

ESCRITOS DE FILOSOFIA

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

25 - 26

EL SISTEMA FILOSOFICO DE HEGEL

EDGARDO ALBIZU, *Comienzo como concepto especulativo* • GABRIEL AMENGUAL, *El concepto de persona en la Filosofía del derecho de Hegel* • PAOLO BECCHI, *La doctrina hegeliana del organicismo político* • DANIEL BRAUER, *Negación y negatividad en Hegel* • CARLA CORDUA, *El delincuente en el derecho penal de Hegel* • JULIO DE ZAN, *La "Introducción" a la Filosofía del derecho de Hegel* • RICARDO FERRARA, *La "División" de la Filosofía hegeliana de la religión* • ROMÁN GUTIÉRREZ CUARTANGO, *La realización de la negatividad dialéctica en la substancia-sujeto hegeliana* • HANS-CHRISTIAN LUCAS, *El problema de una introducción al sistema enciclopédico de Hegel* • MARCOS LUTZ MÜLLER, *A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade* • LUISA MEYER, *Recepción y superación de la tradición clásica en la filosofía práctica de Hegel* • JORGE SEIBOLD S.I., *Escisión y reconciliación* • EDUARDO VÁSQUEZ, *La ciencia según Hegel*.

ESCRITOS DE FILOSOFIA
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

25 - 26

EL SISTEMA FILOSOFICO
DE HEGEL

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

Dirección

EUGENIO PUCCIARELLI
ROBERTO J. WALTON

Consejo Asesor

ANTONIO F. AGUIRRE (Marburg)
ADOLFO P. CARPIO (Buenos Aires)
PEDRO CEREZO GALÁN (Granada)
RENATO CRISTIN (Trieste)
JEAN GREISCH (París)
JUAN MANUEL NAVARRO CORDON (Madrid)
ALBERTO ROSALES (Caracas)
JAVIER SAN MARTÍN SALA (Madrid)
FÉLIX SCHWARTZMANN (Santiago de Chile)
BERNHARD WALDENFELS (Bochum)

Secretarios de Redacción

HUGO E. BIAGINI
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN
MARTÍN LACLAU

Dirección postal

Academia Nacional de Ciencias
Av. Alvear 1711 (3^{er} piso)
1014 Buenos Aires
República Argentina

Queda hecho el depósito que exige la Ley 11.723.
Copyright by Centro de Estudios Filosóficos. Publicado con el concurso del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

PROLOGO DEL EDITOR

ME RESULTA particularmente grato presentar esta primera publicación de *Dialógica* y esto por varios motivos. En primer lugar porque participan en ella, destacados estudiosos de América Latina, España e incluso superando nuestras expectativas de Italia y Alemania. En segundo lugar por la calidad y pluralismo de las interpretaciones ofrecidas. Me parece que se cumple de este modo el objetivo principal de *Dialógica*, para algunos una extraña simbiosis de *diálogo*, *dialéctica* y *lógica*, que consiste en establecer un foro de discusión creativa en torno a los temas y problemas de la filosofía hegeliana, al mismo tiempo que trazar puentes para una mayor comunicación entre colegas e investigadores que comparten tradiciones y lenguajes cercanos.

El sistema filosófico de Hegel ha estado —a pesar de la fama de dogmático que ha adquirido entre sus detractores— en el centro de la filosofía contemporánea en sus más diversas tendencias metafísicas, políticas y religiosas, tanto como blanco de la crítica más despiadada como para ver en él un antecedente de verdades redescubiertas.

La actualidad de Hegel se muestra en el hecho de que es posible encontrar en teorías y concepciones filosóficas heterogéneas e incluso incompatibles entre sí y además a primera vista francamente opuestas al sistema, una versión que termina por reconocer en su pretendido adversario un compañero de armas. Algo así ha sucedido por ejemplo con el iluminismo y el historicismo, el marxismo y el liberalismo, la fenomenología, el existencialismo, el racionalismo crítico, y últimamente, con la pragmática trascendental del lenguaje, la filosofía analítica y la ética comunicativa*. Pero esto significa también que el debate

* Es un hecho recurrente que aspectos del sistema de Hegel sean reivindicados por posiciones que tienen su origen en el historicismo como por las que reivindican

sobre la filosofía de Hegel se nutre de una doble vertiente, por un lado la indagación hermenéutico-histórica, cuya necesidad se hace sentir debido a la oscuridad de tantos textos, y cuya fertilidad es a mi juicio inversamente proporcional a la paráfrasis o a la repetición de fórmulas no analizadas, por el otro una toma de posición frente a problemas centrales de la discusión contemporánea.

La presente antología es una muestra de ello.

DANIEL BRAUER

la ilustración a pesar de su posición crítica frente a ambos, también es conocida la tradición hegeliana dentro del marxismo: la relectura liberal de la Filosofía del Derecho, iniciada en la Alemania de posguerra por Ritter y actualmente dominante, puede reconocerse por ejemplo en la escatología de Fukuyama. Las afinidades electivas con la temática de la fenomenología de Husserl y del existencialismo francés se observan en la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Kojève y explícitamente en textos de Sartre y Merleau-Ponty. Jean Wahl asimila directamente el método de la *Lógica* de Hegel al de la fenomenología de Husserl en su curso de la Sorbona: *La Logique de Hegel comme Phénoménologie*, Paris, 1969. Acerca de los rasgos comunes *malgré tout* de la "lógica de la investigación científica" de Popper con la dialéctica había llamado la atención RUDIGER BUBNER en su artículo "Dialektische Elemente einer Forschungslogik" en: *Dialektik und Wissenschaft*, Francfort del Meno, 1973, pp. 129-174. Una interpretación pragmático-transcendental de la argumentación dialéctica se encuentra en el libro de VITTORIO HOSLE: *Hegels System*, 2 vol., Hamburgo, 1988, véase por ejemplo p. 184 y sigs., 198 y sigs. Para una visión analítica de Hegel, véase el volumen colectivo editado por CHRISTOPH DEMMERLING y FRIEDRICH KAMBARTEL: *Vernunftkritik nach Hegel*, Francfort del Meno, 1992 o el reciente libro de PIRMIN STEKELER-WEITHOFER: *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn, 1992. Para las ambigüedades de la posición de Habermas frente a Hegel puede consultarse el libro de Anne Créau reseñado en esta revista.

COMIENZO COMO CONCEPTO ESPECULATIVO

EDGARDO ALRIZU

1. Comienzo y filosofía

LA LÓGICA de Hegel desarrolla el sistema de las determinaciones de la razón pura. Visto como unidad operada, dicho sistema es la idea; por su parte, la operatividad unificante de la idea es el método. Tal campo temático puede ser también llamado "lo lógico" o "lo especulativo": la razón en y para sí despliega el tiempo que ha absorbido, y lo constituye, desde el fondo universal de ella misma (desde la razón-ente que se transvasa a razón-pensante y se devuelve a la entidad), y así es idea absoluta: el libre núcleo operante de todo el sistema. Lo lógico —la razón— es básicamente especulación, el automantenerse como invención y consolidación de cualquier principio: para la razón, las determinaciones del pensar lo son de sus objetos; su puro concepto es universalidad infinita (Enz §§ 437-439). La especulación es, pues, autogarantía. A diferencia de la intuición, de las descripciones, de los procedimientos puramente analíticos, sólo se constituye como sistema, como totalidad diferenciada cuyas estructuras proceden de las propias necesidades de consolidación. El sistema se sostiene por sí mismo; da sentido y coherencia a todos sus componentes. Así vista, la lógica, operativamente dialéctica y conceptualmente especulativa, es la ciencia por excelencia, el núcleo de la filosofía como ciencia del ente, en tanto pensar = ser. Toda la filosofía es, pues, sistema lógico, en el que cabe distinguir dos zonas: lo (lógico-) ideal y lo (lógico-) real. A su vez, el sistema de lo (lógico-) ideal resulta del juego de tres esferas operatorias; desde el punto de vista especulativo se determinan como ser, esencia y concepto; desde el punto de vista dialéctico, como traspaso, aparecer en otro y desarrollo (cf. Enz § 161).

La gestación histórica y la configuración formal de esa lógica ofrecen no pocos problemas. Para orientarse en ellos es necesario tener en cuenta una primera indicación: la lógica toma forma definitiva, tras los esbozos jenenses, en la *Ciencia de la lógica*, publicada entre 1812 y 1816; a esta edición sigue una segunda, póstuma, de 1833-34: la lógica del ser se presenta allí revisada y modificada. Se la llama "lógica grande", para distinguirla de la "pequeña": primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya versión definitiva se halla en la tercera edición, de 1830. La exposición enciclopédica, por demás escueta¹, es un conglomerado especulativo, sostenido por notas que aclaran nexos conceptuales y sus consecuencias operativas. La argumentación dialéctica, empero, sólo se desarrolla en toda su amplitud en la "lógica grande", clave obligada, por lo tanto, no sólo del pensar de Hegel sino de toda filosofía posterior.

Ahora bien: un indicio acerca de esta índole de la "gran lógica" se halla en un curioso detalle de composición: pasados los prefacios y la introducción, su texto comienza con un pasaje imposible de catalogar según las unidades de las que suele constar un tratado filosófico. Este singular fragmento se titula "*¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?*" ("*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*") Consta de treinta párrafos de apretado estilo en la primera edición (GW 11, 30-40); de treintuno, más amplios y esclarecedores —lo que no significa que sean conceptualmente más ricos—, en la segunda (WLI 51-64). Su posición suscita perplejidades; por una parte, no se identifica con la introducción a la obra y parece integrar el discurso lógico; por otra, precede a éste y podría tomarse como un fragmento prescindible: eso haría de él una segunda introducción, exterior al cuerpo argumental. Su tema, por lo demás, también causa extrañeza. ¿Por qué no empezar de una vez, sobre todo si se tiene en cuenta que decisivo en la dialéctica es el desarrollo y su resultado, no el comienzo? ¿Se trata sólo de satisfacer un superfluo prurito de exhaustividad, con tres decenas de párrafos prescindibles, como lo demostraría la "pequeña lógica", que no ha menester de ninguna segunda introducción para ingresar a la lógica del ser? ¿Es Hegel otra víctima de la "enfermedad alemana" ("*deutsche Krankheit*") de la exhaustión, de lo acabado hasta el mínimo detalle,

¹ Se trata de la redacción del propio Hegel. La tradición hegeliana distinguió esta "pequeña enciclopedia" —refiriéndose sobre todo a la versión de Heidelberg (1817)— de la "grande", versión elaborada —sobre la base de la tercera edición (1830)— por los responsables de la primera edición de las obras completas, con diversas notas del filósofo y material no redactado por él. El conjunto formado por el texto de la tercera edición de la *Enciclopedia*, más dichas notas y materiales, fue editado con el título *Sistema de la filosofía* (JA VIII-X).

enfermedad que él denuncia cuando expone el problema jurídico de la codificación (GPR § 216 Anm.; cf. Vorrede, JA VII 34)? El lector, si ha inspeccionado la temática de la obra y le ha estudiado prefacios e introducción, admitirá que Hegel sabe cómo comenzar y desarrollar su filosofía. La *lógica*, no necesitaría, pues, consideración previa alguna acerca de su comienzo como ciencia. Sin embargo, si bien ni autor ni ciencia requieren de tal aclaración, sí la necesita el objeto. Lo *lógico*, lo especulativo, que se expone en la lógica pero no se identifica con ella, requiere esta precisión, a saber: de qué modo, o —lo que para el caso es lo mismo— con qué ha de insertarse en el discurso de la ciencia para hacer que ésta exponga el sistema de las determinaciones de la razón pura y no quede reducida, p. e., a discurso vacío, o carente de sentido, o que sólo expresase necesidades prácticas por medio de la más prestigiosa teoría pura, según Kant sostiene que ocurría en la metafísica, desde Platón hasta Baumgarten (cf. KrV A 466, 472, 475). La necesidad de un preludio centrado en lo lógico liso y llano justificaría este extraño pasaje inicial. La necesidad de aprehender lo lógico mismo, en y como origen de la lógica, no sería, por lo demás, distinta de aquella experimentada por la autoconciencia pensante (el intersujeto autor-lector): saber en qué ingresa, y a qué se arriesga, al comenzar la tarea —imposible, o insensata, para muchos— de exponer el sistema de las determinaciones específicas de la razón pura. La *Fenomenología del espíritu* de 1807 liberó a dicho intersujeto para que ingresase al saber absoluto, mas no realizó el retorno a su propio comienzo —la universalidad conceptual insita en el aquí y el ahora (cap. I)—, en el que probablemente se halle la clave de lo lógico, o mejor: la clave de su inserción en la ciencia que lo expone. La superación de la diferencia sujeto-objeto no es aún lo lógico o lo especulativo: éste requiere el contragolpe (*Gegenstoss*) que inhibe (*Hemmung*) cualquier retorno del saber absoluto a figuras superadas de la conciencia (cf. Phän. Vorrede, GW 9, 43-45). Dicha superación debe actuarse, desarrollarse y exponerse (debe mostrarse cómo es un saber para el cual no hay diferencia sujeto-objeto), y eso supone saber qué hay, o qué ha de haber, en el comienzo de la lógica, para que en ella se exponga la razón, el concepto absoluto, que la *Fenomenología* descubrió en el aquí y el ahora, y exploró asimismo en su sistema de círculos concéntricos de alienación y regreso a la unidad diferenciada. Al respecto conviene tener en cuenta que la primera edición de la "gran lógica" apela a la *Fenomenología* de 1807 como a su efectivo cimiento; la segunda edición, en cambio, se aleja de ella. Tal mudanza se debe a los límites que la lógica se le revela retrospectivamente acerca de dicho cimiento, razón por la cual se constituye sin más lo lógico puro. Esta dificultad se concentra en el

problema del comienzo: ¿Qué ha de haber en el comienzo de la lógica, desde que se empieza a exponer esta ciencia, para que ella sea el discurso de lo absoluto, el cumplimiento del saber cuya base había establecido la *Fenomenología* al superar lo parcial de cada figura de la conciencia? ¿Dónde se halla lo lógico cuando de él aún es imposible decir algo? No es recurso legítimo decretar que entonces cabe callarse. Puede enmudecer el autor, mas no las voces del silencio lógico, sin las cuales las voces de la lógica serán sólo ruido.

En la vida cotidiana, el desconcierto y la perplejidad suelen manifestarse mediante la siguiente declaración: "No sé por dónde empezar". Ese "por dónde" significa, en muchos casos, "con qué", "womit". El fragmento inicial de la lógica grande, que pregunta con qué debe comenzar la ciencia, localiza la perplejidad de la conciencia ya ubicada por la *Fenomenología* en el saber absoluto pero ignorante aún de cómo proceder en él; ignorante de cómo o con qué comenzar a desplegar el sistema de la razón pura, de la razón pensante-y-ente, objeto-sujeto, teórico-práctica. La perplejidad del comienzo es inherente a la dialéctica de la razón pura: experiencia de no-experiencia requerida *ab initio* por toda experiencia: primera clase del docente, primera operación del médico, primer caso del abogado, primera confesión del sacerdote, primer día del matrimonio, primer amor, etc. En el caso de la filosofía, hay suficiente material para hablar de la experiencia traumática del comienzo. Al respecto puede recordarse un trauma de nacimiento de la metafísica: la polisemia, reductible a bisemia, del término ἀρχή—quizás el prototérmino filosófico—, según Aristóteles la presenta al comienzo del quinto libro de la *Metafísica*. 'Αρχή significa: 1) punto de partida, inicio (p. e. de un viaje); 2) aquello por lo cual se realiza una cosa, p. e. el principio de una ciencia, que no tiene por qué coincidir con la noción primera de la misma; 3) la causa exterior que produce un ente, o comienza un cambio o movimiento; 4) el ser cuya voluntad mueve (p. e. el que manda); 5) las artes; 6) lo que da el primer conocimiento de una cosa, es decir, las premisas de las demostraciones; 7) las causas (Met. Δ, 1012 b 34 - 1013 a 24). De esos significados se decanta un constitucional doble sentido: ἀρχή tiene en sí las determinaciones de principio y comienzo; ésta, en la primera acepción aristotélica; aquélla, en las cuatro últimas, con la segunda y la tercera como casos híbridos. La metafísica moderna se atiene, desde luego, a la idea de *principium*, lo cual es visible sobre todo en Descartes y Leibniz.

En una nota a la prueba de la cuarta antinomia Kant también señala la dualidad principio-comienzo. Se refiere a "comienzo" ("Anfang"): el mismo término que desencadena estas dificultades en la lógica de

Hegel), y dice que tiene dos significados: 1) activo, pues la causa comienza (*infit*), como su efecto, una serie de estados; 2) pasivo, pues la causalidad comienza en la causa misma (*fit*) (KrV A 455). Dicha dualidad hace que "Anfang", conserve, no siempre diferenciados, matices de fundación y de iniciación. En lo lógico, esto implica concentrar origen o fundamento (*principium*), por un lado, y arranque o punto de partida (*initium*), por otro. Así, pues, desde el comienzo de la filosofía, el concepto "comienzo" incluye la tensión entre principio e inicio. Cabe preguntarse si esa tensión subsiste también en el concepto hegeliano, o si en él se abre paso otro significado. Establecerlo exige un estudio cuidadoso, pues la bisemia de ἀρχή parece determinar a toda la metafísica (desde Anaximandro), y la lógica de Hegel es un *Ereignis* suyo, un evento apropiador de la misma, aun cuando todavía permanezca ignorado en qué sentido lo sea. La metafísica moderna restringió el concepto "comienzo" al área semántica de la cosmología, mas allí tampoco se eliminó la escisión de su significado. Kant enfrentó tales dificultades, y se vio obligado a distinguir dos regiones semánticas, a su vez también bifurcadas, en este término: 1) el comienzo del conocimiento, con lo que puede pensarse tanto su inicio (la experiencia) cuanto su procedencia (donde son decisivas las estructuras puras a priori) (KrV B 1); 2) el comienzo del mundo, susceptible de ser pensado según tiempo y según causalidad y, en este último caso, como causalidad de acuerdo con las leyes de la naturaleza, o como causalidad por libertad (KrV A 450 ss.). En la obra de Kant el problema del comienzo emerge como tal en las antinomias, sobre todo en la primera y la tercera. Se subraya así la dimensión cosmológica de dicho concepto. Ya no hay lugar para él en el campo teológico. El concepto de Dios no puede asumir la función metafísica del comienzo: es imposible, desde luego, terminar el retroceso a las condiciones del existir sin admitir un ser necesario; no se puede, empero, comenzar por él (KrV A 616; cf. 694, 773).

En la filosofía de Hegel, el problema del comienzo pareciera estar superado desde la fundación del sistema del saber absoluto: éste no consiste sino en el incremento sintético de la significancia que consuman las fórmulas "lo verdadero es el todo" y "la verdad es el movimiento de ella en ella misma" (GW 9, 19 y 35), proposiciones especulativas—si bien se mira, son una y la misma proposición—que parecen relativizar el problema del comienzo. Sin embargo, tal parecer no va más allá de la zona de la opinión. Que el todo se conciba como movimiento *de y en* él mismo es, más bien, aquello que promueve el comienzo a problema capital. Pues lo enigmático no reside en que algo comience dentro del todo (ése sería un problema relativo, en muchos casos de no poca

ificultad: sino en qué sentido pueda decirse que el todo, o la verdad, comienza, se mueva, sea determinable según cierto tiempo; que el concepto operativo "todo", con la representación indeterminada de su significado, sea racional sólo mediante la mención temporal que lo ascribe en el sistema, es decir, en el movimiento de la verdad. Es evidente que esta problemática se halla condicionada por el paso del idealismo transcendental al idealismo especulativo; también, que se inscribe en el más profundo núcleo de sentido de ese paso. No se ve de entrada, empero, en qué sentido lo sea.

Para resolverlo es necesario dirigir la vista una vez más al pensamiento de Kant. Al respecto lo decisivo se concentra en que el término "comienzo" es el detonante con el que estalla el conflicto razón-tiempo², conflicto vigente incluso en las cosmologías actuales, en ideas como big-bang o creación continua. En la filosofía crítica el conflicto se fija en la primera antinomia, en la cual "comienzo" significa que el mundo empieza a existir en el tiempo. Kant afirma que dicho comienzo siempre supone un tiempo precedente; por esa razón no es comienzo incondicionado. Se abre entonces el conflicto dialéctico en el seno de la razón. En efecto, dado lo antedicho, hay la obligación de preguntar por una condición temporal superior (KrV A 487). El tiempo obliga, pues, a la razón a superar lo empírico, a la vez que a no poder constituir una condición absolutamente primera (KrV 506-507, 517). La solución que Kant formula entonces no sólo quita sentido al problema cosmológico del comienzo sino, en general, a la idea misma del tiempo, o sea a cualquier intento de conceptuarlo más allá de su función en la intuición, lo que acaba poniendo en entredicho el sentido de la misma filosofía transcendental. En efecto, Kant resuelve (uno se siente tentado a decir: decreta) que la razón, como facultad meramente inteligible, no se subordina a la forma del tiempo (KrV A 551), tesis concomitante con la limitación que, de entrada, asignara a éste: poseer sólo idealidad transcendental (KrV A 36). Así se ha dicho que la experiencia no concierne a la razón, que se mueve en dimensiones incompatibles con ella. Kant permanece, por ende, dentro de los límites de lo que Hegel llama "vormalige Metaphysik", de la moderna metafísica del siglo xvii. Su idea de la razón sigue determinada desde la crítica de principio a la ontoteología³. Pero dicho carácter extratemporal, lejos de garantizar universalidad y necesidad a la razón, la constriñe a una penosa

indigencia, inherente, por lo demás, a todo pensar que se constituya como crítica a la metafísica ontoteológica—"dogmática"—, pues la crítica hace al crítico dependiente de lo criticado y parecido a él. En el caso de Kant esto afecta el alcance de las dos nociones con las que su crítica pudo superar "hacia adentro" a la antigua metafísica, es decir, superar los límites dentro de los que la construía el entendimiento moderno. Dichas nociones son *esquematismo* y *ser*, los conceptos transcendental-operativos del tiempo y la razón. El esquema es la representación mediadora pura, intelectual y sensorial, de la determinación transcendental del tiempo, simultánea con la categoría (KrV A 138), representación de un proceder universal de la imaginación (KrV A 140), que apunta a la unidad en la determinación de lo sensorial, razón por la cual difiere de la mera imagen y no podrá tener con el simbolismo de la *facultas discretiva* (*Urteilkraft*) otro vínculo que el de la reversión⁴. Esto significa que el mutuo excluirse de razón y tiempo repercute en los sistemas de significancia del sujeto y frustra de entrada la semiótica y la retórica de la razón, abierta por la incorporación a la metafísica del significante "ser" (*Sein*). En su crítica al argumento ontológico, Kant sostiene que *ser* no es predicado real, es decir, el concepto de algo que podría atribuirse al concepto de una cosa. Sólo es la *posición* (*Position*) de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas y, en uso lógico, no es sino la cópula de un juicio (KrV A 598).

La obra de Kant es un nudo decisivo en la historia de la filosofía primera—cualquiera sea el modelo según el cual se la conciba—por haber eliminado el lexema "comienzo" de su léxico, del catálogo de sus significados constitutivos universales y necesarios, de sus protocondiciones semánticas a priori de posibilidad. "Comienzo", en tanto *initium*, emerge de la crítica de Kant como un sin-sentido racional-transcendental. De *apxή* sólo queda el significado de *principium*, término rehabilitado por Kant en concordancia con la determinación de la ontoteología moderna como filosofía de principios, es decir de las leyes estructurales del sistema categorial, del "sistema de todos los principios (Grundsätze) del entendimiento puro" (KrV A 148-235, B 187-294). Tal rehabilitación cumple a costa de los límites internos de la metafísica del entendimiento, condenados a languidecer como humildes gendarmes de frontera. Con otros términos: la filosofía crítica no piensa—salvo notas dispersas en el *Opus postumum*, que no llegan a anudarse en sistema—aquello que lleva a la metafísica a ser algo diferente de la ontoteología: tiempo, por un lado; razón, por otro, o sea aquellos límites cuyo conflicto

² Cf. ALBUZI, "El problema de la temporalidad...", 7-39.

³ Cf. HENRICH, 137-187.

⁴ Cf. ALBUZI, "La Crítica...", 20-27.

la sentido al pensar transcendental. Las posibilidades no desarrolladas por la versión kantiana de esta filosofía –posibilidades que, por otra parte (y esto es decisivo), le son constitutivas– son inherentes a los significados de tiempo, intuición, imaginación, razón y ser. Ahora bien: todos ellos se concentran en la desechada noción de comienzo, que por eso debía reaparecer como piedra angular de la filosofía especulativa.

En el *Fundamento de la universal doctrina de la ciencia como manuscrito para sus oyentes* de 1794 (²1802, sin cambios), Fichte parte del punto más profundo al que ha llegado la filosofía en esos momentos: Kant no dedujo los supremos principios de la razón. Y no podía hacerlo, pues la razón es indeducible en la filosofía crítica: ésta no es su autorretrato, su autojustificación, su autogenésis. La “doctrina de la ciencia” de Fichte se construye, en su primer momento⁵, según la idea del sistema estructurado desde el concepto de principio vigente en la *Crítica de la razón pura*. La primera parte de esta versión se halla consagrada a exponer los principios de la total doctrina de la ciencia. El primero es el de identidad (§ 1; FW I 85 ss.), principio absolutamente incondicionado cuyo significado se centra en la efectuante acción (*Tathandlung*) que hace posible a la conciencia. Fichte desarrolla esta idea fundacional como principio, no como comienzo, fiel en esto a la interdicción kantiana que cifra la frustración de la ontoteología en la imposibilidad de un significado racional de la noción de comienzo. No obstante, a la vez funda el idealismo especulativo al cuestionar la forma de la proposición en la que ha de decirse el primer principio. $A = A$ no dice que A es; tampoco pone, en sentido estricto (o sea: de acuerdo con la dialéctica transcendental kantiana), un predicado: “Ser, puesto sin predicado, expresa algo totalmente diferente que ser con un predicado” (FW I 93). Con esta afirmación se funda una nueva forma de filosofía, que supera desde dentro a la metafísica dogmática y torna inevitable volver a lo que Kant intentó expulsar en forma definitiva: la cuestión del comienzo. La exégesis del principio de identidad es el logro que, en la doctrina de la ciencia, hace posible la resensificación del comienzo. Eso se consigue traduciendo la forma asertórica, que el entendimiento confiere a dicho principio, a la forma modal hipotética, que introduce la necesidad racional: Si A es, entonces A es. Lo que se pone simplemente, “y sin ningún fundamento” (“und ohne allen Grund”), es esa implicación, que Fichte designa con la variable X . En este punto se pone la condición de posibilidad –necesaria y suficiente– para el tránsito del

principio al comienzo, esto es para consumir la superación interna de la tensión originaria de $\alpha\pi\rho\chi\eta$. En efecto, X es juzgada por el yo. El yo debe ser dado por el yo mismo, de modo que X , la originaria necesidad del primer principio, se expresa como $yo = yo$, como yo soy yo (FW I 94-95), que a su vez expresa la originaria acción efectiva. Yo es el sujeto absoluto, aquello cuyo ser consiste meramente en que se pone como siendo (FW I 97; cf. 98). Yo, por ser condición de posibilidad del primer principio, es el comienzo absoluto de la filosofía, el tiempo en cuanto tal, que se supera al fundar la razón. El conflicto kantiano tiempo-razón está superado. El yo, sujeto absoluto inaugura un nuevo eón de la filosofía. Con Fichte empieza un nuevo pensar, que sólo Hegel conseguirá concebir en su específica problematización.

En este contexto las ideas de Schelling tienen una importancia no siempre fácil de precisar, debido a la red de malentendidos que cubre a los tres grandes nombres del Idealismo Alemán. Respecto del concepto “comienzo” bastará aquí señalar que el joven Schelling toma de Fichte la idea de la intuición intelectual de lo absoluto y la interpreta a su manera: ella es punto de partida primario de todo pensar –autointuición de la razón como fuerza constructora–, y por lo tanto hace posible la deducción especulativa de los principios de todos los reinos del ser (cf. *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799); SW II 275 ss.). En el *Sistema del idealismo transcendental* (1800), el objeto no es determinado como las estructuras y los procesos dinámicos, según ocurre en la filosofía de la naturaleza, sino como el acto de construcción, que es interior al sujeto. El principio de este acto se concentra en la identidad: $yo = yo$, alfa y omega de la filosofía transcendental, acto eterno, transtemporal: sólo con la autoconciencia, en tanto se desarrolla, puede hablarse de tiempo (cf. SW 350-399). Para el idealismo transcendental de Schelling, como para todo idealismo de ese tipo, la noción de principio es básica; la noción de comienzo, en cambio, pierde todo significado especulativo.

Hegel hubo de romper con la idea transcendental de la filosofía, es decir, con su concepto como sistema deducido de un puro yo universal. La *Fenomenología del espíritu* realizó esa liberación. Ella le permitió retornar a Kant para superar aquello que la crítica de éste había dejado confuso. Lo lógico no es ningún yo, no se cifra en la sola conciencia. Sin duda se subjetiviza a partir del momento en que se expone como filosofía, como obra de un hombre en un medio cultural determinado, pero puede dar cuenta, desde sí, de este momento, así como también de su opuesto: la objetivación. El fragmento “¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?” asume la tarea de evocar lo lógico transconsciente, tras la

⁵ Los tres momentos de la *Wissenschaftslehre* se fijan en las siguientes fechas: 1) 1794-99; 2) 1801; 3) 1804. Cf. GUEROUT, I 149-153.

liberación fenomenológica de las figuras finitas de la conciencia. La perplejidad que produce es explicable no porque asuma la bisemia metafísica del término ἀρχή (WL I 51-52), sino porque su significado se perfila a partir de la escisión que constituye a la antigua metafísica, el conflicto tiempo-razón, que, si bien Hegel no llega a superar del todo, en cambio sí proyecta a una nueva dimensión creadora. Eso significa que los marcos histórico-conceptuales del fragmento son no sólo la metafísica antigua y la filosofía crítica sino también el idealismo transcendental y la liberación de los límites del mismo cumplida en la *Fenomenología del espíritu*.

2. El fragmento "¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?"

El fragmento puede ser estudiado en su segunda redacción y condensado según los núcleos actuantes ya en la primera versión, núcleos generadores de la filosofía que busca pensar el comienzo del pensar desde el futuro de Hegel. Para ello el retroceso a las primeras formulaciones de las tesis del filósofo es, en verdad, un acercamiento al código genético del concepto, a la riqueza de sus determinaciones, que son operaciones del pensar y significados constituidos por ellas. El presente del concepto —el presente secundario—, en efecto, se alimenta de un pasado —versión de 1812— decantado desde el futuro —1832— del presente primario del filósofo: la redacción de la obra fundamental del sistema de las ciencias filosóficas, a partir de 1807.

En principio, el problema del comienzo es presentado como "moderno": propio de la actualidad histórica del filósofo. Es la cuestión del punto de partida —primer significado de ἀρχή—, aquí de un viaje filosófico. Se discute acerca de si el comienzo de la ciencia ha de ser mediado o inmediato (GW 11, 34, l. 1-6; WL I 51). Dicho contexto actualiza la bisemia de ἀρχή, fatalidad heredada de la metafísica: principio como comienzo objetivo; comienzo en cuanto tal, o inicio, como fenómeno subjetivo. Pero de esa oposición Hegel rescata el nexo: el hacer subjetivo es un momento esencial de la verdad objetiva. El problema se concentra entonces en la necesidad de una síntesis de ambos significados —comienzo mediado (objetivo), comienzo inmediato (subjetivo)—, síntesis posibilitada por la *Fenomenología del espíritu*. Todo tiene inmediatez y mediación. Ambas determinaciones son inseparadas e inseparables. Conciernen a la proposición lógica, que siempre es resultado y comienzo relativos (WL I 52); es decir, conciernen al discurso de esta ciencia en cualquier punto de su desarrollo. Lo lógico interior a la lógica tiene el

carácter de la proposición especulativa (versión inicial de la definitiva ciencia de la lógica: prefacio a la *Fenomenología*) o del método especulativo (versión final de dicha ciencia: cf. p. e. Enz §§ 236-244). Esto significa que ni mediación ni inmediatez, ni principio ni inicio, son las ideas capaces de caracterizar el problema del comienzo lógico. En él lo lógico y la lógica son exteriores uno a otra. El problema del comienzo coloca al pensar puro, ya científico, en una aclaración exterior a la ciencia misma. En tal sentido, es preliminar al discurso de ella. Se perfila así la novedad del pensamiento de Hegel respecto de las posibilidades del concepto ἀρχή. El comienzo por el que aquí se pregunta no es un principio, interior a la exposición de la lógica, ni un origen en tanto principio objetivo determinante, externo al discurso de la ciencia, ni un inicio en tanto acto subjetivo de originar, acto por el que principio y origen dan comienzo a un trabajo del sujeto. "Comienzo" no piensa objetivaciones ideales o reales; tampoco subjetivaciones. En tanto inherente a la constitución de la ciencia, piensa el surgimiento de la serie, tanto temporal-real cuanto temporal-lógico-funcional. Comienzo es el punto de la serie en que ella tiene ya en acto, en su interior, al principio y al origen. A diferencia de principio, origen e inicio, siempre exteriores, el comienzo está en la serie, no es sin ella, es de ella. Ejemplo: el comienzo de una sinfonía. Difiere de su principio —puede ser la forma sonata—, de su origen —alguna melodía, determinado motivo, cierto juego tonal—, de su inicio: el momento en que el autor comienza la composición, no fácilmente datable, pues en general se empieza a hacer algo antes de tener conciencia de que se ha iniciado. Hegel no formula estas distinciones, que, sin embargo, sostienen el sentido del texto. No pregunta cuál ha de ser el principio objetivo de la lógica (identidad, no-contradicción, según hace Fichte en la doctrina de la ciencia), ni por el origen de ella (el momento estructurante que lleva al pensamiento a objetivarse: la aperccepción transcendental, en Kant), ni por su inicio (lo que lleva a este filósofo a asentir a tal requerimiento: la conciencia desgarrada, en la época jenenense del propio Hegel). Pregunta por el punto que inicia la lógica, aquél a partir del cual un lenguaje es lenguaje de la lógica, no de la filosofía transcendental o de la metafísica. Se ve así porqué el comienzo especulativo no es problema esencial de ésta ni de aquélla. Para la ontoteología, "comienzo" se piensa en relación con series temporales del ente; para la filosofía transcendental, con la posibilidad de un origen absoluto de esas series. Sólo para la lógica especulativa tiene sentido preguntar por el momento de inserción de la razón en el discurso; por el momento en que lo lógico ya no es exterior al discurso —como la racionalidad del ente, para la filosofía crítica— sino que lo

penetra, si bien aún no lo configura. "Comienzo" no se reduce, pues, a principio e inicio. Hegel actualiza un sutil significado de ἀρχή, al parecer disperso en las posibilidades 2 y 3 del catálogo aristotélico, y lo hace subrayando aquellas gamas temporales que generan sus dos claros extremos: ontológico el uno, transcendental el otro. "Comienzo" piensa así la operatividad de la razón identificada con la negatividad del tiempo y la objetividad de la conciencia, es decir, con su originaria mención ontológica, relativizada y destruida en la figura de la certeza sensible⁶. Esto muestra la pauta negativo-consciente de la operatividad del comienzo y permite establecer que hay discurso lógico-especulativo cuando queda abolida la diferencia entre estructura y operación, extremos sólo significativos para el entendimiento. Desde el punto de vista de la razón son dos momentos de un mismo discurso, que es operación estructurante, o razón operante en su ponerse como razón operada. El comienzo es así la proto-operación estructurante, la operación que pone una estructura (núcleo de sentido del concepto "razón"), un nexo auto-estable, auto-producente y auto-progresivo.

Hegel explora los dos flancos del comienzo lógico: 1) resultado en el sentido de la mediación; 2) forma inmediata (comienzo propiamente dicho). En la época en la que inicia la construcción de su sistema especulativo era importante establecer (por influencia de la *Crítica de la razón pura*) si el saber de la verdad es inmediato (p. e. fe) o mediado (concepto). En nuestros días pareciera que, por obra de la filosofía transcendental fenomenológica y de la filosofía analítica lingüística, también fuese decisiva esta cuestión. Pero la pregunta "¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?" no tiene hoy respuesta. La filosofía queda, pues, en suspenso, cuestionada su libertad y diferida su ejecución. Su centrarse en lo que hay que pensar puede así depender de que se llegue a conceptualizar el fragmento inicial de la *Ciencia de la lógica*, que determina los actuales límites de sentido de la γιναντομαχία περί τῆς οὐσίας.

En la segunda edición de la "gran lógica", Hegel acentúa el alejamiento de la filosofía primera respecto de la *Fenomenología*. De tal manera sanciona la autonomía y la auto-estabilidad del pasaje acerca del comienzo. Con la idea fenomenológico-sistemática del saber absoluto aún no se ha ingresado a la lógica; apenas se ha programado, desde los

⁶ No parece discutible que la objetividad de la conciencia presente rasgos hoy día caracterizables con la noción husserliana de intencionalidad. Pero para servirse de esta noción haría falta poseer una idea exhaustiva de los modos originarios de la intencionalidad misma. Al respecto cf. ALBIZU, "La articulación...", passim. Para la abolición pretendida y fallida del tiempo en Phän. I, cf. ALBIZU, *Tiempo y saber absoluto*, primera parte.

límites del sistema, su estructura tripartita: concepto, espacio, tiempo; en otros términos: lo lógico, lo natural, lo histórico o espiritual (cf. GW 9, 432-434). Sólo se ha salido, pues, de la filosofía transcendental, mas aún el saber absoluto no tiene discurso propio. Eso confiere a la *Fenomenología* su carácter singular —único— de obra de transición. El alejamiento de la lógica respecto de la *Fenomenología* se muestra en tanto aquélla hace lugar al *Vorbegriff* de la "lógica pequeña" (tercera edición de la *Enciclopedia*) (cf. WL I 52), que trata de las tres posiciones del espíritu frente a la objetividad. Hegel se ve obligado a hacerlo porque la tercera posición (Enz §§ 61-78) es aquélla cifrada en el saber inmediato postkantiano, que de esa manera revela ser el precedente más cercano del problema del comienzo: no tanto Fichte sino Jacobi, pues aquél hereda de Kant el *principium*, en tanto éste recibe la evanescente problemática del *initium*. Con esta derivación retrogradante de la crítica kantiana se cumple la metamorfosis que en tal momento sufren los conceptos básicos de la filosofía. Razón y ser se muestran correlativos: aquélla es pensar del ser; éste, origen y constructo de la razón. Hegel puede entonces anular la problemática postkantiana del comienzo subjetivo y el principio objetivo mediante la relativización del sujeto consciente desde la razón del ser: nada hay que no contenga tanto inmediatez cuanto mediación, de lo que resulta que el oponerse de ambos extremos es nulo. Tal anulación exige determinar cuál sea el elemento en el que el comienzo de la lógica especulativa tiene sentido. La *Fenomenología del espíritu* sólo es la teoría de dicho elemento, en tanto resultado para-nosotros, los filósofos que hemos de poner la razón y el ser en el lenguaje, hacer que éste sea de ellos. El elemento de la filosofía es el puro saber, el saber absoluto en tanto pensar puro, movido por el mismo, llevado por sus contradicciones; el puro saber, que alberga la intuición intelectual del llamado idealismo transcendental (*Differenz...*, JA I 131, 141, 144). La nueva referencia a la *Fenomenología* ya citada en la *Introducción*: Cf. GW 11, 21 y 33; WL I 29 y 30, es concluyente: el puro saber es elemento del comienzo, mas no el comienzo mismo, porque el saber puro ha de saber diferenciarse y conocerse. La lógica será la idea del saber puro, de modo que se supere la *Differenz* entre lo lógico y su discurso.

A partir del párrafo 6 del fragmento (WL I 53-54) Hegel formula el comienzo de manera abstracta, precomenzante: la simple inmediatez del puro ser, que, a partir del párrafo 18 (WL I 58), lleva a su configuración como ser-y-nada. Este es el comienzo. Se podría considerar que ya ha comenzado, que ya está en marcha la ciencia de la lógica. A partir de ese momento, ser-nada-devenir se torna tema de innumera-

bles exégesis. Sin embargo, la lógica aún no ha comenzado. El pensar continúa en la tierra de nadie del comienzo; eso lo obliga a hurgar más en su vacío, en la vía transversal en la que lo lógico desaparece para desplegarse como lenguaje. Hegel lo muestra en la medida en que, partiendo de una crítica a Reinhold (el comienzo se halla en lo hipotético y problemático), compone la imagen del adelantar hacia la verdad como retroceso al fundamento (WL I 55-56; cf. GW 11, 34, l. 30-33), imagen cuyo soporte es la idea de circulación, lo que hace del tiempo el horizonte de sentido de lo lógico y de la lógica. El problema se transpasa ahora a la relación comienzo-círculo. No se pregunta así dónde comienza el círculo sino con qué está hecho y, por lo tanto, cómo se ingresa a él. El comienzo se pone en el puro ser. Hegel formula entonces lo que podría considerarse como primera definición del ser de toda la historia de la filosofía: "Este puro ser es la unidad a la que retorna el puro saber, o [si éste mismo, en cuanto forma, ha de ser mantenido como diferente de su unidad, entonces] es también el contenido del mismo (saber, E. A.)." (GW 11, 36, l. 2-4; WL I 57. Lo que se halla entre corchetes falta en la 1ª ed.). Por este lado, el puro ser es mediado. Pero ha de ser tomado en la unilateralidad (= ser lo puro inmediato) del comienzo, porque aquí sólo es comienzo. La razón de esto consiste en que, de lo contrario, sería *lo otro* respecto de un primero. "Está, pues, en la *naturaleza del comienzo mismo*, que sea el ser y *si no, nada*" (GW 11, 36, l. 8-9; WL I 57. Último subrayado mío). Lo que sigue puede ser desconcertante. Sin embargo, se halla en función de la problemática del fragmento: "Por lo tanto, no son necesarios otros preparativos para ingresar a la filosofía, ni otras reflexiones y puntos de conexión" (GW 11, 36, l. 9-11; WL I 57). En efecto, la lógica se construye desde ser-y-nada, lo que no quita que la condición de comienzo lógico, que les es inherente, requiera todavía detenido examen. Ante todo, es menester realizar la más delicada operación quirúrgico-conceptual: separar el puro ser del puro saber. Para Hegel, dicho deslinde significa que el puro saber retroceda respecto de su contenido (el puro ser), y lo deje ser para sí mismo, sin seguirlo determinando; que la subjetividad se anule por un momento, entre su consumación como saber absoluto y su superación como ciencia de la lógica. De esa manera se cumple el sacrificio (Aufopferung: GW 9, 433) del puro saber en su objeto. Ese hiato, ese corte transversal que lo lógico hace en la conciencia, es el comienzo. Este es el máximo sacrificio para ella porque es el supremo triunfo de lo que se define por triunfar: el tiempo. El carácter elusivo y a la vez triunfal del comienzo se cumple al introducirse "nada". "Ser" ya estaba fijado como el puro saber que se sacrifica como tal. ¿Por qué "nada"? Porque es negación resultante, el

resultado de la negación que borra todo ser. Los objetos negados en la *Fenomenología* muestran que *no* son. "Nada" es lo que queda del hecho de que ningún objeto sea, es decir, sea superado en el todo. Hegel puede así afirmar, en el párrafo 22 (21 en la 1ª ed.), que el análisis del comienzo proporciona el concepto de la unidad de ser y no-ser (GW 11, 37, l. 7-8; WL I 59). El desarrollo de esta proposición forma parte del corpus argumentante de la lógica. Por razones metodológicas, puesto que aquí sólo se trata del concepto de comienzo, no corresponde entrar en él. Antes bien, sólo cabe dejar establecido que lo lógico exige este comienzo. El comienzo no es, pues, un *concretum* constituido por las mediaciones que contiene: no es una premisa primera sino una inmediatez vacía. De tal manera se ha precisado el problema del comienzo: ¿Cómo concebir esta inmediatez, vacía de todo el contenido experiencial que exploró la *Fenomenología*? El último esfuerzo del idealismo transcendental puede cifrarse en concebir esa inmediatez como yo universal. Sin embargo, para Hegel dicha noción no ha superado aún la finitud (Fichte) ni la relativa autoconciencia pura (Schelling) (cf. *Differenz...*, JA I 122, 143). Yo transcendental es previo experiencialmente al saber absoluto; con más razón, al ser en el que dicho saber se sacrifica.

En este punto cabe notar que si bien el antecedente primario del problema hegeliano del comienzo se halla en el saber inmediato teorizado por Jacobi (tercera posición), la predeterminación de la idea lógica como saber absoluto que replantea el nudo crítico de la segunda posición (la cual, a su vez, despliega hacia sus límites a la primera, es decir, a la metafísica ontoteológica) se halla en la idea de la intuición intelectual teorizada por Fichte. ¿Qué significa esto? Hegel tiene en cuenta el primer momento de la doctrina de la ciencia (cf. esp. *Differenz...*, JA I 77). En él las nociones kantianas de posición y sujeto se habían identificado en el yo. A este primer principio Hegel objeta que la noción de yo contiene determinaciones; que no es, pues, comienzo; que no es, en final consecuencia, lo lógico puro, prediscursivo. ¿En qué se funda esta crítica? Fichte sostiene que el yo, en tanto sujeto absoluto, es aquello cuyo ser sólo consiste en ponerse como siendo (FW I 97); que ha de ser, pues, pensado como la posición originaria, como el ser. Para Hegel esto de ningún modo es el pristino ἀρχή. Ponerse como siendo ya es una diferencia respecto del puro ser: supone un comienzo, una entrada en el discurso. Fichte había retrocedido desde la *Crítica de la razón pura* a la intuición intelectual de la posición, retroceso vedado para Kant. El pensamiento de Hegel es impensable sin ese paso decisivo, mas demuestra que es insuficiente. Todo se pierde si la posición del yo absoluto no es superada porque lo lógico la precede: es pre-puesto, es tiempo

fundante de la protorrazón (pre-existencia anterior a la esencia y al concepto, que sólo puede decirse, como prerrazón, con "ser"). Por lo tanto, lo lógico es previo a la diferencia yo-posición y a su fichteana construcción deductiva. No se trata de aumentar la perplejidad de la posición mediante el yo sino de atenerse a lo simple para lo cual ella ha de liberarse. El yo y su posición son puestos por lo lógico; ya suponen el comienzo (cf. GW 11, 39, l. 28-33; WL I 62). Convertir ese *ya* en el puro *todavía* del tiempo es el secreto de la *Ciencia de la lógica*. Se trata de ingresar al *pre-tiempo*, al tiempo previo que todo supone, incluso las antinomias de la razón en tanto momentos transcendentales. Hegel dice que se trata "del existir de lo interior en el saber" ("um das Daseyn des Innerlichen im Wissen": GW 11, 39, l. 36-37; la 2ª ed. cambia "Wissen" por "Denken", pensar: WL I 62, última línea). Ese *pre* del tiempo, con el que la *Fenomenología del espíritu* opera en su capítulo VII⁷, queda anulado en la especulación de Fichte, como en toda la metafísica. Hegel también acabará anulándolo, salvo en este fragmento, que así se distingue estructural y constitucionalmente del capítulo I de la *Fenomenología*, en el que cabe ver la gran fundación de las técnicas racionales anuladoras del tiempo-*pre-tiempo*. El hecho de que, a pesar de eso, en su capítulo VIII esta obra pueda cifrar el saber absoluto en dicho *pre*, en el existir del concepto (GW 9, 429, l. 7), indica el *unicum* que la constituye y se decanta, hasta superarla, en el fragmento inicial de la "gran lógica": el paso del principio de la ontoteología al comienzo de la poética semiótico-kairológica.

La versión de 1812 contiene las ideas antes expuestas pero presenta pasajes en los que anticipa con más fuerza esta dimensión que ahora emerge con la aún oscura fórmula "poética semiótico-kairológica". Esto vale, sobre todo, para los párrafos 17 y 18 (GW 11, 36). El primero aclara dos puntos esenciales: 1) El núcleo de la tesis de Hegel acerca del comienzo lógico se cifra en la idea de que ser es lo mismo que nada. 2) Ser y nada no tienen otro significado que su estar en el comienzo, que su ser en el comienzo: no es que ser y nada determinen, pues, al comienzo, sino a la inversa. Eso permite ahora interpretar el comienzo lógico diciendo que *ser y nada son signos*, nada más que signos, pero de ningún modo signos cualesquiera sino los únicos con los que puede pensarse el significado en cuanto tal, es decir, la objetividad-ente de la razón-pensante y así constituir la estructura semántica a priori del lenguaje. "Ser y "nada" son los protosignos operatorios de la lógica. En sí no tienen más significado que la operatividad que les es propia. Esto

supone que significar es, para un signo, mantener unido un componente conceptual a la configuración sensible (= para los sentidos) que el sujeto le adjudica⁸. Dicho componente conceptual presenta diversas variantes constitucionales. Aquí interesa aquélla por la cual el significante significa la operación que desencadena, aunque no lo haya hecho, y de preferencia así. La variante constitucional de este significado no es la que consiste en realizar ineludiblemente la operación tan pronto como el signo aparece en un contexto sintáctico bien construido (así, "+" en "a+b"), por lo que tiene un significado operatorio primario; tampoco consiste en que el signo sólo esté designando metadiscursivamente su propio significante (ej.: "+" es signo de suma"), por lo que tiene un significado operatorio secundario, debido a que la propia operación se subordina a la autodesignación (presente primario del significar, en el primer caso; presente secundario, con el correspondiente pasado, en el segundo). Hay signos de operar pre-operativo. Como tales, son especulativos, es decir, postulan un comienzo desde un futuro operatorio. Son los signos de comienzo, cuya saturación semántica –grado de integración del significado con el significante– es la más baja, es decir, la más suelta, pues *aún no* desencadenan operación ni designan su significante (significado operatorio terciario, el más pobre porque en él se subraya el sobrepeso del significante). En efecto, en ellos el significante sólo interesa por la operatividad que se espera de él. Tal el caso de "ser" y "nada", operadores de saturación mínima: apertura de juego, sistema negado en el punto de apertura. "Ser" y "nada" son, pues, las necesarias determinaciones presemánticas de la semántica universal que es la lógica de Hegel, discurso que incluye sus condiciones sintácticas, sus exigencias pragmáticas y su total constitución semiológica.

El párrafo 18 (19 en la 2ª ed.) formula el comienzo en virtud de "ser" y "nada": "Nada es aún, y algo debe llegar a ser" (GW 11, 36, l. 33; WL I 58). El sentido de esta estructura semiótica es el código genético de la exégesis del comienzo. Es una estructura típica de la conceptualización de la razón pura: 1) Una proposición negativa ($\neg p$). 2) Una regla que prescribe lo contrario de lo negado en 1) ($\neg \neg p$), y así genera una contradicción, es decir, pone una diferencia que une en tanto mantiene como contradictorios a ambos momentos ($\neg p, \neg \neg p$). 3) Una conjunción que actúa como *neutrale tantum* pero de modo que la identidad no se cumple si no hay desplazamiento y destrucción de la parte más débil: la proposición -1)- de significado entitativo [$(\neg \neg p) \supset (\neg p)$]. El conjunto

⁷ Cf. ALBIZU, *Tiempo y saber absoluto*, I, 1.

⁸ Por este elemento "saussuriano" de la filosofía hegeliana del lenguaje cf. Enz § 458; *Enz* (1817), §§ 379-380.

semiológico en cuestión tiene, pues, la estructura de contradicción de niveles. La ontoteología en su forma más acabada, la teodicea, se impone como tarea prioritaria neutralizar dicha estructura. Sin embargo, el comienzo de la lógica especulativa no asume esos significados, pues aún no empieza a operar, distancia metafísica posibilitada por el idealismo transcendental y la liberación fenomenológica, y radicada en el vacío semántico del functor "y". Por eso se dijo más arriba que el código genético de la exégesis del comienzo se halla en la determinación del sentido de esta estructura semiótica. De entrada se anula cualquier intento de interpretar su significado, pues éste se dice con el verbo "ser", que es *eo ipso* negado y transpasado al tiempo ("aún"), de lo que resulta que simplemente se lo coloque, como "algo", bajo la regla de desplazamiento temporal ("debe llegar a ser"). Sólo se examina su sentido, es decir, su propia posibilidad constitucional de significar no contradicha –no destruida– por su regla de operación temporal. Esta sólo puede ejercerse sobre la proposición negativa si la conjunción pone sentido como circuito temporal único. La proposición sólo puede significar "hacia atrás", en dirección al puro saber abandonado: abre la operación de lo lógico como sentido presemántico incontaminado. Por eso sus signos se cargan con la determinación de lo pre-operativo. En tanto lógica, es pre-lógica: se pierde en un tiempo que sólo da sentido por la regla. Esta formula la originaria legislatividad de la razón: *soll, debe*. El deber (verbal y libre) queda para el comienzo. ¿Por qué es lo que es y no más bien nada? ¿Por qué ha de comenzar lo que es? ¿Por qué ha de comenzar algo? Hay un espacio sin significado que es la protorazón, el "interior" de la Tathandlung, el saber absoluto como único sujeto. Es el espacio del *noch*: todavía, núcleo de significado del tiempo originario. Pues tiempo no se reduce a la estructura de menciones *ya, es y todavía no*. El tiempo se significa en el "todavía", en el "aún" del no ser aún algo; en el "noch", que abre el sí, el no, o posibilidades intermedias. "Aún" pide "llegar a ser" (semánticamente), así como "nada" pide "algo" (en sentido transcendental, como determinación de reflexión: cf. KrV A 280-292). El ser (*ist*) de esa nada, ser que retrocede y se elimina en el *nada es (es ist Nichts)*, se pone como *deber* racional de que algo llegue a ser (*werden*). Un *ser* tan no-significado, el no-significado *ser*, pide que algo llegue a ser, y lo pide, lo demanda (*soll*) por su propia nada. Pero esto, a su vez, permite decir algo de "nada". El deber interior al ser desapareciente permite hacer de nada algo, es decir, signo. En tal sentido cabe decir: en el comienzo es el signo: el espacio operativo de la razón como signo de su tiempo. Por eso dice Hegel que el comienzo no es la pura nada sino una nada "de la que algo debe salir (ausgehen)" (GW 11, 36, l. 34; WL I 58).

La afirmación es absurda para el entendimiento. ¿No se dijo que de la nada sale: *ex nihilo nihil fit*? (cf. GW 11, 45; WL I 68-69). Esta es la suprema sabiduría que cualquiera entiende. Pero si de la nada nada sale, ¿cómo salió algo: universo físico, Dios, o lo que fuera? Hay que hacer frente a la segunda antinomia de Kant y mostrar que ha sido el entendimiento quien creó aquí, duplicando su unidad mediante ella misma, una estructura típica de la concepción de la razón pura –las formas limitativas acaban volviéndose sobre las estructuras madres–, por desplazamiento de la condición conjuntiva a regla anti-nada, en una clásica asimilación propia de la ontoteología, cuya lógica temporal se cifra en identificar el futuro ideal con el conceptual presente secundario. El pre-antinómico tiempo-razón (la *Fenomenología del espíritu* mostró que no hay el conflicto que Kant cree descubrir entre ambos) quedó subordinado a la representación de la serie numérica irreversible (de Aristóteles a Kant).

Pero, ha de objetarse, ¿cómo puede Hegel decir "una nada" y, lo que es más grave, que de ella "debe salir algo"? ¿No es aquí el filósofo un oculto y poco honesto *Deus ex machina*? La nada en cuestión es *una* porque se ha recortado como primer significado (operatorio). No es "pura" nada porque ésta es la contradicción de un absoluto no-todavía, en el que, por ende, no cabe la regla que expresa el auto-deber de la razón. Si se retira el ser, queda nada, pero es la nada del retiro; el puro saber sabe nada, pero nada de la que algo *debe* surgir: es inminente que lo haga, y es así nada de llegada. La nada no ociosa es la nada del todavía. De la nada (pura) nada sale; pero esa nada resultante no es duplicada por el entendimiento por que no hay nada originaria como estructura madre sino nada resultante de formas limitativas (de no-ser). La nada resultante, en el pre-tiempo de lo lógico sin lógica, es *una* nada porque si se la piensa desde el salir, el *debe* le es inherente en cuanto todavía. En tal sentido, la nada del tiempo que impulsa a la razón hacia sí misma contiene el ser: es la indicación semántico-operatoria para que *ser* se ponga como protosignificado, para que en el signo se deslinde el significante y brote el significado: la razón-ente. Por eso en la nada está contenido, a la vez (zugleich), el ser. La nada que contiene el ser es el tiempo del *todavía*, y lo que aún no es es a la vez como siendo desde el *no*. "El comienzo contiene, pues, ambos, ser y nada" (GW 11, 36, l. 35; WL I 58). Esto es lo que cuenta, no separarlos, a la manera de Parménides. No es reprochable que Schelling se quedase en la indiferencia sino que no viera la diferencia actuante en la unidad de lo indiferente, que no viera

el *aún*. El comienzo es, por lo tanto, no-ser que es a la vez ser, y ser que es a la vez no-ser. —Galimatías, dicen el entendimiento y el sentido común. —Lo primero rigurosamente pensando, dice la razón: el signo es signo de sí y de otro, y sólo es signo en tanto otro lo opera. Signo es siempre signo de algo, pero ese algo 1) no está por sí sino en el signo, de modo tal que es verdad la inversa: algo es siempre algo de signo; 2) el algo es concatenado y bien puede ser otro signo; 3) hay algos que son signos de significantes aleatorios e incluso fluyentes y despistados: algos de tiempo, como comienzo.

En los párrafos siguientes se fortalece el carácter de significativo que tiene el comienzo lógico: no puede ser algo concreto, o sea algo que tenga dentro de sí una relación. Es signo ya escindido y condensado en superficie sensorial, en su carácter de imagen esquematizada. El comienzo no puede ser un resultado (su nada resultante es, en él, inmediata) sino algo no analizable, una simple inmediatez no colmada, el ser como lo totalmente vacío. Se perfila así la evidencia de que “ser” quiere decir, en nuestro lenguaje actual —materia del significar en polémica con lo dicho por Hegel—, un puro significativo, con grado cero de significado: el protosignificante en el que el significado se retira, como resultado de una depuración previa. Así se hace visible, por lo demás, la distancia que separa al Hegel maduro del Schelling tardío (segura clave hermenéutica, dado el contrapunto que los reúne⁹), y la tensión que cualifica esa distancia. En efecto, el Schelling de la filosofía positiva piensa el ser como protosignificado impensable (*unvordenklich*), es decir, como significado in-significante. Hegel lo piensa, en cambio, como protosignificante impensante (debíamos decir *unvordenkend*), es decir, como significativo in-significado: su filosofía es negativa, sostiene por eso Schelling. En el primer caso se trata de que, respecto del ser, no puede darse un pensable (un significado) que le sea previo; en el segundo, de que, respecto de él, no puede darse un pensante (un significativo) que le sea previo: sólo es previo el *pre*, el *vor*, mas éste, en cuanto tal —el tiempo—, no es pensado ni pensable. En el presente estudio tal distancia sólo puede ser pensada desde la idea hegeliana del comienzo, pero va más allá de tal límite. Dicha tensión abarca toda la filosofía posterior: desde el menguado positivismo epistemológico, que rechaza la metafísica de Schelling pero permanece asentada en lo impensable, hasta la renovada filosofía negativa de Adorno, que rechaza la metafísica totalizante de Hegel pero permanece asentada en lo impensante.

⁹ Cf. supra, el estudio “Schelling y Hegel”

3. Lo teórico, lo práctico y lo poético del comienzo

La negatividad del significativo como núcleo de sentido de lo especulativo: esto es, pues, lo que cabe esclarecer a partir de la inspección realizada en las dos versiones del fragmento “¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?” y de los antecedentes metafísicos y transcendentales de la bisemia del término ἀρχή; en última instancia, de la debilidad y la conflictividad de su significado. El pensamiento de Kant y el idealismo transcendental actualizaron dichos conflictos inherentes al concepto mismo. Lo inmediato por referencia a un sujeto (Jacobi), lo hipotético y lo problemático (Reinhold), el yo absoluto (Fichte y Schelling) no permiten, según Hegel, comenzar el sistema de la ciencia. La inmediatez desencadenante no es aquella relativa a algún centro sino la inmediatez en sí, que vuelve a colocar al pensamiento en lo lógico originario, decantado en la *Fenomenología* desde la certeza sensible. Dicha inmediatez se formula como “ser-nada”. La *Ciencia de la lógica* la desplegará a partir de sus originarios transpasos y mostrará la génesis de las primeras categorías lógicas (existir, ser-para-sí, etc.), que fueran tomando cuerpo en la sucesión de ideas de los primeros filósofos griegos. Sería erróneo, empero, tomar esos primeros transpasos como el contenido especulativo de la noción de comienzo. Ella significa, más bien, lo previo a dichos transpasos, el instante a partir del cual estos tienen sentido, pueden ocurrir como tales. El comienzo de la lógica no consiste en sus primeros teoremas, como el comienzo de una sinfonía no consiste en sus primeros compases. El comienzo no es *ad libitum*, condicionado por la decisión de algún sujeto (autor o intérprete). El comienzo de lo lógico es el protosigno, así como el comienzo de lo músico es la decisión tonal puesta en obra.

De lo anterior se sigue que Hegel descubrió que, pues la ciencia se desarrolla como discurso, el comienzo de la misma se halla en aquel momento del lenguaje en que lo lógico puede transvasarse a él, es decir, en signos operativos de puros significados racionales o lógicos, en signos cuya operatividad sólo pone contenidos especulativos. Esos signos son “ser” y “nada”. Acerca de ellos todo es aún misterio, así como lo es lo lógico en tanto previo al desarrollo de la ciencia, que debe ponerlo en el lenguaje. Por ahora lo único cierto es que “ser” y “nada” no son conceptos metafísicos, transcendentales ni incluso fenomenológicos en sentido estricto, si bien proceden ciertamente de un camino de pensamiento originado en la filosofía transcendental y consumado como superación crítica de ésta en la idea del saber absoluto en tanto idea de los conceptos

constitutivos de la razón pura. Tampoco son, empero, signos cualesquiera del lenguaje. Reducirlos a cópula y negación de ella es tomar cierta derivación por el origen.

¿Qué es el comienzo lógico, que instituye a “ser” y “nada” como signos lógicos? El acceso a la respuesta sólo se abre cuando se repara en que el comienzo lo realiza el pensador situado en un medio cultural cuyas realizaciones espirituales absolutas y/u objetivas se subjetivan en él, o sea son recolocadas en un aquí y en un ahora no meramente sensibles sino mediados en sí mismos por la universalidad que tanto emiten cuanto reciben. La búsqueda debe, pues, orientarse hacia la psicología expuesta por el mismo Hegel. Esto no implica restaurar ningún tipo de psicologismo, ni aun dialéctico, pues no se trata de fundamentar la lógica en la psicología sino sólo de precisar el sentido de la idea antes enunciada, a saber: lo lógico que funda la lógica es signo. Dentro de la psicología de Hegel, cuyo objeto es el espíritu (es, en verdad, una pneumatología, pero con un significado ampliado respecto de la antigua psicología racional, también llamada así: cf. Enz § 378), la temática en cuestión se localiza en la sección dedicada al espíritu teórico, que expone el desarrollo de la idea de inteligencia (Enz §§ 445 ss.). Parte de la intuición, cuyos momentos son: 1) El espíritu singular y comúnmente subjetivo: espíritu que siente. 2) La determinación del contenido de la inteligencia como lo que es fuera de sí, por lo cual se coloca en el espacio y en el tiempo, formas según las cuales es inteligencia intuitiva. 3) La síntesis de ambos momentos: la intuición propiamente tal, es decir, la inteligencia que se interioriza en sí, en forma inmediata, en la materia exterior y que, en este interiorizarse, se encuentra inmersa en el ser-fuera-de-sí. Pero por la propia dialéctica de la intuición, la inmediatez y el encontrarse exterior del material ya no son imprescindibles. De la intuición resulta, pues, la representación (*Vorstellung*), como su negación determinada. La representación es la intuición interiorizada, el centro —o término medio— entre el inmediato encontrarse determinado de la inteligencia y esta misma en su libertad, o sea el pensamiento (Enz § 451). Se ha llegado así al momento de mediación a partir del cual puede pensarse la entrada de la libertad en y para sí, lo lógico, en la contingencia de un encontrarse expuesta como obra filosófica. El primer momento de la representación es la internación en el propio espacio y el propio tiempo (recuerdo, *Erinnerung*), cuyo sistema se compone, a su vez, de los siguientes momentos: 1) La imagen. 2) La sima nocturna (*nächtliche Schacht*; Enz § 453 Anm.) de esta inteligencia sin conciencia, que conserva y resguarda las imágenes. 3) La síntesis de la imagen interna y el existir interiorizado (necesario este

último para actualizar la imagen conservada), síntesis que constituye la representación propiamente dicha. Se pasa así al segundo momento de la representación, la imaginación (*Einbildungskraft*), cuyos momentos son: 1) La imaginación reproductora. 2) La fantasía o imaginación simbolizante, alegorizante o poietizante (de ποιέω: hacer, producir, causar; alemán: *dichtende*) (Enz § 456). 3) La fantasía que, con un término actual, podría ser llamada semiótica, o semiológica: se trata, en efecto, de la fantasía cuyo hacer, en tanto razón, consiste en determinar como ente lo consumado en ella; en otros términos: consiste en hacerse ser, hacerse cosa (*sich selbst zum Sein, zur Sache zu machen*, Enz § 457): es la fantasía que se exterioriza, que produce intuición; en suma: que hace signos (*Zeichen machende Phantasie*).

Al respecto conviene tener presente que en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817), el segundo momento de la inteligencia es su actividad representativa, articulada, a su vez, en 1) recuerdo, 2) imaginación reproductora, 3) memoria. En la imaginación reproductora, una vez superado el momento elemental de la asociación, se tiene la fantasía o imaginación simbolizante, alegorizante y/o poética. A diferencia de lo que ocurrirá en la edición de 1830, el signo es puesto expresamente en la memoria (“Mnemosyne, Muse”: Enz (1817) § 379): “Esta actividad creadora de signos es llamada con razón *memoria*, es decir, la memoria *productiva*” (ib., § 379 Anm.). El consiguiente desarrollo del signo lingüístico es breve; en él falta un rasgo fundamental de la teoría definitiva: la idea del *ser-puesto*; dicho de otro modo: la sustitución del *Dasein* por el *Gesetztsein*, que permite consumir la idea de significado, ya presente incluso en la figura del alma extraña que habita la pirámide (cf. JA VI 268-270 y Enz § 459 Anm.). Esta falta de desarrollo de la dimensión especulativa de la fantasía (la semiosis es simplemente ahogada en la poesis en general: frente a la intuición, la memoria es “libre fantasía”: Enz (1817) § 379) puede ser responsable de la oscuridad (no de la falsedad) inicial de la *Ciencia de la lógica* de 1812 (lógica del *ser*), que obliga a revisarla y ampliarla para su segunda edición. El § 380 de la *Enciclopedia* de 1817, que se corresponde con el § 459 de la *Enciclopedia* de 1830, tiene todos los elementos de la teoría hegeliana del significado y del lenguaje —incluso el rasgo “saussuriano”: “el habla (*Rede*) y su sistema, el *lenguaje* (*die Sprache*)” — pero no consume el desaparecer de la existencia, que es condición de posibilidad del signo. Se limita a decir: “Así la más veraz forma del existir del signo, el tiempo, — un desaparecer en tanto es, y el *tóno* (*Ton*: imagen acústica - E. A.) — es la exteriorización colmada de la interioridad que se manifiesta”. La ausencia de concepto que formule el resultado del desaparecer del

existir parece ser responsable del paso de la fantasía a la memoria sin fijar el momento liberador —la “*freye Phantasie*”— que es la invención del signo. Esto ocasiona cierta recaída en la subjetividad prelógica —la Mnemosyne como tal es yacimiento de figuras de la conciencia; es, pues, tema fenomenológico—, lo que cerraría la única posibilidad de aprehender el sentido especulativo del comienzo lógico en cuanto tal.

En suma: antes de poder pensar la Mnemosyne originaria y originante de la lógica —el nuevo tiempo, tras el tiempo de la *Fenomenología*— es menester resolver el problema de la libre fantasía creadora, a saber: si ésta, en cuanto poética (*dichtende*), es hacedora de signos (*Zeichen machende*), o si entre una y otra hay diferencia esencial. En la versión definitiva de la *Enciclopedia* (1830), la *dichtende Phantasie* tiende a aparecer como poetizante, en sentido artístico moderno, confundida por cierto con lo poetizante (constructivo, en sentido premoderno y hasta arcaico), que a su vez tiende a trasladarse a la específica función de hacer signos. Lo poetizante moderno se cifra en la invención de mundos imaginarios, facticios en tanto meramente ficticios. Así se tiene que la imaginación creadora es la fantasía que hace símbolos, alegorías y mundos imaginarios, en el sentido de los significados secundarios y aun teroarios de la iconología de Panofsky¹⁰. (A Hegel le falta este plexo conceptual: en su *Estética* el símbolo es elemento propio del arte: en él la idea busca su auténtica expresión artística (JA XII 404). Hay, pues, un arte simbólico en sentido estricto (el arte oriental), sin perjuicio de que el elemento del símbolo también aparezca en el arte clásico y en el romántico. En todo caso, el límite de lo simbólico siempre se halla en la libre subjetividad: “Pues el sujeto es lo signifiante (*das Bedeutende*) para sí mismo, y lo que se explica a sí mismo” (JA XII 420).) La fantasía, empero, supera las obras poéticas, a las que anula adentrándose en su propia dimensión conceptual: hacer signos, signar para significar, es decir, crear receptáculos de lo puramente lógico, unidades con significado racional perfilado como tal. El agregado al § 455 de la *Enciclopedia* (en la edición de Boumann) confunde fantasía simbolizante y fantasía hacedora de signos. Retrocede así al *status quaestionis* de 1817, ya superado por el texto de 1830. En efecto, dicho agregado dice: “Este nivel abarca la fantasía simbolizante y la que hace signos, de las que esta última constituye el transpaso a la memoria” (JA X 337). En el § 457 aparece, como nivel superador de la imaginación, la fantasía hacedora de signos, caracterizada, en la nota, con el giro “Thun als Vernunft”

(hacer en tanto razón), si bien ésta es sólo formal (JA X 342). El agregado aclara la diferencia entre fantasía simbolizante, alegoría y fantasía poetizante, que aquí se entiende más bien, en sentido moderno, como poetizante. El texto —pareciera redactado por el editor— dice: “La fantasía *poietica*, por fin, utiliza, por cierto, la materia con mayor libertad que las artes plásticas” (JA X 343). No obstante, le es imposible eliminar del todo la poiesis originaria: “Sin embargo, ella también sólo puede elegir aquel material sensorial que sea adecuado al contenido de la idea a exponer”. Frente a esto el signo supone una representación liberada del contenido de la imagen, representación que se hace intuible en una materia exterior arbitrariamente elegida. De esa manera se produce aquello llamado signo, que ha de considerarse “algo grande” (*etwas Grosses*) (JA X 344). En los §§ 460 a 464 (el tratamiento de la memoria empieza en el § 461) se trata la Mnemosyne en relación con lenguaje, palabra y significado. Hacer signos es, pues, requisito previo para la memoria, para liberar el tiempo de los signos y sus significados. La fantasía se adelanta a la memoria: sale de ella en un salto liberador antes de reinsertarse en su seno. Incluso en la *Enciclopedia* de Heidelberg este adelantarse ocurre en la forma del desprenderse de la asociación de ideas y hacer el tránsito a la memoria (Enz (1817) § 377). Hay tal desprenderse porque en la asociación la inteligencia se interioriza en sí. En ese proceso es clara de entrada la diferencia del signo respecto del símbolo (ib. § 379), diferencia que reaparece en la *Enciclopedia* de 1830: la inteligencia signante (*Bezeichnend*, escrito con mayúscula (ib., § 379 Anm.; JA X 269, l. 14); este signar abre la posibilidad de significar) es superior —en el sentido de racionalidad creciente— a la inteligencia simbolizante. “En cuanto *signante*, la inteligencia demuestra (...) un arbitrio y un dominio mayores, en el uso de la intuición, que como simbolizante” (Enz § 458 Anm.)¹¹. El símbolo es el producto primario de la fantasía, su presente primario; la alegoría abre dicho presente a su futuro (pone su diferencia); el mundo poético —poietico— imaginario consume el tiempo de la imagen condensando pasado. La diferencia de esas configuraciones imaginarias respecto del signo es nítida. En éste el circuito temporal de la imagen se cierra y se supera: sólo queda espacio para el presente secundario del concepto. Esto puede verse en el despliegue inmanente de las figuras de los dioses de Grecia, que finalmente no son símbolos ni alegorías sino la “exposición del carácter espiritual; la expresión, lo exterior en lo cual se manifiesta el espíritu”

¹⁰ Cf. PANOFSKY, 13 ss.; ALBIZU, “Arte y tiempo”, 21-33; ALBIZU, “Estética de trama...”, 121-131.

¹¹ En la *Estética* las diferencias son expuestas con más detalle (cf. JA XII 408-411).

(PG 575-598; cf. GW 9, 378-399). Hegel no llega, empero, a identificar dicha exposición con el signo, identificación fácilmente realizable si se tiene en cuenta, sobre todo, lo que dice la *Enciclopedia* de Heidelberg: la intuición que hay en el signo "es una imagen que ha recibido en sí como alma una representación, independiente, de la inteligencia: su significado" (Enz (1817) § 379).

En tal contexto la diferencia signo-símbolo es, pues, más que mera clave lingüística: es clave especulativa. La concepción de Hegel se resume en lo siguiente: la imagen, en tanto producto de la imaginación creadora, o fantasía, puede ser símbolo, centrado en el presente primario, alegoría, centrada en el futuro, o conjunto poético, susceptible de ser conceptualizado con la idea actual de mundo imaginario, mundo a su vez constitucionalmente centrado en el pasado. De estas imágenes, o fantasmas, en sentido estricto, cabe distinguir el signo, centrado en el presente conceptual, o secundario, del que Hegel sólo expone un aspecto limitado pero fundamental: los diferentes tipos de signos según se constituyen en los diferentes sistemas de escritura (Enz § 459 Anm.). Esta teoría pareciera haber resultado demasiado densa para el débil pensamiento contemporáneo, que difícilmente pueda reencontrar su camino sin rescatarla. Frente a ella la más sencilla concepción de Peirce, ampliada en ciertos aspectos por Jakobson, parece reasumir algún aspecto de la filosofía trascendental frente a la lógica especulativa. Según dicho punto de vista, el símbolo es un tipo de signo, aquél que abre el pensar al futuro. Los otros tipos son el ícono, centrado en el pasado, y la señal, centrada en el presente¹².

Puede, pues, decirse que con la idea de signo, del hacerse *ser* la subjetividad para que el tiempo lo constituya y no quede sólo existiendo en ellas, se obtiene un elemento fundamental para interpretar el comienzo especulativo. Todo signo resulta de una inteligencia activa, de una razón-ente que va llegando a ser pensante. Lo lógico, liberado para sí por la razón-pensante de la filosofía, se reinserta en ésta desde su mismidad mediante el hacer racional que, en una dirección convergente, hace signos a partir del yacimiento nocturno, inconsciente, de la inteligencia. En el comienzo convergen, pues, tres líneas: 1) La historia de la razón-pensante (conciencia, autoconciencia, razón, espíritu, religión, filosofía), autoliberada en la certeza de la resultante unión sujeto-objeto. 2) El yacimiento intuitivo-representacional-fantástico de la fantasía intersubjetivo-subjetiva que pone el ser en el que puede existir el saber liberado, el signo, en el que adquiere puro, escueto, austero

¹² Cf. JAKOBSON, 22-38, esp. 37-38.

existir el mundo imaginario creado por la fantasía simbolizante, alegorizante y poietizante. 3) Lo lógico mismo, activo en la historia de la anterior filosofía pero inagotable en ella, dimensión alienada, en su historia, de toda forma de razón signada. Idea consciente, abstracta, del saber absoluto; idea transconsciente del ser-signo, producto de la fantasía, es decir, de la inteligencia que concretiza lo espiritual mismo; idea metaconsciente de la razón pura, en principio sin conciencia y sin signo: tres ausencias, tres fantasmas, tres defectos congregados en el comienzo: constituyen el tiempo originario, el concepto existente (*daseyender Begriff*), definición que en la *Fenomenología* contiene lo especulativo, a modo de supuesto y enigma, que sólo puede desplegarse como comienzo lógico, una vez que los signos existentes se hayan consumado como figuras de la conciencia, y toda la poiesis de ésta se concentre de modo tal que se generen los signos de lo lógico, esos signos sin los cuales el saber absoluto es un significado in-significante. La más profunda síntesis especulativa que Hegel haya logrado — "die Zeit ist der Begriffselbst, der da ist" (GW 9, 429, l. 7) o "der daseyende Begriffselbst" (GW 9, 34, l. 20-21) — conserva lo lógico aun sin lógica. Para que lo lógico esté con la lógica (y sea lo lógico con lógica) es necesario que la fantasía produzca el signo; en principio, el significante sobredimensionado, que puede contener más que lo que actualiza de hecho y cifra su imperio en ese *plus*, según lo sugirió Berkeley, para todo signo, en su demoledora crítica a la teoría lockeana de la idea general abstracta (cf. G. Berkeley, *Principles*, Introduction, n.º 10-20) y lo ratificó Lacan al sostener la *préséance* (precedencia y primacía) del significante sobre el significado. J. Lacan, *Écrits*, 28-29, 467), "pues el significante por su naturaleza anticipa siempre sobre el sentido al desplegar su dimensión en cierto modo por delante de él" (del sentido, E. A.) (ib., 502).

El signo que puede significar lo lógico, que de otro modo permanece in-significante, es "ser-nada" en tanto comienzo, protolenguaje de la convergencia de las ausencias, lenguaje de puro sentido operativo para el que rige la antinomia inmanente a las relaciones habla (*parole*)/lenguaje, también enunciada por Lacan: a medida que el lenguaje deviene más funcional se hace impropio para el habla, y en tanto llega a ser demasiado particular pierde su función de lenguaje (ib., 298-299): "por todo lo primero rige para "ser" y "nada" en tanto signos de comienzo lógico, que ciertamente son, desde el punto de vista funcional, *par parole*": el comienzo de la lógica, en cuanto comienzo, es inhabilable, inhabitable. La idea hegeliana del comienzo lógico contiene, pues, la clave especulativa de la noción semiótica de significante: "ser" dice exceso de

defecto (de *deficio*: quitar, hacer desaparecer; desatar, salir, terminar, disolver, faltar, no alcanzar); “nada”, el defecto de todo exceso.

Esto exige desplegar dos aclaraciones: 1) El lenguaje como signo, o sea como obra de la fantasía, obra en la que ha de desplegarse lo lógico. 2) La idea de la originaria sobredimensión del significante a partir de lo lógico consumado como historia, conciencia y lenguaje.

Respecto de lo primero es importante subrayar que el lenguaje, en tanto sistema de signos, reconduce el pensar a la intuición, pero ésta ya no es positiva, ya no es “sí misma”: representa algo diferente. Es una imagen que ha recibido su significado; en términos de Hegel: ha recibido un alma. Es representación de la inteligencia, que es independiente. El signo es esta inmediata representación con alma, con significado. La fantasía que lo produce incluye la síntesis de la representación, la memoria, y por eso su actividad generadora puede ser llamada “memoria *productiva* (la ante todo abstracta Mnemosyne)” (Enz § 458 Anm.). Se está así ante un decisivo punto de viraje —nítido en la *Enciclopedia* de 1830—, punto en el cual el tiempo en tanto concepto puede desplegar sus varios niveles de constitución semántica, precisamente porque el signo de comienzo (ser-nada) introduce la proto-operación lógica, el comienzo propiamente dicho: el defecto (nada), que anula un exceso (existir) y lo sustituye por el exceso de sí (del completo defecto) que él hace posible: desaparece el existir y es sustituido por el ser-puesto. Este es el racional código genético del lenguaje a la vez que la liberación del tiempo en cuanto tal, de lo especulativo. Con esa mutación se aclara el misterio del ser-nada como comienzo: “ser” y “nada” no son sino los protosignos operativo-referenciales del significado in-significante del ser-puesto. Hegel sostiene que, como fantasía que hace signos, la inteligencia da de sí a sus representaciones independientes un existir determinado, el espacio y el tiempo colmados, que la intuición *utiliza como suyos*, en tanto anula sus contenidos inmediatos y específicos, y da a las representaciones otros contenidos como significado y alma (Enz § 458 Anm.). Por eso, en tanto usada como signo, la intuición recibe la determinación esencial de ser sólo como superada. “La inteligencia es esta su negatividad; así es la figura más veraz de la intuición, que es un signo: un existir en el *tiempo*, un desaparecer del existir, en tanto es, y según su determinabilidad exterior, psíquica, un *ser-puesto* procedente de la inteligencia a partir de su propia (antropológica) naturalidad: el *sonido*, la exteriorización colmada de la interioridad que se inanifiesta” (Enz § 459). El *existir (Dasein)* se sustituye por el *ser-puesto (Gesetztsein)*: el existir desaparece en el significante, en la imagen acústica (puede agregarse: visual, gestual, cinética, etc.), con la que el espacio y el

tiempo son remitidos a su ser-concepto. Si en el lenguaje desaparece el existir, éste es retrotraído a su concepto: el tiempo, existir del concepto, se muestra como concepto. Comienza como concepto, como tiempo en cuanto tal, al ponerse en el signo que genera significados especulativos: categorías, determinaciones de reflexión, conceptos. Se aclara así en qué reside el “instinto lógico del lenguaje” (Enz § 459 Anm.).

Respecto a lo segundo —la sobrecarga de significante— cabe reiterar que significar consiste en poner el concepto en el signo, a diferencia del signar, que no es sino afectar algo con determinado signo. Significado es, pues, el ser pensado, el “contenido” que el signo presenta a la conciencia. Es lo “puesto” en el signo; por ende, su condición de posibilidad. Signo es todo percepto, o constructo, sensorial cuyo en-sí se caracteriza por presentar otro. Pero ese otro no es un ente de su misma índole (tal el caso de la señal) sino que siempre tiene algo de la universalidad del concepto. El signo es unidad de significante y significado. No hay signo sin significado; le es inherente esta esencial alteridad. Eso no quiere decir, empero, que todo signo signifique bien, de manera funcionalmente conducente. Todo signo es en sí un complejo movimiento originado en lo curvo, oscilante y resbaladizo del acoplamiento de imagen y concepto, en la proverbial dificultad de asociar lo sensible y lo inteligible. Por eso la totalidad estructural del signo se concentra primero en el significante y desde esa zona fuerte tiende, en segundo lugar, a presionar sobre el significado, incluso hasta subordinárselo del todo. Esta unidad de fusión fluctuante es una mención axiomática elemental, que denota el tiempo interior del signo: dicha unidad origina, precisamente, las diferencias de modos de significar que se exponen en los diversos tipos de signos, con sus temporalidades específicas, según se indicó más arriba. Pero la “cadena” del significar se ejerce no sólo en integraciones semánticas y sintácticas de otras constelaciones de signos sino en prolongaciones desplegantes y complicantes del propio signo, en las que la fusión fluctuante soporta toda la problemática. En ese proceso los significantes tienden a independizarse, a consumir el primer movimiento antes de enlazarlo, y a instaurar su propio dominio autónomo, incluso reñido con el significado (problemática del pseudo-significado, que afecta sobre todo a las ciencias formales). Tal dominio es el de lo claro y distinto como tal, no como idea. Claridad y distinción son propiedades de los significantes de las ideas, no de los significados. Respecto de estos tal propiedad no tiene sentido. Los significados sólo son verdaderos, por integrarse en un todo, o falsos, por sustraerse a él. Ahora bien: como comienzo lógico, “ser” y “nada” son los únicos signos de significados aún no constituidos (aún no integrados, no verdaderos ni falsos) y de

significantes todavía no consolidados en su desbordar al significado (la claridad y la distinción que poseen sólo es la mínima necesaria para el regreso a la intuitividad; de lo contrario, se confunden y aniquilan).

Como signos de comienzo, ser y nada ingresarán al discurso lógico. Así desencadenan el viraje más brusco y extremo: revierten el significante hacia la verdad y la falsedad. El significado del significante es su reversión hacia verdad y falsedad, reversión sólo realizable en forma plena cuando se ha constituido el sistema autónomo de los significantes. El significante es el defecto del significado por el que, y sólo por él, el significado tiene sentido. Ser y nada son defectos (el exceso también lo es, en cuanto hiperefector que deshace); no son efectos, como otros signos; incluso en tanto tales, no sólo en tanto significantes, son defectos porque con ellos la fantasía, en su máxima expansión se restringe, se inhibe —por eso es (*pre*)especulativa— hasta retirar cualquier forma icónica. Pero no llegan a ser símbolos; porque son más que ellos, sólo son cuasi-símbolos: desencadenarán el futuro propio del corpus argumental, pero se anularán como significados autónomos en los que vayan a surgir del juego que los incrementa. Se comprende así que el encadenamiento de significados —cadena que, en cuanto tal, es el sentido— sólo es posible por sus defectos, que los hacen significantes, es decir, por sus verdades/falsedades sin claridades/distinciones. Dios es un máximo significado que tiende a ser cada vez más sin sentido, debido a su carencia creciente de significante (quiebra de la ontoteología, sistemas abiertos, desorden del universo, entropía). La independencia y la consolidación del hipersistema de significantes consume el retiro cada vez más nítido de Dios a la in-significancia terminal del significado. Las vicisitudes del argumento ontológico dicen también este proceso. “Dios es el ser, y ser no es predicado real sino posición” dice el retiro a un significado in-significante, a una pura verdad sin sentido y, por tanto, ausente del hipersistema del significante. Hegel es claro al respecto: el párrafo 29 (30 en la segunda edición) del fragmento inicial de la gran lógica dice que, en el comienzo, se trata de que el absoluto o Dios sea “sólo palabra vacía” (nur leeres Wort) (GW 11, 40, l. 23; WL I 63), es decir, puro significante, algo como la primera insinuación de la palabra no dicha que, según Eckhardt, es Dios: “Got ist ein wort, ein ungesprochen wort” (*Buch der göttlichen Tröstung*, DW II 529). Dios es así el lenguaje autorretenido de la razón, sólo audible, a la finita razón pensante devenida saber puro, como significante del comienzo lógico aún no operado. En ese sentido, Dios es la no-funcional palabra ser-nada, la palabra (*Wort, mot*) sin habla (*Rede, parole*) porque es razón sin lenguaje (*Sprache, langage*).

De tal modo comienza a erguirse en toda su importancia el concepto especulativo “comienzo”: sin él la lógica de Hegel no hubiese podido desplegarse o —lo que es lo mismo— se hubiera reducido a algún sistema metafísico (lógico-ideal y real) orgánico-evolutivo, tal vez intermedio entre *La evolución creadora* de Bergson y *Proceso y realidad* de Whitehead, y no podría ser visto como una nueva fundación de la filosofía que lleva a la metafísica a mostrar su oculto fondo fantástico-poiético nunca develado, a mostrar la poiética semiótico-kairológica que actúa por detrás de la ontoteología aun cuando ésta se halle en crisis. Ahora bien: esto es lo que ocurre en el comienzo de la lógica de Hegel con la coherencia de un paso desencadenado por el “ideal, o prototipo, transcendental” de Kant (cf. KrV A 578) y despejado depurativamente por la idea del yo absoluto en tanto principio de la filosofía (primer momento de la *Wissenschaftslehre* de Fichte; interpretación metafísica del idealismo transcendental: Schelling, entre 1800 y 1803). Hegel partió del punto que fue final para Kant: ser, puro ser. En efecto, en la cumbre de la razón kantiana se halla el concepto-sin concepto, la palabra vacía de la posición sin razón: ser (absoluto) - nada (de predicados). En la cumbre de la razón pura, *ser* la pone en movimiento como significado faltante, como desafío al *horror vacui*. *Ser* es reducido por Kant a posición, y en ella se confunden *Sein* y *Dasein*. La idea kantiana de posición es ruda: la reduce a mero estar. Ella es, empero —esto lo descubre Hegel—, *ser-puesto, Gesetztsein*, ser como ser puesto que anula el mero existir. Y aquello que pone es el signo, sin que esto pueda interpretarse como relación causal respecto de lo que es puesto. La fantasía hace signos; es la razón que despierta, que se pone en movimiento. El ser no los hace; antes bien, es el protosigno determinado por el sobre poder del significante, sobre poder cuyo exceso es su fundamental defecto, su ὄψις. Lo lógico comienza a significarse en ese defecto del signo, en esa su inversión de la causa, en esa desaparición hacia dentro, sin la cual no hay razón-pensante. Posición es, pues, des-efecto del concepto, concepto sin tiempo, según Kant. Ser sin tiempo: in-significancia de la razón, cuya única expresión coherente debiera ser: *kein*. Si *ser* no entra en el tiempo, no hay comienzo; nada ha comenzado. Y el autorrechazo de esta conclusión no podría ser sino la voluntad ciega: Schopenhauer como verdad metafísica de Kant, con las *verdades* que Nietzsche o Husserl quisieran adjudicarle. Mas esa voluntad y esa vida serían aleatorias si la razón no pudiera ponerse en movimiento; si, en tanto tiempo des-sistido, la razón no pudiera ponerse, en el abandono del *Dasein* para insertarse en el *Gesetztsein* del *Sein*, como pudiera ponerse en y como signo. El comienzo es el punto

de inserción del tiempo des-sistido (razón) en el tiempo ponente: el ser-puesto sólo temporal. En los fugaces signos del comienzo el tiempo es en cuanto tiempo. Y comenzar se cifra, para la lógica, en *nada* como signo de esa fugacidad; en que nada es el ser-puesto (significante) del mismo ser (significante sin significado). Lo lógico con lo que comienza la lógica es el dos veces decantado significante puro: 1) ser como in-existente; 2) in-existencia puesta, o no-ser como nada: la transformación (proceso y resultado) del significado de no-ser. En efecto, "no-ser" es el signo negativo correlativo del signo "ser". Con éste abre el significado como sistema (semántico) a construir: el defecto llama al futuro: es su anticipada presencia. En tanto acaece como significante, esa construcción sustituye el significado ausente de "ser" por el hipersignificante o sistema formal saturado. Por su parte, el significado se desplegará hasta su in-significancia terminal: idea-ser-tiempo. El puente del transpaso del significado al significante, de la idea al sistema formal, de la in-significancia como tiempo límite a la in-significancia como tiempo perdido, es el signo (significante/significado) "nada". En "nada", el no-ser significado se torna significante. Signo operativo por excelencia, sin él no es posible pensar alguno ni apertura alguna de claridad y distinción, de verdad y falsedad. Sin él no es posible el argumento ontológico, la lógica especulativa, la teología negativa, así como el pensar transmoderno que abandona la búsqueda de lo in-significante.

Ahora son visibles los momentos teórico, práctico y poético del comienzo, marcados en la pregunta que lo hace signo: "*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*" Desde el punto de vista sintáctico esto significa que dichos momentos se hacen visibles en el sujeto, el verbo modal y el verbo predicativo pasivo de la pregunta, o mejor: de la respuesta que les es inherente, a saber: "ser y nada" deben hacer (= constituir) el comienzo de la ciencia. La diferencia entre lo teórico, lo práctico y lo poético, presentada por Aristóteles (Met. E 1, 1025 b 25), nombra lo que separa el contemplar, el hacer y el producir, separación en la que este último se refiere al crear, al dar forma, en tanto el hacer piensa el exteriorizarse la voluntad y el contemplar el conocimiento. Ella es la clave de la índole de los protosignos lógicos.

1. *¿Con qué? (Womit?)* Con algo distinto de la ciencia misma, exterior a ella, con aquello que es comenzante por sí, no con cualquier cosa: con el signo del comienzo. Este es el factor del tiempo que hace comenzar al tiempo: el signo "ser" en su juego con el signo "nada", o mejor: el signo "ser-nada". ¿Por qué? Porque es signo, y por la índole de su signar y su significar: signa el espacio de la ciencia aún futura; significa el todo en movimiento o la verdad, no la *omnitudo realitatis*

sino la *omnitudo conceptualis*. Se trata del signo que sustituye la intuición por la representación, no aún por el concepto, mas sí por la representación vacía del concepto disponible para él, para que surja. Es la representación del ahora del discurso, del instaurarse su propio tiempo, el de su significado. El pensar se pone en la existencia del concepto, en el tiempo: entra en él, no en las cosas temporales sino en la razón. Dicho de otra forma: ¿Qué lleva al pensar hacia el concepto, hacia el sistema de la razón pura? Un signo, el signo cuyo significado es nada más que el propio *Dasein* sustituido por su *Gesetztsein*, un espacio de simple tiempo: el necesario para colmarse de todos sus excesos y sus defectos. Un signo que es *Zeit-Spiel-Raum*: espacio de juego de tiempo, fórmula en la que "juego" pone la forma poética y, más atrás, los esbozos simbolizantes, alegorizantes y poemáticos del concepto: lo que queda de la intuición cuando ella ha sido completamente vaciada (vaciamiento que ocurre en la *Fenomenología*, cuyo comienzo es el tiempo pre-intuitivo: el ahora), y sus formas puras no apresan ninguna materia ("rohe Stoff": KrV A 1) de las sensaciones sino un juego (el espacio lo soporta y el tiempo lo opera), juego que generará el concepto y se saturará como idea. Este es el central flanco teórico del comienzo: instauración del sistema de determinaciones del saber puro.

2. *Debe (muss)*. Remite a necesidad. No cualquier cosa hace comienzo de la ciencia. El filósofo no tiene libertad de elección de este comienzo. Aquí no cabe arbitrio ante diversos principios. Esto podría no estar excluido, mas aquí se piensa el comienzo, no los principios. No cabe arbitrio respecto del comienzo. No está en mí cambiar el protosigno. ¿Por qué? Porque si lo hago, no entro en el tiempo que une *Ton* y *Bedeutung*; no entro en lo único que los integra, es decir, en la línea de fusión fluctuante por la que ha de discurrir la ciencia. Tiene que tratarse de un sistema semiótico (ser-nada) en el que *Ton* y *Bedeutung* se hallen de tal modo identificados que se anulen mutuamente. La lógica de Hegel no puede comenzar ni en el puro significado (Descartes), ni en la sensación (Locke), ni en la intuición (Kant), ni en el sentimiento (Jacobi o Schleiermacher). Ahora bien: ¿cómo puede haber necesidad en este momento? ¿Necesidad y no libertad? (Dentro de la casa tengo cierta libertad de movimientos, mas para entrar sólo tengo la puerta). La necesidad es determinación de reflexión. Integra el espacio de juego lógico de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), como soporte formal que permite concebir su complejidad, sus juegos de dualidades y complementariedades. Asume modos menos determinados —posibilidad, contingencia, posibilidad real— y consume su significación como "relación consigo mismo" (*Beziehung auf sich selbst*) en tanto la inde-

pendencia de los entes efectivamente reales es, en la contraposición que hay entre ellos, la identidad de los mismos (Enz (1817) § 106). De esa manera la verdad de la necesidad es la libertad, y la verdad de la substancia es el concepto, "la independencia que es el repelerse de sí en diferentes (entes, E. A.) independientes, en tanto este repeler es idéntico consigo y este cambiante movimiento (*Wechselbewegung*), que permanece junto a sí mismo, es consigo" (ib., § 107). La idea del repeler de sí concentra aquí la esencia de la razón pensante-y-ente. Se expande y se multiplica: lo que es permanece en sí incluso en su ponerse como lo otro de sí, que se le opone. El pensar especulativo consume ese repelerse en tanto pone la identidad de la diferencia de lo así opuesto, y de esa manera inhibe la dispersión des-identificante. Semióticamente, "necesidad" se constituye como sentido del encadenamiento de los signos: tiempo que es su cohesión interna. "Posibilidad" piensa la fuerza del significante; "realidad", la fuerza del significado. Ambas se fusionan en el signo, efectiva realidad en tanto relación consigo mismo que es independencia repelida e inhibida en la múltiple cadena del discurso. "Libertad" piensa la génesis de toda la cadena desde el juego signifiante-significado hasta su exhaución como idea. El momento práctico del comienzo estriba en su necesidad como condición para poner en obra la libertad de lo lógico en los juegos de significantes y significados, de claridad/distinción y verdad/falsedad. La idea de comienzo se muestra así como inherente a la proposición especulativa, en tanto paradigma y código genético de la lógica. Su necesidad procede de la efectiva realidad consumada y de la superada libertad de la conciencia. El discurso lógico será el devenir de su libertad: la verdad del comienzo. La necesidad del comienzo es así la necesidad intermedia de dos libertades, que las posibilita de manera retrospectiva y prospectiva: la libertad de la conciencia y la libertad de lo lógico son necesarias (consuman la necesidad) porque a una le es inherente terminar y a otra, comenzar: inversas isomorfías formal-temporales de la libertad que configuran el aspecto práctico del comienzo. Sin la constitución del para-nosotros/en-sí, imposible la entrada de lo lógico en el lenguaje, mas esto implica la verdad de la voluntad subjetiva del pensador en tanto "no poder no hacer", para decirlo con fórmula de Tolstoi. La lógica debe ser hecha con ser-y-nada, a partir de ellos. La praxis de esta ciencia es la verdad de la necesidad de la razón.

3. *Ser hecho (gemacht werden)*. ¿Qué es hacer un comienzo y hacerlo con el signo ser-nada? ¿Sacar ser de nada, nada de ser, algo de ser-nada? ¿Qué es aquí sacar? ¿Qué es hacer como sacar? ¿En qué consiste esta forma de producción? Con ser-y-nada (momento teórico) se debe, o debo (momento práctico), hacer (momento poiético) el comienzo:

algo (la lógica) ha de salir (ausgehen) si me decido a pensar desde ser-y-nada. Para que la lógica salga –para que el filósofo la produzca– ha de sacarla (ausziehen) de los signos del comienzo. La idea de sacar (como hacer que algo salga) piensa lo poiético: el producir, en tanto sacar a algo de aquello que lo contiene sacando de éste lo que cubre a aquél. "Sacar" es también bisémico: le saco al bloque de mármol lo que le sobra, para sacar la estatua. En ese doble sentido, la fantasía saca signos, los produce. "Sacar" implica quitar y desechar, por un lado; extraer y obtener, por otro. Pero la bisemia poiética del sacar, en tanto producir, carece del carácter conflictivo que tiene la de ἀρχή: no tiende a escindir tiempo y razón sino a unirlos: se quitan las causas –se quema la leña– para obtener los efectos –calor–; se quitan los efectos –fiebre– para obtener la causa –virus que infecta–; se quita el tiempo –transcurso histórico– para obtener la razón –verdad del mismo–; se quita la razón –planes, explicaciones– para obtener el tiempo –lo real-efectivo–. En ese doble sentido se producen signos comenzantes, signos poiéticos del ἀρχή temporal-racional. Los signos se sacan de la experiencia de la conciencia, del pozo nocturno de la inteligencia, de la historia del pensar. Se quita todo aquello y se extrae lo que comienza, porque aquello ha terminado para comenzar como λόγος, en el sentido del juego bidireccional que une las dos direcciones diferentes. El ἀρχή se reencuentra en plenitud en la fantasía semiótico-poiético-lógica, en la producción de signos de comienzo lógico, en la poiética semiótico-kairológica. Equilibra los principios en la libertad que desemboca en la necesidad del comienzo lógico, y pone el comienzo en la necesidad de la nueva libertad para los principios. El ἀρχή es el ahora (Nūn). La razón comienza a liberarse en su propio discurso en tanto vuelve al ahora, mas no al ahora con mención de objeto sino al ahora en tanto puro signo ser-nada. El ἀρχή es el ahora y el ahora es signo. El ahora-puro-signo fue teorizado en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. La ciencia de la lógica ha de desplegarlo, ha de ser su libre praxis científica, ha de sacarlo a él mismo una vez que se ha sacado cuanto lo cubre. Ha de rehacerlo. Se podrá así hablar de la novedad de lo mismo como núcleo de la especulación: el concepto de la razón y del tiempo. En este sentido el hacer es prepráctico y preteórico. El *pre* pasa por la producción de los protosignos lógicos para ser libre (comienzo) y verse final.

El instinto lógico del lenguaje se consume en la construcción de la ciencia de la lógica. Con el peso fundamental de su significado puesto en juego, la razón aparece en su pureza, con su en-sí revertido y su para-sí llamado como desaparición en su dirección divergente. Se muestra

en especial en el comienzo lógico, es decir, en el comienzo fantástico (razón es también fantasía) en el cual se ponen los significantes cuyos significados son sólo comienzo, puesta en marcha del lenguaje en tanto discurso de la lógica. Los signos filosóficos brotan de una poética que la antigua metafísica supuso pero encubrió con figuras sobre todo alegorizantes (caso paradigmático: Platón) y, más atrás, simbolizantes (sobre todo en los llamados presocráticos). Eso se debió a que la metafísica siempre pensó el ente y su negación, en tanto la filosofía transcendental-crítica que desencadenara lo hizo hasta llegar a la estructura a priori del símbolo, a partir del mismo Kant. Para esas formas de filosofía "ser" y "nada" fueron signos útiles; nunca tematizaron, empero, la intrínseca función des-existencial (paso del concepto existente al tiempo en tanto concepto por excelencia) que les es inherente. La poiesis del tiempo lógico, en tanto comienzo del discurso que desemboca en el tiempo consumado de la idea, fue requerida por la depuración transcendental de la metafísica, depuración para la cual los signos de esa poiesis se dislocaron por no haber penetrado en el nexo tiempo-razón-imaginación-lenguaje, momentos que Kant había separado. Ahora se ve que sin el concepto de comienzo lógico la autociencia de la razón queda frustrada. En otros términos: tras dos milenios de metafísica se abre la problemática especulativa del primer significado aristotélico de ἀρχή. Comenzar, en el más fuerte sentido de la idea-tiempo, es la clave de un pensar para el cual la caducidad y la finitud no son límites, certificados en lo no-comenzada, in-signe eternidad sin-significante, sino la preparación del comienzo más alto, aquél a partir del cual el λόγος habita en el lenguaje de la filosofía.

Universidad Nacional de Cuyo
Universidad del Salvador

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTELES, *Metaphysics* (texto griego, ed. W. Jaeger), Oxford: Clarendon Press, 1957 (reimpr. 1960). (Sigla: Met.)
BERKELEY, G., *The Principles of Human Knowledge* (ed. T. E. Jessop), London: Brown, 1937. (*Principles*)
ECKHART (Meister), *Die deutschen Werke* (ed. J. Quint), Stuttgart: Kohlhammer, t. II (1971/86). (DW)
FICHTE, J. G., *Sämtliche Werke* (ed. I. H. Fichte), Berlin: Veit, 1834-46 (reimpr. Berlin: de Gruyter, 1965). (FW)

- GUEROULT, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science de Fichte* (Pub. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 50-51), Paris: Les Belles Lettres, 1930, 2 vol.
HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke* (Jubiläumsausgabe, ed. H. Glockner), Stuttgart: Frommann-Holzboog. (JA)
T. I (1958), VI (1956), VII (1952), X (1958), XII (1964)
—, *Wissenschaft der Logik* (ed. G. Lasson), Hamburg: Meiner, 1963 (reimpr. de 1934), 2 vol. (WL)
—, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (ed. G. Lasson), Hamburg: Meiner, 1976 (reimpr. de 1923). (PG)
—, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. F. Nicolai-O. Pöggeler), Hamburg: Meiner, 1959. (Enz)
—, *Gesammelte Werke* (ed. Rh.-Westph. Ak. der Wiss.), Hamburg: Meiner. (GW)
T. 9 (1980), 11 (1978).
HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: Mohr, 1967.
JAKOBSON, R., "A la recherche de l'essence du langage" (trad. J. Havel), en *Problèmes du langage* (vol. colectivo: Collection Diogène, n° 51), Paris: Gallimard, 1966.
KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (ed. R. Schmidt), Hamburg: Meiner, 1956 (reimpr. de 1930). (KrV)
LACAN, J., *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.
PANOFSKY, E., *Estudios sobre iconología* (trad. B. Fernández), Madrid: Alianza, 1972.
SCHELLING, F. W. J., *Werke* (ed. M. Schröter), München: Beck, 1965. (SW)
ALBIZU, E., "Arte y tiempo. Ensayo preliminar sobre la significación artística", en *Humanidades* 5 (Lima: P. U. C., 1972-73).
—, "Schelling y Hegel. La experiencia de la libertad y el ascenso del tiempo como claves de un nuevo filosofar", en *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días* (ed. D. Sobrevilla), Lima: UPCH, 1978.
—, "El problema de la temporalidad de la conciencia en la deducción transcendental de las categorías", en *Diálogos* 41 (Univ. de Puerto Rico, 1983).
—, "Estética de trama y estética de urdimbre", en *Memoria Gratiague*. Homenaje a Diego F. Pró, Mendoza: Fac. F. y L. UNC, 1990.
—, "La Crítica de la Facultad Discretiva y la unidad sistemática de la filosofía transcendental", en *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant* (ed. D. Sobrevilla), Lima: Goethe Institut, 1990.
—, *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Mendoza: Fac. F. y L. UNC (publicación prevista para 1993).
—, "La articulación de la conciencia y el problema de la reducción transcendental" (inédito).

ABSTRACT

An interpretation is offered of the study "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" ("With what must the beginning of science be made?"), which, in Hegel's *Larger Logic*, precedes the exposition of the Doctrine of Being. After referring the problems to the polysemy of the word *arjé*, the study is examined as the development of the necessary stages which must be completed in order that pure reason may attain an expression in the philosopher's discourse. For the phenomenological ascension to Absolute Knowledge still differs from the voice of logical silence. With the recourse to the Hegelian theories of imagination and sign, support is given to the thesis that in this study pure reason provides itself with the means to speak for itself.

EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL¹

GABRIEL AMENGUAL

EN LA EVOLUCIÓN del pensamiento de Hegel el concepto de persona queda ya fijado a partir de la *Filosofía Real* (1805-06). Sin embargo los usos o aspectos resaltados no siempre son los mismos o con la misma intensidad. En la *Fenomenología del espíritu* (1807) la aparición de la persona representa más bien el momento en que "la sustancia es la comunidad sin espíritu [... porque se ha] desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como personas"². Esta absoluta pluralidad de los átomos personales se concentra ... en un

¹ El origen inmediato de este texto fueron las jornadas que, con el título de "Ciclo de conferencias: *La Filosofía Práctica de Hegel*", organizó el Prof. Dr. Félix Duque, en la Universidad Autónoma de Madrid, y que tuvieron lugar del 30 de noviembre al 2 de diciembre de 1992.

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburgo 1952, p. 342s. Traducción cast. de W. Roces y R. Guerra: *Fenomenología del espíritu*, México 1971, p. 283. En adelante se citará en el texto mismo con la sigla *PhdG* y cast., respectivamente, con el número de página.

Además, estas obras de Hegel se citarán en el texto mismo de la siguiente manera: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer y K. M. Michel, vol. VII, Frankfurt/M 1970, con sólo § y el número del párrafo. Siempre que se trate de la nota (*Anmerkung*) o del agregado (*Zusatz*) al § se hará constar; en algunos casos para indicar mejor el lugar citado se añadirá el número de página de la edición citada, poniendo la sigla TWH y número romano para el volumen y arábigo para la página.

³ *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817), in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, vol. VI, Stuttgart 1968: HE § y el número del párrafo.

⁴ *Encyclopädie* de Berlín 1830, tercera edición, es citada según la edición preparada por G. Lassalle y O. Pöggeler, Hamburgo 1969: *Enz* y número del §, pudiéndose a veces añadir el número de página.

punto extraño a ellos e igualmente carente de espíritu" es el "señor del mundo" (*PhdG* 345, cast. 285), que da contenido a la atomística multiplicidad formal de personas. De este modo el principio de la personalidad aparece más bien como caótico, como el principio del individualismo moderno, tal como se pondrá de manifiesto en la Revolución Francesa (*PhdG* 414-422, cast. 343-350).

La Filosofía del Derecho, que es fundamentalmente una teoría del Estado, curiosamente empieza con el concepto de persona, comienzo que contrasta grandemente con esta perspectiva más negativa de la persona, pero dicho comienzo contrasta, sobre todo, con el planteamiento político por excelencia, el aristotélico, del que, por otra parte, tantas cosas toma Hegel, y al que parece recurrir como antídoto del moderno. Habrá que analizar detenidamente el concepto de persona expuesto en esta obra para ver cómo desde él se puede seguir coherentemente el desarrollo conceptual hasta el Estado.

Aquí vamos a concentrarnos en el análisis del concepto de persona tal como se expone en el comienzo de la Filosofía del Derecho (§§ 34-39), teniendo como trasfondo este problema, que al fin y al cabo no es otro que el de situar este concepto dentro de la dinámica propia de la Filosofía del Derecho.

1. Lugar sistemático y delimitación de su significado

La exposición de la Filosofía del Derecho propiamente dicha empieza con la deducción y exposición del concepto de persona. Este concepto es el comienzo de la primera parte, el Derecho Abstracto, y con ello el comienzo absoluto de la Filosofía del Derecho. Esto constituye un hecho significativo. En efecto, los primeros parágrafos (§§ 34-39), por ser introductorios de toda la primera parte, pueden ser considerados como la introducción a toda la Filosofía del Derecho, pero no introducción como algo previo —como son los §§ 1-33—, sino como la primera piedra, el comienzo y el fundamento, y en este sentido como la exposición de "la teoría general"³ o el fundamento del Derecho Abstracto y por tanto del Derecho en general.

Este comienzo de la Filosofía del Derecho se construye como una teoría jurídica general de la persona (Cfr. § 36). La teoría jurídica de la persona está sucintamente expuesta en estos parágrafos, por lo menos por lo que se refiere a lo más fundamental y abstracto. Otras implicaciones

se ponen de manifiesto en el desarrollo de todo el Derecho Abstracto⁴, del que propiamente la persona ha de considerarse como su objeto y como su titular. Con ello hemos señalado una primera definición de persona: es el sujeto del Derecho Abstracto y con ello, en último término, titular de la voluntad general⁵.

A pesar de este carácter fundamental⁶, comienzo de toda la teoría del derecho, el concepto de persona de Hegel es notablemente más pobre y limitado en su gama significativa que el de otras filosofías y usos corrientes del término.

En primer lugar hay que matizar esta definición de la persona como titular de la voluntad general, en el sentido que lo es sólo en sí, de suyo, todavía no para sí y efectivamente. La voluntad general desbunda al final del Derecho Abstracto, en la búsqueda de la superación (*Aufhebung*) del delito (§ 102), en el momento en que surge el "concepto de la moralidad" (§ 103), como algo exigido por la misma voluntad común que se realiza en el contrato. La persona pasa a ser titular de la voluntad general para sí únicamente en la moralidad, pero entonces la persona se convierte en sujeto moral (§ 105). La asignación de la persona como

⁴ Y en cierta manera también en otras partes de la Filosofía del Derecho, aunque entonces ya no se trata específicamente de la persona, sino del sujeto individual en otros estadios de su desarrollo conceptual. R. MASPETIOL, "Unité sociale et liberté de la 'personne' dans la philosophie du droit de Hegel", en: G. PLANTY-BONJOUR (ed.), *Droit et liberté selon Hegel*, Paris 1986, pp. 165-204 tiene en cuenta "los mecanismos de la sociedad civil" como que asegura, además del Derecho Abstracto, la libertad de la persona, ver esp. pp. 183-192.

⁵ Según L. SIEP se pueden señalar tres hitos en la historia de la formación del concepto de persona en la evolución de la filosofía de Hegel (L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der deutschen Philosophie*, Freiburg/München 1979, p. 307, nota 56). La noción general de persona se forja en los años de Jena, en cuyos escritos presenta una evolución hasta encontrar su configuración definitiva en la *Filosofía Real* de 1805-06. Contamos fundamentalmente con dos definiciones anteriores. La primera en el *Sistema de la eticidad* (1802-03) (HEGEL, *System der Sittlichkeit*, hrg. v. G. Lasson, Hamburg 1967, p. 33 [Vers. cast. de I. González-Hontoria: *El sistema de la eticidad*, Madrid 1982, p. 135]), donde es incluida como el individuo considerado en "la máxima abstracción que cabe", es decir, en la libertad de estar libre de todas las determinidades externas. En este texto persona o concepto de la "eticidad natural", no significa por tanto el titular de una voluntad social institucionalizada. En el *Systementwurf von 1803/04*, donde encontramos la segunda definición, la persona es entendida como el momento de la subsistencia del singular en el espíritu popular (HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. v. K. Düsing y H. Kimmerle, in: *Sammlung der Werke*, vol. VI, Hamburg 1975, p. 326). A partir de la *Filosofía Real* la persona es entendida como el sujeto del derecho abstracto —y con ello como titular de la voluntad general—, momento del espíritu en su figura inmediata. Este tercer concepto de persona con lo esencial permanece inalterado en los escritos posteriores.

⁶ Estrictamente en correspondencia con dicho carácter fundamental, dado que este concepto de persona es aún abstracto y ha de ir al fondo (a pique y al fondo) para fundamentar y situar a otros conceptos más desarrollados y concretos.

³ R. MASPETIOL, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris 1983, p. 66.

titular del Derecho Abstracto indica ya una limitación en su significación.

Otro aspecto de esta misma limitación —que la deslinda de su concepto limítrofe: el sujeto moral— es que la persona no tiene aún como objeto de su voluntad la ley moral como tal, y por tanto no se define por su referencia a ella. El concepto de persona en Hegel es puramente jurídico, relativo al ámbito de la exterioridad, y reducido, además, al ámbito jurídico privado. Hegel reduce el concepto de persona a este ámbito del Derecho Abstracto, que es privado, constituido por relaciones interpersonales contractuales y por tanto en el que solamente aparece la voluntad común, todavía no la voluntad general propiamente dicha.

Para comprender mejor la delimitación del significado del concepto de persona, se le puede comparar con el de Kant, cuya filosofía constituye de hecho, como se sabe, el trasfondo conceptual de la exposición hegeliana:

*“Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)”*⁷.

Este concepto kantiano de persona es mucho más amplio que el de Hegel; tiene, además del significado jurídico, un marcado contenido moral, de tal manera que la ética kantiana podría ser concentrada en la afirmación “el hombre es persona”⁸. A diferencia de las cosas, que son utilizadas como medios, “los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio”⁹. De ahí la

⁷ KANT, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. VII, Darmstadt 1975, pp. 329s. (Vers. cast. de A. Cortina y J. Conill: *La metafísica de las costumbres*, Madrid 1989, p. 30). Cfr. el buen estudio de L. SIEP, “Persona y Derecho en Kant y Hegel”, en: *Tula. Quaderns de pensament* núm. 11 (1989) 39-68.

⁸ Sobre el concepto de persona en Kant puede verse H. HEIMSOETH, “Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie”, en: *Id.*, *Studien zur Philosophie I. Kant*, Bonn 1971 (Kant-Studien Erg. Heft 71, 1ª ed. 1924); J. SCHWARTLANDER, *Der Mensch ist Person*, Stuttgart 1968; O. REBOUL, “La dignité humaine chez Kant”, en: *Rev. de Metaphysique et de Morale* 75 (1970) 189-217; A. HAARDT, “Die Stellung des Personalitätsprinzip in der ‘Grundlegung der Metaphysik der Sitten’ und in der ‘Kritik der praktischen Vernunft’”, en: *Kant-Studien* 73 (1982) 157-168; G. MOHR, “Personnalité et liberté dans la Critique de la raison pratique”, en: *Revue Intern. de Philosophie*, núm. 166 (1988) 289-319.

⁹ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ed. cit., vol. VI, Darmstadt 1975, p.

conocida formulación del principio categórico: “obra de tal modo que uses tu humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”¹⁰. Por eso, el hombre merece el respeto incondicional propio de la ley moral misma, que “es santa. El hombre, aun siendo tantas veces no santo, la humanidad en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede, todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado sólo como medio; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo”¹¹.

Acerca del origen de la significación moral del concepto de persona, hay una explicación según la cual esta significación moral sería posterior y derivada de la significación jurídica. El origen del significado (no del término) de persona se encontraría en primer lugar en idea de Dios que “no hace acepción de personas” (Act. 10, 34; Rom 2, 11; Gal 2, 6)¹², es decir que no juzga por las apariencias, sino que prescinde de éstas, no hace favoritismos, no tiene en cuenta el rostro (la máscara = persona) sea éste nacional o étnico (o cualquier otro grupo de pertenencia), el papel o status social, el sexo o carácter individual. De este prescindir de las peculiaridades a fin de valorar la igualdad en capacidad jurídica, se pasa a considerar fundamentalmente la persona como titular de derechos y libre, adquiriendo así la significación ética de autonomía y libertad y en último término de fin en sí misma. - Si se admite esta evolución del significado del término de persona¹³, habría que decir que Hegel retorna al significado jurídico originario. Manteniendo la radical oposición característica de todo concepto de persona respecto del de cosa (cfr. §§ 10 y 12), la persona se define simplemente por la capacidad jurídica, sin que de momento se explicita la densidad de la significación moral que implica.

Este recorte en la significación del término “persona” se da, no porque Hegel no conceda al ser humano la dignidad personal con la máxima amplitud que Kant, sino porque introduce una distinción terminológica entre persona y sujeto moral, mientras que el concepto

¹⁰ Vers. cast. de M. García Morente: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1977, p. 83.

¹¹ KANT, *GMS*, o.c., p. 61, cast. p. 84.

¹² KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 155s., ed. cit., vol. VI, p. 216. Vers. cast. de M. García y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1975, p. 127.

¹³ La misma idea se encuentra ya muy claramente en el Antiguo Testamento: 1 Sam. 16, 7: “no ve como los hombres, que ven la apariencia. El Señor ve el corazón”.

¹⁴ La evolución la sugiere A. TREDELENBURG, “Zur Geschichte des Wortes Person”, en: *Studien* 13 (1908) 1-17, ver esp. pp. 5s., 9s., 14.

kantiano de persona los comprende a ambos. El recorte semántico del concepto de persona es compensado en Hegel por el de sujeto moral.

Se puede afirmar que el concepto hegeliano parte del kantiano, con la diferencia que lo reduce al ámbito del derecho privado, es decir al ámbito de las relaciones jurídicas externas e individuales o interpersonales¹⁴ y en un sentido estricto no tiene aún conciencia de la ley moral o de la voluntad general, ello será justamente lo que la constituirá después como sujeto moral, cuyo desarrollo constituye la segunda parte de la Filosofía del Derecho: la "Moralidad".

Otra diferencia entre el concepto hegeliano y el kantiano reside en que, siendo la persona en sentido hegeliano ciertamente agente y responsable de sus actos, este aspecto en Hegel pasa al campo semántico del sujeto moral, dado que tales aspectos surgen en la confrontación con la ley moral universal o voluntad general, aún no presente en el Derecho Abstracto, siendo en cambio el ámbito propio de la moralidad. Por eso la imputación no es en Hegel lo que define la persona, como es el caso de Kant¹⁵.

2. Exposición del concepto (§§ 34-39)

2.1. La persona como inmediatez (§ 34)

¿De dónde surge sistemáticamente el concepto de persona? Hay que recordar que nos encontramos en la filosofía del espíritu, que el espíritu subjetivo concluyó con la deducción de la voluntad libre en y por sí. Este concepto es el que ahora se presupone y sirve de punto de partida (§ 34). Ahora nos encontramos en el inicio del espíritu objetivo, es decir en el inicio del espíritu libre en su objetivación o realización. El inicio debe ser su primera objetivación o realización.

En efecto, la persona se deduce como la *singularización* del espíritu libre que se realiza objetivamente. La realización exige en primer lugar

la entrada en la particularidad, la singularización. Esta deducción es llevada a cabo explícitamente en la *Enz* § 488:

"El espíritu en la inmediatez de su libertad, que es para sí misma, es singular, pero que sabe su singularidad como voluntad absolutamente libre; es persona" (p. 392).

"Llamamos persona al espíritu en cuanto se sabe inmediatamente en la figura de la voluntad singular. 'Persona' es por tanto todo individuo libre que de alguna manera sabe que es libre y se quiere como tal"¹⁶. Ciertamente esta singularidad no podrá ser sino abstracta, un mero punto de imputación o titularidad. La singularidad solamente "se sabe como voluntad absolutamente libre", vale decir que solamente sabe que es libre, pero aún no sabe en qué consiste ser libre, aún no se ha realizado, no sabe las determinaciones concretas de la libertad. "Absolutamente", es decir, absuelto, desligado de todo, abstractamente libre.

Entonces, de entrada, inicialmente ser persona consiste en

"el saberse de esta libertad, [saberse], que por ser abstracto y vacío no tiene aún su particularización y cumplimiento en el mismo, sino en una cosa externa" (*Enz* § 488, p. 392).

"Persona" es por tanto todo individuo libre que de alguna manera sabe que es libre y se quiere como tal"¹⁷. Persona es "el saberse de esta libertad", una libertad, que es por sí misma, pero aún inmediata, sin mediación alguna y por ello es un saberse abstracto y vacío, y por tanto no tiene su particularización y cumplimiento en ella misma, sino fuera de sí, en una cosa externa.

En resumen, persona es la primera realización, su singularización primera, del espíritu libre, de la voluntad libre en y por sí; pero singularización abstracta, vacía, que no encuentra el cumplimiento en ella misma, sino en algo externo, en la posesión de una cosa. La singularización le viene de la cosa externa, ésta la singulariza, la constituye como singular.

El § 34 de la Filosofía del Derecho acentúa más la *inmediatez*:

"La voluntad libre en y por sí [es el concepto conclusivo del espíritu subjetivo, cuyo desarrollo y realización es el tema del espíritu objetivo], en su

¹⁴ Cfr. SIEP, art. cit., p. 48.

¹⁵ KANT, *Metaphysik der Sitten*, o.c., p. 334, vers. cast. cit., p. 35: "Imputación (*imputatio*) en sentido moral es el juicio por medio del cual alguien es considerado como autor (*causa libera*) de una acción, que entonces se llama acto (*factum*) y está sometida a leyes". Estos temas son tratados por Hegel en §§ 115-120. Ya K. ROSENKRANZ, *Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1870, p. 96 observa críticamente que de suyo "propósito y culpa, imputación de la acción pertenecen al concepto de persona", puesto que injusticia y castigo "son impensables sin el concepto de imputación" (p. 100).

¹⁶ A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, p. 133.

¹⁷ A. PEPERZAK, *ibid.*

concepto abstracto [tal como ahora, inicialmente, lo encontramos, ignorando aún sus determinaciones], está en la determinidad de la inmediatez".

Este carácter de inmediatez tiene el significado de algo de lo que hay que partir, algo dado, como lo es la naturaleza para el trabajo o la producción, algo que está ahí desde el inicio; como quien quiere hacer sociología ha de presuponer que hay sociedad, después la sociología tendrá precisamente la tarea de explicar qué es la sociedad, de qué se compone, cómo se estructura, en qué consiste, etc. Así en Derecho se ha de presuponer personas, es decir, voluntades libres de modo inmediato, sin que se tenga que empezar por constituir las. Esta inmediatez muestra la radicalidad (y la abstracción) del concepto de persona. Es el punto de partida.

El significado de la inmediatez salta a la vista si consideramos que esta forma de deducir el concepto de persona como singularización del concepto de voluntad rompe la circularidad en que de otro modo recaería la deducción, puesto que si la persona se dedujera de su concepto de titular de derechos, la persona presupondría el derecho; mientras que así es ella misma la singularización de la voluntad libre en y para sí. Esta deducción encontrará continuidad en la afirmación de la universalidad de la persona basada en su auto-relación, autonomía y libertad con la capacidad de distanciarse de todo y de relacionarse abstractamente consigo misma (§ 35).

La inmediatez es evidente como inicio, la voluntad está ahí, sin más determinaciones que su estar ahí. Respecto a todo su desarrollo posterior se trata evidentemente de un momento de inmediatez. Ahora bien, esta inmediatez presupone mediaciones múltiples: todo el desarrollo del espíritu subjetivo. Pero más en concreto y en sí misma es una inmediatez puesta, producida por la voluntad libre dándose existencia y realidad. Sería contradictorio que la voluntad libre en y por sí se encontrara en una determinidad dada o pre-dada; debe ser ella misma, como libre y haciéndose con ello libre, quien se pone. Este carácter mediado de esta inmediatez se aclara más, cuando Hegel continúa y explicita el contenido de esta inmediatez: de acuerdo con esta determinidad de la inmediatez la voluntad es la realidad efectiva que se relaciona negativamente con la realidad y de manera abstracta consigo misma.

Esta inmediatez consiste:

1. en la relación de la voluntad consigo misma, decidiéndose por sí misma, aunque no sepa bien quien es, por eso de manera abstracta, sin producir o manifestar ninguna determinación propia. Es la definición hecha como autoafirmación: "yo soy yo", por la que me defino desde mi

mismo, en pura relación abstracta conmigo mismo, vacía, tautológica, excluyendo precisamente -y en este sentido con algún contenido o por lo menos con algún sentido- cualquier otro predicado, por considerarlo parcial o externo, como podría ser por ejemplo el que se me definiera por la pertenencia a mi familia, o a cualquier clase de colectivos. Se trata de una autoafirmación que no quiere depender de nadie, por eso se afirma excluyendo, por pura autodeterminación o por su posibilidad; y,

2. como ya hemos mencionado, en la relación negativa con la realidad.

Ambos aspectos no son más que dos caras de la misma moneda: pura relación abstracta consigo misma, relación que no tiene más contenido que la negación de lo externo. La auto-relación no tiene contenido porque aún no se ha mediado con la realidad externa, que de momento solamente se la excluye como no perteneciente a la propia voluntad.

De esta inmediatez, como pura auto-relación y negación de lo demás, se deduce, también aquí, la singularidad, es la "voluntad en sí misma singular de un sujeto", con la que empezaba *Enz* § 488.

De esta manera Hegel viene a declarar expresamente su punto de partida individualista. En su existencia primera o inmediata la voluntad es individual. Precisamente estos dos aspectos de la inmediatez vienen a ser la traducción exacta de la definición tradicional de individuo, consistente en la unión de ambos aspectos: "indiviso en sí y dividido de cualquier otro" (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*).

Por ser una voluntad individual, como particular, se encuentra enfrentada con toda la realidad restante: por una parte, un contenido ulterior constituido por los fines particulares, que aún no ha considerado, y por ser su relación consigo misma puramente abstracta, y por otra parte, todo el mundo exterior. Partir de la voluntad individual implica encontrarse con un mundo dividido, porque el mismo individuo se separa y se afirma excluyendo todo lo demás. Pero, en cambio, la persona no conoce todavía ninguna distinción en ella misma, es un "ser sin oposición" (*gegensatzlose In-sich-sein*) (§ 34 agr.), ni siquiera las diferencias de singularidad y universalidad, como por ejemplo se dará después en la "Moralidad" con la oposición entre voluntad particular y voluntad universal. Este carácter inmediato, la unidad abstracta sin mediación, es la razón de aquella delimitación del concepto de persona respecto del sujeto moral.

Lo dicho hasta ahora sitúa el tema de la persona como inicio del sujeto objetivo: es su existencia singular e inmediata. Pero ¿en qué consiste ser persona? El punto de partida se nos revela como el punto de partida, en el sentido que no se parte de una polis o de una

comunidad constituida, sino del individuo, de la realización individual del espíritu. Pero ¿cómo se concibe el individuo, de modo que pueda desempeñar la función de fundamento del derecho?

2.2. La persona como universalidad (§ 35)

El desarrollo del concepto de persona en su universalidad, que lleva a cabo el § 35, puede ser considerado como la exposición sucinta e inicial del concepto de persona.

La primera nota que define la persona es la *universalidad*. Ser persona es ante todo ser universal. Ahora bien, esta universalidad es sólo un aspecto, puesto que se trata de una universalidad afirmada de modo determinado: se trata de “la universalidad de esta voluntad” (§ 35), a saber de un sujeto particular¹⁸. Ser persona consiste por tanto en reconocer dimensión universal al individuo humano. Ser persona consiste en la unión de ambos polos: el individual y el universal; consiste en el juicio: “este singular es universal”, tiene validez universal; consiste en que este singular, por sí mismo, sea reconocido universalmente o tenga validez universal e indiscriminada, sea sujeto de leyes universales, tanto en el sentido de legislador, como en el de sometido a ellas, sujeto de derechos y obligaciones. El mismo carácter personal que individualiza es el que capacita al individuo para encontrar una expresión intersubjetiva y pública¹⁹. Este juicio, en la medida que une particularidad y universalidad es más bien un silogismo y la persona no una pura particularidad, sino una singularidad: una realización concreta del universal²⁰. Así que también aquí se comienza –y aquí es el comienzo absoluto de la Filosofía del Derecho– con la singularidad²¹.

Sin entrar en comparaciones con el concepto de persona en Kant, conviene recordar –a fin de resaltar las afinidades (o incluso fidelidades) y por las consecuencias que posteriormente sacará Hegel, que así

¹⁸ L. SIEP, “Persona...”, p. 54: “Básicamente, esta unidad de autoconciencia individual y universal es lo que Hegel llama ‘persona’”; cfr. además p. 40. Cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, p. 39-41.

¹⁹ SIEP, Persona, p. 57. Sobre la lógica del Derecho Abstracto ver F. DUQUE, “El desarrollo del Derecho Abstracto en Hegel y su lógica”, en: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 61-76.

²⁰ DUQUE, art. cit., p. 68.

²¹ Si eso es así, resulta que el orden en la exposición de los tres poderes del Estado, por iniciarse con el príncipe, no significa una “infracción, única en el sistema de Hegel” (así K.-H. ILTIG, “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel”, en: G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid 1989, p. 88), sino que responde a la lógica propia de la filosofía del derecho en general.

quedan mejor engarzadas y contextualizadas– que el juicio: “este singular es universal” constitutivo del concepto de persona es reflejo o cumplimiento conceptual del imperativo categórico kantiano, tanto en la formulación que exige la universalización de las máximas de acción, los principios subjetivos y particulares de acción, como en la afirmación del hombre como fin en sí²².

Este engarce de individualidad y universalidad es clave en el concepto de persona, y es el punto en que la persona deviene el fundamento de la ética y del derecho: sin la singularización el sistema de derecho (y la filosofía práctica en general) trataría de leyes, normas, generalizaciones o sistemas objetivos sin sujeto, que se aplicarían desde fuera a los sujetos, discurriendo independientemente de ellos, por encima de sus cabezas, se trataría de órdenes organizativos y administrativos, pero no órdenes éticos (la hegeliana Filosofía del Derecho no sería más que una sociología); y, por otra parte, sin la universalización, las personas no podrían tener nada que ver por ellas mismas con sistemas universales, éstos no serían su obra y la realización de su determinación, sino fruto de su arbitrio y casualidad (sería imposible una Filosofía del Derecho, sino en todo caso la descripción de genios o biografías en el sentido de descripción de comportamientos totalmente individuales).

La persona está constituida tanto por la individuación como por su universalidad. No se piense ahora inmediatamente en procesos psicológicos o sociológicos de internalización, sino en que la persona misma está constituida por la dimensión universal, y que por ella misma tiene relación a una sociedad, a unas estructuras socio-políticas, a sistemas de normas, etc.²³

Con esta caracterización de la persona como universal en su singularidad se afirma su radical referencia a otros y a un orden objetivo universal, tal como explicitará el párrafo siguiente, el § 36. De esta

Si esta afirmación es verdadera, surge espontáneamente una objeción, a saber que la persona debería tener también en Hegel la significación moral que tiene en Kant. Creo que debe admitirse que de suyo es así, que germinalmente late en el concepto de persona el contenido ulterior, que Hegel explicitará bajo otras figuras. Lo mismo vale del concepto jurídico del § 36; por ello mismo el concepto de persona es “el concepto y el fundamento –el también abstracto– del derecho abstracto y por ello formal” (§ 36).

El elemento universal es de tal manera resaltado por E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1982, que llega a afirmar: “Lo que hace del hombre una persona es aquello por lo que se confunde con los otros hombres” (p. 253) cfr. pp. 253-254. De modo claro y equilibrado afirma A. CORTINA, *Ética sin moral*, Madrid 1990, p. 253: “La persona autónoma se define por ser el punto de engarce entre lo individual y lo universal, por ser un individuo capaz de darse a sí mismo leyes universales”.

manera, desde el mismo punto de partida individualista se está afirmando ya el carácter comunitario y societario del individuo. Es más, con esta misma definición de persona como universal se ponen las bases para la deducción de las instituciones éticas. En efecto, en el § 153 se hace la deducción de las instituciones éticas (familia, sociedad civil y Estado) desde “el derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad”, puesto que este derecho encuentra su realización, “tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza [subjetiva] de su libertad tiene su verdad [objetiva] en esta objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior” (TWH VII 303); o como afirma dentro ya de la exposición del estado: “la determinación del individuo es llevar una vida universal” (§ 258 nota, TWH VII 399). La universalidad interior de la persona encuentra su realización objetiva en las instituciones éticas, que dan objetividad a su interioridad y abstracción. Por tanto, desde la universalidad de la persona se deduce no sólo la comunitariedad en abstracto, sino una pertenencia a organizaciones comunitarias.

Pero ¿cuál es el *fundamento* de esta universalidad? ¿En razón de qué se puede afirmar esta dimensión universal a todo individuo? La respuesta a esta pregunta la ofrece Hegel describiendo el contenido de dicha universalidad, que es caracterizada como “simple relación consigo” de la voluntad “en su singularidad”, por tanto relación “formal, autoconsciente y sin contenido”. Ello significa que la universalidad procede de la persona misma, de la “voluntad libre para-sí”, en su relación consigo misma, de la autoafirmación ‘yo soy yo’, y no por referencias externas, sea por el reconocimiento externo como si éste pudiera desempeñar como otorgamiento de derechos o concesión del valor universal. Tampoco procede del contenido de uno mismo, como si la universalidad pudiera proceder de la acreditación de especiales capacidades, de méritos o de relaciones sociales o políticas. La universalidad procede del propio ser y la propia relación simple de uno consigo mismo, sin más contenido que la estructura o la capacidad de la reflexividad, la formalidad de la autoconciencia, es decir, de una autoconciencia, sea cual fuere su contenido. Por eso mismo se trata ya aquí de la voluntad “libre para sí”, consciente de la propia libertad y consciente que la libertad es algo que en primer lugar y ante todo brota de uno mismo. La universalidad tiene la misma base que la autonomía, hacia la que apunta toda esta argumentación.

“Es característico por tanto de la persona aquel rasgo que en la determinación estructural de la forma de la voluntad se presenta como el primero: la pura auto-relación del sujeto consigo en la abstracción de

todas las determinidades subjetivas, sean internas o externas”²⁴. Esta pura auto-relación es la posibilidad de que el sujeto tome distancia de las determinidades dadas, tanto internas como externas²⁵, y, a la vez, es la posibilidad de perder toda determinidad y por tanto toda realidad, en el sentido que el sujeto tiene aún que realizarse, su realidad no le puede venir dada. Es por tanto la capacidad, la más básica, de la que se puede servir el sujeto en el medida que “el sujeto”²⁶ es solamente la posibilidad de la personalidad” (§ 35 agr, TWH VII 95).

La persona es la primera figura jurídica y se presenta como auto-relación, y así no tiene que depender de nadie y puede a su vez hacer de fundamento de todas las demás figuras y relaciones. El carácter fundamental de la persona es proporcional a su carácter formal, lo mismo que sucede en el imperativo categórico kantiano. El desarrollo y determinación ulterior de la auto-relación será el desarrollo del concepto de persona en sujeto moral y sucesivamente en las diferentes figuras del derecho.

Este principio, con todo, ha llamado la atención y ha dado ocasión a la polémica, dado que Hegel, al parecer, aquí abandona algo tan específico de su filosofía como la teoría del reconocimiento, tanto en su sentido estricto como en su sentido más amplio²⁷, entendida como aquella explicación según la cual se llega a la autoconciencia a través de la conciencia de otra conciencia. Ciertamente aquí no hay apenas ni rastro de su famosa teoría del reconocimiento, tan importante en la *Filosofía real* y en la *Fenomenología del espíritu* (aunque en esta última

²⁴ W. BARTSCHAT, “Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie”, *Zeitschrift f. philos. Forschung* 41 (1987/1) 19-42, cita en p. 30. Cfr. QUANTE, o.c., pp. 11-14.

²⁵ L. SIEP, “Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes”, en: L. ELEY (Hg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der ‘Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse’*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 215, p. 216. “La personalidad se basa en la capacidad de abstraer de todas las determinaciones, sea en las del propio cuerpo”. Esta afirmación —que tomada aisladamente podría hacer pensar en una concepción espiritualista-dualista de la persona, al modo platónico, concibiendo al sujeto como la tumba o la prisión del alma— no es más que una prueba del carácter abstracto del concepto de persona, y contrasta con su contexto más amplio, desde el inicio de la filosofía del espíritu subjetivo, o incluso desde la filosofía de la naturaleza, hasta por lo menos el final del espíritu objetivo, que se caracteriza por presentar la persona como un ser con su base natural y su contexto ético (familiar-socio-político). El estudio de Siep está haciendo precisamente a mostrar esta contextualización de la persona.

²⁶ “Sujeto” se entiende aquí obviamente no como sujeto moral, sino en su acepción más genérica.

²⁷ Para una visión panorámica del concepto de reconocimiento ver G. AMENGUAL, “Reinigung”, en: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. H. G. Gadamer, 4 vols., Hamburg 1990, vol. I, pp. 128-131.

ya no se encuentre propiamente dentro del ámbito práctico, propio del espíritu objetivo, sino como surgimiento de la universalidad del pensar y por tanto dentro del ámbito propio del espíritu subjetivo, como de hecho será colocada en la *Enciclopedia*, cuando se establezca claramente esta distinción entre espíritu subjetivo y objetivo).

Prescindiendo del problema más amplio y radical, que cuestiona la coherencia del planteamiento hegeliano²⁸, hay que tener en cuenta que aquí Hegel no pretende explicar el proceso genético o de formación de la persona, es decir, mostrar cómo el sujeto (entendido en su sentido más amplio) llega a la (auto)conciencia de persona, es decir a la simple relación constitutiva de la persona, tal como hace en su teoría del reconocimiento y que aquí se presupone, sino que aquí se pretende explicar como está constituida la persona en su singularización. Esta singularización de la persona viene constituida por la simple auto-relación, aunque dicha auto-relación sea el resultado de la negación o exclusión de los otros. Lo que originariamente se define como miembro de un colectivo, sea lingüístico, familiar, laboral, etc., tiene que, desde este ser externo, volver a sí, incluso a través de los otros; tiene que disolver la unidad emocional y de hábitos dada e inmediata con los demás, para encontrarse a sí mismo, incluso para establecer libre y autónomamente las necesarias relaciones con los demás. "Llego a ser un sí-mismo cognitivo [y práctico], libre de todas estas relaciones en mi conciencia, mediante mi separación de esa unidad con los demás y excluyéndolos de mi 'esfera personal' [...] Sólo mediante mi pura autoconciencia cognitiva me separo de los demás, me singularizo, — y sólo mediante esta separación soy un sí-mismo cognitivo libre"²⁹.

Esta fundamentación del derecho en uno mismo, y consiguientemente en el individuo, significa un enorme paso adelante, a partir del cual el hombre vale como hombre, sin más atributos que su ser (cfr. § 209)³⁰. Pero ello requiere hacer abstracción de toda particularidad.

²⁸ Tal como lo plantea M. THEUNISSEN, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en: *Hegels Philosophie des Rechts*, hrsg. v. D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 317-381.

²⁹ SIEP, "Persona...", p. 57.

³⁰ Acerca de la génesis histórica del concepto de persona, además del momento romano y del moderno individualismo, ayudados en la introducción de este escrito, hay que recordar que para Hegel el surgimiento histórico de este valor universal como propio de la persona coincide con el surgimiento del concepto de la libertad y es la aportación histórica propia del cristianismo. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* periodiza la historia en función de la idea de libertad:

1. Oriente: Uno solo es libre, el despota.

2. Grecia: algunos son libres, los ciudadanos de la polis. Estas limitaciones de la li-

En esta abstracción reside un aspecto también negativo, una insuficiencia³¹.

Definida la persona por su inmediatez (§ 34) y universalidad (§ 35) parece ser la figura real que se corresponde y por tanto realiza aquella primera determinación de la voluntad, expuesta en § 5, por la que "la voluntad contiene α) el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión en sí del yo, en la que se disuelve toda limitación...", es el elemento de la "infinitud sin límites de la abstracción absoluta o universalidad, el puro pensar de sí mismo" (HTW VII 49)³².

De la misma manera que veíamos que la inmediatez era mediada, en el sentido de ser relación con uno mismo —aunque sólo abstracta— y negativa-excluyente con la realidad, así también aquí la "pura relación conmigo mismo", a pesar de ser "formal, autoconsciente, por lo demás sin contenido", es "perfectamente determinada":

"Reside en la personalidad que yo como este me sé finito y perfectamente determinado según todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio

libertad implican que aún no ha aparecido la idea de libertad, que por sí misma no puede ser limitada, ni concesión externa.

3. Con el Cristianismo aparece la idea de libertad, precisamente porque cada uno es libre, simplemente por ser un individuo humano, la cual encuentra su realización, a partir de la revolución francesa, en el estado moderno, en las naciones germánicas. (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1970, pp. 61-64, 155s., 242-257 (vers. cast. de C. Armando Gómez: *La razón en la historia*, Madrid 1972, pp. 85-88, 197-199, 301-320).

Y en la *Enciclopedia* explica cómo por el cristianismo surge la idea de la libertad: "Continentes enteros, África y el Oriente no han tenido nunca esta idea [de la libertad] y a ellos pertenecen aún; los griegos ni romanos, Platón ni Aristóteles, ni tampoco los Estoicos la tuvieron; por el contrario supieron que el hombre solamente es realmente libre por su nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o fortaleza de carácter, formación, etc. en la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y encadenado). Esta idea [de la libertad] surge en el mundo por el Cristianismo, según el cual el individuo como tal tiene un valor infinito, es cuanto, como objeto y fin del amor de Dios, está determinado a tener con Dios como su relación absoluta: que este espíritu habite en él, es decir que el hombre de suyo está determinado a la suprema libertad" (Enz § 482 nota, p. 388, TWI X 301s.).

Con el cristianismo surge la idea, que cual semilla echada en el interior del hombre, que germinar y crecer adquiriendo existencia externa, objetividad, configurando "la idea de la existencia mundana, en cuanto sustancia del Estado, de la familia, etc." (Enz § 482 nota). Este despliegue y proceso de realización de la idea es el desarrollo histórico hasta la filosofía moderna.

4. HEGEL, "Das abstrakte Recht", in: Ch. JERMANN (Hrsg.), *Anspruch und Leistung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 55-99, referencia en p. 67.

5. H. BAKUSCHAT, art. cit., p. 30; K.-H. LITING, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit", en: *Hegels Philosophie des Rechts*, hrsg. v. D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, p. 229, quien hace la correspondencia, temáticamente

entre el § 34 y el § 5.

interior, impulsos y apetencias, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata)" (§ 35).

Todo ello equivale a decir que la persona presupone el proceso 'psicológico' anterior, es decir que en esta auto-relación se da una autonomía respecto tanto de la propia sensibilidad como de la posible heteronomía externa, se da por tanto una determinación interna: la apropiación o personalización del propio contenido anímico-psíquico, respecto del cual portanto soy libre, y una determinación externa: también me singularizo respecto de toda la realidad externa, también respecto de ella me sé libre. Así es que la persona presupone todo el proceso genético de la voluntad libre, recorrido en la teoría del espíritu subjetivo, donde se hace la primera lectura de la *Crítica de la razón práctica*, en clave antropológica como base de la ética³⁴.

EXCURSUS SOBRE EL RECONOCIMIENTO

La definición de la persona desde sí misma, como pura auto-relación, en la que no parece intervenir relación intersubjetiva alguna, obliga a plantear la cuestión de qué hay del reconocimiento en el concepto de persona. Como se sabe, éste fue el punto crucial de la divergencia entre dos modos de entender la Filosofía del Derecho, que en las Jornadas sobre la Filosofía del Derecho de Hegel de la Hegel-Vereinigung de 1979 estuvieron representadas por las ponencias de K.-H. Ilting y L. Siep³⁵.

Esta ausencia del reconocimiento en el concepto de persona recibe dos explicaciones, que dan lugar a las dos interpretaciones de la Filosofía del Derecho. Por una parte está la del mismo Ilting, para quien esta ausencia es una de las razones para entender la Filosofía del Derecho como una *Fenomenología*, en la que partiendo del yo abstracto se va siguiendo el camino de formación de la conciencia hasta llegar a la comunidad perfecta del Estado. La Filosofía del Derecho sería entonces una *Fenomenología* política, que mostraría la formación de la conciencia política, desde la conciencia natural individual hasta la conciencia comunitaria política³⁶. Por otra parte está la explicación de

L. Siep, para quien en modo alguno puede la Filosofía del Derecho, como parte del sistema, ser repetición de una *Fenomenología*, que es introducción o exposición introductoria del sistema; según su explicación el reconocimiento no es tratado aquí porque ya se presupone, viene ya dado en el espíritu subjetivo, en su segunda parte: fenomenología, a la que de hecho Hegel en la Filosofía del Derecho repetidas veces alude como un paso previo a la persona y presupuesto por ella. "Las referencias de Hegel a la *Fenomenología* –tanto a la de 1807 como a la contenida en la 'espíritu subjetivo' de la *Enciclopedia*– en los §§ 35, 57 y 71 de la *Filosofía del Derecho* de 1820 muestran que en el "espíritu objetivo" (§ 71 nota, TWH VII 153) o en el "punto de vista de la voluntad libre, con la que comienza el derecho y la ciencia del derecho" (§ 57) está ya 'presupuesto' la dependencia recíproca de la conciencia del 'yo libre' o de la 'persona' respecto de la conciencia y acción de otras personas, es decir el 'momento del reconocimiento' (§ 71)" (Siep, 257).

En efecto, según Siep, Hegel distingue en §§ 35 y 57 entre la "autoconciencia de sí como yo perfectamente abstracto" (§ 35), con la que empieza la Filosofía del Derecho, y la "conciencia inmediata de la libertad", que lleva a la "lucha del reconocimiento" (§ 57). El paso de ésta a aquella viene dado por el proceso que media entre la lucha por el reconocimiento, en el espíritu subjetivo, y el comienzo de la Filosofía del Derecho. El resultado de la lucha por el reconocimiento es precisamente la salida del estado de naturaleza³⁶, es decir, el "saber positivo de sí mismo en otro sí-mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene absoluta independencia, pero mediante la negación de su inmediatez no se distingue del otro, es universal y objetivo" (HE § 358) (Siep, 257).

"Según el desarrollo fenomenológico del espíritu subjetivo, libertad significa libertad de determinidad natural (por medio de apetencias o intereses – incluso del interés en la autoconservación), pura auto-relación, que a su vez es universalidad abstracta indistinta, y libertad también de la oposición al otro, del querer excluir y dominar. A esto Hegel llama "universalidad real (*reelle*)" (Siep, 258). Este resultado del

³⁴ Cfr. A. PEPPERZAK, "Los fundamentos de la ética según Hegel", en: G. AMENGUAL (ed.), o.c., pp. 93-120; L. SIEP, "Leiblichkeit ...".

³⁵ K.-H. ILTING, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie...", cit.; L. SIEP, "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", en: *Hegels Philosophie des Rechts*, o.c., pp. 255-276. En este excursus las referencias a estos dos escritos irán indicadas en el texto mismo con el nombre del autor y el número de página.

³⁶ Otros escritos de K.-H. ILTING que argumentan esta misma posición "Zur Dialektik

der Rechtsphilosophie", in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Colonia 1976, pp. 38-44; "La forme générale et systématique de la 'Philosophie du Droit'", en: *Hegel et la philosophie du droit*, Paris 1979, pp. 35-64. Sobre la discusión puede verse J. de ZAS, "Cuestiones de estructura del Derecho en la Filosofía del Derecho de Hegel", en: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. GARCÍA, M. ALVAREZ, Salamanca 1982, pp. 143-170.

³⁶ Sobre la recepción del topos del estado de naturaleza y su salida en el la lucha por el reconocimiento cfr. el estudio del mismo SIEP, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", en: *Hegel-Studien* 9 (1974) pp. 27-57.

desarrollo fenomenológico es lo que parece Hegel poner aquí de modo resumido, en § 35, al definir la personalidad como “este [...] perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, impulsos y apetencias, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata)” (§ 35). La universalidad del yo, definida como auto-relación, es universalidad de la independencia ‘interior’ y del reconocimiento intersubjetivo (Siep, 258).

Presuponiendo alcanzada esta doble libertad interna y externa, la Filosofía del Derecho parte ya de la universalidad de la voluntad en doble sentido: como independencia interna y como reconocimiento intersubjetivo³⁷.

La superación del estado de naturaleza ya en la lucha por el reconocimiento da como resultado que “la relación de derecho es una relación de reconocimiento”. El moverse en el terreno del derecho, suelo del espíritu, debe por tanto presuponer el reconocimiento, como proceso de salida del estado de naturaleza.

Hegel tiene interés en afirmar que “en el concepto de derecho como tal reside la igualdad jurídica por principio. No lo hubiera podido conseguir, si hubiera empezado, tal como exige Ilting, con la identificación de los sujetos jurídicos por medio del reconocimiento de normas comunes” (Siep, 258). Que Hegel no trate en la Filosofía del Derecho la igualdad por principio de todos los sujetos de derecho, se debe a que en la universalidad de la voluntad que se sabe a sí misma está ya implicada de entrada una relación de reconocimiento recíproco (Siep, 259).

Esta justificada ausencia de la noción de reconocimiento no quita la insistente pregunta ¿por qué Hegel oculta tan cuidadosamente el

carácter intersubjetivo al comienzo de la Filosofía del Derecho? Se oculta el carácter intersubjetivo de la persona porque la Filosofía del Derecho (cfr. § 2) presupone el concepto de derecho y la deducción (= fundamentación) en HE §§ 388ss: “Espíritu práctico” (Enz §§ 469ss), repetido en §§ 22-24, 30, 29 (Siep, 259)³⁸.

En resumen, la persona presupone el reconocimiento, pero no es constituida por el reconocimiento, contra lo que quisiera Ilting³⁹, ni tampoco es constituida por el derecho, como si la persona fuera una creación del sistema jurídico⁴⁰. El derecho es más bien deducido mediante el concepto de persona, que es una realización singular y abstracta de la voluntad libre. Desde el concepto de voluntad libre y su realización primera, es decir desde el concepto de libertad y su realización (el concepto de derecho en sentido amplio) se deduce el derecho en sentido estricto, como persona titular de derechos. Ni tampoco la persona es constituida por un contrato, puesto que ella es anterior al contrato mismo, para sellar un contrato se requieren ya voluntades capaces de vincularse, de crear y reconocer derechos, y esto es lo que intenta explicar Hegel con el concepto de persona.

2.3. Función del concepto de persona en el Derecho (§ 36)

Vista la definición de persona, en su abstracción, en sí misma como universal, Hegel pasa a ver su lugar y función en el derecho ¿cómo se

³⁷ (Cfr. THEUNISSEN, o.c. (cit. en nota 27), que es más crítico y menos conciliador.

³⁸ Hay que observar que el concepto de reconocimiento de Ilting no es el hegeliano. Tal como insinúa en “Rechtsphilosophie als Phänomenologie...” cit., (por ej. p. 230, cuando dice que la condición debería cumplir la persona para ser tal) y tal como desarrolla en un estudio aparte “Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze”, en: *Probleme der Ethik - Diskussion gestellt*, hg. v. G.G. Grau, Freiburg/München 1972, pp. 83-107), Ilting entiende por reconocimiento no una relación intersubjetiva de acción recíproca, sino que lo busca en el campo de la aceptación de proposiciones de deber (“Annehmen dieses Gesetzes”). “Anerkennung...”, cit., p. 100, de tal modo que hay reconocimiento cuando “...die partes deben haber reconocido la proposición de deber, que es la condición común para actuar” (ibid.), no se trata propiamente de relación intersubjetiva, sino de una previa aceptación de normas.

³⁹ Con la teoría de la persona y del reconocimiento que propone Ilting tampoco podría argumentarse el derecho, porque la persona lo presupone ya establecido, dado que en la medida que lo reconoce es ella misma reconocida, ella misma es constituida por el derecho en cuanto que ella misma hace del derecho, por tanto, ella misma es en cierta manera creadora del derecho. Y ciertamente esta es una posición que contradice diametralmente la posición de Hegel, que no parte de un derecho establecido, sino de la voluntad libre, cuya realización es su singularización en la persona, de modo que el proceso de realización de la libertad produce primero la persona y sólo mucho más tarde un sistema de normas.

³⁷ Desde la misma *Fenomenología* podría argumentarse lo mismo:

a) la persona implica autoconciencia, auto-relación, que presupone el reconocimiento en su constitución, en su hacerse. En este sentido el ser de la persona no es más que el ser reconocido: *PhdG* 343, cast. 283: “este ser reconocido es su sustancialidad”; *PhdG* 445, cast. 369: “su existencia es el ser reconocido”.

b) la persona es el concepto jurídico básico, que no presupone nada, sino que procede de ella misma: *PhdG* 343, cast. 284: “El derecho de la persona no se vincula ni a un ser allí más rico o más poderoso del individuo como tal ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro uno de su realidad abstracta o a este uno como autoconciencia en general”.

El encuadre de la persona en la figura de la conciencia estoica es iluminadora:

a) se hace prescindiendo, elevándose por encima del mundo;

b) pero es fruto de la lucha por el reconocimiento amo-esclavo, por el cual llega a la universalidad del pensamiento.

Así, pues, el derecho de la persona no se basa más que en ella misma, no depende de otros ni de sistemas de derecho o de normas, pero la persona, para constituirse, necesita relacionarse con otros, y en la medida que se vaya desplegando, lo llevará a término en relación intersubjetiva.

caracteriza jurídicamente la persona y qué función ejerce en el conjunto del derecho? Este es el tema del § 36, que empieza con esta afirmación:

“La personalidad jurídica contiene en absoluto la capacidad jurídica”.

“Contener” no equivale a definir o caracterizar, pero “contener en absoluto” le confiere prioridad y absolutez de tal manera que puede hablarse de la capacidad jurídica no como un contenido cualquiera, sino como una determinación básica en este ámbito de su realización.

¿Qué significa “capacidad jurídica”? J. Ritter da la siguiente definición: “Significa aquí que el individuo libre es ‘persona’ en cuanto que está en el derecho de disponer sobre cosas y que disponiendo de ellas está en relación jurídica como persona con otros individuos libres”¹¹. Se trata de una descripción circunstancial, referida al contenido de este apartado del Derecho Abstracto. Define la capacidad jurídica concretándola con los dos derechos que aquí se tratan: propiedad y contrato. Pero puede entenderse –y debe entenderse de acuerdo a lo que a continuación dice este mismo parágrafo– en su sentido más amplio como capacidad de disponer, de relacionarse, de responder, de ser capaz de imputación de derechos y deberes. Creo que puede entenderse en el sentido más general y usual en teoría del derecho como “la aptitud o idoneidad para ser titular de derechos y obligaciones”¹².

La capacidad jurídica sitúa la universalidad de la persona en el sistema jurídico y en la posibilidad de relacionarse jurídicamente, poniéndola como titular de derechos y obligaciones, derechos activos y pasivos. Ello no significa que la persona sea definida desde el sistema jurídico, como si fuera creación suya, pero sí dice relación a él, puesto que dicho sistema es la realización concreta de dicha capacidad y en él se especifican los derechos, aunque como persona es sujeto de derechos por ella misma.

Ahora bien la capacidad jurídica no debe entenderse reducida a la capacidad de imputación de derechos y deberes, sino en un sentido mucho más radical. En efecto,

“La personalidad [...] constituye el concepto e incluso el fundamento abstracto del derecho abstracto y por ello formal” (§ 36).

Aquí se explicita el lugar fundamental del concepto de persona en la concepción de la Filosofía del Derecho, puesto que constituye “el

concepto y el fundamento del derecho abstracto”, ciertamente aún formal.

La personalidad puede ser el “concepto y el fundamento abstracto” del derecho abstracto –fundamental o general–, porque se define desde sí misma como auto-relación, y por tanto no tiene ningún presupuesto fuera de ella misma. Así resulta que la capacidad jurídica implicada en el concepto de persona “es independiente de requerimientos o incluso de asentimientos de otros”¹³, y sobre todo “independiente de órdenes éticos”¹⁴. Así la personalidad “es el fundamento por el cual debe permanecer orientada toda la convivencia interhumana [...]. El ser-persona es ineliminable si el derecho ha de valer”¹⁵.

Aquí se anuncia y se justifica de nuevo que la Filosofía del Derecho comience con la persona. Primeramente (§ 34) la persona surgió marcando la línea de continuidad con la exposición anterior, la del espíritu subjetivo, la persona apareció primero como realización primera y abstracta de la voluntad libre en y por sí. Ahora aparece mirando al desarrollo posterior, como fundamento del derecho. Así resulta confirmada explícitamente la interpretación de los §§ 34-39 como teoría general del Derecho Abstracto y por tanto teoría general del derecho en general.

En esta conexión tan íntima entre persona y derecho late la identificación kantiana entre persona y ley moral, o más exactamente entre “la disposición para la personalidad” y “la susceptibilidad del sujeto para la ley moral, como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío”¹⁶. De la misma manera que la ley moral es formal, también se es persona no por un contenido empírico, que sería siempre hipotético, casual y particular, sino también formalmente por la consecuencia de la ley moral, por la universalidad del propio ser de la persona¹⁷.

Todo ello equivale, además, a una declaración explícita que el comienzo y punto de partida de la Filosofía del Derecho es individualista,

¹¹ Un no se define por el reconocimiento, aunque lo presuponga como momento de su ser. La capacidad jurídica no depende del fáctico reconocimiento de otros.

¹² Diebusch, art. cit., p. 31. Contra la opinión de Hting, puesto que según ella la capacidad jurídica debería a ser creada por el orden ético o sistema jurídico.

¹³ Diebusch, art. cit., p. 31-32.

¹⁴ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (A 16, B 18), in: *Werke*, vol. VII, p. 374 (Vers. cast. de F. Martínez Marzón: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1981, p. 36). Esta identificación entre la persona y la ley moral tiene una raíz neotestamentaria, véase por ejemplo Jm. 4, 11: “Quien denigra a su hermano, denigra a la Ley y juzga a la Ley”.

¹⁵ Ritter, *Personen...*, p. 46-47.

¹¹ J. Ritter “Persona y propiedad”, en: G. AMENGUAL (ed.), o.c., pp. 121-142, cita en p. 122.

¹² L. DIEZ-PICAZO y A. GULLÓN, *Sistema de derecho civil*, vol. I, Madrid 1987, p. 230.

iusnaturalista –y no clásico, comunitarista–, puesto que el comienzo es puesto con la persona entendida como individuo con validez jurídica universal.

Del concepto de persona y de su función como fundamento del Derecho Abstracto se deduce el *precepto del derecho*, que tendrá el mismo carácter fundamental y formal. Será un precepto básico, como un resumen de todo lo que pretende preceptuar el derecho, del que todo el sistema jurídico no será más que una especificación, un precepto que afecta a todo el comportamiento de la persona, pero por ello mismo formal.

Este precepto del derecho consiste en afirmar como imperativo lo que anteriormente se ha expuesto como lo constitutivo de la persona. El precepto afirma como *Sollen* lo que es el *Sein* de la persona, la antropología se propone como ética. Esto, por otra parte, es lógico –desde el planteamiento kantiano muy presente en Hegel y tan asumido que en él no implica las contraposiciones y dualismos que critica a Kant⁴⁸– dado que en el reino de la libertad no hay leyes físicas, sino imperativos, no es el reino de lo dado sino de lo puesto. Dicho con otras palabras, siendo la persona, como relación consigo mismo, universal y teniendo validez universal, debe afirmarse y constituirse y comportarse como tal; tiene que convertirse en aquello que ya es de suyo. Así, pues, el precepto jurídico no hace más que formular como imperativo lo que el § 35 ha presentado como la definición de la persona. Si la persona es el fundamento del derecho, este precepto es el resumen y la explicitación del sentido de todo lo que el sistema jurídico intenta desarrollar y aplicar.

“Sé persona” equivale a decir: “sé universal”, “comportate universalmente”, “que tus máximas de acción pueden convertirse en leyes universales”, “cumple con el derecho”, “sé miembro de las instituciones sociales y políticas”, dado que la universalidad como determinidad del individuo es lo que lo define como persona. Esta universalidad procede de la persona misma, de su auto-relación, es propia del individuo mismo, determinado en todos los aspectos. Si el individuo se sabe, es y se comporta universalmente, se sabe como uno, individuo, junto a otros individuos que tienen la misma determinidad de ser personas. De ahí la segunda parte del precepto jurídico, que se deriva analíticamente de la primera⁴⁹: “respeta a los demás como

⁴⁸ Así como también por el planteamiento aristotélico, en el que lo práctico se caracteriza precisamente como aquello que puede ser de otra manera (EN 1140 a 1-5).

⁴⁹ BARTUSCHAT, art. cit., p. 31.

personas”. Si el concepto de persona es en cierta manera la personalización del imperativo categórico, el precepto del derecho es la versión jurídica del mismo, formulado como exigencia del reconocimiento de todo ser humano como persona.

¿Qué significa *respeto*⁵⁰? ¿Qué clase de relación significa? Es un término con demasiados resabios kantianos como para no empezar por recordar el significado kantiano. El respeto es un sentimiento, pero con un cierto carácter especial, por lo que puede tener cabida en la moral; se trata, en efecto, de un sentimiento que “no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y por tanto específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. [...] Este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto. [...] Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo”⁵¹. En resumen, respeto es el sentimiento provocado por la razón, por su subordinación a la ley moral, que hace que supere mi particularidad, cometéndome a la universalidad de la ley moral. Es un sentimiento racional ante la ley moral, de tal manera que “todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley –a la honradez, etc.– de la cual esa persona nos da ejemplo”⁵². Respetamos a la persona en la medida que ella es un caso de la ley moral, una concreción de dicha ley. Respeto significa por tanto reconocimiento de la universalidad de valor de la persona, por manifestar o personificar la ley moral, que ella es fin y no medio. Respeto significará entonces tomar la persona como fin y no como medio, reconocer el valor universal de la persona, dejar que los otros puedan realizar su ser-persona.

En la medida que esta relación se piense entre personas, por el contexto parece que habría que pensar más bien en una relación puramente negativa: dejar que sean personas, no impedir su realización, pero sin obligación positiva ninguna, puesto que no se la mira en particular, sino como un ejemplar de la ley moral universal, y porque, cuando Kant piensa las relaciones ético-jurídicas entre personas, suele

⁵⁰ Aunque no sea más que una aclaración erudita, ayuda a entender el concepto de *respeto* saber que su etimología es latina, procede del verbo *respicere*, que en su uso *respicere* significa girarse para mirar hacia, tomar en consideración, pensar en, contar con.

⁵¹ KANT, *Grundlegung*, ed. cit., VI 28, cast. 40 nota.

⁵² Kant, *ibid.*

pensarlas como conjunciones de libertades que se limitan. El contenido del respeto no sería otro que el de no hacer nada contra la dignidad de la persona, consideraría como fin. Este respeto del precepto del derecho equivaldría al principio universal del derecho: "Obra externamente de tal modo que el uso de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal"⁵².

Pero, ¿y en Hegel? También Hegel mira la persona como universal, en esto coincide con Kant, en cambio, no todavía como concreción de la ley moral, sino que en ella misma es universal. Aquí podríamos ver una mayor valoración de la particularidad de la persona, aunque no fuere más que en su universalidad abstracta.

En segundo lugar, Hegel no piensa estas relaciones como puramente negativas, sino de mediación. Para Hegel se trata de realizar la propia universalidad que se relaciona con la de los otros, que se realiza mediante los otros, puesto que según él, la propia libertad/ser persona no tiene como limitación la libertad del otro (cfr. § 29 nota, crítica a Kant), sino que se realiza en esta relación con otros. En principio por tanto no vale pensar la relación con otros como puramente negativa, sino como de mediación: la persona de uno implica el respeto a la persona de los demás, porque se realiza mediante esta relación.

Ahora bien, ¿qué relación puede darse en este momento? La persona no es más que pura universalidad, es este particular con valor universal, sin más contenido o determinaciones que ésta. Por tanto el reconocimiento o el respeto también sólo puede ser de la misma categoría universal abstracta que de momento caracteriza la persona. El precepto de derecho se resume por tanto en comportarse como universal y dejar (permitir y hacer) que los otros también lo hagan. Este carácter abstracto, en cuanto a contenido, equivale al negativo de Kant, cosa que se pondrá de manifiesto en el § 38, al mostrar que de esta relación abstracta sólo pueden proceder preceptos negativos, como los más básicos y universales, pero también más abstractos.

Aquí emerge por primera vez en la exposición de la Filosofía del Derecho la relación a otros, relación aún abstracta, aunque fundamental, de acuerdo con el grado de desarrollo del concepto de libertad, que se encuentra en sus mismos inicios. La solidaridad que se deriva por tanto de esta relación es abstracta, de principio: tener en cuenta a los demás, reconocerlos, tratarlos como personas, dejarlos ser personas. Ahora bien, no se trata aquí todavía de una deducción de una pluralidad de personas, tal como se dará en § 71, como paso de la propiedad al contrato,

o en *Enz* § 490⁵⁴, donde la voluntad ya ha aparecido como externa y en relación a otros. Aquí se trata de la relación a otros implícita en el mismo concepto de persona, por su universalidad y particularidad, que por sí misma implica multiplicidad. Más que relación a otros, se da simplemente conexión por la universalidad de cada persona particular.

2.4. Límites del concepto de persona e indicaciones para su realización jurídica

Los párrafos 35 y 36 son la exposición positiva del concepto jurídico de persona, su lugar fundamental en el derecho y su consecuencia jurídica. A partir de ahí se van marcando (o explicitando) límites que se derivan del concepto de persona y las indicaciones para su realización jurídica. Estos límites se reducen a dos: el carácter abstracto y el carácter subjetivo.

a. Carácter abstracto (§§ 37 y 38)

La persona ha sido definida por la universalidad basada en la auto-relación del yo, como una universalidad derivada del mismo yo, afirmada de modo totalmente autónomo. La autonomía negaba toda relación con otros, a no ser la que después se estableciera desde la propia autonomía con valor universal. Ahora, en el § 37, se añade que el concepto de persona excluye toda *particularidad*. Se sabe de la particularidad en cuanto la persona es siempre un particular, y el ser persona consiste en afirmar el valor universal del particular; pero se prescinde de su particularidad concreta, por cuanto se le toma de modo abstracto e igual a cualquier otro. La universalidad se afirma del particular, pero de todo particular, prescindiendo por tanto de su particularidad como tal:

La particularidad de la voluntad, si bien es un momento de la totalidad de la conciencia (§ 34), no está todavía contenida en la personalidad abstracta como tal" (§ 37).

En el concepto de persona no se considera todavía⁵⁵ todo lo que configura la particularidad de la persona: instintos, apetencias, sensaciones, impulsos, arbitrio, etc. Siendo la persona la primera expresión del sujeto de la libertad, en primer lugar hay que poner el

⁵² Kant, A. PETERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, pp. 141s.

⁵³ En tanto, más adelante deberá considerarse, en la familia y en la sociedad civil (cfr. § 71). En la *Enz* se afirma que "la persona concreta [...] es uno de los principios de la sociedad civil, no solamente en el sistema de necesidades, pero también en el Estado, cfr. por

⁵⁴ KANT, *Metaphysik der Sitten* A 34, ed.cit., VII 338, cast. p. 40

derecho, la libertad, la capacidad jurídica, a partir de lo cual se podrá concretar todo lo demás. La afirmación de la libertad y de la capacidad jurídica es lo primero, para lo cual, de momento, se hace abstracción de lo demás. Es una afirmación de la universalidad de manera inmediata, abstracta, pero a la vez fundamental. Ahí se ve la significación básica del carácter formal de la persona, es la afirmación prioritaria del derecho y de la libertad.

Traducido al lenguaje corriente, este planteamiento equivale al conocido, según el cual lo primero a reconocer es el derecho de la persona, el reconocimiento como persona, con capacidad jurídica, con derechos y obligaciones; solamente a partir de este reconocimiento de la persona con capacidad jurídica se pueden concretar los derechos en plural, que hacen referencia a sus necesidades, a la utilidad, bienestar, etc. No se trata de negar los derechos sociales, sino de establecer la prioridad del derecho formal sin el cual no sería ya ni posible tratar de los derechos sociales.

Desde esta abstracción de lo particular, ¿qué clase de obligaciones pueden deducirse? ¿qué clase de preceptos serán los del Derecho Abstracto o formal? En respuesta a esta pregunta Hegel va a subrayar de nuevo la limitación del Derecho Abstracto.

A causa del carácter formal de la persona, ésta designa solamente una posibilidad para el sujeto. De ahí, en general, toda la estructura del Derecho Abstracto y que en la persona se prescinda de toda particularidad (§ 37). Pero todavía más en concreto, el Derecho Abstracto, congruente con el concepto de persona, es, respecto al contenido del obrar, "solamente una posibilidad" (§ 38), ya que únicamente se excluyen algunos contenidos como imposibles, sin que se pueda designar necesariamente un contenido más concreto. Para estos contenidos no excluidos sólo cabe la "determinación jurídica [de ser] sólo un permiso o una autorización" (§ 38). El único criterio de acción que aquí puede formularse es el de "no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue" (§ 38). Un contenido es por tanto prohibido, cuando sea incompatible con el principio de la personalidad; y si en cambio es compatible sólo es permitido, pero no por ello preceptivo⁵⁶.

El Derecho Abstracto se mueve dentro del nivel de lo posible. "Respecto de la acción concreta y de la situación moral y ética, el derecho abstracto es sólo una posibilidad frente a un contenido ulterior" (§ 38). El Derecho Abstracto se distingue por su derivación de la persona misma, independientemente de su situación social y sus particularidades;

⁵⁶ QUANTE, o.c., pp. 45s.

de ahí su fundamentalidad y a la vez su carácter formal. La concreción de derechos y deberes implica siempre una situación personal y social concreta. Respecto a estas situaciones concretas, en las que se desarrolla la acción concreta, lo que ahora se trata es sólo una posibilidad. Y por tanto "la determinación jurídica es sólo un permiso o una autorización" (§ 38); el derecho abstracto permite o autoriza.

"A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue" (§ 38).

Con ello se completa el § 36 y se explicita el precepto de derecho y se aclara el carácter abstracto-negativo de la solidaridad. Del precepto de derecho solamente pueden derivarse prohibiciones jurídicas: se puede hacer todo lo que no contradiga la personalidad. Positivamente sólo puede decirse: sé persona, o incluso se puede añadir, con todas las consecuencias, pero sin determinar cuáles son estas consecuencias, puesto que concretarlas significaría superar el carácter abstracto de la persona. Tampoco el sujeto está obligado a hacer todo aquello que no colisiona con el concepto de persona (de hecho tendrá que concretarlo según su particularidad y su situación socio-política). Esta pura posibilidad o arbitrariedad en cambio no vale respecto de la personalidad misma, que es inalienable. Por tanto el ser persona y respetar a los demás como personas significa no poder alienar aquellas características "que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión", puesto que son "determinaciones sustanciales" (§ 66), representan "condiciones bajo las cuales una existencia puede tener carácter jurídico, y son lo primero por cuyo medio un sujeto finito puede dar existencia a su voluntad"⁵⁷.

El concepto de persona puede ser llevado a contextos más elevados y más concretos, en los que ha de ser integrada, pero debe ser integrada en ellos, no puede ser eliminada. No por ser limitada deja de ser menos fundamental.

El carácter subjetivo (§ 39)

Al principio, cuando vimos que la persona es deducida como regularización del espíritu, siguiendo a la *Enz*, ya anotamos que la persona es

"el saberse de esta libertad, [saberse], que por ser abstracto y vacío no tiene

⁵⁷ HARTSCHKE, art. cit., p. 32.

aún su particularización y cumplimiento en el mismo, sino en una cosa externa" (*Enz* § 488, p. 392).

Ya de entrada se hacía notar que la relación propia de la persona es con la cosa externa, a causa precisamente de su abstracción. Al final de la exposición del concepto de persona, Hegel recuerda de nuevo esta limitación:

"La singularidad inmediata y que decide de la persona se relaciona con la naturaleza dada a la que se opone la personalidad de la voluntad como algo subjetivo" (§ 39).

El mundo propio de la persona es un mundo escindido entre la persona (lo subjetivo) y lo externo (la naturaleza, lo objetivo). Ahora bien, esta relación es contradictoria con la definición de la persona como universal, porque significa contraposición entre mundo personal y no-personal, que limita el mundo de la persona. Así lo constata Hegel: "La limitación de ser sólo subjetiva es contradictoria y nula" (§ 39). La contradicción sienta una inestabilidad, una tendencia a superarla:

"Ella [la persona] es la actividad de superar este límite y darse realidad, o, lo que es lo mismo, de ponerse aquella existencia como suya" (*ibid.*).

Señalando esta limitación y contradicción al concepto de persona, se indica una nueva caracterización de la persona como actividad y el proceso que va a seguir, se prepara para pasar al tema de la propiedad, que consistirá precisamente en relacionarse con la cosa, creando una existencia propia de la persona en lo que era exterior y extraño. Este paso de la persona a la propiedad es paralelo al paso de la idea a la naturaleza, puesto que es el paso a lo más alejado y extraño a fin de reconciliarlo dando a la vez existencia a la persona o a la idea⁵⁸. Es bueno recordar este paralelismo, porque es una manera de situar y explicar este paso sistemáticamente, dado que por sí mismo no sería obvio; seguramente nuestra hilación obvia hoy sería entre persona y mundo social, pero no precisamente entre persona y cosa o naturaleza. El trasfondo de este pensamiento hegeliano es más naturalista; recuerda la confrontación hombre-naturaleza, que se soluciona con la propiedad, que va unida a la idea de trabajo, transformación de la naturaleza, con la que el hombre se forma y se apropia la cosa⁵⁹. En las notas manuscritas

⁵⁸ Cfr. D. WANDSCHNEIDER y V. HOSLE, "Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel", en: *Hegel-Studien* 18 (1983) 173-199.

⁵⁹ Cfr. J. RITTER, "Persona y propiedad", *cit.*, pp. 132s., quien precisamente resalta mucho, quizás demasiado, esta relación entre propiedad y trabajo, transformación de la naturaleza.

a este párrafo Hegel recuerda, en primer lugar, "hombre señor sobre todo en la naturaleza – solamente por su medio existencia como de la libertad" (TWH VII 98).

Este paso a la propiedad nos indica además el sentido de todo el recorrido que constituirá el proceso del desarrollo de la voluntad libre: construirse "el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza" (§ 4), superar toda exterioridad y extrañamiento a fin de llegar a la reconciliación entre la voluntad subjetiva y la objetiva, la particular y la general. Y la persona o en general la voluntad libre es esta "actividad" de superar la contradicción, la escisión. Con el concepto de persona se ha indicado el punto de partida, ahora se nos indica que efectivamente no es más que un punto de partida, la indicación del sujeto que actúa, que aquí empieza el proceso de auto-realización y de realización de la libertad y de transformación de la naturaleza-realidad a fin de crearse un mundo que sea suyo.

Al señalar el carácter subjetivo, que es sin duda una limitación, se señala al mismo tiempo una nueva determinación de la persona: es actividad, que supera la contradicción entre subjetivo y objetivo, particular y universal, es la actividad de crearse un mundo suyo. Con ello se nos abre la puerta a todo el proceso de desarrollo posterior. Este párrafo pone de manifiesto qué es lo que mueve todo el movimiento de esta parte sobre el Derecho Abstracto –y en la medida que el Derecho Abstracto es la fundamentación del derecho en general, también de toda la Filosofía del Derecho– a saber: distanciamiento de una existencia que ha de ser convertida en existencia de la voluntad, o sea, paso de una existencia que es pura exterioridad a una existencia puesta por la voluntad y por tanto como existencia de ella misma. Este movimiento es a la vez la exposición de aquello en que consiste el derecho y por tanto el tema de toda la Filosofía del Derecho.

Conclusión

El punto de partida de la Filosofía del Derecho, constituido por el concepto de persona, se adecúa perfectamente con el planteamiento del naturalista moderno, de corte individualista: la persona es el fundamento y la fuente del derecho, es el titular del derecho. En cierta forma se podría afirmar que esta exposición de la teoría jurídica general de la persona es el equivalente opuesto, es decir la contrapartida

moderna al capítulo 2 del libro I de la *Política* aristotélica, donde se empieza por la definición de la ciudad:

“La ciudad es la comunidad [...] perfecta, ya que posee [...] la conclusión de la autosuficiencia total. [...] Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquéllas, y la naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, la causa final y la perfección es lo mejor. Y la autosuficiencia es la perfección, y óptima” (*Pol* 1252b 28-35).

“La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte” (*Pol* 1253a 18-19).

De la misma manera que Aristóteles empieza por afirmar el todo, así Hegel –como buen moderno– empieza por afirmar el individuo y la libertad.

Pero, por otra parte, también la Filosofía del Derecho es una *Política*, una teoría del Estado (moderno), hacia cuya deducción, es decir fundamentación y exposición, se encamina todo el desarrollo conceptual de la Filosofía del Derecho, como la realización de la idea ética, de la libertad (§ 257), como el absoluto e inmóvil fin último (§ 258). El Estado, que aparece como el resultado final de todas las figuras éticas, es, al mismo tiempo y por la misma razón, el fundamento último de todas ellas. También vale para Hegel que el todo es anterior a las partes.

De momento, del Estado no ha aparecido ni la sombra; el reino de la persona es el Derecho Abstracto, un ámbito aparentemente prepolítico, por cuanto lo político no se tematiza todavía. Y sin embargo sí aparece claramente su semilla en la afirmación de la persona como universal. Esta universalidad es la dimensión que arroja a la persona, desde sí misma y gracias a su propia auto-relación, más allá de sí misma, hacia los otros, hacia las instituciones, hacia la eticidad (tanto en el sentido de esferas o instituciones, como en el sentido de sistemas de normas), de tal modo que éstas no son algo que secundariamente (sea en el orden ontológico o en el cronológico) se añade a la persona (como en general vendría a pensar el contractualismo), sino que las instituciones, el mundo ético es la realización de la persona, de su propio ser universal.

De aquí que estos parágrafos iniciales de la Filosofía del Derecho se pueden leer, no sólo como la contrapartida, sino también como su equivalente homogéneo, como una relectura del mismo capítulo 2 del libro I de la *Política* aristotélica, como un comentario a la sentencia: “el hombre es, por naturaleza, un animal cívico” (*Pol* 1253a 2-3), y entendiendo, en el caso de Hegel, el “hombre” como individuo. El hecho de que Hegel de entrada no puede todavía hablar del Estado no es un

hecho insignificante, es un indicio de que la persona puede definirse desde ella misma, aunque sea sólo de manera abstracta, puesto que en su realización también deberá definirse en el Estado, puesto que éste en su realización es la actualización de lo que ella –en su propia auto-relación– sólo es en sí.

*Universidad de las Islas Baleares
Palma, España*

ABSTRACT

Focusing on the analysis of the concept of Person set forth in Hegel's *Philosophy of Right*, §§ 34-39, the author attempts to show the conceptual development towards the foundation of a Theory of the State. Firstly, the systematic locus and the delimitation of the meaning of the concept of Person is explained. Secondly, an analysis of the concept is offered according to the following items: Person as immediacy, Person as universality (with an excursus dealing with recognizance), the function of the concept of Person in Right, the limits of the concept, and suggestions for its legal realization.

LA DOCTRINA HEGELIANA DEL ORGANICISMO POLITICO

PAOLO BECCHI

ENTRE las doctrinas políticas acaso más desacreditadas en nuestro tiempo seguramente es necesario computar aquellas caracterizadas en sentido organicista. En una época en la cual parece predominar el redescubrimiento del liberalismo, con su aproximación de un modo u otro individualista, concepciones organicistas de las relaciones sociales, jurídicas y políticas resultan, en la mejor de las hipótesis, anticuadas. Muy a menudo, más bien, ellas resultan despachadas haciendo referencia a las implicaciones totalitarias que estas necesariamente contendrían. La metáfora del organismo aplicada al campo político sería el signo de una concepción que en cualquier caso no deja espacio a la individualidad respecto de la universalidad, a la parte respecto del todo. Inversamente la metáfora que a ella habitualmente se opone, la de la máquina, sería caracterizada en sentido individualista, dado que las partes de una máquina no pierden sus características cuando son separadas de aquella. El organicismo sería, por consiguiente, al totalitarismo lo que el mecanicismo al individualismo.

Una conclusión en apariencia totalmente consecuente, no obstante, hasta qué punto es realmente sostenible? Ella parece ya problemática cuando se procura situarla en dos autores cuyas doctrinas pueden sin duda ser calificadas como mecanicistas y organicistas: Hobbes y Hegel. El primero representa la expresión más significativa de una concepción mecanicista del Estado, pero por otro lado ¿su *Leviatán* no ha sido acaso frecuentemente interpretado como una figura emblemática del Estado totalitario? El segundo puede ser considerado como el autor que ha buscado directamente conceptualizar el organicismo, pero ello no nos descubre el reconocimiento de la individualidad, como una tradición (y en el presente superada) corriente interpretativa pretendía?

Más allá del modo diverso de interpretar a estos dos autores la problematicidad de aquella conclusión resulta por lo demás evidente cuando se reflexiona sobre los orígenes del concepto moderno de organismo. El haber considerado al Estado como organismo ¿no representa acaso un progreso —como no se le escapaba al joven Marx— respecto de una concepción mecanicista del Estado que en el fondo reduce los individuos a engranajes suyos totalmente subordinados a él?

Ya estos primeros interrogantes deberían ser suficientes para hacer ver cuán erizada de dificultades está la identificación de los dos modelos (organicismo y mecanicismo) simplemente sobre la base de la autonomía concedida o negada al individuo singular. Ciertamente, no se quiere negar de ninguna manera que históricamente haya habido una identificación entre organicismo y totalitarismo, sino más bien que esta identificación no es conceptualmente necesaria.

Existen, en suma, diversas versiones del organicismo y algunas de ellas no representan aquellas características totalitarias que habitualmente se atribuyen a la doctrina organicista en cuanto tal.

Creo que el mejor modo de documentar esta tesis sería reconsiderar el organicismo de Hegel, una versión —como veremos— muy débil, la cual no puede de ningún modo ser utilizada, como a menudo se ha hecho, para mostrar la implicación recíproca de organicismo y totalitarismo¹.

I

Hegel no deja nunca de insistir sobre el hecho de que el Estado es un organismo, tanto que hay quien hasta ha llegado a la conclusión de que para él no se trataría ya de una metáfora —como en Kant— sino de un verdadero y propio concepto². El “organismo” sería a punto tal

¹ Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Rph)* y las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (Rph V, Rph VI)* son citadas por la edición cuidada por K. H. Ilting: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973/74, 4 vol. Para el primer curso de lecciones (*Rph I*) cfr. en cambio: G. W. F. HEGEL, *Die Philosophie des Rechts*, al cuidado de K. H. Ilting, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983. La primera edición (1817) de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (HE)* está citada por G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe)*, al cuidado de H. Glockner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1956. (Las citas de Hegel han sido traducidas de la versión italiana del autor. T.)

² Este es, en sustancia, el resultado al que arriba M. WOLFF, *Hegels Staatstheoretischer Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen “Staatswissenschaft”*, in *Hegel-Studien*, 19 (1984), pp. 147-177. Pero su tesis está lejos de ser generalmente acogi-

intrínseco al pensamiento hegeliano del Estado como para perder su originaria connotación metafórica y conceptualizarse. Ahora, no cabe duda que las metáforas puedan devenir conceptos, o que los conceptos puedan desarrollarse como metáforas sin por ello disolver completamente su originario carácter metafórico³. Las metáforas son transferencias de expresiones a un contexto para ellas originariamente extraño, en el cual estas son reconocibles como expresiones adecuadas o inapropiadas. Cuando nosotros hoy por ejemplo hablamos de “cabeza del Estado”, de “miembro” de una “organización” política, nos encontramos frente a metáforas, por decirlo así, muertas o desteñidas puesto que en estos casos la referencia a un ámbito distinto del político para la comprensión de estas expresiones no es ya necesario. Distinto es, en cambio, el caso de expresiones como “corpus” las cuales a un consolidado uso conceptual en el ámbito jurídico, se le enfrenta un uso metafórico en el ámbito político, de modo tal que tenemos parejamente que dar cuenta de conceptos y metáforas y nos encontramos en cada caso frente a una resistencia respecto de este fenómeno de decoloramiento del significado metafórico que en cambio se verifica para otras expresiones. Esto vale con más razón para “organismo”: esta palabra no ha devenido como “cabeza”, “miembro”, “organización”, un concepto en el lenguaje político, o mejor, en ella como en el caso de “cuerpo”, no se ha perdido completamente el significado metafórico.

Condición constitutiva de cada metáfora es que en la expresión metafórica se unan dos diferentes contextos y que pueda ser reconocible una diferencia tal. Esto se verifica exactamente en el caso de “organismo” en el cual se ponen en relación dos diferentes contextos (natural y político) sin que, no obstante, disminuya la percepción de una diferencia tal. ¿Debemos concluir que para Hegel las cosas se ponen en términos distintos desde el momento que en su noción de organismo no se percibe más la presencia de dos diferentes contextos,

³ Sobre el uso exclusivamente metafórico insiste J. C. PINSON, *Hegel: le droit et le libéralisme*, Paris, P. U. F., 1989, pp. 130-140. Cfr. a la vista de P. BECCHI, *Il liberalismo di Hegel messo alla prova*, in *Diritto e Cultura*, 1-2, (1991), pp. 143-160.

⁴ Para lo que sigue es fundamental la disertación de G. DOHM-VAN ROSSUM, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, Universidad de Bielefeld, Facultad de Ciencias Políticas, enero 1977. Parte de este trabajo, no publicado, ha sido retomado en la *Antología Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper* in O. BRUNNER, N. CONZE, T. KOSSELCK (a cuidado de), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. IV, pp. 519-560.

⁵ Nota del traductor: literalmente “capo dello Stato”, donde *capo* tiene un valor semántico propio, independiente de toda connotación anatómica.

el natural y el político; que su conceptualización de “organismo” haya llegado al punto de hacer, por así decirlo, perder el rastro de su proveniencia metafórica?

Responder a estas preguntas es más difícil de lo que parece. La primera impresión es, en efecto, que a pesar de todas las conceptualizaciones Hegel continúa haciendo de ella un uso preponderantemente metafórico. No se puede, en efecto, decir que el contexto natural se haya perdido del todo en el político. Ante todo él insiste frecuentemente sobre la comparación con una particular forma de organismo, el organismo animal, caracterizado por las tres dimensiones de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción; y por los tres sistemas: nervioso, circulatorio y digestivo⁵. Por qué razón Hegel insistía justamente sobre esta forma de organismo lo veremos en breve; es en todo caso evidente que Hegel hace uso en un contexto político de analogías con el mundo de la naturaleza: los dos contextos son comparados entre sí, sería absurdo pensar que Hegel los identifica. El Estado está articulado de modo tal que se puede comparar sus funciones con aquellas del organismo animal: en la comparación, sin embargo, no se han perdido de ninguna manera los dos diferentes contextos, el natural y el político. Parecería por lo tanto necesario concluir señalando el uso metafórico que también Hegel hace de ésta expresión.

Las cosas, no obstante, son más complicadas: Hegel no sólo compara el Estado con el organismo animal, sino que en general lo identifica con el organismo. Exponer el Estado en términos de organismo es seguramente algo más que una *façon de parler*. Sería, sin embargo, absurdo pensar que Hegel identificando el Estado con el organismo confunda la cumbre del espíritu objetivo con la cumbre del mundo

⁵ La imagen del organismo animal atraviesa, con distintas acentuaciones, ya sea los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* como los diversos cursos de lecciones dictadas por Hegel sobre la filosofía del derecho. En el primer curso de lecciones la analogía se extiende no sólo a los poderes del Estado (*Rph* § 131 A), sino que implica el desenvolvimiento interno de la exposición de los tres momentos derecho estatal interno, derecho estatal externo e historia (*Rph* I § 126 A). Si esta última comparación viene rápidamente a desaparecer, queda sin embargo constante la referencia a la articulación interna del Estado en términos de organismo, aunque Hegel, por lo menos hasta el curso 1824/25 no retorna con la misma insistencia sobre el ejemplo del organismo animal. Ciertamente, cuando habla de organismo con referencia al Estado, tiene siempre en mente el organismo animal (así también en el texto editado: *Rph* § 278 A), pero es sólo en las lecciones de 1824/25 que Hegel recurre nuevamente, y de un modo difuso, a la analogía con el organismo animal. En estas lecciones el parangón no atiende solamente a la división de los poderes en el interior del Estado, sino a la articulación de la eticidad en su conjunto (*Rph* VI § 263). Sobre estas diversas acentuaciones no puedo aquí detenerme.

natural. Esta identificación, que de hecho está presente, cambia de lugar completamente los términos de la cuestión: cuando él identifica el Estado con el organismo, este organismo evidentemente debe ser algo distinto del organismo natural. Que las cosas están justamente en estos términos resulta claro del modo en que él en los *Grundlinien* presenta a aquel organismo que es el Estado:

“Este organismo es el desarrollo de la idea en sus distinciones y en la realidad objetiva de ellas. Estos distintos lados son los diferentes poderes y sus tareas y actividad, a través de los cuales lo universal se produce continuamente y, más bien puesto que ellos son determinados por la *naturaleza del concepto*, en modo *necesario*, y porque lo universal está igualmente presupuesto en su producción, se *conserva*; este organismo es la *constitución política*” (*Rph* § 269, p. 14-23).

La configuración que aquí Hegel propone del organismo estatal parece enteramente desvinculada de la analogía con el mundo natural. Pero, ¿podemos decir que “organismo” en este contexto pierda completamente su significado metafórico para conceptualizarse? En realidad, más que devenir concepto él deviene expresión del concepto de concepto. Intento explicarme. También aquí, en el fondo, dos diferentes contextos resultan unidos en la expresión “organismo”: sólo que ya no vienen a relacionarse el contexto natural con el contexto político, sino más bien el lógico y el político. El organismo que es el Estado está en estrecha conexión con la idea de la *Lógica*: este organismo es —como dice Hegel— la “idea” que se desarrolla en sus distinciones y así adquiere “realidad objetiva”. Sus distinciones internas no están determinadas por algo natural (no más que en un sentido por completo metafórico), sino por la “naturaleza del concepto”. Así, en realidad, no es la estructura del organismo animal lo que él utiliza para explicar el Estado sino más bien el modelo del concepto, su estructura lógica como sistema de universalidad, particularidad e individualidad.

Hegel mismo es quien abiertamente lo declara en su primer curso de lecciones, cuando ilustra el modo en que entiende la división de los poderes: “esta división es la división según los momentos del concepto mismo” (*Rph* I § 131 A, p. 151.22). El esquema del organismo animal es, en consecuencia, solamente un ejemplo. No es aquello que sirve para explicar el Estado, sino que la estructura lógica del concepto es lo que explica tanto el organismo animal como el Estado. Si ambos pueden ser comparados es porque en su base se encuentra una misma estructura conceptual. Como en el organismo animal la sensibilidad corresponde al “simple, *universal* ser en sí”, la irritabilidad a la “parti-

cularidad" y, por último, la reproducción al "ponerse en sí en cuanto singularidad" (HE § 276), del mismo modo en el Estado el poder legislativo le corresponde a la "universalidad", el ejecutivo a la "particularidad" y el poder del príncipe en cuanto "subjetividad del todo" a la "singularidad". Hegel puede comparar el Estado al organismo animal porque éste es para él "en cuanto universalidad viviente el concepto" (HE § 275). Así finalmente resulta que el concepto del Estado no es explicado por Hegel con el concepto de "organismo", sino con el concepto de "concepto", del cual el organismo mismo es expresión. El esquema del organismo animal es por tanto una metáfora, aun cuando el uso que Hegel hace de él es paralelamente conceptual. Este esquema aplicado al Estado tiene finalmente tan poco que ver con la naturaleza, como al ser reconocible la mediación de tres silogismos, en el que la tríada universalidad-particularidad-singularidad, se presenta variando en la secuencia el término medio. Así al menos, según la *Ciencia de la lógica*, como también según la *Lógica de la Enciclopedia* de Berlín⁶.

⁶ Me limito aquí a reproducir los dos pasajes claves. G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II: *Die subjektive Logik* (1816) in *Gesammelte Werke*, al cuidado de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburg, F. Meiner, 1981, vol. 12, pp. 144-45: "Así, también el gobierno, los ciudadanos-individuos y las necesidades o sea la vida exterior de los individuos son tres términos, de los que cada uno es el medio de los otros dos. El gobierno es el centro absoluto, en el cual el extremo de los individuos está unido con su subsistencia exterior; del mismo modo el medio son los individuos, que ponen en marcha este individuo universal para la existencia exterior y traducen su esencia ética en el extremo de la realidad. El tercer silogismo es el formal, el silogismo de la apariencia, el hecho de que los individuos a través de sus necesidades y la existencia exterior están unidos a esta universal individualidad absoluta, un silogismo que en cuanto meramente subjetivo traspasa en los otros, y en ellos tiene su verdad. Esta totalidad, cuyos momentos mismos son las relaciones realizadas del concepto, son los silogismos, en los que cada uno de los tres distintos objetos pasa a través de la determinación del medio y del extremo, constituye el mecanismo libre. En ello los diferentes objetos tienen como su determinación fundamental la universalidad objetiva, la gravedad penetrante que se mantiene idéntica en la particularización". El segundo pasaje está extraído de G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1827) in *Gesammelte Werke*, al cuidado de W. Bonsiepen y H. C. Lucas, Hamburg, F. Meiner, 1989, vol. 19: "Como el sistema solar, así, por ejemplo, en el mundo práctico el Estado es un sistema de tres silogismos. 1) El individuo (la persona) reúne, mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, lo que ulteriormente desarrollado se transforma en la sociedad civil) con lo universal (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno). 2) La voluntad activa de los individuos, en el mediador, el cual da satisfacción a las necesidades por medio de la sociedad, el derecho, etc., como da cumplimiento y realidad a la sociedad, el derecho, etc. 3) Pero, es lo universal (Estado, gobierno, derecho) el medio sustancial, en el cual los individuos y sus satisfacciones tienen y reciben su completa realidad, mediación y subsistencia. Cada una de las determinaciones, pues la mediación se enlaza con el otro extremo, se une precisamente allí con sí misma; se produce, y esta producción es autoconservación. Sólo mediante la naturaleza de este encadenamiento, mediante esta triplicidad de silogis-

El problema, no obstante, es en qué medida esta reconstrucción conceptual es recogida efectivamente en la *Filosofía del Derecho*.

No intento negar de ningún modo que sea posible interpretar la entera *Filosofía del Derecho* en las formas lógicas de la doctrina del silogismo. Sin embargo, ocurre de hecho que Hegel, tanto en su obra como en sus lecciones, no ofrece una explicación del Estado en términos de la teoría especulativa del silogismo. Pese a lo frecuentes que sean las correspondencias con la lógica, Hegel, aunque pueda sorprender, no retoma la doctrina de los tres silogismos y, su organicismo, puesto a mitad de camino entre metáfora y concepto, parece casi como un sustituto que ocupando su lugar. ¿Qué consecuencias tiene todo esto para el perfil político que aquí nos interesa? Si Hegel hubiera explicado en la *Filosofía del Derecho* el Estado a partir de su doctrina de los tres silogismos, como lo hará, ejemplarmente, en la segunda edición de la *Enciclopedia* (cfr. *supra*, nota 4), habrían resultado inmediatamente evidentes los trazos liberales de su concepción política. Aquí, en efecto, el Estado está presentado como un sistema cuyo primer silogismo une al individuo singular (en cuanto persona) mediante la particularidad de sus intereses personales y sociales a la universalidad del Estado; en el segundo silogismo la posición intermedia está dada por la voluntad de la persona libre que hace de tal modo que lo universal sea indisociable de la actividad propia de los individuos; y por último solamente en el tercer silogismo el Estado deviene el elemento mediador, el "medio sustancial" en el cual los individuos encuentran su realización. Cada uno de estos tres silogismos es presentado como un aspecto con derecho propio en el concepto de Estado, el cual, por eso, junto a las instituciones específicas en que está articulado, comprende igualmente al Estado en cuanto organización del hacer social y en cuanto asociación de personas que obran en libertad. Hegel empero en su *Filosofía del Derecho* no desarrolla esta teoría de los silogismos y la presentación en su lugar del esquema organicista hace surgir el problema del espacio que atribuye él en el Estado a la libertad individual.

II

El hecho de que Hegel insista precisamente en el organismo ani-

compuestos por los mismos términos, un todo puede ser verdaderamente comprendido en su organización" (§ 198 A). El pasaje se encuentra también en la tercera edición de la *Enciclopedia* (§ 18.30).

mal ¿está indicando que él no quiere reservar en el Estado a las partes ninguna autonomía? A primera vista parecería necesario concluir respondiendo afirmativamente a esta pregunta. Tanto más si se recuerda que antes que Hegel, Fichte, sobre la estela de Kant, había descrito las relaciones entre los individuos y el Estado usando la imagen de la planta y no la del animal⁷. El organismo vegetal parecería particularmente indicado para explicar la idea de una totalidad que no sacrifica la autonomía de las partes: el gajo de una planta no se reduce a nada cuando es separado de esta, desde el momento en que puede ser injertado en otra planta. Lo mismo para el individuo en el Estado. El esquema de la planta, a diferencia del esquema del animal, adaptado al Estado permitiría entonces pensar un concepto de totalidad política en el cual las partes gozan de una autonomía relativa. Sin embargo, ¿están las cosas verdaderamente en estos términos?

El mejor modo de determinarlo es analizar el párrafo con el cual Hegel en la *Enciclopedia* de Heidelberg comienza la descripción del organismo animal:

"La individualidad orgánica es subjetiva solamente en cuanto su singularidad no es meramente realidad inmediata, sino que está del mismo modo superada, y existe como momento concreto de la universalidad, y en cuanto el organismo en su proceso hacia lo extremo retiene internamente su propio sol" (HE § 273).

Un organismo animal es sujeto individual ante todo en cuanto él no es simplemente (como una planta) un individuo en su "realidad inmediata", sino que su individualidad está igualmente superada: un animal, en cuanto individuo, es al mismo tiempo "momento concreto de la universalidad", vale decir, ejemplar de la especie. Se observa la peculiaridad de este enfoque: para mostrar como la individualidad orgánica adquiere subjetividad a partir de la naturaleza animal Hegel no busca desde el comienzo mostrar como el organismo animal, se separa de su ambiente (que para él deviene algo objetivo) y se relaciona con éste como algo subjetivo; toma en cambio los movimientos por una relación de reciprocidad entre individualidad y universalidad. Lo

que no debería extrañar después de lo que poco antes se ha dicho respecto del uso que Hegel hace del modelo del concepto para explicar el organismo animal. Un animal particular es paralelamente ejemplar de su especie y como ejemplar de ésta es también un "momento concreto" de esta universalidad, en cuanto es un individuo en el cual la especie está realizada. Esto no se puede decir, en cambio, de la planta, desde el momento en que aquí universalidad e individualidad son todavía "inmediatamente idénticas" (HE § 266).

¿Qué significa esta diferencia estructural entre el organismo vegetal y el organismo animal y qué implicaciones comporta para el problema de la relación entre el todo y las partes? La respuesta a estas preguntas se la obtiene analizando el modo en que Hegel considera el proceso de autoconservación y reproducción que caracteriza a la naturaleza vegetal. A diferencia del animal, la planta se encuentra en continuo intercambio metabólico con lo externo: la reproducción es por eso un "venir fuera de sí, y un disolverse en más individuos, para los cuales el único individuo total es antes bien el suelo en su unidad subjetiva" (HE § 266). De esto se sigue, por otra parte, que las partes de un organismo vegetal son entre sí completamente indiferentes, una equivale a la otra, una puede asumir la función de la otra "la diferencia de las partes orgánicas es sólo una metamorfosis superficial, y la una puede pasar fácilmente a la función de la otra" (HE § 266). En la planta, por consiguiente, no sólo universal y singular son inmediatamente idénticos, sino que del mismo modo lo son el todo y las partes: las partes no concurren a formar el todo, sino que son inmediatamente el todo. Si se adopta este modelo explicativo y se lo aplica al campo político, entonces es justamente el esquema del animal y no el de la planta el que aparece cargado de potencialidades liberales, desde el momento que mientras en el animal la singularidad en cuanto tal tiene algo de universal (la parte contribuye a formar el todo) en la planta la singularidad es inmediatamente idéntica al universal (la parte es tan poco autónoma que se identifica inmediatamente con el todo). Este resultado queda además confirmado reflexionando sobre la frase que concluye el pasaje citado al comienzo de este párrafo. Aquí Hegel agrega que el animal es sujeto no sólo en cuanto es ejemplar de la especie, sino también en cuanto "en su proceso hacia lo externo retiene internamente el propio sol" (HE § 273). La frase es menos absurda de lo que parece si se tiene presente lo que pocos párrafos antes Hegel había escrito a propósito de la naturaleza vegetal. La planta consigue a través de la luz (y el sol es la fuente de la luz) "el fortalecimiento específico y la individualización de su Sí" (HE § 269).

⁷ Cfr. J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) que cito de *Fichtes Werke*, al cuidado de I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, 1971, vol. III, p. 203: "El concepto propuesto [de Estado] es explicado convenientemente a través de un producto natural organizado: por ejemplo, de un árbol (...)". Sobre la base de este y de otros pasajes Renaut ha llegado a concluir que la filosofía de Fichte implicaría rasgos liberales. Cfr. A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, P.U.F., pp. 427-428 (en particular).

Decir por ello que el animal “retiene internamente su propio sol” significa decir que el animal (a diferencia de la planta) tiene su propio Sí dentro de Sí. En este sentido el animal es propiamente sujeto. La planta en cambio para su crecimiento depende de algo exterior, precisamente del sol que no está en ella misma, sino fuera de ella. Y el discurso podría proseguir mostrando cómo esto comporta una relación completamente distinta con el tiempo: mientras la planta se deja determinar por la luz del sol y por las estaciones, y, como fuera, por el exterior; el animal tiene un tiempo interno, relativamente independiente, que Hegel llama “tiempo libre” (HE § 274). Pero no es este el lugar para profundizar estos aspectos⁸.

Aquí el ejemplo interesaba solamente por su aplicación al campo político, y en este sentido creo que, sobre la base del razonamiento de Hegel, sea justamente el esquema del animal más que el de la planta el que pueda ser utilizado en clave liberal. El organismo animal, en efecto, permite pensar en una unidad de las partes formando un todo que no es otra cosa que la articulación compleja de las partes mismas; mientras la planta resulta todavía determinada desde un punto central, el sol, situado fuera de ella. Es en consecuencia el esquema del animal el que permite pensar el Estado como unidad de partes diferentes, donde cada parte tiene su función específica y concurre juntamente con las otras a formar un todo. En suma, la metáfora del organismo animal resulta privilegiada respecto de aquella de la planta porque es sólo esta metáfora la que permite pensar en un todo articulado, en el cual cada parte es llamada a desplegar su función. La planta en cambio permanece determinada por algo exterior y respecto de su interior no se puede hablar propiamente de una diferencia de las partes: tanto que una parte puede asumir fácilmente la función de la otra. La aplicación de esta argumentación al campo político se la puede encontrar de manera ejemplar en dos párrafos del primer curso de lecciones sobre filosofía del derecho.

El Estado moderno no puede ser una totalidad en el sentido de la planta en la cual universalidad y singularidad son inmediatamente idénticas, pues si así fuera el todo sería “solamente una realidad inmediata” (Rph I § 129 p. 149. 26) y si en este todo quedara solamente

“algo de sustancial, entonces sería algo de en sí inarticulado” (Rph I § 129 a p. 150.1). La correspondencia política de esto Hegel la ve expresada en el despotismo y en el modelo de la democracia antigua: en ambos casos a los particulares no se les ha reconocido su derecho: “en el despotismo oriental no hay articulación alguna; los particulares desaparecen en una única voluntad, y la unidad en sí es inarticulada. Lo mismo ocurre en un Estado puramente democrático, en cuanto a cada individuo particular le basta solamente con expresar su voluntad, y esta voluntad sucede inmediatamente” (Rph I § 129 A p. 150. 18-21).

Es aquí evidente la conciencia que el joven Hegel no tenía aún⁹: una identificación inmediata de las partes en el todo –según el modelo de la polis– ya no es posible en la época moderna. El Estado moderno es comparable al organismo animal y no al vegetal precisamente porque a diferencia del antiguo se realiza solamente a partir del reconocimiento de la “necesidad interna” (Rph I § 130) de una articulación y división:

“El espíritu en cuanto Estado es esencialmente este distinguirse en sí, este dividirse; y así él pierde su accidentalidad. Sólo mediante esta división es algo viviente, orgánico (...). En el Estado las distinciones deben existir en cuanto articulaciones con organización específica que son autónomas y producen, reproducen el todo” (Rph I § 130 A p. 150. 42-44).

El Estado es una totalidad, pero esto no significa que sea un todo indiferenciado: al contrario, las diferencias en su interior son un momento necesario, y Hegel llega al punto de reconocer que a las partes concerniría una cierta autonomía. Esta totalidad, pues, permite atribuir a las partes una función fundamental. El punto crucial es sin embargo si una concepción organicista, de cualquier manera que se la presente, sea capaz de admitir no sólo la necesidad de las partes, sino también su efectiva autonomía. Una vez constatado que el esquema de la planta sustituyendo al del animal no ofrece una alternativa válida es necesario asimismo admitir que si la imagen del organismo animal permite atribuir un rol a las partes, por otro lado no permite pensar este rol en términos de autonomía.

Aun si en el pasaje citado más arriba afirma que las articulaciones de las que se compone el Estado son autónomas, Hegel todavía insiste en que ellas no hagan otra cosa que reproducir el todo. Y pocos

⁸ Sobre la noción de organismo es fundamental la contribución de K. H. JUNG, *Hegels Philosophie des Organischen in Hegel und die Naturwissenschaften*, al cuidado de M. J. Petry, Stuttgart - Bad Constatt, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 349-376. En el mismo volumen cfr. también los ensayos de V. HOSLE, *Pflanze und Tier*, cit., pp. 377-415 y S. WENDSCHNEIDER, *Anfänge des Seelischen in der Natur in der Deutung der Hegelschen Naturphilosophie und in systemtheoretischer Rekonstruktion*, cit., pp. 443-467.

⁹ De los elementos románticos-organicistas y totalitarios presentes en el joven Hegel la toma de distancia de ellos no me ocupó. Para una reconstrucción integral cfr. R. BÉGIN, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980 (pp. 249-259 en particular).

parágrafos antes comparando el Estado al organismo animal había dicho: "El organismo animal se reproduce siempre, pero lo que produce existe ya, él únicamente reproduce; lo mismo ocurre con el bien en el Estado" (*Rph* I § 129 A). Lo que tiene de vital el organismo animal deriva de la diferenciación en los diversos órganos, pero estos órganos están en una relación de interdependencia, por lo cual uno no puede obrar en desmedro del otro y viceversa, ninguno tiene interés en oponerse al otro. La autonomización de un órgano es considerada por Hegel como la característica principal de la enfermedad¹⁰. ¿Qué relevancia tiene todo esto para el modo de entender la articulación de los poderes en el Estado?

No hay duda que la metáfora organicista, cuando sirve para explicar la articulación interna de los poderes del Estado, adquiere un significado eminentemente polémico. Hegel la utiliza para criticar la concepción liberal de la división de los poderes. Sea Kant el que se considere primeramente, como en el primer curso de las lecciones (*Rph* § 131 A p. 151), sea Montesquieu, como en el último (*Rph* IV § 300 p. 704), Hegel, aplicando en este contexto aquella metáfora, intenta tomar distancia de la doctrina de la división de los poderes. No intento ahora discutir la legitimidad de estas críticas. Me pregunto solamente si de ello se debe concluir que Hegel se acerca peligrosamente a posiciones antiliberales y potencialmente totalitarias. Yo creo que una conclusión de este tipo es por completo desviada. Hegel polemiza, no contra la división de los poderes en sí¹¹, sino en contra los riesgos que aquella presenta cuando es llevada al punto extremo de considerar los poderes como bloques autónomos entre sí contrapuestos. Esto resulta particularmente evidente a partir de dos parágrafos (§§ 132-133) del primer curso de las lecciones. Por una parte Hegel afirma que "esta división es en primer lugar la garantía absoluta para la libertad, pues solo mediante ella la libertad tiene en sí efectivos derechos", por la otra, que la división de los poderes no debe "darles una independencia

recíproca, de modo que la unidad del todo deba resultar de su acción autónoma" (*Rph* I § 132 p. 152. 6-8; § 133 p. 154. 15-16).

Estos dos parágrafos no se contradicen, más bien eventualmente se integran. Hegel reconoce que las diversas funciones del Estado conciernen a distintos órganos; sólo así se tiene "la absoluta garantía para la libertad". Por otro lado sin embargo esta necesaria articulación y división debe ser pensada de modo tal que no ponga en discusión la unidad del Estado: es decir, los poderes del Estado no deben contraponerse hostilmente el uno al otro. Como ejemplo histórico de los riesgos que conlleva esta contraposición Hegel, ya a partir de estas sus primeras lecciones, señala el tormentoso curso de la Revolución Francesa (§ 133 A), que no podía no desembocar en el dominio napoleónico y en la sucesiva restauración de la monarquía. Las críticas que Hegel realiza a la doctrina de la división de los poderes, nacen precisamente de una cerrada confrontación con esta experiencia histórica. Si los poderes son completamente autónomos terminarán antes o después por contraponerse el uno al otro (como de hecho se ha verificado en Francia), si en cambio están pensados como partes de un todo, entonces es posible evitar aquellas lacerantes consecuencias. He aquí por qué precisamente en este contexto Hegel con frecuencia retoma la metáfora del organismo: ella en efecto le permite expresar en modo eficaz su pensamiento. Un organismo está articulado en múltiples órganos, pero cada órgano interactúa con los otros, es miembro de un todo y no parte completamente autónoma de él.

¿Cuáles son las consecuencias que se pueden sacar del uso de esta metáfora? Ante todo ella comporta no la negación de la división de los poderes, sino más bien su justificación: en el interior del Estado deben existir distintos órganos correspondientes a diversas funciones. En segundo lugar estos órganos son en principio igualmente relevantes, es decir no existe allí el dominio de uno sobre otro, sino que todos los puntos concurren a la formación del todo; de ello se sigue que el acento cae sobre la integración de los poderes, no sobre su autonomía o directamente sobre su contraposición. Si por una parte Hegel conscientemente reconoce la necesidad de la división de poderes, por la otra, permaneciendo fiel a su modelo organicista, parecería ofrecer una interpretación un tanto distinta de la versión liberal clásica que considera fin de la división de poderes, su control y contrapeso recíproco (checks and balances).

Nuevamente, ¿su organicismo sería la prueba de su conservadurismo político, en última instancia de una concepción anticuada que lo separa del moderno pensamiento liberal? En realidad, traspolando el

¹⁰ Cfr. *Rph* § 287 A p. 738. 1-5: "El idealismo, que constituye la soberanía, es la misma determinación según la cual en el organismo animal las así llamadas partes del mismo no son partes, sino miembros, momentos orgánicos, y su aislamiento y subsistencia por sí es la enfermedad".

¹¹ Como, por ejemplo, Adam Müller, que puede ser considerado la figura más representativa del romanticismo político. Cfr. A. H. MÜLLER, *Die Elemente der Staatskunst*, Berlín, J. D. Sander, 1809 (reedición al cuidado de J. Baxa, Jena, G. Fischer, 1922). Para la crítica de la división de los poderes cfr. vol. I p. XVII en la reedición citada. Esta obra puede en general ser considerada paradigmática para una concepción organicista en sentido totalitario del Estado.

discurso al plano de la actualidad, no sería difícil mostrar cómo precisamente las aplicaciones modernas de la doctrina de la división de poderes son más cercanas a la concepción hegeliana que a la clásica de Locke, Montesquieu o Kant¹². Pero no intento enfrentar el problema bajo este perfil. Hay otras implicaciones que pueden rastrearse del modelo organicista, y una de estas me parece de particular interés para evaluar hasta qué punto se alcanza en Hegel el reconocimiento de la libertad individual.

III

La implicación de mayor relevancia, creo, es la siguiente: una concepción organicista del Estado no llega al punto de admitir para los particulares, sus miembros, la posibilidad de salir del Estado, es decir, de poseer el derecho a separarse del Estado al que pertenecen. Así en definitiva, pese a todas las distinciones, Hegel en un punto fundamental parecería en última instancia muy lejano de una visión auténticamente liberal. El individuo es miembro de este organismo más amplio que es el Estado, y está a punto tal fusionado con él que no puede separarse de éste. Aún admitiendo que Hegel reserva a las partes un rol activo y que el todo no está pensado como totalidad determinante y absorbente, sin embargo, siempre se trata de un rol que las partes realizan en el *interior* del todo y en vistas de su conservación. Hegel está dispuesto a reconocer a las partes una amplia libertad de movimiento en el interior del todo (el derecho de los particulares a una esfera propia excede toda metáfora) y también una cierta garantía *contra* el todo (necesidad de la separación de los poderes), pero sobre la base de su organicismo no se puede llegar al punto de reconocer a las partes el derecho de separarse del todo. Este derecho implicaría en el fondo la aceptación de una concepción

¹² Téngase por ejemplo presente cuanto se ha escrito al respecto en uno de los manuales de derecho constitucional más difundidos en Alemania: "Esta distinción no tiene carácter alguno exclusivo (...). También respecto de las funciones particulares ella puede ser entendida solamente en sentido tipificante, pues el adecuado cumplimiento de los deberes no consiente una rígida demarcación de los límites". Y poco antes: "También en su elemento de *equilibrio de los poderes* (*Gewaltenbalancierung*) el principio en este sentido debe entrar en contradicción con el ordenamiento conforme a la constitución. En efecto, que 'los órganos legislativos, ejecutivos y judiciales se controlen y limiten recíprocamente', de esto, se puede hablar sólo con reserva" (K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg, C. F. Müller, 1991, pp. 91, 199 y 196).

contractualista que Hegel rechaza precisamente sobre la base de su concepción organicista del Estado.

A primera vista parece particularmente arduo poner en discusión esta conclusión: aun por parte de quienes recientemente han buscado ligar a Hegel con el liberalismo es admitido que sobre este punto existiría una nítida separación y que, justamente la negación, por parte de Hegel, del derecho de emigrar vendría a comprobarlo. Antes de discutir este último punto, que por otra parte ha recobrado actualidad en los últimos tiempos, quisiera avanzar algunas consideraciones más generales en torno a la premisa sobre la cual se funda: vale decir, la absoluta incompatibilidad entre contractualismo y organicismo; y sobre las consecuencias políticas que de ésta se siguen, emparentando en general el primer término con el liberalismo y el segundo con el conservadurismo.

La tesis que intento sostener es que así como existen diversas versiones del organicismo, del mismo modo existen diversas versiones del contractualismo; y que no siempre las dos concepciones son entre sí incompatibles. Buscaré, por otro lado, mostrar cómo no hay correspondencia unívoca entre contractualismo y liberalismo ni entre organicismo y conservadurismo, desde el momento en que puede haber concepciones contractualistas caracterizadas en sentido conservador y concepciones organicistas caracterizadas en sentido liberal.

Consideremos ante todo el primer aspecto. No cabe duda que si del contractualismo se subrayan los trazos individualistas y artificialistas entonces la oposición con el organicismo aparece neta e insuperable. Pero ¿es precisamente ésta la imagen del contractualismo? Se podría ante todo observar que el contractualismo de hoy, en el ámbito del cual el Estado se nos aparece como el mediador y el garante de los contratos que grandes organizaciones, como partidos y empresas, mantienen entre sí, sea un tanto distinto del contractualismo tradicional inspirado en las doctrinas iusnaturalistas: aquí, en efecto, el contrato concierne solamente los individuos atomísticamente considerados. Las formas actuales de contrato en cambio no son producidas por los individuos, sino por los grupos sociales, y el Estado tiene la función de mediar entre los propósitos de estos diversos grupos. Una concepción contractualistas de este tipo no me parece necesariamente antagónica con una concepción organicista de las relaciones sociales y políticas. Tanto que por ejemplo Hegel, el cual siempre ha sido un crítico severo del contractualismo iusnaturalista, habría podido compartirla. Pero también en el tiempo de Hegel el contractualismo no se dejaba reducir a la imagen individualista y artificialista con la cual usualmente se lo

identifica. Burke, por ejemplo, bien lejos del contractualismo iusnaturalista, argumentaba en términos contractualistas y Adam Müller en Alemania utilizaba argumentos contractualistas en su polémica contra los reformadores prusianos.

Esta visión del contractualismo, caracterizada en sentido tradicionalista y conservador, podía por completo coexistir con una concepción organicista. Sería, sin embargo, erróneo concluir sobre la base de estos ejemplos que la convergencia entre contractualismo y organicismo pueda ocurrir solamente sobre la base de una concepción política caracterizada en sentido conservador. La idea del contrato social de Rousseau, que está en la base del democraticismo revolucionario, no era menos organicista que la concepción del Estado orgánico de Adam Müller. También para Rousseau, pese a toda la autonomía originaria que el particular tuviera, en el interior del Estado es parte de un todo respecto del cual está completamente subordinado. En suma, contractualismo y organicismo no siempre son incompatibles, tanto que puede haber concepciones organicistas que no rechazan la idea de contrato y concepciones contractualistas que se caracterizan en sentido organicista. Pero no sólo es errada la consuetudinaria contraposición de los dos términos, también lo es la idea que retrotrae el liberalismo al contractualismo y el conservadurismo al organicismo.

Detengámonos en primer lugar sobre la ecuación frecuentemente propuesta entre contractualismo y liberalismo. No se puede negar que habitualmente los dos conceptos han estado, y continúan estando, juntos. Así fue en el tiempo de Hegel para Benjamín Constant, así es hoy para el exponente más autorizado del contractualismo contemporáneo: John Rawls. Por otro lado, es igualmente innegable la existencia en el tiempo de Hegel de una corriente anticontractualista que se ubica claramente en el surco del liberalismo (piénsese en Bentham), y en nuestro tiempo Hayek ha formulado una afortunada definición del liberalismo, fundada sobre la dicotomía constructivismo/evolucionismo, según la cual el verdadero liberalismo sería evolucionista y anticonstructivista, mientras el constructivismo (o sea el artificialismo político), del cual el contractualismo es expresión, constituiría la premisa filosófica del totalitarismo.

Cuán estrecho es este esquema parece de suyo evidente si se piensa que aceptándolo dejaría excluido del liberalismo precisamente a aquel autor que desde siempre ha sido considerado como su más típico representante: Constant. Por otro lado, si es cierto que Constant en el período de disolución del iusnaturalismo rescata todavía la idea de contrato, es también cierto que la Revolución francesa constituye el

punto más alto y al mismo tiempo el inicio de la caída del paradigma político contractualista: las críticas liberales del terror están en gran medida inspiradas por el rechazo del artificialismo político revolucionario y el contractualismo rousseauniano. Y el discurso se complica ulteriormente cuando de Francia se pasa a Alemania donde toda una corriente del liberalismo desde el origen se presenta connotada en sentido decididamente organicista (basta aquí pensar sólo en Dahlmann o en Welcker)¹³.

No intento detenerme sobre los ejemplos particulares, estos, no obstante, me parecen suficientes para probar cuán infundada es la ecuación liberalismo = contractualismo y aquella otra derivada de ésta conservadurismo = organicismo. En realidad la doctrina liberal (y esto vale sobre todo para Alemania) puede coexistir tanto con modelos contractualistas como con modelos organicistas. Pero precisamente el caso del derecho a emigrar parecería desmentir estas conclusiones. Aquí, en efecto, un auténtico derecho, patrimonio de la más genuina tradición liberal, de Locke a Kant¹⁴, parecería absolutamente negado y ello sobre la base de una argumentación que por un lado es anticontractualista y por el otro organicista. No cabe duda que si se acepta una versión fuerte del organicismo debiera concluirse con la negación de un derecho tal. Si el individuo, en efecto, no existe más que en conexión con la totalidad que lo constituye, él no puede separarse de ella, y en consecuencia no goza de autonomía alguna.

Después de cuanto se ha dicho debería ser claro que Hegel no puede ser reconducido a este esquema y que su versión del organicismo es mucho más débil. ¿Débil, no obstante, hasta el punto de admitir para el individuo particular la posibilidad de separarse del todo del cual es miembro? Es éste el último aspecto que intento analizar.

¹³ Para una mirada conjunta ver H. BRANDT, *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz. Politische Denker im Einflussfeld des monarchischen Prinzips*, Tübingen-Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 165-182, 199-214. También el siempre útil: A. VON MÜLLER, *Romantische Elemente im Denken der liberalen Führer des Vormärz*, Leipzig, 1931.

¹⁴ Un tal derecho es explícitamente reconocido por LOCKE en el segundo de los *Two Treatises of Government* (1690) § 118: "Un niño no nace súbdito de ningún Estado o gobierno" y todo individuo que ha dado a un determinado régimen un consentimiento únicamente tácito es "libre de asociarse a otra sociedad política o de concordar con otros para fundar una nueva" (§ 121). También en KANT está explícito el reconocimiento del derecho a emigrar en su *Metaphysik der Sitten* (1797) § 50: "El súbdito (considerado también como ciudadano) tiene el derecho de emigrar, porque el Estado no podría tenerlo como su propiedad".

A la pregunta formulada sería necesario responder negativamente y en modo resuelto, desde el momento en que en un agregado de Gans al §75 de la *Filosofía del derecho* lo niega con todas las letras. Pero veamos el pasaje mismo:

"no está en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, ya que se es ciudadano del mismo por naturaleza. La determinación racional del hombre es vivir en el Estado, y, si todavía no existe Estado, existe la exigencia de la razón de que éste sea fundado. Un Estado debe autorizar para que se entre en él o se lo abandone; por lo tanto, ello no depende del arbitrio de los particulares, y por eso el Estado no se funda sobre el contrato que presupone el arbitrio."

Hegel aquí no hace más que sacar todas las consecuencias de su rechazo del contractualismo individualista: si no es el arbitrio de los individuos lo que está como fundamento del vínculo estatal, no está tampoco en el arbitrio de ellos liberarse de aquel vínculo. Como al individuo no le corresponde el derecho de entrar en el Estado, del mismo modo no le corresponde el derecho de dejarlo. La argumentación puede parecer un tanto esquemática, pero es del todo consecuente con lo establecido por Hegel. Sin embargo también en este caso las cosas son más complicadas de lo que en apariencia semejan.

Ante todo es necesario observar que el pasaje citado está extraído de un agregado de Gans al texto de Hegel. Ahora, en general, tales agregados son atendibles y frecuentemente, por el contrario, han sido utilizados para mostrar la cara liberal de Hegel; sin embargo, desde el momento en que las fuentes sobre las cuales Gans se ha basado para su redacción, vale decir los cuadernos de apuntes de las lecciones, son ahora accesibles, conviene retroceder a ellas para ver si el agregado corresponde exactamente a las palabras de Hegel o si es posible individualizar matices y acentuaciones distintas. Sin duda el curso de lecciones utilizado por Gans en este caso es el del semestre de invierno de 1822/23: Gans también esta vez se ha comportado fielmente, sólo que para esquematizar, simplificar, sintetizar el discurso de Hegel, ha omitido algunas frases, en sí poco significativas, pero que insertas en contexto permiten situar este discurso bajo una luz un poco distinta. Refiero, por tanto, el pasaje de las lecciones según la edición cuidada por Iltting, en la cual los paréntesis cuadrados están para indicar los pasajes referidos por Gans.

"[no 'está' en el arbitrio del individuo separarse del Estado, en efecto, él es ciudadano del estado determinado <ya> según su lado natural]. <En efecto> dado que se ha nacido en el Estado se es ciudadano suyo. [La de-

terminación racional del hombre es la de vivir en el Estado y si todavía no existe Estado, existe la exigencia de la razón de que un Estado sea fundado]. El hecho de que se viva en este o aquel Estado es el lado natural y [un Estado debe autorizar para que alguien pueda o no abandonarlo <o entrar en él>]. En efecto, los individuos pertenecen a este Estado por naturaleza. [Entrar en el Estado no está, en consecuencia, en el arbitrio del particular] está en él según su naturaleza" (Rph V § 75 p. 266-267).

En una primera lectura el pasaje parece corresponder exactamente al agregado de Gans: no depende del arbitrio del individuo "separarse del Estado" y es éste último el que "debe autorizar" a quien entre o salga. Y, sin embargo, en una lectura más profunda emerge algo distinto: Hegel aquí insiste sobre un punto respecto del cual Gans hace sólo una señal. ¿Por qué razón los individuos no se pueden separar del Estado? Adviértase, en este contexto Hegel no hace uso de metáforas organicistas, no dice por ejemplo que los individuos son miembros de una totalidad orgánica que los constituye; se limita antes bien a observar que ellos son ciudadanos de un determinado Estado ya según su lado natural. Y sobre este motivo él —a diferencia de Gans— retorna constantemente en el pasaje citado: por el hecho de que ha nacido en un Estado se es ciudadano del mismo, vivir en éste o aquel Estado es en consecuencia algo que proviene de la naturaleza; los individuos pertenecen a un Estado de un modo natural, ellos están en él según su naturaleza. La insistencia sobre este punto pretende significar aquí que a Hegel no le interesaba tanto negar al particular el derecho a emigrar, cuanto más bien criticar la concepción contractualista del origen del Estado sobre la base de la siguiente argumentación: se puede bien poco pensar que el Estado esté fundado sobre un contrato entre los individuos, ya que ellos llegan a formar parte de éste de un modo totalmente natural, por vía de su nacimiento y no por una decisión individual suya. Un individuo no llega a formar parte de un Estado mediante el arbitrio de un contrato, desde el momento en que de manera mucho más simple nace dentro de él.

Tomado en sí mismo, no obstante, este argumento no es particularmente fuerte cuando se lo quiere utilizar, como Hegel lo hace, para demostrar la falsedad de la concepción contractualista. Kant, en efecto, argumentaba de un modo sustancialmente análogo: no hay ninguna necesidad de un acto jurídico particular para que un individuo sea considerado como ciudadano del Estado en el cual ha nacido¹⁵. Tam-

¹⁵ Los habitantes de un país son "ciudadanos de un solo y mismo cuerpo común ya en virtud de la constitución, vale decir sin tener necesidad de ningún acto jurídico particular (sea por el hecho mismo de su nacimiento)" (KANT, *Metaphysik der Sitten*, § 50).

bién para Kant, en consecuencia, es un hecho natural (el nacimiento) y no el arbitrio lo determinante. Va de suyo, sin embargo, que esta apariencia natural en un Estado se sitúa en un nivel meramente empírico, el cual no excluye en el nivel trascendental, el derecho para el particular de romper aquel vínculo natural, separándose del Estado en el cual ha nacido e incorporándose a otro. En suma, si es verdad que la pertenencia inicial a un Estado no resulta de un acto de voluntad (el contrato), sino más bien de un hecho natural (el nacimiento), de ello no se deriva que el individuo deba continuar siendo miembro: el derecho a abandonarlo está en Kant reconocido inmediatamente después de haber admitido el origen espontáneo de su inicial pertenencia a un Estado. Si la naturalidad es el punto de partida para pertenecer a un Estado, nada impide pensar que la voluntad también en este contexto adquiere un peso determinante: al individuo particular es a quien corresponde la elección de continuar o no siendo parte del Estado en el cual ha nacido. Así, Kant, aun subrayando la pertenencia espontánea del particular a su patria, afirma la posibilidad de separarse de ésta. Para Hegel, sin embargo, las cosas parecen situarse en términos un tanto diversos.

De la misma consideración inicial él, en efecto, parece llegar a negar una posibilidad tal: no está en el arbitrio del individuo separarse del Estado desde el momento en que él está ligado a éste desde el nacimiento. Así suena el pasaje inicial del agregado de Gans. No obstante, como recién se ha visto, las lecciones ponen el acento más que sobre la separación, sobre la natural co-pertenencia del particular al Estado (de lo cual indudablemente Hegel hace derivar la imposibilidad de la separación). La argumentación es débil. Pero ella ¿atendía efectivamente a negar un derecho al particular a separarse del Estado al cual pertenece desde el nacimiento? En realidad el discurso de Hegel tiene una finalidad distinta, como bien lo demuestra la continuación de la lección (concisamente remitida por Gans en su agregado) centrada sobre el hecho de que el Estado moderno no puede ser reducido como en la época feudal a una relación jurídica privada: "Este es, ni más ni menos, el enorme progreso del Estado en nuestro tiempo, el hecho de que el Estado es fin en sí y por sí y cada uno no puede proceder según su propia estipulación privada" (*Rph* V § 75 p. 270. 5-10).

Así parece claro que el objetivo de Hegel no es negar al particular un derecho a emigrar sobre la base de una concepción organicista en sentido fuerte, sino más bien criticar la concepción contractualista del Estado, y no porque él quiera retroceder a formas pre-modernas de la organización estatal, sino todo lo contrario, porque en la base de

aquella concepción él piensa que está esa confusión entre derecho privado y derecho público contra la cual se ha vuelto todo el proceso histórico que lleva a la formación del Estado moderno. El resultado de este proceso será la supremacía del derecho público sobre el privado y consecuentemente la reducción del contrato (en cuanto institución típica del derecho privado) a categoría secundaria y subordinada.

No intento ahora profundizar el significado de la crítica hegeliana a la ideología del contrato social¹⁶, resta aquí preguntarse si la supremacía del derecho público llega al punto de negar el derecho privado de los particulares a separarse del Estado al cual pertenecen por naturaleza. También para responder a esta pregunta es necesario ante todo considerar el contexto histórico en el cual se sitúa la reflexión hegeliana. El "derecho" de emigrar en realidad entonces había devenido para muchos un trágico deber conectado al desarrollo de la sociedad capitalista y Hegel estaba a tal punto al tanto de ello como para haber considerado en su *Filosofía del derecho* el medio de la colonización como una vía de escape frente al problema de la superpoblación (cfr. *Rph* § 248). Mientras que los colonizadores permanecían ciudadanos de la madre patria, como en el caso de los emigrantes franceses e ingleses, el problema de un derecho de salir del Estado, a decir verdad, no se planteaba; pero Hegel se refiere expresamente también al caso de la emigración alemana, en particular sudoccidental, comenzada en los años en los que él se abocaba a dictar sus primeras lecciones sobre la filosofía del derecho y que precisamente un problema tal, de hecho, había surgido. Justamente en tales lecciones encontramos una descripción precisa del fenómeno:

"Donde el Estado no provee a sus ciudadanos, en el momento en el cual soportan penurias, se verifican —como entre nosotros en Alemania— algunas emigraciones, cuya causa es la superpoblación y la exigencia de poder llevar un determinado estilo de vida. Entre nosotros, sin embargo, los emigrantes emigran en cuanto particulares y en vez de ayudar como colonos a la madre patria se incorporan a otros pueblos, ya que la madre patria no los asiste. Al comienzo, las colonias dependen de la madre patria, y poco a poco, sin embargo, devienen independientes y forman Estados propios" (*Rph* I § 120 A p. 142. 20-27).

Si la emigración podía resolver (o por lo menos atenuar momentáneamente) algunos problemas cuando estaba dirigida desde la madre

¹⁶ Algo sugiero al respecto en mi contribución *La rivoluzione liberale e il rinnegato Hegel* en "Materiali per una storia della cultura giuridica", XX, 2, 1990, pp. 520-525, en el cual son discutidas particularmente las tesis de Ilting, Bobbio y Losurdo.

patria, en el momento en que ocurría, como en Alemania, por iniciativa de los particulares y comportaba la pérdida por parte de los emigrantes de todo vínculo con ésta, habría contribuido a debilitarla. En suma, Hegel no intenta en absoluto negar por principio a los particulares el derecho de emigrar, su preocupación principal es, no obstante, que este tipo de emigración, cuando incumbe a masas de particulares, podía poner en peligro la estabilidad del Estado, de una estructura que por otro lado en Alemania era todavía más bien frágil y fragmentada.

La preocupación de Hegel parece todo menos infundada si, *mutatis mutandi*, se piensa en el hecho de que precisamente una emigración de particulares en masa ha contribuido a hacer que un Estado entero, la República Democrática Alemana, se haya disuelto con una rapidez que nadie podía prever. He aquí por qué el acento de Hegel recae sobre el hecho de que el Estado es quien debe autorizar a cualquiera a salir o bien a entrar en él. Problemático para la estabilidad del Estado puede ser no sólo la fuga en masa de los habitantes de un Estado (para este Estado), sino también la incorporación de aquellos individuos a otro Estado (para este último). Aquí depende mucho del grado de desarrollo en que se encuentra un Estado.

¿Significa todo esto que Hegel se oponía netamente a un elemento indispensable de la teoría liberal, vale decir a aquel que garantiza al particular la posibilidad de separarse del Estado al que pertenece para incorporarse a otro? Una vez aclarado que la preocupación principal de Hegel era la estabilidad interna del Estado, queda por preguntar si él estaba por principio en contra de reconocer un derecho al particular de separarse del Estado en el cual ha nacido. Si el derecho de emigrar incumbe a masas de particulares no se puede negar que surgen problemas de estabilidad para el Estado del cual estos particulares emigran y para aquel que debería acogerlos. Insistiendo sobre esto, Hegel no hace más que llamar la atención sobre un problema real. Pero ¿qué decir cuando un derecho tal incumbe exclusivamente al particular? Ahora, es también cierto que Hegel en vez de tratar el problema del individuo que en cierto punto decide separarse del Estado, considera también tal situación sólo desde el lado del Estado que de algún modo debe autorizar a aquel individuo a salir o entrar en él. Pero, si el Estado autoriza esto a alguien, ello significa que éste tenía precisamente tal derecho. Hegel en el pasaje citado precedentemente no arriba explícitamente a esta conclusión, pero ella me parece enteramente consecuente. Como fuera, en otro curso de lecciones (el primero que habíamos ya citado) Hegel afirma, y esta vez de modo explícito

que un individuo entra "voluntariamente" en un determinado Estado. Pero veamos también aquí el pasaje completo:

"Cada uno ha nacido, *natus*, de modo de pertenecer a una *nación* y tiene más o menos en común con su pueblo un determinado carácter natural. De esta pertenencia natural a su pueblo y del hecho de que un individuo entra voluntariamente en un determinado Estado toma impulso una colisión que debe ser eliminada; en efecto, considerando el primer aspecto nadie tiene el derecho de salir de su pueblo" (*Rph* I § 159 A p. 191. 8-12).

En este contexto Hegel emplea el concepto de nación para subrayar el carácter natural de la pertenencia a un pueblo y lo opone al concepto jurídico del Estado. Dado que aún no distingue de un modo adecuado el concepto de pueblo del de Estado, piensa que existe una colisión entre el hecho de que un individuo no tenga el derecho de separarse del pueblo al que pertenece (como si un pueblo pudiese ejercer derechos sobre los individuos) y el hecho de que en un Estado se puedan en cambio adquirir o perder derechos de ciudadanía. Una colisión evidentemente no subsiste, desde el momento en que en el primer caso no se puede hablar propiamente de derechos. Dejando de lado aquí también este aspecto para los fines de nuestro discurso, lo que importa destacar es que Hegel (erróneamente o no) se limita en todo caso a negar la existencia de un derecho del particular a separarse de su pueblo, contraponiendo esto al hecho que "un individuo entra voluntariamente de un determinado Estado", es decir que los derechos de ciudadanía se pueden adquirir o perder. No será la posición liberal de un Locke ni de un Kant, pero de ella no me parece que pueda concluir la exclusión de aquel elemento indispensable en una teoría liberal, que es el derecho para el particular de separarse del Estado en el cual ha nacido.

Las implicaciones de todo esto para nuestro discurso son evidentes. Hegel llega al punto de admitir para un particular por principio el derecho a separarse del Estado en el cual originariamente pertenece. Si entonces su concepción del Estado como organismo consiste en una muy débil del organicismo, y aquí puede uno incluso preguntarse si ella lo sigue siendo, desde el momento que, como se ha visto, lo que le sigue distinguiendo al organicismo es ni más ni menos la posibilidad del individuo del organismo del cual es miembro. Enunciar esta aparente contradicción entre la defensa constante de una concepción organicista del Estado y su falta de voluntad para no siempre claramente confirmada admisión de un derecho a la emigración?

Para responder a esta última pregunta es necesario interrogarse sobre el espacio que efectivamente Hegel atribuye en el ámbito político a la metáfora o al concepto de organismo. Repasemos velozmente en conclusión el camino hasta ahora recorrido: al comienzo de sus cursos sobre la filosofía del derecho Hegel hace amplio uso de la metáfora organicista no sólo para explicar la organización interna del Estado, sino también para referirse a las relaciones entre los Estados y a la dinámica de la historia universal. Y si Hegel bien pronto deja de lado este segundo aspecto, el primero permanece en cambio como una constante. Por otra parte, es significativo que precisamente en estas lecciones Hegel admita con todas las letras (cosa que luego no hará más con tanta decisión) la posibilidad para el particular de separarse del Estado al cual naturalmente pertenece. También en estas lecciones, donde mayores son los elementos organicistas, Hegel consecuentemente ¿no llega al punto de aplicar el concepto de organismo a las relaciones entre los ciudadanos particulares y el Estado?

En realidad, como resulta de los §§ 129-130 Hegel utiliza la metáfora también en este contexto y, sin embargo, hace de ella un uso claramente inapropiado, tanto que afirma que en este organismo los miembros son "en sí autónomos" (§ 130), cuando lo que caracteriza al organismo es precisamente la negación de una autonomía tal. Que Hegel estaba poco seguro de la aplicación de la metáfora en este contexto, resulta del hecho que ya a partir del curso sucesivo él no la utiliza más. El nuevo orden surgido de la Revolución se funda sobre un principio que no se deja explicar por aquella metáfora: vale decir, el principio de la autonomía del individuo. La realización de este principio en el Estado moderno es una necesidad de la cual no se puede prescindir: la "individualidad personal" tiene aquí "su completo desarrollo y <el> reconocimiento de su derecho por sí" (*Rph* II § 116 p. 268. 23) y, como se lee en el curso todavía siguiente "el individuo así ha alcanzado su más alto derecho" (*Rph* III p. 226. 11). El texto publicado no presenta al respecto variaciones de relevancia. El § 260 no hace más que confirmar (articulándolas ulteriormente) las versiones precedentes y concluye con una frase muy notable que no puedo hacer menos que reseñar: "El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad, de dejar al principio de la subjetividad perfeccionarse hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo reconducirlo a la unidad sustancial y así mantener ésta en aquel principio mismo" (*Rph* § 260 p. 702).

Cierto, en todos estos contextos Hegel afirma igualmente que esta particularidad no debe permanecer quieta en sí, sino superarse en lo

universal planteando así una relación entre particular y universal que presenta una analogía con aquella de las partes y el todo del modelo organicista. Y no obstante, Hegel renuncia a indicar cualquier paralelismo. Además, emerge una significativa diferencia. Si el esquema del organismo no permite hablar de una autonomía de las partes, o mejor dicho, la autonomización de un órgano respecto del todo es el signo de una enfermedad del organismo, aquí por el contrario Hegel considera la autonomía de las partes como un elemento del cual el Estado moderno no puede prescindir. La particularidad en su autonomía no es en consecuencia causa de enfermedad, como resulta en cambio en la aplicación de la metáfora organicista.

En conclusión: Hegel permanece organicista; pero la versión del organicismo que él nos presenta es una versión un tanto débil. Este concepto resulta apropiado para explicar la articulación interna del Estado, pero no es sino una metáfora cuando es utilizado para explicar la relación entre los ciudadanos particulares y el Estado. Y por lo demás una metáfora inadecuada, tanto que Hegel en este contexto parece más bien reacio a adoptarla. En este contexto habría sido más adecuado el segundo silogismo, en el cual la posición intermedia está dada por la voluntad del particular que hace de modo tal que el universal sea indisoluble de la actividad de los individuos. Pero de este silogismo en la *Filosofía del derecho* no se encuentra huella.

Universidad de Génova

Traducción de Esteban Federico Mizrahi

ABSTRACT

The essay concerns itself with the *organicist* character of Hegel's political philosophy. It is argued that organicism and conceptualism are not always incompatible. Firstly, the author points out the relevance of the fact that all organicist theories are characterized as totalitarian in contrast to mechanistic theories which are regarded as individualistic. Secondly, an attempt is made to trace out the origin and implications derived from the metaphorical use of the term "organism" in a legal-political context. Finally, the author argues that although in Hegel's theory of social institutions, this concept may be suitable to explain the internal articulation of the State, but reveals itself as an inadequate metaphor when applied to the relationship holding between citizens and the state.

NEGACION Y NEGATIVIDAD EN HEGEL*

DANIEL BRAUER

Dificultades de la interpretación

LOS CONCEPTOS de “negación”, “negatividad” y de “negación de la negación” desempeñan un papel central en la dialéctica de Hegel. Ellos presiden una variada multiplicidad de transiciones en los diferentes ámbitos de que se ocupa el sistema. Mediante la “negación determinada”, “la negatividad inmanente” y la “negación de la negación” Hegel pretende aclarar una peculiar relación formal entre conceptos, pero la noción de negación misma subyacente a esta concepción no es explicada o al menos no lo es suficientemente.

Por un lado Hegel expone su pensamiento haciendo uso de afirmaciones y de negaciones contando con la posible comprensión del lector, es decir presupone un acuerdo tácito acerca de reglas comunes del discurso comunicativo. Por otro lado resulta evidente –al menos desde la demoledora crítica de Adolf Trendelenburg en sus *Investigaciones lógicas* (1ª ed. 1840)¹– que Hegel utiliza la palabra “negación” en un sentido que se aparta tanto del uso y significado que estos términos tienen en el lenguaje natural como el que adquieren en los lenguajes lógico-formales.

Por lo pronto si uno pasa revista a la serie de asociaciones que despierta la palabra “negación”² lo primero que se presenta a nuestra

* Este artículo se publica simultáneamente en una versión alemana en *Hegel-Studien*.

¹ ADOLF TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840, esp. tomo II, cap. X,

p. 389 y sigs. Una evaluación crítica de las objeciones de Trendelenburg a diversos aspectos del sistema hegeliano se encuentra en el libro JOSEPH SCHMIDT, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, Munich 1977.

² Me ha ocupado de la noción de negación en forma sistemática en el extenso artículo:

mente es la oposición entre afirmaciones y negaciones, de modo que el lenguaje parece ser el lugar por referencia al cual tiene sentido hablar de "negación": podemos afirmar o negar algo acerca de algo, con lo que pretendemos describir a un interlocutor cómo son las cosas. Desde este punto de vista la afirmación o la negación designan estructuras lingüísticas o caracterizan operaciones lógicas que tienen que ver con nuestra imagen cognitiva de la realidad, y no con propiedades de la realidad misma. Pero no es así como el término aparece en la filosofía hegeliana, en ella "negación" se refiere menos a algo lógico o mental que a un rasgo de las cosas mismas. El desvío del significado de la palabra "negación" de su uso normal nos pone en presencia de un término técnico que quizás alude y tiene en común una serie de matices con la constelación semántica que asociamos al vocablo, pero que en todo caso urge aclarar.

Más aún la elucidación resulta esencial para la comprensión de otro concepto fundamental de la dialéctica, me refiero a la "contradicción", siendo la "negación" uno de sus ingredientes constitutivos, porque si Hegel entiende por negación algo diferente a lo que el término significa en la tradición filosófica, cabe suponer que también su noción de "contradicción" apunta hacia otra *dirección* que la contradicción aristotélica cuya negación, tal como es prescripta por el axioma supremo, es una condición misma del pensamiento.

El concepto hegeliano de negación presenta una serie de dificultades de interpretación. Ante todo la palabra designa en Hegel *tanto un rasgo ontológico como una fase del método*. En cuanto a lo primero cabe preguntarse cuáles son sus características: ¿en qué puede consistir una realidad negativa? En este caso el pensamiento consistiría en cierta habilidad simplemente para registrar esta peculiar propiedad de las cosas mismas o de ciertas cosas. Por otra parte si se trata de un procedimiento metódico: ¿cómo se lleva a cabo?

En segundo lugar, si "toda determinación es una negación": ¿qué sentido tiene diferenciar afirmaciones de negaciones? En otras palabras, ¿hay en Hegel una simetría completa entre lo "negativo" y lo "positivo"?

Las teorías acerca del correlato ontológico de la negación pueden clasificarse en dos grandes grupos, aquellas que aceptan la existencia de "hechos negativos" y aquellas que consideran que la negación es una

forma indirecta de referirse a lo real; otro criterio de diferenciación consiste en considerar a la negación, ya sea como una operación lógico-lingüística, o por el contrario, como un rasgo de las cosas: la concepción que Hegel tiene de la negación no encaja en ninguno de ambos esquemas. En el primero no, porque en su pensamiento los hechos positivos son a la vez negativos, en el segundo tampoco, porque en su filosofía "negación" designa tanto una acción del entendimiento como una característica ontológica. El contraste con el significado usual se agudiza por el hecho de que la negación hegeliana parece no sólo excluir aquello sobre lo que se aplica sino de alguna manera también conservar aquello que niega, y a esto debe añadirse el hecho que Hegel asocia el término "negación" con cierta capacidad de transformación, con cierto "poder" ejercido por un *sujeto*, algo que difícilmente pueda atribuirse a una función meramente semántica, y que coloca al fenómeno en cierta conexión con la facultad de *libertad* y de *autonomía*. Es este el nudo de problemas que trataré de desatar en lo que sigue.

En la tradición filosófica la búsqueda del sentido de la negación ha sido llevada a cabo desde una doble perspectiva. Cuando lo que ha estado en el centro de la discusión ha sido la existencia de *términos negativos* se termina por imponer un problema *ontológico*, como el del *no-ser* en Parménides, el *ser-otro* en Platón, o el *vacío* del atomismo, cuando lo que se examina es principalmente la *proposición negativa* (como en Aristóteles) la tradición basada en sus escritos) predomina la cuestión de las *reglas lógicas* de la negación en relación con la *falsedad* y la *contradicción*.

Hegel parece querer combinar ambos aspectos al entender por "negación" tanto un procedimiento como un rasgo metafísico. Pero si nos fijamos ahora a algunas de las acepciones más frecuentes que encontramos hegeliano equipara, asocia analógicamente, o considera como particulares de la negación en diversos textos como: "nada", "ser-otro", "muerte", "separación", "exclusión", "escisión", "alienación", "particularización", "abstracción", etc., la primera conclusión que se extrae de esta lista es que Hegel no se orienta para su exposición de la negación en el fenómeno de la proposición negativa (A. B.). Lo que aparecen aquí son predicados con signo negativo que Hegel a menudo sustantiviza la negación en el giro "x es la negación de y" más precisamente la *afirmación del término negativo* con predicado dado en el marco de una dicotomía. De ahí que nos enfrentamos hasta que punto nos enfrentamos a una negación en la práctica.

"El secreto de la negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas de la negación del discurso y de la acción", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, de la Universidad de Plata, N° 30, mayo de 1993.

Como es sabido para Aristóteles la negación ($\alpha\pi\acute{o}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$) [A no es B] y la afirmación ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$) [A es B] constituyen las formas más elementales del discurso enunciativo ($\alpha\pi\acute{o}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$), acerca del cual puede decirse con sentido que es verdadero o falso. Por el contrario las proposiciones con predicado negativo [A es No-B], llamadas por la tradición desde Porfirio “infinitas”, fueron asimiladas por Aristóteles a la afirmación, si bien a una afirmación vaga, ya que el predicado no indica una propiedad precisa (*De Interpretatione*, cap. 4-5³).

Por el contrario al menos desde Frege la lógica moderna considera a este tipo de proposiciones –que en adelante llamaré *negación predicativa*– como equivalentes a las negaciones [A es No-B = A no es B]. Más aún G. H. von Wright considera a las negaciones de este tipo como “fuertes” en el sentido de que de ellas es posible derivar negaciones proposicionales pero no a la inversa (si A es No-B entonces A no es B)⁴.

Pero Aristóteles no carecía de razones para su clasificación, porque en el lenguaje natural el fenómeno básico de la negación es el que tiene lugar en la proposición negativa [A no es B], y lo que es más importante, en ella se muestra su carácter de una *operación* que todo el mundo entiende, mientras que en la negación predicativa –que resulta algo artificial– esta función debe aclararse, en primer lugar porque un predicado negativo [No-B] puede indicar tanto un procedimiento como su resultado y tanto una ausencia como un término contrario. En segundo lugar porque es necesario establecer las reglas de ese procedimiento: ¿qué significa el “no” en los juicios de la forma “A es No-B”?

Que Hegel toma como prototipo de la negación no la proposición negativa sino la negación predicativa, y que para él la negación no caracteriza una *relación entre* proposiciones sino entre *conceptos* se ve claro en su tratamiento del “juicio negativo”. Mientras que para toda una tradición y todavía para Kant el “no” de los juicios negativos “afecta” a la “cópula” para Hegel concierne en cambio al predicado [A no es B = A es no-B].

Lo que para Hegel es un juicio negativo tiene más en común con el llamado por Kant juicio “infinito” que con el negativo como tal. Es significativo por otra parte que en la *Ciencia de la lógica* no haya lugar para el juicio infinito en el sentido de Kant –lo que Hegel llama allí “juicio infinito” ya no tiene nada que ver con aquel.

³ *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, ed. Minio-Paluello, Oxford 1949, 16b26 y sigs.

⁴ G. H. VON WRIGHT, *On the Logic of Negation*, Helsinki-Helsingfors 1959, p. 3 y sigs.

El trasfondo kantiano de la noción de negación en Hegel

Las reflexiones kantianas acerca de la función de la negación –y no, como veremos, el sustancialismo absoluto de Spinoza– constituyen el antecedente más importante para la comprensión de la negación en Hegel y esto por varios motivos. Ante todo porque también en Kant, a diferencia de Aristóteles, se considera a los conceptos algo más primario que a la proposición, puesto que lo que hace posible las diversas formas de juicio son los conceptos puros y no a la inversa. El juicio es para Kant o una mera *explicitación* de lo contenido en el concepto del sujeto (juicio analítico) o una *combinación* de conceptos de acuerdo a diversas reglas de síntesis. Esto vale también para la negación.

En la tabla de los juicios de la *Crítica de la razón pura* (A 70/B95)⁵, los juicios “negativos” <“*verneinende*”> aparecen bajo el rubro “cualidad” <“*Qualität*”> a continuación de los afirmativos, pero mientras que a éstos se les hace corresponder en la tabla de categorías la noción de “realidad” <“*Realität*”> encontramos para la negación la versión latina de su concepto: “*Negation*” (A80/B106)⁶. Kant está pensando evidentemente en una forma prepredicativa de la negación como constatación de una *ausencia*:

“Realidad es algo <Etwas>, la negación no es nada <Nichts> o sea un concepto de la falta de un objeto, así como la sombra, el frío, (nihil privativum).” (A291/B347)⁷.

Pero a diferencia de la *ontología* de la escolástica alemana de A. G. Baumgarten y G. F. Meier en la que *realitas* y *negatio* constituyen propiedades de los entes⁸, en Kant la “carencia” o “falta” adquiere sentido en la *relación* entre una *representación* y la ausencia de su *objeto*.

En el importante escrito precrítico acerca de las *magnitudes ne-*

⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, edic. de Raymund Schmidt, Leipzig 1944, p. 110.

⁶ La negación en Kant puede consultarse la bibliografía de la segunda parte del artículo de W. Bonsiepen sobre “*Negation*” en el *Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter et altri, pp. 675/676.

⁷ Op. cit., p. 118.

⁸ Op. cit., p. 332.

⁹ A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle 1739-57, §§ 135, 356; G. F. MEIER: *Metaphysik*, Halle 1755-59, §§ 48, 130 – estas citas están tomadas de la primera parte del instructivo “*Negation*” del *Wörterbuch der Philosophie*, editado por J. Ritter y K. Gründer, Frankfurt am Main 1984, pp. 673-675.

gativos⁹, Kant diferencia la negación lógica, que denomina “carencia” <“Mangel”, “defectus, absentia”> de una forma de negación que llama “privación” <“Beraubung”, “privatio”>¹⁰. La primera designa una negación proposicional o predicativa que anuncia la falta de algo, la segunda tiene que ver con acciones que se interfieren mutuamente, o como se expresa Kant, se presenta cuando de “dos cosas” que se oponen “como causas <Gründe> positivas una suprime <aufhebt> el efecto <Folge> de la otra”¹¹. Pero esta doctrina de la “oposición real”, de tanta significación para el desarrollo ulterior del idealismo alemán en la que la negación aparece como una forma ontológica de acción recíproca entre las cosas no adquiere en la *Crítica* (A 273/274, B 329/330)¹² más que un papel secundario para caracterizar propiedades del fenómeno en oposición a la cosa-en-sí.

Que Kant entiende a la negación que se presenta en el juicio como indicación de ausencia se confirma por el hecho de que a los juicios asertóricos se les hace corresponder en la tabla de categorías la oposición: “existencia/no-ser” (A80/B106, A145/B184)¹³ y no se ve diferencia alguna en la manera en que se aclara este concepto con la explicación de la “Negation”.

La interpretación que Kant da de la negación está estrechamente vinculada con su visión del tiempo como intuición pura a priori, ya que “realidad” significa la presencia de la sensación, el “ser en el tiempo” de aquello que corresponde a un concepto y “negación” la correspondiente percepción de un tiempo vacío (A143/B182)¹⁴.

Interesante para nuestro tema es la rehabilitación kantiana del juicio “infinito” (in/finito porque lo que puede predicarse positivamente de algo es acotado, pero lo que algo no es, es innumerable): mientras que el juicio afirmativo establece el estar contenido de un sujeto en una clase, o como se expresa todavía Kant en una “esfera”, en la negación en cambio se lo “excluye” de la misma. La originalidad de la reivindicación

kantiana (hoy diríamos epistemológica) del juicio “infinito” –que ya en Kant es asimilado desde un punto de vista estrictamente lógico a la negación– consiste en que en él se sostiene la pertenencia de un sujeto a una clase complementaria (“infinita”) a un predicado negado¹⁵. Así en la proposición: “el alma es no-mortal”, la expresión “no-mortal”, que Kant equipara a “in-mortal” establece, por un lado la exclusión del concepto-sujeto de la clase de los seres mortales, por el otro su inclusión en alguna de las infinitas clases de todo aquello que podría predicarse del alma. El juicio infinito es en Kant una negación predicativa complementaria. Pero el predicado negativo no llega a ser estrictamente un complemento Booleano porque su “infinitud” es acotada por la constelación de variables que pueden entrar en cuestión asociadas al sujeto –de una piedra no se podría decir en el sentido de Kant que es in-mortal. Con todo, los comentarios de Kant respecto al juicio infinito, una noción que desempeña un papel central en la doctrina de las antinomias, son algo oscuros. Otra diferencia importante que se establece entre negación y juicio infinito es precisamente que la primera afectaría a la “cópula”¹⁶, la segunda en cambio al predicado, pero esto queda sin aclarar.

Lo que Kant parece querer decir es que en el juicio infinito nos enfrentamos a una negación de tipo diferente a la que establece meramente una ausencia y que remite a un espacio de posibilidades indeterminado, porque no se conocen o no es posible conocer las propiedades que entran en juego y por consiguiente acceder al término positivo que produciría la afirmación. Pero más allá de las dificultades que presenta la función lógica de este tipo de juicios resulta significativo como antecedente de la noción hegeliana de negación que Kant les haga corresponder en la tabla de las categorías de “cualidad” el concepto de “Limitation” y explique esta última como una “realidad unida con negación” (B 111)¹⁷.

Por último aparece en el capítulo de la *Crítica* dedicado al “ideal trascendental” (A 571/583, B 599/611) una noción especulativa de negación en la que pueden reconocerse rasgos de la metafísica de Leibniz-Wolff. Aquí la negación es entendida como la limitación de la totalidad infinita de posibles “determinaciones” (“Bestimmungen”) de

⁹ I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, (1763), en *Werkausgabe*, tomo 2, edic. de W. Weischedel, Frankfurt del Meno 1977, p. 788 y sigs.

¹⁰ El lector debe tener en cuenta, a fin de evitar confusiones que Kant utiliza la palabra “privación” en este escrito en un sentido diferente al que lo hace en el texto citado anteriormente.

¹¹ Op. cit., p. 788.

¹² Op. cit., p. 318 y sig. Para el concepto de negación y en particular de magnitud negativa en Kant véase el instructivo libro de MICHAEL WOLFF, *Der Begriff des Widerspruches*, Königstein 1981, esp. cap. 4 de la 1ª parte, p. 62 y sigs.

¹³ Op. cit., p. 118, 202.

¹⁴ Op. cit., p. 201.

¹⁵ Ver para esto y lo que sigue: I. KANT, *Logik*, en: *Werkausgabe VI*, edición de W. Weischedel, Frankfurt del Meno 1977, p. 534 y sig.

¹⁶ Para la historia de la polémica acerca de la “cópula” como objeto de la negación, véase el artículo: “Negation” de A. Menne en el *Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter y otros, p. cit., p. 667 y sigs., en el que el lector encontrará ulteriores referencias.

¹⁷ Op. cit., p. 122.

un objeto¹⁸. Se trata ahora de una negación inherente a la cosa misma, una imperfección constitutiva de la finitud de lo existente, a diferencia de una carencia constatada externamente por la conciencia cognoscente.

En Fichte esta forma de negación adquiere un carácter activo, dado que la "limitación" misma es considerada el producto de las acciones contrapuestas de la conciencia que se constituye —en el lenguaje de Fichte: de un "ponerse" y "contraponerse" del "yo"¹⁹.

Lo que Hegel llama "negación abstracta" y critica como un procedimiento unilateral no es otra cosa que la proposición negativa [A no es B], lo que por el contrario intenta fundamentar es una forma de negación predicativa [A es No-B] inspirada en el "juicio infinito" de Kant.

Negación "abstracta" y negación "determinada"

No contamos lamentablemente con un texto en el que Hegel exponga en forma sistemática su peculiar concepción de la negación. "Negación" designa en su filosofía no sólo una categoría lógico-ontológica particular sino también una forma de operación que preside un desplazamiento entre conceptos. Se trata de una noción con la que opera una y otra vez, pero cuyo funcionamiento es aclarado explícitamente solamente en forma ocasional, con motivo de alguna fase particular de la argumentación o por el contrario en líneas demasiado generales, de modo que para elucidar su sentido se deben tener en cuenta pasajes tomados de diversos contextos.

En un célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* Hegel introduce una noción de negación cuyo marco no es el lenguaje sino ciertos actos trascendentales del "entendimiento" y en particular el "análisis" de conceptos:

"La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del entendimiento la más asombrosa y la mayor potencia o, mejor dicho la potencia absoluta", unos renglones más abajo esta facultad es calificada como "el inmenso poder de lo negativo; la energía del pensamiento, del yo puro". Ahora bien, ¿en qué consiste este "poder" de la negación y sobre qué

se ejerce? Desde un punto de vista lógico la frase carece de sentido, ya que lo que las negaciones llevan a cabo en el lenguaje natural, no es una alteración de los conceptos sino una constatación de la desvinculación entre un individuo y una clase o entre una clase y otra en la que se consideraba incluida para la afirmación. Más aún la negación no produce sino que simplemente comprueba una separación entre diferentes individuos y clases, o entre conceptos particulares y generales. Pero Hegel está pensando en una forma prepredicativa de negación.

Detrás de la simple palabra "no" se oculta un fenómeno complejo. En las tres formas básicas en que se presenta en el discurso, o sea como (1) negación proposicional [A no es B], (2) como negación predicativa [A es No-B] o (3) como negación de existencia [(A no existe) o (A carece de la propiedad B)] la función de la negación consiste en (α) indicar una sustitución (A no es B sino C) o (β) señalar una ausencia. En todos estos casos la negación es un procedimiento que presupone un espacio de alternativas. Allí donde no hay opciones es imposible negar. La negación consiste en una operación para pasar de una alternativa a la otra. Los espacios de alternativas pueden estar constituidos de diferente manera. Un espacio mínimo está formado por la presencia de una propiedad y su ausencia. Pero también pueden establecerse espacios de una multiplicidad finita (por ejemplo: colores) o infinita de opciones (por ejemplo: los números múltiplos de 4), de alternativas cerradas (por ejemplo: días de la semana) o abiertas (por ejemplo: tipos de galaxias) para nuestro conocimiento. La noción de negación en Hegel tiene que ver con una exploración de alternativas — con la configuración del espacio en que se inscriben. Estos espacios constituyen el diseño conceptual, definido por un punto de vista, con el que ya es necesario operar para establecer si algo es o no es de alguna manera y si existe o no existe.

La estructura de estos espacios puede ser el resultado de una configuración empírica o estar diseñada a priori transcendentamente, como sucede según Kant, con las categorías. Un espacio de alternativas puede ser siempre por un determinado punto de vista que constituye el punto de vista por el cual las opciones a pesar de su exclusión mutua pertenecen a un ámbito común. La forma interna de un espacio de alternativas establece un aparato categorial en el que cada concepto puede ser pensado por un sistema de oposiciones y no por sí mismo. Mediante la actividad de separar propia del entendimiento Hegel no se refiere a la separación misma sino a la facultad configurante de espacios de alternativas dicotómicos en que su noción de negación se inscribe. Este aparato categorial de toda forma de negación se mues-

¹⁸ Op. cit., p. 552, sobre esta concepción véase M. WOLFF, *Der Begriff des Widerspruches*, op. cit., p. 74 y sigs.

¹⁹ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1791), ed. de W. G. Jacobs, Hamburgo 1970, p. 22 y sigs., esp. p. 29.

²⁰ *Phänomenologie des Geistes*, tomo 3 de la edición de las *Werke* de Eva Mollenhuth y KARL-MARKUS MICHEL, Frankfurt del Meno 1972, p. 36.

tra en el hecho de que viene acompañada de un genitivo cuando se trata de explicitar aquello a que concierne. Toda negación es negación *de*. Llamo al objeto de una negación su *tema*. Toda forma de negación tiene un tema, pero el tema –que puede ser, tanto una afirmación como un predicado, una intención como una acción, etc.– no presupone una negación. ¿De qué modo afecta la negación a su tema?

Considerada como una operación toda negación es una forma de *acción*. Además, toda acción es positiva, en el sentido que produce una modificación de aquello sobre lo que se ejerce, y esto vale también para aquel peculiar tipo de acción que son las abstenciones. ¿Qué tipo de acción ejerce entonces la negación sobre su tema? Aquí entran en cuestión dos nociones. La primera es la de *supresión*. No puede separarse de la noción de negación cierto tipo de supresión. Una negación que no eliminase nada de su tema no sería negación. Esto rige también para la célebre noción de *Aufhebung*, que Hegel define valiéndose de la ambigüedad de la expresión alemana como una operación en la que a la vez se supera y se conserva algo²¹. Pero lo que la “*Aufhebung*” conserva no es lo mismo que lo que suprime.

Las supresiones pueden ser totales o parciales. En la negación total el ámbito de acción cesa con la destrucción de su tema, en las negaciones parciales se indica la sustitución de una parte constitutiva de un tema (aunque más no fuese señalando la carencia de un determinado aspecto del mismo). En las negaciones lingüísticas lo que se suprime son ciertos rasgos de una imagen cognitiva que son reemplazados por otros. En el lenguaje natural el resultado de las negaciones es una recategorización del tema.

El modelo de negación que está en la base de la concepción hegeliana no es, tal como sostiene Henrich²², la proposición negativa (A no es B), puesto que ella es *indeterminada* en tanto que puede remitir a un espacio de alternativas incierto o multipolar. Pero esto no significa que la noción de negación en Hegel se haya forjado al margen de una reflexión sobre la función de la negación en el lenguaje, en algo así como

²¹ Véase *Wissenschaft der Logik*, tomo 5 de las *Werke*, op. cit., p. 113 y sigs.

²² DIETER HENRICH, “Hegels Grundoperation”, en: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburgo 1976, p. 214. Una discusión con este trabajo de Henrich resulta ineludible para todo tratamiento contemporáneo del problema de la negación en Hegel. Si bien Henrich reconoce que la Lógica consiste en un “análisis sistemático de conceptos” (en oposición aquí a proposiciones) su tesis central es que Hegel habría desarrollado un concepto propio de negación –“negación autónoma”– para la que se habría inspirado en ciertas propiedades o “reglas” de la negación proposicional (“*negative Aussage*”): 1) el hecho de que la negación niega algo, 2) el hecho de que puede aplicarse a sí misma y 3) el hecho de que la negación “autorreferencial” tenga un resultado positivo (también p. 214).

una experiencia originaria de una actividad de “partición” (*Scheiden*) o “separación” (*Trennen*) según Theunissen²³. Hegel está pensando, a mi juicio, en *negaciones de tipo predicativo* (A es No-B) con las que *construye espacios de alternativas bipolares*. Mediante la sustantivización de la negación incluso ésta es presentada como término-extremo de la oposición afirmación-negación.

Pero por otro lado lo que aparece en los textos hegelianos con el nombre de “negación” no es tanto una operación sustantivada (Henrich) sino su *resultado*. El modelo es: “(No-B) es la negación de B”. Mediante esta estructura formal son reinterpretadas una multiplicidad de dicotomías conceptuales, muchas de las cuales aparecen consignadas en los *antónimos* del lenguaje natural.

Hegel entiende por negación: (1) un término negativo contrario a un predicado negado en el contexto de una oposición bipolar (así por ejemplo “la nada” respecto del “ser”, “lo otro” respecto del “algo”, “la inessential” respecto a lo “esencial”, “lo negativo” en relación a “lo positivo”, el “juicio” en oposición al “concepto” o el “juicio negativo” en relación al “juicio positivo”, la “muerte” como aniquilación de la “vida”, etc.), pero también (2) la operación que hace posible el pasaje o transición de uno a otro (y que es necesario explicar). Además (3) la relación de oposición misma que determina la incompatibilidad de ambos términos, positivo y negativo (“escisión”, “exclusión”, “alienación”, “diferencia”, “contradicción”, etc.). Por último (4) cierta acción destructiva que se ejerce sobre el término negado y lo modifica.

La concepción hegeliana de la negación se establece a partir de una reflexión acerca del significado e implicaciones de la negación contenida en los predicados negativos del tipo: “No-B”.

A diferencia de la negación proposicional que, o suprime la falsa atribución de un predicado como característica de un individuo o de un concepto o, por el contrario indica su ausencia, la negación predicativa procede por una exclusión exhaustiva de aspectos del significado de un concepto en el marco de una oposición bipolar que se establece por la negación misma:

$$[\text{No-B}] \text{ A} \rightarrow \text{B} = \text{No-A}$$

x

²³ MICHAEL THEUNISSEN, *Sein und Schein*, Frankfurt del Meno 1980, p. 175, véase la discusión con Henrich en p. 171 y sigs. Acerca de la negación en Hegel cabe mencionar también, dada la escasa bibliografía el capítulo IV: “Négation empirique et négation relative” del libro de JEAN HYPPOLITE: *Logique et existence*, Paris 1961, p. 135 y sigs., que ofrece una serie de interesantes referencias a los textos, aunque si de lo que se trata es de clarificar conceptos el texto resulta inútil.

El universo de discurso para un concepto dado queda dividido en una bipolaridad en la que cada extremo adquiere un doble significado: x es o A o B . Por un lado un sentido –positivo– propio, que permite identificar aquello que cae bajo su ámbito (x) (y saber que se trata por ejemplo de algo “esencial” o “inesencial”, de “algo” o de “otra cosa”, de una “causa” o de un “efecto”, etc., por otro lado un sentido –negativo– en relación a su contrario, que para Hegel resulta tan fundamental como el primero y lo define. Se trata de una doble relación *pero que tiene lugar en planos diferentes*.

La negación que Hegel caracteriza como “operación de excluir” (*Operation des Weglassens*)²⁴ es para Hegel constitutiva de aquello que la ejerce: *dejar de lado a lo otro o al otro en un espacio compartido es una forma de autolimitación* y por lo tanto de quedar excluido de aquello mismo que se excluye. En otras palabras la exclusión es una exclusión *mutua* que establece la forma de un campo semántico.

Esta relación de recíproca exclusión y complementariedad de los extremos de una oposición bipolar es lo que Hegel llama “contradicción” (*Widerspruch*). A diferencia de la contradicción apofántica aristotélica que está constituida por la conjunción de una afirmación y una negación contrarias, la contradicción “reflexiva” en Hegel está formada por dos negaciones predicativas: *A es No-B* y *B es No-A*, que definen un espacio de alternativas excluyentes. Hegel parte del *factum* de la existencia en el lenguaje natural de conceptos, que para decirlo en términos de un lógico contemporáneo, “se presentan en forma de pares de opuestos” (*“come in opposed pairs”*)²⁵.

En el modelo presentado más arriba la negación aparece de dos ma-

²⁴ *Wissenschaft der Logik*, II, tomo 6 de la ed. Moldenhauer/Michel, p. 275.

²⁵ FRED SOMMERS, *The Logic of Natural Language*, Oxford 1982, p. 169. Sommers distingue en este texto entre “contrariedad” que caracterizaría la relación entre “términos”, y “contradicción” que reserva para “proposiciones”. Pero a su vez el primer tipo de oposición (entre términos) es diferenciado del tipo de contrarios del lenguaje natural (por ej. blanco/negro) por la presencia de una partícula negativa que indicaría la exhaustividad del operador de negación (no-, a-, in-, etc.). Se trataría, a diferencia de los primeros de “contrarios lógicos” (idem), pero no queda muy claro en que se diferencia esta oposición de la contradicción cuando se toman afirmación/negación como términos contrarios. El criterio es según Sommers que en el primer caso da lo mismo considerar a cualquiera de los polos de una oposición (lógica) como positivo o negativo, mientras que cuando se trata de proposiciones habría una “irreductible asimetría” puesto que la proposición afirmativa tendría siempre una “valencia” positiva y la proposición negativa una negativa (véase p. 170-171). Pero esta distinción contiene una petición de principio y resulta arbitraria. En todo caso lo que Hegel llama contradicción, corresponde a mi juicio a la contrariedad lógica de Sommers. Por otra parte también en este tipo de oposición está presente como veremos una asimetría entre el extremo negativo y el positivo.

neras, (α) como característica de un *extremo* de la oposición ($-A$) y al mismo tiempo como (β) *exclusión* de ambos términos entre sí. La tesis de Hegel es que normalmente sólo prestamos atención a los polos de una oposición (A o B), pero no a la distinción, al punto de vista que diseña el espacio de alternativas incompatibles en que se inscriben.

El hecho de que uno de los términos de la oposición (α) –y no ambos– sea caracterizado, en conformidad con la constelación semántica del lenguaje natural, como “negación”, señala una asimetría significativa. Para Hegel la negación no consiste sólo en la exclusión de un aspecto o de la totalidad de su “tema” sino *en la manifestación de un rasgo que le es esencial*: su modo de ser fragmentario. No sólo la negación presenta un carácter sincategoremático, también el término positivo que parece tener sentido de modo aislado y autosuficiente, consiste en una “abstracción”²⁶. Hegel universaliza el modo de existencia de los términos negativos y lo convierte en modelo de lo real. Lo existente es una abstracción porque su concepto se forma aislando una parte de una totalidad con la que está indisolublemente vinculado, en segundo lugar porque al hacerlo quedan excluidos el resto de los rasgos del fenómeno que son contrapuestos a lo que considera su carácter esencial.

La negación es en el pensamiento de Hegel no una operación supresiva sino *la explicitación de una cualidad inherente al concepto positivo mismo, su “negatividad”*. De ahí la identificación que llevan a cabo varios autores entre el procedimiento dialéctico y el fenomenológico²⁷, pero esto no es más que una analogía, porque el análisis dialéctico presupone una teoría ontológica de la contrariedad, de la que no se encuentran huellas en la marcha husserliana. De lo que se trata aquí es de *mostrar la copertenencia de un concepto, que se presenta como sujeto para el análisis semántico, a un espacio categorial que se constituye por la exclusión mutua de los extremos que lo integran*. Lo positivo ya “es” en sí negativo. En el extremo negativo el carácter contrapuesto de ambos conceptos sólo *se muestra* con mayor claridad. Es en este sentido que debe interpretarse el *dictum* que Hegel atribuye a Spinoza²⁸, según el cual “toda determinación es una negación” (*“Omnis*

²⁶ Véase para lo que sigue: *Wissenschaft der Logik*, II, op. cit., p. 275-276.

²⁷ Véase por ejemplo: JEAN WAHL, *La logique de Hegel comme phénoménologie*, Paris 1969; o Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris (1933-39) 1947.

²⁸ El texto de Spinoza en cuestión se encuentra en la carta L, del 2 de junio de 1674, dirigida a Jarig Jelles, en la edición de Carl Gebhart, *Opera*, Heidelberg 1924, IV, p. 240. No hubiese sido por el significado central que adquiere en la filosofía de Hegel la proposición probablemente habría pasado desapercibida como una observación marginal. Lo que Spinoza señala allí es que toda “figura” es una “determinatio” en cuanto limitación y por

determinatio est negatio”), una proposición que considera de “infinita importancia”²⁹. En el término positivo lo negativo sólo está “oculto”³⁰.

Lo que está en juego no es pasar por alto la distinción entre afirmaciones y negaciones, que Hegel acepta, ni tampoco considerar a toda proposición positiva como posible fundamento para negar una proposición contraria. La idea es más bien pensar ya al término positivo como implicando una acción negativa y a la negación como *exposición* de un rasgo contrario pero implícito en ella. Esto no quiere decir que no haya una diferencia, una *asimetría entre el término negativo y el positivo, porque no da lo mismo cuál de las categorías es considerada como negación*.

Ambos conceptos opuestos conforman un espacio bipolar común y determinado de alternativas del que cada término es inseparable, de modo tal que toda modificación en la noción de uno de los extremos produce cambios en el otro. Así por ejemplo la “nada” o el “no-ser” del comienzo de la *Ciencia de la lógica*, como primera forma elemental de negación “determinada”, surge de inferir el carácter de absoluta indiscriminación del concepto de “ser” mismo, como explicitación de su rasgo excluyente por el cual se constituye, o en otras palabras de la

lo tanto “negación”. Pero no parece que “toda” determinación sería para Spinoza negación. Así en el contexto de la carta misma los cuerpos por ejemplo, a diferencia de las figuras, aparecen como algo positivo, en contraste con el carácter de entes de razón que adquieren las figuras. Hegel y Spinoza no entienden por “*determinatio*” lo mismo. Véase sobre este pasaje de la carta el comentario de Martial Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, Paris 1968, p. 419 y sig. La palabra “*determinatio*” significa en Spinoza también ser producto, el efecto de la causalidad divina que hace que algo exista, mientras que en Hegel se trata de una determinación categorial (“*Gedankenbestimmung*”), un ser “puesto”, condicionado por su contrario. Sobre el sentido de *determinari*, véase la nota 25, p. 338 del libro de Gueroult. A pesar de que Gueroult señala claramente una serie de errores de la interpretación hegeliana de Spinoza —véase Apéndice 3, p. 429 y sigs. y Apéndice 4, p. 462 y sigs.— considera a la proposición en cuestión sólo una “simplificación por parte de Hegel” de un texto *qui revient d'ailleurs au même* (p. 466-467, nota 10) p. 338.

La interpretación que Hegel hace de la filosofía de Spinoza está, como es sabido, fuertemente influenciada por la obra de Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785), Darmstadt 1980. Para la historia del impacto y la recepción de Spinoza en el marco del Idealismo Alemán véase: Horst Folkers: “Immanente Duplizität. Ontologie und Intellektualität in Spinozas *Ethik*” contenido en el volumen colectivo: *Dialektischer Negativismus*, edit. por E. Angehrn, H. Fink-Eitel, Ch. Iher y G. Lohmann, Frankfurt del Meno 1992, p. 213 y sigs.

²⁹ *Wissenschaft der Logik*, I, op. cit., p. 121, confrontar tomo II, p. 195 y el capítulo dedicado a Spinoza de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Lecciones sobre historia de la filosofía), tomo III, vol. 20 de las *Werke* de la edición Moldenhauer-Michel, Frankfurt del Meno 1971, p. 164.

³⁰ *Wissenschaft der Logik*, tomo I, op. cit., p. 122.

manifestación de la acción abstractiva que presupone su definición, por la que se mantiene presuntamente no contaminado de particularidad.

La distinción “ser”/“nada” no coincide completamente con la oposición de estos términos en la semántica del lenguaje natural. *La dicotomía no es simplemente hallada, sino también construida*. Pues, ¿cuál es el criterio para establecer la especificidad de una negación “determinada”? ¿Por qué la “nada” es presentada como “la” negación del concepto de “ser” y no del de “algo”, como en Kant³¹, o del de “todo”?

De hecho la noción de totalidad constituye un matiz importante del significado del “ser” del que parte la Lógica, ya que éste es pensado como la absoluta (= total) *falta* de una cualidad particular, es decir como una forma de negación. El concepto de “ser” que constituye el punto de partida del análisis lógico es algo así como un modelo ideal que Hegel forja hacia el final de la *Fenomenología* y que considera subyacente a la noción de *ens realissimum* de la metafísica de Leibniz-Wolff, y por lo tanto a la prueba ontológica de la existencia de Dios como “quintaesencia de todas las realidades” (“*Inbegriff aller Realitäten*”)³². Pero la “nada” a la que paradójicamente arriba, está tomada del arsenal de conceptos de que dispone el lenguaje natural, y su significado es fijado y redefinido en función de la oposición que se quiere establecer como “el mero *no*” (“*das bloß Nicht*”), como una negación “sin relación” (“*beziehungslose*”)³³, es decir sin ser la negación de algo.

La especificidad de esta negación, el no-ser, como carencia completa de *cualidad*, proviene de inferir analíticamente un aspecto del concepto positivo que tiene en común con su negación predicativa, en este caso se trata de su *indeterminación*. Toda negación es una negación que niega algo, del mismo modo que todo ser es un ser-algo. La contradicción —en el sentido que Hegel da al término³⁴— surge cuando estas expresiones, que sólo funcionan como predicados o modificadores de predicados, son

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., A 291/B 347, p. 332. Hegel mismo alude a esta dificultad al comienzo de la nota 1 del primer capítulo de la Lógica, op. cit., p. 84, la palabra “*alguno*” es equívoca y tomada como negación del concepto de ser se presta a malentendidos. En este contexto Hegel propone precisarla con la expresión: “el mero *no*”, o sea una negación sin tema, sin algo sobre lo que ejercerse.

³² Véase *Wissenschaft der Logik*, op. cit., I, p. 88, p. 119 y sigs., II, p. 402 y sigs., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), I, § 39, ed. H. Glockner, Stuttgart 1968, p. 51 y sig., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 86, ed. Moldenhauer-Michel, *Werke* 8, I, p. 182 y sig.

³³ *Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 84.

³⁴ Acerca de la noción de contradicción en Hegel y su diferencia con la contradicción ontológica véase: BRAUER DANIEL, “Contradicción apofántica y contradicción reflexiva” en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIV, N° 3, Nov. 1988, 323-338.

tomadas como sustantivos, "sustratos" en el lenguaje de Hegel, con sentido propio independiente de la oposición de la que forman parte.

Hegel realiza tanto al comienzo de la Lógica como en general en su argumentación dialéctica una crítica a un pensamiento meramente clasificatorio, que consiste en subsumir un sujeto bajo una de dos características excluyentes: x es A o B (=No-A). Lo que tiene lugar de esta manera es la descripción de un estado de cosas o fase posible en la que se encuentra algo. Lo que la conciencia común no percibe es que el espacio de alternativas define al ser del sujeto mismo. Algo puede ser A o B, pero A o B sólo existen como aspectos o posibilidades de un sujeto en devenir, en el que se modifican propiedades: todo ser es un ser algo de algo y el no-ser un no-ser algo en tanto otra cosa o un ser diferente de lo que se creía el caso –pero esta línea de pensamiento ya conduce a un nuevo estadio de la argumentación.

Así como el término positivo ya es "en sí", como vimos, una forma de negación, el término negativo es la negación de esa negación. A diferencia de la contradicción aristotélica, constituida por una proposición afirmativa y una negativa en sentido contrario de lo mismo con respecto a lo mismo, la contradicción hegeliana se compone de dos negaciones³⁵, o sea más precisamente, de dos términos contrarios mutuamente negativos o excluyentes.

Negación de la negación y negatividad

La doble negación es una *regla lógica* que consiste en aplicar la operación de negar a una negación previamente establecida. El resultado es positivo y consiste en la anulación de la negación indicada, de modo que la afirmación es reestablecida en su sentido originario. Lo que Hegel en cambio entiende por "negación de la negación"³⁶ conduce a un resultado también positivo pero diferente al punto de partida. Ambas nociones parecen tener poco en común además del nombre. Por lo pronto Hegel no tiene en mente una función lógico-lingüística sino un proceso ontológico dialéctico³⁷. Lo que parece haber inspirado a Hegel para

servirse de esta expresión es el rasgo de *autoanulación*, que se produce cuando alguien se arrepiente o se contradice, o se corrige y niega su negación anterior. Pero el proceso autodestructivo en el que piensa Hegel es diferente al de la doble negación lógica, ante todo porque se trata de una negación de sí, mientras que la doble negación no se niega a sí misma como operación sino a otra negación previamente dada.

La negación de la negación designa en Hegel la acción autodestructiva de dos términos contrapuestos que ejercen una supresión mutua. *El proceso aniquilador del contrario resulta en una destrucción de sí, porque cada término existe sólo como extremo de la oposición excluyente que mantiene con el otro.* La negación no es en Hegel "autónoma", para utilizar una expresión de D. Henrich³⁸, en el sentido que una doble negación anularía la operación misma de negar. Esto es algo imposible porque si una negación se niega a sí misma, en el sentido de no suprimir nada, no se niega a sí misma, y si ejerce su acción negativa no se niega como operación.

Lo que la negación de la negación suprime es la exclusión total de ambos términos. La expresión "negación de la negación" aparece por primera vez en los escritos de Hegel en el artículo aparecido en 1803 en el *Kritisches Journal der Philosophie* con el título: "Acerca de las diversas formas científicas de tratar el Derecho natural, su posición en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho"³⁹, que puede considerarse su primer esbozo de una filosofía del derecho, es decir en el marco de reflexiones ético-políticas y no metalógicas⁴⁰. Allí el giro es introducido en forma equivalente a lo que podría traducirse como una "acción opositiva en contra de la oposición" (*Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung*)⁴¹. Se trata de una forma de acción en la que se "supera" la exclusión total con que estaba pensada la relación de ambos extremos.

A diferencia de un pensamiento clasificatorio, interesado en constatar la ubicación de un sujeto en uno de los lados de una oposición dada, Hegel concibe la relación entre los extremos de una dicotomía de un modo dinámico, no como la que tiene lugar entre elementos separados por una pared infranqueable, sino como un juego de fuerzas opuestas

³⁵ Esta es la razón por la cual Hegel describe al comienzo de la Lógica de la Esencia, en la que la dinámica de las categorías subyacente a la metafísica del ser, se hace explícita, el movimiento del análisis conceptual como un pasaje de "la nada a la nada", op. cit., II, p. 24.

³⁶ Sobre este concepto central de la dialéctica hegeliana, véase el instructivo artículo: "Negation der Negation" de Hans-Friedrich Fulda en el *Wörterbuch der Philosophie* editado por J. Ritter y K. Gründer, tomo 6, Darmstadt 1984, p. 686 y sigs.

³⁷ Esto está claramente señalado por Fulda, op. cit., p. 686.

³⁸ Op. cit., p. 214.

³⁹ "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften". A. Henrich, ed. Meldenbauer-Michel, tomo 2, p. 434 y sigs.

⁴⁰ Fulda, op. cit., p. 689.

⁴¹ Op. cit., p. 482.

que interactúan entre sí al modo de las magnitudes negativas de Kant⁴². El modelo de esta interacción no es entonces el vínculo entre afirmaciones y negaciones o entre conceptos contrarios. Lo que tiene lugar es un proceso semejante a una "lucha" entre fuerzas con signo contrario, o entre acciones ejercidas en contra de otras acciones. La tesis de Hegel es que cada uno de los miembros de una oposición se constituye en la diferenciación y complementariedad con su contrario. Cuando estos conceptos son sustantivados (el "ser" y el "no-ser", lo "finito" y lo "infinito", la "causa" y el "efecto", etc.) resulta imposible en su definición no hacer referencia a su término contrario. Si los términos son tomados independientemente de su relación con el contrario que excluyen, se produce la paradoja de que no pueden diferenciarse de él.

La "negación de la negación" no es en Hegel sino otra expresión para designar tanto lo que entiende por contradicción como su resultado. Lo que tiene lugar en la doble negación es la revisión de la estructura de la alternativa misma y el pasaje a un nuevo sistema categorial.

Así por ejemplo en la dialéctica del crimen y el castigo –que constituye un ejemplo paradigmático que ya aparece en el escrito sobre el Derecho Natural mencionado más arriba⁴³– de la *Filosofía del derecho*, Hegel establece algo así como un imperativo categórico autodestructivo, que estaría implícito en la acción del criminal: el delincuente "niega" la ley al actuar *en contra* de las normas ético-sociales, al hacerlo, 1) se coloca a sí mismo fuera de ellas y, 2) establece una ley diferente (según la cual es lícito no respetar la vida o la propiedad de otro) que el castigo no hace sino aplicar a sí mismo, de este modo desencadena un mecanismo por el cual la justicia "niega la negación", lo cual es descripto como algo positivo, como un restablecimiento del derecho en la persona misma del criminal. La "negación de la negación" que Hegel presenta aquí consiste en una "acción en contra" (llevada a cabo por la justicia) de una "acción en contra" (perpetuada por el criminal)⁴⁴. Es de esta "negación" de una "negación" como acción negativa que se desarrolla en el tiempo, y no de la doble negación apofántica, que tiene sentido decir que su resultado se diferencia de su punto de partida, y que en determinados casos puede implicar un enriquecimiento. En las categorías lógico-ontológicas de la filosofía

hegeliana se muestran rasgos cuyo suelo originario debe buscarse en la dinámica de la acción. "Negar" implica cierta capacidad por parte de un sujeto de ejercer una modificación de su entorno, de re-accionar frente a la influencia del medio, recién con "el algo", la forma más primitiva de "lo negativo de lo negativo", aparece en el seno de los entes "el comienzo del sujeto"⁴⁵.

Tanto la acción del criminal como la del castigo son analizadas como formando parte constitutiva del mecanismo de la ley que se constituye por ellas. Si se toma la acción delictiva por sí misma, independientemente del contexto jurídico en que tiene lugar, no se ve la diferencia que en tanto acto de violencia presenta con la que ejerce la justicia. Crimen y castigo son considerados no como fenómenos aislados sino como aspectos de un orden jurídico fuera del cual no tienen sentido o al menos adquieren un sentido diferente.

En la doble negación tiene lugar un proceso de revisión del punto de partida que conduce a su recategorización.

La "negación de la negación" no es en Hegel sino otra expresión del proceso de la "contradicción" y de su resultado.

Lo que se suprime en la doble negación –"doble" porque es ejercida por ambas partes– es la oposición excluyente entre ambos polos, el constituir alternativas absolutas. La doble negación indica en Hegel el pasaje a un nuevo espacio de alternativas, pero también una forma superior de identidad que se constituye al incorporar en sí un aspecto de su contrario y volverlo contra él mismo, al "negar" su "negación"; así una sociedad tolerante solo puede evitar su destrucción siendo *intolerante con la intolerancia*, una comunidad de naciones basada en el ideal de la paz sólo puede adquirir credibilidad en la medida en que esté dispuesta a ejercer violencia contra la violación de las reglas que hacen posible el orden internacional.

Universidad de Buenos Aires
CONICET

El autor desea agradecer a la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania, a la Universidad de Buenos Aires y a la Fundación Antorchas de Argentina el haber hecho posible su participación en el Congreso Internacional-Hegel 1993 en Stuttgart, así como su trabajo en el *Philosophisches Seminar* de la Universidad de Heidelberg con la valiosa colaboración de Hans Friedrich Fulda.

⁴² Véase nota 8.

⁴³ Véase op. cit., p. 512 y sigs.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tomo 7 de las *Werke*, editadas por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt del Meno 1970, §§ 90-103, p. 178 y sigs.

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, tomo 1, *Werke*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt del Meno 1981, p. 123.

ABSTRACT

The article examines the Hegelian concepts of "negation" and "negativity" against the background of a logical-semantical analysis of the function of negation in discourse and action. With the term "negation", Hegel refers to *operations, relations and terms*, which are all centred in "determinate negation", i. e., in a type of predicative negation (A is non-B) rather than the propositional negation (A is not B) as in D. Henrich's interpretation, which is criticized. Predicative negation is inspired in Kant's "infinite judgment" and aims at conceptualizing semantic universes of dipolar categorial alternatives. On this basis, the dialectic notions of "negativity", "negation of negation" and "reflexive contradiction" are interpreted. It is contended that the latter is constituted by two reciprocal predicative negations (A is non-B and B is non-A) and expresses the reciprocal relationship of complementarity and exclusion of the extremes of a dipolar opposition.

EL DELINCUENTE EN EL DERECHO PENAL DE HEGEL

CARLA CORDUA

LA TEORÍA del derecho penal de Hegel ha sido muy estudiada como planteamiento general; sus principales conceptos y los argumentos de los que depende han sido frecuentemente analizados y criticados, en particular por utilitaristas¹ y marxistas² pero la teoría no ha sido examinada en sus aspectos particulares, algunos de los cuales plantean curiosos problemas de interpretación y dejan ver aspectos imprevistos del método expositivo del filósofo. Como dice David D. Cooper en su ensayo sobre la teoría penal de Hegel:³ "Detailed discussions of Hegel's theory [of punishment] for its own sake are, in fact, fairly rare" (p. 151). Cooper mismo separa en su ensayo al derecho penal de Hegel de sus conexiones sistemáticas y metodológicas: esto es lo que entiende por discutir la teoría 'for its own sake'. "I am not concerned with its relation to the rest of the *Philosophy of Right*, and even less with its place in the dialectic as a whole" (p. 151). Innumerables deformaciones y errores de interpretación provienen de esta manera de proceder. Las discusiones y críticas de los juristas, por otra parte, suelen ser

¹ El mismo Hegel toma la iniciativa en la polémica con el utilitarismo; le dedica, en efecto, una parte de su exposición a los errores de los utilitaristas en materias jurídicas y penales. Pero es obvio que no logró convencer a los representantes de esta persuasión, que han continuado hasta hoy rechazando parcial o totalmente el planteamiento de Hegel. Véase H. L. A. HART, *Punishment and Responsibility*, Oxford, 1968.

² Las críticas marxistas del derecho penal hegeliano están reunidas y son consideradas en el libro de A. A. PIONTKOWSKI, *Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie*, Berlín, Veb Deutscher Zentralverlag, 1960.

³ DAVID D. COOPER, "Hegel's Theory of Punishment", en Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives*, Cambridge, At the University Press, 1971, pp. 151-167.

filosóficamente ineptas o muy confusas. De esta manera resulta que, por una razón u otra, una de las partes de las lecciones sobre filosofía del derecho que más ha llamado la atención sigue siendo, sin embargo, parcialmente desconocida y muy digna de explorarse si la consideramos en algunas de sus peculiares partes internas y sin arrancarla de su contexto sistemático y dialéctico. En este ensayo fijo la atención no tanto en la pena y el derecho del estado a castigar, que son los temas que se discuten siempre, sino en el delincuente y su acto, a los que Hegel trata mediante el concepto de 'violencia primera' que provoca la llamada 'violencia segunda' o castigo. En la teoría del derecho penal de Hegel, contenida en la primera parte de los *Elementos de la filosofía del derecho* de 1821, encontramos una tesis principal sobre la injusticia y sus consecuencias y una serie de argumentos polémicos dirigidos contra otras tomas de posición frente al delito y la pena. En las consideraciones críticas acerca del enfoque sistemático que las cuestiones del derecho penal, el delincuente y el delito reciben en esta obra de Hegel, no me refiero a la interesante parte polémica sino que me concentro exclusivamente en el aspecto tético de la exposición ubicada en los *Elementos de la filosofía del derecho*, §§ 81-104.⁴

La persona que comete una injusticia,⁵ sostiene Hegel, niega el derecho o la justicia en cuanto tales (PhR §§ 82, 95, 97) y, con ello, se enfrenta a la totalidad de los otros sujetos de derecho por los que es reconocida y con los que pudiera tener relaciones jurídicas. Cuando una persona enajena una propiedad o celebra un contrato se mueve dentro de las posibilidades jurídicas que la definen como persona, de acuerdo con Hegel, o no hace más que demostrarse en sus capacidades y usarlas para sus fines. Pero cuando comete una injusticia queda marginada, literalmente, del tejido de las relaciones de derecho. ¿Por qué la injusticia, al parecer una posibilidad jurídica entre otras, difiere tan radicalmente del patrón de las demás figuras abstractas de la voluntad libre? Si mantenemos la pregunta en el puro plano lógico en el que está

planteada e ignoramos, momentáneamente al menos, los varios temas que quedan abarcados en el libro de Hegel por la categoría de la injusticia, la respuesta a nuestra pregunta no parece difícil. La injusticia es lo contrario de la justicia y, dada la sinonimia de derecho y justicia en la teoría de Hegel, quien niega a ésta niega el derecho como tal. Este es, en efecto, el razonamiento de Hegel y es inobjetable en el plano de generalidad vacía en que lo estamos examinando en este momento.

El problema que queremos plantear no se perfila con claridad más que al reparar que bajo el título de injusticia Hegel discute algo más que la señalada negación considerada lógicamente. La cuestión del derecho penal, un asunto más complejo y, tal vez, elusivo desde el punto de vista de las relaciones lógicas entre justicia e injusticia, está, sin embargo, ubicada bajo la categoría de la injusticia en el libro de Hegel. A primera vista, sin embargo, esta clasificación parece obvia pues, ¿qué podría ser el delito sino injusticia? Pero, ¿y la pena, que se discute bajo el mismo encabezamiento? ¿Otra injusticia? No, ciertamente; Hegel defiende, junto con la libertad y racionalidad del delincuente, su derecho a ser castigado (PhR § 100). La verdad es que el delito y la pena escapan, de varias maneras, a la lógica de la justicia y su negación que preside sobre todo el capítulo en el que los lectores de Hegel han solido encontrar una teoría del derecho penal.

Una dificultad obvia que se sigue de la ubicación lógico-sistemática del tema del derecho penal en la *Filosofía del derecho* de Hegel consiste en que sería preciso poder pensar al delincuente como un individuo concreto⁶ para que se le pudieran atribuir

⁴ Las citas de Hegel proceden de G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vierte Auflage, Herausg. von J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1955. Las traducciones del alemán son mías. En las citas incluidas en el texto uso la sigla PhR entre paréntesis y seguida del número del párrafo u observación citados.

⁵ Eduardo Vázquez traduce *Unrecht* por no-derecho, es decir, literalmente. Derecho y justicia son sinónimos en el libro de Hegel, de manera que "injusticia" también es una traducción literal y preferible por ser la expresión más propia del castellano. Véase, E. Vázquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Caracas, Monte Avila, 1976, pp. 135-136.

⁶ El carácter abstracto del delincuente de Hegel es objeto de crítica en un artículo periodístico de Karl Marx sobre la pena capital publicado el 17 de febrero de 1853 por el *New York Daily Tribune*. Marx dice ahí que "From the point of view of abstract right, there is only one theory of punishment which recognizes human dignity in the abstract, and that is the theory of Kant, especially in the more rigid formula given to it by Hegel [...]. Looking, however, more closely into the matter, we discover that German idealism here, as in most other instances, has but given a transcendental sanction to the rules of existing society. Is it not a delusion to substitute for the individual with its real motives, with multifarious social circumstances pressing upon him, the abstraction of 'free will'—one among the many qualities of man for man himself. This theory, considering punishment as the result of the criminal's own will, is only a metaphysical expression for the old 'jus talionis'". KARL MARX, FREDERICK ENGELS, *Collected Works*, New York, International Publishers, 1978, vol. 11, pp. 496-497. Agradezco a Adolfo Fortier de la Facultad de Derecho de la Universidad de Puerto Rico que me haya señalado que Marx hacía valer en este artículo, contra la teoría de Hegel, el carácter abstracto del enfoque del delito y el

acciones que fueran, inconfundiblemente, las suyas. Este no es el caso, sin embargo, pues, por de pronto, el libro de Hegel no trata más que de personas que son todas iguales entre sí (PhR § 37) porque las particularidades que las pudieran distinguir no están tomadas en cuenta a propósito del derecho abstracto. Por lo demás, mientras el delincuente no sea situado en circunstancias determinadas no será posible establecer que sus actos están conectados de manera definida con cierta pena, pues esto depende de las leyes vigentes en una comunidad. Pero en la sección del derecho abstracto, según el propio Hegel lo señala (PhR § 38), no se trata más que de las posibilidades de los sujetos de derecho en general, y, por eso, no de sus conductas individuales. Finalmente, no es posible contentarse con la noción puramente formal de delito que se ofrece en esta sección debido a que Hegel concibe a la pena como una consecuencia del delito y las posibilidades no tienen, en cuanto tales, consecuencias.⁷ Sólo las acciones y los hechos las tienen. En estos ejemplos de incongruencia lógica se hace patente, entonces, que con los instrumentos conceptuales ofrecidos en la primera parte de la *Filosofía del derecho* de Hegel, la de la justicia concebida en abstracto, no se accede a una teoría del derecho penal en la que el delincuente, el delito y la pena y la relación entre los tres puedan pertenecer todos a un mismo plano lógico.

delincuente. Como señala Piontkowski, ya la *Ideología Alemana* había formulado, a manera de objeción general contra el pensamiento 'idealista' que, según esta manera de pensar, los delitos se cometían contra conceptos, esto es, contra algo que, interpretado a lo materialista, resulta ser irremediablemente abstracto (op. cit. pp. 151-159).

⁷ Para apreciar hasta qué punto Hegel concibe a la pena independientemente del delito conviene recordar el texto dedicado al tema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En esta exposición abreviada de la sección sobre el derecho abstracto del libro de 1821 Hegel explica la injusticia y el delito como negaciones del derecho (Enz §§ 497-500) y declara, enseguida, que la restitución del derecho mediante la pena es un paso "sin interés". El § 501 menciona a los mediadores de la negación de la negación —el juez y el poder judicial—, y retorna al delito, para establecer que la única existencia real del mismo se encuentra en la voluntad del delincuente. Esta breve explicación deja en claro que el interés de Hegel se concentra en lo que él concibe como el origen de la violencia dentro del estado de derecho, a saber, en el delito como primera negación del derecho. Lo que importa, en segundo lugar, no es tanto el castigo como restitución del derecho sino el castigo en cuanto consecuencia de la voluntad del delincuente. Con el resultado que toda la violencia dentro del estado procede de la voluntad particular de una "persona". Las citas de la *Enciclopedia* de 1830 proceden todas del *System der Philosophie* (abreviado Enz) en G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Frommanns, 1958. Bd. 10.

Algunas aclaraciones sobre el vocabulario de Hegel pueden ayudar a definir el problema a que me refiero. "Injusticia" (en alemán, *Unrecht*) no es lo mismo que "delito" (*Verbrechen, Vergehen*) ni Hegel pretende expresamente que lo sea. Tácitamente, sin embargo, sin discutir la cuestión, Hegel clasifica el delito como una especie de lo que él define como injusticia. Veamos como está organizada la sección acerca de la injusticia. El filósofo fija primero el sentido general de la injusticia como negación del derecho o justicia, definidos antes como "la existencia de la libertad consciente de sí" (PhR § 30). Distingue, luego, dos tipos de injusticia que, en sentido estricto, no son delitos. Uno de los criterios de la distinción entre la injusticia y el delito consiste en que las formas de la primera, la injusticia civil y el fraude, se llevan a cabo sin coacción (*Zwang*). Es la presencia de la coacción, de la fuerza o violencia, la que define al delito propiamente tal (PhR § 90). "Injusticia" es, entonces, por un lado, un término más amplio que "delito"; y, por otro, uno que designa algo diferente por cuanto la violencia está ausente de la comisión de injusticias. Hegel presenta la distinción entre la injusticia y el delito como relativa o de grado. Pero el modo en que introduce por primera vez en el texto la noción de castigo, poniéndolo en relación directa con el tema de la coacción, indica que lo que separa a la injusticia del delito no es sólo un distingo cuantitativo o de grado.

En efecto, la sección C con que se inicia el tratamiento del tema del derecho penal ya no lleva, como las dos anteriores, el nombre de un tipo de injusticia sino que se llama *Zwang und Verbrechen*, esto es, "Coacción y delito". Los primeros cinco párrafos (PhR §§ 90-94) están exclusivamente dedicados a la coacción y a su relación con la pena en general. Antes de hablar del delincuente y su delito, que mal que mal, de acuerdo con Hegel (PhR § 95), toma la iniciativa del uso de fuerza contra la voluntad libre, se establece que "la coacción se suprime mediante la coacción" (PhR § 93), esto es, que el uso de fuerza para castigar el delito es no sólo relativamente justo sino que necesario (ibid.) para restablecer el derecho negado. Sólo en el concepto de violencia o fuerza encontramos un verdadero contrario del derecho, de acuerdo con la teoría de la justicia de Hegel: "La violencia y la coacción son, consideradas en abstracto, contrarias al derecho" (PhR § 92). Por eso la contrariedad que hay que discutir a propósito del delito es más compleja que lo que permite pensar el planteamiento puramente abstracto sobre la injusticia al comienzo de la sección sobre este tema. Ahora se

tendría que tratar del choque de acciones concretas, del confrontamiento entre un individuo que desafía a las instituciones del estado y del estado preparado para suprimir la fuerza con la fuerza. Este conflicto sólo sería plenamente inteligible con los instrumentos lógicos de la tercera parte de la obra de Hegel, la dedicada a la eticidad o existencia política de la nación. Hegel sólo puede evitar su planteamiento concreto endosándole al delincuente no sólo el delito sino también el castigo, interpretando a éste como una consecuencia no problemática de aquél.

“El derecho abstracto es derecho de coacción”, dice Hegel (PhR § 94); pero no porque se deba definirlo en principio como un derecho en el nombre del cual es permisible usar la fuerza, prosigue. Esto equivaldría a introducir en el concepto de derecho algo que, en realidad, sólo se le agrega después, como consecuencia de su negación por el delito. El derecho como tal, que es la existencia de la libertad, es, en principio, completamente ajeno a la fuerza ya que la voluntad libre no puede ser forzada (PhR § 5). Hegel dice, por eso, que la relación entre fuerza y derecho no se establece sino “mediante la vía indirecta de la injusticia” (PhR § 94). Sabemos ya que no todas las formas de injusticia entrañan violencia, sino sólo el delito. Pero como este no ha sido explicado todavía cuando Hegel procede a hacer compatible al derecho con el uso de coacción, la exposición recurre a la injusticia y no al delito, como lógicamente debiera, para introducir el concepto de coerción. La otra manera, finalmente, como el discurso borra la diferencia entre injusticia y delito es proyectando tardíamente la noción de coerción, ganada en los §§ 90-94, sobre el fraude, que había sido tratado en su lugar (PhR §§ 87-89) aparte de toda referencia a la pena. Con esta operación Hegel logra introducir la fuerza en el ámbito de la injusticia, donde no debiera encontrársela si es verdad lo que Hegel dice más adelante sobre la pena en general, a saber, que la coacción jurídica no es más que una consecuencia derivada de que el delincuente tomó la iniciativa de valerse de la violencia contra la libertad. Como el fraude se comete sin recurrir a la fuerza no debiera penalizarse en un sistema que concibe a la pena como una consecuencia de un acto coercitivo anterior.

En todo el libro que Hegel dedica a la idea de la comunidad justa no hay nadie, como decíamos al comenzar, fuera del que comete una injusticia, que se enfrente solitariamente a la sociedad en su conjunto. Aunque a propósito del derecho abstracto el discurso trata sólo de personas y no de individuos concretos (PhR §

35-36; cf. 38), la cuestión de cómo las personas pueden ser concebidas fuera del conjunto de sus relaciones con otras personas presentes las mismas dificultades que si se tratara de individuos. Por eso las dos cuestiones, la del aislamiento de una persona y la de un individuo, se dejan tratar, para ciertos efectos, como equivalentes. Existen al menos dos razones concurrentes que impiden que se presente tal individuo aislado en una obra de Hegel. Una de estas razones es metodológica: el filósofo consideraba que la noción misma de una individualidad separada y contrapuesta a la sociedad era producto de un extravío teórico. Los individuos solos, esto es, considerados aparte del tejido de las relaciones sociales, son abstracciones del intelecto y nada más. La inteligencia tiene la tendencia a confundir los productos provisionales de su tarea analítica con auténticos resultados del pensamiento que piensa las cosas como son y, por eso, hay que cuidarse de tomar sus abstracciones por verdades. El rechazo de la idea de contrato social, por ejemplo, depende, en la obra de Hegel, precisamente de la convicción que suponer que existen individuos “antes” de la sociedad es absurdo: no hay tal cosa como una individualidad capaz de contratar libremente más que en el seno de sociedades que garantizan este derecho.

Hay, además, una razón sustantiva para no aislar a los individuos y contraponerlos a la sociedad en su conjunto; ella reside en la misma idea que Hegel tenía de la individualidad. Un auténtico individuo es un ente concreto penetrado de los contenidos universales de que se ha apropiado en su medio social e histórico. Enfrentarlo a la sociedad a la que pertenece equivale a privarlo, precisamente, de la universalidad que lo hace quien es, o a degradarlo indeciblemente, pues nada menos que todos los derechos y obligaciones ciudadanas, por ejemplo, están ligados –según el propio Hegel– a los contenidos universales de su conciencia, autoconciencia, voluntad y pensamiento. Sin embargo, en su teoría de la injusticia y en sus aseveraciones sobre delito y pena Hegel se vale, de una manera que merece atención crítica, de este concepto intelectualista, ajeno a la verdadera idea de individualidad: su procedimiento contraría, también, como vimos, a la noción de personalidad jurídica. Pues, en efecto, la persona que ha cometido una injusticia es concebida por Hegel como alguien que se auto-excluye de entre las personas; ya que, mediante su negación del derecho, se priva de todas las posibilidades (PhR § 38) representadas por la esfera del derecho abstracto.

La causa de que la persona injusta llegue a ocupar en la exposición hegeliana la postura abiertamente anómala que hemos descrito, se debe, me parece, más a la organización del discurso filosófico en vista de los intereses sistemáticos que a una consideración de la conducta injusta misma. "Negación del derecho" es una categoría lógica para nombrar al momento que media entre la *posición* del derecho (*die Setzung*, presupuesta por el discurso filosófico, y su *reafirmación* (*die Aufhebung der Verletzung*) como derecho efectivo, que se hace valer demostrando su propio poder negativo frente a la primera negación (PhR §§ 82, 101-102). Aunque se supone que en el método hegeliano el desarrollo del orden lógico y el surgimiento de los objetos del pensar filosófico son un solo proceso en el cual no puede haber desajustes, esta exigencia interna de la exposición no se cumple siempre. En el caso de los párrafos específicamente dedicados al derecho penal (§§ 90-103), hay varios puntos subdeterminados en los que el filósofo se limita a ofrecernos los nexos formales entre las etapas de la exposición y no una doctrina suficiente de las cosas pensadas.

Conviene no perder de vista el contexto discursivo en el cual el filósofo ubica y desarrolla los temas de la injusticia y del delito. Las diversas fases por las que pasa la concepción filosófica de la personalidad humana en la *Filosofía del derecho* se completan en el momento en que la teoría trata del ciudadano o miembro de la comunidad estatal. Este desarrollo gradual del concepto impide usar el término "individuo" de manera unívoca; en cada caso, al referirse a las distintas partes del libro de Hegel, es necesario especificar el grado de actualización de la individualidad plena, la que comienza en la persona abstracta y culmina en el ciudadano, después de haber pasado por diversas formas como miembro de una familia, sujeto moral, concurrente de la sociedad civil, etc. Desde esta perspectiva resulta instructivo considerar que la teoría hegeliana de la injusticia está expuesta en la sección que sirve de transición entre el derecho abstracto y la moralidad. Esto significa que "el acto" de negar la justicia es cometido por una *persona*, que se define exclusivamente por su capacidad jurídica, pero las consecuencias de la negación caerán sobre alguien que ya es, o casi es, el *sujeto moral* responsable de sus actos. Esta diferencia lógica en el concepto del agente que comete la injusticia es decisiva para entender las inconsecuencias textuales que establecimos antes, en particular, la manera como el filósofo pasa por alto sin mencionarlal, por un lado, la diferencia entre injusticia y delito y, por el otro,

la sustitución de las meras posibilidades del sujeto de derecho por los actos del sujeto moral, que tienen consecuencias en el mundo práctico.

La comisión de una injusticia por una persona que reconoce el orden jurídico (PhR § 85-86) y es reconocida por él, sólo es posible, según Hegel, después que el derecho tiene una existencia firme y sustantiva en el estado moderno, porque en la esfera del derecho abstracto todavía existe una diferencia entre la voluntad particular del agente singular y la voluntad universal o el derecho como tal (PhR § 81, 87).⁸ Tal diferencia permite que surja una contradicción (PhR § 103) entre ambos. Sin embargo, la dualidad de los contradictorios no puede sino ser, en este caso, ambigua. Pues la voluntad arbitraria singular que niega el derecho está ya bien encaminada en el proceso de llegar a coincidir con aquello que provisoriamente niega. Ser una persona sólo se puede en el ámbito de una sociedad que reconoce derechos e impone obligaciones. Ahora bien, la misma definición en términos de derechos y obligaciones muestra que la persona es una figura temprana de la libertad racional, como Hegel la entiende, y que consiste en apropiarse y reconocer el sistema del derecho establecido como la existencia objetiva de la propia libertad. Por eso, la persona que niega el derecho se niega, sin saberlo por ahora, a sí misma o sus propias posibilidades.

La esfera del derecho abstracto es el ámbito de la ambigüedad: debido a que las cosas están a medio desarrollar es fácil confundirlas con lo que ya dejaron de ser; o tomarlas por lo que prometen llegar a ser, dejándose equivocar por apariencias (PhR § 82)."

⁸ La *Enciclopedia* dice al respecto: "Se ha desarrollado una diferencia entre el derecho y la voluntad subjetiva. La actualidad del derecho, que la voluntad personal se procura de manera inmediata, resulta estar mediada por la voluntad subjetiva, que es quien le da existencia al derecho en sí pero también quien se opone al mismo y se le opone. Pero, visto al contrario: la voluntad subjetiva que se afila para convertirse en un poder sobre el derecho, es nula para sí. Pues no tiene otra verdad y realidad que la que adquiere convirtiéndose en la existencia de la voluntad racional, esto es, en moral." (Enz § 502).

⁹ He consultado con provecho, durante la redacción del presente ensayo, el libro ya citado de A. A. PIONTKOWSKI, *Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie*. Me han sido útiles, en particular, sus exposiciones explicativas de algunos puntos difíciles del texto de Hegel, como, por ejemplo, el referente al carácter apariencial de algunos momentos del desarrollo del concepto de derecho. Este rasgo ha sido indebidamente exagerado en la interpretación del derecho abstracto de EUGENE FLEISCHMANN, *La Philosophie politique de Hegel*, París, Plon, 1964, pp. 107-108; 111-113.

Hegel dice: "El derecho [...] toma la forma de una apariencia" (PhR § 83). La persona que ejerce su voluntad arbitraria contra el derecho no ve que, más importante que su interés particular, es la existencia de un derecho universal establecido. Porque no lo ve, trata a éste como una mera apariencia que se deja negar cuando cree que impondrá su reclamación arbitraria por encima de todo. Hegel piensa que esta negación del derecho por la voluntad singular arbitraria es, en este nivel abstracto y como producto de una perspectiva engañosa, completamente nula (PhR § 97), irracional e inefectiva.

El punto de vista de la persona injusta no le revela a ella otra cosa que una falsa apariencia de la justicia (PhR § 83); el verdadero derecho no puede ser vulnerado, sostiene Hegel (PhR § 99; 104). Por eso la acción misma de negar la justicia resulta nula, una mera apariencia, como dice Hegel. Es, además de inválida, irracional, por cuanto pone a la persona en contradicción consigo (PhR § 82). Pues sólo se es persona, en la acepción técnica que Hegel le da a este término, si se pertenece a un sistema jurídico reconocido por sus sujetos de derecho y obligación. La negación de la justicia procede, entonces, de una persona que sacrifica su condición de tal y que, con sacrificarla, pierde todos sus derechos. La persona injusta comete, entonces, según Hegel, una confusión entre el valor de la verdadera justicia y el de su voluntad particular y arbitraria; esta confusión y la acción de negar que se basa en ella, no tienen consecuencias más que para el agente mismo. Una de estas consecuencias es el enfrentamiento del agente injusto con el conjunto de los sujetos de derecho (la esfera del derecho abstracto) al que pertenecía hasta aquí.

Este es el camino que, como decíamos antes, conduce al delincuente a convertirse en el único "individuo" completamente separado de todos en la teoría política de Hegel; los demás individuos, salvo por el príncipe, son miembros de grupos y actúan acompañados o como representantes de entidades colectivas. La situación excepcional de la persona que comete un delito se explica, podemos decir, porque su "acción", como Hegel la concibe, la aísla absolutamente. Siendo la negación simple del fundamento del estado de derecho no puede sino poner al margen, excluir, a quien la lleva a cabo. Hasta este punto Hegel no hace otra cosa que sacar las consecuencias de sus definiciones de los términos en que se explica.

A propósito de la pena, en cambio, introduce Hegel, sin nombrarla expresamente, la noción de responsabilidad, una categoría moral,

que presupone la existencia desarrollada de un sujeto moral (PhR § 106-107) que puede responder de lo que hace porque se auto-determina. Mediante esta anticipación indebida la persona indeterminada que delinque tiene que hacerse cargo de las consecuencias de su acción y quererlas como suyas. El desajuste lógico en la teoría, que se mueve de una posición a otra, del derecho abstracto a la moralidad, se hace patente cuando reparamos en que lo que la sociedad juzga no puede sino ser un acto singular determinado de alguien que no es una persona abstracta. Considerando el asunto estrictamente, las personas, que carecen por definición de particularidad, no pueden actuar en el mundo y, en consecuencia no pueden delinquir en cuanto personas. Son meros sujetos de derechos y obligaciones. Como las personas jurídicas no tienen antecedentes, un pasado, una familia, una profesión, afiliaciones políticas, etc., la *Filosofía del derecho* puede enfrentar negativamente al delincuente con la posibilidad misma de la existencia de un orden jurídico. Este enfrentamiento ocurre dentro de los términos del discurso en su fase abstracta inicial. Pero el enjuiciamiento social del acto criminal tendrá que hacerse cargo de la particularidad múltiple del delito: la individualidad compleja del agente, las asociaciones y antecedentes del delincuente individual, las circunstancias específicas de la acción. Para referirse al juicio la teoría de Hegel tiene que abandonar el nivel abstracto y recurrir a las nociones de sus próximas etapas de desarrollo, la filosofía de la acción moral y de la responsabilidad ciudadana ante los tribunales y la administración de justicia.

Como los individuos en contraste con las personas son siempre para la *Filosofía del derecho* parte del tejido de las relaciones sociales, y actúan como miembros, delegados, representantes, socios, herederos, encargados, etc., y son reconocidos como tales por la sociedad, si el delito hubiese sido conceptualizado en un nivel más concreto del discurso filosófico acaso hubiéramos tenido otra teoría, capaz de referirse a actos situados y a agentes plenamente caracterizados. Tal teoría podría haber establecido directivas filosóficas más específicas para la formulación de leyes positivas. La doctrina que Hegel ofrece, insatisfactoria como fundamento filosófico del derecho penal y plagada de problemas conceptuales, le presta, sin embargo, un servicio a la teoría del estado en su conjunto. En efecto, concentra en un punto, al comienzo de la exposición, la discusión acerca de toda la violencia que la filosofía de Hegel admitirá dentro del estado nacional. La asocia exclusiva-

mente, además, con la iniciativa de un sujeto de derecho que se excluye de inmediato, mediante ella, del tejido de las relaciones jurídicas. La violencia en el seno de la comunidad política no hace sino presentarse para dejar de ser. Es el producto de un juego de apariencias que se desvanece apenas es reconocido como tal. El derecho es invulnerable, sostiene Hegel, obviamente tranquilizado.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, en la que el área del derecho no es más que uno de los asuntos del sistema de la filosofía entre otros, la lógica de la exposición es diferente de la de los *Elementos de la filosofía del derecho*, comentados hasta aquí. El delito es llamado ahora, además de una negación del derecho, como antes, también una acción (*eine Handlung*; Enz § 500), y el delincuente, un agente (*ein Handelnder*). Esta introducción de un vocabulario práctico podría ser un paso hacia la consideración más concreta del delincuente y el delito, una salida de su condición previa de meros momentos lógicos en el desarrollo de la voluntad libre. Este no es el caso, sin embargo; la exposición de la *Enciclopedia* es muy breve y en pocas líneas queda establecido que el delito es una acción nula (*eine nichtige Handlung*) por cuanto el derecho es invulnerable por definición. La última palabra de Hegel en esta materia resulta ser, pues, una confirmación de su postura en la *Filosofía del derecho*. El estado impone penas pero la violencia de que se vale no emana de él sino del delincuente que la inicia. El estado sólo administra el castigo que el delincuente se consigue mediante el delito. El administrador de la restitución del derecho negado permanece ajeno a la violencia administrada. En el concepto del estado hegeliano no entra nunca ni el menor elemento procedente de la práctica establecida de castigar a los delincuentes.

Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

This paper deals with the Hegelian analysis of delinquents and their actions. The focus is not on the justification of the right of the state to punish but rather on the elucidation of Hegel's main thesis on injustice and its consequences, as developed in the *Philosophy of Right* §§ 81-104. The author attempts to show the locus of injustice within Hegel's theory of criminal law with a view on its systematic and methodological connections.

LA "INTRODUCCION" A LA FILOSOFIA DE DERECHO DE HEGEL (Plan de la exposición)

JULIO DE ZAN

LA "INTRODUCCIÓN" a los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho* es un texto cuya gran complejidad ha dificultado su interpretación¹. En este trabajo presentaremos algunos esquemas que ponen de relieve los diferentes puntos de vista que Hegel parece haber tenido en cuenta al diseñar el plan de su exposición, especialmente de los §§ 5-28. En estos párrafos, que forman el núcleo del texto, desarrolla Hegel el concepto de la libertad que se requiere como presupuesto del derecho, de la moralidad y del Estado moderno. El trabajo tendiente a desentrañar la estructura básica de la exposición hegeliana en su concepción lógico sistemática, se propone servir de guía y orientación para la lectura de este texto fundamental y como marco para la interpretación analítica de los distintos momentos del desarrollo conceptual.

El esquema general de todo el texto de la "Introducción" se puede sintetizar en tres partes: a) sobre la ciencia filosófica del Derecho, su objeto, su tarea, y su diferencia con respecto al punto de vista histórico

¹ Los dos comentarios amplios más recientes de este texto son los trabajos de Adriaan Peperzak y de Denis Rosenfield. Estos estudios, sobre todo el de Peperzak, han avanzado mucho en la explicación analítica del texto, pero no obstante me parece que no alcanzan a dar razón de los diferentes planos con que juega la exposición hegeliana:

A. PEPERZAK, "Zur Hegelschen Ethik: Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 1-33 und 103-156", presentado en el Kolloquium der Internationalen Hegel-Vereinigung über "Probleme der Rechtsphilosophie Hegels", Fontenay-aux-Roses, 17-20 de sept. 1979. (El trabajo ha sido posteriormente publicado, pero las citas son tomadas directamente del original).

D. ROSENFELD, *Politique et Liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1984, pp. 31-74.

positivo (§§ 1-4); b) sobre la voluntad libre, su concepto y sus formas fundamentales (5-28); c) sobre el concepto del derecho, el método de la ciencia y los momentos del desarrollo, o la división de la Filosofía del Derecho (§§ 29-33). Como resalta a partir de esta simple esquematización, el tratamiento del tema de la libertad se halla inserto en medio de la definición de la ciencia del Derecho y de su objeto, conformando una suerte de larga digresión necesaria para explicar el concepto del Derecho que se introduce al final de la parte a) (§ 4) y se continúa en la parte c) (§ 29). Esta ubicación del tratado de la libertad, en su misma disposición está significando: 1) que la adecuada comprensión de la libertad es una condición necesaria para la fundamentación del Derecho en toda la amplitud con que Hegel entiende este concepto; 2) que el tratamiento del concepto de la libertad está limitado en este lugar a dicho objetivo, es decir a las determinaciones que se requieren como presupuestos de la Filosofía del Derecho.

La parte b) del esquema general enunciado más arriba, presenta una disposición a primera vista un tanto confusa, con aparentes reiteraciones e interpolaciones que parecen cortar la continuidad de la exposición. Un análisis más detenido puede mostrar, sin embargo, como esperamos hacerlo, una disposición muy elaborada y coherente, pero que da pie para distintos niveles de lectura.

I

En una primera aproximación puede decirse que el texto presenta dos exposiciones, o dos vueltas de la dialéctica del concepto de libertad: la primera, (A), muy densa y sintética, se encuentra formulada en los §§ 5-7. Esta primera exposición del concepto de la libertad es tan abstracta y concisa que coincide básicamente con el concepto del concepto lógico, o con la dialéctica del concepto en sí, tal como la encontramos desarrollada en la *Lógica*. Su despliegue recorre los tres momentos de la universalidad (§ 5), la particularidad (§ 6) y la individualidad (§ 7). El primer momento es el de la separación o abstracción de todo contenido y determinación particular mediante la cual la voluntad conquista su absoluta independencia frente a toda exterioridad (libertad negativa o abstracta); el segundo momento es "el pasaje de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación", la voluntad que elige esto o aquello y se da a sí misma un contenido y un fin particular, abandonando la infinitud abstracta del momento anterior para comprometerse en el terreno de la finitud; el tercero es la unidad de los dos momentos

anteriores, la autodeterminación del yo que, en su particularidad finita mantiene al mismo tiempo la independencia y la infinitud de la reflexión en sí².

La segunda exposición (B) es más amplia y su esquema no aparece tan neto, pero se despliega también en tres momentos: 1) la voluntad inmediata (§§ 10-13); 2) el libre arbitrio (§§ 14-20); 3) la libertad verdadera que es en y para sí, o la voluntad racional (§§ 21-24).

La primera exposición (A) presenta los momentos de la dialéctica del concepto abstracto de la libertad. La segunda (B) puede considerarse como un simple desarrollo de la primera por cuanto hay efectivamente una correspondencia o paralelismo entre ambas exposiciones. En su forma inmediata la voluntad libre en sí es la capacidad o facultad de decidir, su contenido aparece como dado en la espontaneidad de los impulsos, deseos e inclinaciones (*Triebe, Begierde, Neigungen*), por lo cual esta primera forma de la voluntad libre (según la exposición B) recibe también el nombre de "voluntad natural" (§ 11). El libre arbitrio representa el momento de la reflexión que se separa y se independiza de la inmediatez de los impulsos "naturales", delibera acerca de sus diferentes objetos particulares y se decide frente a ellos. El libre arbitrio es el término medio entre la espontaneidad de la voluntad natural y la voluntad que es en y para sí libre. Esta última tiene en común con la primera la identidad consigo misma; elige, se decide, pero conserva su independencia frente a los objetos particulares; es la voluntad libre que se tiene por objeto a sí misma en su universalidad, es decir, que no tiene otro objeto y otro fin más que la propia libertad.

El paralelismo entre las dos exposiciones se puede esquematizar en el siguiente cuadro:

(A)	(B)
1) Libertad negativa o abstracta (§ 5)	Libertad inmediata o natural (§§ 10-13)
2) Particularización (§ 6)	Libre arbitrio (§§ 14-20)
3) Individualidad (§ 7)	Libertad en y para sí (§§ 21-24)
4) (§§ 8-9)	(§§ 25-26)
5) (§§ 27-28)	

² El texto aludido (§§ 5-7) es paralelo al párrafo de la "Introducción a la doctrina del concepto" en la *Ciencia de la Lógica*, en el cual se sintetiza la dialéctica que, según Hegel, es constitutiva tanto de la naturaleza del yo, como del concepto. (Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, Theorie Werkausgabe, Bd. VI, p. 253).

La exposición (A) se cierra con una suerte de meta-reflexión (§§ 8-9) que justifica o explica el pasaje de la misma a la exposición (B). Este texto tiene su correlato en los §§ 25-26 que siguen inmediatamente a la exposición B), los que retoman y continúan la temática de §§ 8-9 acerca de la contraposición entre la libertad subjetiva y la objetividad. Esta oposición que se mantiene en las formas particulares de la voluntad y puede formularse también como la contradicción entre la forma y el contenido, es el motor de la dialéctica que pone en movimiento todo el desarrollo conceptual, el cual culmina en la libertad verdadera que supera aquella dualidad (§§ 7 y 21-24). Los §§ 27-28 concluyen con la reflexión sobre el resultado del camino recorrido y explicitan, en el nivel metateórico de §§ 8-9 y 25-26, el punto de vista especulativo del idealismo absoluto sobre la idea de libertad como la conciliación y la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, o de concepto y realidad, la libertad que se autorrealiza como espíritu objetivado. "La actividad de la voluntad que supera la contradicción entre la subjetividad y la objetividad, que traduce sus fines de aquella en esta determinación y permanece en la objetividad al mismo tiempo consigo misma (*bei sich*) es... el desarrollo esencial del contenido sustancial de la idea [de la libertad], un desarrollo en el cual el concepto, primero solamente abstracto, determina la idea como totalidad de su sistema..." (28), es decir, como el sistema de las determinaciones que la libertad concreta se da a sí misma en el estado de derecho y sus instituciones.

II

Sin embargo, si bien la correlación entre las dos exposiciones, comprobada en el punto anterior, es correcta en un primer nivel de lectura y viene avalada por la disposición y la secuencia material del texto, detrás de ella se ocultan otras articulaciones implícita o explícitamente planteadas por el autor y que es preciso tener en cuenta también al mismo tiempo.

Al comienzo del § 8 leemos que: "la ulterior determinación del momento de la particularización (§ 6) es lo que constituye la diferencia de las formas de la voluntad". Las formas de la voluntad a las que allí se refiere el autor son, precisamente: la voluntad inmediata o natural (§§ 10-13), y el libre arbitrio (§§ 15-20), las cuales se presentan por lo tanto como un desdoblamiento y especificación del segundo momento del concepto abstracto de la libertad.

Esta correlación es más precisa que la anterior (I) porque, si bien es

cierto que la voluntad en sí presenta en la forma de la inmediatez el aspecto de la pura universalidad abstracta del primer momento del concepto (§ 5) en cuanto capacidad o potencia que es la pura posibilidad de elegir; sin embargo, en cuanto forma particular que tiene un contenido inmediato ya dado en la espontaneidad de las inclinaciones y tendencias, la voluntad natural es la forma más inmediata de la particularidad que se corresponde con el segundo momento del concepto (§ 6), mientras que el libre albedrío es la forma de la particularización mediada por las decisiones de la libertad subjetiva. En apoyo de este último punto de vista podría aducirse el texto de las Lecciones de Heidelberg de 1817/18 (*Anmerkung* al § 7) en las que no se hace todavía la distinción entre la voluntad natural y el libre arbitrio como formas diferentes, sino que ambas aparecen allí identificadas³.

Esta otra relación se puede esquematizar en un nuevo cuadro:

(A) El concepto abstracto	(B) Las formas de la voluntad
1) La libertad negativa (§ 5)	 ⁴
2) La particularización (§ 6)	La voluntad inmediata (§ 10-13) El libre arbitrio (§ 15-20)
3) La individualidad (§ 7)	Libertad en y para sí (§ 21-24)

En esta relación tiene que quedar aparte el § 14 por cuanto su contenido retoma claramente el punto de vista de la infinitud abstracta de la pura reflexión en sí que se sitúa por encima de todo contenido particular.

III

Atendiendo a la inmediatez del contenido de la voluntad natural, que son "los impulsos instintivos, deseos e inclinaciones mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza" (§ 11), podría considerarse también que esta primera forma de la libertad es anterior a todos los momentos del concepto abstracto que se despliegan en la exposición (A).

³ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg, 1817/18, Nachgeschrieben von P. Wannemann, Hrsgg. von C. Becker y otros, F. Meiner, Hamburg, 1983, p. 9.

⁴ Bajo este punto de vista las formas de la voluntad (Expos. B, 1-2) son figuras de la particularización (Expos. A, 2). A la libertad abstracta o negativa, en cambio, (A, 1), no puede corresponderle ninguna forma particular pues carece de todo contenido y determinación.

Este otro punto de vista viene sugerido también por la reiterada afirmación que, en cuanto meramente "en sí" esta forma de voluntad no es todavía verdaderamente libre. A esta carencia de reflexividad de la voluntad natural inmediata se refiere también el § 26 en su mirada retrospectiva cuando dice que: "sin la forma infinita de la autoconciencia, es la voluntad hundida en su objeto o en su situación..." Es decir que no habría superado aún el estado de naturaleza para entrar en el reino del espíritu propiamente dicho.

En esta nueva lectura se aclara mejor el sentido y la ubicación del § 14 que en el punto anterior (II) dejamos aparte por no poder asimilarlo al punto de vista del segundo momento del concepto abstracto, y que ahora se puede comprender como transición entre las dos formas particulares de la voluntad. El § 14 retoma el tema del § 5, de la voluntad que, ejerciendo una reflexión en sí, se sitúa por encima de todo contenido particular dado exterior o interiormente. Al poner de relieve el carácter de naturalidad inmediata de la primera forma de voluntad adherida a la espontaneidad de los impulsos instintivos, se comprende la necesidad que ha tenido el autor de intercalar este § 14 y apoyarse nuevamente en aquel primer momento del concepto de la libertad para superar el estado de la voluntad "hundida en su objeto o en su situación", determinada por los contenidos inmediatamente dados, como una condición de posibilidad de la transición a la forma siguiente, es decir, para poder explicar la aparición del libre albedrío "en el cual están incluidos tanto la libre reflexión que abstrae de todo como la dependencia del contenido y materia dados, interior o exteriormente" (§ 15). Bajo este aspecto entonces la voluntad meramente en sí o natural del primer paso de la exposición B) no es todavía la voluntad según su concepto, sino que representa un estado anterior, o el punto de partida a partir del cual se despliega la dialéctica del concepto.

Esta otra interpretación se puede esquematizar de dos maneras: a) en una secuencia lineal que muestra los presupuestos lógico-sistemáticos de cada uno de los pasos:

- 1) Voluntad natural (§§ 10-13)
- 2) Libertad negativa (§§ 5 y 14)
- 3) Particularización (§ 6)
- 4) Libre arbitrio (§§ 15-20)
- 5) Libertad concreta (§§ 7 y 21-24)

b) Esta misma interpretación se puede sintetizar también en un esquema de paralelas que pone de relieve las correspondencias de las dos exposiciones (A y B):

	(A)	(B)
0)		§ 10-13
1)	§ 5	§ 14
2)	§ 6	§ 15-20
3)	§ 7	§ 21-24
4)	§ 8-9	§ 25-26

IV

Más allá de las correlaciones especiales expuestas en los puntos anteriores, considerando que la exposición (A) presenta las determinaciones lógicas del concepto abstracto de la voluntad libre, y que dichas determinaciones, conforme a la concepción hegeliana de la Lógica y de sus relaciones con la filosofía del espíritu (y de la naturaleza), se reproducen de alguna manera en cada una de las esferas de la realidad y constituyen la estructura ontológica de todo ser ahí, por lo tanto tiene que ser lógicamente posible reencontrar en cada una de las formas particulares de la voluntad los tres momentos del concepto.

Este punto de vista ha sido desarrollado por A. Peperzak⁵ con respecto a los párrafos dedicados a la voluntad inmediata (§§ 10-12), pero el mismo análisis se puede llevar a cabo también con relación al libre albedrío. En un análisis más detenido, este procedimiento tendiente a explicitar en cada una de las formas de la voluntad (voluntad inmediata y libre arbitrio) los tres momentos de la dialéctica del concepto, aparece sin embargo como insuficiente y ese esquema simple se complica porque en el libre arbitrio se hace presente también el entrelazamiento y la contraposición entre el concepto mismo y la inmediatez de la voluntad natural, y esta contraposición es la que pone en movimiento la dialéctica, operando la transición de un momento a otro del concepto. Estos pasajes de transición están representados por los §§ 15-16 en cuanto al pasaje del primero al segundo momento del concepto, y por el § 18 en cuanto al pasaje del segundo al tercer momento.

En cuanto a la voluntad en y para sí libre, no se trata ya de una forma particular de la libertad, sino de su idea especulativa como síntesis de los momentos anteriores, que se corresponde por lo tanto con el tercer momento del concepto. Toda esta correlación se puede esquematizar en el siguiente cuadro:

⁵ A. PEPERZAK, *loc. cit.* p. 11.

(A) (Forma lógica) Concepto abstracto	(B) (Configuraciones reales)	
	Voluntad inmediata	Libre albedrío
1) § 5	§ 10	§ 14
2) § 6	§ 11	§§ 15-16 transición § 17
3) § 7	§ 12	§ 18 transición § 19

El punto de vista general de la esquematización precedente, enunciado al comienzo de este apartado, requiere alguna aclaración para evitar simplificaciones e interpretaciones incorrectas, por cuanto la concepción hegeliana de las relaciones entre la *Lógica* y la "*Realphilosophie*" (Filosofía de la naturaleza y del Espíritu) no puede comprenderse conforme al "método" (que es frecuente encontrar en muchos comentarios, y en el que se han apoyado la mayor parte de las críticas corrientes de la Filosofía de Hegel), el cual pretende partir de la *Lógica* (y con ello presume de mayor profundidad y rigor), para "explicar" el sentido de la teoría de la libertad, del derecho, de la sociedad y del Estado, como predeterminados "a priori" mediante las determinaciones lógicas abstractas que son "aplicadas" de manera casi mecánica, como "formas" ya fijadas, que se imponen a dicho contenido "desde fuera". La polémica contra dicho procedimiento y su descalificación más fuerte puede leerse en el "Prefacio" de la *Fenomenología del Espíritu*, verdadero "Discurso del método" de la Filosofía hegeliana. Si en la *Filosofía del Derecho* "se presupone conocido a partir de la *Lógica* el método" del desarrollo conceptual —como advierte el propio Hegel—, lo que este método enseña es precisamente que semejante procedimiento no es el que corresponde a la Filosofía, puesto que en esta ciencia "el concepto se desarrolla [en cada materia] desde sí mismo, y es solamente el progreso y la producción inmanente de sus determinaciones" lo que tiene validez. Este desarrollo no puede realizarse por lo tanto "a través de la aplicación de lo universal [el concepto lógico] a tal o cual materia", como es el caso del Derecho. "... der Fortgang nicht durch die Versicherung, daß es Verschiedene Verhältnisse gebe, und dann durch die Anwendung des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommene Stoff geschieht" (Rph. § 31). En tal sentido, y como resultado de su denso y minucioso estudio sobre "La estructura lógica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", ha llegado a escribir recientemente D. Rosenfield que: "Les 'sciences réelles', ainsi que les domaines de

l'effectivité qu'elles expriment, ne sont pas des 'illustrations' d'une Idee en quelque sorte 'pure'... L'Idee s'engendre différemment selon le contenu dans lequel elle se déploie... L'universalité des déterminations logiques n'est pas le principe intemporel d'une essence immuable; mais, au contraire, le concept se développe, se crée, se vérifie, dans les différentes logiques de sa propre particularité... Chaque domaine du réel exige —et mène à l'accomplissement— ses propres déterminations -de-pensée... La politique appelle ainsi sa propre logique... La logique de cette oeuvre [la *Philosophie du droit*] est en vérité une logique du politique qui déploie à nouveau, et différemment, la logique de la *Logique*⁶.

V

La correlación presentada en IV permite conciliar las interpretaciones planteadas en I y II, con la sola condición de relativizar o matizar convenientemente cada punto de vista. La correspondencia entre cada uno de los momentos del concepto abstracto de la libertad (A) y las formas de la voluntad (B), ha de reinterpretarse ahora como una correspondencia parcial, que destaca el momento del concepto dominante en cada forma de voluntad, pero no cubre totalmente su contenido por cuanto un nuevo análisis revelaría que en cada una de dichas formas se reencuentran los tres momentos del concepto (IV). Por otro lado, esta última comprobación permite comprender también cómo es posible que, desde otro punto de vista, se puede decir que el régimen de las dos formas de la voluntad es el de la particularidad, es decir, el que corresponde al 2º momento del concepto (§ 6): en la voluntad natural se trata de una particularidad inmediata, como espontaneidad no reflexiva, mientras que en el libre arbitrio encontramos una particularización activa que se realiza por medio de la reflexión y la decisión del individuo.

Subsiste sin embargo todavía la diferencia más profunda de las interpretaciones expuestas en los puntos I-II-IV con el punto de vista planteado en III. ¿Se trata en realidad de interpretaciones divergentes e inconciliables? Me parece que la clave para responder a esta pregunta puede hallarse en los §§ 10 y 11 y radica en la diferencia del planteamiento fenomenológico y del desarrollo especulativo que se articulan y se superponen en la exposición de Hegel⁷.

⁶ D. ROSENFELD, *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁷ JULIO DE ZAN, "Cuestiones de estructura y método en la *Filosofía del Derecho* de Hegel", cfer, esp. pp. 162-170, en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982.

La voluntad natural "es sólo en sí libre, o para nosotros.... sólo será para sí lo que es en sí cuando se tome a sí misma como objeto" (§ 10). Desde el punto de vista de la consideración especulativa del filósofo ("para nosotros") la voluntad natural o inmediata presupone ya la dialéctica del concepto que le es constitutiva como voluntad, por eso es "en sí" libre y se ubica dentro de la exposición B), es decir, *después* del desarrollo del concepto abstracto de la libertad. Este punto de vista filosófico ("*für uns*") es el que se mantiene en la interpretación realizada en los puntos I-II y IV. Pero "las determinaciones de las diferencias que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* dado. [Es decir, la dialéctica del concepto no es todavía para sí para esta forma de la voluntad]. Sus contenidos y el desarrollo de sus determinaciones provienen sin dudas de la racionalidad de la voluntad y son, por lo tanto, en sí racionales, pero mientras permanecen en esta forma de la inmediatez no alcanzan todavía la forma de la racionalidad" (§ 11).

La espontaneidad de la *voluntad* natural se halla en sí ya informada por una racionalidad que le es inmanente. Y no se trata solamente de la racionalidad abstracta del concepto lógico. En efecto: "La inmediatez de la voluntad está desde siempre ya inmersa en una cierta forma de vida comunitaria. En su actividad ella pone en juego por lo tanto las formas de satisfacción que esta comunidad da a sus determinaciones más inmediatas... Esto implica que la satisfacción de los impulsos o inclinaciones naturales es ya una satisfacción orientada según las costumbres en vigor en una cierta época". En tal sentido esta voluntad "natural" o inmediata es la forma de la voluntad existente en la "eticidad inmediata", cuya figura puede ser la primitiva "Polis" griega, según la conocida interpretación histórica de Hegel.

Ahora bien, esta racionalidad y libertad en sí de la voluntad natural no es todavía para sí para esta forma de la voluntad. Su propio punto de vista inmediato no se ha elevado aún a la forma de la racionalidad, no ha pasado pro el momento de la reflexión en sí y de la pura negatividad. Sin embargo, hay que tener en cuenta —advierte Hegel— (§ 10), que lo que es solamente en sí también existe y esta existencia constituye una de sus figuras (*eine eigene Gestalt*) y por lo tanto tiene que ser también considerado en cuanto tal en la exposición (aunque esta no deba quedarse ahí ni absolutizar ese punto de vista). "La separación del ser en sí y el ser para sí que se da en el terreno de lo finito constituye al mismo tiempo su mero ser-ahí, o el *fenómeno*" (§ 10). Esta separación y

la desigualdad entre ambos términos es la situación de la conciencia no filosófica, y la situación en la cual se mueve el método fenomenológico de Hegel. Este punto de vista *de la conciencia* que tiene que hacer todavía la experiencia de su propia libertad, es el que se mantiene en el esquema de lectura del punto III que expresa por lo tanto un momento necesario según el método de Hegel. El momento de la voluntad inmediata, que entraña la aludida diferencia entre forma y contenido, va a ser superado ya en la transición al libre arbitrio, y a través del desarrollo de esta nueva figura se hará efectiva la experiencia de la dialéctica del concepto, anticipada abstractamente en la exposición A), la cual habrá de producir finalmente como resultado la idea de la libertad verdadera y concreta.

El presente trabajo, concebido como una introducción a la "Introducción" hegeliana a sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Lineamientos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*), se ha limitado a ensayar la reconstrucción de la estructura básica del texto y a poner de relieve el plan de la exposición del autor en el cual parecen superponerse, como hemos visto, diferentes planos o puntos de vista que dan lugar a otras tantas lecturas posibles. A esto apuntaba precisamente el objetivo enunciado al comienzo de presentar "una guía y orientación para la lectura de este texto fundamental", el cual pudiera servir "como marco para la interpretación analítica de los distintos momentos del desarrollo conceptual". En base a los esquemas establecidos y a sus articulaciones podría ahora emprenderse la tarea de una exposición del contenido que fuera explicando parágrafo por parágrafo. Semejante trabajo, que tomaría la forma de un comentario literal, no carecería de utilidad y tampoco carecería de méritos tratándose de un texto denso y complejo como éste, en el cual se presuponen y se condensan en apretadas fórmulas las concepciones sistemáticas fundamentales de Hegel. Este estudio apuntaba sin embargo a un objetivo previo y que puede servir de encuadre básico para un tal comentario. No se trataba aquí por lo tanto de reproducir la exposición de Hegel en una versión más clara y accesible, o de explicar sus expresiones ni, por lo tanto, de ahorrar el esfuerzo de la lectura directa del texto, sino de ordenar y orientar ese trabajo que ningún comentario podría sustituir.

Universidad Católica de Santa Fe
CONICET

* D. ROSENFELD, *Op. Cit.*, pp. 49-50.