no es capaz de mediar los conflictos de la sociedad burguesa; o más bien, puede de

hecho simplemente mediarlos, pero jamás reconciliarlos satisfactoriamente, ya que estos responden a un nivel estructural previo –y más determinante– que la constitución estatal.

No pretendemos aquí esbozar una teoría de la libertad de Marx, en primer lugar, porque el proyecto marxiano no se trata de desarrollar una alternativa o soluciones al capitalismo, sino iniciar una crítica a las categorías mediante las cuales lo comprendemos. Sin embargo, es interesante –antes de continuar– revisar una pequeña descripción de lo que Marx entiende como modo de producción pos-capitalista; *comunismo*. Teniendo en consideración que tampoco podemos encontrar en su obra ni de cerca algún tipo de teoría acabada al respecto, solo aproximaciones derivadas de la crítica a la economía política; como tendencia histórica hacia la cual se dirige el capitalismo. Entonces:

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. (...) El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. (...) Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. (...) Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución. (Marx, 2018, pág. 96)

Aquí debemos notar varios aspectos. El primer punto crucial es que el comunismo corresponda básicamente a una *asociación de hombres libres*. Este es el núcleo medular del extracto, esto implica cierta concepción de los conceptos de asociación, de hombre (o individuo), y de ‘libre’. Esto en ningún caso resulta obvio, y su detalle requeriría una extensa investigación, mientras tanto nos conformaremos con la siguiente hipótesis: los humanos son libres *en tanto* se asocian unos con otros, y es allí donde se *vuelven* individuos. En este plano, no hay una libertad realizada *previa* a la asociación, sino *en* la asociación. Y es en esa

asociación donde surge la verdadera individualidad; no se encuentra preconstituida. Evidentemente esta asociación no puede ser forzosa, sí existe, como *condición*, ciertos grados de libertad anteriores en los humanos tal que permitan la asociación voluntaria, pero esta tiene un carácter horizontal, en la medida en que se realiza *con* otros, y no *para* otros.

Existen otros elementos relevantes a considerar: el empleo *consciente* de la fuerza de trabajo, y el carácter *social* de esta última. Nótese que la conciencia respecto a la fuerza de trabajo es –al menos– consciente de su carácter social. Es decir, el conocimiento respecto de que la producción material de la vida humana requiere efectivamente de la participación activa de muchos, y, por tanto, que el producto del trabajo es resultado de un proceso social, no individual. De allí el énfasis marxiano respecto a la necesidad de que los medios de producción deben ser colectivos. Más aún, su producción y distribución debe dirigirse de forma racional, orientado a satisfacer las necesidades y deseos humanos, y no la persecución incesante de ganancia propia de la competencia mercantil; solo de esta forma el ciclo completo acabará socializado de principio a fin. Una última cuestión por considerar es el carácter *diáfano* que tendrían las relaciones sociales en este contexto, que contrastan con la opacidad del mundo capitalista, ya que en este último la conciencia espontánea tiene una concepción *invertida* respecto al proceso de producción social. Aquí cabe sugerir, a modo de lectura, que el modo de producción capitalista no se trata simplemente de una determinada forma de producir bienes económicos, sino que atañe al proceso productivo y reproductivo de la vida humana misma, tanto a nivel social como individual. Si la producción capitalista *separa* a los trabajadores del producto de su trabajo, en tanto este último es apropiado privadamente y sometido a las fuerzas exteriores del mercado, pues entonces esta separación tendrá su correspondencia, como manifestación autónoma, en el resto de las esferas sociales; solo en el *comunismo*, como asociación de individuos libres, podría existir una conciencia adecuada respecto a la sociedad en su totalidad, que ahora se muestra con claridad desde su base.

Evidentemente, esta caracterización dista mucho de ser acabada, existen muchísimos matices y detalles que no cabe precisar, y que no tienen que ver con las voluntades particulares de los agentes como se podría sugerir, sino con la estructura propia del sistema capitalista

presentada por Marx en su crítica a la economía política. El punto es que, pensándolo desde Marx, el Estado hegeliano, y la sociedad dentro de la cual surge, no puede reconciliar al individuo con la comunidad, ni tampoco a los individuos entre sí o como una comunidad armoniosa, ya que permanece un conflicto estructural antagónico, la famosa lucha de clases, que opera materialmente y permea la realidad social completa. Esta división produce un grado tal de conflictividad social, que ni siquiera el Estado puede mediar adecuadamente tal que cese de existir resistencia de parte de los sujetos en pugna. Ahora bien, de aceptar las tesis fundamentales de Marx –entre ellas su crítica a la economía política y la existencia de la lucha de clases– ¿debemos desechar por esto la teoría hegeliana sobre la libertad? o acaso es posible notar una continuidad, o si se quiere, un ‘complemento’ entre estas dos. Nosotros nos decantamos por esto último, pero por las razones que presentaremos a continuación, ya que la obra de Marx merecería otro trabajo por sí sola.

b. La presencia de Hegel

Sin desmedro de lo anterior, afirmamos que la teoría de la libertad presentada por Hegel en su *filosofía del derecho* no tiene importancia simplemente por comparación a otras teorías, ni tampoco por su valor como archivo histórico o por algún interés hermenéutico. Su importancia, para nosotros, reside también en la vigencia que mantiene hasta el día de hoy para comprender, y por tanto para ‘hacer sentido’, de aquello que nosotros los humanos significamos cuando hablamos de libertad. Es fundamental para todo esto recordar lo que vimos anteriormente sobre el sentido de la historia. Debemos notar como el propio pensamiento de Hegel, algo de lo que él mismo es consciente, es producto de su tiempo histórico, aquel período histórico puede ser llamado, a grandes rasgos, *Modernidad*. Más aún, nosotros miramos desde dentro la historia, a 250 años del nacimiento de Hegel, contamos con un punto epistemológico privilegiado de lectura hacia el pasado, aunque, a pesar de la distancia, seguimos sumergidos dentro de los límites de nuestro presente.

Una lectura adecuada nos muestra que la filosofía de Hegel anticipó, al menos parcialmente, los problemas de la sociedad moderna. Ahora bien, como bien recuerda Siep (Siep, *How Modern is the Hegelian State*, 2017), el carácter moderno de los planteamientos provistos en

la *filosofía del derecho* depende de qué concepto de modernidad utilizamos. A qué nos referimos cuando mentamos modernidad o hacemos referencia a lo moderno. Esto no resulta obvio, para Siep hay varios sentidos al respecto: el sentido temporal (el tiempo presente del hablante o el pasado más reciente), el sentido procesal (la modernidad como proceso de modernización), el sentido de una modernidad *cualitativa* que tiene ciertas características particulares, o, por último, un sentido normativo (la modernidad como un valor a la luz de la cual las etapas preliminares pueden ser juzgadas) Al respecto, él afirma que el desacuerdo domina respecto al sentido *cualitativo*: ¿qué características de los seres humanos, sociedad y estados marcan una época como moderna? (Siep, *How Modern is the Hegelian State*, 2017). Sin embargo, a pesar de que es una discusión abierta, nosotros proponemos leer bajo una continuidad de estos tres sentidos; nuestro tiempo presente contiene ciertas características determinadas que permiten entenderlo en un mismo bloque de tiempo del pasado reciente, el tiempo que Hegel analizó es también nuestro tiempo, y, es también un gran proceso de modernización desplegándose, sus principios –aunque vigentes y operativos– aún no han sido realizados por completo.

El punto es que, a pesar de los numerosos cambios y transformaciones que ha sufrido el mundo en estos 200 años que nos separan de la obra de nuestro filósofo, aun continuamos viviendo en aquel proceso histórico que denominamos modernidad. No solo no hemos superado aquel ‘modo de producción’ capitalista –en palabras de Marx– del cual la modernidad parece ser su relato cultural, sino que, en lo fundamental, la gran mayoría de aquellas prácticas, leyes, instituciones y toda la normatividad asociada fundamental surgidas en esa época sigue rigiendo nuestra vida social. Ideas como que todos los seres humanos nacemos libres y somos iguales ante la ley, que el Estado como la mayor institución organizativa de una sociedad debe ser un Estado de derecho, y que su funcionamiento debe representar a la sociedad en su conjunto a través de elecciones democráticas (aunque este punto no haya sido visto por Hegel), etc. Pero también, si se quiere, aquellos grandes ideales modernos, dígame exactamente el de la libertad, la igualdad y la justicia, continúan operando dentro de los objetivos individuales y colectivos de la sociedad. Hay otros elementos posibles de señalar, como el papel fundamental de la ciencia y la tecnología como sostén y paradigma del conocimiento, el mercado como principio ordenador de los bienes económicos, la

confianza en la razón humana como criterio de evaluación y fundamento, y no simplemente la tradición o las creencias religiosas. Obviamente es fácilmente reconocible que muchas de estas instituciones son defectuosas en sus propios principios, o que aún existe un amplio espectro de superstición, así como numerosos estados y estructuras legales que no cumplen con los requisitos que uno llamaría modernos. Sin embargo, lo ‘efectivamente real’ en nuestras sociedades es lo moderno. Aquel principio de la subjetividad observado por Hegel se abre con fuerza, el individuo capaz de hacer uso de la razón, pero que no se acaba en su individualidad, sino más bien solo es tal como miembro de una comunidad. Como hace notar Siep, la libertad política hegeliana inspirada en los antiguos –la membresía de la eticidad– sirve para ‘corregir’ el principio subjetivo de la modernidad (Siep, *How Modern is the Hegelian State*, 2017).

Por ello es razonable afirmar que, por ejemplo, aquellas etiquetas que en cierta forma parecieran dar por finalizada la modernidad llamándonos ‘posmodernos’ o ‘hipermodernos’, continúan siendo, aun cuando busquen marcar cierto quiebre, en lo esencial regirse por criterios y sentidos modernos. Continuamos en la ‘era de la razón’. Es relevante también notar que uno de los conflictos centrales de la modernidad, a saber, el conflicto representado en la relación entre individuo y comunidad sigue presente –como también notábamos desde Marx– y que exactamente la filosofía de Hegel, en tanto persecutora de ‘reconciliación’, busca superar (Luther, 2009). La filosofía del derecho de Hegel, así como el resto de su obra, puede leerse tanto como afirmación y a su vez cómo crítica inmanente –desde sus premisas– de la modernidad. La teoría de la libertad hegeliana sigue vigente porque abraza los diferentes niveles y planos de los cuales el ser humano puede hacer sentido del concepto de libertad, comprendiendo su razón y desarrollo histórico, y los interrelaciona no solo dentro de un sistema teórico, sino que coloca los fundamentos desde el individuo mismo hacia su realización socio-institucional y material. De esta forma, la se puede comprender que la teoría hegeliana de la libertad es una teoría sobre el *espíritu*, y su *posible* realización efectiva. (Pippin, Hegel, *Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33)*, 1997). Notemos que esta posibilidad no es una garantía de nada, pero al menos nos permite penetrar y comprender desde dentro –con todas las limitaciones que esto implica – una de las tendencias centrales que opera en nuestras sociedades.

Como bien señala Knowles, la teoría de la libertad de Hegel es irremediamente compleja y profunda, en tanto “abraza la libertad de acción y la libertad social, la libertad negativa y la libertad positiva, la libertad como auto-conocimiento y la libertad como auto-control. Más difícil aún, adopta como los sujetos de la libertad a personas individuales, grupos sociales como la familia, el estado racional como un todo, tal como el espíritu humano, cuasi-divino, que es el sujeto de la historia” (Knowles, 2002). Mostrando esto no pretendemos simplemente elogiar la mirada del filósofo, sino intentar leerlo con perspectiva amplia. Aquí se hace relevante ya, no solo preguntarse si acaso desde nuestra mirada el pensamiento hegeliano sigue vigente, sino, más aún, lo importante es preguntarnos cuál sería la mirada de Hegel si observara nuestra sociedad actual. Esto último es difícil –o quizá imposible– de responder.

No obstante, queremos finalizar volviendo a la idea de *meditatio mortis* de la que hablamos anteriormente. Si Hegel vio, en el nacimiento de la sociedad moderna, sus principios, límites, contornos, etc., fue capaz de hacerlo juntamente porque –aún en sus albores materiales– su contenido formal, los principios normativos que la rigen a gran escala, ya se encontraban lo suficientemente desarrollados como para ser conocido por la filosofía. En tal sentido, como mencionamos, de allí en adelante el proceso de modernización efectivo es a la vez un proceso que marchita lentamente esta nueva era. Por ello, no debemos esperar que en la disputa por la realización material institucional de la libertad efectiva de la que hablamos, en donde finalmente el individuo logra reconciliarse con su comunidad, sea un *momento* finalizado donde al fin podremos exclamar ¡listo! Debemos recordar que difícilmente habrá una expresión químicamente pura de tales ideas, sino que más bien se expresaran de forma *infinita* en una serie no necesariamente continua de diversos sucesos históricos; mientras aún parece ser demasiado pronto para dar un veredicto del pasado –más aún del futuro y de su superación– al menos la lectura de Hegel es un esfuerzo enorme para dar sentido a nuestra condición histórica y para comprender que significa para nosotros ser realmente libres.

6. Conclusiones

Hemos expuesto una parte del pensamiento hegeliano contenido en su obra *filosofía del derecho*. En particular, nos hemos enfocado en torno al problema de la libertad. Partimos por realizar una lectura de ciertos pasajes sugerentes del prefacio, que nos ofrecieron las pistas para dar pie a nuestra investigación. En particular, fue necesario referirnos al método y al sistema general que constituye el pensamiento hegeliano, y que da sustento a sus planteamientos más específicos. Solamente la integración dentro del sistema –que a su vez requiere de un recorrido determinado mirado en retrospectiva– le da la garantía normativa suficiente a la exposición categorial en marcha. Esto se requiere cuando nos tomamos en serio los planteamientos del autor respecto a que la filosofía se ocupa de lo que es y no de lo que debe ser, bajo ese lente, las proposiciones del libro que exponen las estructuras sociales e institucionales necesarias para el despliegue de la libertad deben evaluarse bajo un criterio normativo autoreferido. Tal que solamente la comprensión de lo podríamos denominar el sentido de la historia, mirado en perspectiva, nos ofrece un punto de evaluación dinámico para establecer la veracidad de estas.

Luego, leyendo la Introducción, exponemos que para Hegel son insuficientes las formulaciones convencionales en torno a la voluntad libre, y plantea la naturaleza primaria de la libertad, que implica en último término identificarnos con nuestras propias acciones – hacernos ‘sujetos’ de ellas al actuar– tal que podamos reconocer en ellas nuestra voluntad auto-legislativa en acción. Esta es una comprensión aún *abstracta* de la cuestión, no considera todos sus aspectos. Por ello, en el resto del libro y especialmente hacia el final en la Eticidad, vimos que para Hegel determinadas estructuras sociales de una comunidad dentro de la cual el individuo se hace miembro y se reconoce como parte de ella, viendo la racionalidad comunitaria como expresión de su propia racionalidad objetivada en instituciones históricas. Además, la Eticidad tiene varios momentos de los cuales el Estado es el más concreto, en cuanto allí es donde la libertad efectivamente se realiza –se vuelve real– en tanto representa la comunión de las diversas voluntades libres que se organizan institucionalmente, lo que es posible por la existencia mentalidad normativa común, alcanzada por un desarrollo histórico compartido. Este sentido de pertenencia –ser miembro de– que está mediado por la evaluación racional del individuo, y no simplemente aceptada

como dado, es la que permite reconciliar su existencia singular con el resto de la sociedad en la que se desenvuelve. Esto es un proceso constante, en movimiento histórico, que va ajustando poco a poco las expresiones de lo que podemos entender y significar como libertad.

Finalmente, vimos cómo podríamos aproximarnos a la crítica de la concepción de libertad propia de cierto liberalismo político, y, sobre todo, cómo es que una lectura de la crítica a la economía política de Marx –sin considerar los escritos explícitos de él sobre Hegel– nos permite analizar las insuficiencias de los planteamientos del representante del idealismo alemán al respecto. En particular, este último parece ser incapaz de dar cuenta satisfactoriamente de la división material existente en las sociedades modernas, las clases sociales, y, por tanto, la condición de reconciliación que supone la libertad efectiva no puede darse adecuadamente con la existencia de una conflictividad social estructural propia de la organización económica de nuestras sociedades. Sin embargo, en ningún caso esto implica una incompatibilidad con el pensamiento hegeliano, aunque tampoco buscamos dar por finalizada la amplia discusión al respecto. Más allá de eso, planteamos que la filosofía hegeliana continúa presente en nuestros días, no por un mero interés analítico, sino porque el origen y extensión de su obra es propio de la época moderna que aún no hemos superado; por tanto, su lectura de la realidad, y en particular su exposición de la libertad humana continúa haciéndonos sentido. No solamente nos ayuda a entender este fenómeno, sino que en su misma formulación hallamos el contenido para la crítica de nuestros tiempos, y nos permite situarnos comprensivamente dentro de los vaivenes de la historia.

7. Bibliografía

- Ávalos, G. (2010). Actualidad del concepto de estado de Hegel. *Argumentos*, 9-33.
- Berlin, I. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Brooks, T. (2007). *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cordua, C. (1992). *Explicación sucinta de la filosofía del derecho*. Santa Fe de Bogotá: Temis.
- Fackenheim, E. (1996). On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual. En J. Stewart, *Hegel Myths and Legends* (págs. 42-51). Illinois: Northwestern University Press.
- Hegel, G. W. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Heinrich, M. (2008). *Crítica de la Economía Política: Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Jackson, M. W. (1996). Hegel: The Real and the Rational. En J. Stewart, *Hegel Myths and Legends* (págs. 19-25). Illinois: Northwestern University Press.
- Kervégan, J.-F. (2018). *The Actual and the Rational*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Knowles, D. (2002). *Hegel and the Philosophy of Right*. New York: Routledge.
- Luther, T. (2009). *Hegel's Critique of Modernity*. Plymouth: Lexington Books.
- Marx, K. (2018). *El Capital: El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Pelczynski, Z. (1989). La concepción hegeliana del Estado. En G. Amengual, *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel* (págs. 249-288). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Peperzak, A. (1987). *Philosophy and Politics*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Pinkard, T. (2017). *Does History Makes Sense?* Cambridge: Harvard University Press.

- Pippin, R. (1997). Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33). En L. Siep, *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (págs. 31-53). Berlin: Akademie-Verlag.
- Pippin, R. (2000). Hegel's practical philosophy: the realization of freedom. En K. Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism* (págs. 180-199). New York: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Rose, D. (2007). *Hegel's Philosophy of Right: A Reader's Guide*. New York: Continuum.
- Siep, L. (1989). ¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel? En G. Amengual, *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel* (págs. 171-194). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Siep, L. (2017). How Modern is the Hegelian State. En D. James, *Hegel's Elements of the Philosophy of Right: A Critical Guide* (págs. 197-218). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, K. (2019). *Hegel's Theory of Normativity*. Illinois: Northwestern University Press.
- Yovel, Y. (1996). Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational. En J. Stewart, *Hegel Myths and Legends* (págs. 26-41). Illinois: Northwestern University Press.