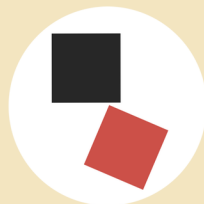


GILLIAN ROSE

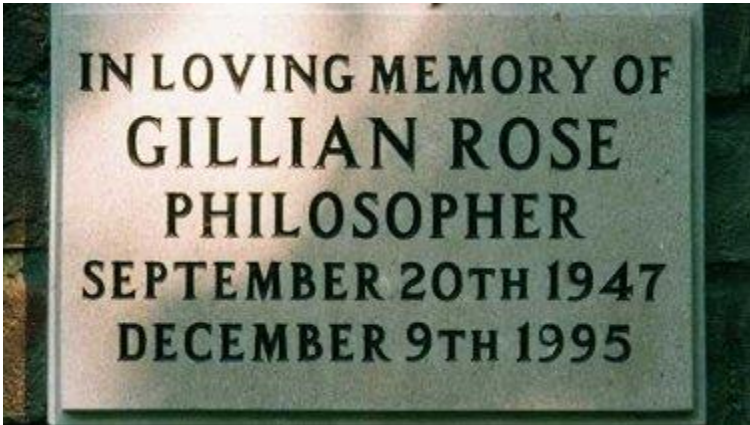


HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA



EDICIONES
DOSCUADROS

El absoluto no es un extra opcional



Placa de Gillian Rose en la iglesia de St. John-at-Hampstead

**GILLIAN
ROSE**

**HEGEL CONTRA
LA SOCIOLOGÍA**

Traducción de Miguel Ángel Pulido Lendínez



LICENCIA CREATIVE COMMONS ATRIBUCIÓN–
COMPARTIR IGUAL–NO COMERCIAL 4.0

Si este trabajo ha llegado a ti, eres libre de

Compartirlo – copiar, distribuir y exhibir este trabajo en cualquier medio o formato

Adaptarlo – modificar, transformar y desarrollar contenido sobre el material presente en este trabajo

Siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Reconocimiento–autoría – debes reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si realizaste cambios, sin sugerir que cuentas con el apoyo del licenciante.

No comercial – no puedes utilizar este trabajo y derivados con finalidades comerciales

ShareAlike – si modificas, transformas o creas contenido a partir del material de este trabajo debes distribuir tus contribuciones bajo la misma licencia que el trabajo original

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Para ver una copia de esta licencia y sus condiciones, visita <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o envía una carta a Creative Commons PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, EE. UU.

Portada: Dos Cuadrados

Diseño interior y maquetación: Dos Cuadrados

Traducción: Miguel Ángel Pulido Lendínez

Revisión y corrección de la traducción:

Alfonso Fernández Bustos, Dos Cuadrados

Primera edición en inglés, 1981

Título original en inglés: *Hegel contra Sociology*

Impreso en Madrid, Estado español – Printed in Madrid, spanish State

Primera edición: 100 unidades

Abril de 2023

Web: www.doscuadrados.es

Twitter: @2Cuadrados

Instagram: @2_cuadrados_

COMENTARIO DEL TRADUCTOR

Partiendo de que, según Howard Caygill en el prefacio a *Paradiso*, “Gillian Rose disfrutaba con la reputación de ser una autora difícil”, a lo largo de este manuscrito se ha procurado hacer homenaje a todo lo bellamente expuesto sobre la praxis de la traducción en la sección V de James Joyce, *Ulises*, trad. María Luisa Venegas Lagüéns y Francisco García Tortosa, Cátedra, 12ª edición, 2022, págs. clxxvii–clxxxi; y en las secciones quinta y sexta de la Presentación de G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Abada Editores, 3ª edición, 2022, págs. 32–44.

Consúltense a este respecto las págs 317–56 de la presente obra donde pueden encontrarse un posfacio y una guía cronológica de la bibliografía de contenido y formato variado sobre Gillian Rose hasta nuestros días. En el posfacio se informa sobre del desarrollo de las valoraciones, cuestiones y directrices que como traductor he propuesto e intentado sostener a fin de que la traducción este a la altura de su novedad. Por su parte, la guía cronológica busca acercarse, mediante su contenido de menciones, reseñas de sus libros, artículos, capítulos y/o secciones de libros, tesis doctorales, conferencias y simposios, obituarios, recursos en internet, etc, a lo que podría constituir la forma de una edición crítica en castellano de esta obra, incorporando la traducción de aquellos elementos.

Finalmente, lo largo del presente volumen las notas del traductor presentan dos formatos:

- ❖ La sección así titulada en *Hegel contra la sociología* (pág. 15).
- ❖ Las notas a pie de página, donde se indican o bien entre corchetes, [N. del t.], o bien al final de la nota entre corchetes, [..., n. del t.].

ÍNDICE

Comentario del traductor	7
Contraportada de <i>Hegel contra Sociology</i>	13
Prefacio para la reimpresión de 1995	13
Notas y referencias	15
Nota del traductor	15
Capítulo I Las antinomias de la razón sociológica	17
Introducción	17
Validez y valores	18
Moralidad y método	33
Las nuevas ontologías	43
Marxismo neo-kantiano	48
Una nota sobre Althusser	65
Canon y Organon	69
Capítulo II Política al estilo severo	79
Política al estilo severo	79
Vida ética absoluta y relativa	83
El sistema de la vida ética	93
Reconocimiento y falso reconocimiento	109
Lo racional y lo real	117
Capítulo III La filosofía de la historia	135
Crear y saber	135
Lo falso como sujeto	147
Espíritu en guerra consigo mismo	152
El final de la religión	160
Capítulo IV La división del trabajo y la ilusión	171
El final del arte	171
Belleza e ilusión	174
La forma clásica del arte: la tragedia y el Estado	183
La forma romántica del arte: la poesía y la prosa como categorías sociales	189

La forma simbólica del arte: el estilo severo y el moderno	197
Capítulo V Trabajo y representación	205
Escepticismo auto–percibido	205
La causalidad del destino	212
La tumba de la vida	218
La barbarie de la cultura pura	223
El final de la vida ética	237
La ley y la <i>Lógica</i>	245
Capítulo VI Reescribiendo la <i>Lógica</i>	251
Más allá de los límites de la moral	251
Ilusión y actualidad	260
La unidad de la razón teórica y práctica	265
La victoria de la reflexión	271
Capítulo VII ¿Con qué debe acabar la ciencia?	275
El fin de la filosofía	275
La repetición de la sociología	284
La cultura y el destino del marxismo	287
17 de diciembre 1981 Carta a <i>London Review of Books</i>	295
Bibliografía seleccionada	297
Textos y traducciones	297
Hegel: Obras secundarias	300
Neo–kantianismo	304
Sociología	305
Marx y marxismo	307
Posfacio: el tenso esfuerzo de un precedente	309
Bibliografía: Medio siglo de Gillian Rose	317

GILLIAN ROSE | HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Traducción de Miguel Ángel Pulido Lendínez

No hay un camino real hacia la ciencia, y sólo quienes no temen la fatigosa subida de sus escarpados senderos tienen la oportunidad de alcanzar sus luminosas cumbres.

KARL MARX,

El Capital: Crítica de la Economía Política

Estoy muy agradecido a Chris Arthur, Tom Bottomore, Gillian Rose y, en particular, a Bob Fine, por sus comentarios sobre los borradores de algunas partes de esta nueva edición

SIMON CLARKE,

*Prólogo a la segunda edición de Marx,
marginalismo y sociología moderna*

CONTRAPORTADA DE *HEGEL CONTRA SOCIOLOGY*¹

Una nueva y radical valoración de Hegel que revela los problemas y las limitaciones del método sociológico. Gillian Rose es una de las filósofas sociales más importantes del siglo XX. En la que quizá sea su obra más significativa, *Hegel contra la sociología*, Rose realiza una enérgica defensa del pensamiento especulativo hegeliano. Demostrando cómo, en sus críticas a Kant y Fichte, Hegel proporciona una crítica preventiva a Weber, Durkheim y a todas las tradiciones sociológicas que provienen de estos pensadores “neo-kantianos”, Rose argumenta que cualquier intento de preservar el marxismo de una crítica similar y cualquier intento de renovar la sociología no puede tener éxito sin llegar a un acuerdo con el propio discurso especulativo de Hegel. Con un análisis de las obras de madurez de Hegel a la luz de sus primeros escritos radicales, este libro representa un paso profundo hacia la promulgación de ese retorno a lo hegeliano.

Para quien se intriga²

PREFACIO PARA LA REIMPRESIÓN DE 1995

La exposición especulativa de Hegel desarrollada en este libro sigue proporcionando la base para un compromiso único con el pensamiento post-hegeliano, especialmente la postmodernidad, con sus raíces en el heideggerianismo. Al reevaluar la relación entre las obras tempranas y maduras de Hegel, se descubre la experiencia de la negatividad, el drama existencial, en el corazón del racionalismo hegeliano. Mis posteriores reevaluaciones de Nietzsche y Kierkegaard, que desafían la tradición de considerarlos como alternativas radicalmente nihilistas o existenciales a Hegel, se basan en esta exposición de Hegel (*Dialéctica del Nihilismo*, 1984; *El Medio Roto*, 1992; *Judaísmo y Modernidad*, 1993)³. En lugar de trabajar con la cuestión general del dominio de la metafísica occidental, el dilema de

¹ Traducido de la contraportada de la edición de *Hegel contra Sociology* de Verso Books publicada en mayo de 2009. [N. del t.]

² También podría traducirse como “Para la Intrigada”, “Para el Intrigado”. [N. del t.]

³ *Dialéctica del nihilismo* y *El Medio Roto* forman parte de Gillian Rose. *Obras no-completas. Volumen II: 1982-1992*; *Judaísmo y Modernidad* formará parte de Gillian Rose. *Obras no-completas. Volumen III: 1993-1995*. [N. del t.]

abordar la ética y la política modernas, sin arrogarse la autoridad en cuestión, se considera la dificultad ineludible en el compromiso de Hegel, Nietzsche y Kierkegaard con la modernidad. Este libro, por tanto, sigue siendo el núcleo del proyecto de mostrar un Hegel no-fundacional y radical, que supere la oposición entre nihilismo y racionalismo. Ofrece la posibilidad de renovar el pensamiento crítico en la dificultad intelectual de nuestro tiempo.

NOTAS Y REFERENCIAS¹

Para los textos y traducciones utilizados, véase la *Bibliografía seleccionada*, pág. 249.² Cuando he retraducido o modificado la traducción de un pasaje lo he indicado añadiendo (G.R.).

NOTA DEL TRADUCTOR

Las materias y personas referenciados en este libro pueden consultarse en la sección *Index* presente en *Hegel contra Sociology*, págs. 279–81.

¹ A diferencia de la edición de Verso Books de *Hegel contra Sociology*, donde las notas y referencias se encuentran al final del libro (entre el capítulo VII y la *Bibliografía seleccionada*), en esta edición ambas se disponen al final de la página donde se indican en el manuscrito. Se espera con ello agilizar la lectura del texto. [N. del t.]

² En la presente edición, págs. 297–308. [N. del t.]

INTRODUCCIÓN

Este ensayo es un intento de recuperar la experiencia especulativa hegeliana para la teoría social, no por medio de un ingenuo y ahistórico “retorno a Hegel”, sino, en primer lugar, reconociendo y discutiendo las barreras intelectuales e históricas que se interponen en el camino de cualquier relectura de este tipo.

Los orígenes clásicos de la sociología suelen presentarse en términos de dos paradigmas contrapuestos asociados a los escritos de Durkheim y Weber, y a una serie de dicotomías bien conocidas: *Erklären/Verstehen*, holismo/individualismo, naturalismo/antinaturalismo. Sin embargo, el pensamiento de Durkheim y Weber, a pesar de las divergencias, se apoya en un marco idéntico: “el paradigma neo-kantiano”.¹

La estructura trascendental del pensamiento de Durkheim y de Weber ha sido persistentemente pasada por alto, lo que ha dado lugar a un malentendido fundamental sobre la naturaleza de sus sociologías. Las críticas habituales de que las explicaciones más ambiciosas de Durkheim son tautológicas, y de que la hipótesis de Weber de una ética racional para explicar el capitalismo racional es circular, pasan por alto el hecho de que un relato trascendental presupone necesariamente la actualidad o existencia de su objeto y busca descubrir las condiciones de su posibilidad. El paradigma neo-kantiano es la fuente de los puntos fuertes y débiles de la sociología de Durkheim y de Weber.

Muchos de los posteriores desafíos radicales a la sociología de Durkheim y Weber estuvieron motivados por el deseo de romper con las restricciones del paradigma neo-kantiano. La fenomenología y el marxismo de la Escuela de Fráncfort, por ejemplo, deben ser evaluados desde esta perspectiva. Sin embargo, argumentaré que siguen estando esencialmente dentro de ese paradigma. Los debates

¹ Para un debate diferente sobre el neo-kantianismo y la sociología, véase Andrew Arato, “The Neo-Idealist Defence of Subjectivity”, *Telos*, 21 (otoño de 1974), 108–61.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

más recientes sobre la importancia de Marx para la teoría social también han estado dominados por los supuestos neo-kantianos.

La idea misma de una sociología científica, ya sea no-marxista o marxista, sólo es posible como una forma de neo-kantianismo. Este neo-kantianismo impide el acceso a la filosofía de Hegel y, en consecuencia, inhibe la discusión del marxismo desde el punto de vista de sus fundamentos filosóficos. Sin embargo, como mostraré, el pensamiento de Hegel anticipa y critica todo el esfuerzo neo-kantiano, su metodologismo y su moralismo, y consiste en un modo de análisis social totalmente diferente.

VALIDEZ Y VALORES

El “retorno a Kant” que se inició en la segunda mitad del siglo XIX adoptó muchas formas diferentes.² Entre ellas, el realismo crítico de Alois Riehl (1844–1924), las interpretaciones metafísicas de Otto Liebmann (1840–1912) y Johannes Volkelt (1848–1930), y el neo-frisianismo³ de Leonard Nelson (1882–1927).

Los dos desarrollos más originales fueron el idealismo lógico de la Escuela de Marburgo, fundada por Hermann Cohen (1842–1918) y Paul Natorp (1854–1924), y la teoría lógica del valor de la Escuela de Heidelberg, fundada por Wilhelm Windelband (1848–1915) y Heinrich Rickert (1863–1936). La Escuela de Heidelberg también se conoce como Escuela de Baden o Escuela del Sudoeste de Alemania.

Llamar a todos estos pensadores “neo-kantianos” es, en el mejor de los casos, vago, y en el caso de los de Marburgo y de la Escuela de Heidelberg muy inexacto, porque rechazan la filosofía crítica kantiana en aspectos fundamentales. Leen la *Crítica de la razón pura* en los términos de los *Prolegómenos* y transforman la deducción trascendental en una exposición de la validez objetiva. En los siguientes párrafos ensayaré esta lectura.

² Para una descripción general, véase Traugott Konstantin Oesterreich, *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, parte IV, Berlín, E. S. Mittler & Sohn, 1923; Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Stuttgart, Ferdinand Encke, 1922.

³ Jacob Friedrich Fries (1773–1843), colega de Hegel en la Universidad de Berlín, defendió una interpretación psicológica de Kant.

Kant hizo una rigurosa distinción entre la *quaestio quid facti*, la cuestión de hecho, y la *quaestio quid juris*, la cuestión de derecho, es decir, entre la manera en que un concepto se adquiere a través de la experiencia, y la deducción de su título jurídico, la manera en que los conceptos se relacionan a priori con los objetos.⁴ Esta justificación del empleo de los conceptos demostraría su “validez objetiva” (*objektive Gültigkeit*).⁵

La validez objetiva se establece para lo que se nos puede presentar como objeto dentro de los límites de la constitución de nuestra sensibilidad, y de las funciones de nuestro entendimiento (*Verstand*). La validez objetiva se limita a la condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, de las apariencias, y a las condiciones de todo conocimiento de los objetos.⁶ La tarea de la justificación consiste en mostrar cómo “las condiciones subjetivas del pensamiento”⁷ y de nuestra sensibilidad poseen una validez objetiva y no meramente subjetiva, y por tanto cómo la experiencia en general es introducida en la existencia.⁸

La exposición se refiere a las condiciones trascendentales del conocimiento, es decir, de las reglas *a priori* que “hacen posible el conocimiento empírico en general”. Se trata de reglas generales para la síntesis de las percepciones en objetos de experiencia.⁹ Son estas reglas, o juicios puros y sintéticos, los que se refieren a la posibilidad de la experiencia, y sólo en esto se funda la validez objetiva de su síntesis.¹⁰

Las reglas trascendentales tienen así un empleo empírico. Una percepción o representación meramente subjetiva se convierte en experiencia cuando se subsume bajo un concepto que conecta la conciencia empírica de la representación dentro de una conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*), y de este modo proporciona al juicio

⁴ *Critique of Pure Reason*, 1781, 1787. Utilizo las referencias estándar A y B para que se pueda consultar cualquier edición. B116–7.

⁵ *Ibid.*, B120.

⁶ *Ibid.*, B122.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, B118.

⁹ *Ibid.*, B195.

¹⁰ *Ibid.*, B196.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

empírico una validez objetiva.¹¹ La percepción se subsume bajo un concepto del entendimiento, y puede entonces formar parte de un juicio de experiencia.

Por ejemplo, decir “cuando el sol brilla, la piedra está caliente”, es un juicio de percepción. Se limita a unir las dos percepciones, independientemente de las veces que se hayan percibido. “Pero si digo que el sol *calienta* la piedra, el concepto de causa propio del entendimiento se añade a la percepción, y conecta el concepto de calor con el de sol. El juicio sintético se convierte necesariamente en universalmente válido, consecuentemente objetivo, y se convierte de una percepción en una experiencia.”¹²

La regla *a priori* de la experiencia en general se emplea empíricamente en relación con las percepciones particulares. Es un principio *inmanente* cuya aplicación se circunscribe enteramente a los límites de la experiencia posible.¹³ Sin embargo, un principio trascendental puede ser empleado erróneamente: es decir, empleado de manera que se extienda más allá de los límites de la experiencia. Esto no es más que un uso erróneo del entendimiento. Es esencialmente diferente de un principio *trascendente*. Un principio trascendente no es un error de juicio, el uso erróneo del principio correcto, sino una exhortación a derribar los límites de la experiencia y tomar posesión de un dominio totalmente nuevo que no reconoce límites de demarcación.¹⁴

De un relato trascendental de la experiencia se desprende que ciertos rasgos necesarios de la explicación son en sí mismos trascendentes y, por tanto, incognoscibles. La unidad de la conciencia en general que el objeto hace necesaria es la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de la representación.¹⁵ Esta conciencia pura, originaria e inmutable de la identidad del yo, “la unidad trascendental de la aperccepción”, es al mismo tiempo una conciencia de la síntesis de las apariencias según las reglas.¹⁶ Se distingue de la conciencia empírica, que es en sí misma diversa y sin

¹¹ *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to Present Itself as a Science*, 1783, sec. 20.

¹² *Ibid.*, sec. 20 nota. (G.R.).

¹³ *Critique of Pure Reason*, B351.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, A105.

¹⁶ *Ibid.*, A108.

relación con la identidad del sujeto, y que por tanto sólo tiene validez subjetiva.¹⁷ El yo como unidad trascendental se distingue del yo como objeto intuido, y sólo puede conocerse a sí mismo tal como se aparece a sí mismo y no como es en sí mismo.¹⁸ De ahí que la conciencia pura, fuente de validez objetiva, sea incognoscible.

El conocimiento es la síntesis del conjunto de la percepción en apariencias. Estas apariencias no existen en sí mismas, sino sólo en relación con el sujeto en el que se encuentran. Las apariencias no son cosas en sí mismas, sino que dependen de que las constituyamos. Sin embargo, también son “representaciones de cosas que son *desconocidas* en cuanto a lo que pueden ser en sí mismas”.¹⁹

A pesar de la separación de Kant de la validez objetiva y subjetiva, de la cuestión del derecho de la cuestión del hecho, el relato empírico del trascendental, la filosofía crítica se presta a una lectura psicológica. En efecto, un relato trascendental puede transformar la cuestión lógica de la validez en la cuestión epistemológica de cómo podemos adquirir correctamente el conocimiento. La validez objetiva se establece dividiendo la mente en facultades, y por referencia a la percepción y la representación. Según esta lectura, todo el proyecto de una lógica trascendental reduce la validez a la síntesis de representaciones, a la descripción de procesos de conciencia.

Además, un relato trascendental reduce el conocimiento a la “experiencia”, a la síntesis de las apariencias. Hace que las condiciones de *posibilidad* de la experiencia en general sean también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.²⁰ La validez objetiva pertenece a la síntesis de la experiencia, pero no a ningún conocimiento de las cosas en sí mismas. Si se acepta la idea de que la mente sintetiza los objetos de conocimiento, entonces se puede argumentar que no tiene sentido retener la “realidad” para algo más allá de nuestro conocimiento. También puede decirse que la producción de objetos es la producción de su realidad, no de su apariencia. Según esta crítica, la hipótesis de las cosas en sí mismas es ociosa.

Alternativamente, se puede aceptar la restricción del conocimiento empírico legítimo, pero se puede negar que éste sea el único tipo de

¹⁷ *Ibid.*, B140 y 133.

¹⁸ *Ibid.*, B152–3–7.

¹⁹ *Ibid.*, B164, cursiva mía.

²⁰ *Ibid.*, B197.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

conocimiento posible para nosotros. Puede haber otros tipos de conocimiento, teórico y práctico, que abren ámbitos trascendentes en términos estrictamente kantianos.

Estas críticas aceptan la idea de una investigación trascendental, pero rechazan algunas de las conclusiones a las que llegó Kant. Otras críticas sostienen que la noción de cosa-en-sí es contradictoria. Pues si la cosa-en-sí es incognoscible, ¿cómo puede llamarse “cosa”? Si es incognoscible, ¿cómo se puede especificar su relación con las apariencias, que son cognoscibles? La relación no puede ser *causal*, porque entonces podríamos subsumirla en el concepto de causa, una categoría del entendimiento, y sería conocible.

Así, por un lado, se puede argumentar que la validez lógica no tiene nada que ver con la epistemología, con cuestiones de cognición. Por otro lado, se puede argumentar que la cognición no puede limitarse a la experiencia, ni consiste en la síntesis de las apariencias.

Ha habido cuatro grandes generaciones de críticos de Kant. La primera generación, de 1780 a 1790, estuvo formada sobre todo por K. L. Reinhold (1758–1823), S. Maimon (1753–1800) y F. H. Jacobi (1743–1819). Sus disputas se concentraron en el estatus de la cosa-en-sí.²¹ La segunda generación, Fichte, Schelling, Hölderlin, los primeros románticos y Hegel, intentó resolver estas aporías kantianas dando primacía a la filosofía práctica de Kant o a la *Crítica del juicio*. La tercera generación, en el periodo posterior a la muerte de Hegel, 1830–1870, incluyó a Bernard Bolzano (1781–1848) y Rudolf Hermann Lotze (1817–1881). Completaron la filosofía crítica de Kant con la metafísica liebniziana y platónica. La cuarta generación posterior a 1870, conocida como “los neo-kantianos”, se opuso al psicologismo de su época, que culminó con la lectura psicológica de Kant de Wilhelm Wundt (1832–1920). Intentaron desarrollar una lógica no-trascendental y no-formal como base de las ciencias exactas e históricas.²²

²¹ Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923–9), Berlín, Walter de Gruyter, 1960, sección 1, “Kantianer und Antikantianer”, págs. 8–39; Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921–4), Tübinga, J. C. B. Mohr, 1961, págs. 303–61.

²² Por ejemplo, Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutungen für die positive Wissenschaft*, 2 vols., Leipzig, Wilhelm Engelman, 1876; Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*,

Esta cuarta generación de críticos de Kant floreció en el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial. Tomaron su transformación de la filosofía crítica de Kant en aspectos cruciales de la tercera generación, la volvieron a leer en la *Crítica de la razón pura* y la pusieron al servicio de nuevos fines. De esta posición surgió la idea de una sociología científica.

¿Quién lee ahora a Lotze? Es difícil que nos demos cuenta del gran revuelo que causó en el mundo ...²³ Si bien Lotze es ahora desconocido, yo sostengo que su forma de pensar no ha muerto en absoluto. En la década de 1870, en Inglaterra y en Estados Unidos, Lotze era considerado un filósofo alemán tan importante como Kant y Hegel. Sus principales obras se tradujeron al inglés, aparecieron en los programas universitarios y atrajeron el interés y los comentarios de los principales filósofos de ambos lados del Atlántico: Josiah Royce y George Santayana, T. H. Green y Bernard Bosanquet.²⁴

En Alemania, las nociones de “validez” y “valores” de Lotze se convirtieron en el fundamento de las escuelas neo-kantianas de Marburgo y Heidelberg y de sus descendientes sociológicos. El “paradigma neo-kantiano” se refiere a aquellos que intentaron dar una nueva respuesta a la cuestión kantiana de la validez dentro del marco de la validez y los valores desarrollado por Lotze. En este marco, la cuestión de la validez puede tener prioridad sobre la cuestión de los valores, o bien la cuestión de los valores puede tener prioridad sobre la cuestión de la validez. Por lo tanto, la reconsideración de Lotze es esencial para comprender la transición de la epistemología kantiana a la sociología neo-kantiana.

La división de la obra principal de Lotze, *Lógica*, en tres partes, la primera titulada “Del pensamiento (Lógica pura)” y la tercera titulada “Sobre el conocimiento (Metodología)”, indica su estricta separación de la cuestión lógica de la validez de la cuestión epistemológica de la

Leipzig, B. G. Teuchner, 1910; Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 4 vols., Leipzig, Felix Meiner, 1922–3.

²³ Compárense las famosas observaciones de Talcott Parsons sobre Spencer, en *The Structure of Social Action* (1937), vol. I, Nueva York, Free Press, 1968, pág. 3, citando a Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Londres, Ernest Benn, 1933, págs. 226–7.

²⁴ Véase la introducción de Paul Grimley Kuntz a George Santayana, *Lotze's System of Philosophy* (1889), Bloomington, Indiana University Press, 1971, págs. 3–105.

cognición, el modo en que se adquiere el conocimiento sobre la base de la percepción y la representación.²⁵ La *quaestio quid juris* de Kant, la deducción de la validez objetiva, se refiere a las precondiciones *a priori* de la experiencia posible. Pero, para Lotze, la validez de los elementos *a priori* del pensamiento se establece independientemente de cualquier referencia a la experiencia posible, a la representación, al ser de las apariencias o de las cosas—en—sí. Sólo si la validez puede establecerse independientemente de la cognición, puede evaluarse críticamente el propio proceso de cognición. Tanto la *Gültigkeit* (*objektive*) de Kant como la *Geltung* de Lotze se traducen al inglés como “validez”, pero no tienen el mismo significado.

La “validez” para Lotze, en oposición a Kant, pertenece a las proposiciones, no a los conceptos.²⁶ Las proposiciones pueden ser afirmadas o negadas independientemente de que estemos en condiciones de percibir o experimentar los objetos a los que se refiere el contenido de dichas proposiciones. Por lo tanto, una proposición que afirmamos o negamos tiene una realidad que es diferente de la realidad de los acontecimientos que “ocurren”, o de las cosas que “existen” o “son”. La realidad de una proposición significa que es válida y que su contrario no lo es. Por ejemplo, la proposición “*x* ist [es]” se contrapone a la proposición “*x* gilt [se mantiene o es válida]”.²⁷

Este tipo de realidad, la validez de las verdades, es muy distinta de la cuestión de si su contenido puede relacionarse con algún objeto del mundo externo, espacio—temporal.²⁸

Esta concepción de la validez ... excluye a la vez la sustancia de la afirmación válida de la realidad del ser actual e implica su independencia del pensamiento humano. Tan poco podemos decir cómo sucede que algo sea o se produzca, como poco podemos explicar cómo se produce que una verdad tenga validez; esta

²⁵ Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*, I, *Logik Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, und vom Erkennen*, 1874; II, *Metaphysik*, 1879. He utilizado la edición de 1928 de la *Logik*, editada y con una introducción de Georg Misch, Leipzig, Felix Meiner. Traducción inglesa editada por Bernard Bosanquet, *Lotze's System of Philosophy*, parte I, *Logic in Three Books of Thought, of Investigation and of Knowledge*, 2 vols; parte II, *Metaphysic in Three Books, Ontology, Cosmology and Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1888, 2ª ed.

²⁶ *Logik*, vol. II, sec. 321, pág. 521, tr. pág. 220.

²⁷ *Ibid.*, sec. 316, pág. 512, tr. pág. 208.

²⁸ *Ibid.*, sec. 317, pág. 513, tr. pág. 210.

última concepción tiene que ser considerada tanto como la primera como última e infranqueable, una concepción de la que cada uno puede saber lo que quiere decir con ella, pero que no puede ser construida a partir de ningún elemento constitutivo que no la contenga ya.²⁹

Además de esta doble distinción entre la realidad de las verdades necesariamente válidas, que pertenece al pensamiento, y la realidad de los hechos dados, que pertenece a la percepción y a la cognición, hay una tercera realidad: la realidad de la determinación del valor.³⁰

La percepción de las cosas va siempre acompañada de sentimientos de valor: “revestimos el mundo de los valores con el mundo de las formas [la naturaleza]”, aunque la conexión entre ambos no es conocible y sólo puede basarse en la convicción.³¹ Nuestra forma de atribuir valor y significado depende de juicios que no se ajustan a los principios del entendimiento científico (*Verstand*), sino que se basan en una “razón receptiva a los valores” (*Wertempfindende Vernunft*). La razón dota de validez a los valores al reconocer el valor interno de los contenidos de una forma que no puede justificarse según los criterios del entendimiento diferenciado.³² Tenemos una fe inquebrantable en la validez de esta razón determinante del valor, que es una “revelación genuina” como las investigaciones del entendimiento son un instrumento de la experiencia.³³ La razón determinante del valor tiene su sentido y su meta en la acción ética y, por tanto, determina en cierta medida las operaciones del entendimiento.³⁴

Esta distinción entre la razón moral o determinante del valor (*Vernunft*) y una facultad de percepción y cognición (*Verstand*) se aproxima a la distinción de Kant entre el papel legítimo de las ideas de

²⁹ *Ibid.*, sec. 316, págs. 512–3, tr. pág. 209.

³⁰ Este aspecto de la argumentación de Lotze se desarrolló en su anterior obra, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 vols., 1856–64, Leipzig, E. Hirzel, 5ª ed., 1896; trad. *Microcosmos. An Essay Concerning Man and His Relation to the World*, 2 vols., Elizabeth Hamilton y E. E. Constance Jones, Edimburgo, T. & T. Clark, 4ª ed., 1894.

³¹ *Microcosmos*, vol. II pág. 265, tr. vol. I pág. 244 y vol. I pág. 447, tr. vol. I pág. 396.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, vol. II pág. 267, tr. vol. I págs. 245–6.

³⁴ *Ibid.*, vol. II pág. 269, tr. vol. II págs. 247–8.

la razón en la filosofía moral, y la restricción de la cognición a la realidad empírica en la filosofía teórica. Pero la distinción de Lotze entre la validez, que compara con las Ideas de Platón, y la cognición empírica, es contraria al sentido de la teoría de Kant, que niega específicamente cualquier empleo legítimo a las Ideas de Platón en la filosofía teórica.³⁵

A pesar de la coincidencia entre Lotze y Kant sobre la relación de *Verstand* y *Vernunft* en la filosofía moral, la reformulación y terminología de Lotze son responsables de la forma en que la filosofía moral pasó a ser conocida como filosofía del valor (*Wertphilosophie*), y del énfasis en la validez innegable e inmediata de los valores morales.³⁶

La aceptación por parte de Lotze de las facultades mentales de Kant y su empleo legítimo restringido es sólo un aspecto de un sistema filosófico que culmina en la personalidad de Dios, fuente de validez y valores, y de cuya personalidad participa la nuestra. La existencia de Dios no puede probarse de ninguna manera lógica: es el valor más alto del que somos conscientes y tiene una certeza y una validez inmediatas.³⁷

Sin embargo, lo importante ha sido la triple distinción de Lotze entre validez, cognición de la realidad empírica y valores, y no la metafísica leibniziana que los complementa.

Todo nuestro análisis del curso del mundo termina por reconducir nuestro pensamiento a una conciencia de verdades necesariamente válidas, nuestras percepciones a la intuición de hechos inmediatamente dados de la realidad, nuestra conciencia al reconocimiento de una norma absoluta de todas las determinaciones de valor.³⁸

En este pasaje, la “realidad” (*Wirklichkeit*) se reserva para la cognición empírica, mientras que en la *Lógica* se distinguen diferentes tipos de realidad, como la realidad empírica y la realidad de la validez. También en este pasaje, la “validez” se reserva para las “verdades”, pero, en el *Microcosmos* en general, los valores también tienen una validez “última” e innegable. Para Lotze, la realidad de la validez y la

³⁵ *Critique of Pure Reason*, B372.

³⁶ Véase Georg Misch, Introducción a Lotze, *Logik*, págs. LXI–LXIII.

³⁷ *Microcosmos*, vol. III pág. 561, tr. vol. II pág. 670.

³⁸ *Ibid.*, vol. III pág. 461, tr. vol. II pág. 575 (G.R.).

realidad de los valores eran esferas últimas, innegables y *separadas* de la vida.

A partir del pensamiento de Lotze, la filosofía crítica y trascendental se transformó en el paradigma neo-kantiano de *Geltung* y *Werte*, validez y valores. Las tres preguntas críticas kantianas “¿Qué hace que los juicios de la experiencia, de la moral, de la belleza sean objetivamente válidos?” se convierten en las preguntas “¿Cuál es la naturaleza de la validez en general?” y “¿Cuál es la relación entre la validez y sus objetos?” La lógica se separa de la cognición, la validez de la representación, pero no de sus objetos. El resultado es una lógica general pero no formal: una metodología.

Una lógica trascendental indaga en las condiciones de posibilidad de la experiencia que es actual. Una lógica general indaga sobre cómo un objeto puede y debe existir o ser creado. Ambos tipos de indagación dependen de la formulación de criterios de demarcación que distinguen el uso correcto del incorrecto de las reglas. El enfoque trascendental no pretende ser el *origen* de la existencia de la experiencia cuya precondition o posibilidad se descubre. La lógica general, sin embargo, es prescriptiva y normativa no sólo en relación con las reglas de validez, sino también en relación con la creación del objeto que corresponde a esas reglas. La creación de este objeto, su objetivación, se convierte en una “tarea interminable” para la Escuela de Marburgo, una prescripción (*Sollen*) para la Escuela de Heidelberg. Esta objetivación no es la objetivación de la realidad en general, sino la objetivación de los ámbitos objetuales de las ciencias individuales.

El énfasis de Lotze en la realidad de la validez en contraposición a la realidad de la existencia empírica tuvo como resultado el envilecimiento de la realidad espacio-temporal, y el desarrollo de filosofías de la identidad: identidad entre la lógica pura y sus objetivaciones. La distinción de Lotze entre validez y valores resultó ambigua. En una interpretación, la “validez” y los “valores” son igualmente últimos y subyacentes; en otra interpretación, los “valores” o el significado son los principales portadores de la validez. En este caso, los “valores” se convierten en el origen de la validez lógica, así como de la ley moral. En Kant y Lotze el valor último y autónomo era el determinante de la vida moral, pero no de la validez teórica. En las obras de la Escuela de Heidelberg la realidad empírica o la existencia está subordinada a este ámbito trascendente del valor.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

La Escuela de Marburgo dio prioridad a la cuestión de la validez sobre la cuestión de los valores; la Escuela de Heidelberg dio prioridad a la cuestión de los valores sobre la cuestión de la validez. Pero en ambos casos la transformación del método crítico de Kant en una lógica de la validez (*Geltungslogik*), un método general, excluía toda indagación de la realidad empírica. La objetivación se convirtió en el correlato de la lógica pura.

La demarcación de Lotze de la validez la apartó de cualquier relación con los procesos de conciencia o con la conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*). La validez estaba separada incluso de la génesis trascendental, pero el precio de esta crítica de la filosofía de la conciencia, de la psicología y la epistemología trascendentales, fue el desarrollo posterior de las filosofías de la identidad. Lotze mantuvo el examen de la percepción y la cognición estrictamente separado de la lógica del pensamiento. Pero, en las versiones posteriores de la lógica de la validez (*Geltungslogik*), el pensamiento, con su validez última y subsumible, se convierte en el pensamiento del ser, o bien, la validez emana de una esfera trascendente de valor que es a la vez el criterio y el objeto del conocimiento.

Al igual que Lotze, la Escuela de Marburgo sostenía que existe una base en Kant para una “lógica pura” (Cohen), o una “lógica general” (Natorp). Esto significa una lógica del pensamiento que es independiente del proceso de cognición.³⁹ Dado que la filosofía teórica de Kant se dirigía tanto a la idea de una lógica general como a la idea de una razón “pura”, la noción de Marburgo de una lógica pura anuncia el fin de la lógica trascendental.⁴⁰

Cohen y Natorp reinterpretaron los juicios trascendentales *a priori* de Kant como principios ontológicos sin la referencia a su empleo necesariamente empírico, que es lo único que garantiza su “validez objetiva” en la *Crítica de la razón pura*. Argumentaron que Kant, al igual que Platón (*sic*), presupone la “validez fáctica” (*faktische Geltung*) de los principios de las matemáticas. Estos principios (*Grundsätze*), que Platón llamó Ideas, son “hipótesis” en el sentido de “sentar las

³⁹ Hermann Cohen, *System der Philosophie*, parte I, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, Bruno Cassirer, 1902, “Einleitung und Disposition”, págs. 1–64. Compárese Paul Natorp, *Philosophie in Selbstdarstellungen*, vol. I, págs. 161–81 y Natorp, “Das Problem einer Logik der exakten Wissenschaften”, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft*, págs. 1–34.

⁴⁰ *Critique of Pure Reason*, B174.

bases” (*Grundlegung*) del nuevo método filosófico de Kant.⁴¹ Los principios son “puros” porque son evidentes y subyacentes.

Según Cohen, Kant se limitó a nombrar mal los principios cuando los llamó “sintéticos”, y se equivocó al completar su significado conectando su empleo con la percepción sensual y la intuición.⁴² Porque la idea de que el pensamiento es una “síntesis” hace que su unidad dependa de una *determinada* pluralidad que sintetiza. Pero la unidad y la pluralidad son igualmente condiciones previas de cualquier pensamiento. Por lo tanto, no pueden ser “dadas” al pensamiento, sino que deben ser producidas o creadas por el propio acto de pensar. Tiene que haber un “origen” (*Ursprung*) del pensamiento que sea anterior tanto a la unificación como a la diversificación, anterior a la distinción entre el pensamiento y el ser. La lógica es la lógica de este origen.⁴³ En lugar de llamar al pensamiento “síntesis”, con esta implicación heterónoma, el pensamiento debería considerarse un crear o producir (*Erzeugen*).⁴⁴

La forma básica del pensamiento es el juicio. Un juicio afirma o niega un estado de cosas. Lotze argumentó que la realidad de la validez que corresponde a las proposiciones es de un tipo diferente a la realidad de las cosas que “son” o “existen”. También para Cohen, la validez de los juicios es independiente de la representación y la percepción, de los procesos de conciencia. Pero, para Cohen, los juicios son siempre juicios del ser. Porque el ser sólo puede ser presupuesto por un juicio. No se puede distinguir entre la lógica del pensamiento y la realidad del “ser” (*Sein*). El ser es el ser del pensar: y el pensar es el pensar del ser (del ser como objeto por el ser como sujeto: *genitivus objectivus* y *genitivus subjectivus*). El pensar en este sentido es el pensar de los “cognemes” (*Erkenntnisse*). La lógica, que ya no es crítica ni trascendental, no es pues formal, sino una *doctrina* de los cognemes, basada en los principios de la ciencia natural matemática.⁴⁵

La “unidad de la conciencia” no se refiere a la conciencia en un ámbito de oposición entre ella y sus objetos. Se refiere a una unidad basada en el principio de la lógica pura, la lógica de la conciencia

⁴¹ Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, pág. 6.

⁴² *Ibid.*, págs. 11, 24.

⁴³ *Ibid.*, pág. 28.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 12.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

científica.⁴⁶ El pensamiento científico es la unidad de la creación, y sus creaciones y sus actividades de unificación y diversificación son una tarea interminable e infinita.⁴⁷

La lógica investiga los juicios en general, el carácter de género del juicio y las diferentes especies de juicios. Cada especie de juicio crea y presupone una unidad correspondiente de cogniciones y objetos en su dominio respectivo.⁴⁸

Esta lógica, basada en las ciencias matemáticas exactas, es el ideal para las ciencias humanas y culturales también.⁴⁹

Todas las ciencias humanas comparten el presupuesto de las ciencias naturales matemáticas de que el pensamiento es capaz de dar y asegurar creaciones fijas, determinadas e inmutables. La identidad de Parménides es la estrella polar de toda ciencia y toda investigación, de todo pensamiento.⁵⁰

El entendimiento es la facultad de las reglas.⁵¹

La Escuela de Heidelberg del neo-kantianismo se oponía a la lógica trascendental tanto como la Escuela de Marburgo, y también encubría su oposición con la terminología kantiana.

Al igual que Lotze y la Escuela de Marburgo, Windelband y Rickert creían que el origen y la naturaleza de la validez no pueden determinarse por referencia a la representación o a los contenidos de la conciencia.⁵² La cognición no puede entenderse como la síntesis de las apariencias, como el conocimiento de objetos espacio-temporales más allá de los cuales se encuentra la realidad de las cosas-en-sí.⁵³ Rickert argumentó que los supuestos gemelos de un sujeto conocedor y una realidad independiente del sujeto, pero de alguna manera

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 15.

⁴⁷ Ni en la edición de Verso Books ni en la de Athlone figura esta referencia. [N. del t.]

⁴⁸ *Ibid.*, págs. 45, 56–64.

⁴⁹ *Ibid.*, págs. 38–9.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 40.

⁵¹ *Critique of Pure Reason*, A126.

⁵² Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis Einführung in die Transzendentalphilosophie*, publicado por primera vez en 1892, reescrito sustancialmente, 1915 y 1928. He utilizado la edición de 1928, Tubinga, J. C. B. Mohr, págs. 15–22.

⁵³ *Ibid.*, págs. 209, 211–2.

conectada con él en el medio de la representación, eran solipsistas y subjetivos.⁵⁴

Rickert estaba de acuerdo con Lotze y Cohen en que el acto primario de la conciencia no es la representación o la percepción, sino el juicio. Sin embargo, a diferencia de Lotze y Cohen, Rickert sostenía que un juicio no es válido porque afirme o establezca lo que es verdadero, sino que, por el contrario, es la fuerza prescriptiva del juicio la que confiere validez a lo que llamamos verdad.⁵⁵ Esta prescripción que reconocemos cuando emitimos un juicio es “un deber” (*ein Sollen*) o “un valor”, y las connotaciones morales de *Sollen* y “valor” se mantienen en este relato del juicio.⁵⁶ En otros términos, un juicio no tiene valor porque sea verdadero, sino que adquiere la verdad por la fuerza de su valor. El valor confiere al juicio significado y autoridad, su validez. Rickert afirmó que esta explicación de la validez no era más circular que la que sustituía.⁵⁷

Por tanto, la validez no se deriva en ningún sentido de la relación del juicio con la realidad empírica, sino que se origina en la validez del *Sollen*. Esta validez no depende del sujeto que juzga ni de la conciencia. Pues pertenece al sentido mismo de la afirmación de un juicio que la prescripción que se reconoce con ello tiene una validez independiente del acto de reconocimiento.⁵⁸ Rickert llama a esta validez de *Sollen* o de los valores “trascendente”, con lo que quiere decir tanto que la validez es anterior a cualquier acto de juzgar, como el significado más convencional de “trascendente”: que la validez no puede justificarse dentro de los límites de la experiencia espacio-temporal. Desgraciadamente, la insistencia de Rickert en que los valores o prescripciones son *sui generis* ha sido hipostasiada por comentaristas que la presentan como un reino intemporal de valores eternos, al que nuestro acceso, como conciencia empírica, está limitado.⁵⁹

Al igual que Lotze, Rickert distinguía entre la realidad de la existencia empírica y la “irrealidad” de la validez. Al calificar la validez de “irreal”, quiso decir que decir que algo es (*ist*), es atribuir un modo

⁵⁴ *Ibid.*, págs. 6, 19, 65 nota.

⁵⁵ *Ibid.*, págs. 207, 202.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 202.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 207.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 235.

⁵⁹ Rickert se opuso a esta interpretación, pág. 62; para un ejemplo, véase W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, págs. 241–8.

de realidad diferente del que implica la afirmación de que algo se sostiene o es válido (*gilt*).⁶⁰ Al igual que en Lotze, la realidad de la validez es infravalorada, pero, a diferencia de Lotze, la fuerza infravalorada que confiere la validez se llama “valor” o *Sollen*. Es el valor el que en última instancia es infrasumible o *sui generis*. La validez lógica tiene un imprimátur moral.

Al igual que en los trabajos de la Escuela de Marburgo, la destrucción de la epistemología sujeto/objeto tiene implicaciones para el estatus del dominio del objeto (*Gegenständlichkeit*).⁶¹ Rickert llama a los valores o *Sollen* tanto el *criterio* de la cognición como el *objeto* de la misma.⁶² Esta paradoja surge porque, desde el punto de vista de la conciencia que juzga, el *Sollen* o valor es un criterio, una fuerza prescriptiva que confiere validez. Pero la conciencia que juzga sólo es posible porque el valor o *Sollen* es válido independientemente del acto de juzgar. En este sentido, el valor o *Sollen* es el objeto del conocimiento.

Desde el punto de vista de la conciencia que juzga, siempre se reconoce un *Sollen* o valor al juzgar. Es este reconocimiento el que hace posible la cognición, pero el reconocimiento mismo no es necesariamente consciente o conocido.⁶³ La unidad del objeto depende de la unidad del sujeto–predicado de un juicio que reconoce necesariamente un valor.⁶⁴

Los *Sollen* o valores válidos de Rickert, que hacen posible la unidad del objeto en el juicio, y los “cognemes puros” de Cohen, que hacen posible la unidad del objeto creado por diferentes tipos de juicio, proporcionan una identidad teórica imposible dentro de los términos de la filosofía teórica de Kant. La Escuela de Marburgo y la de Heidelberg se suelen contraponer, porque Cohen extendió una lógica basada en las ciencias naturales matemáticas a toda la cognición, mientras que Rickert distinguió entre el objeto de la ciencia natural y el objeto de las ciencias históricas y culturales. Pero la lógica de la identidad de Cohen, el círculo de las cogniciones puras, los juicios y los objetos, y la lógica trascendental de Rickert, el círculo del valor, los juicios y los objetos, convierten la lógica trascendental en

⁶⁰ Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, pág. 215.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 213.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, pág. 218.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 206.

Geltungslogik. Convierten el método crítico de Kant en una lógica autónoma de la validez basada en una unidad originaria y subsumible que no es la unidad de la conciencia. En ambos casos la objetivación es el correlato de la lógica y puede ser examinada metódicamente en cualquier ciencia individual. La “validez”, la “objetivación” y el “método” no tienen un estatus trascendental o formal, sino que constituyen una metafísica de nuevo tipo.

MORALIDAD Y MÉTODO

El desarrollo de la idea de una sociología científica era inseparable de la transformación de la lógica trascendental en *Geltungslogik*, el paradigma de la validez y los valores.

Prima facie, la idea de una explicación sociológica de la validez parece contradictoria. Porque una interpretación sociológica de la experiencia, al igual que una psicológica, podría esperarse que se dirigiera a la *quaestio quid facti*, no a la *quaestio quid juris*, a la historia y génesis de la experiencia, no a su justificación o validez.

Por el contrario, la sociología de Durkheim y de Weber hizo suya la crítica neo-kantiana del psicologismo, la derivación de la validez de los procesos de conciencia. Al igual que los neo-kantianos, Durkheim y Weber trataron la cuestión de la validez como perteneciente a un *ámbito* distinto de los hechos morales (Durkheim) o de los valores (Weber) que se contraponen al ámbito de las sensaciones o percepciones individuales (Durkheim) o de la psicología del individuo (Weber).

Durkheim concedió a la cuestión de la validez prioridad sobre la cuestión de los valores, e hizo de la validez el fundamento sociológico de los valores (hechos morales). Weber dio prioridad a la cuestión de los valores sobre la cuestión de la validez e hizo de los valores el fundamento sociológico de la validez (legitimidad). El significado del paradigma de la validez y los valores cambió de forma decisiva. La sociología tenía la ambición de sustituir a la filosofía teórica y práctica tradicional, así como de asegurarse un objeto–dominio sociológico *sui generis*.

La identificación de un ámbito de valores (*Sollen*) o hechos morales, y el desarrollo de un método científico para su investigación, una lógica coheniana en el caso de las *Reglas* de Durkheim, una lógica rickertiana de las ciencias de la cultura en el caso de Weber, fueron

movimientos neo–kantianos clásicos en el proyecto original de fundar una sociología científica.

Pero Durkheim y Weber vuelven un argumento kantiano contra el neo–kantianismo. Pues cuando se argumenta que es la sociedad o la cultura la que confiere validez objetiva a los hechos o valores sociales, entonces el argumento adquiere una estructura metacrítica o “cuasi–trascendental”. El *a priori* social o cultural es la precondition de la posibilidad de los hechos o valores sociales actuales (trascendentales). Los hechos o valores identificados, actuales y válidos pueden ser tratados como objetos de una lógica general (naturalista). El estatus de la precondition se vuelve ambiguo: es un *a priori*, es decir, no empírico, pues es la base de la posibilidad de la experiencia. Pero un *a priori* “sociológico” es, *ex hypothesi*, externo a la mente, y por ello parece adquirir el estatus de objeto o causa natural. El estatus de la relación entre la precondition sociológica y lo condicionado se vuelve correspondientemente ambiguo en todos los argumentos sociológicos cuasi–trascendentales.

Tanto Durkheim como Weber se formaron y trabajaron en círculos neo–kantianos. Las conexiones de Weber con los neo–kantianos de Heidelberg, especialmente con Rickert, son bien conocidas.⁶⁵ Durkheim se relacionó estrechamente con los principales representantes franceses del neo–kantianismo alemán: Charles, Emile Boutroux, Octave Hamelin y Leon Brunschwig. Boutroux le dio clases en la *Ecole Normale Supérieure*, entre 1879 y 1882, y los escritos de Renouvier le influyeron mucho cuando era estudiante. Hamelin fue un amigo de toda la vida y, junto con Brunschwig, se agruparon más tarde en torno a la revista *Revue de métaphysique et de morale*, el órgano del neo–kantismo francés.⁶⁶

Durkheim afirmó en varios lugares que estaba proporcionando una respuesta alternativa a las preguntas críticas kantianas “¿Cómo son posibles o objetivamente válidos los juicios teóricos y morales?”⁶⁷

⁶⁵ Véase Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, 1926, trad. Harry Zohn, Nueva York, John Wiley, 1975; Paul Honigsheim, *On Max Weber*, trad. Joan Tytina, Nueva York, The Free Press, 1968.

⁶⁶ Steven Lukes, *Emile Durkheim His Life and Work A Historical and Critical Study*, Londres, Allen Lane, 1973, págs. 54–8, 358.

⁶⁷ Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, 1903, trad. Rodney Needham, Londres, Routledge, 1970, págs. 7–8; Durkheim, “The Dualism of Human Nature”, 1914, trad. Charles Bland, en Kurt H. Wolff (ed.),

Rechazó la teoría de Kant de la aplicación de las categorías fundamentales del pensamiento y de las facultades de la mente para explicar las condiciones previas *a priori* del juicio, porque, dijo, era tautológica y poco informativa, “una respuesta puramente verbal”.⁶⁸ Durkheim sostenía, en cambio, que las capacidades mentales y el origen y empleo de las propias categorías presuponen la organización social: que la sociedad como realidad *sui generis* es el origen de la validez de los juicios.⁶⁹ Es importante señalar que no negó que las categorías sean *a priori*, ni rechazó la forma de la pregunta kantiana: “X es actual, ¿cuáles son las condiciones de su posibilidad, de su validez objetiva?” Para Durkheim, el juicio moral, los hechos sociales o las categorías son actuales, y la tarea consiste en descubrir la condición social de su posibilidad, de su validez.⁷⁰

El criterio para la existencia de un hecho moral o social es la fuerza coercitiva o la sanción, y la fuerza coercitiva o el poder moral es también el criterio para la existencia del “ser colectivo” o la “personalidad”. Este “ser colectivo”, origen de la fuerza moral que confiere validez a las instituciones sociales o a los hechos sociales, es infranqueable, “*sui generis*”: “La sociedad es un poder moral ... una fuerza *sui generis*.”⁷¹ No puede ser un hecho, porque es la condición previa de los hechos sociales y, por tanto, no puede ser uno de ellos: es “una objetividad trascendente”.⁷²

Durkheim llama la atención sobre la semejanza entre lo que él llama el “principio” de la sociedad como “ser moral”, y el principio de Dios de Kant:

Essays on Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et al, Nueva York, Harper, 1964, págs. 325–40; Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 1912, París, Presses Universitaires de France, 1968; trad. Joseph Ward Swain, Londres, Allen & Unwin, 1968, págs. 12–28, tr. págs. 9–20.

⁶⁸ “The Dualism of Human Nature”, págs. 334–5.

⁶⁹ *The Elementary Forms of the Religious Life*, pág. 20, tr. pág. 14.

⁷⁰ Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1898–1911, París, Presses Universitaires de France, 1979; trad. David Pocock, Nueva York, The Free Press, 1974, págs. 58, 103–4, tr. págs. 41, 81.

⁷¹ *Ibid.*, págs. 73, 74, tr. págs. 54, 55.

⁷² *Ibid.*, “Elle est, pour les consciences individuelles un objectif transcendent”, pág. 73. Esto está totalmente mal traducido en el inglés, pág. 54.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Se observará la similitud entre este argumento y el de Kant. Kant establece a Dios, ya que sin esta hipótesis la moral es ininteligible. Nosotros establecemos una sociedad específicamente distinta de los individuos, ya que, de lo contrario, la moral no tiene objeto y el deber no tiene raíces. Añadamos que este principio es fácilmente verificable por la experiencia.⁷³

Estrictamente hablando, en términos kantianos, se introduce un “principio” cuando es imposible, en principio, que cualquier experiencia se corresponda con un concepto. En particular, toda la filosofía crítica se dirigió contra la idea de que cualquier experiencia pudiera corresponder al concepto “Dios”. Según Kant, el principio o la idea de “Dios” sólo puede ser un principio *regulativo*, no constitutivo, es decir, no puede ser un principio que sea la base de la validez objetiva.⁷⁴ Pero, para Durkheim, la sociedad *sui generis* es *constitutiva*, la base de la validez de la experiencia moral (social). Dado que la sociedad es la precondition trascendental de la posibilidad de esa experiencia, debe ser *demostrable cómo* hace posible la experiencia. Por el contrario, un “principio” sólo cumple la función de “dar sentido” a la experiencia. Finalmente, ni un postulado ni un principio constitutivo pueden ser “fácilmente verificados por la experiencia”, porque hacen posible o inteligible la experiencia en primer lugar.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim presenta la relación entre lo condicionado (el uso de las categorías) y su precondition (la sociedad) en el sentido más fuerte de validez constitutiva, objetiva. Insiste en que una explicación sociológica del origen y el empleo de las categorías debe reconocer su naturaleza *a priori* y no puede reducirlas a inducciones de la experiencia. Porque “la mente tiene un cierto poder de trascender la experiencia y de añadir a lo que se le da directamente”.⁷⁵ La verdadera cuestión es saber cómo es que la experiencia misma tiene condiciones “exteriores y previas”, y que las categorías no son fijas, sino que se “deshacen y rehacen incesantemente”.⁷⁶

⁷³ *Ibid.*, pág. 70, tr. págs. 51–2.

⁷⁴ *Critique of Practical Reason*, parte I, Bk II Caps. IV–VI.

⁷⁵ *The Elementary Forms of the Religious Life*, pág. 20, tr. pág. 14.

⁷⁶ *Ibid.*, págs. 20–1, pág. 15.

Durkheim sostiene que una explicación sólo es posible si “se admite el origen social de las categorías”.⁷⁷ Si el “origen social” es la base de la validez de las categorías, entonces hay que especificar la relación entre lo condicionado y la precondition que confiere la validez. En la *Crítica de la razón pura* esto se logró mediante una exposición de los poderes sintetizadores de la imaginación. Sin embargo, una vez que se “admite” un origen social de las categorías, resulta imposible explicar la relación entre el origen y las categorías sin utilizar las propias categorías (por ejemplo, la categoría de causa) cuya posibilidad aún no se ha justificado. Durkheim trató de eludir este problema utilizando frases no comprometedoras, como “las categorías ... traducen estados sociales”,⁷⁸ o “se toman de la vida social”,⁷⁹ o “se elaboran sobre el modelo de las cosas sociales”.⁸⁰

Según Durkheim, una ventaja de la explicación sociológica de las categorías es que ya no son “primarias e inanalizables”,⁸¹ sino que se pueden explicar las variaciones de las mismas. Sin embargo, el propio éxito de Durkheim al ajustarse a la estructura del argumento kantiano significa que la nueva condición previa, la sociedad, se convierte en “primaria e inanalizable” en lugar de las categorías. Para mitigar esta consecuencia, Durkheim afirma que una explicación sociológica de las categorías no las priva de su valor objetivo, ni a la razón de su necesidad. La “necesidad” del pensamiento se convierte en necesidad moral o social.⁸² Así, el marco trascendental de la sociología de Durkheim es precario y elíptico.

El argumento trascendental identifica un reino de objetos naturales, hechos sociales o morales. Se trata de un ámbito válido y moral *sui generis*, colectivo y no individual, que puede ser tratado de forma naturalista mediante la aplicación de una lógica general o de reglas de método. Durkheim confiaba en que su transformación sociológica de la cuestión filosófica de la validez había tenido éxito y que, como resultado, había aislado un reino de hechos morales, definidos por su “exterioridad” y fuerza coercitiva, cuya posibilidad

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 25, tr. pág. 18.

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 631–2, tr. pág. 442.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 26, tr. pág. 18.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 27, tr. pág. 19.

⁸² *Ibid.*, págs. 23–4, 27, tr. págs. 17–8, 19.

trascendental estaba establecida. Para subrayar el carácter “natural” de los valores o normas, los llamó “hechos”.

Según Durkheim, la diferencia entre un “juicio de realidad” y un “juicio de valor” no es la diferencia entre juicios teóricos y morales como en Kant, sino la diferencia neo-kantiana entre un juicio subjetivamente válido y uno objetivamente válido. Durkheim llama a la afirmación “*me gusta la caza*” un “juicio de realidad”, que “simplemente informa” de los sentimientos individuales. Pero la afirmación “Este hombre *tiene* un alto valor moral” es un “juicio de valor”, objetivamente válido, porque es independiente de los sentimientos individuales.

Implícitamente reconocemos que estos juicios corresponden a alguna realidad objetiva sobre la que se puede y debe llegar a un acuerdo. Estas realidades *sui generis* constituyen valores, y es a estas realidades a las que se refieren los juicios de valor.⁸³

Esta identificación de un *Sollen*, que es reconocido por juicios y les confiere validez, suena rickertiano. Pero Durkheim insiste en que, dado que estas realidades morales son “distintas” de las individuales, pueden ser tratadas como objetos naturales,⁸⁴ y pueden ser clasificadas, comparadas y explicadas según la lógica de cualquier ciencia natural segura de su dominio de objeto. Por lo tanto, prescribió un método para el cotejo y la explicación de los hechos sociales de una manera que se basa en las analogías de las ciencias biológicas, químicas y físicas cuya validez se presupone.

Durkheim, al igual que Cohen, dio prioridad a la cuestión de la validez, y el resultado fue la misma conjunción de validez subyacente y un método general basado en las ciencias naturales exactas. Para Durkheim, es la sociedad la que confiere validez a los valores y, aunque la realidad colectiva se definiera como un poder moral, su validez sigue siendo la base de su efecto moral:

No he dicho que la autoridad moral de la sociedad se derive de su papel de legislador moral; eso sería absurdo. He dicho, por el contrario, que la sociedad está capacitada para desempeñar el

⁸³ *Sociology and Philosophy*, págs. 102–4, tr. págs. 80–1.

⁸⁴ *Ibid.*, págs. 49–50, tr. pág. 34.

papel de legislador porque a nuestros ojos está investida de una autoridad moral bien fundada.⁸⁵

A diferencia de Durkheim, Weber transformó el paradigma de la validez y los valores en una sociología dando prioridad a los valores sobre la validez. Los artículos de Weber en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1903–1917, y el primer capítulo de *Economía y Sociedad*, 1921, se organizan en torno a la cuestión de la relación entre validez y los valores, *Geltung y Werte*.

Siguiendo a Rickert, Weber definió la cultura como un valor: “El concepto de cultura es un concepto–valor. La realidad empírica se convierte en ‘cultura’ para nosotros porque y en la medida en que la relacionamos con ideas de valor. Incluye aquellos segmentos y sólo aquellos segmentos que se han convertido en significativos para nosotros debido a esta relación con el valor [*Wertbeziehung*]”.⁸⁶ La validez de los valores culturales no puede someterse a ninguna evaluación racional o científica: “*Juzgar la validez* de tales valores es una cuestión de *fe*”.⁸⁷ De este modo, Weber separó rigurosamente los valores y los juicios de validez e invirtió su estatus tradicional: los valores pueden ser examinados científicamente, pero no la validez. Los *Sollen* o valores son *sui generis*, y la condición de su posibilidad no es la sociedad, sino la elección, en última instancia arbitraria, de la cultura o de la personalidad: “... la dignidad de la personalidad” consiste en la “existencia de valores a los que relaciona su vida ... la autorrealización en estos intereses para los que reclama validez como valores ...”⁸⁸ La validez la confiere el valor.

El presupuesto trascendental de toda ciencia cultural es ... que somos seres culturales dotados de la capacidad y la voluntad de adoptar una actitud deliberada hacia el mundo y otorgarle significado.⁸⁹

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 94–5, tr. pág. 73.

⁸⁶ “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozial–politischer Erkenntnis”, 1904, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1973, trad. “Objectivity in Social Science and Social Policy”, *Max Weber. The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils y Harry A. Finch, Nueva York, The Free Press, 1949, pág. 175, tr. pág. 96 (G.R.).

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 152, tr. pág. 55, cursiva en el original.

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 155, tr. pág. 55 (G.R.), cursiva en el original.

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 180, tr. pág. 81 (G.R.).

Weber llama a esta presuposición una “condición puramente lógica y formal condición”.⁹⁰

¿Cómo puede haber entonces un estudio científico de los valores, es decir, que reivindique la validez, si ésta depende de los valores y los valores no pueden justificarse? De forma bastante coherente, Weber admitió que la ciencia es un valor en sí misma, el valor de una determinada cultura histórica, “... incluso el conocimiento de la más cierta de nuestras ciencias teóricas ... es un producto de la cultura”.⁹¹ La única “validez” que puede alcanzar la ciencia es admitir escrupulosa y continuamente su relación con los valores. Debe llamar la atención sobre el carácter “ideal-tipo” de sus conceptos, que son construcciones relacionadas con los valores, pero simplificadas y clarificadas con el fin de “comparar” el valor cultural dado con el ideal-tipo relacionado con el valor.

El papel de los tipos ideales se especifica así en términos *naturalistas*. “Se utilizan como instrumentos conceptuales para la *comparación* y la medición de la realidad”.⁹² Pero si la realidad es un valor que sólo es propiamente conocible por medio de los tipos-ideales, que son valores acentuados en sí mismos, entonces no podemos tener acceso independiente a un dato empírico que pueda ser “medido” o “comparado” por medio del tipo-ideal. No podemos hacer los juicios de validez que implican la “medición” y la “comparación”.

Weber admitió que lo que llamamos “realidad” o “ideas” pueden ser ya tipos-ideales. “La *idea práctica* que debería ser *válida* o que se cree que es *válida* y el tipo-ideal heurístico y teórico se acercan mucho y tienden constantemente a fusionarse”.⁹³ La frontera entre los tipos-ideales y las ideas o ideales, “la realidad empírica de lo inmediatamente dado”, bajo investigación es fluida, “problemática en cada caso individual”.⁹⁴

Así, Weber tuvo que especificar la función del tipo-ideal en términos diferentes. Los tipos-ideales “son construcciones en términos de las cuales formulamos relaciones mediante la aplicación de la categoría de posibilidad objetiva. Mediante esta categoría se

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, pág. 152, tr. pág. 55.

⁹² *Ibid.*, pág. 199, tr. pág. 97, cursiva en el original.

⁹³ *Ibid.*, pág. 201, tr. pág. 99, cursiva en el original.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 205, tr. pág. 103.

*juzga la adecuación de nuestra imaginación, orientada y disciplinada por la realidad”.*⁹⁵ La “posibilidad objetiva” representa la relación entre el tipo ideal y la realidad empírica. Un juicio de posibilidad es aquel que juzga “lo que sucedería en caso de exclusión o modificación de determinadas condiciones” del constructo o tipo-ideal.⁹⁶

Esta noción de “posibilidad objetiva” es más coherente con la base de los tipos-ideales en los valores. Evita que el científico social trate construcciones interpretativas e históricamente limitadas como universalmente válidas, como “necesidad objetiva” en un sentido hegeliano o marxista, porque subraya que la explicación descansa en construcciones mentales artificiales. La noción de “posibilidad objetiva” es, sin embargo, extraña. No significa simplemente posibilidad lógica o formal: es posible todo lo que no es auto-contradictorio. No significa posibilidad “real” en el sentido kantiano, según el cual lo “objetivamente posible” es la precondition de lo actual. Weber quería evitar esta implicación. Haber establecido la “posibilidad objetiva” de algo es simplemente haber ideado una construcción teórica adecuada, un dispositivo “heurístico”, como lo llama Weber, que ayuda a hacer inteligible el *explanandum*.

La exposición de Weber de la función de los tipos-ideales se ajusta a lo que Kant llamó principios regulativos en oposición a los principios constitutivos. Un tipo-ideal desempeña la misma función que Kant atribuía a una Idea. Se trata de

sólo un concepto heurístico, no ostensivo. No nos muestra cómo está constituido un objeto, sino cómo, bajo su guía, debemos *tratar* de determinar la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia.⁹⁷

Así, es Weber, y no Durkheim, quien introdujo los postulados o principios regulativos para “dar sentido” a la experiencia, y Durkheim quien introdujo los principios constitutivos, las condiciones de posibilidad del objeto actual, su validez objetiva. La “posibilidad objetiva” de Weber pretende evitar cualquier atribución de validez en

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 194, tr. pág. 93.

⁹⁶ “Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik”, 1906, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, tr. “The Logic of the Cultural Sciences”, *Methodology of the Social Sciences*, pág. 275, tr. pág. 173.

⁹⁷ *Critique of Pure Reason*, B699.

el sentido constitutivo. Este fue el giro kantiano de Weber contra el neo-kantianismo.

Para Weber, la metodología de los tipos-ideales sólo puede tener en sí misma el estatus de un valor, una tarea infinita, que alcanza la “validez” o la justificación por referencia a su estatus hipotético, contingente, corregible, y que, sin embargo, proporciona el único criterio de demarcación entre las relaciones legítimas e ilegítimas con los valores dados. Una vez que la validez está determinada por el valor, cualquier intento posterior de establecer la validez científica conduce a una regresión infinita. Pues tal intento presupone el propio tipo de juicio que sólo puede entenderse como valor.

A pesar de este problema lógico, Weber pudo desarrollar una sociología coherente y crítica del capitalismo sin hacer juicios de valor, es decir, juicios de validez. Porque el mismo valor que da lugar al tipo de ciencia que él practicó, una ciencia que se limita a comprender los valores y no a evaluar su validez, es un ejemplo del mismo tipo de racionalidad que es la característica definitoria de la sociedad capitalista. Al igual que el desarrollo de una ética protestante hizo posible la transición de la racionalidad de los valores a la racionalidad instrumental (de los objetivos), la ciencia en dicha sociedad es racional respecto de los fines. Examina la relación entre los medios y los fines, pero no evalúa los fines en sí mismos.

Para Weber, como para Rickert, los valores son la fuente de la validez. Pero Weber no definió los valores por *Sollen*, por la fuerza prescriptiva, sino por su significado subjetivo, como creencias según las cuales las personas orientan sus acciones.⁹⁸ Un orden legítimo o válido se define por el tipo de creencia en él, y por la posibilidad de que la acción se oriente de hecho hacia él. La validez del orden social no se define por sanción. Desde el punto de vista sociológico, según Weber, la diferencia entre un orden impuesto por sanciones externas y al mismo tiempo por una actitud subjetiva desinteresada no es importante. La base de validez de un orden social, es decir, si es legal o moral, no puede decidirse en términos generales. El orden social se define según su significado, no según su autoridad.

⁹⁸ Weber, *Economy and Society*, 1921, trad. Guenther Roth y Claus Widdith (eds), Berkeley, University of California Press, 1978, vol. 1, parte 1, cap. 1, secs. 5-7.

En “Las bases de la validez del orden legítimo”, Weber enumera los diferentes tipos de validez (*legitime Geltung*) que las personas reconocen.⁹⁹ Esto debe incluir el reconocimiento de que el orden en cuestión es vinculante, pero el reconocimiento y por tanto el orden, no pueden definirse como conformidad con las prescripciones. Porque puede haber interpretaciones diferentes, incluso contradictorias, de la misma orden, y la desviación de la misma puede considerarse legítima.¹⁰⁰ Una orden válida se identifica “en la medida en que determina realmente el curso de la acción”. No puede definirse por la coacción, porque puede haber normas sin coacción externa, y puede haber sanciones que no sean normas.

Para Weber, la creencia subjetiva (valor) constituye la validez; para Durkheim, es la validez de un “ser social” la que inviste a las normas de un poder coercitivo o de sanción. Un resultado paradójico de que Durkheim conceda prioridad a la validez sobre los valores, y de que Weber conceda prioridad a los valores sobre la validez, es que Durkheim produjo una sociología “empírica” de los valores (hechos morales) y Weber produjo una sociología “empírica” de las validaciones (órdenes legítimos). En cada caso, una vez establecida la precondition (la validez para Durkheim, los valores para Weber), el objeto (los valores para Durkheim, las validaciones para Weber) podía clasificarse y explicarse o “entenderse” como un objeto natural o dado según las reglas de un método general.

LAS NUEVAS ONTOLOGÍAS

El paradigma neo-kantiano de la validez y los valores fundó dos tipos de “socio-logía”, dos lógicas de lo social: una lógica de principios constitutivos para la sociología basada en la prioridad de la validez, y una lógica de principios regulativos para la sociología basada en la prioridad de los valores. La primera identifica la realidad social mediante una crítica de la conciencia; la segunda sitúa la realidad social en el ámbito de la conciencia y sus oposiciones.

La lógica que da prioridad a los valores es la que se conoce, en sentido estricto, como “sociología”. Esta tradición se basa en las “formas de sociación” de Simmel,¹⁰¹ los tipos-ideales de Weber, la

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Georg Simmel, *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.

teoría de las interrelaciones (*Beziehungslehre*) de von Wiese¹⁰² y la teoría general de la acción de Parsons. Insiste en la sociedad o la cultura como valor u “orientación de la acción”, aunque los valores puedan describirse posteriormente de manera formal o sistemática. La exposición de Parsons del pensamiento de Durkheim y Weber como un único cuerpo de teoría convergente, la teoría de la acción social, y su desarrollo del “marco de referencia de la acción” permanecen dentro de la lógica de los principios regulativos.¹⁰³

La lógica que concede prioridad a la validez fue criticada por el “positivismo” que le es inherente, y por tanto por todo el paradigma neo-kantiano en sí: por la transformación de la cuestión kantiana de la validez en metodologismo. Los críticos del metodologismo trataron de ofrecer una explicación diferente de la validez – que no estuviera motivada por la búsqueda de una lógica general para las ciencias exactas o históricas, sino por una crítica histórica de ese mismo esfuerzo.

Dilthey*,¹⁰⁴ Heidegger, Mannheim, Benjamin y Gadamer tienen esta crítica en común: las respuestas neo-kantianas a la cuestión de la

¹⁰² Leopold von Wiese, *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*, adaptado y ampliada por Howard Becker, Nueva York, Wiley, 1932

¹⁰³ Parsons distingue su posición de la posición metodológica weberiana al interpretar los tipos-ideales como “ficciones”. Por el contrario, llama a su propia posición “realismo analítico”. Sin embargo, la opinión de Parsons de que los conceptos generales de la ciencia “captan adecuadamente” los aspectos del mundo exterior, y sus persistentes advertencias contra la “reificación” de los conceptos abstractos, o la “falacia de la concreción equivocada” son más exactamente weberianas que su presentación de los tipos-ideales como “ficciones”, *The Structure of Social Action*, 1937, Nueva York, The Free Press, 1968, vol. II, págs. 730, 476–7, 728, 757, 761, vol. I, 29.

* La inclusión de Dilthey (1833–1911) en esta lista es anacrónica. Muchos de los neo-kantianos incluyeron la obra de Dilthey entre el psicologismo que pretendían destruir. Sin embargo, se puede considerar que el pensamiento de Dilthey tiene una estructura metacrítica. Heidegger, Gadamer y Benjamin rechazaron su uso de la psicología para mediar entre la precondition y lo condicionado, pero compartieron esta estructura subyacente.

¹⁰⁴ Sobre el argumento metacrítico, véase Manfred Riedel, “Einleitung”, en Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970, págs. 9–80; y Peter Krausser, *Kritik der finlichen Vernunft Dilthey's Revolution der*

validez degradan la cuestión del ser, de la realidad, de la existencia, de la vida o de la historia, por su relato proposicional o sentencioso de la verdad y por la correlación entre lógica general y objetivación. Pero estos pensadores no volvieron a una lógica trascendental para volver a hacer central la cuestión de la existencia. Por el contrario, desarrollaron el tipo de metacrítica de Kant que ya intentó Durkheim: el argumento de que el *a priori* kantiano, las categorías, tiene en sí mismo un presupuesto social, histórico o externo. Por eso son importantes para la razón sociológica.

Este argumento metacrítico, al igual que el neo-kantiano, rechazaba la epistemología kantiana: el examen de los límites de la razón discursiva y el psicologismo implícito en la referencia a los procesos o contenidos de la conciencia. Pero la crítica a la lógica trascendental se volvió también contra la lógica neo-kantiana. Tanto el proyecto crítico de examinar los límites de la razón antes de emplear la propia razón, como el proyecto neo-kantiano de establecer una lógica autónoma son contradictorios. Porque, ¿cómo se puede examinar la razón si no es racionalmente, y cómo se puede establecer una lógica general si no es lógicamente? En definitiva, ambos proyectos sólo pueden llevarse a cabo mediante el uso de las propias capacidades cuyo uso correcto se quiere precisamente justificar. Por lo tanto, es necesario comenzar de una manera diferente: una que reconozca la circularidad inevitable de cualquier examen de la cognición y que derive las precondiciones sociales e históricas de la cognición sistemáticamente suprimidas tanto por el enfoque kantiano como por el neo-kantiano. La metacrítica vuelve la crítica neo-kantiana de la filosofía de la conciencia contra el propio neo-kantianismo: expone la formación y la deformación tanto de la razón trascendental *como* de la razón metodológica.¹⁰⁵

allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1968.

¹⁰⁵ El título de la principal obra de Hans-Georg Gadamer, “Verdad y método”, proporciona un epígrafe para este argumento, *Truth and Method*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1960; trad. Londres, Sheed & Ward, 1975. El primer capítulo de *El origen del drama trágico alemán*, de Walter Benjamin, de 1928, se organiza en torno a la misma dicotomía, *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno., 1974, vol. 1. 1, trad. John Osborne, Londres, New Left Books, 1977.

Dilthey, Mannheim, Heidegger y Gadamer vuelven a la cuestión kantiana de la validez, “¿Cuáles son las condiciones previas de la experiencia?”, pero juzgan que la referencia kantiana a las categorías y su aplicación misma tiene una condición previa: vida” (Dilthey),¹⁰⁶ “situación social” (Mannheim),¹⁰⁷ “Dasein” (Heidegger),¹⁰⁸ “historia” (Gadamer).¹⁰⁹ Éstas se convierten en el presupuesto del uso de las categorías o del significado, el “*a priori*” de un nuevo tipo de ontología.

Husserl fue el primero en introducir una “fenomenología” del significado como reformulación de la cuestión de la validez en la tradición de Marburgo. Trató de sustituir la psicología empírica, la lógica normativa neo-kantiana y la constitución trascendental kantiana por la descripción del “sentido intencional”.¹¹⁰ Sin embargo,

¹⁰⁶ Véase nota 104.

¹⁰⁷ La tesis doctoral de Mannheim “Análisis estructural de la epistemología”, de 1922, consistió en un intento de hacer justicia tanto a la cuestión de la validez como al proceso histórico, sin reducir uno a otro. Hizo un estudio de Lotze y de las escuelas de Marburgo y Heidelberg sobre el problema de la validez desarrollado como crítica de la epistemología. Para *Ideología y Utopía*, en 1929, había resuelto la cuestión de la validez y la historia mediante el desarrollo de una metacrítica histórica de la validez. Prefirió caracterizar su “concepción no-valorativa de la ideología” como “ontológica” para distinguirla de la sociología de los valores weberiana. La visión de Weber de la vida cultural como “una elección consciente entre valores” se contrapone a su propia “referencia a la situación concreta en la que los valores tienen relevancia y en la que son válidos”. Mannheim se refiere en la nota a los “Hingelten” de Lask para subrayar la variación en la validez de las categorías. Véase Paul Kesskemeti (ed.), *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londres, Routledge, 1969, págs. 15–73, e *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge, 1966, págs. 72–3 y nota, 74–8, 78–83.

¹⁰⁸ Estas observaciones se refieren a *Sein und Zeit*, 1927, donde Heidegger critica la filosofía neo-kantiana de la validez por su ambigüedad, y por degradar la cuestión del ser. Señala cómo, desde Lotze, la “validez” ha sido entendida en tres sentidos: como una forma de actualidad opuesta al juicio “psíquico”; como el significado del juicio en referencia a su objeto; y como una norma para todo aquel que juzga racionalmente, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1972; trad. *Being and Time*, John Macquarrie y Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1967, págs. 155–6, tr. pág. 198.

¹⁰⁹ Gadamer, *Truth and Method*, véase nota 105, y “Hermeneutics and Social Science”, *Cultural Hermeneutics*, IV (1975), 307–16.

¹¹⁰ Véase especialmente *Logical Investigations*, 1900, trad. J. N. Findlay, Londres, Routledge, 1970, vol. I, págs. 214ss. y *passim*.

el ego eidético y trascendental de Husserl permaneció dentro de una filosofía de la conciencia pura y solipsista, y la reducción fenomenológica puso entre paréntesis la cuestión de la existencia.

Dilthey, Mannheim, Heidegger y Gadamer abrieron al análisis la historia y la cultura, la experiencia comunitaria, argumentando que la aprehensión del significado en sí misma tiene presupuestos históricos y sociales. Esta aprehensión hermenéutica del sentido (*Verstehen*) se sitúa de lleno en la tradición de la *Geltung*, y no tiene nada en común con la *Verstehen* rickertiana y weberiana, con la prioridad de los valores sobre la validez.

Sin embargo, estos enfoques radicales de la cuestión de la validez permanecen dentro de un círculo trascendental kantiano: la condición de la posibilidad de la experiencia (el significado) es igualmente la condición del objeto de la experiencia (el significado),¹¹¹ ya sea la condición de la “vida”, la “situación social”, el “*Dasein*” o la “historia”. El análisis gira dentro de un círculo hermenéutico o trascendental, es decir, un círculo sin resultado.¹¹² Se presupone una nueva identidad entre la condición y lo condicionado, aunque fuera del discurso de la conciencia y sus oposiciones, o de la validez y sus objetivaciones.

Como en el caso de Durkheim, el argumento adopta una forma cuasi-trascendental. El *a priori* recién especificado, la precondition de validez, es trascendental. Pero la precondition es ahora externa a la mente, y por lo tanto parece adquirir el estatus de un objeto natural, contingente, empírico. Lo condicionado, el sentido, se aísla y se define de forma propiamente metodológica. Paradójicamente, estos principios, que surgieron para combatir el metodologismo neo-kantiano, se prestan fácilmente a la explotación metodológica, ya que pueden leerse como conjuntos de reglas procesales abstractas para la cognición.

Así, la metacrítica, a pesar de sus intenciones radicales, permanece dentro del paradigma de la *Geltung* y no puede hacer la transición a una posición especulativa. El *obiter dictum* de Habermas sobre Rickert es aún más aplicable a las generaciones de críticos de Rickert, incluido el propio Habermas: establecen un problema hegeliano, pero no

¹¹¹ *Critique of Pure Reason*, B197, A111.

¹¹² Compárese Hegel, *Wissenschaft der Logic*, I, 70, tr. 72.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

logran completar “la transición de Kant a Hegel”.¹¹³ El sistema hegeliano fue, por supuesto, explícitamente rechazado por su presuposición del conocimiento absoluto, pero, salvo en el caso del propio Habermas, no por el escrúpulo neo-kantiano de que Hegel no podía justificar las ciencias exactas o individuales.

La mayor ironía entre las nuevas ontologías es el éxito de la “sociología fenomenológica”. Schutz consiguió fusionar o confundir la reformulación fenomenológica de la *validez*, la más solipsista y asociológica de las nuevas ontologías, con la *Verstehen* de Weber, la sociología basada en la prioridad de los *valores*.¹¹⁴ El resultado es un momento crítico dentro de una sociología fenomenológica: que los significados o las instituciones sociales pueden ser “reificados”, es decir, que su intencionalidad puede no ser reconocida. Sin embargo, este no reconocimiento sólo puede ser tratado como un “hecho de conciencia”, una estación neo-fichteana en el camino entre Kant y Hegel. Es en esta estación tan poco sociológica donde las dos ramas de la sociología neo-kantiana se han encontrado y se han detenido.

MARXISMO NEO-KANTIANO

El legado de Simmel a la sociología ha sido doble. Sus primeros trabajos sobre el método histórico (1892)¹¹⁵ y su *Soziologie* (1908)¹¹⁶ influyeron en Weber y fueron recogidos por la tradición sociológica que da prioridad a los valores. Pero su *Filosofía del dinero* (1900) y sus ensayos sobre la cultura contienen una versión única de la *Geltungslogik* neo-kantiana y tuvieron una enorme influencia en el desarrollo de la sociología crítica y marxista.

La sociología de Simmel no se desarrolló a partir de la filosofía de los valores de Heidelberg, ni es una metacrítica sociológica del metodologismo de Marburgo. La obra de Simmel ha sido entendida

¹¹³ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1968, trad. Jeremy J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1972, pág. 202 nota, tr. pág. 340.

¹¹⁴ Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, 1932, trad. George Walsch y Frederick Lehnert, Evanston, North Western University Press, 1967.

¹¹⁵ Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie Eine Erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892, trad. *The Problems of the Philosophy of History: an Epistemological essay*, 2ª ed. 1905, Guy Oakes, Nueva York, The Free Press, 1977.

¹¹⁶ Véase nota 101.

tanto como sociología de los principios regulativos, como sociología de los principios constitutivos, porque, al igual que Lotze, Simmel combinó una psicología trascendental kantiana con una ontología platónica de la validez y los valores autónomos (*Geltung* y *Werte*).

Según Simmel, el reino de la validez (*Geltung*) es un “tercer reino” más allá de la distinción de sujeto y objeto, el reino de las Formas platónicas o Ideas. Todo el valor del ser deriva de este tercer reino, y es una “tragedia típica del espíritu” residir en la oposición entre el reino de las Ideas y la realidad. Sin embargo, el “ser objetivo” (ser) y el “ser subjetivo” (pensar), o, en otros términos, el “mundo” y el “alma”, son igualmente modos de realización de validez autónoma.¹¹⁷

Simmel contrastó este reino independiente de la validez lógica y la ley moral con el modo de existencia de las representaciones psicológicas y físicas. Pero la vida del alma, sede de la actividad moral, tiene una relación interna con el reino autónomo. Pues el alma reconoce una “exigencia ideal” o *Sollen*, más allá de la subjetividad y de la mera facticidad. Esta es la ley moral kantiana que se obedece por el puro motivo del deber, y sin ningún fin ulterior, y que, por tanto, posee un valor o validez infranqueable.¹¹⁸

Simmel se ha limitado a refundir en su peculiar terminología de “alma”, “vida” y “formas”, una típica crítica neo-kantiana a Kant. La validez categórica (“formas”) que posee la ley moral se extiende a la filosofía teórica, pero el ámbito práctico (“la vida del alma”) conserva su primacía. Simmel llamó al ámbito de la validez/formas/valores “espíritu objetivo” o “cultura”. Su filosofía crítica de la cultura examina la relación entre el reino independiente de las valencias y el alma o la vida, que habita en parte en armonía con el reino de las valencias y en parte en oposición.¹¹⁹

Al mismo tiempo, Simmel fundó sus investigaciones sociológicas sobre las formas de sociación sobre la base de una extensa analogía

¹¹⁷ Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, Berlín, Walter de Gruyter, 1964, págs. 110–2. La distinción de Platón entre las Formas y la realidad empírica suele conocerse como la “teoría de los dos mundos”.

¹¹⁸ *Ibid.*, págs. 113–6.

¹¹⁹ Véase, por ejemplo, “On the Concept and Tragedy of Culture”, 1911, trad. K. P. Elzkorn, *Conflict in Modern Culture and Other Essays*, Nueva York, Teachers College, 1968, págs. 27–46; y “Wandel der Kulturformen” en *Brücke und Tür*, Michael Landmann (ed.), Stuttgart, K. F. Koehler, 1957, págs. 98–104.

con una lectura extremadamente psicológica de la *Crítica de la razón pura*.¹²⁰ Presentó el *a priori* kantiano, “las formas que constituyen la esencia de nuestro intelecto”, como “una llamada a la naturaleza misma”.¹²¹ Así, “en la visión kantiana, la unidad de la naturaleza surge exclusivamente en el sujeto observador”, pero la unidad de la sociedad no está constituida por un sujeto observador. “Se realiza directamente por sus propios elementos porque estos elementos son ellos mismos unidades conscientes y sintetizadoras”.¹²² De ahí que la conciencia de constituir con otros una unidad sea “en realidad todo lo que hay ... de esta unidad”.¹²³ Los “*a priori*” sociológicos o “formas de sociación” son los procesos que dan lugar a esta “conciencia de sociación”. Las formas son hechos de esa conciencia que es el agente de la sociación misma.¹²⁴

Esta ubicación de la realidad social como un hecho de la conciencia “teórica” contrasta con el análisis de Simmel de la conciencia *moral*, o de la cultura. La cultura se define como los contenidos o formas de vida (arte, derecho, religión, tecnología) que se crean en el tiempo histórico, pero que alcanzan una validez independiente una vez creados que puede hacerlos inaccesibles a sus creadores.¹²⁵ En *La filosofía del dinero*, Simmel analiza como característica dominante del cambio social capitalista la creciente brecha o conflicto entre la cultura subjetiva y la objetiva, entre el proceso histórico continuo (la vida) y la validez trascendente (las formas).

En *La filosofía del dinero*, Simmel reafirma que la validez es subyacente y existe antes de la distinción entre realidad empírica y valores, y también trata la cuestión de los valores como hechos de conciencia.¹²⁶ Por tanto, es injusto decir que la teoría del valor de Simmel es subjetiva, ya que es la tensión entre el valor objetivo y el

¹²⁰ Véase “How is Society Possible?”, capítulo introductorio de *Soziologie* (1908), trad. Kurt M. Wolff, en *Georg Simmel 1858–1918: A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, K. H. Wolff (ed.), Athens Ohio University Press, 1959, págs. 337–56.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 338.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, 340–2.

¹²⁵ “On the Concept and Tragedy of Culture”, pág. 27.

¹²⁶ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900, Berlín, Duncker & Humblot, 1958; trad. *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore y David Frisby, Londres, Routledge, 1978, pág. 7, tr. pág. 62.

acceso subjetivo a estos valores lo que proporciona el filo de su análisis.¹²⁷ Aunque el valor es conferido a un objeto por un sujeto conativo, la validez de un valor es independiente de los deseos o actos de los sujetos, “un valor independientemente válido”.¹²⁸ “Al igual que el mundo del ser es mi representación, el mundo del valor es mi demanda”, pero, al igual que la verdad es independiente de mi representación, el valor es independiente de mi demanda.¹²⁹ Simmel analiza sistemáticamente tanto el polo psicológico como el ontológico de este contraste. El paso del acto subjetivo a la significación o validez objetiva es un proceso de “objetivación” (*Objektivation*). El dinero es un medio de objetivación en el ámbito del valor económico.

En la vida moral podemos llegar a ser conscientes de que nuestro comportamiento se desvía de una norma ideal y, del mismo modo, podemos llegar a ser conscientes de que nuestra cultura o experiencia subjetiva está divorciada de la cultura objetiva.¹³⁰ Simmel procede a establecer una correlación entre los cambios en la división del trabajo y la creciente divergencia de la cultura subjetiva y objetiva. Hace gran hincapié en las características de la producción industrial que fragmentan el proceso de trabajo. La fragmentación de la experiencia restringe la posibilidad de experimentar la cultura objetiva, pero también puede liberar un ámbito privado de la personalidad.

Simmel afirmó que su teoría de la cultura representaba una generalización de la teoría de Marx sobre la contradicción entre las fuerzas productivas en desarrollo (la vida) y las relaciones de producción establecidas (la forma).¹³¹ Sin embargo, en *La filosofía del dinero*, Simmel rechazó todos los demás rasgos definitorios del análisis del capitalismo de Marx. *La Filosofía del Dinero* debe entenderse, en cambio, como un intento de transformar la teoría del valor de Marx en una *Geltungslogik*, en una teoría de la objetivación y la autonomía de la validez, que tiene consecuencias tanto “liberadoras” como “trágicas” en la sociedad capitalista.¹³²

¹²⁷ Véase la discusión de Frisby sobre los críticos de Simmel, “Introduction to the Translation”, *ibid.*, págs. 1–49.

¹²⁸ *Ibid.*, pág. 15, tr. pág. 69 (G.R.).

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 16, tr. pág. 69.

¹³⁰ *Ibid.*, págs. 508–11, tr. págs. 451–3.

¹³¹ “Wandel der Kulturformen”, pág. 98.

¹³² *The Philosophy of Money*, pág. 33, tr. pág. 81.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

El pensamiento de Lukács y el de Adorno representan dos de los intentos más originales e importantes de romper con el paradigma neo-kantiano de validez y valores. Su obra ha alcanzado renombre como marxismo hegeliano, pero constituye un marxismo neo-kantiano. Pues la recepción de Hegel y Marx en la que se basa estuvo determinada por su formación neo-kantiana. La relación de su obra con el neo-kantianismo es la fuente tanto de su poder sociológico como de la peculiaridad de su contribución a la teoría marxista. Convirtieron el paradigma neo-kantiano en una sociología marxista de las formas culturales al combinar la filosofía de la forma de Simmel con una generalización selectiva de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx.

Lukács rompió el paradigma neo-kantiano de la validez y los valores del mismo modo que Hegel transformó el sentido del método filosófico de Kant, dando prioridad a la crítica del juicio estético.¹³³ En *La estética de Heidelberg* (1912–8), Lukács sostuvo que la forma de validez (*Geltungsform*) de la obra de arte no podía derivarse de la validez teórica o ética.¹³⁴ Admitió la importancia de la cuestión de la validez, pero rechazó tanto la degradación de Kant del juicio estético a un mero “juicio reflexivo”¹³⁵, así como la degradación de la relación entre sujeto y objeto en la *Geltungslogik* neo-kantiana.¹³⁶ En su lugar, desarrolló una fenomenología, tomada de Husserl y Lask, del “comportamiento creativo y receptivo”, y de la relación sujeto–objeto del artista y el espectador.¹³⁷ Su objetivo era establecer una “estética inmanente como ciencia autónoma de los valores”,¹³⁸ para rescatar la estética de la *Geltungslogik*.

Los primeros intentos de Lukács por superar la *Geltungslogik* se basaron en el relato intencional de la validez de Emil Lask, *Hingelten*.

¹³³ Véase Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 329–86.

¹³⁴ “Heidelberger Philosophie der Kunst (1912–1914)” y “Heidelberger Aesthetik (1916–1918)”, *Frühe Schriften zur Ästhetik*, vols. I y II, *Georg Lukács Werke*, vols. 16 y 17, Darmstadt, Luchterhand, 1979. Sólo se publicó una sección en vida de Lukács, “Die Subjekt–Objekt Beziehung in der Aesthetik”, *Logos* (1918), 1–39; vol. 17, pág. 11.

¹³⁵ Kant, *Critique of Judgment*, Introduction, veáse IV.

¹³⁶ Lukács, *Logos* (1918), 2–8.

¹³⁷ “Phänomenologische Skizze des schöpferischen und receptiren Verhaltens”, *Werke*, vol. 16, 43–150.

¹³⁸ *Logos* (1918), 39.

Este era un relato fenomenológico de la relación entre la validez y sus objetos. Por lo tanto, presupone una identidad descriptiva, no constitutiva, de tipo fenomenológico.¹³⁹ La posterior discusión de Lukács sobre las “antinomias del pensamiento burgués” en *Historia y conciencia de clase* contiene un rechazo decisivo del paradigma de la validez y los valores en particular, así como una crítica del idealismo alemán en general.¹⁴⁰ Aunque la crítica de Lukács a Simmel se ha señalado con frecuencia,¹⁴¹ lo que Lukács conserva de Simmel unifica su definición de cultura, su generalización de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx y sus estudios sobre la forma estética.

En el ensayo “La vieja y la nueva cultura” (1920), Lukács definió la cultura como un “valor-en-sí” que había sido destruido por la fragmentación de la producción capitalista en la que la economía domina toda la sociedad.¹⁴² La definición de la cultura como unidad de sujeto y objeto o “valor-en-sí” y el análisis de la fragmentación deben mucho a la noción de Simmel de la cultura como validez autónoma que puede coincidir o no con la experiencia subjetiva.

En el ensayo “La reificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, Lukács generaliza la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx haciendo una distinción entre el proceso total de producción, los “procesos de la vida real”, y la objetivación resultante de las formas sociales.¹⁴³ Esta noción de “objetivación” tiene más en común con la noción neo-kantiana de la objetivación de dominios-objeto específicos que con una confusión “hegeliana” de la

¹³⁹ Lukács, “Emil Lask”, *Kantstudien*, XXII (1913), 349–70, especialmente 354.

¹⁴⁰ *History and Class Consciousness*, 1923, “Frühschriften”, *Georg Lukács Werke*, vol. 2, págs. 298, 333–4, trad. Rodney Livingstone, Londres, Merlin, 1971, págs. 120, 150–1.

¹⁴¹ Véase Frisby, “Introduction to the Translation”, *The Philosophy of Money*, nota 126; también Gillian Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres, Macmillan, 1978, págs. 34–6. [En *Gillian Rose. Obras no-completas. Volumen I: 1976–1981* dichas páginas empiezan en “A continuación, Simmel examina la división del trabajo ...” y acaban en “... entre un modo de producción y las formas culturales.”, págs. 85–7, n. del t.]

¹⁴² “The Old Culture and the New Culture”, 1920, *Telos*, 5 (primavera de 1970), 22.

¹⁴³ “The Phenomenon of Reification”, *History and Class Consciousness*, págs. 257–86, tr. págs. 83–110.

objetivación, la praxis humana en general, con la alienación, su forma en la sociedad capitalista, como Lukács afirmó más tarde.¹⁴⁴ Al hacer una distinción entre el proceso subyacente y las objetivaciones resultantes, Lukács pudo evitar el tratamiento marxista convencional de las formas sociales capitalistas como mera “superestructura” o “epifenómeno”; las formas legales, burocráticas y culturales tienen el mismo estatus que la forma mercancía. Lukács dejó claro que la “reificación” es la forma específica de objetivación capitalista. Determina la estructura de todas las formas sociales capitalistas.

Estas formas sociales no tienen ninguna validez última, y la apariencia de validez eterna o suprimible se desenmascara como una ilusión. Pero la esencia procesal (el modo de producción) alcanza una validez (*unverfälscht zur Geltung gelangt*) desde el punto de vista de la totalidad.¹⁴⁵ Las formas sociales son válidas cuando se las considera desde el punto de vista de su mediación por la totalidad, pero no cuando se las considera aisladamente del proceso total. Lukács apartó la *Geltungslogik* y sus objetivaciones, la lógica de los principios constitutivos, de una lógica de la identidad en dirección a una teoría de la mediación histórica.

La ventaja de este enfoque fue que Lukács abrió nuevos ámbitos de la vida social al análisis y la crítica marxista. Utilizó los aspectos críticos de la sociología de la racionalización de Weber, así como la filosofía del dinero de Simmel, en esta ampliación de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx.¹⁴⁶ El inconveniente fue que Lukács omitió muchos detalles de la teoría del valor de Marx y del análisis de las economías capitalistas que siguió en *El Capital* al análisis de la forma mercancía. Como resultado, la “reificación” y la “mediación” se convierten en una especie de taquigrafía en lugar de una teoría sostenida.

Un inconveniente más es que la sociología de la reificación sólo puede completarse con una sociología especulativa del proletariado como sujeto-objeto de la historia. El propio éxito de Lukács al demostrar la prevalencia de la reificación, de los factores estructurales

¹⁴⁴ “Preface to the New Edition (1967)”, *ibid.*, tr. págs. xxiii–xxiv, xxxvi.

¹⁴⁵ *History and Class Consciousness*, pág. 370, tr. pág. 184, la traducción no hace referencia a *Geltung* al inglés.

¹⁴⁶ Véase Jürgen Habermas, “Vorlesungen über Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung”, transcripciones inéditas, Universidad de Fráncfort, 1978–9.

que inhiben la formación de la conciencia de clase política y proletaria, significó que sólo podía apelar al proletariado para superar la reificación mediante apóstrofes a la unificación de la teoría y la práctica, o introduciendo el partido como un *deus ex machina*.¹⁴⁷

Así, Lukács produjo un Marx metodológico, una generalización selectiva de rasgos de la teoría del valor de Marx, que tuvo gran fuerza sociológica. Esto no es ajeno a su definición del marxismo como método.¹⁴⁸ Sin embargo, por “método” Lukács no entendía una lógica general neo-kantiana, ni pretendía ninguna codificación del materialismo dialéctico. Por el contrario, Lukács creía que la idea del marxismo como doctrina autónoma le había quitado su fuerza revolucionaria. El mandato de Lukács de tomar el marxismo como “método” era, de hecho, una invitación a la anarquía hermenéutica, y tuvo un efecto inmensamente liberador en aquellos filósofos, como Bloch, Horkheimer, Benjamin y Adorno, que se graduaban en las escuelas del neo-kantianismo, pero que no estaban satisfechos con las contemporáneas metacríticas fenomenológicas y ontológicas del neo-kantianismo. Muchos de los que, en su juventud, fueron enseñados por Lukács a considerar el marxismo como una forma de reflexión crítica en continuo cambio, rechazaron más tarde la noción bastante diferente de método dialéctico que informaba, por ejemplo, *El joven Hegel*.¹⁴⁹ En esa obra, en contraste con *Historia y conciencia de clase*, una noción no analizada y autónoma del materialismo dialéctico se opone a una identificación y un rechazo no problemáticos de los elementos “idealistas” del pensamiento de Hegel.

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács rastreó la “reificación”, la característica dominante del pensamiento idealista burgués alemán, hasta la distinción de Kant entre la síntesis de las apariencias y la cosa-en-sí. Lukács interpretó esto como una distinción entre la facultad “abstracta, formal y racionalista” de la cognición, y el resto irracional, la cosa-en-sí.¹⁵⁰ La perspectiva de la totalidad es la única desde la que se puede superar esta dicotomía, y tal perspectiva está implícita en las

¹⁴⁷ Véase Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Nueva York, Seabury, 1979, capítulos 8 y 9.

¹⁴⁸ “What is Orthodox Marxism?”, *History and Class Consciousness*, págs. 171–98, tr. págs. 1–26.

¹⁴⁹ Lukács, *The Young Hegel Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, 1948, trad. Rodney Livingstone, Londres, Merlin, 1975, *passim*.

¹⁵⁰ *History and Class Consciousness*, pág. 291, tr. pág. 114 (G.R.).

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

“Ideas” de Kant de “Dios” y el “alma”, pero negada por su función limitada.¹⁵¹

Lukács formula el problema de la unificación de lo racional y lo irracional en términos de la crítica de Fichte a Kant:

De lo que se trata, dice Fichte, es de “la proyección absoluta de un objeto de cuyo origen no se puede dar cuenta, con el resultado de que el espacio entre la proyección y la cosa proyectada es oscuro y vacío ... la *projectio per hiatus irrationalem*”.¹⁵²

Fichte representa la afirmación y la culminación de la reificación en el pensamiento filosófico: de un racionalismo instrumental determinado por la forma de la mercancía, e incapaz de captar la totalidad.

Sólo desde el “punto de vista del proletariado” se puede disolver el carácter fetichista de los objetos “en procesos que tienen lugar entre los hombres y se objetivan en relaciones concretas entre ellos; derivando las formas fetichistas indisolubles de las formas primarias de las relaciones humanas”.¹⁵³ De este modo, la “proyección” del objeto (objetivación) ya no es inexplicable, un “hiato irracional”, sino que “el hombre se ha convertido en la medida de todas las cosas (sociales)”.¹⁵⁴ Lukács procede a analizar este cambio de punto de vista como un cambio en la *conciencia* del proletariado:

La reificación ... sólo puede ser superada mediante esfuerzos constantes y constantemente renovados para desbaratar la estructura reificada de la existencia, relacionándose concretamente con las contradicciones concretamente manifestadas del desarrollo total, tomando conciencia de los significados inmanentes de estas contradicciones para el desarrollo total.¹⁵⁵

La resolución de Lukács del problema de la reificación en el pensamiento burgués, la cosa en-sí, y en la realidad social, la forma-mercancía, se desarrolla y establece en términos fichteanos. Llamar al

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 292, tr. pág. 115.

¹⁵² *Ibid.*, pág. 297, tr. pág. 119, cursiva de Lukács; Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, 1804, *Vortrag Werke* (Neue Ausgabe), IV, 288.

¹⁵³ *History and Class Consciousness*, pág. 371, tr. pág. 185.

¹⁵⁴ *Ibid.*, paréntesis de Lukács.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 385, tr. pág. 197.

“punto de vista del proletariado” uno desde el cual “el hombre es la medida de todas las cosas”, y argumentar que este punto de vista puede ser adoptado por un cambio de conciencia, es asumir que la “objetivación”, y su forma específica capitalista, la “reificación”, tienen su origen en los actos de un sujeto social total, y que un cambio en la conciencia de ese sujeto resultaría en un cambio en la forma de objetivación. Para decirlo en términos estrictamente fichteanos, la “objetivación” es un “acto de conciencia” (*Tathandlung*), aunque sea el más elevado.¹⁵⁶

Fueron estas implicaciones de la sociología de la reificación de Lukács las que Adorno rechazó. Argumentó que el relato de Lukács sobre la reificación se mantenía dentro de los supuestos fichteanos en los que se enmarcaba.¹⁵⁷ Al interpretar la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx como una teoría de la “objetivación”, Lukács no pudo transformar el paradigma neo-kantiano de la manera que pretendía. Sostener que la reificación sería abolida por un cambio de conciencia, efectuando así una reconciliación entre el sujeto y el objeto, sigue implicando que el sujeto dominará al objeto, “el imperialismo filosófico de la anexión de lo ajeno”.¹⁵⁸ Pedir la “disolución de la reificación” es simplemente pedir un cambio de conciencia, e idealizar la injusticia precapitalista.¹⁵⁹ Adorno argumentó que Marx no equiparaba la reificación con la división del trabajo capitalista o la objetivación, sino que había reconocido la necesidad de planificar en una sociedad libre y, por tanto, “preservaba lo ajeno”.¹⁶⁰

Adorno da a entender que Lukács se mantuvo dentro del paradigma neo-kantiano de la validez (*Validität, Geltung*) que procede a examinar. Establecer la “validez” como un ámbito de realidad *sui generis* significa que el acto de juzgar se distingue del estado de cosas que el juicio afirma. Pero “los juicios son tratamientos retroactivos de hechos ya constituidos, bajo las normas de su inteligibilidad subjetiva ... y tal cuestionamiento retroactivo no coincide con el hecho juzgado

¹⁵⁶ Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1794, *Fichtes Werke*, I, 91–2, tr. 93.

¹⁵⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectic*, 1966, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973, trad. E. B. Ashton, Londres, Routledge, 1973, págs. 190–1, tr. págs. 189–90.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 192, tr. pág. 191.

¹⁵⁹ *Ibid.*, págs. 191, 192, tr. págs. 190, 191.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 193, tr. pág. 192.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

mismo y sus causas objetivas”.¹⁶¹ Adorno argumentó que la separación neo–kantiana de la representación y la validez ya estaba presente en Kant. Kant “puso una reflexión sobre el curso del sujeto cognoscente al juzgar” en el lugar de “las razones objetivas del juicio”. Convirtió el acto de juzgar en sí mismo en un *constituens*, aunque sólo fueron las apariencias las que se constituyeron así.¹⁶²

La crítica de Adorno es ontológica. Acusa a Kant de inconsistencia al socavar la ontología precrítica, y argumenta que esta ontología precrítica pervive en el énfasis neo–kantiano en la validez. Así, la crítica neo–kantiana a la filosofía de la conciencia de Kant, la crítica a la limitación de la validez por parte de Kant a los procesos de comprensión discursiva, no se cumplió. Porque aislar la “validez” como perteneciente a los juicios y no al “hecho juzgado en sí mismo y a sus causas objetivas” también reduce la verdad a los procesos de conciencia.¹⁶³ Kant y los neo–kantianos operan dentro de un “círculo lógico”:

La precedencia de la conciencia que ha de legitimar la ciencia, tal como se presupone desde el comienzo de la *Crítica de la razón pura*, se infiere entonces de las normas de procedimiento que confirman o refutan los juicios de acuerdo con las reglas científicas.¹⁶⁴

Los neo–kantianos y Lukács se mantienen dentro de una “fenomenología de los hechos de conciencia”.¹⁶⁵

La crítica de Adorno a la teoría de la reificación de Lukács es casi idéntica a la crítica de Hegel a la solución de Fichte a las antinomias kantianas.¹⁶⁶ Pero Adorno no llevó a cabo esta crítica, como lo hicieron Hegel o Marx desarrollando una filosofía de la historia, ni leyendo la teoría del valor de Marx de forma diferente a Lukács. Adorno aceptó en gran medida la generalización de Lukács de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx. En lugar de entender las formas sociales, culturales y artísticas capitalistas como “objetivaciones” o “hechos de

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 195, tr. pág. 195.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, pág. 195, tr. págs. 195, 194.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 196, tr. pág. 196.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 197, tr. pág. 197.

¹⁶⁶ Véase Hegel, “Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, 1801, *Jenaer Schriften 1801–1807* (tr.).

la conciencia”, Adorno las analizó como determinantes de las contradicciones de la conciencia.¹⁶⁷

Estos análisis, aunque radicalmente sociológicos, están suspendidos teóricamente. El rechazo de Adorno a toda filosofía de la historia, a todas las teleologías de la reconciliación, ya sean hegelianas, marxistas o lukácsianas, significaba que no podía apuntalar sus análisis de las formas culturales con el análisis de aquellas formas económicas de las que depende la contundencia de la teoría del fetichismo de la mercancía. En lugar de complementar la generalización selectiva de la teoría de Marx con una sociología especulativa del proletariado, Adorno completó su crítica de la conciencia con una subversiva “moral del método”.

El propio Adorno es famoso por su crítica al metodologismo. En el *Positivismusstreit*, la disputa sobre el positivismo, Adorno y su antagonista, Karl Popper, nunca se enfrentaron a la posición del otro, porque Adorno atacaba el metodologismo *per se*.¹⁶⁸ Éste se refiere a cualquier tipo de lógica pura neo-kantiana, que concede validez a un método autónomo y a sus objetivaciones, que es “positivo” en el sentido general de suprimir las precondiciones sociales e históricas de su propia posibilidad. El metodologismo o “positivismo” en este sentido metacrítico puede encontrarse en cualquier enfoque: fenomenología, marxismo, así como en la metodología positivista del tipo verificacionalista estándar. No es de extrañar que Popper se opusiera a ser incluido en la lista de “positivistas”, ya que entendía que el “positivismo” significaba una forma de verificacionismo ingenuo. Adorno retiró la designación, pero no la acusación.¹⁶⁹

Paradójicamente, el pensamiento de Adorno se volvió también metodológico. Ya que desarrolló una “moralidad del método” nietzscheana en lugar de las desacreditadas filosofías de la historia, lo

¹⁶⁷ Para este párrafo y los seis siguientes, véase G. Rose, *The Melancholy Science An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, capítulos III, V, VI y VII. [En Gillian Rose. *Obras no-completas. Volumen I: 1976-1981*, págs. 79-100, 123-85, n. del t.]

¹⁶⁸ Adorno, “Einleitung”, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1969; trad. Introduction, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Glyn Adey y David Frisby, Londres, Heinemann, 1976, págs. 7-79, tr. pág. 167.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pág. 9, tr. pág. 3.

que representa por su parte una vuelta al neo-kantianismo.¹⁷⁰ Pues el pensamiento de Nietzsche, la crítica más antiacadémica y sostenida de la cultura burguesa, tiene afinidades con algunas versiones del neo-kantianismo académico.¹⁷¹

Nietzsche lanzó un ataque hiperbólico contra la cuestión kantiana de la validez, y rechazó no sólo el “giro trascendental”, sino la idea misma de la aprehensión desinteresada y filosófica de la verdad o la validez objetiva. Expuso, de forma oblicua y subversiva, el “mundo” y la “verdad” como construcciones de valores interesados y, de forma totalmente coherente, entendió que intentaba insinuar una transvaloración específica de los valores predominantes. De ahí que Nietzsche se preocupara por el método o la lógica de la insinuación, “la conciencia del *método*”.¹⁷² Estos intereses gemelos de “valor” y “método” fueron asimilados por las ramas del neo-kantianismo.¹⁷³

La versión de Adorno de una “moral del método” heredó todas las aporías que acompañan al método y al moralismo. En efecto, aunque el “método” en Nietzsche y Adorno no signifique una lógica general con sus objetivaciones correspondientes, sí se tradujo en una preocupación por sí mismo, por el modo de intervención. Queda así en un ámbito de esfuerzo o tarea infinita, una moral (*Moralität*), en el sentido limitado que criticaba Hegel: una prescripción general no localizada en las relaciones sociales que la subyacen y, por tanto, incapaz de proporcionar ningún análisis sostenido y riguroso de esas relaciones. Las referencias de Adorno a Nietzsche ocultan el neo-fichteanismo de su pensamiento. Pues es el neo-fichteanismo lo que había identificado y denunciado con tanto énfasis en Lukács.

La sociología de la ilusión de Adorno, al igual que la sociología de la reificación de Lukács, sigue siendo abstracta. Tanto Lukács como Adorno apoyaron la tradicional distinción marxista entre el sistema

¹⁷⁰ Adorno, *Minima Moralia*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1951, trad. E. F. N. Jephcott, Londres, New Left Books, 1974, pág. 89, tr. pág. 73.

¹⁷¹ Véase *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* (nota 2), para un relato que relaciona la filosofía de los valores de Nietzsche con Lotze a través de la obra de Gustave Teichmüller, págs. 367, 371–2.

¹⁷² Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 1886, *Werke*, Karl Schlechta (ed.), Múnich, Ullstein, 1976. trad. Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage, 1966, sec. 36, pág. 601, tr. pág. 48.

¹⁷³ Véase, por ejemplo, el relato de Hugo Münsterberg, *Friedrich Ueberweg*, págs. 463–7.

conservador de Hegel y su “método” radical.¹⁷⁴ Sin embargo, esta misma distinción es conservadora y neo-kantiana, y el efecto de aprobarla es que se pierden los aspectos más radicales tanto del pensamiento de Hegel como de Marx, que se derivan de la crítica de Hegel a la mente metodológica.

El éxito de la obra de Jürgen Habermas tanto en el mundo anglosajón como en el germano es testimonio de la tesis de que el espíritu de Lotze sigue determinando la estructura del pensamiento sociológico.

En *Conocimiento e intereses humanos*, Habermas presenta su punto de partida como una doble crítica. Por un lado, deplora el modo en que la lógica trascendental, *dentro de la cual* podría justificarse la validez (*Geltung*) de la ciencia,¹⁷⁵ ha degenerado en “un absolutismo de pura metodología”.¹⁷⁶ Este metodologismo *injustificado* que reniega de la “reflexión”, lo llama “positivismo”.¹⁷⁷ Por otra parte, deplora con igual fuerza el “conocimiento absoluto” de Hegel y la estructura monológica del materialismo de Marx. Pues estas metacríticas de Kant impiden también toda *justificación* de la ciencia por la reflexión filosófica.

El objetivo de Habermas es restablecer una perspectiva desde la que se puedan reconocer y justificar los diferentes tipos de validez (*Geltung*) pertenecientes a los diferentes tipos de conocimiento, restablecer una “conciencia reflexiva” de la constitución de los diferentes tipos de objetivación, del “marco trascendental que es la precondition del significado de la validez” de las proposiciones de las ciencias individuales.¹⁷⁸ Por “reflexión” Habermas entiende el retorno a una posición que justifique la autonomía de la validez en el sentido neo-kantiano, *dentro de* un marco cuasi-trascendental de tipo sociológico.

Por lo tanto, se propone establecer una conexión entre las reglas “lógico-metodológicas” de tres tipos diferentes de investigación

¹⁷⁴ Véase el ensayo sobre la reificación en *Historia y conciencia de clase, passim*; Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, 1963, *Gesammelte Schriften*, 5, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, págs. 257–60, 265s, 273s.

¹⁷⁵ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (nota 113), pág. 11, tr. pág. 3, cursiva mía.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pág. 14, tr. pág. 5.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pág. 9, tr. pág. vii.

¹⁷⁸ *Ibid.*, tr. pág. 307.

científica y tres “intereses constitutivos del conocimiento”. La validez independiente de las reglas de procedimiento de las ciencias empírico–analíticas, histórico–hermenéuticas y de orientación crítica se justifica con el argumento de que los intereses técnicos, prácticos y emancipadores del conocimiento–constitutivo son la condición de posibilidad de las reglas de esas ciencias.¹⁷⁹

En el sentido neo–kantiano estándar, la “validez” corresponde a un ámbito de objetivación. Habermas deplora cualquier “positivismo” que se niegue a ver la conexión entre un ámbito de validez y el marco o interés trascendental que da sentido a la forma particular de validez.¹⁸⁰ Sin embargo, no cuestiona la conexión entre la validez y la objetivación como tal.

A diferencia de otros críticos del neo–kantianismo, Habermas confirma la autonomía de los diferentes tipos de validez, y los justifica mediante el desarrollo del marco metacrítico, que también denomina “sistema de referencia cuasi–trascendental”.¹⁸¹ Como hemos visto, los argumentos metacríticos o cuasi–trascendentales son característicos de otros tipos de teoría social. Habermas explica los argumentos cuasi–trascendentales diciendo que las reglas para la organización de los procesos de indagación son trascendentales, es decir, la validez de sus enunciados se establece mediante reglas que se relacionan *a priori* con determinadas categorías de la experiencia. Pero esta función trascendental “surge de estructuras actuales de la vida humana: de estructuras de una especie que reproduce su vida social. Estas condiciones básicas de la vida social tienen una estructura de intereses”.¹⁸² La noción de una especie natural que reproduce su vida social es el aspecto “cuasi” o “naturalista” del argumento.

Así, a diferencia de las otras metacríticas del neo–kantianismo o de Kant, Habermas acepta la centralidad de las “lógicas” de los “procesos de investigación” en lugar de la trascendental “conciencia en general” de Kant, y somete el *propio metodologismo* a una metacrítica.¹⁸³

¹⁷⁹ *Ibid.*, tr. pág. 308.

¹⁸⁰ *Ibid.*, tr. págs. 307–8.

¹⁸¹ *Ibid.*, pág. 240, tr. págs. 194–5, y, véase la excelente discusión en Garbis Kortian, *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, trad. John Raffan, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 106–8.

¹⁸² Habermas, *Knowledge and Human Interests*, pág. 240, tr. pág. 194.

¹⁸³ *Ibid.*, págs. 239–40, tr. pág. 194.

Habermas fundamenta su noción de argumento cuasi-trascendental en su lectura de la crítica de Marx a Hegel. Su lectura de Marx es kantiana: el trabajo es la actividad que constituye la objetividad de los posibles objetos de la experiencia.¹⁸⁴ El trabajo es *la* actividad sintetizadora, pero en un sentido materialista, que Habermas contrasta con la realización lógica de la conciencia trascendental de Kant.¹⁸⁵

Sin embargo, Habermas conserva un momento kantiano en su insistencia en que la naturaleza que se sintetiza también queda fuera de la síntesis, la “naturaleza–en–sí”. Esto representa una oposición a la posición hegeliana que, según Habermas, convierte a la naturaleza en un mero “otro” del Espíritu con el que se reconcilia como “Espíritu absoluto”.¹⁸⁶

Sin embargo, Habermas concede que un argumento cuasi-trascendental tiene un anillo del “yo absoluto” de Fichte: la naturaleza es creada por los sujetos trabajadores y es externa a ellos.¹⁸⁷ Insiste en que la condición previa, el trabajo como autoconstitución de una especie en la “historia natural”, es contingente y empírica (“cuasi”, “naturalista”), además de trascendental; pero no es “absoluta” en el sentido fichteano o hegeliano. Habermas incluye a Kant y a Darwin en su canon, pero no a Fichte ni a Hegel.

Habermas acusa a Marx de cambiar el sentido de su propio pensamiento al entenderlo como una ciencia natural basada en la acción instrumental:

Al equiparar la crítica con la ciencia natural, la desautorizó. El cientificismo materialista no hace más que reconfirmar lo que el idealismo absoluto ya había logrado: la eliminación de la epistemología en favor de un “conocimiento científico” universal sin cadenas – pero esta vez del materialismo científico en lugar del conocimiento absoluto.¹⁸⁸

Un resultado paradójico de rechazar a Hegel y Marx del canon de las ciencias críticas es que el tercer marco constitutivo del conocimiento, que da validez a las “ciencias críticas”, parece menos justificado. Para

¹⁸⁴ *Ibid.*, pág. 38, tr. pág. 27.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág. 43, tr. pág. 31.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pág. 47, tr. pág. 34.

¹⁸⁷ *Ibid.*, págs. 52–7, tr. págs. 37–41.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pág. 86, tr. pág. 63.

demostrar la existencia del tipo de validez que se justifica por el marco de un interés trascendental emancipador, Habermas descubre una “situación de discurso-ideal” en la racionalidad discursiva. Se trata de un neo-kantismo de nuevo cuño que deriva la validez normativa de las reglas del *discurso* racional, la competencia comunicativa, en lugar de los juicios o las proposiciones.¹⁸⁹

El resultado de desarrollar una metacrítica múltiple de las metodologías, los *tres* intereses constitutivos, es que la metacrítica, *ipso facto*, se vuelve tipológica y metodológica. La metacrítica más radical que Habermas discute en *Conocimiento e intereses humanos*, la crítica de Hegel a Kant es saqueada por su crítica a la lógica trascendental, pero desechada inmediatamente como una “filosofía de la identidad”. Un corolario de esto es la lectura y crítica kantiana de Marx. Habermas argumenta que la *Dialéctica Negativa* de Adorno es incapaz de ocuparse de las ciencias individuales o de producir algún conocimiento concreto,¹⁹⁰ pero, como en el caso de Adorno, el somero maltrato de Habermas a Hegel es una de las fuentes de su propia preocupación por la metodología.¹⁹¹

Es una gran ironía que el viaje de la Escuela de Fráncfort lejos del neo-kantianismo haya culminado en una *Geltungslogik* que es tan estricta como cualquiera de los modelos originales de dicha lógica. Esta estructura explica en parte por qué la obra de Habermas ha resultado ser una fuerza tan unificadora en el mundo internacional de la razón sociológica.

Este examen de los intentos de Lukács, Adorno y Habermas de desarrollar transformaciones sociológicas del paradigma neo-kantiano sugiere que la sociología marxista se encuentra con la

¹⁸⁹ Véase Kortian, *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, págs. 106–8, y Habermas, “Preparatory Remarks on a Theory of Communicative Competence”, en Habermas y Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Was leistet die Systemforschung?*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, págs. 101–41.

¹⁹⁰ Habermas, “Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”, 1969, *Philosophische-politische Profile*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, págs. 184–99.

¹⁹¹ Para una excelente crítica de la interpretación de Hegel por parte de Habermas, véase Michael Theunissen, “Die Verwirklichung der Vernunft Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel”, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 6 (1970), 45–54.

sociología no-marxista en esa estación fichteana entre Kant y Hegel. La diferencia entre estas dos versiones del neo-fichteanismo podría expresarse en los siguientes términos. Las versiones no-marxistas dan la primacía a la razón teórica, y se quedan así, ilógicamente, en el estadio de la primera parte de la *Wissenschaftslehre* de Fichte; mientras que los neo-marxistas dan la primacía a la razón práctica sobre la razón teórica, siguiendo el argumento de Fichte hasta la parte final de la *Wissenschaftslehre*. Esta es otra forma de contrastar el “paradigma cognitivo”¹⁹² y el neo-marxismo.

UNA NOTA SOBRE ALTHUSSER

La noción de Althusser de una “ruptura epistemológica” entre los primeros escritos “humanistas” de Marx y sus posteriores escritos “científicos” ha introducido una confusión de terminología e ideas en el debate reciente y ha oscurecido la estructura lógica del propio pensamiento de Althusser. Porque la noción de “ciencia” de Althusser es una *Geltungslogik* del tipo de Marburgo, y su teoría de las “estructuras de las formaciones sociales” es una metacrítica sociológica del tipo que permanece dentro de los supuestos de la *Geltungslogik*. Althusser es el único que realiza todos los movimientos neo-kantianos clásicos únicamente dentro de un proyecto de relectura de Marx.

Althusser comienza esta lectura rechazando toda “epistemología tradicional”, pero define la “epistemología” de forma tan amplia que puede evitar hacer cualquier distinción entre la epistemología kantiana, es decir, el método trascendental, y el rechazo de Hegel a esa noción de método crítico. Utilizo este término [“la concepción empirista del conocimiento”] en su sentido más amplio, ya que puede abarcar tanto un empirismo racionalista como un empirismo sensualista, e incluso se encuentra en el propio pensamiento hegeliano ...”.¹⁹³ Por “epistemología” o “empirismo”, Althusser parece

¹⁹² Para el “paradigma cognitivo”, véase Herminio Martins, “Time and Theory in Sociology”, en John Rex (ed.), *Approaches to Sociology. An Introduction to Major Trends in British Sociology*, Londres, Routledge, 1979.

¹⁹³ Louis Althusser, *Reading Capital*, 1968, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970, pág. 35. Sin embargo, compárese el relato diferente de Hegel en “Marx’s Relation to Hegel”, 1968, *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1972, págs. 163–86.

referirse no a la filosofía crítica kantiana o al neo-kantianismo, sino a la filosofía de la reflexión de Hegel, que a su vez se basa en el *rechazo* de la epistemología kantiana. Parece probable que lo que Althusser entiende por “epistemología” no es la experiencia especulativa de Hegel, sino la lectura antropológica de Hegel por parte de Kojève, o la apropiación decisionista y moralista del pensamiento de Nietzsche por parte de Sartre, que también se basaba en un rechazo de la epistemología kantiana. De esta manera indeterminada, Althusser intenta desacreditar la filosofía en general, y así no reconoce que los neo-kantianos también criticaron la epistemología trascendental de Kant en nombre de la ciencia autónoma.

Althusser distingue entre el “empirismo”, que, en sus diversas formas, cree que sus abstracciones (¿las categorías?) aprehenden lo “real”,¹⁹⁴ y la concepción del “conocimiento como producción”.¹⁹⁵ En este último caso, “el objeto” se produce en la “operación de conocimiento”. No existe antes del acto de conocimiento, sino que “la producción misma ... es idéntica con el objeto”.¹⁹⁶ Esta noción de producción de conocimiento, con su ausencia de connotaciones de sujeto-objeto, es una versión cruda de la noción de Hermann Cohen de los cognemas y su producción.¹⁹⁷ Más básicamente, la distinción de Althusser entre la cognición de la realidad y la producción de conocimiento corresponde a la distinción neo-kantiana entre la epistemología como descripción de los procesos de conciencia y la lógica o la ciencia como reino autónomo de la validez y sus objetivaciones.¹⁹⁸ Althusser basa el ámbito de la validez en el discurso y no en el juicio.

Althusser ofrece una metacrítica sociológica de la “epistemología tradicional”, según la cual la validez o la verdad es una relación entre el sujeto y el objeto. Las “estructuras de la formación social” son el presupuesto del “sujeto”. La prioridad de las estructuras da cuenta de

¹⁹⁴ *Reading Capital*, págs. 35–6.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág. 34.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pág. 24 y compárese con la pág. 41.

¹⁹⁷ Compárese con la página 10 más arriba. [En la presente edición dicha página empieza en “El énfasis de Lotze en la realidad de la validez ...” y acaba en “... el fin de la lógica trascendental.”, págs. 27–8, n. del t.]

¹⁹⁸ Compárese con la página 13 más arriba. [En la presente edición dicha página empieza en “Por tanto, la validez no se deriva ...” y acaba en “... el valor o *Sollen* es el objeto del conocimiento.”, págs. 31–2, n. del t.]

la posibilidad de la subjetividad, o de los “sujetos actuantes”, y un sustituto sociológico de la validez tradicional de la epistemología sujeto–objeto.

En otros lugares de la obra de Althusser, la “ideología” ocupa el lugar lógico de las “estructuras de la formación social” en la constitución de los individuos concretos como sujetos.¹⁹⁹ La “ideología” no es la representación o la tergiversación de las relaciones sociales subyacentes, ni la conciencia y sus oposiciones. Es la “relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales en las que viven”.²⁰⁰ La ideología es una estructura que, como toda estructura, está “siempre pre–dada”, precede a la subjetividad.

Para distinguir entre el concepto rechazado de ideología que significa ideas que representan o tergiversan una realidad esencial en la conciencia de los individuos, y el concepto de ideología como condición previa de la posibilidad de la conciencia individual, Althusser llama a esta última concepción “material”. La ideología en este sentido existe

en aparatos ideológicos materiales, prescribiendo prácticas materiales regidas por un ritual material, cuyas prácticas existen en las acciones materiales de un sujeto que actúa en toda conciencia según su creencia.²⁰¹

Althusser no explica más lo que entiende por “material”, pero cualquier explicación que no se base en esta distinción entre ideas y práctica material es en sí misma “ideológica” (*sic*).

En su celoso intento de desarrollar una crítica de la conciencia y un relato metacrítico de su posibilidad, Althusser ha cortado completamente la precondition cuasi–trascendental de su sociología, ya sean “estructuras de la formación social” o “ideología”, del objeto que está condicionado, “el sujeto”, etiquetando cualquier explicación que pueda conectar a ambos como “ideológica”. La relación entre ambos sólo puede concebirse reduciendo el sujeto a lo que está “interpelado” y “sometido” al “sujeto”.²⁰² Esto no es más que

¹⁹⁹ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, 1968, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1971, pág. 160.

²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 155.

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 184.

²⁰² *Ibid.*, págs. 168, 169.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

renombrar el problema de la relación entre precondition y condicionada, pero no explicarlo. Como hemos visto, el problema del estatus de la relación entre precondition y condicion es común a todas las sociologías metacríticas.

Sin embargo, Althusser no es tan coherente como Durkheim, quien tampoco pudo dar cuenta de la mediación entre una estructura social *sui generis* y el individuo por miedo a comprometer la estructura de su argumento. Durkheim mantuvo sus polos, la sociedad *sui generis* y el individuo egoísta, estrictamente separados. Pero en los escritos de Althusser están presentes las categorías para una teoría de la mediación, como la “relación imaginaria”, o la “práctica”. Ya que se puede argumentar que una “imagen” o “representación” está determinada por una estructura social sin reducir la realidad de la estructura social a la “imagen” o “representación”, pero sin la dicotomía de Althusser entre relación “imaginaria” y “real” en vista de la cual la conexión se vuelve inexplicable. Del mismo modo, las “prácticas” sólo pueden significar relaciones sociales, y la noción de “objeto esencial” o “totalidad centrada” que Althusser desprecia, sólo significa la suma de relaciones contradictorias.

Debido a que divide la obra de Marx en una filosofía pre-científica y trascendental de la conciencia y una crítica científica y naturalista de la conciencia, Althusser no es capaz de entender que el propio Marx proporciona una crítica de la conciencia que no depende teóricamente de estructuras trascendentes y autónomas. Las estructuras *sui generis* de Althusser son inexplicables porque los medios de explicación implícitos en su teoría se clasifican como “ideología” en oposición a la ciencia. Una filosofía de la reflexión está en el corazón de la sociología de Althusser, como lo está en todas las metacríticas sociológicas del tipo neo-kantiano. Lo lamentable no es la presencia sino la negación de este elemento del pensamiento de Althusser.

La conversión de Althusser de Marx en una lógica general, una “ciencia” con sus objetivaciones, y sus tipologías de estructuras y aparatos ideológicos con su estatus metacrítico ofrecen una sociología descriptiva que pretende haber resuelto de una vez por todas la cuestión del método y la cuestión de la relación entre la precondition y el desventurado condicionado.

CANON Y ORGANON

La distinción entre “teoría” y “método” en la sociología no-marxista y en la marxista se ha vuelto sistemáticamente ambigua. Por un lado, la oposición al neo-kantianismo ha significado la oposición a tipos específicos de metodologismo. Por otro lado, la oposición al marxismo y a la filosofía de la historia de Hegel se ha expresado en términos de oposición a la *teoría*, y en nombre de la metodología neutral y descriptiva.

Dilthey y Simmel, por ejemplo, convirtieron la noción de “espíritu objetivo” de Hegel en un concepto general de cultura, y Mannheim argumentó que convertía el concepto particular de ideología de Marx en un concepto general de ideología. Como resultado de sus metacríticas de las categorías kantianas, o del significado, las categorías ya no parecen primarias e inanalizables, sino históricamente variables y cambiantes. Por lo tanto, se puede describir su naturaleza colectiva en diferentes momentos. Hegel y Marx proporcionaron los conceptos colectivos e históricamente variables. Todos los metacríticos afirmaron que habían desarrollado términos descriptivos neutros que definían un ámbito distinto, identificable en cualquier sociedad, abandonando las conexiones de los conceptos en cuestión con la filosofía de la historia asociada a su uso original.

En particular, la ambición de desarrollar una “sociología del conocimiento” dependía de tomar conceptos de la teoría marxista y de la filosofía hegeliana de la historia, y convertirlos en los *condicionantes* de una metacrítica cuasi-trascendental. En este caso, “metacrítica” y “sociología del conocimiento” significan lo mismo. Porque las categorías o el conocimiento se derivan de una precondition social, y esto produce una sociología del conocimiento. La sociología del conocimiento es un tipo de argumento metacrítico. En consecuencia, la sociología del conocimiento se ha entendido como una rama especial del método sociológico, aunque se desarrolló como una metacrítica del metodologismo neo-kantiano.

Sin embargo, algunas versiones de la sociología del conocimiento produjeron teorías críticas del capitalismo dentro del círculo metacrítico anti-marxista y anti-hegeliano. Por ejemplo, el concepto de Simmel de la “tragedia de la cultura” puede considerarse que tiene una estructura metacrítica general. La “vida” es la precondition cuasi-trascendental, y las “formas”, las “valencias” o el “espíritu objetivo” son lo condicionado. Como dijo críticamente Simmel, “la vida es más

vida [precondición] y más que vida [condicionada]”.²⁰³ La precondición está conectada con lo condicionado, el “espíritu objetivo” o las “valencias”, por la formación del “espíritu subjetivo” o por “el camino del alma desde sí misma hacia sí misma”.²⁰⁴ La “tragedia de la cultura” se refiere a la dificultad que experimenta el espíritu subjetivo para realizar la conexión en cualquier sociedad. En *La filosofía del dinero*, Simmel analiza las nuevas dimensiones de esta dificultad general en las condiciones de la división del trabajo capitalista. En consecuencia, las nociones de Simmel de “tragedia de la cultura” y de “espíritu objetivo” se vuelven ambiguas. Son nociones universales y descriptivas que pueden aplicarse a cualquier sociedad, e implican una teoría específica del cambio social en la sociedad capitalista. El punto de mediación entre la precondición y lo condicionado se convierte en el eje de una *teoría*, una falta de identidad entre la precondición y lo condicionado.

Otras metacríticas sociológicas han tomado un concepto de Hegel o de Marx y lo han empleado como *precondición* en un argumento metacrítico cuasi-trascendental. Algunas de estas metacríticas también han producido una *teoría* del capitalismo dentro de la estructura metacrítica, mientras que otras no. Así, Jürgen Habermas ha “tomado” tres tipos de acción de Marx y los ha convertido en las condiciones previas de tres intereses constitutivos del conocimiento. También ha desarrollado una *teoría* de los problemas de legitimación de la sociedad capitalista tardía dentro de la estructura general del argumento metacrítico. Althusser ha utilizado conceptos marxistas como condición previa de su argumento metacrítico, “estructuras”, “aparatos”, “ideología”, pero su metacrítica sigue siendo no-teórica.

Las metacríticas que no tenían ningún punto de encuentro con el marxismo, por ejemplo, algunas formas de fenomenología y hermenéutica, se oponían sistemáticamente al metodologismo neo-kantiano. No les interesaba transformar los términos teóricos específicos en universales y descriptivos. Sin embargo, el resultado paradójico de permanecer dentro de un círculo trascendental que no tiene implicaciones teóricas, es decir, que no tiene un concepto de la sociedad en general, o de la sociedad capitalista en particular, es que

²⁰³ Simmel, *Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel*, 1918, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, pág. 20.

²⁰⁴ Simmel, “On the Concept and the Tragedy of Cultures”, pág. 29 (véase nota 119 más arriba).

estos enfoques han sido leídos como prescripciones especialmente “abstractas” y “metodológicas” por la razón sociológica.

En general, tanto la sociología no-marxista como la marxista han mistificado el pensamiento de Hegel. Dilthey, Simmel y Mannheim afirmaron que estaban “desmitificando” la noción de “espíritu objetivo” de Hegel, separándola del resto de su filosofía, y demostrando que podía tener un uso general y descriptivo. Pero, al hacer que el “espíritu objetivo” signifique la cultura, el pensamiento o la “visión del mundo” de cualquier sociedad, hicieron que su relación con otras esferas de la vida social y, por tanto su significado, fueran poco claros. En el pensamiento de Hegel, el “espíritu” significa la estructura de reconocimiento o desconocimiento de una sociedad. El “espíritu objetivo” es inseparable del espíritu absoluto, el sentido de la historia en su conjunto.

Similarmente, la sociología marxista ha mistificado a Hegel al distinguir entre un “método radical” y un “sistema conservador”. Como resultado de esta distinción artificial, se ha oscurecido la centralidad de aquellas ideas que Hegel desarrolló para unificar la filosofía teórica y práctica de Kant y Fichte. Estas ideas, el reconocimiento y la apropiación (*anerkennen* y *aneignen*), son fundamentales para la noción de sistema de Hegel, y su importancia no puede apreciarse al margen de la crítica de Hegel al metodologismo y al moralismo de Kant y Fichte. Hegel demostró la conexión entre las limitaciones de la idea de método en Kant y Fichte y las limitaciones del tipo de teoría social y política que produjeron. De ahí que los críticos de Hegel que dividen su pensamiento en un método y un sistema le impongan un esquema que él rechazó fundamentalmente. Este esquema desconcierta en lugar de aclarar la conexión entre las ambiciones sistemáticas de Hegel y su crítica al método crítico kantiano.

De manera muy diferente, tanto las críticas no-marxistas como las marxistas de Hegel intentan abandonar la noción de “absoluto”, pero, al mismo tiempo, conservan la importancia social del pensamiento de Hegel. En el caso de la sociología no-marxista, el intento depende de extraer un objeto social de la filosofía de Hegel, el “espíritu objetivo”. En el caso del marxismo, el intento depende de extraer un “método” cuyo uso revele las contradicciones sociales. Pero el “absoluto” no es un extra opcional, por así decirlo. Como veremos, la filosofía de Hegel

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

no tiene ninguna importancia social si el absoluto es desterrado o suprimido, si el absoluto no puede ser pensado.

El objetivo del método crítico kantiano es elaborar un *canon* de la razón, es decir, una suma-total de los principios *a priori* del *empleo correcto* de las facultades del conocimiento.²⁰⁵ La propia crítica es la propedéutica del canon. Establece las leyes necesarias, *a priori*, en relación no con los objetos particulares, sino con los objetos en general.²⁰⁶

Un canon de la razón se distingue tanto de una investigación sobre los principios empíricos o psicológicos del entendimiento, como de un *organon* de la razón. Un organon de la razón no se limita a juzgar y justificar el uso adecuado de los principios del entendimiento por referencia a la experiencia posible. Produce y amplía el conocimiento con referencia a su contenido objetivo. Así, un canon de juicio que se limita a examinar la *forma* del conocimiento puede convertirse ilegítimamente en un organon de la razón, si los modos o principios puros del conocimiento se utilizan como si pudieran producir por sí mismos el *contenido* del conocimiento más allá de los límites de la experiencia.²⁰⁷

De ello se deduce que no puede haber un canon de la razón teórica *pura*, la facultad de lo incondicionado. Pues no puede haber un uso legítimo de los principios de la razón sin referencia a la experiencia posible. El canon es, pues, el sistema o suma de modos de validez objetiva. La idea de una crítica o método trascendental como propedéutica, es decir, de la justificación de la validez objetiva, es inseparable de la limitación del conocimiento válido al empleo del entendimiento discursivo.

Esta división de la filosofía en un canon legítimo y un organon ilegítimo tiene también consecuencias para la filosofía práctica. Por “práctica” se entiende todo lo que es posible mediante la libertad.²⁰⁸ Hay un canon del empleo puro y práctico de la razón. Pues hay leyes puras y prácticas, cuyo fin se da a través de la razón completamente *a priori* y que se nos prescriben no de forma empíricamente

²⁰⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, B824.

²⁰⁶ Kant, *Logik*, 1800, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, *TheorieWerkausgabe*, VII, pág. 437.

²⁰⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, B86. Los neo-kantianos convirtieron el canon de Kant en un organon.

²⁰⁸ *Ibid.*, B828.

condicionada sino de manera absoluta.²⁰⁹ La voluntad tiene el poder de causación incondicionada de su objeto que se le niega a la razón pura teórica. Pero el canon de la razón práctica tampoco es un organon. Pues este poder de la voluntad es puramente formal, y es la forma universal de la voluntad, y no su contenido, el origen de su eficacia causal.

Pero ¿merece la idea de un canon de juicio la propiedad que se reserva para sí misma?

Una línea principal de argumentación en la Filosofía Crítica nos pide que nos detengamos antes de proceder a indagar sobre Dios o sobre el verdadero ser de las cosas, y nos dice que, en primer lugar, examinemos la facultad de cognición y veamos si está a la altura de tal esfuerzo. Debemos, dice Kant, familiarizarnos con el instrumento, antes de emprender el trabajo para el que se emplea; porque si el instrumento es insuficiente, todo nuestro esfuerzo será en vano. La plausibilidad de esta sugerencia ha ganado para ella el asentimiento y la admiración general; el resultado de lo cual ha sido retirar la cognición de un interés en sus objetos y la absorción en el estudio de ellos, y dirigirla de nuevo sobre sí misma; y así convertirla en una cuestión de forma. A menos que queramos ser engañados por las palabras, es fácil ver a qué equivale esto. En el caso de otros instrumentos, podemos tratar de criticarlos de otra manera que no sea la de dedicarse al trabajo especial para el que están destinados. Pero el examen del conocimiento sólo puede llevarse a cabo mediante un acto de conocimiento. Examinar el llamado instrumento es lo mismo que conocerlo. Pero pretender conocer antes de conocer es tan absurdo como la sabia resolución de Escolástico de no aventurarse en el agua hasta haber aprendido a nadar.²¹⁰

La intención de Kant de justificar la cognición antes de practicarla (método) también pretendía demostrar que la cognición justificada se limita a los objetos posibles de la experiencia. Sin embargo, si la idea de una justificación del pensamiento antes de su empleo (método) es contradictoria, entonces el pensamiento ha cometido un error. No se conoce a sí mismo en el mismo punto en que comienza su

²⁰⁹ *Ibid.*, B824 y B831.

²¹⁰ Hegel, *Die Wissenschaft der Logik, Encyclopädie*, I, sec. 10.

autoexamen. La demarcación del conocimiento teórico y práctico legítimo resulta ser la demarcación de nuevas áreas de ignorancia: Dios es incognoscible, las cosas—en—sí—mismas son incognoscibles, la fuente de la causalidad de la voluntad es incognoscible, y la unidad trascendental de la apercepción es incognoscible. En resumen, lo finito sólo es conocible, mientras que lo infinito trasciende el ámbito del pensamiento.²¹¹

La incognoscibilidad de lo que Kant llama, entre otros nombres, lo “incondicionado” o lo “infinito”, se traduce en la incognoscibilidad de nosotros mismos, tanto como sujetos de experiencia, “la unidad trascendental de la apercepción”, como en calidad de agentes morales capaces de libertad. *Pari passu*, la incognoscibilidad de nosotros mismos significa que los determinantes sociales, políticos e históricos de todo conocimiento y toda acción permanecen desconocidos e incognoscibles.

Hegel no critica el método trascendental porque reduzca la validez objetiva a los procesos psicológicos, sino porque la restricción del conocimiento al conocimiento finito o al entendimiento discursivo hace manifiestamente incognoscibles incluso los objetos finitos. La filosofía de la conciencia de Kant sólo puede ser criticada si el infinito es conocible.

Hegel no critica la filosofía de la conciencia de Kant porque conceda demasiada importancia a la representación, a la percepción o a la multiplicidad de la intuición, sino porque les concede muy poca importancia. En efecto, mientras la filosofía se limite a justificar la validez objetiva, a la aplicación de formas de conocimiento *a priori*, el objeto de conocimiento sólo puede quedar subsumido o subordinado a esas formas. Esto es así tanto si el objeto es el infinito empírico, el infinito incondicionado o el infinito *Sollen* de una voluntad moral que, por pura reverencia a la ley, subyuga continuamente el deseo y la inclinación naturales.

En nombre de un método neutro que sólo busca justificar el conocimiento, la filosofía trascendental justifica la ignorancia infinita y no el conocimiento finito. Somete los objetos del conocimiento teórico y práctico a la “dominación del concepto discursivo”.²¹² Sólo podemos pasar de nuestro limitado conocimiento de lo finito a un

²¹¹ *Ibid.*, sec. 60, Adición (2).

²¹² Hegel, *Differenzschrift, Jenaer Schriften 1801–1807*, 84, tr. 66.

insaciable anhelo de lo infinito incognoscible e inaccesible. Pero esta relación irracional con el infinito hace imposible una relación racional con las condiciones sociales y políticas de nuestras vidas. La limitación del conocimiento “justificado” de lo finito nos impide reconocer, criticar y, por tanto, cambiar las relaciones sociales y políticas que nos determinan. Si el infinito es incognoscible, somos impotentes. Porque nuestro concepto de lo infinito es nuestro concepto de nosotros mismos y de nuestras posibilidades.²¹³

La idea de un canon de la razón no puede ganarse la legitimación que se otorga a sí misma.

Hegel puso una trinidad de ideas en lugar de la idea de método trascendental de Kant: la idea de fenomenología, la idea de vida ética absoluta (*Sittlichkeit absoluta*) y la idea de una lógica. La idea de fenomenología puede verse como una alternativa a la *quaestio quid juris* teórica de Kant, mientras que la idea de vida ética absoluta puede verse como una alternativa a la justificación de los juicios morales de Kant. Esto, sin embargo, sería conceder la dicotomía kantiana entre razón teórica y práctica. La idea de todo el pensamiento de Hegel es unificar la razón teórica y la razón práctica. En su *Lógica*, como en todas sus obras, la unificación se logra mediante una fenomenología y la idea de la vida ética absoluta.

Como hemos visto, Hegel sostenía que el intento de justificar los juicios teóricos y morales al margen de su uso es contradictorio. La restricción concomitante del conocimiento legítimo a la aplicación de las reglas del entendimiento discursivo y finito es igualmente contradictoria. Porque es la propia conciencia la que hace la distinción entre lo finito y lo infinito, entre las apariencias conocibles y las cosas incognoscibles en sí mismas. Es la conciencia la que pone un infinito incondicionado, un ser o cosas—en—sí—mismas, que existen fuera de cualquier relación con la conciencia, y, por lo tanto, al mismo tiempo están relacionadas con la conciencia en un sentido negativo. El infinito “incognoscible” ha sido definido por la propia conciencia.²¹⁴

No se puede pasar del método de Kant a otro método diferente, pues todo “método”, por definición, impone un esquema a su objeto, al suponer que es externo a su objeto y no lo define. La única manera

²¹³ Véase, por ejemplo, *Glauben und Wissen*, 1802, *ibid.*, especialmente la Introducción de Hegel.

²¹⁴ Véase la Introducción a *Phänomenologie des Geistes*, 3, (tr.).

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

consistente de criticar la filosofía de la conciencia de Kant es mostrar que la contradicción en la que cae una conciencia metodológica, o cualquier conciencia natural, cuando considera que el objeto es externo, puede proporcionar por sí misma la ocasión para un cambio en esa conciencia y en su definición de su objeto. El nuevo procedimiento y la nueva definición del objeto también pueden ser contradictorios, en cuyo caso también cambiarán, hasta que los dos se vuelvan adecuados el uno al otro.

Una fenomenología presenta así las formas de conocimiento según sus propios estándares metodológicos tal y como se han producido, o, tal y como aparecen (*erscheinendes Wissen*),²¹⁵ y presenta el ámbito de la apariencia tal y como lo definen las formas limitadas de la conciencia.

Una vez que se muestra que el criterio de lo que debe contar como finito e infinito ha sido creado por la propia conciencia, entonces está implícita una noción que no divide la conciencia o la realidad en finita e infinita. Esta noción está implícita en la propia distinción entre finito e infinito que se ha vuelto incierta. Pero no se prejuzga lo que podría ser esta noción, más allá de la distinción entre finito e infinito. No se prejuzga en dos sentidos: no se da una justificación autónoma de un nuevo objeto, y no se hace ninguna afirmación antes de alcanzarlo. El infinito o absoluto está presente, pero aún no se conoce, ni se trata metodológicamente desde fuera como un incognoscible, ni se “dispara con una pistola”, como una certeza inmediata.²¹⁶ Este “todo” sólo puede llegar a ser conocido como resultado del proceso de las experiencias contradictorias de la conciencia que gradualmente llega a realizarlo.

Sin embargo, cuando la ilusión de la conciencia metodológica, que el objeto es externo a ella, ha comenzado a disiparse, esto puede dar lugar simplemente a la primacía de la razón práctica. El propio Kant enseñó que la razón práctica, que crea su objeto, tiene una primacía sobre el entendimiento teórico que sintetiza las apariencias. Pero la razón práctica en Kant es tan contradictoria como la razón teórica. Distingue entre moral y legalidad. La voluntad sólo es moral si es autónoma, si se impone la ley a sí misma por reverencia a la ley, y no

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Hegel utiliza esta frase en el Prefacio a *Phenomenology, ibid.*, pág. 31, tr. 16; y véase la primera página de la sección “With what Must the Science begin?”, *Wissenschaft der Logik*, 5, 65, tr. 67.

está motivada para ajustarse a la ley con un fin ulterior, o en base a las sanciones externas de un orden social (legalidad). La ley moral es meramente formal: la máxima subjetiva de la voluntad se universaliza para comprobar si es contradictoria o no. Pero es concebible que una máxima que es formalmente moral, es decir, que no es contradictoria cuando se universaliza, pueda ser inmoral en su contenido.

Al igual que la distinción teórica entre lo finito y lo infinito es contradictoria, también lo es la distinción práctica entre moral y legalidad. Al igual que la dicotomía teórica implica una unidad que está presente, pero no prejuugada en los dos sentidos de prejujudar, la dicotomía de la moral y la legalidad implica una unidad que está presente pero no prejujudada. *Sittlichkeit*, “vida ética”, se refiere a la unidad de los ámbitos de la moral y la legalidad, y “lo absoluto” a la unidad de lo finito y lo infinito. No se puede prejujudar lo que es la *Sittlichkeit*, pero no se puede “jujzar” la moralidad de una acción aparte de todo el contexto de su posibilidad. No se puede jujzar separando su moralidad de su legalidad, separando su significado del conjunto social.

Estos cambios en la conciencia teórica y moral provocados por sus contradicciones internas, sus experiencias, sólo pueden tener lugar a lo largo del tiempo, como una serie de formas de conciencia. Si el absoluto no puede prejujudarse, sino que debe alcanzarse, debe estar siempre presente y tener una historia.

Sólo al final de esta historia, y no al principio, se puede discernir el “método” de su desarrollo. Sólo en la sección final de la *Gran Lógica*, “La idea absoluta”, se discute la idea de método, momento en el que no se puede malinterpretar que el método es una forma de justificación. Así, la *Lógica* es también una fenomenología: no permite discutir el concepto de “método” hasta que pueda aparecer en una secuencia de experiencias. Pero las experiencias de la lógica no son las de una conciencia natural que se educa progresivamente a través de sus errores. La *Lógica* presupone que la oposición entre una conciencia finita y sus objetos ha sido superada. La experiencia de la conciencia filosófica en la *Lógica* consiste en *redescubrir* la unidad de la razón teórica y moral y la conciencia natural finita a través de las contradicciones de la historia de la filosofía. La *Lógica* culmina en la noción de *Sittlichkeit absoluta* a la que se llega en las dos secciones del penúltimo capítulo, “La idea de lo verdadero”, y “La idea del bien”.

POLÍTICA AL ESTILO SEVERO

En general, la religión y la fundación del Estado son [*sic*] una misma cosa; son idénticas en y para sí mismas.¹

Podemos entender la proposición o juicio de que la religión es idéntica al Estado de varias maneras. Podemos leerla como una generalización contingente basada en la inducción de la experiencia. En este caso, podríamos argumentar, sobre bases empíricas, que es errónea. Podemos leerla como una prescripción, como una recomendación de que el Estado y la religión deben ser idénticos. En este caso podríamos estar en desacuerdo y argumentar que tal identidad es inconcebible, indeseable o imposible. Podríamos protestar, basándonos en otra lectura, que la proposición no es empíricamente errónea, ni indeseable, sino ininteligible. Porque, ¿cómo pueden ser idénticas la religión y el Estado, a menos que la “religión” y el “Estado” se definan de tal manera que la proposición se convierta en una tautología no informativa? Si la proposición se hace tautológicamente verdadera, no tiene sentido nuestro asentimiento o nuestro desacuerdo.

Todas estas lecturas se basan en los mismos supuestos. Dividen la frase en un sujeto gramatical y un predicado unidos por la cópula “es”. El sujeto gramatical se considera un portador fijo de accidentes variables, los predicados gramaticales, que dan lugar al contenido de la proposición.² Hegel sabía que su pensamiento sería malinterpretado si se leía como una serie de proposiciones ordinarias, que afirman una identidad entre un sujeto fijo y accidentes contingentes, pero también sabía que, como cualquier pensador, tenía que presentar su pensamiento en forma de proposición.

Así, propuso, en una afirmación lamentablemente esquemática, que la forma proposicional debe leerse como una “proposición

¹ *Philosophie der Religion*, cap. 16, 236, tr. sec. I, 297 (G.R.).

² *Phänomenologie des Geistes*, 3, 60, tr. sec. 64.

especulativa”.³ Este uso de lo “especulativo” no es el mismo que el de Kant. No se refiere al uso ilegítimo de los principios correctos, sino que abarca la imposibilidad de la justificación kantiana. Leer una proposición “especulativamente” significa que la identidad que se afirma entre el sujeto y el predicado se ve igualmente como la afirmación de una falta de identidad entre el sujeto y el predicado. Esta lectura implica una identidad diferente a la meramente formal de la proposición ordinaria. Este tipo diferente de identidad no puede prejuizarse, es decir, no puede justificarse en un sentido trascendental, y no puede afirmarse en una proposición del tipo que se quiere evitar. Este tipo diferente de identidad debe entenderse como un resultado a alcanzar.

Desde esta perspectiva, el “sujeto” no es fijo, ni los predicados accidentales: adquieren su significado en una serie de relaciones entre sí. Sólo cuando se experimenta la falta de identidad entre el sujeto y el predicado, se puede captar su identidad. La “falta de identidad” no tiene el significado formal de que el sujeto y el predicado deban ser diferentes entre sí para estar relacionados. Significa que la proposición que hemos afirmado, o el concepto que hemos elaborado sobre la naturaleza de un objeto, no se corresponde con el estado de cosas u objeto que también hemos definido como el estado de cosas u objeto al que debería corresponder.⁴ Esta experiencia de falta de identidad que experimenta la conciencia natural es la base para leer las proposiciones como identidades especulativas. El sujeto de la proposición ya no es fijo y abstracto con accidentes externos y contingentes, sino, inicialmente, un nombre vacío, incierto y problemático, que va adquiriendo sentido como resultado de una serie de experiencias contradictorias.

Así pues, no se puede decir, como decía Marx, por ejemplo, que la proposición especulativa convierte el predicado en sujeto y, por tanto, hipostasias los predicados, al igual que la proposición ordinaria hipostasia el sujeto. “Lo importante es que Hegel hace en todo momento de la Idea el sujeto y hace del sujeto propio y actual, como el

³ *Ibid.*, 59, tr. sec. 61.

⁴ *Ibid.*, sec. 76–81, tr. sec. 82–9.

‘sentimiento político’, el predicado. Pero el desarrollo procede en todo momento del lado del predicado”.⁵

Pero la proposición especulativa se opone fundamentalmente al tipo de identidad formal que seguiría siendo afirmada por tal inversión de sujeto y predicado.

La identidad de la religión y el Estado es la proposición especulativa fundamental del pensamiento de Hegel, o, lo que es lo mismo, la *experiencia especulativa de la falta de identidad* entre la religión y el Estado es el objeto básico de la exposición de Hegel. La experiencia especulativa de la falta de identidad informa de proposiciones como “lo real es lo racional”, que tan a menudo han sido malinterpretadas como proposiciones ordinarias.

Algunas obras de Hegel⁶ presentan experiencias tanto de la religión como del Estado, o, en otros términos que utiliza Hegel, de la disposición subjetiva (*die Gesinnung*)⁷ y de la vida ética absoluta. La *Filosofía de la Historia* y la *Fenomenología del Espíritu* presentan experiencias tanto de la religión como del Estado. La *Filosofía de la Religión* se ocupa sobre todo del sentido de la religión y tiene importantes secciones sobre las relaciones entre la religión y el Estado. La *Filosofía del Derecho* y los primeros escritos políticos de la época de Jena se refieren menos a la religión y a la historia. Estos escritos se concentran en la vida ética y menos en las formas de disposición subjetiva, aunque es la relación entre ambas lo que constituye la totalidad de la vida ética. Así, en estos escritos políticos el presupuesto de la vida ética absoluta es más explícito que en aquellas obras en las que se presenta la relación entre las diferentes ilusiones de la conciencia natural (religiosa, estética, moral) y la vida ética absoluta.

⁵ Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, 1843, trad. Annette Jolin y Joseph O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pág. 11.

⁶ No pretendo subrayar la diferencia entre las obras que publicó el propio Hegel y las diversas series de conferencias publicadas póstumamente por los editores.

⁷ *Philosophie der Geschichte*, cap. 12, 532, tr. 450.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Esto no quiere decir que los trabajos anteriores consistan en “ontologías regionales”, como ha argumentado Habermas,⁸ es decir, en exámenes de distintos ámbitos de la vida social, no unificados por ninguna identidad absoluta. Por el contrario, sostengo que la presuposición unificadora es más explícita en las primeras obras y, por lo tanto, la falta de unidad en la vida política también es más explícita.

Sin embargo, los primeros escritos políticos y la *Filosofía del Derecho* no son “disparos de pistola”. Son fenomenologías: las ilusiones y experiencias de la conciencia moral y política se presentan en un orden diseñado para mostrar cómo la conciencia puede progresar a través de ellas hasta la comprensión de la determinación de la vida ética. Hegel parte de lo que a la conciencia ordinaria le parece las relaciones éticas más “naturales” e “inmediatas”, la familia, o la esfera de las necesidades, la sociedad civil. El orden de la exposición no es, pues, necesariamente el orden de la historia. La familia y la esfera de las necesidades no son ámbitos autónomos anteriores al Estado, y verlos como tales sería hacer una lectura antropológica. Pero es aún menos correcto entender la familia o la sociedad civil como emanaciones de un Estado hipostasiado, y verlas como tales sería producir una lectura panlógica. Hegel está subrayando, en oposición al derecho natural liberal, que las instituciones que parecen más “naturales” e “inmediatas” en cualquier sociedad, como la familia o la esfera de necesidades, presuponen una organización económica y política global que puede no ser inmediatamente inteligible.⁹ Desgraciadamente, los errores de la conciencia natural que Hegel exponía se le han atribuido con frecuencia.

La vida ética absoluta es más explícita en los escritos políticos que en otros escritos. En la *Filosofía del Derecho* esto se debe a que las otras ilusiones que hicieron que Hegel deseara de cualquier reunificación de la vida política y religiosa no son prominentes.¹⁰ Sin embargo, no pudo “justificar” en el sentido kantiano la idea de la vida ética absoluta; no pudo proporcionar ninguna declaración abstracta

⁸ Jürgen Habermas, “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”, 1963, *Theory and Practice*, trad. John Viertel, Londres, Heinemann, 1974, págs. 142–69.

⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 10, III, sec. 408 Zusatz; cf. *Rechtsphilosophie*, 7, sec. 32.

¹⁰ Véanse los capítulos III y IV. [En la presente edición, págs. 135–204, n. del t.]

de la misma aparte de las presentaciones de las contradicciones que la implican. Porque una afirmación abstracta pondría de manifiesto que esta vida ética no existe en el mundo moderno. Esto sería convertir la vida ética en un ideal abstracto, una prescripción autónoma, un *Sollen*, que estaría completamente “injustificado” porque no está implicado por las contradicciones entre la conciencia política y sus bases sociales e históricas. La solución de Hegel a este dilema fue enfatizar la presencia de la vida ética, no la tarea de alcanzarla. Irónicamente, como resultado, la *Filosofía del Derecho* ha sido leída como la justificación (*sic*) de un *statu quo*, en lugar del intento en (des)apariciencia especulativa de recomendar la unidad de la teoría y la práctica.

Por lo tanto, puede decirse que la teoría política de Hegel está escrita en el estilo “severo” (*der strenge Stil*) según su definición de dicho estilo en la *Estética*.¹¹ El estilo severo se preocupa por dar una representación fiel de su objeto y hace pocas concesiones al espectador. Su único objetivo es hacer justicia a la integridad del objeto. Se distingue del estilo “elevado” o “ideal”, que mantiene la integridad del objeto, pero se preocupa también de que la representación armonice con el significado.¹² Un objeto en el estilo elevado o ideal recibe una “exposición más completa” que un objeto presentado en el estilo severo.¹³

Es en el estilo severo que Hegel escribió lo que a veces se llama su “primer sistema”, los primeros escritos de Jena. En estos escritos la idea de la vida ética absoluta surge de una crítica política al “idealismo subjetivo” de Kant y Fichte, como lo llamó Hegel. Siempre vio el pensamiento de Kant y Fichte como una ilusión que debía ser expuesta y reconocida, pero el descubrimiento gradual de las otras ilusiones de la conciencia natural dejó claro que el problema político no podía resolverse al estilo severo.

VIDA ÉTICA ABSOLUTA Y RELATIVA

En su ensayo sobre el derecho natural (1802–3), Hegel explica y critica la visión del Estado y de las relaciones sociales que se encuentra tanto

¹¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*, 14, 247, tr. II, 616.

¹² *Ibid.*, 249, tr. 617.

¹³ *Ibid.*, 250, tr. 618. La distinción entre estos estilos se explica a su vez en términos políticos. Véase el capítulo IV más adelante. [En la presente edición, págs. 171–204, n. del t.]

en el derecho natural empírico como en el idealista.¹⁴ Muestra cómo la distinción entre vida ética “absoluta” y “relativa” puede dar cuenta de las contradicciones de la teoría del derecho natural y ofrecer una explicación diferente de la relación entre la sociedad y el Estado. El ensayo ofrece una “declaración” de la posición que las fenomenologías de la última época de Jena y posteriores desarrollan sin la escueta terminología de “absoluto” y “relativo”.

Hegel no nombra ninguna teoría específica del derecho natural empírico, mientras que su discusión del derecho natural formal o idealista se concentra específicamente en las teorías de Kant y Fichte. Sostiene que la afirmación de que cualquiera de estos modos de tratar el derecho natural como científico es “espurio”.¹⁵

Es la relación entre lo que cuenta como “empírico” y el principio organizador lo que impugna tanto en el caso del derecho natural empírico como en el formal. En ambos casos, el principio organizador se muestra como un esquema arbitrario e impuesto, y no como una presentación “científica” de la estructura subyacente del derecho. En consecuencia, la teoría del derecho natural no puede comprender la relación entre la sociedad y el Estado, o entre la sociedad y el individuo. La unidad sólo puede presentarse como negativa, como un ideal que *debería* dominar las relaciones reales. En el derecho natural empírico, un principio organizador es esencial, pero no puede ser justificado por sí mismo sobre bases empíricas, y por lo tanto sólo puede ser elegido arbitrariamente. En el derecho natural, formal o idealista, el principio organizador se justifica de forma errónea y, por tanto, se impone arbitrariamente.

El derecho natural empírico puro y científico, del que sólo se habla en términos muy generales, depende de abstracciones, especialmente de la idea de la multiplicidad de individuos atomizados en un estado de naturaleza caótico.¹⁶ La idea de la masa de individuos en un estado de naturaleza es una abstracción disfrazada de observación empírica. La abstracción se construye con el argumento de que todas las relaciones sociales, costumbres e instituciones históricas conocidas son contingentes y transitorias. Lo que queda después de que estos

¹⁴ Publicado por primera vez en el *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd II, Stück 2 (noviembre a diciembre), 1802 y Stück 3 (mayo a junio) 1803. *Jenaer Schriften 1801–1807*, 2, 434–530.

¹⁵ *Ibid.*, 439, tr. 59.

¹⁶ *Ibid.*, 444, tr. 63.

residuos históricos han sido sustraídos, el caos de los individuos, se dice entonces que es tanto “la verdad básica de la condición de los hombres”, como una mera “ficción” que tiene que ser imaginada. Esta posición es “la más cruda contradicción”.¹⁷

Una vez que esta multitud de individuos particulares y opuestos se presuponen como un “estado de naturaleza”, el tipo de ley que abolirá los males de tal estado se deriva, bien de las “capacidades” o “facultades” que se dice que poseen estos átomos, bien de la destrucción que de otro modo prevalecería. Así, el estado de derecho es “ajeno a los individuos”, y sólo puede *unirlos* abstracta y externamente.¹⁸ No puede *unificarlos*, porque, *ab initio*, se presuponen como una multitud de seres no sociales, y porque sobre principios empíricos no puede *justificarse* ningún principio unificador.

Esta teoría es “empírica” en un sentido que no reconoce. Ha tomado a posteriori una esfera específica de la sociedad existente y la ha convertido en el *a priori*, la condición, de la cohesión política limitada y externa que resulta de los intereses en conflicto de los miembros de esa esfera.¹⁹ Esta esfera es la “esfera de las necesidades” organizada por las relaciones de propiedad privada de la clase empresarial.²⁰ En lugar de derivar la unidad política de la sociedad de un estado de naturaleza imaginado, como pretende, el derecho natural empírico “deriva” la falta de unidad real, observada y superficial, de la sociedad burguesa de una observación de fragmentos particulares de la vida social que se analizan como si constituyeran los elementos fundamentales del conjunto.²¹

Esta idea del todo es, pues, un prejuicio (*Vorurteil*), una parte elevada al todo, y un absoluto para el que el empirismo, que no conoce absolutos, no puede aportar ninguna justificación.²²

Kant y Fichte se opusieron al derecho natural empírico, pero, a los ojos de Hegel, representan su culminación. Hacen explícito su principio unificador, mientras que el empirismo presentaba su principio unificador de manera confusa y no reconocida. Pero también separan rigurosamente el ámbito empírico de la necesidad del ámbito

¹⁷ *Ibid.*, 445, tr. 63.

¹⁸ *Ibid.*, 448, tr. 66.

¹⁹ *Ibid.*, 445, tr. 64.

²⁰ *Ibid.*, 506, tr. 114.

²¹ *Ibid.*, 448, tr. 66.

²² *Ibid.*, 442, tr. 61.

moral de la libertad. La libertad de los seres racionales se define en oposición a la necesidad del mundo natural, espacio-temporal. Así, el derecho natural, la ciencia de los derechos y deberes de los seres racionales, ya no puede confundirse con la naturaleza empírica. Por último, el derecho natural idealista, al igual que el derecho natural empírico, supone “el ser del individuo como lo primordial y supremo”.²³

La discusión de Hegel sobre la justificación de la libertad moral de Kant y de la justificación de la libertad jurídica de Fichte está precedida por un ataque devastador a la separación de la razón teórica y práctica en la que se basan sus relatos de la libertad. La “razón pura” o “el infinito” es entendida por Kant como la idea unificadora de la razón, que, aunque no tiene un estatus constitutivo legítimo en la filosofía teórica, sí tiene un papel legítimo como razón práctica. El “infinito” o “yo” en Fichte se entiende como la primacía de la razón práctica cuyo acto original pone el no-yo.²⁴

Tanto en la filosofía teórica como en la práctica, la “razón” (o, el “infinito”, la “unidad”, “el concepto”) existe en relación con los objetos del mundo natural. Pues si no hubiera objetos naturales (o, lo “finito”, la “multiplicidad”, la “intuición”), no habría razón. En el caso de la razón teórica, la relación (*Verhältnis*) entre la razón y el mundo natural es de igualdad. La “multiplicidad de seres” que se oponen a la razón tienen un estatus igual al de la razón. En el caso de la razón práctica, la “multiplicidad”, o los objetos naturales, son “cancelados” o “destruidos” en la búsqueda de la autonomía.

Pero la igualdad entre la razón y la naturaleza en un caso y la destrucción entre la razón y la naturaleza en el otro sólo puede ser relativa. Porque, si la igualdad o la destrucción fueran absolutas, *ex hypothesi*, los dos polos no estarían relacionados, y por tanto la razón, sin nada que se le oponga, no existiría en absoluto.

La razón práctica (la libertad) subordina lo que se le opone. De ahí que no pueda ser un principio de unificación, porque presupone una oposición entre ella y lo “real” o lo “múltiple”. La razón teórica, en cambio, concede la primacía a lo que se le opone y, por tanto, a la relación que mantiene con sus objetos.²⁵

²³ *Ibid.*, 454, tr. 70.

²⁴ *Ibid.*, 454–5, tr. 71.

²⁵ *Ibid.*, 454–8, tr. 71–4.

En otros términos, la filosofía crítica divide la razón en dos: teórica y práctica. En ambos casos la razón es un compuesto de *unidad*, el dominio de la razón sobre su objeto, y de *relación*, la relación con lo que se le opone, con lo que no es idéntico a ella. En la razón moral o práctica, la unidad o el dominio se da por encima de la relación, por encima de lo no-idéntico. En la filosofía teórica, se da prioridad a la relación de la razón con sus objetos, a la falta de identidad, sobre la unidad de la razón.

En ambos casos, la “unidad” no unifica. Pues los diferentes tipos de unidad en la filosofía teórica y moral sólo pretenden *justificar* la validez de los juicios en ese ámbito. La “unidad” o la “infinitud” son meramente formales, deben entenderse como los *contrarios* de la “multiplicidad” o de lo “finito”, pero no como el fundamento de la unificación de lo finito, de la multiplicidad de los seres.

La filosofía trascendental o crítica no puede concebir el *contenido* de la libertad, sino sólo la *forma* de la libertad, porque se limita a justificar el tipo de juicios realizados por una razón dividida en dos. La noción de autonomía moral de Kant es formal, no sólo porque excluye el deseo y la inclinación naturales de la libertad, sino porque clasifica la legalidad, el ámbito social, con los obstáculos heterónomos para la formación de una voluntad libre. Fichte hace suya la distinción de Kant entre moral y legalidad, pero sostiene, en su doctrina del derecho natural, que es concebible una comunidad de seres libres y racionales sin ninguna referencia a la buena voluntad.²⁶ De ahí que el derecho natural de Fichte sea también abstracto y formal.

La libertad no puede ser concebida concretamente por Kant y Fichte porque para ellos depende de una diferencia absoluta entre el ámbito de la necesidad (razón teórica) y el ámbito de la libertad (razón práctica). Por tanto, la libertad sólo puede concebirse en sentido negativo, como libertad frente a la necesidad.²⁷

Hegel adquirió la práctica de leer a Kant en términos de estas crudas dicotomías entre razón/naturaleza, infinito/finito, concepto/intuición, unidad/multiplicidad, identidad (indiferencia)/no-identidad, de Fichte, cuya propia lectura era deudora de la influyente interpretación de Kant por parte de

²⁶ J. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796, *Fichtes Werke* III, sec. 7, 85, tr. 126.

²⁷ *Ibid.*, 458, tr. 74.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Reinhold.²⁸ Reinhold simplificó y pervirtió el pensamiento de Kant de esta manera tan atroz.²⁹ Por ejemplo, es incorrecto decir que la naturaleza es el “objeto” de la razón práctica pura en Kant, aunque es cierto que el deseo y la inclinación natural no pueden motivar una buena voluntad. Sin embargo, la dicotomización de la filosofía de Kant por parte de Reinhold tuvo el efecto positivo de hacer posible la comparación de las operaciones de la razón teórica y práctica en los mismos términos, y Reinhold fue el primero en establecer un acto original que unificaba las dos esferas de la razón.³⁰

Sin embargo, Hegel sostenía que el acto original de Fichte, la *Tathandlung*, unificaba la razón teórica y la práctica de manera meramente formal, y reforzaba de hecho la separación entre la razón teórica y la práctica.³¹ Fichte no había entendido lo que representaba la separación de la razón teórica y práctica en las justificaciones trascendentales de Kant. Así, por un lado, Hegel acusa implacablemente a Kant y a Fichte de su incapacidad para concebir la libertad concreta mediante una burda asimilación de sus diferentes posiciones. Por otro lado, trata con gran seriedad las dicotomías que les atribuye. Pues, argumenta, sólo si las dicotomías dentro de cada ámbito de la razón (o unidad, o identidad) se entienden también como *relaciones* o falta de identidad se puede concebir una identidad cualitativamente diferente.

No se trata de negar este punto de vista; al contrario, se ha caracterizado más arriba como el aspecto de la identidad relativa del ser de lo infinito en lo finito. Pero al menos hay que mantener esto, que no es el punto de vista absoluto en el que se ha demostrado y probado que la relación es sólo un aspecto, y el

²⁸ Véase Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 8–15. Hegel también fue muy crítico con Reinhold, véase *Differenzschrift, Jenaer Schriften, 1801–1807*, 2, 116–38, tr. págs. 174–95.

²⁹ Karl Leonhard Reinhold, *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1790, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, 1791, Hamburgo, Felix Meiner, 1978.

³⁰ Hartmann, *ibid.*, pág. 15.

³¹ Véase Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, *Fichtes Werke* I, pág. 91, tr. pág. 93.

aislamiento de la relación se demuestra igualmente como algo unilateral.³²

Una idea de libertad que no se base en una separación de la razón teórica y práctica, de la necesidad y la libertad, debe reconocer la falta de identidad o *relación* en la filosofía teórica y práctica de Kant y Fichte. Estas relaciones (*Verhältnisse*) entre la razón y sus objetos presuponen una falta de identidad entre lo que se relaciona.

En la segunda mitad del ensayo sobre el derecho natural, Hegel demuestra que esta falta de identidad o *relación* epistemológica debe entenderse como la re-presentación de una relación social real, que él llama “vida ética relativa” o “sistema de la realidad”.³³ El sistema de la realidad es el sistema de la economía política de las relaciones de propiedad burguesa en el que el derecho está separado del resto de la vida social.

Esta vida ética es relativa en dos sentidos. En primer lugar, esta esfera de la vida, la esfera práctica del disfrute, el trabajo y la posesión, es sólo una parte del todo. Es un aspecto relativo de la vida ética absoluta, que el derecho natural eleva a la unidad del todo, al principio negativo de toda la sociedad. En segundo lugar, las relaciones de propiedad burguesas se basan en la falta de identidad (relación). Porque convierten a las personas en individuos competidores, aislados, “morales”, que sólo pueden relacionarse externamente entre sí, y que por tanto están sometidos a una verdadera falta de identidad. La propiedad privada burguesa presupone una desigualdad real, ya que la ley que garantiza los derechos de propiedad abstractos y formales presupone una desigualdad concreta (falta de identidad).

Esta conexión entre las relaciones, la falta de identidad, que surgen en Kant y en la filosofía de Fichte y las relaciones sociales reales a las que corresponden las dicotomías filosóficas, es el punto más importante y difícil de este ensayo sobre el derecho natural.

Este es el reflejo en el que encajaría, más o menos, la moral en su acepción habitual – la propuesta *formal*, en la indiferencia mutua, de los términos específicos de la relación, es decir, la vida

³² *Jenaer Schriften, 1801–1807*, 2, 458–9, tr. 74.

³³ *Ibid.*, 482, tr. 94.

ética del individuo *burgués* o privado para el que se fija la diferencia de relaciones y que depende de ellas y está en ellas.³⁴

La filosofía de Kant y Fichte asume a los individuos en esta relación entre sí, la vida ética relativa, y los fija en ella. Al igual que el derecho natural empírico, Kant y Fichte se abstraen de todos los aspectos específicos e históricos de la vida social, y así reafirman un individuo abstracto y “moral” que sólo representa una parte de ella. La vida ética relativa es la vida de individuos aislados que existen en una relación entre sí que excluye cualquier unidad real.³⁵

Sin embargo, para lograr y mantener un punto de vista diferente, la vida ética absoluta debe ser entendida de una manera que no sea en sí misma abstracta y negativa como en Kant y Fichte. Hay que darse cuenta de que para el sistema de realidad imperante, cualquier otro principio de unidad parecerá en sí mismo formal, relativo y abstracto, porque la vida ética relativa se toma a sí misma como el todo, lo absoluto.³⁶ Por lo tanto, la idea de la vida ética absoluta debe desarrollarse de manera que no sea abstracta y negativa, reinando de manera suprema sobre la realidad que suprime.

Hegel muestra detalladamente que las nociones “formales” de libertad de Kant y Fichte, que dependen de una relación entre la razón y su objeto, presuponen y “fijan” relaciones de propiedad específicas y burguesas. La justificación del juicio moral de Kant se basa en la universalización de las máximas subjetivas de la voluntad. Con referencia a los ejemplos de Kant, Hegel demuestra que las instituciones sociales específicas, sobre todo la propiedad privada, son “introducidas de contrabando” (*untergeschoben*) y afirmadas por medio de este criterio “formal”.³⁷

Por ejemplo, Kant se pregunta si debemos aumentar nuestra fortuna apropiándonos de un depósito que se nos ha confiado. Traducido al modo asertivo, esto se convierte en la máxima subjetiva de la voluntad. Cuando se universaliza, es decir, cuando se considera lo que sucedería si todo el mundo se apropiara de los depósitos que se le confían, la máxima se juzga inmoral, porque surge una contradicción: si todo el mundo se apropiara de los depósitos, los

³⁴ *Ibid.*, 506, tr. 114.

³⁵ *Ibid.*, 483–4, tr. 95.

³⁶ *Ibid.*, 487, tr. 98.

³⁷ *Ibid.*, 464, tr. 79.

depósitos no existirían.³⁸ Hegel señala que este es un uso extraño de “contradicción”. No es una contradicción *lógica* que no existan depósitos. En efecto, la razón ha legislado una tautología: “La propiedad es la propiedad”. Ha supuesto que el mantenimiento de una forma específica de propiedad es deseable. Hegel objeta que la contradicción radica más bien en la propia concepción de “universalizar” una máxima relativa a la propiedad privada. Porque la propiedad privada, por definición, no es universal: si fuera universal, sería, *ipso facto*, abolida como propiedad privada. Hegel argumenta que “universalizar” la propiedad es en sí mismo inmoral, porque implica tomar algo *condicionado*, es decir, determinado por relaciones sociales específicas, y transformarlo en un absoluto espurio.³⁹ El ejemplo muestra cómo un criterio formal para la legislación de la voluntad depende de supuestos específicos y materiales. La *relación* entre la voluntad y el mundo reproduce una *relación* social real, una falta de identidad.

Hegel critica a Fichte por el defecto inverso, por la concentración en la legalidad, en la sociedad libre, sin ninguna referencia a la moral, a la buena voluntad.⁴⁰ Fichte concibió un proyecto de ley en una sociedad “libre” sin tener en cuenta la disposición subjetiva del individuo. En consecuencia, el proyecto sólo puede realizarse imponiéndolo a los individuos. De ahí que sea un principio negativo de unidad abstracta. La relación o la falta de identidad entre el yo y el no-yo se convierte en el medio de concebir a los individuos en esta *relación* social entre sí, una relación meramente externa. La relación “ideal” entre el individuo y la comunidad se consigue suprimiendo todos los aspectos del no-yo, de la vida social y del individuo, que no se confirman al ideal. La relación ideal reproduce, por tanto, la falta de identidad asumida en un principio.⁴¹

En Kant y Fichte las acciones se juzgan a partir de una oposición entre libertad y necesidad. El ámbito de la libertad corresponde a una relación específica o a una falta de identidad, a una relación social real que sólo forma parte de la vida social. Pero la “libertad” no puede

³⁸ *Ibid.*, 462, tr. 77.

³⁹ *Ibid.*, 465–6, tr. 79–80.

⁴⁰ *Ibid.*, 471, tr. 85.

⁴¹ *Ibid.*, 475–80, tr. 88–92.

concebirse si se opone así a la necesidad. Hegel remite esta ilusión de libertad a las relaciones o falta de identidad que revela.

Se presupone así una relación de la vida ética absoluta, que residiría enteramente en los individuos y sería su esencia, con la vida ética relativa, que es igualmente real en los individuos. La organización ética sólo puede permanecer pura en el mundo real si se impide que lo negativo se extienda por todo él, y se mantiene a un lado. Hemos mostrado anteriormente cómo la indiferencia aparece en la realidad imperante y es la vida ética formal. El concepto de esta esfera es el reino *práctico*, en el lado subjetivo, el sentimiento o la necesidad física y el disfrute; en el lado objetivo, el trabajo y las posesiones. Y este ámbito práctico, como puede ocurrir según su concepto, tomado en la indiferencia, es la unidad formal o *ley* posible en él. Por encima de estos dos está el tercero, el absoluto o *ético*. Pero la realidad de la esfera de la unidad relativa, o de lo práctico y jurídico, se constituye en el sistema de su totalidad como clase. Así se forman dos clases . . .⁴²

Al principio de este pasaje, Hegel afirma que la vida ética absoluta es tan real en todos los individuos como la vida ética relativa, las esferas práctica y jurídica. Pero, al final del pasaje, dice que la vida ética absoluta está presente como una clase distinta con una relación de propiedad diferente. La vida ética absoluta no significa simplemente la suma de las relaciones sociales. Significa una unidad que incluye todas las relaciones de propiedad reales, toda la falta de identidades, en la vida social. Sólo reconociendo la falta de identidad como el *destino* histórico (*Bestimmung*) de una estructura de propiedad diferente se puede concebir la vida ética absoluta. Esta vida ética incluye las relaciones (la falta de identidad), pero estas relaciones no dan lugar a la ilusión de que proporcionan la base inmediata y absoluta de la libertad “moral” del individuo.

La tarea de especificar este tipo diferente de unidad, este tipo diferente de relación de propiedad, es la cuestión más compleja del pensamiento de Hegel. En este texto, la idea de la vida ética absoluta se completa de varias maneras tentativas: la unidad negativa del “sistema de la realidad” se contrapone a la unidad real de la guerra;⁴³

⁴² *Ibid.*, 488–9, tr. 99.

⁴³ *Ibid.*, 481–2, tr. 93.

la clase empresarial se contraponen a una clase de políticos, de hombres valientes, que se liberan de la esfera de las necesidades y se dedican al interés universal;⁴⁴ las relaciones de propiedad privada de la antigua sociedad romana se contraponen a la ausencia de toda distinción entre la vida privada y la pública en la antigua Grecia;⁴⁵ los individuos se contraponen a las naciones o pueblos;⁴⁶ y la separación de la ley y la costumbre se contraponen a la unidad de la ley y la costumbre.⁴⁷

Este ensayo sobre el derecho natural es importante precisamente porque la distinción entre la vida ética absoluta y la relativa se “dispara con una pistola”. La ventaja es que la conexión entre la crítica de Hegel a la epistemología de Kant y Fichte y el análisis de las relaciones de propiedad es especialmente clara. La desventaja es que el texto no es una fenomenología: la falta de identidad, o de relaciones, no se presenta como la experiencia de una conciencia natural que gradualmente llega a apropiarse y a reconocer una relación y una unidad políticas diferentes a las de la vida ética relativa.⁴⁸ Como resultado de la estructura no-fenomenológica, la cuestión de las diferentes relaciones de propiedad de la vida ética absoluta sólo puede ser tratada de manera externa, en el estilo severo. Esto explica la riqueza de las diferentes nociones de la vida ética absoluta.

No obstante, se insinúa una fenomenología: “Una realidad es la realidad porque es la totalidad y ella misma el sistema de etapas o elementos”.⁴⁹

EL SISTEMA DE LA VIDA ÉTICA

El breve texto *System der Sittlichkeit*, el sistema de la vida ética, se encuentra en el *Nachlass* de Hegel. Se publicó por primera vez en una versión abreviada en 1893, y la primera publicación completa no se produjo hasta 1913. Hegel no dio ningún título al manuscrito, pero la frase “*System der Sittlichkeit*” se utiliza en el texto.⁵⁰

⁴⁴ *Ibid.*, 489–90, tr. 99–101.

⁴⁵ *Ibid.*, 491, tr. 101.

⁴⁶ *Ibid.*, 481, tr. 93.

⁴⁷ *Ibid.*, 508, tr. 115–6.

⁴⁸ *Ibid.*, 504s, tr. 112s.

⁴⁹ *Ibid.*, 510, tr. 117.

⁵⁰ Una subsección se titula *Die Sittlichkeit als System, ruhend*, 56, tr. 146, y “das Wahrfhafte ist das System der Sittlichkeit”, 62, tr. 157. Todas las

El manuscrito suele estar fechado en 1802, y se dice que fue escrito un poco antes del ensayo sobre el derecho natural.⁵¹ A menudo se dice que es filosóficamente más primitivo que el ensayo sobre el derecho natural; en primer lugar, porque el primero no se refiere a diferentes períodos históricos y, en segundo lugar, porque está, putativamente, organizado sobre principios tomados de Schelling, indicados por el uso del término *Potenz* (etapa). El *System der Sittlichkeit* se atribuye simplemente al período en que se dice que Hegel estuvo bajo la influencia de Schelling. La discusión posterior de la obra tiende a ignorar la llamada estructura “schellingesca”, y a tratar los aspectos diferenciales de la vida social únicamente en términos de su contenido, sin ninguna referencia a la estructura en la que aparecen los conceptos.⁵²

Este texto es, en ciertos aspectos, diferente a todo lo que escribió Hegel. Sin embargo, hay pruebas internas de que, desde el punto de vista filosófico, es posterior al ensayo sobre el derecho natural. El *System der Sittlichkeit* consiste en una detallada reivindicación del desafío radical que Hegel propuso a Kant y Fichte en el ensayo sobre el derecho natural. La estructura del texto está pensada para demostrar que la falta de identidad, las relaciones, en la filosofía teórica y práctica de Kant y Fichte se corresponden con las relaciones sociales reales. En el ensayo sobre el derecho natural, la primera parte de esta propuesta se discute en la segunda sección, mientras que la segunda parte de la proposición se aborda en la tercera sección. En el *System der Sittlichkeit*, la discusión de las dos partes de la proposición está integrada. Se trata, pues, de la primera “fenomenología”.

El *System der Sittlichkeit* se nutre de las mismas dicotomías que se atribuían a Kant y Fichte en la obra anterior, especialmente la dicotomía o relación (*Verhältnis*) entre concepto e intuición (*Begriff* y

traducciones, excepto la nota 98, son más, pero he dado las referencias correspondientes a la traducción inglesa.

⁵¹ Por ejemplo, Georg Lukács, *The Young Hegel Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, 1948, trad. Rodney Livingstone, Londres, Merlin, 1975, pág. 373; Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of The Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pág. 87; Raymond Plant, *Hegel*, Londres, Allen & Unwin, 1973, pág. 89.

⁵² Lukács, *ibid.*, págs. 371–2; Avineri, *ibid.*, págs. 87 y ss.; Plant, *ibid.*, págs. 92–6; Habermas, “Labour and Interaction: Remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*”, *Theory and Practice*, págs. 158–62.

Anschauung). En el transcurso del *System der Sittlichkeit*, la dicotomía entre concepto e intuición, la estructura dualista de la filosofía crítica, es sustituida por la estructura trinitaria del reconocimiento tanto en la forma como en el contenido. El paso de *Anschauung*, ver-en, a *Anerkennen*, volver a reconocer, es también el paso de las proposiciones de identidad a las proposiciones especulativas. La aparición del “reconocimiento” como noción central depende del análisis de las formas sociales e históricas del falso reconocimiento, o de la falta de identidad. El reconocimiento es, por definición, el reconocimiento de la no-identidad.

En primer lugar, explicaré la estructura general del *System der Sittlichkeit*, antes de tratar los temas incluidos en cada epígrafe con referencia a dicha estructura.

El sistema de la vida ética

Contenido del editor	Temas correspondientes	Concepto e Intuición
Introducción		
1 Vida Ética Absoluta según su Relación		
A Primera Potencia de la Naturaleza. Concepto subsumido en Intuición	(a) necesidad/disfrute (b) trabajo (c) niño herramienta } discurso } <i>Mitte</i>	I/C C/I I/C C/I Totalidad del Mitte
B Segunda Potencia del Infinito, Idealidad en su Forma o en su Relación		

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Contenido del editor	Temas correspondientes	Concepto e Intuición
(a) Concepto subsumido en Intuición	Máquina Propiedad	I/C
(b) Intuición subsumida en Concepto	Intercambio Contrato	C/I
(c) Potencia de la Indiferencia de (a) y (b)	Amo/Esclavo Familia	Totalidad de (a) y (b)
2 Lo Negativo o Libertad o Crimen	(a) devastación (b) robo (c) supresión venganza guerra	I/C C/I Totalidad de (a) y (b)
3 Vida Ética		
Primera Sección: La Constitución	(a) Vida Ética Absoluta (b) Vida Ética Relativa	
I Vida Ética como un sistema, tranquil	(a) clase absoluta (b) clase de derecho	
II Gobierno		
A El gobierno absoluto		
B Gobierno universal		
A Sistema de Necesidades		
B Sistema de Justicia		
C El gobierno libre		

En el ensayo sobre el derecho natural, Hegel comparó la razón teórica y la razón práctica contrastando la unidad y la falta de unidad o relación que existía en cada caso entre el concepto y el objeto –la “naturaleza” o lo “finito” o la “multiplicidad”. Tanto en la razón teórica como en la práctica, los dos términos de la relación están unidos y también son distintos entre sí o están relacionados, pero no unidos. En el caso de la razón teórica, los términos tienen un estatus igual y, por tanto, el sentido en el que están relacionados predomina sobre el sentido en el que están unidos. En el caso de la razón práctica predomina el concepto o la unidad y, por tanto, la relación es menos aparente. Sin embargo, la relación, o la falta de identidad, persiste en este último caso con más fuerza, porque el concepto “anula” o “destruye” la multiplicidad; se impone, y no unifica realmente los dos polos de la relación.

En el ensayo sobre el derecho natural se sugirió que las relaciones o la falta de identidad evidentes en la epistemología formal de Kant y Fichte corresponden a relaciones sociales específicas o a la falta de identidad. Las relaciones (*Verhältnisse*) re-presentaron una parte relativa de la vida ética que había sido presentada por Kant y Fichte como el todo, y esa parte corresponde a las relaciones (desigualdades) de la propiedad privada burguesa.

De ahí que la primera parte del *System der Sittlichkeit*, “La vida ética absoluta según su Relación [*Verhältnis*]”, signifique la vida ética *relativa*. Esta vida ética relativa es la vida ética desde la perspectiva de las relaciones sociales que hacen invisible la vida ética absoluta. De ahí que la vida ética relativa sólo pueda presentarse al principio “según su relación”. Poder ver que la relación (*Verhältnis*) es relativa (*relativa*) implica un cambio de perspectiva. La organización de la primera parte se desprende de lo expuesto en el ensayo sobre el derecho natural, a saber, que si en una sociedad predomina la vida ética relativa, no se puede *afirmar* sin más la vida ética absoluta como su verdad, pues esto convertiría la vida ética absoluta en un absoluto igualmente arbitrario y negativo.

La segunda parte, “Lo negativo o la libertad o el delito”, demuestra cómo en una sociedad en la que las relaciones (la falta de identidad) se convierten en el principio de la unidad, el absoluto, el resultado es una noción negativa y externa de la libertad, que justifica igualmente

la falta de libertad o el delito que surge de las relaciones de propiedad que presupone.

La tercera parte llega a la vida ética absoluta. Las partes anteriores se recorren entonces según la perspectiva desde la que ahora pueden verse, no como relaciones (*Verhältnisse*), sino como vida ética relativa. Las etapas anteriores se vuelven a re-conocer como relaciones de clase y de propiedad específicas. Para completar la noción de vida ética absoluta, se esboza una relación de propiedad diferente destinada a contrarrestar la propiedad privada burguesa. La vida ética absoluta no es sustancialmente libre sólo formalmente.

Las etapas se denominan *Potenzen*. Potenz significa “etapa” en el sentido de una parte que debe ser re-conocida como parte activa y real de un todo, pero que se confunde con el todo. Un estadio constituye una de las series de falta de identidades y anticipa otro tipo de identidad que lo reconocerá.⁵³

En el *System der Sittlichkeit*, la dicotomía básica de Hegel, su abreviatura de filosofía crítica, es la dicotomía entre concepto e intuición, en lugar de las dicotomías entre razón y naturaleza, infinito y finito, unidad y multiplicidad, que abundan en el ensayo sobre el derecho natural. La intuición se vuelve cada vez más central porque Hegel critica el modo en que tanto Fichte como Schelling, en las obras trascendentales de este último,⁵⁴ avalan la idea de la intuición intelectual, pero, sin embargo, se mantienen dentro de las dicotomías y antinomias de la filosofía crítica. Es la intuición (intelectual) de Kant, Fichte y Schelling la que se transmuta en reconocimiento (*Anerkennen*) y, por tanto, en el concepto o absoluto, y no su noción de infinito o concepto que adaptó Hegel. Hegel combatía, no avalaba, la primacía de la razón práctica en Kant, Fichte y Schelling. Esta primacía es desarrollada por Fichte y Schelling en un presupuesto original del yo y el no-yo, o en un acto de intuición intelectual, que precede a los procesos de la conciencia empírica.

⁵³ *Lectures on the History of Philosophy*, 20, 437–8, 441–3; véase Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976, pág. 222.

⁵⁴ F. W. J. Schelling, *System des transcendental idealismus*, 1800, Hamburgo, Felix Meiner, 1957, *System of Transcendental Idealism*, trad. Peter Heath, Charlottesville, University of Virginia, 1978; y véase N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, pág. 112.

El texto del *System der Sittlichkeit* está expuesto de forma que se derivan una a una las instituciones sociales re-presentadas por las dicotomías filosóficas entre concepto e intuición. Estas derivaciones continúan hasta el punto en que se hace posible salir de la esfera de la incomprensión individualista, de las relaciones (*Verhältnisse*), y reconsiderarlas como vida ética relativa.

La primera parte, “La vida ética absoluta según su relación”, se divide en dos secciones. La primera sección, A, se denomina “La primera potencia de la naturaleza. Concepto subsumido en la Intuición”. La segunda sección se denomina “Segunda potencia del infinito, la idealidad en su forma o en su relación”. El título de la primera sección se refiere al modo en que la razón teórica da la primacía a la naturaleza o a la intuición, pero sólo subsumiendo su opuesto, el concepto, no unificando los *relatos*. El título de la segunda sección se refiere al modo en que la razón práctica, o el infinito, o la idealidad, logra una unidad al dominar la naturaleza o lo que se le opondrá. En la segunda sección hay tres subsecciones. Cada subsección examina las relaciones, la falta de identidad, que el infinito no puede evitar mientras se imponga. La primera subsección examina las relaciones desde el punto de vista de la intuición (naturaleza) que el infinito intenta suprimir, la segunda subsección examina las relaciones desde el punto de vista del concepto que intenta suprimir la intuición. La tercera subsección demuestra que las relaciones sociales que corresponden a las dos subsecciones anteriores deben reconocerse como partes de una totalidad (indiferencia).

Esta pauta de derivar las relaciones e instituciones sociales que corresponden a la dominación del concepto sobre la intuición y de la intuición sobre el concepto, y de demostrar la relatividad de esas instituciones derivando además la totalidad de esa esfera de instituciones, se repite muchas veces dentro de A y dentro de las subsecciones de B. Así, Hegel establece un orden lógico para comprender las conexiones y la falta de identidad de la totalidad social. Es irrelevante calificar este procedimiento como no histórico, pues incluso en las obras “históricas” de Hegel el orden lógico es anterior al material histórico. Todas las obras de Hegel recorren la historia hacia atrás y hacia adelante para establecer las conexiones entre las formas de propiedad y las relaciones políticas.

El *System der Sittlichkeit* es un ataque a la primacía del concepto, y al predominio de las relaciones sociales al que corresponde dicha

primacía filosófica. Al mismo tiempo, la exposición de la vida ética absoluta parte de estas relaciones, de la falta de identidad o diferencia, de su propia (mala) comprensión de sí mismas.⁵⁵ La identidad absoluta no puede oponerse tajantemente a estas identidades relativas, pues entonces la identidad absoluta sería también sólo negativa y abstracta, otro concepto impuesto. Por lo tanto, este tipo diferente de identidad debe evolucionar a partir de la intuición, la naturaleza que se subsume. Por decirlo de otro modo, la idea de una sociedad justa en la que coincidan la conciencia pura y la empírica no puede ser simplemente legislada, pues entonces sería tan injusta como la impuesta por el concepto. La idea de una sociedad justa sólo puede alcanzarse mediante una transformación, no del concepto, sino de la intuición (*Anschauung*). Intuición, *an-schauen*, significa “ver dentro”. En lugar de subordinar la naturaleza, el conjunto de la intuición, que se ve o intuye, debe ser capaz, a su vez, de mirar hacia atrás, sin subsumir o negar la diferencia de aquello a lo que mira.

Las relaciones o la falta de identidades no se consideran a sí mismas en estado de relación, pues no ven que su unidad se haya logrado por subsunción. La “primera potencia” es la “vida ética natural” global. Se refiere a las relaciones más simples, objetivas y generales; pero lo múltiple ha subsumido el concepto, y por lo tanto estas relaciones son arbitrarias y no universales.⁵⁶ En sentido estricto, la naturaleza o la intuición pueden predominar, pero no subsumir, y de ahí que las instituciones sean “naturales”, no conscientes de ninguna oposición a lo universal.

La potencia del sentimiento (intuición) se considera de dos maneras. Cuando subsume el concepto, es pura necesidad o deseo; cuando es subsumido por el concepto, es trabajo, trabajo productivo. En otros términos, el sentimiento más simple que determina la agencia humana es el sentimiento de necesidad, la falta de identidad o la diferencia con el mundo; mientras que la forma más simple en la que la agencia humana domina o controla sus necesidades más básicas es el trabajo productivo. El trabajo presupone la diferencia o falta de identidad de la necesidad, pero la transforma en una relación, igual y diferente, al imponerse y transformar el mundo material para

⁵⁵ *System der Sittlichkeit*, 10, tr. 103.

⁵⁶ *Ibid.*, 25, tr. 116–7.

satisfacer la necesidad. El trabajo convierte el objeto en “ideal” en una transformación que reconoce la diferencia en esta relación.⁵⁷

Las potencias posteriores presuponen estas dos. Una vez que la relación de deseo o necesidad se transforma en trabajo, pueden derivarse otras relaciones en las que domina el concepto o la intuición que presuponen las relaciones anteriores. De este modo, las relaciones más complejas son la suma o totalidad de las antiguas. El amor y la educación representan identidades relativas entre la falta de identidades en las que la intuición domina el concepto (amor), y el concepto domina la intuición (educación).⁵⁸

Las dos primeras “identidades relativas” del sentimiento y el trabajo están a su vez puestas en relación o *mediadas* por *Mitte* – medios.⁵⁹ La introducción del término “*Mitte*” es nueva, pero la idea de que se desarrollan relaciones más complejas a partir de otras más simples no lo es. Los *Mitte* también se derivan del predominio o identidad relativa del concepto sobre la intuición y de la intuición sobre el concepto.

De esta manera se introduce el niño, la herramienta y el discurso. El niño es un *Mitte*, la diferencia que se reconoce cuando el concepto es subsumido por la intuición. Porque el niño es natural y también diferente. Pre-supone la diferencia y la unidad de los sexos. Corresponde a la etapa anterior del sentimiento.⁶⁰

La herramienta corresponde a la etapa anterior del trabajo: la intuición subsumida en el concepto. Como “medio” conecta la agencia humana y la naturaleza. Es “racional”, porque puede ser utilizada por cualquiera y, por tanto, conecta a las personas; pero es dominación porque la herramienta subordina y domina al objeto. El niño, en cambio, “es un medio como intuición pura y simple”, que no domina, pero que, por ejemplo, será dominado en su educación.⁶¹

El habla es el *Mitte* que conecta a los otros dos, el niño y la herramienta.⁶²

En la segunda parte, “El infinito, la Idealidad en su Forma o en su Relación”, el dominio del concepto corresponde a aquellas

⁵⁷ *Ibid.*, 12–18, tr. 105–11.

⁵⁸ *Ibid.*, 18, tr. 110–1.

⁵⁹ *Ibid.*, 19, tr. 111.

⁶⁰ *Ibid.*, 19, tr. 111–2.

⁶¹ *Ibid.*, 21, tr. 113.

⁶² *Ibid.*, 21–4, tr. 114–6.

instituciones o relaciones sociales donde se reconoce el interés universal. Este universal se concibe como dominación externa, como supresión de unos por otros. La primera sección de esta parte deriva la propiedad desde el punto de vista del individuo aislado; la segunda sección deriva el intercambio y el contrato desde el mismo punto de vista. La tercera sección deriva la relación entre individuos que las instituciones de las dos primeras secciones presuponen. Esta relación es la dominación de unos individuos por otros individuos. La dominación de unas personas por otras implica la no-dominación, y así se deriva la familia, la forma natural más simple de no-dominación.

Estas formas de dominación se derivan de las relaciones que surgen entre las personas cuando se autodefinen como “personas”, término que designa a los portadores de derechos de propiedad legal según el derecho de propiedad romano y burgués moderno.

En el primer apartado, el concepto queda subsumido en la intuición. De ella se deriva el interés de los individuos particulares y la división del trabajo. Cada individuo produce en función de sus intereses particulares con el resultado de que el trabajo y los productos son cada vez más diversos y fragmentados. Esta división del trabajo da lugar a excedentes que no pueden ser utilizados por el individuo que los ha producido, pero sí para satisfacer las necesidades de otros. En este sentido limitado, la actividad individual alcanza una referencia universal.⁶³

El poseedor de excedentes, que es reconocido por los demás meramente en este sentido negativo – en virtud de lo que no necesita o no puede utilizar – es un poseedor de propiedad. La ley reconoce la propiedad como propiedad abstracta en este sentido. El poseedor es reconocido por la ley como persona. La “personalidad” es una abstracción de la ley, y la pretensión de poseer es la base del derecho a ser reconocido por la ley: “*Recht an Eigentum ist Recht an Recht* [El derecho a la propiedad es el derecho a la ley]”.⁶⁴

En el segundo apartado, el concepto subordina la intuición. Se derivan las instituciones del intercambio y del contrato. El intercambio y el contrato dependen de que las cosas particulares y diferentes sean formalmente comparables o abstractas,

⁶³ *Ibid.*, 26, tr. 118.

⁶⁴ *Ibid.*, 27, tr. 118.

convirtiéndolas en valor o precio.⁶⁵ El intercambio y el contrato dependen del reconocimiento de igualdades formales que presuponen la falta de identidad o desigualdad.

La tercera sección es la potencia de la indiferencia, o la unidad de la propiedad (primera sección) y el intercambio (segunda sección), hasta ahora considerada únicamente desde el punto de vista del individuo. De esta potencia se deriva el reconocimiento entre las personas o la totalidad que presuponen las instituciones de la propiedad y el intercambio. Las personas son relativamente idénticas, o existen en relación con las demás como personas. Son “idénticas” de la misma manera formal que las cosas intercambiadas son idénticas. Una propiedad se abstrae y se hace definitiva y conmensurable. Este tipo de identidad es relativa y presupone una relación real o una falta de identidad. El concepto de personas iguales, es decir, el mismo derecho a la propiedad, presupone personas sin propiedad. Presupone personas en todas aquellas relaciones que no han sido recogidas en el concepto jurídico de “persona”. Las personas que no son personas, que ni siquiera tienen derecho a la propiedad, son, en el derecho de propiedad romano, cosas, “*res*”. El reconocimiento formal del derecho de propiedad privada presupone esta relación o subordinación de los demás. Una “persona” se comporta como “causa”, “concepto” o “unidad” de la otra. Si esta identidad no tiene medios (*Mitte*) para mitigarla y transformarla, es la relación de amo a esclavo.⁶⁶

La familia es la relación que restablece una totalidad real, una identidad de necesidades, diferencia sexual y relación de los padres con los hijos, que no puede considerarse una relación de propiedad formal. Hegel se oponía en general a derivar la cohesión social y la unidad política de cualquiera de los conceptos de la propiedad privada burguesa, como la idea del Estado como “contrato”. Por lo tanto, se oponía a la idea particular de Kant del matrimonio como contrato. Esto era ver la familia como el concepto que subsume la intuición, mientras que para Hegel representa la intuición que subsume el concepto, la vida ética natural.⁶⁷

La segunda parte del *System der Sittlichkeit* se refiere al modo en que esta sociedad reconoce una unidad ideal, su idea de sí misma como un

⁶⁵ *Ibid.*, 29, tr. 121.

⁶⁶ *Ibid.*, 34, tr. 125.

⁶⁷ *Ibid.*, 36–8, tr. 127–9.

todo o identidad.⁶⁸ Esta unidad es negativa, pues si bien reconoce las relaciones o la falta de identidad, sólo lo hace para dominarlas y suprimirlas. Es un ideal moral que subsume y anula la naturaleza, y por tanto reconfirma las relaciones de propiedad injustas en las que se basa. El argumento de Hegel es que cualquier noción de libertad, ya sea la autonomía moral de Kant o la libertad jurídica de Fichte, que se oponga a la necesidad o al reino de la naturaleza, *justifica* los crímenes que surgen de la desigualdad real que presupone la igualdad formal de las relaciones de propiedad privada.

Este ideal de libertad o unidad niega las relaciones reales y, por tanto, las fija. No puede transformar las relaciones reales, sólo puede herirlas: “*das Leben ist in ihr nur verletzt* [en él la vida sólo se ve perjudicada]”.⁶⁹ Pues el ideal del derecho o de la unidad social implica la venganza. Todos los aspectos de la vida social que no se ajustan al ideal abstracto son lesionados, castigados, reprimidos. La noción abstracta de libertad crea el crimen, porque todos los aspectos de la vida social que no se reconocen se convierten en criminales.

Son los crímenes contra las “personas” y la propiedad los que Hegel enumera: violación, robo, etc. Estos crímenes son inversiones de la relación amo–esclavo. La relación amo–esclavo es un caso límite que se da cuando una de las dos personas es dominada de tal manera que deja de ser persona, es esclavizada. En este caso no es posible ningún delito, ya que cometer un delito presupone que uno no está totalmente reprimido. Es la ambigüedad o las gradaciones de las relaciones de supresión que implica la definición de las personas como “personas” lo que clasifica correspondientemente los actos como delitos. La muerte es un caso extremo de relación amo–esclavo, el honor de la personalidad el extremo opuesto.⁷⁰

En la tercera parte, “Vida ética”, las potencias han sido consideradas tanto en su particularidad (intuición, *Anschaung*) como en su universalidad (concepto). Esta universalidad es hasta ahora sólo una universalidad abstracta, y por tanto siempre en una relación no reconocida (*Verhältnis*) con la intuición. La familia era la relación más universal, cuando la intuición no es suprimida o subsumida por el concepto. Cada miembro de la familia se ve a sí mismo en los demás y

⁶⁸ *Ibid.*, 38–40, tr. 129–31.

⁶⁹ *Ibid.*, 40, tr. 131.

⁷⁰ *Ibid.*, 46–7, tr. 137.

reconoce la diferencia. Sin embargo, la familia es una forma de cohesión natural, y no es un modelo de cohesión social y política.⁷¹

Debe haber una identidad, una libertad o unidad real que no sea un ideal negativo, que no se oponga a la conciencia empírica, según la cual el individuo, más allá de las determinaciones naturales, pero sin suprimirlas, pueda lograr “un verse a sí mismo en lo ajeno”.⁷²

A través de la vida ética y sólo en ella, la intuición intelectual es una intuición real, el ojo del espíritu y el ojo amoroso coinciden: según la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según la vida ética ve el espíritu de su espíritu en el ser ético y a través del mismo.⁷³

De este modo, se concibe un ver en (*An-schauen*) que no domina ni suprime, sino que reconoce la diferencia y la igualdad del otro. Hegel llama a esta intuición real, “intuición absoluta” (*Anschauung absoluto*), y significa lo mismo que lo que él también llama “espíritu” y que más tarde denomina “concepto”.⁷⁴ En otros términos, cuando el otro es visto como diferente y como lo mismo que uno mismo, como espíritu y no como persona, como una totalidad viva y no como una unidad formal, entonces la conciencia empírica coincidirá con la conciencia absoluta, la libertad con la necesidad. Esto sólo puede lograrse en una sociedad justa. Decir que la conciencia absoluta y la empírica coinciden es decir que la sociedad, en su complejidad, es transparente. No está dominada por una unidad impuesta que hace invisibles las relaciones reales, y que impide que la conciencia empírica del individuo aislado coincida con la conciencia universal (la conciencia de todos y la conciencia de todos) porque se suprimen tantos otros y tantos aspectos de uno mismo.⁷⁵

Desde el punto de vista absoluto, el punto de partida no es la acción individual, sino el espíritu universal, el reconocimiento recíproco, que actúa en el individuo. Esta identidad no es la identidad de las relaciones burguesas, pero las relaciones burguesas se reconocen en su lugar limitado.⁷⁶

⁷¹ *Ibid.*, 52, tr. 142.

⁷² *Ibid.*, 52, tr. 143.

⁷³ *Ibid.*, 53, tr. 143.

⁷⁴ *Ibid.*, 55, tr. 145.

⁷⁵ *Ibid.*, 53, tr. 143.

⁷⁶ *Ibid.*, 54, tr. 144.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

El resto del *System der Sittlichkeit* recorre las instituciones ya derivadas “en su relación”, pero desde la perspectiva de la intuición absoluta. La sociedad burguesa se ve ahora como una vida ética relativa en la que se oculta la oposición entre vida ética relativa y absoluta. La noción de vida ética absoluta se rellena contraponiendo a la propiedad privada burguesa, por un lado, una clase virtuosa y, por otro, una clase de campesinos o agricultores que tampoco participa de la “libertad” de las relaciones de propiedad privada burguesa. Al reconocer las contradicciones de la empresa burguesa y la propiedad privada, Hegel esperaba superarlas y contenerlas. Desarrolló una noción de vida ética absoluta que no niega y suprime, ni reproduce, las relaciones reales, la falta de identidad.⁷⁷

El gran logro del *System der Sittlichkeit* es la demostración de que la “intuición intelectual” de Fichte y Schelling es una “intuición real”.

Kant sostiene que no puede haber una aplicación legítima de un concepto sin referencia a las formas de la intuición empírica, el tiempo y el espacio. No puede haber una justificación de la intuición intelectual en el sentido pre-crítico de derivar la existencia de un concepto. Fichte y Schelling, sin volver a la posición pre-crítica, sostienen que la primacía de la razón práctica, que Kant estableció, presupone actos pre-conscientes, originarios y libres, *anteriores* a las operaciones empíricas o discursivas de la conciencia. Estos actos de presuponer el yo y el no-yo hacen posible las distinciones entre las operaciones legítimas del entendimiento teórico y las operaciones legítimas de la razón práctica de las que depende la filosofía crítica de Kant. Los actos originales explican la inexplicada e inexplicable unidad trascendental de la apercepción y la eficacia causal de la voluntad de Kant. Las operaciones de un entendimiento discursivo y empírico que debe conectar las intuiciones con los conceptos presuponen estos actos. De ahí que Fichte llame al acto original “intuición intelectual”,⁷⁸ mientras que Schelling lo denomina “intuición productiva”.⁷⁹

⁷⁷ *Ibid.*, 56–68, tr. 145–56.

⁷⁸ Fichte, “Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre”, 1797, *Fichtes Werke*, I, sec. 6, y “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, 1797, *ibid.*, sec. 5.

⁷⁹ Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, pág. 94ss., tr. págs. 72ss.

Hegel sostiene que la intuición de Fichte y Schelling justifica y no resuelve las oposiciones y *aporías* de la razón teórica y práctica de Kant. La intuición intelectual no resucita la intuición dominada y suprimida en Kant, sino que establece aún más estrictamente la primacía del concepto de razón práctica.⁸⁰ La “intuición intelectual” y la “intuición productiva” son nuevas formas de justificar el dominio del concepto.

En el *System der Sittlichkeit*, Hegel muestra que la “intuición intelectual” debe entenderse como “intuición real”, no como una oposición o relación entre dos polos, concepto e intuición, sino como un reconocimiento trino. Este reconocimiento supone una relación (*Beziehung*) en la que los *relatos* son capaces de verse mutuamente sin suprimirse. Hegel conservó inicialmente la palabra “intuición”, “ver en”, para expresar esto, porque tenía la ventaja, una vez que se elimina el “intelectual”, de evitar las dicotomías de las filosofías de la reflexión. La “reflexión” aplicada a las filosofías basadas en la dicotomía del concepto y la intuición significa que “a” se ve directamente en lo que se le opone, “b”, pero el ver es unilateral. “A” se ve a sí mismo en “b”, pero “b” no se ve a sí mismo en “a”. Por lo tanto, “a” sólo ve una visión distorsionada de sí mismo, el reflejo de la dominación individual. La intuición absoluta o el reflejo absoluto significa que “a”, al ver a “b”, también ve a “b” devolviéndole la mirada a “a”, y por lo tanto “a” se ve a sí mismo plenamente como “a” y “b”. “A” ve que “b” no es “a”, y que “b” también puede ver a “a” de forma unilateral o recíproca. La imposibilidad de expresar esto adecuadamente en términos de “imágenes”, o “espejos” implicados por la terminología de “reflexión”, fue lo que llevó a Hegel a abandonar el término intuición, y a distinguir claramente entre el pensamiento (filosofía) y los medios de imágenes o representación (*Vorstellung*), el arte y la religión.

En las conferencias de Jena de 1803–4 y 1805–6 Hegel cambió gradualmente la intuición, *An-schauen*, por el re-conocimiento, *An-erkennen*. El “re-conocimiento” enfatiza la falta de identidad o diferencia que se ve. *Anschauen*, intuir o percibir, tiene la desventaja semántica de sonar demasiado inmediato, demasiado pre-crítico, demasiado exitoso. El “an”, “en”, se convierte en “re”, “de nuevo” en *An-erkennen*. *Anerkennen* implica, por tanto, una experiencia inicial

⁸⁰ *Differenzschrift, Jenaer Schriften, 1801–1807*, cap. 2, 114–5, tr. 173–4.

mal entendida que hay que re-experimentar. No implica una visión inmediata y exitosa, sino que la visión o experiencia inmediata es incompleta, “*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt* [Lo conocido es tal porque es conocido, no conocido]”.⁸¹ Lo familiar o conocido, la experiencia inmediata (*das Bekannte*), es una experiencia parcial que tiene que ser re-experimentada o conocida de nuevo (*anerkannt*) para ser plenamente conocida (*erkannt*). Por lo tanto, la “re-cognición” implica una mala (re)cognición inicial, no un “ver en” inmediato.

El “reconocimiento” se refiere a la falta de identidad o relación que representa la dicotomía inicial entre el concepto y la intuición, o la conciencia y sus objetos. Pero también implica una unidad que incluye la relación o la falta de identidad. Esta unidad media entre los polos de la oposición y, por tanto, es trina. El “reconocimiento”, el “concepto” y el “espíritu” tienen esta estructura trina. Todos ellos se refieren inicialmente a la falta de identidad, de relación o de dominación. Todos ellos producen proposiciones especulativas, y evitan las proposiciones de identidad basadas en la primacía del concepto de la razón práctica pura. El falso reconocimiento implica, pero no pre-juzga, el reconocimiento real.

En las dos series de conferencias de Jena, el “reconocimiento” se introduce como reconocimiento formal y, por tanto, como falso reconocimiento.⁸² En el *System der Sittlichkeit* y en las conferencias de 1803–4, la propiedad y la posesión preceden al reconocimiento formal. En las conferencias de 1805–6, la toma de posesión y la tenencia presuponen el reconocimiento formal.⁸³

En el *System der Sittlichkeit*, la unidad o mediación más simple y trina se expresaba en términos de un medio discreto (*Mitte*), algo que mediaba entre, o unía, el concepto y la intuición. La mediación más simple es aquella en la que predomina la relación o la falta de identidad, cuando el concepto subsumía a la intuición, en el trabajo. El trabajo se realizaba utilizando una herramienta, y el producto del

⁸¹ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 35, tr. sec. 31 (G.R.).

⁸² Las referencias son a la nueva edición de las *Gesammelte Werke* de Hegel, ed. Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 6, 1803–4 (1975) y vol. 8, 1805–6 (1976). La parte III del Bd 6 está traducida como “First Philosophy of Spirit”, en *Hegel's System of Ethical Life*.

⁸³ Bd 6, “Kampf um Anerkennung”, págs. 307–15, tr. págs. 236–42; vol. 8 “Annerkanntseyn”, 223s.

trabajo pertenecía al individuo como su posesión. Al trabajar, utilizar una herramienta o poseer el producto, el individuo se ve a sí mismo, pero de manera formal. No ve la actividad de los demás en su propia actividad, ni ve otros aspectos de su propia actividad.

Al hacer suyo el mundo, la herramienta, el producto, al apropiarse de ellos (*an-eignen*), el individuo se reconoce en un sentido formal y parcial. La apropiación, el hacer de alguien o de algo, algo propio (“an” significa “en”, “eignen” significa “propio”), es la forma más simple pero formal de re-conocimiento de uno mismo. No ve lo que está excluido, la relación o la no-identidad. De ahí que este reconocimiento sea una nueva forma de falso reconocimiento y lo siga siendo mientras se produzca dentro de las relaciones de propiedad burguesas.

Sólo en la *Fenomenología del Espíritu*, pero no en la sección del amo y el esclavo, Hegel conectó el re-conocimiento y la apropiación en el contexto de la vida ética absoluta en una exposición de una relación de propiedad y trabajo diferente.⁸⁴ En las “fenomenologías” del período anterior de Jena, el reconocimiento y la apropiación sólo se dan en las potencias de relación (*Verhältnis*) de la propiedad privada burguesa, que más tarde se ve como vida ética relativa, la esfera de la sociedad llamada “estado de naturaleza” en el derecho natural.

RECONOCIMIENTO Y FALSO RECONOCIMIENTO

El reconocimiento, como forma de falso reconocimiento, surge de la contradicción de la propiedad privada burguesa. ¿Cuál es la contradicción de la propiedad privada burguesa?

En el ensayo sobre el derecho natural, Hegel argumentó que era “inmoral” para Kant “universalizar” cualquier máxima subjetiva de la voluntad que presupone la institución de la propiedad privada, ya que la propiedad privada no puede, por definición, ser universal: “... la propiedad misma se opone directamente a la universalidad; equiparada a ella, queda abolida”.⁸⁵

La propiedad privada es una contradicción, porque la posesión privada o particular de un individuo (*Besitz*) sólo puede ser garantizada por toda la sociedad, lo universal.⁸⁶ Lo universal (*das All-*

⁸⁴ Véase el capítulo V. [En la presente edición, puede consultarse en las págs. 205–49, n. del t.]

⁸⁵ *Jenaer Schriften, 1801–1807*, 2, 465, tr. 79.

⁸⁶ Bd 6, 324–5, tr. 249.

gemeine) es la comunidad (*die Gemeinde*).⁸⁷ Esta garantía convierte la posesión en propiedad (*Eigentum*). La propiedad significa el derecho a excluir a otros, y la exclusión de otros individuos (particulares) es posible gracias a la voluntad comunitaria (universal). Pero, si todos tienen el mismo derecho a poseer, a excluir a los demás, entonces nadie puede tener garantizada la posesión, o, la posesión de cualquiera pertenece por igual a todos los demás.

La idea de posesión contiene, pues, una contradicción. Porque las cosas son, en sí mismas, universales, y se convierten en posesión del individuo particular. Esta contradicción parece ser eliminada por el reconocimiento comunitario de la posesión como propiedad. La seguridad de mi propiedad es la seguridad de la propiedad de los demás: Reconozco su derecho a excluirme de su propiedad a cambio de mi derecho a excluirlos. Pero la contradicción sigue siendo que nadie puede tener una propiedad segura. La única alternativa es que mi posesión, *qua* posesión, permanezca en mi posesión, pero, *qua* propiedad, que ya no se refiera únicamente a mí, sino que sea universal. *Qua* propiedad, mi posesión pertenece a todo el mundo y, por tanto, ya no es una propiedad privada individual. Esto eliminaría la contradicción de la propiedad privada al absolver la propiedad privada como tal.⁸⁸

Sin embargo, Hegel parte de la actualidad de la propiedad privada individual. La noción universal de propiedad no se mantiene y predomina la forma privada. Cada poseedor o propietario privado existe de forma abstracta, para sí mismo, al margen de lo universal, de la sociedad en su conjunto.⁸⁹

Aunque la totalidad de los individuos, la comunidad, es el conjunto del pueblo, como individuos viven en una extensión de su existencia, la propiedad privada. De este modo, son dueños completos. Sólo son conscientes de su propia individualidad, de su personalidad, y de sus posesiones externas, las cosas. Los individuos aislados de esta manera no tienen honor ni respeto por los demás. Consideran que sus posesiones aisladas son la totalidad, lo universal.⁹⁰

¿Cómo puede haber alguna referencia a la vida ética absoluta en una sociedad basada en la propiedad privada burguesa, en la falta de

⁸⁷ Bd 8, “Diese allgemeine Geist, oder der Geist der Gemeinde”, 283.

⁸⁸ Bd 6, 325, tr. 249.

⁸⁹ *Ibid.*, 325, tr. 249–50.

⁹⁰ *Ibid.*, 325–6, tr. 250.

identidad, en la vida ética relativa, donde la totalidad real sólo puede aparecer a estos individuos aislados como abstracta e irreal?

En un fragmento de dos páginas colocado por los editores al final de las conferencias de Jena de 1803–4, Hegel comienza a exponer las otras formas de reconocimiento que corresponden al reconocimiento de las relaciones de propiedad privada.⁹¹ Cuando en la propiedad privada el concepto subsume a la intuición y predominan las relaciones, en el arte la intuición subsume al concepto y predomina la unidad o lo universal. De ahí que la vida ética absoluta sea representada o intuida por el arte. Pero en una sociedad basada en las relaciones de propiedad privada, el arte también se convierte en una forma de falso reconocimiento. Porque si la intuición predomina sobre el concepto, el arte sólo puede re-presentar una relación social real y no una unidad real. El arte (y la religión) es “absoluto” en el sentido de que presenta la vida ética absoluta, pero también es imaginación (*Vorstellung*) o intuición, una forma de falso reconocimiento, porque predomina la configuración (*Gestaltung*) o la imagen (*Bild*) o la intuición.

En los trabajos posteriores, este análisis condensado de la conexión entre las relaciones de propiedad privada burguesa y el arte se desarrolla en una tipología histórica de diferentes relaciones de propiedad, división del trabajo y formas de arte. El análisis de los diferentes tipos históricos es una forma de ampliar el análisis de las contradicciones de la sociedad burguesa moderna y pos-revolucionaria.

En una sociedad que sólo puede representarse a sí misma la vida ética absoluta como relaciones de propiedad privada, como individuos aislados, aparecen las correspondientes ilusiones de lo absoluto en forma de arte. También en el arte, los individuos son vistos o mal representados como aislados. Su única forma de aparecer como universales está representada, en su forma más simple, por la emoción interior del amor. El “amor”, sin embargo, sigue siendo particular, sin ningún logro universal (*werklos*).⁹² Si el individuo es representado como activo, no actúa en nombre de lo universal, sino que aparece enfrascado en aventuras individuales y románticas. La apariencia de estos individuos no es bella, pues la intuición o configuración de los

⁹¹ *Ibid.*, 330–1, tr. 251–3.

⁹² *Ibid.*, 330, tr. 251.

individuos aislados domina y está en *relación* no armónica con lo universal.⁹³

En una sociedad en la que la idea de universalidad o unidad no es una realidad existente, sino un concepto impuesto a la realidad, el concepto de la pura razón práctica, que subsume a la naturaleza o a la intuición, esa unidad sólo puede ser tergiversada por el arte. La unidad se representa como si habitara en un ámbito distinto de las relaciones sociales reales.⁹⁴ No tiene *presencia* como logro comunitario (*Werk*) de los individuos existentes, y sólo puede representarse como *más allá* de la existencia real. Esta unidad o absoluto se opone así a la vida real de los individuos que no viven en ella. La forma de arte que representa esto es la divina comedia. La divina comedia representa un más allá absoluto que aniquila la conciencia individual, en contraste con la epopeya que presenta un presente en el que viven los individuos. La divina comedia representa una humanidad que sólo tiene el absoluto ciertamente en su negación, cuyos actos son inmediatamente destruidos. El espectador de una comedia divina sólo puede romper a llorar. Como testigo es impotente, porque el carácter humano se representa como eternamente pasado e inmutable.⁹⁵

El arte en la sociedad burguesa, ya sea que represente el amor, las aventuras románticas o la comedia divina, niega el presente y es un anhelo absoluto e impotente (*Sehnsucht*) por el pasado o el futuro.⁹⁶

Este hermoso fragmento termina con una enigmática alusión a la alternativa:

Der Inhalt in dem das absolute Bewusstseyn erscheint, muss sich von seiner Sehnsucht, von seiner Einzelheit die ein Jenseits der Vergangenheit und der Zukunft hat befreyen, und der Weltgeist nach der Form der Allgemeinheit ringen; der blosser Begriff des absoluten Selbstgenusses muss aus der Realität in die er sich als Begriff versenkt hat, erhoben [werden], und inden er sich selbst die Form des Begriffs, reconstruirt er die Realität seiner Existenz und wird absolute Allgemeinheit. Nachdem ...*

(El contenido en el que aparece la conciencia absoluta debe liberarse de sus anhelos, de su singularidad que tiene un más allá

⁹³ *Ibid.*, 330, tr. 252.

⁹⁴ *Ibid.*, 330-1, tr. 252.

⁹⁵ *Ibid.*, 331, tr. 252.

⁹⁶ *Ibid.*

en el pasado y en el futuro, y arrancar el espíritu–mundo en forma de universalidad; el mero concepto de autodisfrute absoluto debe [ser] elevado fuera de la realidad en la que se ha sumergido como concepto, y al [darse] la *forma* de concepto reconstruye la realidad de su existencia y se convierte en universalidad absoluta. Después ...)⁹⁷

La nota imperativa y elogiosa de este apóstrofe es inconfundible.

Las conferencias de Jena de 1805–6 concluyen con una sección, no un fragmento, sobre “Arte, religión y ciencia”.⁹⁸

El arte se considera ahora como la más simple de las dos formas que falsean la vida ética absoluta en una sociedad basada en las relaciones de la propiedad privada burguesa.

El arte es el predominio de la intuición sobre el concepto. Pero en la sociedad burguesa la vida ética absoluta se concibe erróneamente como la primacía del concepto de la razón práctica pura, del predominio del concepto sobre la intuición. El reconocimiento es, pues, formal, y el concepto domina tanto que la intuición subsumida se vuelve fragmentaria y arbitraria.⁹⁹

El arte es la re–presentación del tipo de reconocimiento o falso reconocimiento que prevalece en una sociedad, de su espíritu, en el “medio de la intuición”.¹⁰⁰ Pero en la sociedad burguesa la intuición está desplazada y distorsionada. En consecuencia, el arte fluctúa entre la representación de los individuos extremadamente aislados, el reconocimiento formal del concepto o del yo puro, y la representación de la intuición arbitraria y degradada en su masa de detalles inconexos y aleatorios. El arte en una sociedad así es incapaz de unificar el concepto y la intuición, o el significado y la forma (*Gestaltung*), sino

* La traducción del alemán al castellano presenta algunas diferencias

“El contenido en el que aparece la conciencia absoluta debe liberarse de su anhelo, de su singularidad, que tiene un más allá del pasado y del futuro, y el espíritu del mundo debe luchar por la forma de la universalidad; el mero concepto del goce absoluto de sí mismo debe elevarse fuera de la realidad en la que se ha hundido como concepto, y al darse la forma del concepto, reconstruye la realidad de su existencia y se convierte en universalidad absoluta. Después ...”. [N. del t.]

⁹⁷ *Ibid.*, 331, tr. 252–3.

⁹⁸ *Ibid.*, 277–87.

⁹⁹ *Ibid.*, 278.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 278 y 279.

que enfatiza uno u otro. Así, el arte no es arte, no es la representación del reconocimiento en el medio de la intuición.¹⁰¹ Cae en una contradicción. Esta contradicción reproduce la contradicción entre las relaciones sociales reales y una unidad imaginada en una sociedad de relaciones de propiedad privada. El divorcio entre las relaciones reales y la unidad impuesta se ve reforzado por la oscilación del arte entre la representación del ego aislado y la representación del detalle autónomo.

El arte se convierte así en una pantalla que oculta la verdad (la vida ética absoluta) y no la presenta (en el medio de la intuición).¹⁰²

La religión representa la vida ética absoluta más adecuadamente que el arte. Pero proyecta su imagen en un ámbito más allá de las relaciones sociales reales.¹⁰³ La religión es un segundo “medio de intuición”, que tiene más éxito que el arte en presentar la individualidad extrema como universal.¹⁰⁴

Es más capaz de unir el concepto (la individualidad) con la intuición, y así transformar el sentido de las relaciones entre individuos aislados en universalidad, en un ideal de reconocimiento entre ellos que no es formal, en espíritu o “Dios”.¹⁰⁵ La religión eleva a cada individuo a una intuición, a un verse a sí mismo como universal.

La religión absoluta (*die absolute Religion*) es aquella que unifica el concepto y la intuición, la intuición y el concepto, y transforma así la dicotomía en reconocimiento, en el conocimiento de que el individuo aislado (concepto) es Dios (intuición), y que Dios (concepto) es el hombre finito (intuición).

Si el concepto y la intuición se transformaran por completo, las cópulas de las proposiciones “Dios es el hombre” y “El hombre es Dios” se considerarían especulativas y no idénticas. Pero en una sociedad basada en las relaciones burguesas de propiedad privada, el “es” sólo puede ser tergiversado como una identidad ordinaria en la que domina la intuición. De ahí que las proposiciones “Dios es el hombre” y “El hombre es Dios” sean representadas o imaginadas por la religión como referidas a un acontecimiento en el pasado o en el futuro. Dios como hombre y el hombre como Dios se representan en el

¹⁰¹ *Ibid.*, 279.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, 280.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 279.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 281.

medio de la intuición, y por lo tanto la intuición predomina sobre el concepto y permanece en el ámbito de la relación (*Verhältnis*).

Por lo tanto, la religión también es una forma de falso reconocimiento. En lugar de presentar la vida ética absoluta como un reconocimiento real, el reconocimiento se tergiversa como si ocurriera en un mundo distinto del mundo de las relaciones sociales y políticas reales, como si ocurriera en el cielo. Es el dominio real de estas relaciones sociales y políticas lo que determina el desplazamiento de la intuición religiosa. Este desplazamiento no es un divorcio entre el concepto y la intuición, como ocurre en el arte, sino una unidad que se aleja del mundo real. Este desplazamiento de la intuición fomenta los sueños y las ilusiones. Todo el mundo se cree príncipe o Dios.¹⁰⁶

En lugar de unir concepto e intuición, la religión degrada las relaciones sociales reales aún más que el arte. Porque el arte permanece en la contradicción entre la intuición y el concepto. La religión, sin embargo, reconcilia el concepto y la intuición en otro mundo, y así hace que nuestra relación tanto con el mundo del más allá como con la existencia real sea de anhelo impotente. La religión, a diferencia del arte, mantiene la imagen o la intuición, la promesa de una transformación real, pero al mismo tiempo, impide su desarrollo actual.

La religión representa el reconocimiento o el espíritu que prevalece en la comunidad, pero en el medio de la imaginación (*Vorstellung*) o la fe (*Glauben*).¹⁰⁷ Predomina la intuición, el ver en, que es inmediato, y por tanto no es un re-conocimiento. Hegel llama a esto la oposición de la Iglesia y el Estado: “*Die Kirche hat ihren Gegensatz am Staate.*”¹⁰⁸ Esta proposición parece contradecir la proposición con la que comenzó este capítulo, que la religión es idéntica al Estado. Sin embargo, no se refiere a la historia constitucional de la Iglesia y el Estado, sino a la religión en general (la Iglesia) como una forma de intuición, que representa la vida ética absoluta, la unidad del concepto y la intuición, en un ámbito más allá de las relaciones sociales reales (el Estado), pero que está determinado por esas relaciones.

El resultado de esta separación es que la Iglesia y el Estado, como conjuntos distintos de instituciones sociales, se vuelven “fanáticos”.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, 284.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Cada una busca imponerse a la otra. La Iglesia, que representa el predominio de la intuición sobre el concepto, de la unidad sobre la relación, quiere instaurar el gobierno del cielo en la tierra sin referencia a las relaciones sociales y políticas reales. El Estado, que representa el predominio del concepto sobre la intuición, de las relaciones de propiedad burguesas, quiere gobernar sin ningún respeto por la conciencia o las creencias de las personas.¹⁰⁹

Sin embargo, tanto la religión como el Estado, en esta condición de falso reconocimiento, se refieren al reconocimiento real, por lo que pueden, en principio, garantizarse y asegurarse mutuamente.¹¹⁰ En muchas de sus obras posteriores, Hegel relaciona entre sí el falso reconocimiento y el reconocimiento en estas esferas. Mientras prevalezcan las relaciones de propiedad burguesas y, por tanto, el reconocimiento formal, la religión sólo puede ser una forma de falsa representación.

Dado que la vida ética relativa y sus correspondientes medios de tergiversación prevalecen, la pregunta inicial de cómo puede aparecer la vida ética absoluta en una sociedad basada en relaciones de propiedad específicas, sin parecer ella misma abstracta e irreal, sigue sin respuesta. Porque el arte y la religión no hacen más que representar la vida ética absoluta en el medio de la tergiversación, la intuición, y por lo tanto sólo presentan la vida ética relativa.

Sin embargo, se ha aludido a la vida ética absoluta como una unidad inespecífica de concepto e intuición, intuición y concepto, como un universal (*allgemeine*) en la comunalidad (*die Gemeinde*),¹¹¹ y como una reforma del pensamiento religioso. El reconocimiento real requiere diferentes relaciones de propiedad. Es la filosofía (la ciencia) la que ha venido insinuando esta unificación real.

¿Cuál es la situación de esta filosofía injustificada, que se discute brevemente a modo de conclusión?¹¹²

Por un lado, la filosofía, como *exposición* del reconocimiento real entre concepto e intuición, intuición y concepto, no cae en la dicotomía misma. No presenta la unidad como pasado o futuro, como más allá del mundo real. La unidad del espíritu, de la razón y la

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, 285.

¹¹¹ *Ibid.*, 283.

¹¹² *Ibid.*, 286–7.

naturaleza, del concepto y la intuición, se presenta como eterna y en el tiempo. Porque lo eterno está en el tiempo, no más allá de él.

Por otro lado, la filosofía es el *concepto* de reconocimiento real. No puede ser la intuición, porque entonces sería un medio de tergiversación como el arte y la religión. Es el concepto de reconocimiento real, es decir, abstracto, porque surge en una sociedad en la que no se ha alcanzado el reconocimiento real. La filosofía, en este sentido, refuerza la primacía del concepto, y cae en los términos de la dicotomía que pretende transformar. Contiene así un imperativo abstracto, un momento de *Sollen*.

Es importante comprender esta paradoja en la filosofía de Hegel, porque da cuenta del *Sollen* injustificable y no reconocido en su pensamiento. Muestra que un elemento de *Sollen* debe estar presente, y que este elemento es consistente con su crítica del *Sollen* en Kant y Fichte.

LO RACIONAL Y LO REAL

En la segunda página del “Prefacio” a la *Filosofía del Derecho* (1821, 1827), Hegel subraya que la exposición presupone “la naturaleza del conocimiento especulativo” tal como se expone en la (Gran) *Lógica*.¹¹³ Sin embargo, es notorio que las proposiciones fundamentales de la *Filosofía del Derecho* han sido leídas como proposiciones de identidad. “Lo real a lo racional” se ha leído como una justificación del *statu quo*, y las famosas afirmaciones sobre la filosofía se han leído como justificación del quietismo, como reconstrucción retrospectiva.

En la “Introducción” a la *Filosofía del Derecho*, Hegel define la voluntad como

la *auto*-determinación del yo, que significa al mismo tiempo que el yo se establece a sí mismo como su propio negativo, es decir, como determinado y limitado, y permanece por sí mismo, en su identidad consigo mismo y en su universalidad, y en su determinación se vincula a sí mismo.¹¹⁴

Se trata de una afirmación abstracta del concepto filosófico predominante de la voluntad, formulada en términos fichteanos de una discrepancia inicial entre el yo y el no-yo, que se resuelve al darse cuenta el yo de que él mismo ha establecido el no-yo y está unido a él.

¹¹³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7, 12, tr. 2.

¹¹⁴ *Ibid.*, sec. 7.

La libertad de la voluntad es esta “negatividad auto–relativa del yo”.¹¹⁵ Hegel está reafirmando esta abstracción, no la respalda; es el principio, no el resultado, de la exposición de la vida ética: “Es la voluntad en su concepto, o para un observador externo”.¹¹⁶

La *Filosofía del Derecho* continúa la crítica al relato filosófico de un yo que establece un no–yo, iniciada en la *Differenzschrift* y que culmina en la *Lógica*. La noción básica de “principio” de Fichte se muestra en la *Filosofía del Derecho* como algo que presupone una institución social específica. Lo que se establece (*gesetzt*) es el derecho burgués (*Gesetz*).

La *Filosofía del Derecho* desarrolla la crítica del derecho natural idealista. Transpone las categorías del derecho natural idealista a las relaciones sociales y presenta la vida ética absoluta a partir del análisis de la vida ética relativa en la sociedad burguesa moderna. El contraste entre la vida ética relativa y la absoluta ya no se presenta en esos términos tan crudos. En su lugar, el texto traza las ilusiones de la conciencia natural, y por lo tanto tiene una forma fenomenológica.

Sin embargo, la *Filosofía del Derecho* está escrita en el “estilo severo”. Al igual que los anteriores escritos “políticos”, no es histórica: se concentra en las contradicciones y posibilidades de la sociedad moderna. Tiene poco que decir sobre la religión, aunque en otros lugares se deploran las contradicciones de la conciencia religiosa moderna por impedir el desarrollo de una vida social y política racional. En la *Filosofía del Derecho* se dice brevemente que la desunión en la religión actúa en beneficio de las relaciones políticas racionales.¹¹⁷

La ventaja del “estilo severo” es que revela inequívocamente la preocupación de Hegel por las contradicciones de la sociedad burguesa. Hegel explica cómo se ha malinterpretado la *República* de Platón. Se ha entendido como una obra utópica, “un sueño del pensamiento abstracto”, porque Platón “mostraba sólo la sustancia de la vida ética (la vida ética absoluta)”, y excluía la “particularidad” o “diferencia”, es decir, las relaciones de propiedad privada.¹¹⁸ En cambio, la *República* debe leerse como un análisis unilateral de una sociedad que presupone las relaciones que Platón pretendía excluir.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, sec. 10.

¹¹⁷ *Ibid.*, sec. 270.

¹¹⁸ *Ibid.*, sec. 186 y Prefacio, 24, tr. 10.

Hegel trató de evitar esa unilateralidad, de mostrar que la vida ética no es una utopía, sino que es inseparable de la vida ética relativa.

En todos los escritos “políticos”, Hegel intenta convertir la debilidad de la sociedad moderna, la voluntad subjetiva o el ego, las relaciones de propiedad de los individuos aislados, en su fuerza. Las instituciones destinadas a contrarrestar y contener la inequidad y la desigualdad de las relaciones de propiedad burguesas se presentan en el intento de reconocer la injusticia, pero no de recrearla imponiendo un ideal igualmente abstracto, una nueva forma de injusticia.

Como han demostrado las series de conferencias recientemente publicadas de la década de 1820 sobre la filosofía del derecho, los aspectos cruciales de la exposición de la vida ética son sistemáticamente ambiguos.¹¹⁹ Por ejemplo, el papel del monarca varía desde el mero hecho de “poner los puntos sobre las íes” hasta el de ser mucho más que una figura decorativa. Esta incoherencia, menor en sí misma, es un ejemplo de una ambigüedad fundamental en la exposición de la vida ética de Hegel.

A lo largo de todos los escritos de Hegel se hace referencia a una serie de formas de propiedad. A partir de estos distintos “tipos” históricos, Hegel intentó, una y otra vez, componer una alternativa: la vida ética absoluta. Las formas son: La propiedad oriental, la propiedad griega, la propiedad romana, la propiedad feudal, la abolición de la propiedad (Revolución Francesa) y la propiedad moderna, pos-revolucionaria, burguesa. Estas formas de propiedad, comunal y privada, se yuxtaponen, se critican y se saquean en busca de una idea de relación de propiedad alternativa. Esta alternativa nunca se explica definitivamente. La paradoja fundamental del pensamiento de Hegel es que fue un crítico de todas las formas de propiedad, pero su noción central de una relación política libre e igualitaria es inexplicable sin los conceptos de propiedad (*eigen*, *Aneignen*, *Eigentum*, *Anerkennen*), y por tanto incompleta sin la elaboración de una relación de propiedad alternativa.¹²⁰

¹¹⁹ Véase G. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, edición y comentario en seis volúmenes, editado por Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1973, “Introducción”, págs. 25–125.

¹²⁰ Compárese Herbert Schnädelbach, “Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel”, en Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, págs. 62–84.

Las dos proposiciones básicas de la *Filosofía del Derecho* son: “Lo que es racional es actual y lo que es actual es racional”,¹²¹ y “Comprender lo *que es*, ésta es la tarea de la filosofía, porque lo *que es*, es razón”.¹²² Las cópulas en estas proposiciones se han interpretado erróneamente como una afirmación de identidad entre los términos relacionados.

En el caso de la proposición de que lo actual es racional, lo que se ha pasado por alto es la coda explicativa de que la verdad de esta proposición debe buscarse – “in dem *Schiene* des Zeitlichen”,¹²³ en la ilusión de lo temporal, de la historia. La proposición ha sido malinterpretada como si equiparara el derecho natural con el derecho positivo, como si *justificase* el derecho existente,¹²⁴ cuando resume la crítica de Hegel al derecho natural. Pues es la teoría del derecho natural la que toma las ilusiones o relaciones de la propiedad privada burguesa como principio racional de toda la sociedad. Es la teoría del derecho natural la que *justifica* el derecho positivo burgués que “deriva” del estado de naturaleza ficticio. Hegel llama precisamente la atención sobre las ilusiones (relaciones, diferencias) de la sociedad burguesa. Está advirtiendo contra un enfoque que vería la ilusión como racional, que hace de la ilusión el principio absoluto del todo. La proposición de que lo actual es racional es especulativa. Se refiere a la experiencia de la ilusión, a la forma en que las relaciones burguesas, o la falta de identidad, se confunden con la racionalidad. Esta ilusión debe ser reconocida como real, pero no convertida en principio de racionalidad, ni se puede oponer abstractamente otro principio de racionalidad a la ilusión imperante.

La proposición “Comprender lo *que es*, ésta es la tarea de la filosofía, porque lo *que es*, es la razón”,¹²⁵ también ha sido mal interpretada sin referencia a *Schein*, la ilusión. “Lo que es, es la razón”. Las relaciones sociales contienen ilusión, y por tanto “lo que es” contiene ilusión, pero no es una definición ordinaria. Se refiere a la experiencia de la falta de identidad entre “lo que es” en la condición de ilusión, y la filosofía, que tiene una tarea. La filosofía, al reconocer la ilusión, puede alcanzar la verdad y convertirse en razón o vida ética absoluta. Hegel

¹²¹ *Rechtsphilosophie*, 7, 24, tr. 10.

¹²² *Ibid.*, 26, tr. 11.

¹²³ *Ibid.*, 25, tr. 10.

¹²⁴ Ilting analiza el asunto en estos términos, véase la nota 120 anterior.

¹²⁵ *Rechtsphilosophie*, 26, tr. 11.

llama a esto la unidad de “forma”, la filosofía como “saber especulativo”, y “contenido”, o “razón como esencia sustancial de la actualidad”.¹²⁶

“La filosofía es su tiempo aprehendido en los pensamientos”¹²⁷ y “La filosofía ... siempre entra en escena demasiado tarde para instruir sobre lo que debe ser el mundo [*wie die Welt sein soll*]”.¹²⁸ En primer lugar, decir que la filosofía es su tiempo aprehendido en los pensamientos no es una generalización sobre toda la filosofía. Hace un contraste entre la filosofía de Hegel y la filosofía práctica basada en prescripciones abstractas, *Sollen*. En segundo lugar, si la filosofía no fuera pensamiento sino proyección de ideales o imágenes abstractas más allá de las relaciones sociales reales, ya no sería filosofía sino un medio de intuición, religión o arte. En ambos casos la filosofía sería impotente. Así pues, Hegel no quiere decir que la filosofía sea una forma de reconstrucción que no pueda contribuir al cambio social y político. Por el contrario, estas proposiciones, leídas especulativamente, indican las condiciones en las que la filosofía se hace efectiva.

El penúltimo párrafo del “Prefacio”, donde Hegel dice que la filosofía aparece *después* de la formación de la actualidad, y como el ideal aprehende el mundo real en sus términos ideales,¹²⁹ no debe leerse como un relato contemplativo y pasivo de la filosofía. Pues anuncia que ha llegado el tiempo de una filosofía diferente, la primera vez que la aprehensión filosófica puede coincidir con la libertad subjetiva, cuando la teoría y la práctica pueden unirse. La filosofía ya no será esotérica,¹³⁰ el concepto de racionalidad, sino exotérica,¹³¹ ya no la posición del observador externo, sino el despliegue de la conciencia misma: la unidad de la forma, la filosofía como saber especulativo, y el contenido, la razón como esencia sustancial de la actualidad.

Hegel presenta aquí no una justificación quiescente del *statu quo*, sino una proposición especulativa: que es el momento, tras el tiempo del arte y la religión, de que la lechuza de Minerva romana, el *concepto* esotérico de la filosofía, *despliegue* sus alas y se convierta de nuevo, o

¹²⁶ *Ibid.*, 26, tr. 12.

¹²⁷ *Ibid.*, 26, tr. 11.

¹²⁸ *Ibid.*, 27–8, tr. 12.

¹²⁹ *Ibid.*, 28, tr. 12.

¹³⁰ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 20, tr. sec. 13.

¹³¹ *Ibid.*

más bien adelante, en la Atenea griega, la diosa de la unidad de la *polis* y la filosofía, la vida ética absoluta, la unidad exotérica de la teoría y la práctica, del concepto y la intuición. Así, esta lectura de la tarea de la filosofía es contraria a la lectura común que contrapone el papel activo proclamado para la filosofía en el “Prefacio” a la *Fenomenología del Espíritu* con el papel pasivo delineado en el “Prefacio” a la *Filosofía del Derecho*.¹³²

La afirmación abstracta fichteana del libre albedrío se deja de lado en la Introducción por la experiencia de la “voluntad natural” (conciencia natural). En el ensayo sobre el derecho natural se trataron por separado las ilusiones del derecho natural empírico y del derecho idealista y las instituciones sociales que les corresponden, pero en *La Filosofía del Derecho* se presentan simultáneamente las ilusiones de las experiencias inmediatas de la voluntad natural u ordinaria y las instituciones sociales que corresponden a los supuestos del derecho natural.¹³³

Una introducción a una fenomenología, a la *Filosofía del Derecho* y a la *Fenomenología del Espíritu*, es contradictoria. Pues si lo que hay que presentar son las experiencias de la conciencia natural o de la voluntad natural, no puede haber un enunciado preliminar y abstracto de esa presentación o de su resultado. Tal afirmación sería una justificación externa de un procedimiento, de un método, y perjudicaría el resultado al proporcionar un concepto de lo que debería ser el resultado.

En la “Introducción” a la *Filosofía del Derecho*, Hegel introduce el concepto del libre albedrío en términos fichteanos de yo y no-yo establecido, y en términos no-fichteanos de la conexión entre intuición y concepto. La voluntad que subordina o somete lo que se le opone, ya sean otras personas o partes de sí misma, está en la condición de relación (*Verhältnis*), pero la voluntad que es libre, cuya existencia o determinaciones o lo que se le opone no está subordinado, es igual a su concepto. El concepto de la voluntad, entonces, “tiene la intuición de sí misma como meta y realidad”.¹³⁴ Esta voluntad se llama “pura”; se refiere a sí misma (*bezieht*), es decir, reconoce la diferencia o las determinaciones, y por ello no está en condición de relación

¹³² *Rechtsphilosophie*, 28, tr. 13.

¹³³ *Rechtsphilosophie*, sec. 11.

¹³⁴ *Ibid.*, sec. 23.

(*Verhältnis*), es decir, de subordinación. Esta distinción entre *Beziehung* y *Verhältnis* es crucial, pero ambas suelen traducirse al español como “relación”. Tanto las referencias como las relaciones de la voluntad implican instituciones sociales. Kant, según Hegel, sólo podía entender la voluntad en las relaciones (*Verhältnisse*) del derecho abstracto y de la moral, Fichte sólo podía entender la voluntad como establecida (*gesetzt*) como la ley de la sociedad civil.

La *Filosofía del Derecho* tiene la misma estructura general que el *System der Sittlichkeit*. En primer lugar, las relaciones (*Verhältnisse*) de la voluntad se consideran fuera de la perspectiva de la vida ética. A continuación, se retraen como vida ética relativa dentro de la perspectiva de la vida ética absoluta. Sin embargo, en el *System der Sittlichkeit* las relaciones e instituciones sociales se derivaban de las relaciones filosóficas, de la primacía del concepto o de la intuición. Pero en la *Filosofía del Derecho* se presentan directamente las experiencias y relaciones de la voluntad natural, que reaparecen en el pensamiento de Kant y Fichte. Son las contradicciones entre la definición de la voluntad de esas instituciones y su experiencia de ellas las que transformaron tanto las instituciones como la definición. De ahí que Marx se equivocase al acusar a Hegel de derivar la realidad del concepto en la *Filosofía del Derecho*,¹³⁵ y sería una acusación igualmente incorrecta en relación con el *System der Sittlichkeit*, porque las derivaciones en ese texto socavan el dominio del concepto.

Las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho*, “Derecho abstracto” y “Moral”, corresponden a las dos partes de la *Metafísica de la moral* de Kant, la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud.¹³⁶ La *Metafísica de la moral* de Kant es una obra post-crítica, es decir, presupone que los principios de la razón práctica han sido justificados, y procede a examinar los conceptos que pueden derivarse de esos principios. La presentación de Hegel del “Derecho Abstracto” sigue de cerca el orden de exposición de Kant.

Kant deduce la ley o los derechos de posesión y los derechos de propiedad de las personas en relación con las cosas y en relación con otras personas a partir del “principio jurídico” de la razón práctica.¹³⁷

¹³⁵ Véase la nota 6 anterior.

¹³⁶ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, trad. de Introducción y parte I, John Ladd, *The Metaphysical Elements of Justice*, Nueva York, The Library of Liberal Arts, 1965.

¹³⁷ *Ibid.*, tr. 52.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Hegel demuestra el origen y la naturaleza de las relaciones sociales y políticas que el principio de Kant presupone. El principio jurídico de la razón práctica de Kant afirma que

Es posible tener todos y cada uno de los objetos de mi voluntad como propiedad. En otras palabras, una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto de la voluntad tendría que ser en sí mismo sin dueño [*herrenlos*] (*res nullius*) entra en conflicto con el derecho y la justicia.¹³⁸

En la *Metafísica de la moral* todas las deducciones de Kant van acompañadas entre paréntesis del punto del derecho civil romano que se ha deducido. Las categorías del derecho romano son deducidas por Kant como el derecho de las relaciones modernas de propiedad privada. Kant llama a estas relaciones de propiedad privada el “estado de naturaleza”. Subraya que el estado de naturaleza es un estado de la sociedad, pero uno que no se rige por los principios de la justicia distributiva.¹³⁹ El estado de naturaleza se contraponen a la sociedad civil, el estado de justicia distributiva y legal.¹⁴⁰ Según Kant, esto se corresponde con la diferencia entre la propiedad privada “provisional” y la propiedad bajo las leyes de la justicia, el derecho de adquisición.¹⁴¹

Hegel ofrece un “comentario” sobre los detalles de estas deducciones al presentar la contradicción entre la definición de la voluntad natural de estos derechos o leyes romanas con su experiencia de los mismos. Así, la definición de la persona jurídica como portadora de derechos de propiedad se enuncia en su definición abstracta porque es lo que la voluntad natural toma inmediatamente como tal. A continuación, se presenta la experiencia de las formas concretas de subordinación o sometimiento que supone la distinción entre personas y cosas.

La discrepancia entre la definición legal y la realidad social se traza a través de la posesión, el uso y la alienación de la propiedad, y culmina en la compleja relación de propiedad del contrato. La contradicción entre el reconocimiento universal y formal del contrato, la definición de la voluntad, y el hecho de que el contrato depende de los intereses

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, 70.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 71.

¹⁴¹ *Ibid.*, 77.

de los individuos particulares implicados se ve como el origen del fraude, el crimen y la coacción en una sociedad basada en las relaciones de propiedad específicas descritas anteriormente. Así, al final de la primera parte de la *Filosofía del Derecho*, esa voluntad natural ha llegado a reconocer la conexión entre su definición inmediata de sí misma como “persona”, y la realidad social del delito.

Por ejemplo, la “personalidad” es la primera definición, todavía totalmente abstracta, de la voluntad. La “persona” considera que la esfera distinta de ella es inmediatamente diferente de ella, no libre, no personal, sin derechos.¹⁴² Por lo tanto, se puede apropiarse o poseer de forma arbitraria y caprichosa. Me convierto en el dueño de lo que poseo, y esta es la encarnación de mi “personalidad”.¹⁴³ Trato la cosa como un mero objeto natural, ya sea un objeto inanimado u otro ser humano.¹⁴⁴ En este último caso, he esclavizado al otro.

Hegel no condena esto. Hacerlo sería detenerse fuera de la fenomenología e imponer a la voluntad otra definición abstracta de lo que debe ser la experiencia. La discrepancia entre la definición de la voluntad natural y su experiencia, la realidad social presupuesta por la definición, transforma por sí misma la desigualdad. La apropiación que subordina el objeto anticipa una forma de apropiación que no lo subordina. Cuando la primera experiencia o apropiación se reconoce como apropiación indebida, se reconoce una forma de apropiación más universal. De ahí que la experiencia sea formativa y no deformante. La apropiación de objetos, o la relación abstracta entre “personas” y “cosas”, o concepto e intuición, es una forma elemental de falso reconocimiento que se convierte en parte de una transición hacia el reconocimiento real.¹⁴⁵

La subordinación de uno a otro en la posesión y la apropiación es dualista. Es un simple encuentro con el otro como subordinado a los propios fines, como medio (*Mitte*). Cuando la contradicción entre la definición y la realidad se hace evidente, el medio, *qua* instrumento, es re-conocido como una mediación, una experiencia formativa, en la que un tercero estuvo involucrado, aunque suprimido, en la transición a una nueva definición de sí mismo. Porque si la noción de “persona”, portadora del derecho a suprimir a los demás, es abstracta, implica

¹⁴² *Rechtsphilosophie*, secs. 41 y 42.

¹⁴³ *Ibid.*, secs. 51 y 52.

¹⁴⁴ *Ibid.*, sec. 57.

¹⁴⁵ *Ibid.*, sec. 56.

también la supresión de todas las demás características y relaciones de la “persona”, excepto las que corresponden al derecho de propiedad. Pero si se vuelve a reconocer una experiencia de apropiación indebida, entonces no sólo se transforma la relación con el objeto suprimido, sino también la definición de la “persona” por la voluntad natural o la conciencia. El medio, *qua* instrumento, se ha convertido en el medio, *qua* mediación, en la transición a una etapa diferente de (des)–reconocimiento.

... so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des *Verhältnisses* und des *Sollens* oder der Forderung.*

(... por tanto, el punto de vista moral es el punto de vista de la *relación* y del *deber*, o de la exigencia).¹⁴⁶

Si el individuo se define como “persona”, portadora de derechos de propiedad, se ha abstraído de todas sus demás características y relaciones sociales. Un corolario de la definición de una parte de uno mismo como “persona” jurídica en contradicción con otras “personas” jurídicas es que se aísla otra dimensión de uno mismo: la subjetividad, el sustrato en el que se encuentra el accidente de ser portador de derechos de propiedad. La “subjetividad” queda así aún más aislada de la totalidad de las relaciones sociales que la determinan:

Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekt.**

(Esta reflexión de la voluntad en sí misma y su identidad para-sí – en oposición a su en-sí e inmediatez y a las determinaciones desarrolladas en ella – determina a la persona como sujeto).¹⁴⁷

La segunda parte de la *Filosofía del Derecho*, “Moralidad”, se divide en tres secciones: “Finalidad y responsabilidad”; “Intención y

* La traducción del alemán al castellano no presenta diferencias significativas.

“... por lo que el punto de vista moral es el punto de vista de la *relación* y el *deber* o la demanda”. [N. del t.]

¹⁴⁶ *Ibid.*, sección 108 (G.R.).

¹⁴⁷ *Ibid.*, sec. 105 (G.R.).

bienestar”; “Bien y conciencia”. El sujeto, corolario de la persona jurídica, se define como responsable de los motivos e intenciones de sus acciones, pero no de sus consecuencias. Porque las consecuencias se producen en el ámbito de las relaciones de propiedad privada, y el punto de vista moral se entiende precisamente como no implicado en ese ámbito. La moralidad se define como el ámbito autónomo de lo que debe ser, de un concepto de buena intención que el individuo debe imponerse continuamente, de una relación que suprime una parte de sí mismo, y no se unifica con el ámbito del hecho mismo. Por lo tanto, una mala acción puede ser obviada por una buena intención, y la buena intención debe ser abrazada repetidamente.

Al igual que en el *System der Sittlichkeit* y en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel muestra que, por un lado, el punto de vista de la moral subjetiva surge de las relaciones burguesas de propiedad privada y, por otro, que dicho punto de vista puede justificar tanto los actos inmorales como los morales. Es totalmente auto-contradictorio. La voluntad natural se define a sí misma de varias maneras, como “buena intención” o en relación con el “bienestar” de los demás. Estas definiciones separan el motivo del acto y, como resultado, se puede evitar la responsabilidad por las consecuencias de cualquier acto con el argumento de que tenía la intención de servir al bienestar de los demás y, por lo tanto, tenía una buena intención. De este modo, la actuación en interés propio y cualquier delito pueden estar moralmente justificados.¹⁴⁸

El punto de vista moral es, pues, una casuística flagrante. La discrepancia entre la definición moral de la voluntad como “buena intención” o “servir a los intereses de los demás”, y la licencia que estas definiciones otorgan, queda expuesta; la contradicción entre la definición y la experiencia es particularmente cruda.

El epítome del punto de vista moral, “El Bien y la Conciencia”, separa más decididamente la definición de la voluntad moralmente buena de las relaciones abstractas de propiedad, del “bienestar” de los

¹⁴⁸ *Ibid.*, secs 119s.

** La traducción del alemán al castellano presenta pocas diferencias.

“Esta reflexión de la voluntad en sí misma y su identidad de ser-para-sí, contra el ser-en-sí y la inmediatez y las determinaciones que se desarrollan en ella, determina a la persona como sujeto”.

El fragmento al que refiere esta traducción se encuentra en la pág. 126. [N. del t.]

demás y de las “buenas intenciones”, para escapar de la casuística. La voluntad se define ahora como “derecho absoluto en contraste con el derecho abstracto de la propiedad y los fines particulares del bienestar”.¹⁴⁹

Esta definición de la voluntad es aún más abstracta de las relaciones reales que las anteriores. El “bien” se define como el cumplimiento del deber, pero el “deber” se define sólo formalmente como la sumisión a un mandato en el caso de toda máxima subjetiva de acción. El deber, por tanto, depende de la percepción contingente del individuo sobre su deber, y es, por tanto, mera intuición y no reconocimiento.

Además, el bien se define como oposición absoluta al mundo de las relaciones reales, incluidas las otras relaciones del sujeto moral consigo mismo. El deber se convierte en “una amarga e interminable lucha contra la autosatisfacción, como el mandato ‘Haz con aborrecimiento lo que el deber manda’”.¹⁵⁰ La definición formal del deber—para no caer en la contradicción—oculta las instituciones reales que han determinado ese deber: el mantenimiento de relaciones de propiedad específicas.

Esta definición del bien separa así la subjetividad de las instituciones que la han determinado, incluso más que la definición de la persona jurídica abstracta. En su aislamiento, el sujeto sólo puede estar seguro de sí mismo (*Gewissheit*), pero esta certeza arbitraria se ha convertido en el elemento determinante y decisivo en él, su conciencia (*Gewissen*).¹⁵¹ Pero si la conciencia se define como autoridad última en los actos morales, es aún más libre para justificar el mal, la hipocresía y la ironía, porque está aún más alejada de las consecuencias de sus actos, aún más “liberada” de las relaciones de propiedad privada que la han determinado y en cuyo contexto actúa.

La esfera del derecho abstracto y de la moral se vuelve a presentar dentro de la perspectiva de la vida ética como sociedad civil. El estadio de la vida ética se alcanza cuando la voluntad natural o el individuo particular se define a sí mismo en referencia a (*in Beziehung auf*) otras voluntades naturales y, por tanto, se define como universal, como reconocimiento mutuo.¹⁵² Sin embargo, se trata de un universal

¹⁴⁹ *Ibid.*, sec. 130.

¹⁵⁰ *Ibid.*, sec. 124.

¹⁵¹ *Ibid.*, sec. 136.

¹⁵² *Ibid.*, sec. 182.

formal. El individuo sólo reconoce al otro porque es dependiente de él.¹⁵³ Este es el estadio de la ley de la sociedad civil, la forma de la universalidad, el concepto de un interés común que se impone a la intuición, a la masa de individuos en las relaciones de propiedad privada.¹⁵⁴

El individuo particular (intuición) *refiere* a lo universal (concepto). Ya no se encuentra simplemente en el punto de vista de la *relación*, donde no tiene ninguna referencia a lo universal, sino que es completamente particular. Si el individuo particular se refiere a lo universal, no lo domina. En cambio, lo universal está presente en lo particular como ilusión, *Schein*. Lo universal es visto, intuido por lo particular y no subordinado. Pero lo particular sigue sin ser idéntico a lo universal. Sigue estando en un estado de diferencia. Por lo tanto, lo universal puede ser visto o intuido, brilla (*scheint*) en lo particular, pero no es plenamente reconocido por lo particular. Lo particular confunde lo que se puede ver, lo que brilla (*scheint*) por el principio racional de la totalidad, y así lo que se puede ver o brilla (*scheint*) es una ilusión (*Schein*), no es idéntico a lo que presenta, lo universal.¹⁵⁵

Se trata de una reafirmación de la crítica de Hegel al derecho natural, ya que la voluntad natural toma la ley de la sociedad civil, las relaciones de propiedad privada, como un principio racional que unifica el conjunto, cuando no hace más que reproducir las contradicciones y la desigualdad de la propiedad privada burguesa. La voluntad natural o particular define la ley como racional, pero esto es una ilusión porque la ley es sólo la *forma* de la racionalidad. La ley que garantiza las relaciones de propiedad privada no puede, *ex hypothesi*, ser racional en su contenido.

Las instituciones que la teoría del derecho natural justifica en oposición al estado de naturaleza son instituciones reales que reproducen relaciones de propiedad específicas. El derecho o la ley civil (*Gesetz*) se establece (*gesetzt*) y se convierte en derecho *positivo*. El reconocimiento formal de la sociedad civil se convierte en una ley que se reconoce como universalmente aplicable:

Was *an sich* Recht ist, ist in seinen objektiven Dasein *gesetzt*, d.i. durch den Gedanken für das Bewusstsein bestimmt und als das

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, sec. 185.

¹⁵⁵ *Ibid.*, secs 181 y 82 Zusatz.

was Recht ist und gilt, *bekannt*, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung *positives* Recht überhaupt.*

(Lo que es correcto *en-sí-mismo* se *establece* en su existencia objetiva, es decir, determinado por el pensamiento para la conciencia, y es *bien conocido* como lo que es correcto, como la ley; y el derecho así determinado es el derecho *positivo* en general).¹⁵⁶

Hegel no está diciendo que el derecho positivo sea *ipso facto* correcto e imprescriptible. Por el contrario, está criticando la idea de que lo que se establece (*gesetzt*), específicamente, la ley (*das Gesetz*), es realmente universal en la sociedad burguesa. Está diciendo que el derecho positivo, la ley que se establece y se reconoce como derecho (justificado por la teoría del derecho natural), sólo tiene *forma* de universalidad en una sociedad basada en la propiedad privada burguesa.¹⁵⁷

Del mismo modo, por ejemplo, la sociedad civil en su conjunto considera a los individuos como universales, como “hombre”, sin referencia a la clase, la religión o la nacionalidad. Pero la denominación “hombre” en una sociedad basada en relaciones de propiedad privada es sólo la *forma* de la universalidad, no el contenido o la actualidad.¹⁵⁸

La idea de que una sociedad es racional y libre cuando los individuos han establecido el derecho como ley y han reconocido la ley como su principio es una ilusión de universalidad, libertad y racionalidad que presupone unas relaciones de propiedad específicas e inequitativas. Similarmente, se considera que el punto de vista de la moral refuerza la falta de libertad de estas relaciones de propiedad. La ley (*Gesetz*) que se establece como derecho (*gesetzt*) y por lo tanto es positiva, reconocida en una sociedad de este tipo, es una forma de falso reconocimiento. Porque la idea misma de establecer la ley

* La traducción del alemán al castellano presenta alguna diferencia

“Lo que es ley *en-sí-mismo* está fijado en su existencia objetiva, es decir, determinado por el pensamiento para la conciencia y conocido como lo que es y es válido, la ley; y la ley es derecho positivo en general a través de esta determinación”. [N. del t.]

¹⁵⁶ *Ibid.*, sec. 211 (G.R.).

¹⁵⁷ Compárese con la *Enzyklopädie*, 10, sec. 529.

¹⁵⁸ *Rechtsphilosophie*, secs. 209 y 190.

presupone que la ley es separable de otras instituciones sociales. Presupone un tipo específico de ley.¹⁵⁹

En una comunidad ética, la ley no estaría separada de la totalidad de las instituciones sociales. No sería una ley de propiedad privada.¹⁶⁰ En una comunidad ética simple y justa, el reconocimiento real estaría consagrado en la costumbre, la *Sitte*. De ahí que la vida ética, la *Sittlichkeit*, sería natural, el concepto y la intuición iguales, y la vida de la comunidad sería “una historia natural del espíritu” [*wird hiermit eine geistige Naturgeschichte sein*].¹⁶¹ Esta vida consistiría en el reconocimiento mutuo en todas las instituciones sociales.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist als *offenbart*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewusstsein* des Einzelnen, den Wesen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seine Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.*

(El Estado es la actualidad de la idea ética – el espíritu ético como voluntad *manifiesta*, auto-transparente, sustancial, que se piensa y se conoce a sí mismo y lleva a cabo lo que sabe en la medida en que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata y en la *auto-conciencia* del individuo, en su ser y actividad, tiene su existencia mediata, así como el individuo a

¹⁵⁹ *Ibid.*, sec. 157.

¹⁶⁰ *Ibid.*, sec. 150.

¹⁶¹ *Ibid.*, sec. 150.

* La traducción del alemán al castellano dice así

“El Estado es la realidad de la idea ética – el espíritu ético como voluntad *revelada*, auto-clara y sustancial, que piensa y se conoce a sí misma y realiza lo que sabe y en la medida en que lo sabe. Tiene su existencia directa en la *moral* y su existencia mediata en la *auto-conciencia* del individuo, la esencia y la actividad de éste, así como éste tiene su actividad, su libertad sustancial, a través de la disposición en él [Estado], como su *esencia*, propósito y productos”. [N. del t.]

través de su convicción del Estado como esencia, meta y producto de su actividad, tiene su libertad *sustancial*).¹⁶²

Hay que señalar, en primer lugar, que el estado en esta exposición no significa el derecho civil, el estado moderno, sino todas las instituciones y relaciones tratadas en la *Filosofía del Derecho* y otras no tratadas, a saber, la costumbre y la disposición. En segundo lugar, no se trata de una glorificación del Estado, pues en el Estado griego y, *a fortiori*, en el Estado moderno, la diferencia persiste y conduce a una colisión trágica.¹⁶³ En una sociedad justa y, *a fortiori*, en una sociedad injusta y moderna, el Estado es trágico. El conflicto se produce incluso en una sociedad transparente. Esto se analizará en los siguientes capítulos.

La presentación que hace Hegel de las instituciones que llevan a cabo la transformación de la subjetividad burguesa, de las relaciones de propiedad burguesas en universalidad concreta, en libertad, es incompleta, pues excluye la referencia a la “*Gesinnung*”, la disposición, tal como se expone en el pasaje citado anteriormente. La cuestión de la disposición se tratará en los siguientes capítulos.

La fenomenología de la *Filosofía del Derecho* es incompleta porque se presenta en el estilo “severo”. La *Filosofía del Derecho* culmina en la experiencia de la vida ética presentada como la definición de la voluntad de una serie de instituciones que son concretamente universales. Estas instituciones del Estado se leen normalmente como la conciliación de las contradicciones trazadas, y se toman así aisladas de la disposición subjetiva y de las demás contradicciones de una sociedad basada en las relaciones de propiedad privada burguesa que hacen que el análisis de la sociedad moderna y de la vida ética absoluta sea aún más complejo de lo que supone la *Filosofía del Derecho*. En los siguientes capítulos, la discusión sobre el Estado se relacionará con estos otros aspectos de la vida ética.

La oposición consecuente de Hegel a la primacía del concepto de razón práctica pura emerge claramente de los escritos analizados en este capítulo. Las instituciones sociales que dan lugar a esa primacía se derivan y analizan primero desde las dicotomías de la filosofía y luego se presentan como las definiciones y experiencias de la propia voluntad natural.

¹⁶² *Ibid.*, sec. 257 (G.R.).

¹⁶³ *Ibid.*, secs 257 y 30.

La lectura especulativa de estos textos desarrollada aquí sugiere que Marx hipostasiaba el “concepto” de Estado de Hegel de una manera totalmente contraria al pensamiento de Hegel. Para Hegel, todo el objetivo de la vida ética absoluta era evitar la dominación del *concepto* de la razón práctica pura. La vida ética absoluta es una crítica a las relaciones de propiedad burguesas. Puede ser esquiva, pero nunca es dominante ni prejuiciosa. Minerva no puede imponerse. Su búho sólo puede desplegar sus alas al anochecer y anunciar el regreso de Atenea, la libertad sin dominación.

CREER Y SABER

La filosofía de Hegel no tiene importancia social si el absoluto no puede ser pensado.¹ ¿Cómo puede pensarse el absoluto y cómo tiene importancia social el hecho de pensarlo?

La idea que el hombre tiene de Dios se corresponde con la que tiene de sí mismo, de su libertad.²

Si “Dios” es incognoscible, nosotros somos incognoscibles y, por tanto, impotentes. Si el absoluto se tergiversa, nos tergiversamos a nosotros mismos y, en consecuencia, no somos libres. Pero el absoluto siempre ha sido tergiversado por las sociedades y los pueblos, porque estas sociedades no han sido libres, y han re-presentado su falta de libertad para sí mismas en forma de religión.

La religión es el medio de la *Vorstellung*. *Vorstellung* significa representación (*Vorstellung*) y pensamiento “pictórico” o “imaginativo”. También se traduce como “idea ordinaria” o “concepción”. La religión no es el concepto o el pensamiento de lo absoluto, sino alguna forma de su representación. Mientras el absoluto se *represente* como “Dios”, es *inconcebible* como absoluto.

Una nación que tiene una falsa o mala concepción de Dios, tiene también un mal estado, un mal gobierno, malas leyes.³

Según Hegel, las sociedades europeas tienen una mala concepción de Dios y un mal estado. Porque la concepción de Dios es la que lo hace incognoscible, y este Dios incognoscible es la re-presentación de la subjetividad extrema, la falta de libertad, en las relaciones sociales y políticas. La “subjetividad” es el correlato de la definición jurídica de

¹ Véase más arriba el capítulo I, pág. 42. [En la presente edición dicha página empieza en “Pero en los escritos de Althusser ...” y acaba en “... en nombre de la metodología neutral y descriptiva.”, págs. 68–9, n. del t.]

² *Philosophie der Religion*, I, 83, tr. I, 79.

³ *Ibid.*, I, 237, tr. I, 237.

las personas como portadoras de derechos de propiedad privada. La tergiversación de lo absoluto es el correlato de la subjetividad.

Por un lado, el absoluto se concibe erróneamente como el principio de la unidad política, tal y como se ha comentado en el capítulo anterior, y, por otro lado, el absoluto se tergiversa como una concepción de “Dios”. Este divorcio en la idea de lo absoluto, como estado y como religión, indica por sí mismo la falta real de libertad. El absoluto sólo puede ser re-presentado en términos de los dualismos imperantes, en términos de la dominación entre concepto e intuición, entre persona jurídica (amo) y cosa (esclavo).

La proposición especulativa de que la religión y el estado son idénticos implica la *experiencia* de una mala religión y un mal estado, donde el estado y la religión se oponen, no son idénticos. La experiencia de la desunión del estado y la religión se repite en el ámbito de la religión, en el medio de la representación.

La conciencia natural u ordinaria define y entiende lo absoluto como de otro mundo, en oposición a las relaciones sociales y políticas (el estado), y, correspondientemente, se define y entiende a sí misma en su relación con lo absoluto como de otro mundo, excluyendo así sus relaciones sociales y políticas. El absoluto y la conciencia natural son tergiversados, abstraídos de las relaciones sociales reales. Pero la definición de la conciencia natural de lo absoluto contradice su experiencia, su definición de sí misma que excluye sus relaciones sociales reales. Como resultado de esta contradicción, la conciencia natural cambia su definición de lo absoluto y, por lo tanto, de sí misma, tal vez tratando de excluir aún más las relaciones reales, o reconociendo las relaciones reales tal como aparecen exclusivamente. En ambos casos, se produce una nueva tergiversación tanto de las relaciones reales como del absoluto.

Si la religión, por definición, no puede pensar lo absoluto, ¿cómo puede ser pensado? Mediante una lectura especulativa de las proposiciones de la religión, o lo que es lo mismo, mediante el completamiento filosófico del sentido de la religión, mediante el descubrimiento de la verdad y la falsedad de la representación religiosa, de las relaciones sociales a las que corresponde dicha representación y de las diferentes relaciones a las que se refiere.

La representación o proposición religiosa fundamental afirma que “Dios existe”. La conciencia natural entiende la proposición “Dios existe” como una proposición ordinaria. Por lo tanto, para la

conciencia ordinaria “Dios” es incognoscible. Porque sólo algo que tiene características, determinaciones, puede ser conocido. Decir simplemente que “Dios existe” es atribuir una existencia desnuda y sin características a un nombre sin sentido.⁴

Sin embargo, si la conciencia natural atribuye predicados a “Dios”, tales como, Dios es “perfecto”, “esencial” o “amor”, “Dios” sigue siendo desconocido. Porque los predicados en tales proposiciones ordinarias sólo pueden denotar accidentes externos. No pueden sumarse para decirnos qué significa el nombre vacío “Dios”.⁵

La proposición de que el Estado y la religión son idénticos, leída especulativamente, se refiere a nuestra experiencia de su desunión. Del mismo modo, la proposición “Dios existe”, leída especulativamente, implica que nosotros, seres finitos, no somos libres. “Dios” es un nombre pictórico e imaginativo para algo que la conciencia ordinaria no puede concebir: una especie (universal) en la que el miembro individual de la especie (lo particular con sus determinaciones específicas) es idéntico a la especie y, por tanto, infinito. Por el contrario, en cualquier especie finita, el miembro individual de la especie no es idéntico al universal: el individuo muere, pero la especie continúa.⁶ Esto no deja de ser una afirmación analógica y abstracta de la oposición entre lo infinito y lo finito.

“Dios existe”, leído especulativamente, implica un individuo cuya particularidad (características, determinaciones) es universal. No predica la mera existencia de un nombre vacío. Por lo tanto, “Dios existe” se refiere a nuestra experiencia de que, como individuos particulares, no somos inmediatamente universales, no somos especies, no somos Dios, no somos infinitos, que vivimos en sociedades donde nuestra experiencia como individuos no se corresponde con la experiencia de todos, donde nuestra conciencia empírica no es una conciencia pura o universal, donde no somos sustancialmente libres.

Sólo Dios es la armonía completa del concepto y la realidad.
Todas las cosas finitas implican una falsedad: tienen un concepto y

⁴ *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Philosophie der Religion*, II, 392, tr. III, 203.

⁵ *Ibid.*, II, 417–8, tr. III, 233–4.

⁶ *Enzyklopädie*, I, *Logik*, sec. 24 Zusatz (2).

una existencia, pero su existencia no cumple los requisitos del concepto.⁷

“Dios existe” implica que vivimos en (o experimentamos) la “contradicción entre la determinación o el concepto y la existencia del objeto”,⁸ en la contradicción entre la conciencia pura y la empírica, o, entre nuestra definición de nosotros mismos y nuestra experiencia de las relaciones sociales reales. Somos finitos, pero, a diferencia de otras especies finitas, somos capaces de *experienciar*, de tomar conciencia de la contradicción entre especie y existencia, entre nuestra definición de nosotros mismos y las relaciones sociales reales, entre lo infinito y lo finito. Somos limitados, pero podemos tomar conciencia de las determinaciones del límite. Así, “infinito” implica “finito”, y “finito” implica “infinito”. No son una oposición exclusiva y abstracta, siempre que no se pre-juzgue el infinito.

La lectura especulativa de la representación religiosa explica la contradicción entre la definición de la conciencia de lo absoluto y su existencia real. Es, pues, una fenomenología, una presentación y una crítica de las contradicciones del “punto de vista de la conciencia”.⁹ Sólo en la *Lógica* puede ser pensado lo absoluto.

En la época actual se ha desarrollado una oposición entre “fe” y “conocimiento” en la conciencia filosófica y ordinaria. Dios no puede ser objeto de conocimiento, sino sólo de fe.

La posibilidad de conocer a Dios [es] una cuestión prominente del día ... o más bien – ya que la opinión pública ha dejado de permitir que sea una cuestión – la doctrina de que es imposible conocer a Dios.¹⁰

En la *Differenzschrift* y en los primeros escritos políticos, Hegel demostró cómo la división entre filosofía teórica y práctica en Kant y Fichte les impedía concebir la libertad sustancial. Partiendo de una crítica a sus teorías del derecho natural, Hegel mostró cómo la estructura fundamental de su pensamiento reproducía la falta de libertad de las relaciones sociales reales. En *Creer y saber* demuestra cómo la distinción entre creer y saber realizada por Kant y Fichte, sus

⁷ *Ibid.* (G.R.).

⁸ *Ibid.*

⁹ *Philosophie der Religion*, II, 191, tr. II, 331.

¹⁰ *Philosophie der Geschichte*, 12, 26, tr. 14.

relatos sobre la incognoscibilidad de Dios, les impide concebir la libertad sustancial. Muestra cómo la estructura fundamental del pensamiento de Kant y Fichte, la división entre filosofía teórica y práctica, que fue diseñada para destruir la metafísica deductiva, también destruye el sentido de la religión y el sentido de la libertad. Muestra cómo la noción formal de Dios se corresponde con la noción formal de libertad.

Kant y Fichte habrían estado de acuerdo con Hegel en que nuestro concepto de Dios es nuestro concepto de nosotros mismos, de nuestra libertad. Para Kant y Fichte el mandato de actuar moralmente, como debemos, es un hecho inexplicable de la conciencia ordinaria: “La conciencia de esta ley fundamental puede llamarse un hecho de la razón”.¹¹ Nuestros deberes morales constituyen un ámbito de libertad en el que la voluntad es la causa de la acción. Este reino se distingue del mundo de las apariencias, que se rige por la necesidad natural.

Kant introduce el principio de Dios sólo después de haber justificado la posibilidad, la validez objetiva, de los juicios morales. Un principio es “una proposición teórica que no es demostrable como tal, pero que es un corolario inseparable de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*”.¹² Dios no es la *condición* de posibilidad de la libertad moral, sino una “idea” que está “necesariamente conectada con la legislación moral de la razón pura”.¹³ Las ideas de un Ser infinito y de la inmortalidad del alma son “de gran utilidad” para mantener la santidad de la ley moral inexorable.¹⁴

También para Fichte, la voluntad moral

se nos exige absolutamente por su propio bien – una verdad que sólo descubro como un hecho en mi conciencia interior, y a cuyo conocimiento no puedo llegar de ninguna otra manera.¹⁵

Fichte introduce la idea de una voluntad infinita, no como un principio, sino como la *ley* del ámbito moral que él denomina “mundo

¹¹ Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. pág. 31.

¹² *Ibid.*, tr. pág. 127.

¹³ *Ibid.*, tr. pág. 129.

¹⁴ *Ibid.*, tr. pág. 127.

¹⁵ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Fichtes Werke*, II, trad. *The Vocation of Man*, Roderick M. Chisholm (ed.), Nueva York, The Library of Liberal Arts, 1956, 291, tr. 126.

supersensible”.¹⁶ Es a través de la voluntad infinita que reconocemos la libertad de los demás, pero cómo ocurre esto es un “misterio”, “absolutamente inconcebible”.¹⁷

Tanto en Kant como en Fichte, el hecho de la ley moral, de la libertad, precede al principio de Dios, o a la idea de la voluntad infinita. De este modo, la autonomía moral se distingue, en principio, de la mera obediencia a la voluntad de otro, de la heteronomía, ya sea Dios o los seres finitos o cualquier otro fin que no sea la propia ley pura. La religión se mantiene así “dentro de los límites de la sola razón”, y toda “revelación” está más allá de estos límites. En consecuencia, tanto Kant como Fichte fueron acusados, en diferentes momentos, de ateísmo por las autoridades.¹⁸

Sin embargo, el coste de mantener la religión “dentro de los límites de la razón” es que la racionalidad se vuelve inexplicable, y Dios o la voluntad infinita incognoscible. Para Kant, la justificación del juicio moral no implica ninguna referencia a Dios, aunque lleva a “una necesidad moral subjetiva de asegurar la existencia de Dios”.¹⁹ Kant llama a esto una “fe racional”,²⁰ porque “surge de la razón” pero no puede ser justificada.²¹ Pero una “fe racional” es una contradicción *in adjecto*.

Fichte confiere a la primacía del interés de la razón práctica sobre la razón especulativa establecida por Kant²² un papel unificador global en su pensamiento de un modo que destruye el sentido de la crítica, la justificación y la validez kantianas. Fichte sostiene que si la voluntad, que él define como “el impulso a la auto-actividad absoluta e independiente”,²³ tiene primacía sobre el entendimiento (*Verstand*),

¹⁶ *Ibid.*, 302, tr. 137 (G.R.).

¹⁷ *Ibid.*, 299, 300, tr. 135, 137.

¹⁸ Fichte fue acusado de ateísmo cuando se le atribuyó la autoría de su *Attempt at a Critique of All Revelation*, 1792, después de haber sido atribuido en un principio a Kant, trad. Garrett Green, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Kant fue acusado de ateísmo cuando publicó la segunda parte de *Reason within the Bounds of Reason Alone*, 1793, trad. T. M. Green y H. H. Hudson, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1934.

¹⁹ Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. pág. 130.

²⁰ *Ibid.*, pág. 130.

²¹ *Ibid.*, págs. 130–1.

²² *Ibid.*, págs. 124–6.

²³ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, *Fichtes Werke* II, 249, tr. 84.

sobre el conocimiento del mundo empírico y finito, entonces no puede justificarse. Porque la justificación misma depende de la voluntad, y la voluntad depende de la "convicción", el "sentimiento" o la "fe" inmediatos.²⁴

No es un conocimiento, sino una decisión de la voluntad de permitir la validez del conocimiento.²⁵

La fe se convierte en la fuente de la validez tanto de la acción moral como de la comprensión teórica.

No son inferencias de la razón, pues no existen. Es nuestro *interés* en una realidad que deseamos producir: en el bien absolutamente por sí mismo, y en lo común y sensual por el disfrute que proporcionan. Nadie que viva puede desprenderse de este interés, y tan poco puede desprenderse de la fe que este interés lleva consigo. Todos nacemos en la fe.²⁶

Así, tanto para Kant como para Fichte, nuestro concepto de Dios es nuestro concepto de nosotros mismos, de nuestra libertad. Para Kant la legitimidad *limitada* de la idea de Dios era necesaria para su concepción de la autonomía moral. Fichte tomó de Kant el hecho inexplicable de la libertad moral, y sustituyó la deducción de la validez del juicio moral por la fe injustificable en la ley moral. El reino de la libertad y su ley, la voluntad infinita, son por tanto "invisibles y absolutamente incomprensibles",²⁷ pues sólo el mundo de los sentidos es comprensible. El mandato de cumplir con nuestro deber, de querer moralmente, es la fuente de la racionalidad. Por tanto, sólo podemos tener fe en él, no podemos justificarlo, pues es la precondition de la justificación.²⁸ "Es el mandamiento de actuar el que por sí mismo asigna un fin a mi acción".²⁹ Sean cuales sean las consecuencias de nuestra voluntad en el mundo sensual y visible, debemos seguir obedeciendo la ley del mundo supersensual e

²⁴ *Ibid.*, 254, tr. 89.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 255, tr. 90.

²⁷ *Ibid.*, 282, tr. 118.

²⁸ *Ibid.*, 253–5, tr. 88–91.

²⁹ *Ibid.*, 265, tr. 100.

invisible.³⁰ Así, para nuestra vida presente, la otra vida “futura” que debemos querer ciegamente, no es “presente a la vista”.³¹

La vida presente es, pues, en relación con el futuro, una vida en la fe.³²

La *Vocación del Hombre* (1800) de Fichte se divide en tres secciones, tituladas “Duda”, “Conocimiento” y “Fe”. Hegel tomó los títulos de las dos últimas secciones para el título de su ensayo “Creer y saber” (1802). Fichte representó para Hegel un ejemplo claro y extremo de la conexión entre la incógnita de Dios y la incógnita de nosotros mismos, de la religión dentro de los límites no de la razón, sino de lo irracional, dentro de los límites no de la libertad, sino de la esclavitud:

En los suspiros y las oraciones [el individuo] busca al Dios que se niega a sí mismo en la intuición, por el riesgo de que el entendimiento [*Verstand*] conozca lo intuido como una mera cosa, reduciendo la arboleda sagrada a mera madera.³³

Es Fichte quien niega que el entendimiento pueda conocer o ver a Dios. En cambio, el corazón y el sentimiento tienen la convicción de la voluntad infinita, la inteligibilidad de cuyos mandatos no está “presente a la vista”, es decir, no se puede intuir ni ver.

Hegel sostiene que esta relación con Dios destruye y no puede justificar la libertad de los individuos. Para Kant y Fichte, la libertad significa libertad del mundo sensual, de la necesidad de la naturaleza. Para Hegel esta noción de libertad es “una huida de lo finito”.³⁴ La rígida dicotomía entre el mundo sensual (lo finito, la naturaleza) y el mundo suprasensible (lo infinito, la libertad) impide la comprensión de ambos. Al degradar la existencia empírica para subrayar que el infinito es totalmente diferente, el propio infinito se degrada. Pues se le priva de toda caracterización y, por tanto, se convierte en una abstracción vacía, en un ídolo, hecho de mera madera:

³⁰ *Ibid.*, 286, tr. 122.

³¹ *Ibid.*, 286, tr. 122.

³² *Ibid.*

³³ *Glauben und Wissen*, publicado por primera vez en el *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd II, Stück 1 (julio) 1802, *Jenaer Schriften, 1801–1807*, 289–90, tr. 57.

³⁴ *Ibid.*, 290, tr. 58.

Es precisamente por su huida de lo finito y por su rigidez que la subjetividad convierte lo bello en cosas – la arboleda en madera, las imágenes en cosas que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen.³⁵

Al separar la libertad de la cognición de lo finito y santificarla –pues no se puede “justificar” – únicamente sobre la base del corazón y del anhelo de Dios, se hace imposible la acción racional. La racionalidad o el juicio moral no pueden ser justificados u objetivos, pues son la condición previa de la justificación, y no pueden comprender la realidad, pues han dividido la realidad en dos, y han dejado la creación y la comprensión del mundo sensual al disfrute: “Deseamos ... lo común y lo sensual por el disfrute que proporcionan”.³⁶ El mundo sensual se degrada en oposición a lo supersensual, o se abraza como el reino del puro disfrute:

Por ello, esta reconciliación no perdió el carácter de oposición absoluta implícito en el bello anhelo. Más bien, se arrojó sobre el otro polo de la antítesis, el mundo empírico.³⁷

En ambos casos, la rígida oposición entre libertad y necesidad, infinito y finito, significa que la única *relación* posible entre ambos es la de dominación, “[die] *Beziehung des Beherrschens*”.³⁸ O bien lo infinito domina a lo finito de forma incomprensible (Dios), o bien lo finito domina a lo infinito como goce sensual. En el primer caso, Dios es incalculable e inconcebible, en el segundo, la razón, dedicada al goce, se limita a calcular, a subordinar el concepto a la finitud.³⁹ La identidad relativa de la dominación es el correlato de la antítesis absoluta de lo infinito y lo finito.

Si la identidad de infinito y finito se “establece afirmativamente”, sólo puede ser “una identidad relativa”, el dominio del concepto “sobre lo que aparece como real y finito –todo lo bello y ético aquí incluido”. Si el concepto se “establece negativamente”, es decir, si lo finito domina a lo infinito, o, la intuición domina al concepto, esto se refiere a la dominación real de la “fuerza y debilidad natural de las

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, *Fichtes Werke* II, 255, tr. 90.

³⁷ *Glauben und Wissen*, 291, tr. 59.

³⁸ *Ibid.*, 293, tr. 60.

³⁹ *Ibid.*, 293–4, tr. 60–1.

subjetividades opuestas entre sí”.⁴⁰ El concepto “afirmativo” es completamente ineficaz en relación con esta dominación real. Pues el concepto reina por encima de la finitud como “un vacío de la Razón”, un Dios sin carácter de la fe, que no tiene ninguna influencia en el mundo sensual, y cuyos mandatos son incomprensibles en el mundo supersensual. Este Dios impotente es el anverso del poder de lo finito, “está desprovisto de racionalidad”, pero “se llama racional porque la razón que está restringida a su opuesto absoluto reconoce algo más alto que ella misma de lo que está exiliada”.⁴¹

El efecto de estas oposiciones abstractas entre lo finito y lo infinito, la libertad y la necesidad, es “la santificación de una finitud que permanece como tal”.⁴² Las relaciones reales de dominación se legitiman y reproducen en estas concepciones de la libertad y de Dios.

Como, por ejemplo, en *System der Sittlichkeit*, Hegel desarrolla aquí una lectura especulativa de la regla formal de Kant: “Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”.⁴³ Ha demostrado que no se trata de una proposición ordinaria o de una regla general, sino que representa una verdadera falta de identidad entre el concepto y la intuición, o el dominio de la identidad relativa. Esto se aplica a la representación religiosa tanto como al derecho natural. En la religión el concepto domina a la intuición y es vacío, un Dios sin carácter e incognoscible; mientras que el mandato abstracto de subyugar el impulso natural confirma la dominación del goce, de lo finito, de la intuición, y es por tanto ciego, el *statu quo* acriticamente reafirmado.

Fichte socava la justificación kantiana y subordina la cognición incluso de la realidad finita a la voluntad. Pero esta voluntad incondicionada no produce una mayor libertad, sino una peor esclavitud. Hegel trató de demostrar que la libertad fichteana no era ninguna libertad, y que “derivar” la libertad de la fe era destruir tanto la libertad como la fe.

En el pensamiento de Fichte se invierte el lugar del concepto y la intuición kantiana. La intuición intelectual del yo y la intuición empírica del no-yo ocupan el lugar del entendimiento discursivo de Kant que conecta el concepto y la intuición. Pero la intuición

⁴⁰ *Ibid.*, 294, tr. 61.

⁴¹ *Ibid.*, 295, tr. 61.

⁴² *Ibid.*, 299–300, tr. 65.

⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, B75.

intelectual es ciega. No puede ver porque abstrae “de todo lo ajeno a la conciencia”, y por tanto no deja nada por ver. ⁴⁴Todo lo que es ajeno al yo puro y sin carácter se convierte en lo empírico, en el no-yo.

El yo puro de Fichte ya no es el ego kantiano que se somete a una deducción de validez objetiva y, por tanto, está condicionado. El yo fichteano es incondicionado y su cognición es inmediata. Pero no puede ser incondicionado, porque tiene que abstraer de lo que le es ajeno para intuirse a sí mismo. ⁴⁵ Fichte reconoce este carácter incompleto del yo puro mediante la idea de la voluntad infinita. Esta idea de la voluntad infinita, sin embargo, “no significa aquí más que la negatividad de algo que se necesita”. ⁴⁶ Pero todo lo que se define negativamente en oposición a otra cosa, adquiere, *ipso facto*, una característica, una definición, y es, por tanto, parcial o finito. Fichte admite que no puede dar ningún carácter a su “voluntad infinita”, ya que “todas las características son limitaciones e imperfecciones y, por tanto, inadecuadas”. ⁴⁷ De este modo, confiere un carácter a lo infinito, el carácter de oposición a la característica como tal, al mundo sensual. Esto deja al mundo ordinario tal como es, “pero con un signo negativo”, ⁴⁸ en todas sus relaciones de dominación. Así, ser “libre” del mundo empírico es estar “preso” en el dualismo entre la “libertad” inconsecuente y el mundo sensual. ⁴⁹

La oposición de Fichte entre los dos mundos, el empírico y el moral, el finito y el infinito, se basa en la “fe” y “hace necesaria la fe en el más allá”. ⁵⁰ “Más allá” significa tanto más allá del mundo sensual como más allá del presente, ya que “el deber es perenne”. ⁵¹ Vivir para el futuro inalcanzable, así como vivir para una ley moral incomprensible, es vivir sin libertad.

Así, en el sistema de Fichte el absoluto no puede ser pensado, sólo puede ser un deber, una tarea infinita. ⁵² El divorcio entre la fe y el conocimiento en Fichte es diferente de su divorcio en Kant. El objeto

⁴⁴ *Glauben und Wissen*, 398, tr. 158.

⁴⁵ *Ibid.*, 399–400, tr. 158–9.

⁴⁶ *Ibid.*, 402, tr. 161.

⁴⁷ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 304–5, tr. 140.

⁴⁸ *Glauben und Wissen*, 402, tr. 161.

⁴⁹ *Ibid.*, 404–5, tr. 163.

⁵⁰ *Ibid.*, 406, tr. 164.

⁵¹ *Ibid.*, 406, tr. 165.

⁵² *Ibid.*, 409, tr. 168.

de la fe en Fichte no es un principio, pues llamarlo “principio” seguiría oliendo a justificación. Por lo tanto, es aún menos determinado que un principio, derivado del corazón y del sentimiento. La “fe” se convierte en el *a priori* de Fichte, su forma de conectar el impulso (realidad) y la libertad (idealidad).⁵³ Fichte dice

Todo nuestro pensamiento se basa en nuestros impulsos ... Estos impulsos nos obligan a un determinado modo de pensamiento sólo mientras no percibimos la coacción; la coacción desaparece en el momento en que se percibe.⁵⁴

Pero este “percibir” sólo significa aceptar la fe injustificable con la que nacemos. De ahí que la integración de lo real y lo ideal sea meramente formal y excluya el “mundo sensual”.

La glorificación por parte de Fichte de la primacía de la razón práctica, de la libertad absoluta justificada sólo por la fe y por la acción, por la voluntad “que se establece a sí misma”,⁵⁵ se compra al terrible coste de subyugar todo aquello de lo que es necesario abstraerse para llegar a esta noción vacía de libertad. La voluntad tiene aún menos contenido en Fichte que en Kant, “se eleva por encima de los restos del mundo”,⁵⁶ y por lo tanto reafirma ese mundo más de lo que la ley moral de Kant lo “contrabandea”.

La destrucción de la validez objetiva kantiana por parte de Fichte significa que está atrapado por completo en el punto de vista subjetivo. El yo pone el no-yo, pero “el yo no se pone, ningún ser le pertenece”,⁵⁷ pues todo ser debe ser negado en el acto de la voluntad, ya que es “absolutamente malo”. La visión de la naturaleza de Fichte es irremediabilmente negativa, mientras que Kant al menos encontró belleza y un *telos* en la naturaleza en la *Crítica del juicio*.⁵⁸

Hegel acusa a Fichte de limitarse a reafirmar un sentimentalismo moral manido en su obsesión por los males eternos del mundo que no podemos cambiar en absoluto.⁵⁹ Fichte sólo puede imaginar un número infinito de seres singulares y racionales porque no tiene

⁵³ *Ibid.*, 413, tr. 171.

⁵⁴ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 256, tr. 91.

⁵⁵ *Glauben und Wissen*, 417, tr. 175.

⁵⁶ *Ibid.*, 416, tr. 174.

⁵⁷ *Ibid.*, 417, tr. 175.

⁵⁸ Esto se discute en *ibid.*, “A. Kantian Philosophy”.

⁵⁹ *Ibid.*, 422, tr. 180.

ningún concepto de vida ética.⁶⁰ La vida política en Fichte se presenta, por tanto, como una tiranía absoluta. El Estado y la ley, como el yo, se abstraen del resto de la vida, de la costumbre (*Sitte*) y luego se imponen a la vida ajena.⁶¹ Esta concepción del Estado legal y abstracto que Hegel aborrecía en Fichte ha sido atribuida erróneamente al propio Hegel.

Fichte no puede concebir el infinito ni la libertad,

Porque lo infinito se presupone como originalmente no unificado [*unvereint*] y no-unificable [*unvereinbar*] con lo finito, lo ideal no puede unirse con lo real ni la razón pura con la existencia.⁶²

Para que lo absoluto sea pensado, para que lo infinito sea unificable con lo finito y no se desgarre, habría que desintegrar y reconstruir la identidad relativa o la dominación.⁶³

Esta reconstrucción debe revelar ... cómo la esencia de la naturaleza en forma de posibilidad como espíritu tiene disfrute de sí misma como ideal vivo en la realidad visible y activa; y cómo tiene su actualidad como naturaleza ética en la que el infinito ético, es decir, el concepto, y el finito ético, es decir, el individuo, son uno sin calificación.⁶⁴

LO FALSO COMO SUJETO

La conciencia ordinaria o natural se representa a sí misma lo absoluto como total y completamente único, diferente “en naturaleza” y no sólo “en grado” del resto de la realidad.⁶⁵

Cuando decimos, por ejemplo, “me niego rotundamente a ...”, o “no puedo absolutamente ...”, queremos excluir por completo cualquier alternativa. Afirmamos una posición que no admite ningún compromiso con todo lo que rechaza. Esta connotación se traslada a la idea ordinaria de un ser absoluto o Dios que se define en oposición a todo lo que no es absoluto. En este sentido, lo absoluto difiere en

⁶⁰ *Ibid.*, 429, tr. 187.

⁶¹ *Ibid.*, 425, tr. 183.

⁶² *Ibid.*, 424, tr. 182.

⁶³ *Ibid.*, 424–5, tr. 182.

⁶⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 23, tr. sec. 17. [En *Hegel contra Sociology* esta nota está presente en la sección *Notes*, pero no así en el manuscrito, n. del t.]

⁶⁵ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 304, tr. 140.

naturaleza, no en grado, de lo que no es absoluto, pero lo único que sabemos de esta “naturaleza” diferente es que no tiene ninguna de las características de lo que no es absoluto, de la naturaleza. Está, pues, “infectado por su oposición a la finitud”.⁶⁶ Se trata de una noción meramente negativa de lo absoluto, “el lado negativo de lo absoluto”, ya que lo absoluto se define únicamente en términos de lo que no es.⁶⁷ El propio Hegel utiliza esta noción negativa de lo absoluto cuando dice, por ejemplo, que Kant y Fichte han convertido el infinito en un “principio absoluto” al excluir la finitud.

El “lado positivo” de lo absoluto no puede prejuzgarse ni justificarse, sino que es una noción de lo absoluto que *incluye* lo finito; una noción que, por tanto, va a contracorriente de la conciencia ordinaria, de nuestra idea ordinaria de un “absoluto”. Esta noción “positiva” no puede ser enunciada ni justificada de forma abstracta, sólo puede mostrarse que está contenida implícitamente en la noción “negativa” de lo absoluto.

Las filosofías de la reflexión, especialmente Kant y Fichte, han convertido lo absoluto “en subjetividad”,⁶⁸ y se mantienen en la dicotomía abstracta de lo infinito y lo finito. Sin embargo, “la filosofía del infinito está más cerca de la filosofía del absoluto que la filosofía de lo finito”.⁶⁹ Las filosofías que convierten lo absoluto en sujeto son preferibles a las que convierten lo absoluto en realidad empírica o en intuición, porque “el carácter interno del infinito es la negación o la indiferencia”.⁷⁰

Pues la oposición abstracta de infinito y finito en las filosofías de la reflexión reconoce implícitamente que lo finito es diferente de lo infinito, o bien, que lo finito es negativo en relación con lo infinito. El infinito reconoce que este negativo está en *relación* con el finito. El infinito sólo puede lograr una identidad *relativa* con lo finito mientras se oponga a él, una unidad lograda por imposición o dominación.

Esta es la lectura especulativa de la regla formal de Kant según la cual los conceptos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas. El concepto (lo infinito) que suprime la intuición (lo finito) está vacío, pero es una forma que podría llenarse.

⁶⁶ *Glauben und Wissen*, 431, tr. 190.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, 931–2, tr. 190.

⁶⁹ *Ibid.*, 432, tr. 190.

⁷⁰ *Ibid.*

La intuición sin concepto es simplemente ciega. Es un ver que no ve nada porque no tiene nada “presente a la vista”. La intuición intelectual de Fichte es a la vez ciega y vacía. El yo puro está vacío, porque se ha abstraído de todo lo que le es ajeno, y también es ciego, porque no tiene nada que ver, y porque nace y vive en una fe incomprendible en un mundo invisible.

La unidad o identidad que presupone la oposición fija entre infinito y finito sólo puede producir una identidad relativa. Esta unidad es, pues, una *unidad* condicionada que no puede *unificar* lo infinito y lo finito. Pero esta identidad relativa, o lo que es lo mismo, la diferencia relativa, es la base de una identidad o unidad que re-conoce la diferencia o negatividad de lo finito, no como lo opuesto a lo infinito, sino como parte de él. Este tipo de unidad sería *incondicionada*, no *relativa*, porque incluye la identidad relativa. Así, el “carácter interno” tanto de la identidad formal como de la sustancial es la negación.

Esto es en sí mismo una declaración *formal* de *Aufhebung*, término que suele traducirse al inglés como “sublation” (sublación), y del que se dice que contiene los tres significados de “conservar”, “abolir” y “trascender”. La *Aufhebung* suele entenderse como una etapa consecutiva y superior en una secuencia de desarrollo. Pero la *Aufhebung* es otro término para la experiencia especulativa, para la experiencia de la diferencia o la negación, de la identidad relativa, de una contradicción entre la definición de la conciencia de sí misma y su existencia real, que es mal reconocida y re-conocida al mismo tiempo.

Todo lo que entendemos por reconciliación, verdad, libertad, representa un proceso universal y, por lo tanto, no puede expresarse en una sola proposición sin volverse unilateral.⁷¹

¿Cómo puede Hegel hacer valer su acusación de que Kant y Fichte han destruido el sentido de la religión y de la libertad? Re-conoce que sus filosofías formales refinan y presentan las oposiciones que deben ser reunidas especulativa y sustancialmente.⁷² Así, no niega que la experiencia ordinaria se viva en estas oposiciones.

El concepto abstracto y puro o el infinito en Kant y Fichte es “el abismo de la nada en el que se encuentra todo el ser”.⁷³ El infinito se

⁷¹ *Philosophie der Religion*, II, 203, tr. II, 347.

⁷² *Glauben und Wissen*, 430–1, tr. 190.

⁷³ *Ibid.*, 432, tr. 190.

opone al ser, es decir, a lo finito, a toda determinación, y por tanto no es nada en sí mismo (“la nada”). Esta nada se impone a todo el ser (“el abismo ... en el que todo el ser se ve envuelto”). Esto “significa” la “pena infinita” de lo finito: el individuo se siente abandonado por un Dios sin carácter, omnipotente y, por tanto, impotente.⁷⁴ Esta experiencia de “pena infinita” se reconoce de nuevo como el sentido histórico del cristianismo *en el presente*. El sentimiento de que Dios está muerto o ausente siempre ha sido central en la experiencia religiosa cristiana, porque en la religión cristiana el absoluto se representa erróneamente como más allá de la vida humana, no presente en ella.

Kant y Fichte han expresado esta experiencia religiosa para su propia época. Como en el pasado, también en el presente, es esta experiencia de pérdida y oposición la que hace posible el reconocimiento de la libertad sustancial, por decirlo en términos filosóficos, o, que hace posible la revelación de la reconciliación entre Dios y el hombre, por decirlo en términos cristianos, o, por decirlo en términos que son a la vez filosóficos y religiosos, que hace posible el conocimiento de que la sustancia es sujeto. Hegel utiliza en este punto los siguientes términos:

De este modo, el concepto puro ... debe recrear para la filosofía la Idea de la libertad absoluta y, junto con ella, la pasión absoluta, el Viernes Santo especulativo en el lugar del Viernes Santo histórico, y en toda la verdad y dureza de su desposesión de Dios. Puesto que las idiosincrasias más felices y sin fundamento de las filosofías dogmáticas y de la religión natural deben desaparecer, la totalidad más elevada puede y debe lograr su resurrección únicamente a partir de esta dureza, abarcándolo todo, y ascendiendo en toda su seriedad y desde su suelo más profundo a la libertad más feliz de su forma.⁷⁵

¿Cómo puede el Viernes Santo especulativo ocupar el lugar del Viernes Santo histórico? ¿Cómo puede la racionalidad abarcar la revelación? La filosofía debe ocupar el lugar de la antigua metafísica dogmática, de la filosofía crítica y de la religión en la tarea de crear una *idea* de libertad absoluta. Sólo puede hacerlo completando el sentido

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 432–3, tr. 191.

de estas filosofías y religiones, revelando sus fundamentos sociales y políticos. Revelar sus fundamentos sociales y políticos significa mostrar que la tergiversación religiosa ha sido el *destino* de la libertad absoluta, de la vida ética absoluta. Ha sido el “destino” en el sentido de *Bestimmung*, que significa tanto destino como determinación. La vida ética sustancial (el absoluto) se convirtió en subjetividad en una sociedad histórica concreta y esta subjetividad ha continuado a lo largo de la historia tergiversando el absoluto para sí misma como religión.

La filosofía puede reconocer la religión y la “fe” de la filosofía crítica como lo absoluto, al re-conocer esta subjetividad como sustancia, como el destino histórico de la vida ética absoluta. El Viernes Santo histórico es sustituido por el Viernes Santo especulativo, por la filosofía de la historia.

El Viernes Santo especulativo seguirá siendo especulativo. Recreará la idea de libertad “para la filosofía”. No se convertirá en un nuevo absoluto negativo en el sentido de una identidad impuesta o relativa. Re-conoce la falta de identidad entre el sujeto y la sustancia. La verdad debe ser conocida no sólo como sustancia sino igualmente como sujeto.⁷⁶ Pero la representación religiosa, cuando toma la forma de un conocimiento puro, como en Kant y Fichte, “no se conoce a sí misma como espíritu y, en consecuencia, no es un conocimiento sustancial sino subjetivo”.⁷⁷ La proposición especulativa de que la sustancia es sujeto se refiere a una realidad en la que el sujeto no se conoce a sí mismo como sustancia pero es, sin embargo, una determinación de la sustancia.

La filosofía establece su “idea” de libertad mediante una lectura especulativa de la historia de la religión. Desde Roma hasta hoy los términos exotéricos han sido los religiosos. La tergiversación se ha producido en forma de religión, y la representación religiosa es una forma de pensamiento ordinario. La filosofía transcribe así una terminología ya comprendida.

La filosofía de la historia es, pues, la lectura especulativa de cómo la sustancia se convirtió en sujeto, o, cómo la vida ética absoluta se convirtió en representación religiosa, o, cómo el estado y la religión se divorciaron. Se ocupa especialmente de la religión que forzó ese

⁷⁶ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 23, tr. sec. 17.

⁷⁷ *Philosophie der Religion*, II, 132, tr. II, 333.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

divorcio en la representación y que, leída especulativamente, es la idea de la libertad absoluta, el Viernes Santo especulativo. El cristianismo es esta religión, “la religión absoluta”.⁷⁸ Es la religión en la que lo absoluto se re-presenta como sujeto.

ESPÍRITU EN GUERRA CONSIGO MISMO

El punto de vista de la conciencia no es, pues, el único punto de vista.⁷⁹

Es el gran avance de nuestra época que la subjetividad se conozca como momento absoluto; es, pues, esencialmente determinación. Sin embargo, todo depende de cómo se determine.⁸⁰

La necesidad del punto de vista religioso ... es una necesidad objetiva, no un asunto meramente subjetivo; no somos nosotros quienes ponemos esta necesidad en movimiento, sino que es el acto del objeto mismo, o, el objeto se produce a sí mismo.⁸¹

Las conferencias sobre la filosofía de la religión presentan la “historia divina”, la historia de la doctrina religiosa leída especulativamente. Las conferencias sobre la filosofía de la historia presentan “la historia de la relación religiosa [*Verhältnis*]”, la lectura especulativa de la conexión y el divorcio entre el Estado y la religión.⁸² Aunque los textos de ambas series de conferencias están corrompidos, compuestos a partir de los apuntes de los estudiantes por sucesivos editores, son, filosóficamente hablando, textos complementarios.

En ambas series de conferencias no hay una fenomenología sostenida. En su lugar, el “punto de vista de lo absoluto” se enuncia abstracta y repetidamente y se contrasta con el punto de vista de la relación religiosa, la diferencia, la representación o la conciencia. Los dos textos revelan la *aporía* de la subjetividad: el punto de vista subjetivo se critica mediante la exposición de su formación; pero el

⁷⁸ *Philosophie der Geschichte*, “der Geist in ihm selbst sich entgegen”, 76, tr. 55. [Como sucede con la nota 64, en *Hegel contra Sociology* esta nota está presente en la sección *Notes*, pero no así en el manuscrito, n. del t.]

⁷⁹ *Philosophie der Religion*, II, 191, tr. II, 331 (G.R.).

⁸⁰ *Ibid.*, II, 190, tr. II, 331 (G.R.).

⁸¹ *Ibid.*, I, 105, tr. I, 105 (G.R.).

⁸² *Ibid.*, I, 214, tr. III, 2, y I, “Das religiöse Verhältnis”, 101ss, tr. I. 101ss.

absoluto se piensa como sujeto. Las conferencias sobre la filosofía de la religión se concentran en la segunda proposición de este quiasmo, que el absoluto se determina como sujeto; las conferencias sobre la filosofía de la historia se concentran en la primera proposición, que el sujeto no sabe que es una determinación del absoluto.

Estas dos nociones del sujeto se determinan de manera diferente, "... todo depende de cómo se determine".⁸³ El "punto de vista subjetivo", tal y como se manifiesta en Kant o Fichte, se conoce a sí mismo como yo puro al excluir toda determinación, toda diferencia, toda naturaleza, y se relaciona con sus objetos imponiéndose, por dominación, por identidad relativa. Su carácter interno es negativo, y esta subjetividad es "contingente o fortuita".⁸⁴ El "punto de vista absoluto" es aquel desde el que se reconoce la determinación y no se excluye o suprime. Se "mediatiza en la totalidad de sus determinaciones".⁸⁵ Este punto de vista es el de un sujeto que se opone o está en relación con sus objetos, pero no los domina: "se media a sí mismo". Conoce lo finito, lo determinado, como medio de su propia determinación. Así, el carácter interno del absoluto es negativo. Es sujeto, porque ser sujeto significa ser consciente de existir en una relación de oposición y ser consciente de que lo que se opone, lo finito, la determinación, puede ser excluido o suprimido. Es sustancia porque la determinación es re-conocida y no suprimida o excluida. Esta subjetividad significa "auto-determinación".⁸⁶

Dado que el punto de vista subjetivo prevalece, la filosofía *qua* filosofía, "para nosotros", y no *qua* fenomenología, puede mostrar cómo el absoluto ha sido tergiversado por la conciencia subjetiva, cómo la sustancia no es sujeto, no el punto de vista absoluto que se conoce a sí mismo como sujeto, sino que es subjetivo, el punto de vista subjetivo que no se conoce a sí mismo como sustancia. La tergiversación religiosa se deriva así del destino, de la determinación, de lo absoluto, o,

La necesidad del punto de vista religioso ... es una necesidad objetiva, no un asunto meramente subjetivo ...⁸⁷

⁸³ Véase la nota 80.

⁸⁴ *Ibid.*, I, 129, tr. I, 131.

⁸⁵ *Ibid.*, I, 65, tr. I, 60.

⁸⁶ *Ibid.*, I, 129, tr. I, 131.

⁸⁷ Véase la nota 81.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

La necesidad de la progresión tiene, sin embargo, que presentarse, explicarse, probarse en el propio desarrollo.⁸⁸

No se trata de justificar o deducir esta necesidad. La “presentación” ocupa el lugar de la justificación kantiana y de la fe fichteana. Una fenomenología es la presentación de la contradicción entre la definición de la conciencia natural de sí misma y su experiencia. En estos textos, sin embargo, hay una presentación simplemente histórica y cronológica de la representación religiosa y de su terminación especulativa.⁸⁹

La concepción de la conciencia ordinaria de la religión cristiana se transcribe en términos especulativos, en términos de libertad. El cristianismo es la religión “absoluta”, porque en ella Dios se entiende como espíritu:⁹⁰ “El espíritu da testimonio del espíritu”.⁹¹

El espíritu no es algo que tenga una existencia singular, sino que es espíritu sólo al ser objetivo para sí mismo y se intuye en el otro como en sí mismo. La máxima determinación del espíritu es la auto-conciencia, que incluye esta objetividad en sí misma.⁹²

Esta afirmación especulativa se refiere a la experiencia contraria, al modo en que el “lado subjetivo” se define como finito y convierte a “Dios” en un objeto hacia el que no se sitúa como auto-conciencia, sino en una relación dualista en la que el sujeto se degrada. También se refiere a la posibilidad de una mediación en la que la subjetividad se restablece a sí misma al volver a conocer el objeto como sí mismo y a sí mismo como objeto.⁹³

El medio (*Mitte*), la mediación que puede hacer posible la experiencia de la unidad es Cristo. En la revelación, Cristo es Dios hecho hombre, lo infinito y lo finito unificados sin supresión. Esta reconciliación no es una supresión dualista sino un reconocimiento trino o trinidad. De ahí que represente la libertad y no la dominación.

El acto cristiano de adoración y la idea cristiana del amor son experiencias únicas, no sólo porque en ellas la conciencia ordinaria

⁸⁸ *Ibid.*, I, 65, tr. I, 60.

⁸⁹ *Ibid.*, II, 215, tr. III, 3.

⁹⁰ *Ibid.*, I, 71, tr. I, 66.

⁹¹ *Ibid.*, I, 160, tr. I, 165.

⁹² *Ibid.*, I, 71, tr. I, 66 (G.R.).

⁹³ *Ibid.*, I, 71–2, tr. I, 66–7.

reconoce o reconoce las diferencias o la determinación como ella misma, sino porque se sabe a sí misma como la diferencia o la determinación que es re-conocida por el absoluto como su propia determinación.

Al entregarme a Dios, al mismo tiempo sólo soy como un reflejo de Dios en mí mismo.⁹⁴

Lo finito es, pues, un momento esencial de la naturaleza de Dios, y “así puede decirse que es Dios mismo quien se hace finito, quien produce determinaciones en sí mismo”.⁹⁵ En el culto cristiano y en el amor cristiano, “lo finito es un momento de la vida divina”.⁹⁶

Se trata de una lectura especulativa del cristianismo que transcribe lo religioso en términos filosóficos para exponer el *concepto* de la religión absoluta, de la libertad sustancial. Esta lectura no se refiere a la *historia* de la religión, a la historia del cristianismo. Nos dice cómo el absoluto es sujeto, y ésta es “la forma racional de ver la finitud”.⁹⁷

La discusión de la religión cristiana es racional, especulativa. Se equilibra con la explicación del modo en que la verdad especulativa se traduce en las ideas religiosas populares sobre el bien y el mal, en las narraciones e historias que se encuentran en la Biblia. La conexión entre el cambio social y político en la representación religiosa no es central en la exposición del cristianismo, aunque esta conexión es el centro de la exposición de las “religiones determinadas” pre-cristianas. Los dos grupos de religiones anteriores, las religiones de la naturaleza y las religiones de la individualidad espiritual, se muestran como una re-presentación de las diferentes relaciones entre el individuo y la sociedad, y la relación entre el individuo y la sociedad se muestra como re-presentada en cada religión. Pero la discusión del cristianismo, la religión absoluta, es casi totalmente especulativa o racional: “Es la forma especulativa de ver las cosas la que rige aquí”.⁹⁸ La primera y la tercera parte final de las conferencias sobre la filosofía de la religión terminan con una breve discusión sobre la relación entre la religión cristiana y el Estado. Esto ha llevado a los comentaristas a

⁹⁴ *Ibid.*, I, 190, tr. I, 197.

⁹⁵ *Ibid.*, I, 191, tr. I, 198.

⁹⁶ *Ibid.*, I, 192, tr. I, 199.

⁹⁷ *Ibid.*, este es el título de una subsección I, 186ss, tr. I, 193ss.

⁹⁸ *Ibid.*, II, 256, tr. III, 51.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

infravalorar la importancia de este aspecto del relato del cristianismo.⁹⁹

La presentación de la religión absoluta se divide en tres secciones. La primera sección, el reino del padre, la idea universal abstracta del Dios cristiano, contiene una exposición especulativa pero abstracta de la trinidad. La segunda sección, el reino del hijo, se refiere a la trinidad tal y como se conoce, como Cristo. Se refiere al “presupuesto de la diferencia” o de la relación y explica la incompreensión de la conciencia ordinaria sobre Cristo.

La tercera sección es el reino del espíritu. Abarca, en primer lugar, la unificación ideal pero unilateral de las dos primeras secciones en el culto y en la comunidad espiritual. En segundo lugar, la contradicción entre la lectura especulativa del culto cristiano o de la comunidad espiritual como libertad sustancial y la falta real de libertad que representan el culto cristiano y la comunidad espiritual cuando se consideran en su contexto social e histórico.

Así, la historia divina, el relato especulativo de la doctrina y el ritual cristianos, es fundamentalmente diferente de la historia real del cristianismo en el tiempo y el espacio. Ésta comienza con los propios acontecimientos de la vida de Cristo,

La historia divina se considera, así como algo pasado, como representación de lo histórico propiamente dicho.¹⁰⁰

Si lo absoluto es eterno, una vez que se representa como “Cristo”, lo eterno “se divide en pasado, presente y futuro”.¹⁰¹ Una vez que lo eterno se contrapone de forma abstracta al tiempo, adquiere sus características.

El reino del hijo inhibe el reino del espíritu. En el reino del hijo

Dios existe de manera general para la representación o el pensamiento figurativo en el elemento de las imágenes mentales o la representación por ideas.

Es el “momento de separación o particularización en general”.¹⁰² El reino del hijo consiste en una serie de formas en las que los seres

⁹⁹ Véase la discusión en E. L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1967, capítulos 6 y 7.

¹⁰⁰ *Philosophie der Religion*, II, 215, tr. III, 3.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, II, 216, tr. III, 4.

finitos se representan a sí mismos el absoluto o el infinito. Como en las religiones anteriores, el modo de representación está determinado por la estructura social y política de la vida ética, por la relación entre ley y costumbre, *Sitte* o *ethos*.

La discusión sobre el reino del hijo y el reino del espíritu suena extremadamente paradójica en las conferencias sobre la filosofía de la religión. Por un lado, Cristo

es el elemento sustancial de la unidad de las naturalezas divina y humana de la que el hombre alcanza la conciencia, y, de tal manera que el hombre aparece como Dios y Dios como hombre.¹⁰³

Esta unidad sustancial es la “naturaleza potencial” del hombre. Pero, por otro lado,

... mientras esta naturaleza potencial existe para el hombre, está por encima y más allá de la conciencia inmediata, de la conciencia y el conocimiento ordinarios; en consecuencia, debe considerarse que existe en una región por encima de esa conciencia subjetiva.¹⁰⁴

Como resultado de la tergiversación de la conciencia ordinaria, “esta naturaleza potencial ... adopta la forma de la conciencia ordinaria y se determina como tal”.¹⁰⁵

Específicamente, el absoluto representado como “Cristo” no puede, *ex hypothesi*, ser reconocido como la unidad de la naturaleza divina y humana, sino

... esta unidad debe aparecer para los demás bajo la forma de un hombre individual separado o excluido del resto de los hombres, no representando a todos los hombres individuales, sino como uno del que están excluidos, aunque ya no aparece como representación de la potencialidad o verdadera esencia que está por encima, sino como individualidad en la región de la certeza.¹⁰⁶

La paradoja surge entre el punto de vista de la especulación o la idea filosófica y su aparición “en forma de certeza para los hombres en general”.¹⁰⁷ No existe ninguna forma de aprehensión exotérica de lo

¹⁰³ *Ibid.*, 275, tr. III, 73.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, II, 274, tr. III, 72.

absoluto, ninguna forma para que los seres finitos aprehendan lo infinito. Esto es igualmente una afirmación abstracta de la imposibilidad de la libertad sustancial. Nunca ha habido una concepción común (universal) de la universalidad que esté presente en su determinación, en su existencia.

La paradoja surge con más fuerza en la religión cristiana debido a la mayor oposición entre el significado especulativo y su representación y la historia real. En las religiones pre-cristianas la falta de libertad en la vida ética se presentaba directamente en la religión. Pero la religión cristiana, la religión con la idea más sustancial de la libertad en su doctrina del espíritu como testigo del espíritu, es la religión que

está en el corazón mismo de su naturaleza desvinculada de la vida civil y estatal y se le quita la base sustancial de esta última, de modo que toda la estructura ya no tiene ninguna realidad, sino que es una apariencia vacía ...¹⁰⁸

Esta “libertad” religiosa del mundo real no puede mantenerse. Si se niega el mundo real, entonces Dios sólo puede representarse como algo negativo, en oposición al mundo finito. La experiencia cristiana básica no es de Cristo, el mediador, de la libertad, sino de la esclavitud espiritual a un Dios muerto.¹⁰⁹ La resurrección de Cristo y el amor cristiano deberían restaurar la unidad y la libertad de la naturaleza humana y divina, pero sólo pueden hacerlo “si Dios se conoce como trinidad”.¹¹⁰ Sin embargo, la reconciliación en la religión siempre queda implícita y abstracta, porque sólo se logra como religión, como comunidad espiritual y no mundana.

Así, el cristianismo no puede realizar la reconciliación entre lo humano y lo divino que sería la libertad. Sólo puede repetir la espantosa experiencia que

Dios ha muerto, Dios está muerto, – este es el más espantoso de todos los pensamientos, que todo lo que es verdadero no lo es, que la negación misma se encuentra en Dios; el dolor más profundo, el

¹⁰⁸ *Ibid.*, II, 290, tr. III, 90.

¹⁰⁹ *Ibid.*, II, 291, tr. III, 91.

¹¹⁰ *Ibid.*, II, 298, tr. III, 99.

sentimiento de algo completamente irrecuperable, la renuncia a todo lo de tipo superior, están conectados con esto.¹¹¹

La contradicción entre la verdad especulativa y la tergiversación religiosa se presenta repetidamente como una paradoja:

Para que la reconciliación sea real, es necesario que en este desarrollo, en esta totalidad, la reconciliación también sea conocida conscientemente, esté presente y sea llevada a la actualidad. Los principios que se aplican a este elemento mundano existen realmente en este elemento espiritual.¹¹²

Cuando la religión se presenta de este modo como una eterna paradoja entre el punto de vista especulativo y el punto de vista subjetivo, no puede aparecer como *necesaria*, como el “objeto que se produce a sí mismo”.¹¹³ Porque la tergiversación de lo absoluto se pone a la puerta del sentimiento, de la fe, de la intuición. Se atribuye a las “formas de la conciencia religiosa”, a la conciencia ordinaria como tal.¹¹⁴ Así, en contra del objetivo de Hegel, el punto de vista religioso *sí* aparece como un “asunto subjetivo”, una característica inherente a la conciencia finita.

Dios sería así un producto histórico de la debilidad, del miedo, de la alegría o de las esperanzas interesadas, de la codicia y del ansia de poder. Lo que tiene sus raíces en mi sentimiento, es sólo para mí; es mío, pero no propio; no tiene existencia independiente en y para sí mismo.¹¹⁵

Esta crítica a la fundamentación de la fe en el sentimiento por parte de Fichte se aplica con igual fuerza a la crítica de Feuerbach a la religión en general.¹¹⁶ Reducir la religión a los sentimientos de una especie finita produce un relato débil de la contingencia de la representación religiosa. ¿Cómo evitó Hegel esta posición?

¹¹¹ *Ibid.*, II, 291, tr. III, 91.

¹¹² *Ibid.*, II, 330, tr. III, 135.

¹¹³ Véase la nota 81.

¹¹⁴ *Ibid.*, este es el título de una subsección, I, 114ss, tr. I, 115ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, 57, tr. I, 51.

¹¹⁶ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 1841, trad. George Eliot, Nueva York, Harper & Row, 1957, esp. parte I.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Para concebir la *necesidad* del punto de vista religioso, del objeto que se produce a sí mismo, hay que comparar la relación entre la vida ética y la representación religiosa de las religiones pre-cristianas con la relación entre la vida ética y la representación religiosa de la religión cristiana. La subjetividad (la representación religiosa) debe verse como el destino histórico, la determinación (*Bestimmung*) de la sustancia. Este destino no es el destino de la comunidad espiritual, la determinación del culto, sino el destino o la determinación de la propia vida ética absoluta.

Concebir la necesidad de la representación religiosa es evitar el “sentimentalismo moral” de Fichte, sus lamentos ante el mal eterno e inmutable del mundo. Concebir la necesidad de la representación religiosa es derivar la representación históricamente específica de las contradicciones de la vida ética. Es tratar la religión no con una razón acotada, sino con una razón que no se entrega a la irracional “letanía de lamentaciones” que acompaña a las interminables tareas de la moralidad.¹¹⁷

EL FINAL DE LA RELIGIÓN

En la proposición especulativa de que el Estado y la religión son idénticos, “todo depende de cómo se determinen”.¹¹⁸

Una de las formas en que el Estado y la religión son idénticos es la *polis* griega. La *polis* griega “tiene en la religión la conciencia suprema de su vida como estado y como vida ética y está en deuda con los dioses por las disposiciones generales relacionadas con el estado, como la agricultura, la propiedad, el matrimonio”.¹¹⁹ ¿Cómo se determinan el estado y la religión en este caso? En el estado no hay distinción entre ley y costumbre, y la religión es mundana. La religión sanciona las instituciones políticas, pero esto no significa que las legitime o las sirva. Porque en una sociedad en la que el derecho no está separado de la costumbre, la costumbre y la sanción política y religiosa no son separables como implica la “legitimación”. En una sociedad así, la costumbre y el derecho no son medios para un fin, sino que están presentes,

¹¹⁷ *Philosophie der Geschichte*, 12, 51, tr. 34.

¹¹⁸ Véase la nota 80.

¹¹⁹ *Ibid.*, II, 175, tr. II, 312.

La propia Atenea es la vida ateniense: la felicidad y el bienestar del Estado no es su fin ... Estos seres que tienen naturaleza divina son esos mismos poderes y actividades ... [ellos] gobiernan de manera tan inmanente en la realidad con la que están conectados como la ley actúa dentro de los planetas.¹²⁰

Hegel llama a esto una “religión política”,¹²¹ pues se venera el Estado, la unidad política:

Los principios del Estado deben ser considerados como válidos en y para sí mismos, lo que sólo puede serlo en la medida en que se les reconozca como manifestaciones determinadas de una naturaleza divina.¹²²

Así,

Entre los atenienses la palabra Atenas tenía un doble significado, sugiriendo en primer lugar, un complejo de instituciones políticas, pero no menos, en segundo lugar, esa Diosa que representaba el espíritu del pueblo y su unidad.¹²³

Atenas como identidad real y concreta de estado y religión se contraponen a las otras religiones determinadas de la individualidad espiritual, el judaísmo y la religión romana. En todas ellas lo divino tiene la característica de ser un individuo o individuos que reconocen a los demás de diferentes maneras y son, por tanto, espíritu. En el judaísmo y en la religión romana las naturalezas divina y humana no están unidas.

Sin embargo, el problema de Atenas como ejemplo de la identidad del Estado y la religión, de un pueblo que reconoce su vida ética como divina, es que en esa sociedad no hay subjetividad ni “representación” religiosa como tal. Grecia desempeña un papel imposible en el pensamiento de Hegel. Es el único caso histórico en el que el Estado y la religión son uno, en el sentido de que la costumbre y la ley están unidas, pero, *ex hypothesi*, si el Estado y la religión son uno en este sentido, no habrá representación religiosa. El nombre “Atenea” significa inmediatamente tanto la *polis* como el Dios. Atenea es un

¹²⁰ *Ibid.*, II, 158, tr. II, 293.

¹²¹ *Ibid.*, II, 175, tr. II, 312.

¹²² *Philosophie der Geschichte*, 12, 70, tr. 51.

¹²³ *Ibid.*, 72–3, tr. 52–3.

individuo, es decir, lo universal y lo particular están unificados en ella. De ahí que no sea un sujeto, pues ser sujeto significa que lo universal y lo particular no están unificados. Un sujeto se entiende a sí mismo como infinito (universal) precisamente al excluir lo finito (la determinación, o sea, lo particular) y entonces se tergiversa la universalidad a sí mismo en forma de religión. Atenea no es un sujeto porque en la *polis* griega la ley y la costumbre, las formas jurídicas y todos los demás ámbitos de la vida social, no son distintos entre sí. Se trata de una presentación de la libertad sustancial, no formal, en una sociedad en la que no se conoce la subjetividad. Las personas no están determinadas como sujetos, ya que los sujetos tienen que distinguir y relacionarse con aspectos separados de sí mismos y de los demás.

La condición política y jurídica del desarrollo de la religión cristiana es el estado romano y la religión romana. Son de la mayor importancia para determinar las *aporías* del cristianismo.

La forma romana de propiedad privada estaba consagrada en un sistema jurídico que separaba la ley, en forma de ley de propiedad privada, de la costumbre, de las demás relaciones de la vida social. Esas otras relaciones, como la familia, se definían en términos de la misma ley de propiedad, por su distinción entre “personas” con derecho a la propiedad, y “cosas” que no tienen tal derecho, como las mujeres y los niños. El resultado no fue una “religión política” como en Grecia, sino una “religión del Estado”, una religión que servía a los fines particulares de los gobernantes.¹²⁴ El Estado y la religión son idénticos, pero se determinan de forma diferente a Grecia. La religión romana es “una soberanía del mundo”, pero abarca el mundo “de forma externa”.¹²⁵ No ve el mundo como divino ni al pueblo como sustancialmente libre. En cambio,

El fin que existe en esta soberanía es uno que se encuentra fuera del individuo, y cuanto más se realiza, más externo se vuelve, de modo que el individuo se somete a este fin y lo sirve.¹²⁶

La ley y la costumbre están separadas. El Estado también actúa como portador del derecho de propiedad privada con sus propios fines e intereses particulares que se imponen al pueblo. El Estado representa

¹²⁴ *Philosophie der Religion*, II, 161, tr. II, 296.

¹²⁵ *Ibid.*, II, 162, tr. II, 297.

¹²⁶ *Ibid.*

activamente a los dioses ante el pueblo de forma que le permite imponerle sus propios fines.

En la sociedad romana se desarrolló primero la contradicción entre la libertad formal del derecho de propiedad privada, de que todos quienes tienen derecho a la propiedad son libres y, por tanto, muchos no son libres, con la libertad “espiritual” de todos. La igualdad formal del derecho de propiedad se representa como la libertad religiosa de todos. La desigualdad real se reproduce en la igualdad meramente formal o externa de todos en el culto, en la “libertad” de servir a los fines de los dioses del estado romano.

Este es el terreno sobre el que se desarrolló la religión cristiana. La vida de Cristo, su enseñanza, su muerte, la comunidad cristiana y la Iglesia cristiana, producen una nueva noción de libertad que hace posible la noción abstracta y romana del sujeto. Producen, también, un nuevo tipo de divorcio entre la religión y el Estado.

La vida de Cristo, sin embargo, significa la aspiración a un nuevo tipo de libertad sustancial, a la reunificación de la subjetividad con la totalidad, a

la unidad desarrollada de Dios con la realidad ... con una subjetividad que se ha separado de él,¹²⁷

por las instituciones jurídicas romanas. Pero esta unidad “no es todavía de orden concreto, sino simplemente los primeros principios abstractos”¹²⁸.

La religión cristiana hereda de los romanos el “valor infinito” de la personalidad. Se trata de un valor jurídico, por un lado, pero, por otro, de un principio de “interioridad y subjetividad”, de “personalidad sin alma”,¹²⁹ a la que la aspiración del cristianismo da un alma. Pero esta alma se adquiere mediante un rechazo consciente y vigoroso de las instituciones corruptas de Roma. De ahí que sea aún más difícil realizar la aspiración, la unidad de Dios y el mundo. La unidad representada por la vida de Cristo se desplaza a un ámbito divorciado tanto de la ley como de la costumbre. Como resultado, tanto el significado (representación) de Cristo como la existencia real del cristianismo cambiaron.

¹²⁷ *Philosophie der Geschichte*, 12, 391, tr. 323.

¹²⁸ *Ibid.*, 403, tr. 334.

¹²⁹ *Ibid.*, 398, tr. 329.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Esta contradicción entre la aspiración a la libertad sustancial y el rechazo de la vida ética está representada en la historia de la vida y la enseñanza de Cristo. Cristo enseñó que todos los vínculos éticos, tanto la familia, la vida ética natural, como la política, la vida ética pública, carecen de importancia en comparación con el deber del discipulado. En la sociedad griega, el entierro de los parientes es una tarea de suprema importancia política, un deber de la vida ética natural y pública. A un joven que desea retrasar los deberes del discipulado hasta haber enterrado a su padre, Cristo le dice

Deja que los muertos entierren a sus muertos – sígueme ... El que ama al padre y a la madre más que a mí, no es digno de mí.¹³⁰

Hegel comenta que

Aquí hay una abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, incluso de los lazos éticos ... todo lo que había sido respetado es tratado como una cuestión de indiferencia, como algo que no merece ninguna consideración.¹³¹

La ganancia es liberar a todos de la autoridad externa de una sociedad corrupta,

La subjetividad [cristiana] que ha llegado a comprender su valor infinito ha abandonado así todas las distinciones de autoridad, poder, posición e incluso de raza; ante Dios todos los hombres son iguales. Es en la negación del dolor infinito donde se encuentra el amor, y ahí también se encuentra la posibilidad y la raíz del derecho verdaderamente universal, de la realización de la libertad.¹³²

Esta subjetividad cosmopolita puede comprender su “valor infinito”, pero nada más. La religión que es potencialmente la realización de la libertad sustancial se convierte en la religión de la esclavitud real, una religión de la tergiversación política, porque la subjetividad, como Dios y como hombre, no tiene ninguna determinación en ella. La idea cosmopolita de la libertad no puede reafirmar la libertad de la *polis*, porque ya no reconoce la vida ética

¹³⁰ *Ibid.*, 396, tr. 327.

¹³¹ *Ibid.*, 396, tr. 328.

¹³² *Philosophie der Religion*, II, 303, tr. III, 105 (G.R.).

como divina, como trinitaria, sino que la rechaza como corrupta y permanece en la agonía, la pasión, del dualismo religioso y político, de la separación religiosa y la dominación política.

Cristo dijo “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.¹³³ En primer lugar, ya que el César, el Estado, estaba allí, y

ni Jesús ni sus seguidores pudieron anularlo, el destino de Jesús y sus seguidores sigue siendo una pérdida de libertad, una restricción de la vida, la pasividad bajo el dominio de un poderío ajeno que fue despreciado ...¹³⁴

El resultado fue que Jesús pudo “encontrar la libertad sólo en su corazón, sólo en el vacío”.¹³⁵ En segundo lugar, este precepto de dar al César lo que es suyo y a Dios lo que es suyo “no es suficiente”.¹³⁶ Deja sin respuesta la pregunta de qué es del César y qué es de Dios. Si no se responde a esta pregunta, la respuesta será el “imperialismo”, la invasión del César sobre Dios, o de Dios sobre el César.¹³⁷ Cada uno de ellos se verá corrompido por esta dominación y se volverá incapaz de lograr una verdadera unidad, y sólo será capaz de reprimir.

Esta invasión se produjo en repetidas ocasiones. Cambió el significado y la estructura de las instituciones religiosas y civiles. Unió las dos de diferentes maneras sucesivas suprimiendo una, y con ello corrompiendo y depravando igualmente la otra. Esta ha sido la cultura o formación, *die Bildung*, de la religión cristiana y del estado, la vida ética. Ha sido una serie de experiencias formativas en las que la definición de la conciencia religiosa y política de sí misma entra en contradicción con su existencia real. Esta experiencia de la unidad repetidamente forzada de la definición sobre la realidad ha provocado cambios tanto en la definición como en la existencia.

La contradicción entre el ideal cristiano de libertad y el rechazo cristiano de la vida ética ha convertido a la iglesia cristiana en un poder ético. Pero esto no puede ser reconocido por una iglesia que degrada lo ético, por lo que la doctrina cristiana ha justificado tanto el mal como los actos justos cometidos en su nombre. La historia de la religión cristiana es la historia de su relación con el poder secular y con

¹³³ *Enzyklopädie*, III, sec. 552.

¹³⁴ “*Der Geist des Christentums*” *Schriften 1796–1800*, 999, tr. 284.

¹³⁵ *Ibid.*, 500, tr. 285.

¹³⁶ *Enzyklopädie*, III, sec. 552.

¹³⁷ *Ibid.*

la vida ética, y esta historia es la historia de la perversión del ideal cristiano de libertad. El cristianismo perpetuó la falta de libertad de las instituciones romanas, y la esclavitud aún mayor de las formas de propiedad e instituciones políticas feudales.

En cada caso de invasión y corrupción por parte de la Iglesia o del Estado ha cambiado la definición de la subjetividad religiosa y su relación con el mundo ético. Esta ha sido la formación o cultura de la religión cristiana, su dialéctica. En las conferencias sobre la *Filosofía de la Historia* y en *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel presenta la conexión entre la civilización religiosa cristiana y la barbarie política cristiana en períodos históricos concretos. Cualquiera que sea el coste de estas contradicciones, de estas diversas formas de dominación, son comprendidas como formativas, como educadoras de la subjetividad abstracta hacia una realización ética de la trinidad, de la libertad sustancial sin dominación.

La Reforma es un punto de inflexión en esta educación. Según una lectura de las conferencias sobre la *Filosofía de la Historia*, la Reforma es la etapa final de la educación, ya que produce un cambio en el concepto de subjetividad. La vida ética vuelve a ser santificada y deja de ser repelida o dominada. Esto abre la posibilidad de la “interpenetración divina de la vida secular”.¹³⁸

El principio cristiano ha pasado ahora por la terrible disciplina de la cultura y alcanza por primera vez la verdad y la realidad a través de la reforma.¹³⁹

La filosofía de la historia parece tener un final feliz:

El principio del espíritu libre se convierte aquí en el estandarte del mundo, y a partir de este principio se desarrollan los axiomas universales de la razón ... A partir de esta época, el pensamiento comenzó a adquirir una cultura propia: de él se derivaron los principios que debían ser la norma para la constitución del Estado. La vida política debía ser ahora conscientemente regulada por la razón. La moral consuetudinaria, los usos tradicionales, perdieron su validez; las diversas reivindicaciones en las que se insistía

¹³⁸ *Philosophie der Geschichte*, 12.

¹³⁹ *Ibid.*, 416–7, tr. 344.

debían demostrar su legitimidad como basadas en principios racionales. Hasta esta época no se realiza la libertad de espíritu.¹⁴⁰

En la *Filosofía de la Historia* queda claro que esta libertad no pudo realizarse en Francia. Pues los franceses tuvieron una revolución sin una reforma. Esta racionalidad sólo prevalecerá allí donde se hayan producido tanto una reforma como una revolución, de lo contrario continuarán las invasiones y la dominación de la historia cristiana.

En Alemania, la Ilustración trabajó con la Iglesia reformada y no contra una no reformada como en Francia.¹⁴¹ Hegel da a entender al final del texto de las conferencias sobre la filosofía de la historia que el principio del cristianismo se ha realizado en Alemania. Pero de las conferencias sobre la filosofía de la religión y otros escritos se desprende que Hegel no creía que esto hubiera ocurrido. Alemania había tenido una reforma y una Ilustración, pero no una revolución.¹⁴² Como resultado, el significado de la Ilustración en Alemania, al igual que el significado de la Revolución en Francia, se distorsionó. En Francia, la invasión de la vida política sobre la religiosa continuó y el resultado fue el fracaso de la revolución. En Alemania, la Ilustración no contribuyó a la realización de la libertad sustancial, del principio cristiano, sino que se volvió más dualista que antes. El pensamiento de Kant y Fichte es la culminación de este desarrollo y ha producido un concepto de subjetividad que Hegel compara, con consideración, con el concepto romano de subjetividad.

El concepto moderno de subjetividad es el correlato de derecho natural del derecho de propiedad privada romano, como queda especialmente claro en el caso de la *Metafísica de la moral* de Kant. Este concepto de subjetividad es a la vez una huida del mundo e instrumental, como lo era el concepto romano. Ya no es formativo como lo ha sido la historia de la religión cristiana. Es como la romana en el sentido de que no tiene vocación de imponerse al Estado, pues está al servicio de éste,

¹⁴⁰ *Ibid.*, 417, tr. 344–5 (G.R.).

¹⁴¹ *Ibid.*, 526, tr. 444.

¹⁴² Véase *Hegel's Political Writings*, M. Knox y Z. Pelczynski (eds), Oxford, Clarendon Press, 1964.

Al igual que en la época del imperio romano, la vida política [está] universalmente desprovista de principios.¹⁴³

Ya no es formativa en el sentido adicional y único de que ya no es exotérica. Ha destruido, en su “crítica de toda revelación”, incluso la representación religiosa de la libertad cristiana. Ya no sólo deprava políticamente a las personas, sino que las ha abandonado.¹⁴⁴

Cuando ya no se predica el Evangelio a los pobres, cuando la sal ha perdido su sabor, y todos los fundamentos han sido eliminados tácitamente, entonces el pueblo, para el que la verdad siempre sólida sólo puede existir en la representación, ya no sabe cómo asistir al impulso y a las emociones que siente en su interior. Están más cerca de la condición de la pena infinita; pero como el amor se ha pervertido en un amor y un goce del que está ausente toda pena, parecen a sí mismos abandonados por sus maestros. Estos últimos, es cierto, se han dado vida a sí mismos por medio de la reflexión, han encontrado su satisfacción en la finitud, en la subjetividad y su virtuosismo, y por consiguiente en lo que es vacío y vano, pero el núcleo sustancial del pueblo no puede encontrar allí su satisfacción.¹⁴⁵

El “Evangelio” no significa la predicación de la fe religiosa, ni la “fe” de Kant y Fichte. No se refiere al fin de la religión en el sentido de que ya nada pasa por la religión. Se refiere a la forma en que la religión no ofrece ninguna orientación política a las personas. La religión cristiana siempre ha sido intrínsecamente incapaz de ofrecer una orientación política racional, pero la forma actual de separar la religión y la razón, la fe y la vida política racional, es particularmente debilitante y depravada.

Este punto final y culminante al que llega la cultura formal de nuestros días es, al mismo tiempo, la crudeza más extrema, porque sólo posee la forma de la cultura.¹⁴⁶

¹⁴³ *Philosophie der Religion*, II, 342–3, tr. III, 150.

¹⁴⁴ Para el *Intento de crítica de toda la Revelación de Fichte*, véase la nota 18. Para “depravación”, véase *Enzyklopädie* III, sec. 552; para “abandono”, véase *Philosophie der Religion*, II, 342–3; tr. III, 150.

¹⁴⁵ *Ibid.*, II, 343, tr. III, 150 (G.R.).

¹⁴⁶ *Ibid.*, II, 338, tr. III, 145 (G.R.).

Se trata de una “nueva esclavitud espiritual”.¹⁴⁷

Son pasajes raros y reveladores en los que Hegel no disfraza un *Sollen* de la racionalidad de lo real, sino que simplemente se desespera.

Esta reconciliación [por parte de la filosofía] es en sí misma meramente parcial y sin universalidad. La filosofía forma en esta relación un santuario aparte y los que sirven en él constituyen un orden aislada de sacerdotes, que no deben mezclarse con el mundo, y cuyo trabajo es proteger la posesión de la verdad. El modo en que el mundo actual ha de salir de este estado de dualismo y la forma que ha de adoptar, son cuestiones que debe resolver él mismo, y ocuparse de ellas no es asunto inmediato y práctico de la filosofía.¹⁴⁸

En las condiciones sociales y políticas actuales, para que el Viernes Santo histórico se convierta en el Viernes Santo especulativo, la filosofía debe formar “un santuario aparte”, “un orden sacerdotal aislado”. Hegel llama la atención sobre este *estatus* de la filosofía para no imponer su concepto. Los sacerdotes *no* deben actuar como lo han hecho los sacerdotes cristianos; deben permanecer aislados.

Así es como debe concebirse la filosofía de la historia, no como una teleología de la reconciliación, no como la sustitución del intento agotado de crear una civilización cristiana, sino como una repetición perpetua, como la perpetua finalización del Viernes Santo histórico por el Viernes Santo especulativo. No hay fin de la religión ni fin de la historia, sino una perpetua “justificación especulativa” para completar la fe que “no justifica nada”.¹⁴⁹

Hegel no es optimista en cuanto a que la realización racional del sentido de la religión haga posible una vida ética racional del modo en que lo habría hecho la realización del principio de la religión cristiana. Pero está seguro de que la tergiversación y la vida política irracional continuarán en la historia, y que la filosofía tendrá que estar más armada contra su irracionalidad y no menos. Pero esta racionalidad filosófica puede no traer la libertad.

La religión ya no es formativa, porque ya no tiene, ni siquiera potencialmente y apolíticamente en las formas de amor y culto, una

¹⁴⁷ *Enzyklopädie III*, sec. 552.

¹⁴⁸ *Philosophie der Religion*, II, 343–4, tr. III, 151 (G.R.).

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, 343, tr. III, 150.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

estructura trinitaria, porque la “fe” en sus justificaciones filosóficas contemporáneas no tiene contenido. El dolor y la pena del Dios ausente se han transformado en una reconciliación acrítica con el presente inmediato, con las formas de dominación política y de servidumbre de las relaciones de propiedad específicas. Dado que la religión ha perdido su vocación, incluso bárbara, ha perdido también su filo crítico y se ha asimilado por completo.

Aunque la religión cristiana como tal ya no es formativa, queda la cuestión de la “disposición subjetiva”, de los “impulsos y emociones” de la “razón siempre sólida” del pueblo. Porque sólo si se forma esta “razón siempre sólida” es posible cualquier realización de la razón, de la vida política racional, de la libertad.

La tesis del fin de la religión implica “fin” en el sentido de *telos*, en el sentido de la religión como vida ética, y en el sentido de *finis*, el cese de la religión como experiencia formativa, pero no implica el fin de la representación. La tesis del fin de la religión en la cultura moderna ofrece, pues, un análisis de la formación y la deformación ideológica de la cultura moderna.

¿Por qué es el destino (la determinación) de la sustancia (absoluta) convertirse en sujeto? Antes de que Hegel desarrollara una filosofía de la historia, esta pregunta se respondía haciendo referencia a las relaciones de propiedad privada de la sociedad burguesa con alusiones y comparaciones con otras formas de propiedad. Estas referencias a las diferentes relaciones de propiedad son elaboradas posteriormente por relatos históricos sostenidos que conectan la ilusión y la representación con la división del trabajo, por un lado, y la experiencia del trabajo, por otro. El destino de la sustancia y la formación de la subjetividad se presentan bajo estas formas en la *Estética* y la *Fenomenología*.

EL FINAL DEL ARTE

Esta extensión del simbolismo a todas las *esferas* de la mitología y el arte [de Friedrich Schlegel] no es en absoluto lo que tenemos en cuenta aquí al considerar la forma simbólica del arte. Pues nuestro esfuerzo no consiste en averiguar hasta qué punto la configuración artística puede interpretarse simbólica o alegóricamente en este sentido de la palabra “símbolo”, sino que tenemos que preguntar, a la inversa, hasta qué punto lo simbólico en sí mismo debe considerarse una forma artística. Queremos establecer la relación artística entre el significado y su configuración, en la medida en que esa relación es simbólica a diferencia de otros modos de presentación, especialmente el clásico y el romántico.¹

En primer lugar, se plantea la cuestión de qué carácter debe tener la situación general del mundo para proporcionar un terreno en el que se pueda presentar adecuadamente un acontecimiento épico.²

La *Estética* presenta la experiencia especulativa de la oposición entre el Estado y la religión en una exposición trascendental. De ahí que sea la obra más “sociológica” de Hegel.

La tesis del fin del arte, al igual que la tesis del fin de la religión, no significa que ya no se creen obras de arte. Significa que el arte deja de ser una experiencia formativa, educativa y política. Pero, en el caso del arte, el fin del arte tiene dos significados, ya que hay dos fines del arte. El primer “fin” del arte se refiere al fin de una sociedad, Grecia, en la que la vida se “vive estéticamente”, en la que las instituciones sociales son en sí mismas estéticas. Significa, pues, el *comienzo* del arte en el sentido en que lo entendemos, como relativamente autónomo de otras instituciones sociales. Significa el comienzo de la re-

¹ *Ästhetik*, I, 405, tr. I, 312 (G.R.).

² *Ibid.*, III, 339, tr. II, 1051 (G.R.).

presentación artística, del arte como *relación* entre significado y configuración, entre concepto e intuición. El arte dejó de ser en este momento el modo fundamental políticamente formativo de la experiencia: perdió su fin en el sentido de *telos*.³ El segundo “fin” del arte se refiere al arte moderno, al arte en la sociedad pos-revolucionaria y burguesa. Este fin del arte significa “fin” en el sentido de finis. El arte ha caído en una contradicción tal entre el significado y la configuración, entre el concepto y la intuición, que ya no es arte en el segundo sentido de una relación, una falta de unidad parcial, entre ambos.⁴

La *Estética* es una filosofía y no una fenomenología del arte. No presenta el punto de vista de la conciencia natural, las experiencias de la contradicción entre su definición de sí misma y su existencia real, en sus transiciones a diferentes concepciones de sí misma y de su existencia, desde una aprehensión puramente individual a una moral y a una ética. En la *Estética* se sabe que la formación y la deformación del arte, no de la conciencia, han terminado en los dos sentidos especificados. Así, la historia de esta formación y deformación se presenta desde el punto de vista de la vida ética, de la colectividad, no desde el punto de vista subjetivo. La experiencia especulativa de la oposición entre Estado y religión se presenta como “la doctrina de las formas de arte [*die Lehre von Kunstformen*]”.⁵ Hegel se pregunta por la posibilidad de las formas de arte. Se pregunta qué formas de arte y qué artes individuales son posibles bajo determinadas condiciones históricas y sociales. Esta investigación es trascendental porque parte de formas de arte actuales y artes individuales como algo dado y examina su posibilidad. La investigación es sociológica porque conecta la estructura social (precondición) con las formas de arte (lo condicionado).⁶ Pero la respuesta a la pregunta tiene una forma metafísica en el sentido estrictamente kantiano de que establece las formas específicas que caen bajo los principios justificados. Es, en términos de Hegel, una doctrina, pues demuestra la necesidad de las formas de arte y del sistema de artes individuales. La “estética” no se ocupa, pues, de la “interpretación” del arte.⁷

³ *Ibid.*, I, 10, tr. I, 24 y 141, tr. 103.

⁴ Véase *ibid.*, final de las partes II y III.

⁵ *Ibid.*, I, 107, tr. I, 75.

⁶ Véase la nota 2 más arriba.

⁷ Véase la nota 1 más arriba.

La *Estética* es la inversa de la *Fenomenología*. La conciencia natural en la *Fenomenología* descubre gradualmente las determinaciones de sus definiciones limitadas de sí misma, culminando en las experiencias del arte y la religión, que siguen siendo experiencias limitadas, pero que son apreciaciones erróneas de lo absoluto, de la experiencia colectiva, y no apreciaciones erróneas de la experiencia como únicamente individual. En las penúltimas secciones de la *Fenomenología* sobre el arte y la religión, los estadios anteriores que fueron malinterpretados por la conciencia natural como experiencias individuales o “morales” se reexperimentan en sus ubicaciones históricas específicas en la oposición entre el estado y la religión. Pero no puede haber una *doctrina* de la experiencia, sino sólo su presentación.

Como en todas las investigaciones trascendentales, el argumento de Hegel en la *Estética* es circular. Deriva las condiciones sociales previas para una forma de arte, por ejemplo, la epopeya, a partir de ejemplos de esa forma, por ejemplo, Homero. Hegel trata los géneros artísticos, en efecto, como rituales, como evidencia directa de la ley y la costumbre en Grecia, y como evidencia indirecta e inversa de la ley y la costumbre en las sociedades post-griegas. Las determinaciones colectivas se presentan en orden cronológico, en la “secuencia” de las formas de arte: simbólica, clásica y romántica; y en el “sistema” de las artes individuales: arquitectura (simbólica), escultura (clásica), pintura, música y poesía (romántica).⁸ La cronología sólo se desafía en el caso de la poesía, ya que ésta, “el arte universal”, es formativa en todas las condiciones previas.⁹

La *Estética* expone la experiencia formativa desde el punto de vista de la vida ética. Desde el punto de vista ético, se considera que la división del trabajo determina la experiencia individual del trabajo. La *Fenomenología* expone la experiencia formativa desde el punto de vista de la conciencia subjetiva, según la cual el trabajo se malinterpreta como una relación entre individuos. La experiencia formativa es la relación con la naturaleza transformadora, con el trabajo, con la actualidad. El trabajo es un medio de reconocimiento de uno mismo y de los demás. El modo de apropiación de la naturaleza en una sociedad, su división del trabajo y la correspondiente experiencia

⁸ *Ibid.*, I, 104, tr. I, 73.

⁹ *Ibid.*, I, 123, tr. I, 89.

laboral de los individuos, es ética. Determina el reconocimiento mutuo o la falta de él entre los individuos, y los correspondientes medios de representación, el arte y la religión.

BELLEZA E ILUSIÓN

Al igual que la unidad de la ley y la costumbre en la sociedad griega hacía incorrecto hablar de representación religiosa en esa sociedad, también hace incorrecto hablar de representación artística. La representación artística sólo se produce cuando el Estado y la religión se divorcian. En la sociedad griega “no hay dioses antes de la poesía”.¹⁰ La poesía y la escultura no re-presentan a los dioses de una religión que existe independientemente de la forma artística. La poesía y la escultura *presentan* a los dioses, no los *representan*: “Los Dioses están hechos, inventados, pero no son ficticios”.¹¹ Los Dioses son “hechos” o “inventados” significa que no tienen un origen independiente y son re-presentados o re-producidos en forma de arte como ocurre en las sociedades posteriores. Los dioses, sin embargo, no son “ficticios”, no son la *mera* invención del artista, sino la presentación directa por parte de los artistas de la vida ética de la sociedad, de la armonía no la *relación* entre el espíritu y la naturaleza, del reconocimiento real y concreto entre los individuos. El arte es *Schein* y no *Vorstellung*. En el contexto de la sociedad griega, *Schein* significa el “resplandor” del significado en un medio sensual, no la re-presentación de un significado externo que no es uno con el medio de presentación. En las sociedades en las que la representación religiosa es el modo dominante de la autoconciencia, de la autodesaprensión, *Schein* artístico significa ilusión, la ilusión que corresponde a la re-presentación. *Schein* en este último caso significa la relación, no la armonía o el resplandor, de la naturaleza y el espíritu, del concepto y la intuición, del sentido y la configuración.¹²

¹⁰ *Ibid.*, I, 141, tr. I, 102.

¹¹ *Philosophie der Religion*, II, 119, tr. II, 249. En la traducción inglesa de la *Estética*, *Darstellung* se traduce como “representación”, ocultando así la distinción filosófica fundamental entre *Vorstellung* y *Darstellung*, representación y presentación, respectivamente, por ejemplo, véase *Ästhetik* I, 9, tr. I, 22.

¹² En la traducción inglesa de la *Estética*, *Schein* se traduce frecuentemente como “apariencia”, ocultando así los dos significados de *Schein*, la conexión con *Darstellung* y el contraste con *Vorstellung*, por ejemplo, *ibid.*, I, 9, tr. I, 22.

Schein es la unidad, no la relación, del espíritu y la naturaleza presentados como un individuo. La belleza no es una armonía entre el concepto y la naturaleza, pues tal armonía o unidad real no podría aparecer en un medio sensual. La “belleza” se refiere a una armonía entre lo natural o sensual y el individuo; una armonía que no es conocida como tal por quienes la viven: “No es la espiritualidad libre auto-determinante; sino la pura naturalidad formada a la espiritualidad – la individualidad espiritual”.¹³ Lo bello “se determina como el resplandor [*Scheinen*] de la Idea al sentido”.¹⁴ Es un ideal, “una unidad inherente”, reconocida *por nosotros* como una armonía.¹⁵ No puede ser un concepto, porque el concepto es abstracto y conocido y anula la intuición o la naturaleza,¹⁶ y porque la unidad de concepto e intuición no puede darse en un medio sensual, sino que sólo puede conocerse como libertad sustancial. La belleza es la unidad concreta entre el individuo y su apariencia física. Se produce cuando la naturaleza se considera divina, no simplemente en su forma natural y sensual, sino en la forma de un individuo que tiene características específicas, físicas y éticas, que se realizan en su manifestación.¹⁷ La estatua del Dios griego es esta totalidad de partes distintas, la vida concreta, *par excellence*,¹⁸ La belleza se da en una sociedad con una relación específica con la naturaleza y una estructura política específica, donde “la vida individual es la vida sustancial”.¹⁹ La belleza en esta sociedad es el “resplandor” del carácter específico del individuo, porque es igualmente la determinación de toda la sociedad en el individuo.

La belleza es la verdadera unidad de “significado” y “configuración”. La “configuración” es la “apariencia sensual” de la obra de arte; el “sentido” es el “significado interior” de esa apariencia. Esta unidad de significado y configuración se contrapone a las formas de arte en las que el significado y la configuración no coinciden, que no son bellas. En las sociedades en las que el arte re-presenta una religión independiente, el significado y la configuración no están en

¹³ *Philosophie der Geschichte*, 12, 293, tr. 239 (G.R.).

¹⁴ *Ästhetik*, I, 151, tr. I, 111.

¹⁵ *Ibid.*, I, 236, tr. I, 179.

¹⁶ *Ibid.*, I, 145–50, tr. I, 106–10.

¹⁷ *Philosophie der Geschichte*, 12, 293, tr. 238.

¹⁸ *Ibid.*, 293–4, tr. 239.

¹⁹ *Ibid.*, 293, tr. 238.

armonía, y el arte no es bello “brillante” sino ilusorio; re-presenta la representación religiosa dominante para la aprehensión sensual.

El contraste entre el significado y la configuración no es una oposición abstracta, ni Hegel ha hipostasiado un significado “interno” místico. El significado y la configuración corresponden al concepto y a la intuición en la esfera del arte antes de que el concepto y la intuición se hayan divorciado el uno del otro, antes de que haya surgido una *relación* con la naturaleza, la intuición, en una sociedad en la que la naturaleza está suprimida. Relación con la naturaleza significa una relación con la naturaleza como mundo físico, relaciones de trabajo, y una relación con la naturaleza como voluntad natural, relaciones éticas y políticas. La sustancia es ahora escindida y re-presentada por el arte como libertad abstracta (significado) en el propio medio, la configuración sensual, que es negada.

La antigua Grecia es la sociedad en la que la vida se “vive estéticamente”. La cultura humana del propio hombre es la obra de arte “subjetiva”; la configuración del mundo de las divinidades es la obra de arte “objetiva”; y el Estado y las relaciones de quienes lo componen son la obra de arte “política”.²⁰

Grecia, donde las instituciones sociales son “estéticas”, desempeña en el pensamiento de Hegel el papel que el “estado de naturaleza” desempeña en el derecho natural. Es una ficción, porque la idea de una Edad Heroica está tomada de la épica homérica y de la tragedia del siglo V, de la narrativa literaria. Esta ficción se presenta como una *condición natural*, como una armonía históricamente única del espíritu con la naturaleza, humana, física y política (segunda naturaleza). Esta condición de ficción se pone de manifiesto en la preferencia de Hegel por *Ifigenia en Tauris*, de Goethe, frente a la obra homónima de Eurípides.²¹ La obra de Goethe capta para Hegel lo que entiende por *Sittlichkeit* griega, la vida ética, mejor que la obra de Eurípides. Eurípides y Sócrates anuncian el fin de la vida ética, porque afirman el derecho de la subjetividad frente a la libertad sustancial de su sociedad.²²

²⁰ *Ibid.*, 295, tr. 240.

²¹ *Ästhetik*, I, 297–9, tr. I, 229–30.

²² Véase la discusión de la vida y la muerte de Sócrates en *Geschichte der Philosophie*, I, 441–516. La tesis de maestría de Søren Kierkegaard se basó en la discusión de Hegel, *The Concept of Irony with constant reference to Socrates*, 1841, trad. Lee M. Capel, Bloomington, Indiana University Press, 1965.

Grecia, como todas las demás formas del pensamiento de Hegel, ya sean formas de arte, formas de propiedad o configuraciones de la conciencia, no es un tipo simple y monolítico. Esto es particularmente claro en la *Fenomenología*, donde la experiencia individual, moral y ética no se presenta en orden cronológico. Una forma de experiencia individual puede darse en más de una sociedad histórica, y varias sociedades históricas pueden dar lugar a la misma forma de experiencia individual.

Grecia representa una sociedad en la que no hay subjetividad y, por tanto, no hay representación. Representa una sociedad que contiene conflicto e injusticia, pero que es sustancialmente libre, y por lo tanto el conflicto y la injusticia son transparentes e inteligibles. En la sociedad griega sólo unos pocos se saben libres, pero esta libertad es concreta y se realiza. Los que no son libres se *conocen* como esclavos, y el conflicto entre esferas sociales igualmente válidas es reconocido por todos. En las sociedades posteriores todos se vuelven a presentar como libres, pero la libertad no se realiza para ninguno, y la falta de libertad no se *conoce*.

De ahí que Grecia proporcione la base ficticia pero lógica para la posterior determinación de la sustancia (vida ética) como sujeto, para la exposición de la relación entre subjetividad y representación. Representa una sociedad justa, una forma de justicia limitada pero realizada. La exposición de la división del trabajo y de la experiencia laboral revela la base tanto de la justicia como de la injusticia. En esta sociedad, el significado y la configuración aún no se han separado en concepto e intuición. El arte es la experiencia políticamente formativa, *distinta* pero no *separada* del trabajo, la religión y la política.

La *Estética* parece estar dominada por el ideal de la belleza como objeto primordial. Pero la presentación de este ideal es la condición previa de una exposición del arte tal como lo conocemos, del arte como re-presentación de esferas relativamente separadas de la vida social. La exposición del *ideal* de belleza es la condición previa de una filosofía del arte que *no idealiza* el arte, que ve el arte en sus formas simbólicas y románticas, y como artes individuales simbólicas y románticas, como ilusión, como la re-presentación de la contradicción entre el estado y la religión, entre la existencia real y la disposición subjetiva. La exposición del ideal de belleza es la condición previa de una filosofía del arte que ve el arte tal como lo entendemos, como un fenómeno históricamente específico que reproduce la contradicción

social en el medio de la ilusión sensual. El arte en este sentido no es ideal, no es integral, no es bello.

La historia comienza con la historia de los estados, con la formación de una unidad política que se distingue externamente de otras unidades políticas, y que puede constituirse o mantenerse internamente por compulsión, por costumbre, por ley formal o por disposición subjetiva.

La conciencia de la libertad surgió primero entre los griegos ... pero ellos ... sólo sabían que *algunos* son libres – no el hombre como tal ... Por lo tanto, los griegos tenían esclavos; y toda su vida y el mantenimiento de su espléndida libertad estaban implicados en la institución de la esclavitud.²³

La conciencia griega de la libertad se contraponen al despotismo oriental, en el que sólo uno es libre, y al judaísmo patriarcal, en el que nadie se concibe como libre. El tipo y el grado de libertad de una sociedad se derivan siempre de la relación de esa sociedad con la naturaleza. Esta noción de libertad se opone, por un lado, a la posición del derecho natural según la cual el “estado de naturaleza” es libre. Por el contrario, “la sociedad y el estado son las condiciones mismas en las que se realiza la libertad”.²⁴ La libertad no es natural,

La libertad como *ideal* de lo original y natural, no existe *como original y natural*.²⁵

Por otra parte, el tipo y el grado de libertad dependen de la relación que una sociedad tiene con la naturaleza. En efecto, la libertad concreta no depende del *concepto* que una sociedad tiene de la libertad, sino de que ese concepto se realice, de que esté concretamente unido a la naturaleza o a la finitud que suprime en virtud de ser un concepto como tal. A la inversa, una sociedad que es concretamente libre, pero que tiene un *concepto* de libertad limitado, no será sustancialmente libre para todos. Grecia es una sociedad de este tipo.

Desde el *System der Sittlichkeit* y las primeras fenomenologías de Jena, la “naturaleza” o lo “finito”, tal como se deriva de la filosofía teórica de Kant y Fichte, significaba la naturaleza física, y, tal como se

²³ *Philosophie der Geschichte*, 12, 31, tr. 18.

²⁴ *Ibid.*, 59, tr. 41.

²⁵ *Ibid.*, 58, tr. 40–1.

deriva de su filosofía práctica, significaba el agente moral como voluntad natural, como deseo e inclinación. La relación con la naturaleza abarca tanto la relación con la naturaleza física como la relación ética con el otro, tanto con partes de uno mismo como con otros agentes morales. La relación más sencilla con la naturaleza era transformarla en trabajo, una experiencia en la que la relación con el mundo natural se convierte en una experiencia ética: el trabajo como instrumento (medio) para satisfacer la necesidad se convierte en una mediación (medio) que determina el reconocimiento o el desconocimiento de uno mismo y de los demás. En este sentido la apropiación y transformación de la naturaleza *determina* la organización política, la libertad.

La sociedad griega tiene un concepto limitado de la libertad, limitado en el sentido de que sólo algunos son libres, y que los que son libres no tenían un concepto abstracto de su libertad. Sólo en su discusión de la sociedad griega, y no en la discusión de la sociedad oriental o judía, Hegel explica por primera vez la conexión entre el trabajo como transformación y apropiación de la naturaleza y la unidad ética.

Los griegos distinguieron la agencia humana del mundo natural y luego relacionaron la agencia humana con el mundo natural de una manera que produjo su tipo particular de libertad. Así lo demuestra el debate sobre una supuesta Edad Heroica derivada de Homero y de la tragedia del siglo V.

En la Edad Heroica de la sociedad griega, el mundo natural no se degrada ni se rebaja. La actividad productiva es reconocida y respetada. Existe una “conexión viva con la naturaleza ... ya sea amistosa u hostil”.²⁶ El modo griego de apropiarse de la naturaleza da lugar a una concepción específica de su propia naturaleza y de su relación con los demás. La división del trabajo es simple, y no hay distinción entre la división social y la técnica del trabajo, entre las divisiones generales de clase y la división determinada por imperativos técnicos:

... el entorno más cercano de los individuos [en la Edad Heroica], la satisfacción de sus necesidades inmediatas, sigue siendo obra suya ... los héroes matan y asan su propia comida; doman el caballo que desean montar; los utensilios que necesitan los fabrican más o

²⁶ *Ästhetik*, III, 341, tr. II, 1053.

menos ellos mismos; el arado, las armas para la defensa, el escudo, el casco, la coraza, la espada, la lanza, son obra suya, o están familiarizados con su fabricación. En tal modo de vida el hombre tiene la sensación, en todo lo que usa y en todo lo que le rodea, de que lo ha producido con sus propios recursos, y por lo tanto en las cosas externas tiene que ver con lo que es suyo, y no con objetos ajenos que se encuentran fuera de su propia esfera en la que es dueño ... todo es doméstico, en todo el hombre tiene presente ante sus ojos, el poder de su brazo, la habilidad de su mano, la astucia de su propio espíritu, o un resultado de su coraje y valentía. Sólo así los medios de satisfacción no se han degradado a una cuestión puramente externa; vemos su origen vivo mismo, la conciencia viva del valor que el hombre les da porque en ellos tiene cosas no muertas o muertas por la costumbre, sino sus propias producciones más cercanas.²⁷

Odiseo, un ejemplo de este tipo de hombre, “se carpó su enorme lecho matrimonial [Odisea, XXIII]”.²⁸ Este respeto por la actividad productiva, donde el acto productivo y el producto permanecen unidos, es la base del respeto que el individuo confiere a la vida política. Odiseo y los demás príncipes se unieron para apoyar a Agamenón en las Guerras de Troya no porque estuvieran obligados a hacerlo, pues “no hay ninguna ley imperativa a la que estén sujetos”. No son

lugartenientes y generales de Agamenón, convocados a su llamada, sino que son tan independientes como él mismo; se han reunido en torno a él por su propia voluntad ... Debe consultar con ellos, y si no están satisfechos se alejan de la lucha como hizo Aquiles.²⁹

Las interrelaciones de este tipo de vida ética

el vínculo de la familia, así como el vínculo del pueblo – como nación entera – en la guerra y en la paz, deben haber sido descubiertos, enmarcados y desarrollados; pero, por otra parte, no desarrollados todavía en forma de instituciones, obligaciones y

²⁷ *Ibid.*, I, 337–8, tr. I, 260–1.

²⁸ *Ibid.*, I, 338, tr. I, 261.

²⁹ *Ibid.*, III, 342, tr. II, 1053.

leyes universales válidas en sí mismas sin ninguna ratificación por la personalidad subjetiva viva de los individuos, y poseídas de hecho por el poder de subsistir incluso contra la voluntad de los individuos. Por el contrario, el único origen y soporte de estas relaciones debe ser claramente el *sentido* de la justicia y la equidad, junto con la costumbre y la mente y el carácter general, de modo que ningún intelectualismo en forma de realidad prosaica puede sostenerse y consolidarse contra el corazón, las actitudes individuales de la mente y la pasión ... Así, en la epopeya encontramos una comunidad subyacente de vida y acción objetiva, pero, sin embargo, una libertad en esta acción y vida que parecen proceder enteramente de la voluntad subjetiva de los individuos.³⁰

Hegel plantea esta relación política generalmente en términos de experiencia laboral. Al igual que el héroe griego conoce los objetos que le rodean como su propio trabajo, los ciudadanos griegos “conocen la sustancia como su propio trabajo”.³¹ El trabajo (*Arbeit*) y el producto (*Werk*) no están separados por “mediaciones universales”, sino que son simples y están unidos.³² El individuo no se separa en un aspecto físico y otro moral, sino que ve el conjunto de sí mismo en la totalidad de sus producciones, ya sea su lecho matrimonial o su valor, y ve tanto los productos de su trabajo como sus cualidades individuales como inmediatamente éticas, creadas para favorecer los intereses de la *polis* y no el interés individual. Son una “segunda naturaleza”, pues *Sitte*, la costumbre, y *Sittlichkeit*, la vida ética o la ley, no son distintas. No hay sanciones externas ni internas. La naturaleza individual no está muy diferenciada, no está dividida en aspectos privados y públicos, naturales y morales. La naturaleza, física y ética, trabajada y transformada, sigue siendo una segunda naturaleza.³³

Sin embargo,

toda su vida y el mantenimiento de su espléndida libertad estaban implicados con la institución de la esclavitud.³⁴

³⁰ *Ibid.*, III, 340, tr. II, 1052.

³¹ *Phänomenologie des Geistes*, 512, tr. sec. 700.

³² *Ästhetik*, I, 337, tr. I, 260.

³³ *Rechtsphilosophie*, 7, sec. 4.

³⁴ *Philosophie der Geschichte*, 12, 31, tr. 18.

Es bien sabido que en la *Fenomenología* la dependencia del amo (=el héroe) del trabajo del esclavo limita la libertad del amo. A menudo se argumenta que, dado que es el esclavo el que se somete a la experiencia formativa del trabajo productivo, el futuro pertenece al esclavo.³⁵ Este no es el significado de la discusión de Hegel sobre la institución de la esclavitud.

La libertad fue expuesta como inseparable de la actividad productiva del héroe (=maestro), de que éste se vea inmediatamente en sus producciones físicas y de que vea el conjunto ético en sus propias cualidades. Pero la dependencia del amo con respecto al esclavo no lo convierte en un mero consumidor de productos con cuya "fabricación" no está "familiarizado".³⁶ Hay *está* una distinción entre la división social y la técnica del trabajo, pero "todo" sigue siendo "doméstico".³⁷ El amo o el héroe saben que el esclavo es esclavo, no libre. Por otra parte, la actividad productiva, la experiencia laboral, del esclavo no es formativa, porque el esclavo no llega a través de ella a un conocimiento de la validez de su servidumbre y nunca será libre.³⁸ El héroe y amo, sin embargo, disfruta de los logros de su hogar como su trabajo, y disfruta de la conexión entre su actividad productiva y su conocimiento de sí mismo.

El futuro pertenece al maestro. Porque en las sociedades futuras el amo se convertirá en amo y esclavo. Se sabrá amo, pero no sabrá que él y los demás son esclavos. No se llamarán amo y esclavo porque esa relación es transparente. Se llamarán "personas". Se conocerán a sí mismos como infinitamente libres y no se conocerán a sí mismos en la esclavitud opaca de la naturaleza que ha sido suprimida.

En la Edad Heroica de la sociedad griega no existe el concepto de una ley que otorgue derechos de propiedad "universales". No hay propiedad privada, porque los individuos no son definidos por la ley según su derecho a la propiedad, como personas. La transformación productiva tanto del mundo físico para las necesidades de la vida,

³⁵ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 145–55, tr. secs 178–98, y véase la famosa discusión de Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1933–9, trad. James H. Nichols Jr, Nueva York, Basic Books, 1969. "Por lo tanto, el proceso histórico, el devenir histórico del ser humano, es el producto del Esclavo trabajador y no del Amo guerrero", pág. 52s.

³⁶ Compárese con la nota 27 más arriba.

³⁷ Compárese con la nota 27 más arriba.

³⁸ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 155–6, tr. sec. 197.

como del mundo ético, el valor y el coraje, se produce según la costumbre y esa costumbre (*Sitte*) es la unidad de la sociedad (*Sittlichkeit*). La unidad no se consigue imponiendo a la costumbre una ley externa que otorgue derechos. Así, aunque la sociedad griega depende del trabajo de los que no son libres, no se basa en el trabajo de los que se sabe que son infinitamente libres como personas, pero se desconocen como individuos concretos, y de cuyo trabajo, por tanto, dependen los demás, pero no disfrutan.

LA FORMA CLÁSICA DEL ARTE: LA TRAGEDIA Y EL ESTADO

El elemento universal de la vida ética y la libertad abstracta de la persona en su vida interior y exterior, permanecen, de acuerdo con el principio de la vida griega, en imperturbable armonía el uno con el otro, y, al mismo tiempo, cuando este principio se afirma en el presente actual no se trata de una independencia de la esfera política contrapuesta a una moral subjetiva distinta de ella; la sustancia de la vida política se fundía en los individuos tanto como ellos buscaban esta su propia libertad sólo al perseguir los objetivos universales del conjunto.³⁹

Esta es la precondition de la forma clásica de arte en la que

La belleza tiene por significado interno el significado libre e independiente, no un significado *de* esto o aquello, sino lo que se significa a sí mismo y por lo tanto se significa a sí mismo.⁴⁰

La forma clásica del arte es una unidad de significado y configuración. El significado y la configuración son distintos, pero no están separados; la configuración no re-presenta el significado, sino que lo presenta. Cuando la configuración re-presenta el significado, la relación entre ambos puede ser de alusión, afinidad, alegoría, pero la presentación del significado sólo puede significar un tipo de unidad.⁴¹ La presentación se refiere a un significado que se distingue del mundo natural y a la vez reconoce la naturaleza. El significado está *presente* en el mundo físico y sensual como configuración. La forma clásica del arte es la presentación de la costumbre griega. El sentido y la

³⁹ *Ästhetik*, II, 25–6, tr. I, 437.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 13, tr. I, 427.

⁴¹ *Ibid.*, II, 18, tr. I, 431.

configuración forman una totalidad no en el sentido de una suma, sino en el sentido de un “todo vivo” en el que cada parte distinta es esencial para la independencia del conjunto. La estatua del Dios es el arte individual clásico *par excellence*. Presenta la espiritualidad libre como una individualidad determinada. No es sólo una definición de la belleza, sino de la felicidad,

porque [el arte clásico] no tiene como elemento ese movimiento y esa reconciliación de la subjetividad infinita que se ha logrado por oposición y que conoce el repliegue de la interioridad subjetiva en sí misma, la distracción, la impotencia, toda la serie de desuniones que producen en su seno lo feo, lo odioso lo repulsivo tanto en la esfera sensual como en la espiritual/pero en cambio sólo la armonía imperturbable de la individualidad libre determinada en su existencia adecuada, esta paz en esa existencia real, esta felicidad, esta satisfacción y grandeza en sí misma, por lo tanto la serenidad y la dicha eternas que incluso en la desgracia y el dolor no pierden su seguro reposo.⁴²

Por otro lado,

La comunidad [griega], sin embargo, sólo puede mantenerse suprimiendo este espíritu de individualismo y, por ser un momento esencial, lo crea con su actitud represiva hacia él como un momento hostil.⁴³

Parece haber una contradicción entre estos dos pasajes, entre la exposición de la necesidad de la forma clásica del arte y la referencia a la supresión, a la tragedia. No es una contradicción. Porque la sociedad griega no es perfectamente justa, pero su injusticia es reconocida y, por tanto, transparente y visible. La tragedia, y no la poesía épica o la estatua del dios, es la forma en la que se presenta un tipo específico de conflicto.

En la *Estética* este conflicto se expone como el proceso de formación de la forma clásica del arte.⁴⁴ En la sociedad griega hay dos relaciones con la naturaleza y, por tanto, dos tipos de libertad, dos esferas de la vida social igualmente válidas y necesarias que entran en conflicto.

⁴² *Ibid.*, II, 24–5, tr. I, 436.

⁴³ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 353, tr. sec. 475.

⁴⁴ *Ästhetik*, II, 33s, tr. I, 442s.

Este conflicto se presenta inmediatamente, ya que ambos protagonistas se saben éticos.

La tragedia es el arte que presenta la colisión fundamental de la sociedad griega. Las tragedias de Esquilo y Sófocles son una experiencia formativa y política en la que la sociedad representa y resuelve su conflicto básico y se serena en su dolor. La tragedia, el género literario, es una institución social, y sus condiciones sociales previas se leen anacrónicamente en el corpus de las obras de Esquilo y Sófocles.

La batalla entre los dioses antiguos y los nuevos en la mitología griega, entre los dioses titánicos y olímpicos, entre Cronos y Zeus, se ve como una oposición, conservada incluso en la victoria del Olimpo, entre un conjunto de dioses que son dioses de la naturaleza, dioses de la necesidad natural, y un conjunto de dioses que son activos y libres, distintos de la necesidad natural, pero unidos a ella.⁴⁵

Esta batalla entre los dioses antiguos y los nuevos no es una oposición abstracta. Los antiguos dioses representan la necesidad y la capacidad humanas de reconocer las fuerzas de la naturaleza, como el apetito y la muerte, y de transformar la naturaleza con fines humanos, por ejemplo, la habilidad y la capacidad de Prometeo.⁴⁶ Los nuevos dioses representan la habilidad y la sabiduría política, la formación de instituciones políticas.⁴⁷ Los poderes y capacidades de transformación de los antiguos dioses se denominan “divinos”, los de los nuevos dioses “humanos”. Los antiguos Dioses se llaman divinos porque su actividad no es completamente inteligible, mientras que los poderes de los nuevos Dioses son completamente inteligibles, conocidos como poderes humanos.

Estas dos esferas de la vida comunitaria, distintas pero no separadas, entran en conflicto entre sí:

A los antiguos dioses se les asigna el derecho de las situaciones familiares en la medida en que éstas descansan en la naturaleza y, por tanto, se oponen al derecho público y al derecho de la comunidad.⁴⁸

⁴⁵ *Ibid.*, II, 52s, tr. I, 458s.

⁴⁶ *Ibid.*, II, 54–7, tr. I, 460–2.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 56, tr. I, 461.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 58, tr. I, 463.

La familia es la base ética de la comunidad que primero convierte a las personas en seres éticos. Se le llama la base “natural” de la vida política, pero también defiende al individuo frente al derecho comunitario cuando ambos entran en conflicto. Este derecho individual no es un interés privado opuesto al interés público. Hegel llama a la familia “el derecho oscuro del elemento natural dentro de la relación espiritual”,⁴⁹ para enfatizar que el conflicto del individuo con el Estado es otro aspecto de esa vida comunal. Llamar a la familia “natural” evita que el “individuo” se malinterprete como individualidad infinitamente libre, como subjetividad o interés subjetivo.

Los nuevos dioses representan la ley humana, una ley que es inteligible, pero que todavía conserva una base natural, mientras que los antiguos dioses se llaman “oscuros”, e “inconscientes”. Estos últimos no son completamente inteligibles, porque representan fuerzas que no han sido totalmente formadas por la acción humana. A los antiguos dioses se les asigna el derecho a la familia, pero esto no significa que la familia sea la base inherentemente “natural” de la comunidad humana. Expresa la idea de que cuando hay un conflicto en el seno de una sociedad libre los individuos en conflicto presentan igualmente aspectos de la vida comunal, de la naturaleza o de la actualidad transformados de dos maneras, ambas reconocidas por cada parte del conflicto.

Los individuos en conflicto no tienen “caracteres” subjetivos caprichosos, sino que presentan el interés sustantivo universal en sus formas “divina” y “humana”. El individuo tiene un “pathos”, no un carácter.⁵⁰ “Pathos” no significa “pasión” o “conflicto interior”, sino

un poder inherentemente justificado sobre el corazón, un contenido esencial de la racionalidad y la libertad de la voluntad.⁵¹

El pathos es la dominación en un individuo de uno de los poderes, igualmente pero no absolutamente válidos, que prevalecen en la vida comunal.⁵² Orestes, por ejemplo, mata a su madre,

⁴⁹ *Ibid.*, II, 58, tr. I, 462.

⁵⁰ *Ibid.*, I, 301, tr. I, 232.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, III, 522, tr. II, 1194.

no del todo por un movimiento interno del corazón que podríamos llamar pasión, sino que el patetismo que le impulsa a la acción es bien meditado y totalmente deliberado.⁵³

Pero el acto de Orestes desafía el derecho familiar y sólo puede ser resuelto por Atenea, la diosa de la *polis*, concediendo el mismo derecho a las Euménides, las diosas de la familia, que persiguen a Orestes, y a Apolo, el nuevo dios de la luz del día que busca proteger el derecho político de Orestes.⁵⁴

Similarmente, la tragedia de *Antígona* no es la del individuo en conflicto con el Estado. Es el conflicto entre el derecho familiar, el derecho a enterrar a los muertos, y el derecho comunal, la ley de la sociedad.⁵⁵ *Antígona* dicta su propia sentencia,

Porque sufrimos, reconocemos que nos hemos equivocado.⁵⁶

Reconoce así que su sufrimiento no es efecto de su capricho personal, ni está causado por el poder arbitrario e injusto del Estado. Reconoce que surge del conflicto de dos poderes éticos igualmente justos. No comprende plenamente su sufrimiento porque su pathos es el de la familia, pero reconoce el derecho de los poderes a los que desafía como reconoce su propio derecho a desafiar.

En la sociedad griega, los dioses, tanto divinos como humanos, no eran el “objeto de la conciencia religiosa”, sino que actuaban directamente en el mundo.⁵⁷ La tragedia se produce no porque un poder sea natural e incontrolable, sino porque los poderes están activos y diferenciados. La sustancia y la unidad de la vida ética se restablece, bien cuando ambos poderes se apaciguan, como en la *Oresteia*, o bien cuando ambos poderes se destruyen (*Antígona*, *Hemón* y *Eurídice*). En esta resolución, el coro trágico no actúa como un moralista desvinculado, sino como la “sustancia” del orden viviente. El coro es posible cuando la vida ética existe como actualidad directa y viva y no está codificada en leyes y dogmas religiosos.⁵⁸

⁵³ *Ibid.*, I, 301, tr. I, 232.

⁵⁴ *Ibid.*, III, 550, tr. II, 1218.

⁵⁵ *Ibid.*, III, 544, tr. II, 1213.

⁵⁶ *Phänomenologie des Geistes*, 3, 348, tr. sec. 470.

⁵⁷ *Ästhetik*, III, 522, tr. II, 1195.

⁵⁸ *Ibid.*, III, 541, tr. II, 1210–1.

Esta es una visión trágica de la vida humana como un conflicto eterno, y está en desacuerdo con cualquier interpretación de la filosofía de la historia de Hegel, que se basa en la resolución y reconciliación de todas las contradicciones. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel dice que, en una sociedad desarrollada sustancialmente libre, habría aún más colisiones porque habría más esferas de la vida social que entrarían en conflicto entre sí. La colisión sólo se produce con algo que también es “derecho o libertad en una de sus formas”. No se produce entre derechos formales y abstractos y tal conflicto sería meramente contingente. La colisión se produce entre derechos que son igualmente necesarios, igualmente sustanciales.⁵⁹

Esta compleja colisión es *inconcebible* como tragedia, estrictamente hablando, porque la experiencia estética ya no es una experiencia formativa en la sociedad moderna y la libertad sustancial no puede ser imaginada o representada como una nueva vida estética. La libertad sustancial sólo puede ser pensada. Sin embargo, puede considerarse un punto de vista trágico en el sentido de que incluso en una sociedad sustancialmente libre y compleja surgirían necesariamente el conflicto y la colisión.

La necesidad de la tragedia del siglo V y de la epopeya homérica como géneros literarios se demuestra por referencia a la organización social que presuponen, y ellos mismos son instituciones sociales. De este modo, las formas de arte cuya necesidad se demuestra en la *Estética* se presentan sencillamente en la *Filosofía de la Historia* como bellas instituciones, como las obras de arte subjetivas, objetivas y políticas. En una sociedad en la que el arte es presentación, las formas de arte son instituciones sociales, y todas las instituciones sociales son obras de arte. Sostener que el Estado es la condición previa o la causa de la tragedia es sostener tanto que el Estado es la condición previa de la forma trágica del arte, como que la tragedia es una institución social que presenta directamente el conflicto social y político. Del mismo modo, decir que la Edad Heroica es la condición previa de la épica homérica es decir tanto que la Edad Heroica es la condición previa de la forma de arte épica, como que la épica es una institución social que presenta directamente la Edad Heroica.

⁵⁹ *Rechtsphilosophie*, 7, sec. 30.

LA FORMA ROMÁNTICA DEL ARTE: LA POESÍA Y LA PROSA COMO CATEGORÍAS SOCIALES

El orden “prosaico” es la *precondición* de la forma romántica del arte y el orden “poético” es la *precondición* de la forma clásica del arte.⁶⁰ Los géneros literarios, la poesía y la prosa, son a su vez la condición social y política de las formas de arte. El género literario como *precondición* de una forma de arte está hecho para describir un tipo de organización social. Cuando el género mismo se deduce como categoría estética, como lo *condicionado*, en el sistema de las artes individuales, ya ha adquirido, por tanto, connotaciones sociales y políticas.

Como *precondición*, el orden “poético” describe las relaciones productivas y políticas de la sociedad griega, mientras que el orden “prosaico” describe una compleja división del trabajo, la supresión de la actividad productiva y la vida natural, el consiguiente divorcio entre la costumbre y la ley y la re-presentación en el arte y la religión. El orden “prosaico” es la *precondición* social del arte en una sociedad donde el arte se convierte en la re-presentación de una religión que existe independientemente del arte.

El orden prosaico es la *precondición* de la forma romántica del arte en general y, en particular, del arte individual romántico *par excellence*: la poesía. De este modo paradójico, la *poesía* como configuración artística no está unida a su *precondición*, el orden *prosaico*, sino que está indirectamente determinada, por él.

En una sociedad en la que la forma artística se ha vuelto relativamente autónoma de otras instituciones sociales a las que representa, es decir, el arte tal y como lo entendemos, pierde la integridad del ideal clásico y se vuelve contradictorio. La contradicción social que prevalece entre la existencia real y la unidad política abstracta y forzada, el estado legal, da lugar a una religión basada en un divorcio adicional entre la existencia real, la vida en el estado abstracto, y un significado o sentido religioso que está infinitamente alejado del mundo social y político. “El arte adquiere una posición totalmente nueva” en una sociedad así.⁶¹ Vuelve a re-presentar la contradicción de la conciencia religiosa entre el significado, una deidad infinitamente alejada, y la configuración, su aparición en el medio sensual – un medio que ahora está degradado, y

⁶⁰ *Ästhetik*, por ejemplo, III, 392–3, tr. II, 1092–3.

⁶¹ *Ibid.*, II, III, tr. I, 505.

con el que dicho significado no puede unirse. El arte re-presenta la falta de unidad entre el ideal abstracto de la libertad y el mundo concreto abandonado; reproduce la falta real de unidad política y social. Es una ilusión: representa una vida ética determinada como subjetividad, que se sabe infinitamente libre y no se sabe infinitamente no-libre.

El orden “prosaico” se refiere a la compleja división del trabajo y a las instituciones políticas formales que caracterizan a la sociedad romana y moderna. La vinculación de Hegel entre el derecho romano y el moderno se basa en la suspensión del derecho romano durante la época feudal y su re-surgimiento en el siglo XVIII. La “forma romántica del arte” se refiere al lugar que ocupa el arte en la religión cristiana cosmopolita e incluye la época feudal. La organización social romana y el derecho romano se consideran la precondition de las contradicciones de la religión cristiana y del arte cristiano. De ahí que la forma “romántica” del arte se refiera al arte cristiano y post-cristiano como tal, y no específicamente a los movimientos románticos de finales del siglo XVIII y principios del XIX. El “arte romántico” representa el arte tal y como lo conocemos, el arte como re-presentación, como ilusión relativamente autónoma.

La precondition de la forma romántica del arte es el orden prosaico que surgió históricamente cuando la relación de la sociedad con el mundo natural cambió, como ocurrió con el ascenso al dominio del mundo romano. Entonces se acabó “el lado natural del espíritu”.⁶²

Al mundo romano le debemos el origen y el desarrollo del derecho positivo ... la prosa de la vida ... [se] descubrió un principio de derecho que es externo, no dependiente de la disposición y el sentimiento.⁶³

El mundo romano se fundó en la fuerza y siguió dependiendo de ella. Estaba compuesto por intereses opuestos, no unificados por el libre consentimiento. El desarrollo del derecho *privado* destinado a imponer su unidad política “supuso la decadencia de la vida política”.⁶⁴

⁶² *Philosophie der Geschichte*, 12, 339, tr. 278.

⁶³ *Ibid.*, 351, tr. 289.

⁶⁴ *Ibid.*, 384, tr. 317.

La relación con la naturaleza de la sociedad romana era fundamentalmente diferente a la de la sociedad griega. En la sociedad griega, el hogar era el trabajo propio y el Estado era el trabajo propio: la costumbre o la ley eran una segunda naturaleza. La actividad productiva para las necesidades de la vida y para la comunidad política era una alegría. La individualidad de los dioses, perfectamente en paz en un medio natural, el cuerpo humano, presentaba esta relación con la naturaleza.

El Estado romano se basó en la conquista de otros pueblos que siempre retuvieron su condición de subordinados.⁶⁵ Antes de la introducción del derecho, el Estado se imponía por la fuerza. No era “obra propia” del pueblo, sus “riquezas [no son] fruto de la industria y la actividad honesta”.⁶⁶ Representa intereses divididos, “una aristocracia de orden rígido, en estado de oposición al pueblo”.⁶⁷ La relación entre el patricio y la plebe era una forma de vasallaje: el patricio rico ofrecía protección a los más pobres que él. El suelo del patricio era cultivado por esclavos y asignado a clientes como cultivadores arrendatarios que pagaban impuestos y contribuciones.⁶⁸ Estos clientes estaban además en deuda con el patricio porque, como ciudadanos libres, debían mantenerse como soldados.⁶⁹

Las relaciones políticas se basaban en el “dominio” de los patricios, en su poder económico superior que dependía del trabajo de una clase dependiente. Los frutos y los medios de la actividad productiva no eran propios, sino que se entregaban a los patricios, que mantenían a sus clientes en régimen de servidumbre por deudas.⁷⁰ Con el desarrollo posterior de la ley, la relación *arbitraria* entre patricios y plebeyos cesó; ahora era *legalmente* exigible. La ley se desarrolló para codificar los derechos de la propiedad privada, el *statu quo* de la desigualdad.⁷¹ Se limitó a un aspecto específico y estrecho de la vida, la “persona” jurídica como portadora del derecho de propiedad.

⁶⁵ *Ibid.*, 345–6, tr. 284.

⁶⁶ *Ibid.*, 375, tr. 309.

⁶⁷ *Ibid.*, 340, tr. 279.

⁶⁸ *Ibid.*, 364, tr. 300.

⁶⁹ *Ibid.*, 347, tr. 286.

⁷⁰ *Ibid.*, 366, tr. 301.

⁷¹ *Ibid.*, 383–4, tr. 316–8.

La persona se oponía a la cosa, la *res*, que no tenía tales derechos, como las mujeres y los niños y los esclavos. La distinción entre persona y *res* es tan transparente como la distinción entre amo y esclavo. Convierte el matrimonio y la familia en instituciones de propiedad privada. Pero la definición de las personas como “personas”, el derecho a la ley como derecho a la propiedad, significa que otros que son igualmente “personas” son dependientes. Se apropian de su trabajo, y esta apropiación no puede verse. Esta forma de propiedad, de lo *propio* (*eigen*), es fundamentalmente diferente de la *propiedad* griega (*Eigentum*), donde el acto productivo y el producto son inmediatamente propios en las necesidades de la vida y en la vida política.

La propiedad privada no es obra propia. Se ha apropiado de otras *personas*, y esto cambia el estatus político real tanto del apropiador como del apropiado. Lo que es propio se convierte en interés particular y no universal de todos. La disposición subjetiva ya no está en armonía con la costumbre, y la voluntad que surge para promover y proteger estos intereses particulares está aislada, la voluntad subjetiva. La ley es externa a esta voluntad, basada en la igualdad abstracta y, por tanto, oponible a la voluntad, no basada en el libre consentimiento ni en el libre disentimiento. El atributo abstracto de “persona” significa que hay que dominar otros aspectos de la vida del individuo “para hacer valer ese *abstractum*”.⁷² Los demás no pueden ser reconocidos porque son definidos como personas, una forma abstracta de igualdad y reconocimiento, que hace invisible la desigualdad real. Las definiciones jurídicas de la sociedad romana *ocultan* la existencia y las relaciones reales, mientras que las definiciones jurídicas de la sociedad griega *revelan* la existencia real.

El desarrollo de la voluntad particular y la decadencia de la vida política conducen a una “hipertrofia de la vida interior”. Pues el individuo ha perdido lo “propio” en el trabajo, en la actividad productiva y en la política, y se vuelve cada vez más subjetivo. Esta subjetividad es una esclavitud que no se puede ver porque el concepto de “persona” la oculta. El concepto de libertad abstracta oculta la falta de libertad, el encierro en la vida interior de la “persona” que no trabaja, que no está mediada por la experiencia del trabajo, por una relación con el mundo natural.

⁷² *Ibid.*, 340, tr. 279.

Así, un cambio en la relación con la naturaleza es en sí mismo un cambio en la relación política. Puede decirse que el primer cambio *determina* el segundo en el sentido específico de que la vida ética se convierte en subjetividad. La separación de *algunos* miembros de la sociedad de la actividad productiva tiene como resultado la definición de *todos* sus miembros como separados de la actividad productiva, como “personas”. La vida ética se determina como las relaciones subjetivas de los individuos aislados.

Esta condición de ley fija y de división del trabajo en la que los productos se consumen sin comprender su producción ni conocer a sus productores es “la prosa de la vida”, un orden prosaico que es la condición previa de la forma romántica del arte. Es la situación de la cultura universal en la que los individuos están “a la deriva de la naturaleza”.⁷³

En esta situación, la larga y complicada conexión entre las necesidades y el trabajo, los intereses y su satisfacción, se desarrolla completamente en todas sus ramificaciones, y cada individuo, al perder su independencia, se ve atado en una serie interminable de dependencias de los demás. Sus propias necesidades no son en absoluto, o sólo en muy pequeña medida, su propio trabajo, y, aparte de esto, cada una de sus actividades no procede de forma individualmente viva, sino cada vez más mecánicamente según normas universales. Por lo tanto, ahora entra en medio de esta civilización industrial, con su explotación mutua y con la gente dando codazos a otra gente, la más dura crueldad de la pobreza, por un lado; por otro lado, si la angustia ha de ser eliminada, esto sólo puede ocurrir por la riqueza de los individuos que se liberan de trabajar para satisfacer sus necesidades y pueden ahora dedicarse a intereses más elevados. En ese caso, por supuesto, en esta superfluidad, se elimina el reflejo constante de la interminable dependencia, y el hombre está tanto más retirado de todos los accidentes de los negocios cuanto que ya no está atrapado en la sordidez de la ganancia. Pero por esta razón el individuo no se encuentra a gusto ni siquiera en su entorno inmediato, porque no aparece como obra propia. Lo que le rodea aquí no ha sido producido por él mismo; ha sido tomado del suministro de lo que ya estaba disponible, producido por otros, y

⁷³ *Ästhetik*, III, 341, tr. II, 1053.

por cierto de la manera más mecánica y por lo tanto formada, y adquirido por él sólo a través de una larga cadena de esfuerzos y necesidades ajenas a él mismo.⁷⁴

Una relación prosaica con la actividad productiva es igualmente una relación prosaica con la actividad política, del mismo modo que una relación poética con la actividad productiva es una relación poética con la actividad política, como, por ejemplo, en la Edad Heroica, cuando “la independencia del individuo [se conserva] intacta y esto es lo que da a toda la relación su forma poética”.⁷⁵ Una relación política prosaica implica una “escisión prosaica” entre la propia personalidad del individuo y la conciencia de las leyes, principios y máximas para el bien general.⁷⁶ La acción, la realización de los propios fines, depende de innumerables medios externos que hay que manipular y que sólo están relacionados accidentalmente con el fin de la acción. La acción en estas circunstancias exige una relación instrumental con los demás. El “individuo” debe

hacerse a sí mismo un medio para los demás ... y reducir a los demás a más medios para satisfacer sus propios intereses.⁷⁷

Esta es la “prosa del mundo” tal y como se presenta a los individuos. Es un mundo de finitud y mutabilidad, de enredo en lo relativo, de la presión de la necesidad de la que el individuo no está en condiciones de retirarse.⁷⁸

La exposición de la poesía y la prosa como géneros literarios se basa en el contraste de la cohesión social y política ya elaborada como precondition social. La poesía capta los opuestos en su unidad viviente y, por tanto, presenta la razón de ser de los acontecimientos que tienen sentido.⁷⁹ Tiene afinidad con el pensamiento especulativo.⁸⁰ En la poesía todo se relaciona con el todo unido, concreta y libremente en una “articulación orgánica”. Pero las partes individuales pueden independizarse de la totalidad y, en esta medida,

⁷⁴ *Ibid.*, I, 336–7, tr. I, 260 (G.R.).

⁷⁵ *Ibid.*, III, 342, tr. II, 1053.

⁷⁶ *Ibid.*, III, 260, tr. II, 988.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 197, tr. I, 149.

⁷⁸ *Ibid.*, I, 198–9, tr. I, 150.

⁷⁹ *Ibid.*, III, 240–1, tr. II, 973.

⁸⁰ *Ibid.*, III, 243, tr. II, 976.

la poesía ya no presenta una unidad clásica, sino que se vuelve cada vez más romántica.⁸¹

La prosa es una forma de razonamiento abstracto basada en la distinción entre medios y fines.⁸² Los acontecimientos se *relacionan* entre sí, pero no se unifican, por lo que parecen accidentales y sin sentido. La prosa tiene una afinidad con el pensamiento ordinario y con el entendimiento, *Verstand*.⁸³ Las partes particulares no tienen independencia y son externas y finitas, no articuladas.

La poesía precede a la prosa como institución social, pues la sociedad griega es poética. Pero un orden prosaico es la precondition de la forma de arte romántica, y del arte individual romántico, la poesía, como lo condicionado. La forma artística romántica, “este estadio final del arte”, surge en una sociedad en la que el “concepto de libertad” está en relación inversa con la “realidad viva de la propia libertad”.⁸⁴ El medio de la apariencia sensual, de *Schein*, es aún menos adecuado para la representación de la libertad infinita que la representación religiosa. Pero decir que la apariencia sensual es intrínsecamente incapaz de presentar lo absoluto sería, como en el caso de la representación religiosa, un argumento meramente subjetivo. La ilusión artística se atribuiría simplemente a las limitaciones de la conciencia finita como tal. Pero la conciencia finita no es un punto de referencia tan fijo y último. La determinación de una conciencia que se entiende a sí misma como finita es en sí misma históricamente específica y explicable.

Es la propia religión cristiana, sobre la base de su precondition prosaica, la que primero opone lo infinito a lo finito, y luego degrada lo finito como medio adecuado para la re-presentación de lo infinito. Todo el relato de la forma romántica del arte, es decir, del arte como institución social del tipo que conocemos, es un relato de cómo esta degradación de la naturaleza o de lo finito en el trabajo, la religión y la política, degrada el arte mismo como *relación* entre el significado y la configuración.

La forma romántica del arte se remonta desde su estatus religioso inicial hasta su estatus no religioso, y esta transición es interna a su

⁸¹ *Ibid.*, III, 250, tr. II, 981.

⁸² *Ibid.*, III, 242, tr. II, 974–5.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, II, 128, tr. I, 518 y *Phänomenologie des Geistes*, 3, 158, tr. sec. 200 (G.R.).

forma. La forma romántica del arte representa inicialmente una subjetividad, Cristo, que no se realiza en el mundo sensual. Este divorcio entre la subjetividad y la naturaleza cambia el significado tanto de la subjetividad como de su medio, la apariencia sensual. Ambos se vuelven cada vez más arbitrarios y caprichosos a medida que un significado religioso alejado del mundo da lugar a un arte que confirma ese mundo en la inmediatez de sus relaciones de propiedad privada. El primer fin del arte fue el fin del arte como experiencia políticamente formativa. El segundo fin del arte es un arte totalmente asimilado y completamente depravado políticamente. La exposición de la forma romántica del arte en general, el arte como institución relativamente autónoma que representa la subjetividad, se convierte en una exposición de lo que se entiende más estrechamente como “romanticismo” en el arte.

El arte cristiano tiene la tarea de representar la reconciliación de lo divino con lo humano. Re-presenta la historia de la vida de Cristo como un hecho actual en la historia, y el sufrimiento del desprendimiento cristiano del mundo natural para lograr la reconciliación con él.⁸⁵ Si esta reconciliación, esta reunión de lo infinito y lo finito no se produce, entonces se establece un nuevo concepto del mundo natural como un mundo meramente finito separado del infinito. La naturaleza en este nuevo sentido “se vacía de los dioses”.⁸⁶ La naturaleza se considera ahora contingente y externa y, en consecuencia, el espíritu, irrepresentable como libertad infinita, aparece en sus intereses contingentes y mundanos. “El ámbito de la subjetividad se extiende infinitamente”, pero es la infinidad del capricho subjetivo.⁸⁷ Esta subjetividad interior se entrelaza con la contingencia del mundo exterior, y esta falta de unidad “da juego sin trabas a las audaces líneas de lo feo”.⁸⁸ El arte es una ilusión, no porque la conciencia finita no pueda visualizar lo absoluto, sino porque la relación de la sociedad con la naturaleza divide la conciencia en una oposición abstracta entre lo finito y lo infinito.

La reconciliación entre lo infinito y lo finito se representa de formas que siguen presuponiendo esta oposición abstracta. Estas reconciliaciones son los *topoi* del arte romántico cristiano. Son

⁸⁵ *Ästhetik*, II, 132–3, tr. I, 521–2.

⁸⁶ *Ibid.*, II, 137, tr. I, 524.

⁸⁷ *Ibid.*, II, 138, tr. I, 525.

⁸⁸ *Ibid.*, II, 139, tr. I, 527.

reconciliaciones desplazadas que siguen presuponiendo una subjetividad incapaz de conocerse a sí misma como sustancia, por ejemplo, el amor y la caballería, que no son virtudes éticas.⁸⁹

Las experiencias *formativas* de la cultura, de la reconciliación forzada por la dominación de la iglesia o del estado, se corresponden con las experiencias *depravadas* de una forma de arte que ya no es la determinante de la auto-conciencia, y que ya no tiene la vocación de presentar el conflicto básico, sino que se limita cada vez más a su medio, a la configuración, a los intereses sensuales y finitos de una sociedad prosaica – como finalmente lo es también la religión.⁹⁰

LA FORMA SIMBÓLICA DEL ARTE: EL ESTILO SEVERO Y EL MODERNO

El arte se ha convertido en “agradable”. Persiste en el “estilo agradable”. Este es el segundo “fin” del arte, cuando la oposición entre significado y configuración, que es el significado del arte como representación, la forma romántica del arte, cesa, ya que ha sido resuelta por el abrazo de la configuración inmediata, no transformada, el *status quo* legitimado.

En las presentaciones del arte romántico, por tanto, todo tiene cabida, todas las esferas de la vida, todos los fenómenos, los más grandes y los más pequeños, los supremos y los triviales, los morales, los inmorales y los malos; y, en particular, cuanto más se seculariza el arte, más se acomoda a las cosas finitas del mundo, se satisface con ellas y les concede plena validez, y el artista hace bien cuando las retrata tal como son.⁹¹

Hegel llama a esto la “imitación artística subjetiva del presente existente”.⁹²

⁸⁹ Compárese con los primeros escritos de Jena, capítulo II, págs. 74–6. [En la presente edición dichas páginas empiezan en “Debe haber una identidad, una libertad o unidad real ...” y acaban en “... mala (re)cognición inicial, no un “ver en” inmediato.”, págs. 105–8, n. del t.]

⁹⁰ Compárese el capítulo III anterior, págs. 118–20. [En la presente edición dichas páginas empiezan en “Esta “libertad” religiosa del mundo real ...” y acaban en “... las naturalezas divina y humana no están unidas.”, págs. 158–61, n. del t.]

⁹¹ *Ästhetik*, II, 221, tr. I, 595.

⁹² *Ibid.*, II, 223, tr. I, 595.

Los estilos severo, ideal y agradable se presentan como tipos estéticos y como relaciones políticas, como condicionamiento estético y como precondition política. Como precondition política los estilos no se refieren a la organización social, sino a la relación entre el significado de la forma de arte y el espectador, la relación entre la configuración y la posibilidad de que el espectador tenga una experiencia políticamente formativa o deformativa que el estilo en cuestión presupone. Por eso he llamado a los escritos políticos de Hegel “política en el estilo severo”.

El estilo “severo” “concede el dominio sólo al tema”, al significado, y no se preocupa por su modo de recepción: “no se concede nada en absoluto al espectador.”⁹³

Este estilo severo es esa abstracción superior de la belleza que se aferra a lo importante y lo expresa y presenta en sus contornos principales, pero sigue despreciando la gracia y el encanto, concede el dominio al tema en sí y, sobre todo, no dedica mucha industria y elaboración a los accesorios. Así, el estilo severo sigue limitándose a lo que está presente y disponible. En otras palabras, mientras que, por un lado, en el *contenido* se apoya, en lo que respecta a las ideas y a la presentación en lo dado, por ejemplo, en la sacrosanta tradición religiosa actual, por otro lado, para la *forma* externa deja total libertad al tema y no a su propia invención.⁹⁴

El estilo “ideal” se encuentra entre esta “presentación puramente sustancial del tema y la aparición completa de lo que gusta ...”

Se trata de una vivacidad de todos los puntos, formas, giros, movimientos, miembros; en ella no hay nada sin sentido o inexpresivo; todo es activo y eficaz, y muestra la agitación y el pulso palpitante de la propia vida libre, sea cual sea el lado en que se considere la obra de arte – una vivacidad que, sin embargo, presenta esencialmente sólo un conjunto, y es sólo expresión de *una cosa*, de una individualidad y de una acción.⁹⁵

Este estilo tiene una gracia: “La gracia es un atractivo para el oyente o el espectador que el estilo severo desprecia”.⁹⁶ La gracia no implica un

⁹³ *Ibid.*, II, 249 y 253, tr. II, 616 y 620.

⁹⁴ *Ibid.*, II, 249, tr. 616–17.

⁹⁵ *Ibid.*, II, 249–50, tr. II, 617.

⁹⁶ *Ibid.*, II, 250, tr. II, 617.

afán de agradar, sino una perfecta armonía entre el tema sustancial y la experiencia del espectador. La configuración o forma externa no se convierte en una experiencia en sí misma:

... no deja ver ninguna reflexión privada, ningún objetivo o intención; por el contrario, en cada expresión, en cada giro de la frase, sólo insinúa la Idea ... del conjunto.⁹⁷

Este estilo es la única “exposición completa” del tema, pues la configuración es “totalmente determinada, distinta, viva y actual”. El espectador participa plenamente en esta vida concreta que tiene “completamente ante sí”.⁹⁸ El espectador se convierte en testigo.

El estilo “agradable” o “placentero” se refiere a una forma de arte en la que “lo agradable, un efecto producido desde fuera, se declara como un objetivo y se convierte en una preocupación por sí mismo”.⁹⁹ Este estilo pretende producir sus efectos mediante la concentración en la configuración *per se*. Es la “tendencia dominante de dirigirse al público”.¹⁰⁰ En lugar de hacer que el espectador sea consciente del tema (el significado), llama la atención sobre las características contingentes del artista.

De este modo, el público se libera por completo del contenido esencial del tema y es llevado por la obra únicamente a la conversación con el artista ...¹⁰¹

El arte romántico en la época moderna se ha convertido en algo agradable. El tema del arte cristiano era la subjetividad y la interioridad que anulaba lo finito y aparecía como el fanatismo del martirio, el arrepentimiento y la conversión. Este tema dio lugar a reconciliaciones desplazadas con lo finito que se basaban en el interés subjetivo y eran fundamentalmente anti-éticas. Tanto en el arte cristiano como en el moderno, lo finito en sí mismo, no reconciliado e irreconciliable, se vuelve cada vez más dominante como una masa de detalles contingentes y externos, cuya representación se convierte en un fin en sí mismo. La subjetividad también se vuelve contingente y caprichosa porque está desvinculada de cualquier propósito u

⁹⁷ *Ibid.*, II, 250, tr. II, 618.

⁹⁸ *Ibid.*, II, 251, tr. II, 618.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, 252, tr. II, 619.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 253, tr. II, 619.

objetivo sustancial. Ya no es la interioridad la que anula la finitud, sino la interioridad que es una con la finitud, y que puede ser representada porque se ha vuelto tan contingente, caprichosa y externa como la propia finitud. La subjetividad ya no está más allá del mundo, sino que está presente. Sus características son idiosincrasias. El carácter es “personal”, y el centro de interés es la personalidad y no el interés sustancial.

La subjetividad contingente de la forma romántica del arte no es sustancial, sino que es una determinación de la sustancia. La subjetividad es lo que la sustancia ha llegado a ser y existe en relación con la sustancia que se niega.¹⁰² En el período primitivo y feudal del arte cristiano, el significado del rechazo de lo sustancial se pervirtió en el contexto de su relación real con lo sustancial:

La piedad se convierte así en inhumanidad y crueldad bárbara, y la misma inhumanidad que lleva a los brotes de todo egoísmo y pasión de que son capaces los hombres, vuelve a girar en torno a la eterna y profunda emoción y penitencia de espíritu que era propiamente la cosa en cuestión.¹⁰³

En la época moderna la contingencia de la finitud (derecho feudal) se ha convertido en la organización prosaica de la vida (derecho formal, burgués). La subjetividad rechaza lo finito en este “orden sustancial y la prosa de la actualidad”,¹⁰⁴ el estado jurídico moderno basado en las relaciones de propiedad privada. El arte hace valer “los infinitos derechos del corazón” frente a este mundo. Representa a individuos con objetivos puramente subjetivos, modernos caballeros del amor, una nueva caballería seria que rechaza la familia, la sociedad civil, el derecho y el Estado. Este arte reproduce la sociedad rechazada, la “subjetividad” de los individuos excluidos por un estado legal que, en última instancia, son corregidos por la ley de un mundo prosaico.¹⁰⁵

El arte ya no re-presenta la profunda escisión entre el significado y la configuración, sino una reconciliación de tipo prosaico que reafirma la racionalidad de medios y fines de un orden político depravado.

¹⁰² *Ibid.*, II, 210, tr. I, 585. “... esta restricción de su subjetividad no es en sí misma más que un destino ...” (G.R.).

¹⁰³ *Ibid.*, II, 214, tr. I, 588.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 219, tr. I, 592.

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, 219–20, tr. I, 592–3.

En la mayoría de estas cosas no hay ningún estado de cosas, ninguna situación, ningún conflicto que haga necesaria la acción. El corazón sólo quiere salir y busca aventuras deliberadamente.¹⁰⁶

Así, la oposición intrínseca al arte como re-presentación, la forma romántica del arte, se convierte en abrazo exclusivo del mundo.

Ahora bien, el arte romántico fue desde el principio la desunión más profunda de la interioridad que encontraba su satisfacción en sí misma y que, como la objetividad no se corresponde completamente con la interioridad del espíritu, permanecía rota o indiferente al mundo objetivo. En el curso del arte romántico, esta oposición se desarrolló hasta el punto de llegar a un interés exclusivo, ya sea en la exterioridad contingente o en la subjetividad igualmente contingente.¹⁰⁷

Otro indicador de esta decadencia de la vocación del arte es el auge de la “ironía romántica” en la última década del siglo XVIII como teoría del arte y como obra de arte. Hegel lo atribuye especialmente a los escritos de Friedrich Schlegel.¹⁰⁸ Expone la “ironía romántica” como algo parecido al ego abstracto de Fichte,¹⁰⁹ que sólo valora sus propios productos y no reconoce nada fuera de ellos, por lo que puede crear y destruir a su antojo. El arte se entiende como la pura efusión de este ego vacío, como el virtuosismo de una vida artística.¹¹⁰ Esta vida es totalmente irresponsable con los demás, y adopta una actitud irónica hacia aquellos que no se dan cuenta de su poder como ego infinito, sino que se contentan con el mundo prosaico. Esta vanidad solipsista es el correlato del anhelo de Dios de Fichte. Su libertad infinita es ilusoria porque no puede actuar en el mundo y permanece encerrada en un “alma bella *mórbida*”.¹¹¹ En la medida en que la ironía produce obras de arte, se concentra exclusivamente en lo personal, mostrando

¹⁰⁶ *Ibid.*, II, 215, tr. I, 589.

¹⁰⁷ *Ibid.*, II, 239–40, tr. I, 609.

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, 93–9, tr. I, 64–9.

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, 93, tr. I, 65.

¹¹⁰ *Ibid.*, I, 95, tr. I, 66.

¹¹¹ *Ibid.*, I, 96, tr. I, 67.

sólo el principio de la subjetividad absoluta, mostrando lo que tiene valor y dignidad para la humanidad como nulo en su auto-destrucción.¹¹²

Hegel comete una injusticia con el caso de la “ironía romántica” y con la cuestión de la posibilidad de un desafío artístico a la ilusión artística predominante.

La forma “simbólica” del arte se presenta en la *Estética* como históricamente anterior al ideal griego, como característica de las sociedades orientales y judaicas. Es una forma de arte en una sociedad que no tiene subjetividad ni re-presentación, pero en la que el significado y la configuración no están unidos. La forma simbólica del arte surge en una sociedad donde la naturaleza, lo sensual como tal, se considera divino.¹¹³ La naturaleza es venerada como un poder. Es a la vez la naturaleza como tal, lo sensual, y un poder, algo de lo que el individuo depende, un poder superior a él mismo y, por tanto, divino. La naturaleza adquiere así una cierta universalidad, pero “Lo absoluto son los fenómenos naturales”.¹¹⁴ En su existencia, el hombre “adivina lo absoluto”, pero lo hace perceptible para sí mismo en forma de objetos naturales.¹¹⁵ En estas sociedades no existe el concepto de libertad, o bien, sólo se es libre.

El resultado es una forma de arte en la que el significado (lo absoluto) y la configuración (la naturaleza) no están unificados. Dado que la idea de lo absoluto, de interés universal, no está formada, el objeto natural sólo puede significarlo, o referirse a él, de forma abstracta e incompleta. La forma simbólica del arte no *presenta* el absoluto ni lo *re-presenta*, sino que se *refiere* a él de forma abstracta e indeterminada.¹¹⁶ Por tanto, los símbolos son siempre ambiguos.¹¹⁷ Implican cosas distintas del significado para el que proporcionan la imagen.¹¹⁸ Porque el significado no es totalmente distinto de la naturaleza y, por tanto, no puede ser captado totalmente por ella. El arte simbólico existe en varias formas. El simbolismo “inconsciente”

¹¹² *Ibid.*, I, 97, tr. I, 67.

¹¹³ *Ibid.*, I, 408, tr. I, 315.

¹¹⁴ *Ibid.*, I, 409, tr. I, 316.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, I, 391, tr. I, 301.

¹¹⁷ *Ibid.*, I, 397, tr. I, 306.

¹¹⁸ *Ibid.*, I, 401, tr. I, 309.

está vinculado a religiones específicas, mientras que el simbolismo “consciente” se refiere a géneros literarios generales y comparativos, como la alegoría o el didactismo.¹¹⁹

La exposición de la forma simbólica del arte puede leerse como una declaración para un nuevo estilo severo, para un intento de hacer que el arte vuelva a ser políticamente formativo en una sociedad *con representación*, en la que el arte se ha asimilado completamente como estilo agradable. Las formas enumeradas por Hegel como simbolismo comparativo y consciente, como la fábula, la parábola, el acertijo, la alegoría y el didactismo, y definidas como arte en el que

la separación y la yuxtaposición del significado y su configuración concreta se *enfatisa expresamente* en la propia obra de arte en mayor o menor grado¹²⁰

son las formas defendidas y utilizadas por los primeros románticos, como Friedrich Schlegel, en su intento de hacer que el arte vuelva a ser formativo. La noción de la poesía como “arte universal” fue el concepto central del intento de Schlegel de desarrollar una filosofía progresista del arte, y Hegel tomó la frase de los escritos de los primeros románticos.¹²¹

El caso de la ironía como estilo severo es que no es posible volver al ideal clásico, a la armonía entre significado y configuración, en una sociedad con una larga historia de subjetividad y re-presentación. Pero podría ser posible hacer que la sustancia, el tema, volviera a estar a la vista si la asimilación de la configuración al significado prosaico, la pseudo-integridad del arte placentero, pudiera romperse mediante el uso de una forma de arte que se apoye en un divorcio, “una ruptura intencionada”, entre el significado y la configuración.¹²² Esta ruptura no es romántica ni placentera, sino severa. Subraya que la naturaleza (la configuración predominante) no coincide con lo absoluto y que la idea predominante de lo absoluto es en sí misma deficiente, que “... lo

¹¹⁹ Compárese *ibid.*, parte II, sec. I, capítulos I y III.

¹²⁰ *Ibid.*, I, 487, tr. I, 379, cursiva mía.

¹²¹ Véase Hans-Georg Gadamer, “Hegel und die Heidelberger Romantik”, en *Hegels Dialektik Fünf hermeneutische Studien*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, págs. 71–81. Para una útil antología de escritos sobre poesía universal e ironía, véase *Romantik I Die deutsche Literatur in Text und Darstellung*, Hans-Jürgen Schmitt (ed.), Stuttgart, Reclam, 1974.

¹²² *Ästhetik*, I, 487, tr. I, 379.

que se toma como contenido ya no es lo absoluto en sí, sino sólo algún significado determinado y restringido”.¹²³

Esta forma “simbólica” de arte es el caso de la “ironía romántica”. Es “romántica” porque reconoce la historia del arte como representación y la consiguiente pseudo-integración del significado y la configuración. Es “irónica” porque sus objetivos son sustanciales y no subjetivos. Trata de llamar la atención sobre la sustancia jugando con las convenciones de la representación para socavarlas, para revelar el verdadero divorcio entre el significado y la configuración. El resultado es una forma de arte que no es agradable, ni ideal, pero que es severa en el intento de rebelarse contra la asimilación dominante. Es el tipo de argumento que se retomó en los debates del siglo XX sobre el expresionismo y el post-expresionismo. Thomas Mann, por ejemplo, llamó a su uso de la ironía “el estilo severo”.¹²⁴

El fin del arte significa *telos*, su meta como experiencia políticamente formativa, y *finis*, el cese del arte como contradicción entre el sentido y la configuración. Al igual que el fin de la religión, no significa el fin de la ilusión y de la representación como tales, aunque sólo puedan continuar en formas que otorguen “plena validez” al *statu quo*.¹²⁵ Hegel no se pregunta ni se plantea cómo el arte podría volver a ser una experiencia políticamente formativa. La religión es un determinante de la conciencia ordinaria más dominante que el arte. La disposición subjetiva podría, por tanto, ser reformada, es decir, podría volver a ser políticamente formativa, mediante la finalización especulativa de la religión, no del arte. El arte, para Hegel, no tiene futuro político. El futuro político se busca en la combinación de la reforma y la revolución.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Véase Mann, *Doctor Faustus*, 1947, trad. H. T. Lowe Porter, Harmondsworth, Penguin, 1968, cap. 22, pág. 186. Para una discusión sobre Hegel y la estética modernista, véase *Die nicht-mehr schöne Künste, Poetik und Hermeneutik*, Hans-Robert Jauss (ed.), Múnich, Wilhelm Fink, 1968.

¹²⁵ *Ästhetik*, II, 221, tr. I, 595.

ESCEPTICISMO AUTO-PERCIBIDO

Pero la sustancia es en sí misma esencialmente negativa, en parte como distinción y determinación del contenido, en parte como simple distinción, es decir, un yo y un conocimiento en general.¹

Pues sólo porque lo concreto se divide a sí mismo y se hace inactual es que se mueve por sí mismo. La actividad de dividir es el poder y el trabajo del entendimiento (*Verstand*) ... el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro ...²

¿Pueden leerse estos pasajes del Prefacio a la *Fenomenología* como proposiciones especulativas? ¿No son tan abstractos en su forma como los axiomas con los que Fichte comienza su *Wissenschaftslehre*, y tan abstractos en su contenido al afirmar una escisión entre el sujeto y la sustancia que puede ser sanada bien por decreto, por dominación del uno por el otro, bien por “auto-reflexión”, por un mero cambio en el punto de vista de la conciencia que reconozca al no-yo como yo alienado, su propia creación?

Ahora bien, aunque este negativo aparezca al principio como una disparidad entre el “Ego” y su objeto, es igualmente la disparidad de la sustancia consigo misma. Lo que parece ocurrir fuera de ella, una actividad dirigida contra ella, es su propio hacer y la sustancia se muestra esencialmente sujeto.³

¿No prejuzgan estos pasajes un resultado, y lo ofrecen como una “moneda acuñada que se da ya hecha y que puede ser simplemente embolsada”?⁴ ¿No permanecen externos a su objeto, atrapados en la ilusión del punto de vista subjetivo? ¿Cómo se puede evitar, en

¹ *Phänomenologie*, 40, tr. sec. 39 (G.R.).

² *Ibid.*, 35–6, tr. sec. 32 (G.R.).

³ *Ibid.*, 39, tr. sec. 37 (G.R.).

⁴ *Ibid.*, 40, tr. sec. 39.

general, la inconsistencia de afirmar abstracta y esquemáticamente que la verdad no es abstracta? ¿Cómo se puede afirmar metodológicamente que no puede haber método? ¿Cómo, en particular, puede decirse que el sujeto es la sustancia, y que la sustancia es el sujeto, sin subordinar el uno al otro, y afirmar así su separación, o sin una auto-reflexión que convierta su separación o alienación original en una ilusión subjetiva, en un mero hecho de conciencia?

No es de extrañar que la *Fenomenología* haya sido tan frecuentemente malinterpretada en términos fichteanos, según los cuales la “experiencia” de la conciencia se entiende o bien como una anulación o destrucción del no-yo, como una dominación que no ve;⁵ o bien como un cambio de perspectiva que ve al no-yo como la propia exteriorización alienada del ego, lo reconquista por un acto de voluntad y se convierte en absoluto.⁶ La *Fenomenología* no consiste únicamente en la presentación de las experiencias de la conciencia natural, sino también en la *ciencia* de esa experiencia.⁷ Consiste tanto en una presentación de las contradicciones de la conciencia natural como en una doctrina de esa conciencia.⁸ Se trata de la distinción entre lo que es experimentado por la conciencia, “für es”, y lo que es experimentado por nosotros, “für uns”.⁹ Al final de la Introducción surge un nuevo objeto “para nosotros, a sus espaldas [de la conciencia natural], por así decirlo”.¹⁰ Para la conciencia natural este conocimiento aparecería como una “pérdida de sí misma”.¹¹ Una experiencia negativa para la conciencia natural es un resultado positivo para nosotros,¹² ya que la conciencia natural se ha presentado

⁵ Por ejemplo, Lucio Colletti, “Hegel and the ‘Dialectic of Matter’”, en *Marxism and Hegel*, trad. Lawrence Garner, Londres, Verso, 1973, págs. 8–27.

⁶ Marx, “Critique of Hegel’s Dialectic and General Philosophy”, “Economic and Philosophical Manuscripts (1844) (1844)”, en *Marx Early Writings, The Pelican Marx Library*, Harmondsworth, Penguin, págs. 379–400.

⁷ *Phänomenologie*, 80, tr. sec. 88. Véase la excelente discusión en Werner Marx, *Phenomenology of Spirit Its Point and Purpose— A Commentary on the Preface and Introduction*, trad. Peter Heath, Nueva York, Harper & Row, 1975.

⁸ *Wissenschaft der Logik*, II, 256, tr. 586.

⁹ *Phänomenologie*, 28, tr. sec. 25.

¹⁰ *Ibid.*, 80, tr. sec. 87.

¹¹ *Ibid.*, 72, tr. sec. 78.

¹² *Ibid.*, 73–4, tr. sec. 79.

como un conocimiento fenoménico.¹³ La conciencia natural no se *sabe* a sí misma como conocimiento, sino que experimenta la contradicción entre su definición y su existencia real. Contiene así su propio criterio de conciencia, la condición previa del cambio inmanente.¹⁴ Pero este cambio es sólo un cambio de perspectiva y da lugar a más contradicciones. La conciencia natural cambia su definición de sí misma y de su existencia, pero este cambio está determinado por ella misma. No suprime la determinación de la conciencia por la sustancia como tal, una conciencia que persiste como conciencia natural en *relación* con la sustancia que la determina.

La *Fenomenología* no es un desarrollo teleológico hacia la reconciliación de todas las oposiciones entre la conciencia y sus objetos, hacia la abolición de la conciencia “natural” como tal, sino una presentación especulativa de las deformaciones perpetuas de la conciencia natural. La *Fenomenología* es la educación de *nuestra* conciencia filosófica abstracta. Nuestra conciencia abstracta kantiana y fichteana, y su probable malentendido, es tratada al ser ella misma contabilizada. La necesidad de una doctrina, de un enunciado abstracto introductorio al comienzo de una fenomenología, se justifica ella misma como una de las determinaciones de la sustancia. El comienzo abstracto que parecería dominar o negar la oposición que presupone se expone él mismo en la serie de experiencias. De este modo, una aparente incoherencia se ve como consistente. El Prefacio y la Introducción no son simplemente declaraciones abstractas que denuncian la declaración abstracta. El rechazo abstracto de la abstracción es la única manera de inducir a la conciencia abstracta a comenzar a pensar de manera no–abstracta. Esta consistencia es el *sistema* hegeliano.

La *Fenomenología* consiste en la presentación de la experiencia de la conciencia natural como la educación de nuestra conciencia abstracta, científica. Nuestra conciencia abstracta *conoce* las oposiciones que la conciencia natural llega a experimentar gradualmente. Pero la conciencia abstracta sólo conoce esas oposiciones y su unidad en términos kantianos y fichteanos: bien como el círculo kantiano de las condiciones de la experiencia y de los objetos de la experiencia, bien como la intuición intelectual fichteana,

¹³ *Ibid.*, 75, tr. sec. 81 (G.R.).

¹⁴ *Ibid.*, 76, tr. sec. 84.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

y estos términos siguen presuponiendo la oposición. Si la *Fenomenología* tiene éxito, educará a la conciencia filosófica para que conozca estas oposiciones de una manera totalmente cambiada, haciéndole mirar y *ver en* (intuit) su formación como las experiencias de una conciencia natural.

Hegel distingue entre los tiempos antiguos en los que la conciencia natural era “propriadamente” “educada”,¹⁵ distinguiendo su actividad universal de la existencia sensual, y los tiempos modernos en los que “el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada”.¹⁶ Hoy lo universal no surge de lo concreto, sino que

... la labor consiste no tanto en purificar al individuo de un modo sensual inmediato y convertirlo en una sustancia pensante y pensada, sino más bien en lo contrario, en actualizar e inspirar lo universal mediante la eliminación de pensamientos fijos y determinados.¹⁷

Pero es mucho más difícil llevar los pensamientos fijos a la fluidez que la existencia sensual. Porque el yo tiene que ser inducido a renunciar a la fijeza de su auto—ponerse, no dejándose fuera, sino abandonando

... la fijeza de la pura concreción que es el ego en oposición a diversos contenidos tanto como renunciando a la fijeza de sus diferenciaciones que, presupuestas en el elemento del puro pensar, comparten el estado incondicionado del yo.¹⁸

Así, resulta *menos* consistente comenzar la *Fenomenología* con la conciencia natural, sensual, que comenzar con un enunciado abstracto del argumento contra el enunciado abstracto. Pues la conciencia moderna es abstracta y metodológica. Además, no se afirma la oposición entre sujeto y sustancia, sino que se trata de *renunciar* a la fijeza del auto—supuesto tanto del yo como de sus momentos diferenciados, de renunciar a la idea de que la determinación no es más que una diferenciación, una creación y extensión del yo. Pero esta transformación no puede lograrse de forma abstracta, por el mismo tipo de fiat o decreto subjetivo que constituye

¹⁵ *Ibid.*, 37, 36, tr. sec. 33.

¹⁶ *Ibid.*, 37, tr. sec. 33.

¹⁷ *Ibid.*, 37, tr. sec. 33 (G.R.).

¹⁸ *Ibid.*, 37, tr. sec. 33 (G.R.).

el auto-supuesto. Este punto de vista sólo puede ser abandonado si se reconoce su determinación.

La Introducción a la *Fenomenología*, al igual que la Introducción a la *Filosofía del Derecho*, comienza con una presentación del ego o voluntad prevalente, abstracto, fichteano, que a su vez se expone social e históricamente en el curso del texto principal. La *Fenomenología* no es la experiencia de la conciencia recuperando su existencia alienada, sino la presentación de la formación de la conciencia como determinación de la sustancia y la mala interpretación de la conciencia de esa determinación. Es la experiencia no de la alienación, sino de las inversiones de la sustancia en las diversas formas de tergiversación. La conciencia natural no se experimenta a sí misma como alienada en general, excepto en un período específico. Se experimenta a sí misma como “natural”, como no alienada, y esta “naturalidad” es la tergiversación de la sustancia y del sujeto.

La conciencia natural se presenta como conocimiento fenoménico, como determinación de la sustancia, para nuestra aprehensión, porque la conciencia natural misma no sabe de su determinación. No sabe que “ser y conocer” son una antítesis o una armonía,¹⁹ y *nosotros* no sabemos cómo nuestro conocimiento de la antítesis y nuestra resolución de la misma, en las formas kantianas y fichteanas que la perpetúan, son también determinaciones de la sustancia.²⁰

La *Fenomenología* no exhorta a la conciencia a iluminarse a sí misma, a recorrer el camino de dudar de todo lo que se le da por autoridad, y a confiar sólo en lo que puede probar por sí misma. No hay ninguna diferencia de principio entre confiar en la autoridad externa y establecer la propia autoridad de esta manera. Esta última no es más que un engreimiento más vano, ya que equivale a un escepticismo superficial y momentáneo que re–establece todo como estaba antes y sólo se engaña a sí mismo diciendo que ha cambiado el tribunal de apelación.²¹

Tenemos que seguir no el camino de la duda auto-ilustrada (*Zweifel*), sino el de la desesperación (*Verzweiflung*).²² Esto no exige

¹⁹ *Ibid.*, 39, tr. sec. 37.

²⁰ *Ibid.*, 72, tr. sec. 77.

²¹ *Ibid.*, 73, tr. sec. 78.

²² *Ibid.*, 72, tr. sec. 78.

que se suspendan las verdades establecidas hasta que hayan sido probadas. Se trata de

la comprensión consciente de la falsedad del conocimiento fenoménico para el que la realidad suprema es lo que en verdad es sólo el concepto no realizado.²³

Este escepticismo “auto-percibido” y auto-completo (*sich vollbringende Skeptizismus*)²⁴ sabe que el mero hecho de someter a la duda las “representaciones llamadas naturales” no deja de presuponer que esas representaciones son naturales, pero eso es precisamente lo que hay que poner en duda.²⁵ No se trata de re-establecer la validez de esas representaciones por convicción propia, sino de una desesperación que cuestiona la representación como tal, y que busca “el conocimiento consciente de la falsedad del conocimiento fenoménico”, de la “supuesta” naturalidad de la representación. La representación que aparece como conocimiento, como verdad, no puede ser verdadera, sino que debe ser, por definición, una tergiversación. Debe ser “en verdad” el “concepto no realizado”, pues la re-presentación es el concepto que no está unido a la intuición y es, por tanto, “no realizado”, un mero concepto. Este camino es auto-perfecto, auto-completo, porque es más radical que la mera duda, y porque presenta las formas “completas” de la “conciencia no verdadera en su no verdad”.²⁶

Esta “conciencia falsa” contiene el criterio de su falsedad en sí misma.²⁷ La conciencia distingue entre lo que es verdadero o “en-sí-mismo” y lo que depende de nosotros o “para otro”. La verdad se define así como en-sí-misma, como fuera de cualquier relación con la conciencia por parte de la conciencia y, por lo tanto, también es para la conciencia. Cuando la conciencia procede a examinar la relación del concepto con el objeto, el “en-sí” puede ser tomado como el concepto y el “para otro” como el objeto, o lo que es “en-sí” puede ser tomado como el objeto y el “para nosotros” o el conocimiento como el

²³ *Ibid.*, 72, tr. sec. 78 (G.R.).

²⁴ *Ibid.*, 72, tr. sec. 78. Debo esta interpretación – “escepticismo auto-percibido” – a John Raffan.

²⁵ *Ibid.*, 73, tr. sec. 78 (G.R.).

²⁶ *Ibid.*, 73, tr. sec. 79.

²⁷ *Ibid.*, 76, tr. sec. 84.

concepto, pero en cualquier caso ambos polos de la comparación ocurren dentro de la conciencia.²⁸

La conciencia es siempre esta oposición entre ella misma y su objeto, ya que conocer un objeto significa que es a la vez “en-sí” y “para nosotros”. Esta oposición cae dentro de la conciencia, porque lo que se considera en-sí-mismo es siempre, ya sea como el conocimiento o como el ser del objeto, *para* la conciencia. Así, cuando surge una discrepancia entre la conciencia y su objeto, el en-sí es visto ahora sólo como en-sí *para* la conciencia, y ésta se vuelve hacia un nuevo en-sí. Nosotros, sin embargo, sabemos que lo que se consideraba preciosamente en-sí es ahora definido por la conciencia como para ella, y que el “nuevo” objeto ha sido definido en oposición al antiguo, que ahora es re-conocido por la conciencia como en relación con él. Pero volvemos a re-conocer la relación del nuevo objeto con el antiguo, y por lo tanto volvemos a re-conocer que el nuevo objeto está igualmente en relación con la conciencia y no fuera de ella como un nuevo “en-sí”.²⁹

Esta percepción de la dependencia del primer objeto *qua* en-sí es nuestra experiencia de él. Esta experiencia es una “inversión” de la conciencia; es nuestra “adición”, porque *nosotros* podemos ver la conexión *necesaria* entre el primer y el segundo objeto, pero la conciencia misma no ve la conexión entre ambos.³⁰

Esta declaración introductoria de la distinción entre “en-sí” y “para-sí” es muy abstracta. Es un enunciado general de las experiencias que hay que observar, planteado en términos que se dirigen a la auto-conciencia kantiana y fichteana que sabe que hay una oposición entre la conciencia y sus objetos y que la oposición es creada por la conciencia. El enunciado está destinado a mostrar a nuestra auto-conciencia kantiana y fichteana que el camino de la desesperación no es negativo, porque mientras la conciencia natural no puede captar la conexión necesaria entre sus objetos primeros y posteriores, nosotros sí podemos captarla, y de ahí que la experiencia sea formativa para nosotros. Poco a poco veremos que la experiencia de la conciencia natural también es nuestra. Pensamos en las mismas oposiciones y aunque *conocemos* las oposiciones, también hay un

²⁸ *Ibid.*, 77, tr. sec. 85.

²⁹ *Ibid.*, 78-9, tr. sec. 86.

³⁰ *Ibid.*, 79, tr. sec. 87 (G.R.).

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

sentido en el que la conciencia abstracta no conoce, ni ha experimentado, las oposiciones que son tan “conocidas”.³¹ Esta experiencia sólo puede lograrse si la conciencia abstracta sigue a una conciencia natural que no conoce como tal. De este modo, la conciencia abstracta, el dominio del concepto, puede llegar a *ver en* (intuit) *la necesidad* de la conexión entre las formas sucesivas de la conciencia, entre el primer y el segundo objeto, y así puede verse finalmente a sí misma en su creación de oposiciones abstractas entre la conciencia o el conocimiento y sus objetos.

LA CAUSALIDAD DEL DESTINO

La “necesidad” de la secuencia de las formas de conciencia no es una necesidad cronológica o histórica, una ley de hierro de la historia. La estructura de la *Fenomenología* muestra y desafía a la vez una lectura cronológica. La experiencia de la conciencia se repite como experiencia individual, como experiencia moral y como experiencia religiosa. Si se lee cronológicamente, esta experiencia culmina en el momento de la filosofía que ha de volver a unir la cultura moderna y abstracta de *Verstand*, y tal filosofía, surgida de las ruinas de la vida ética moderna, sería tan abstracta y negativamente absoluta como la “libertad” kantiana y fichteana.

La necesidad de la experiencia de la conciencia no es una necesidad histórica. Es la necesidad de la ley de la vida ética, o “la causalidad de la suerte”,³² como se denomina en “El espíritu del cristianismo y su destino”.³³ En este texto, escrito en 1798–9, la idea de la “causalidad del destino” se utiliza en *dos sentidos* que corresponden a lo que se entiende por la necesidad de la secuencia de las formas de la conciencia y el modo en que podemos experimentar esa necesidad en la *Fenomenología*.

³¹ *Ibid.*, 35, tr. sec. 31 (G.R.).

³² “Kausalität des Schicksals”, véase Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, págs. 312, 330; cf. “das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes”, *Phänomenologie*, 594, tr. sec. 801. [En el original esta nota está presente en la sección *Notes*, pero no así en el manuscrito, n. del t.]

³³ “*Der Geist des Christentums*” *Schriften 1796–1800*, 420–516.

La “suerte” no significa lo que solemos entender por ella, la “suerte ciega”, la creencia en fuerzas gobernantes irracionales e incontrolables. No significa “necesidad, destino y similares”,

sólo aquello sobre lo que no podemos decir *qué* hace, cuáles son sus leyes específicas y su contenido positivo, porque es el concepto absoluto y puro intuido como *ser*, una relación simple y vacía, irresistible e imperturbable cuya obra es la nada de la individualidad.³⁴

Este concepto de suerte es el de “necesidad abstracta” que tiene “el carácter de la fuerza meramente negativa, no comprendida, de la universalidad sobre la que se hace pedazos la individualidad”.³⁵

El “destino” como necesidad del destino se refiere, por el contrario, a la racionalidad y a la ley. El primer sentido de la “causalidad del destino” no es el destino *ciego*, sino el destino *visto* como la racionalidad de toda la sociedad. El segundo sentido de la “causalidad del destino” es la suerte en el sentido de destino, de lo que ocurrió con esa primera racionalidad visible, su determinación como conciencia subjetiva que ya no puede ver la ley de su determinación, la racionalidad del conjunto, porque el conjunto ha sido *determinado* o convertido en un concepto que niega su existencia concreta.

El primer destino se experimenta como un poder hostil que se impone contra un individuo como castigo cuando se ha transgredido una ley. No se trata de un hecho que transgreda una ley universal y formal, sino

Es el propio hecho el que ha creado una ley cuyo dominio entra ahora en escena.³⁶

Esta “ley” es la re-unificación de la vida herida con la vida del intruso. El intruso sabe que él mismo ha armado el poder hostil, que la vida ha sido convertida en un enemigo por él mismo.³⁷ Esta ley es sólo “falta de vida”, el todo defectuoso “aparece como un poder”, y el intruso reconoce la deficiencia “como una parte de sí mismo, como lo que debía ser en él y no es”.³⁸ Esta es la causalidad del destino en una

³⁴ *Phänomenologie*, 273, tr. sec. 363 (G.R.).

³⁵ *Ibid.*, 274, tr. sec. 365.

³⁶ *Der Geist des Christentums*, 442, tr. 229.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 443, tr. 230–1.

sociedad en la que el interés universal, la vida ética, se reconoce como la vida del individuo, incluso en los momentos de conflicto. El individuo reconoce el todo en su sufrimiento, en su separación de él. El sufrimiento no es infligido por un poder ajeno, sino que es un anhelo de lo que se ha perdido – la armonía del todo.

El segundo destino surge cuando la ley precede al hecho. Entonces el castigo no se reconoce como la vida, como el conjunto ético, sino que se pone absolutamente en contra del individuo que se retira al vacío, elevándose “por encima del destino por completo”³⁹. Esto es huir de la vida y de su ley, hacer de la vida el enemigo. Esta respuesta es también una causalidad del destino, pues el destino como ley formal ha determinado una respuesta que niega lo perdido y no busca reconciliarse con él.

En “El espíritu del cristianismo y su destino”, el primer destino se presenta como el ideal del amor cristiano y el segundo destino como lo que ocurrió (es decir, el destino o la determinación de) la enseñanza cristiana cuando este ideal de amor no constituye la relación ética, sino que sólo puede sobrevivir negando la vida ética:

Su amor debía seguir siendo amor y no convertirse en vida.⁴⁰

Como resultado

El destino de Jesús y de sus seguidores ... sigue siendo una pérdida de libertad, una restricción de la vida, una pasividad bajo el dominio de un poderío ajeno que fue despreciado ...⁴¹

Este destino es la separación “del mundo”.⁴² Conduce al desarrollo de una conciencia corrupta, ya que Jesús puso su destino en contra de un mundo corrupto y

el resultado inevitable fue dar una conciencia de corrupción tanto a esta corrupción en sí misma, como al espíritu todavía relativamente libre de ella, y luego poner la cara de esta corrupción en desacuerdo consigo misma.⁴³

³⁹ *Ibid.*, 448, tr. 236.

⁴⁰ *Ibid.*, 509, tr. 294.

⁴¹ *Ibid.*, 499, tr. 284.

⁴² *Ibid.*, 501, tr. 287.

⁴³ *Ibid.*, 500, tr. 286.

Jesús previó todo el horror de este destino, que significaba destrucción y no reconciliación:

no he venido a traer la paz a la tierra, sino una espada: he venido a enfrentar al hijo con su padre, a la hija con su madre, a la novia con los parientes de su marido.⁴⁴

Este destino significa tanto la vida negada como corrupta, que consecuentemente corrompió el amor puesto en contra, como la historia de la comunidad de amor que debía presentarse como amor ideal, aunque corrompido por su separación de la vida. Esto es estar atrapado en los “trabajos del destino”,⁴⁵ ya que la comunidad cree que ha escapado por completo al destino.

Su destino, sin embargo, se centraba en el hecho de que el amor que rehuía todo vínculo se extendía sobre un grupo; y este destino se desarrollaba tanto más cuanto más se expandía el grupo y, debido a esta expansión, coincidía continuamente más y más con el destino del mundo, tanto adoptando inconscientemente muchos de los aspectos de ese destino como también manchándose continuamente en el curso de su lucha contra ese destino.⁴⁶

Este destino significa, en primer lugar, el destino, lo que sucedió históricamente a la suerte como vida ética; en segundo lugar, la determinación, cómo el primer destino, la vida ética, se transformó en el segundo destino que negó la vida y, por lo tanto, se transformó a sí mismo como vida; en tercer lugar, la representación, cómo la existencia concreta negada se tergiversa como amor ideal no-mundano.

La primera causalidad o necesidad del destino es la ley o necesidad que es la libertad, la segunda causalidad o necesidad del destino es la necesidad o ley que se opone a la libertad.

En los párrafos introductorios del capítulo quinto de la Parte B de la *Fenomenología*, que se titula “La actualización de la auto-conciencia

⁴⁴ *Ibid.*, 500–1, tr. 286.

⁴⁵ *Ibid.*, 510, tr. 295.

⁴⁶ *Ibid.*

racional mediante su propia actividad”, se presenta la idea de la vida ética como una nación sustancialmente libre y feliz⁴⁷ en la que

El *trabajo* del individuo para satisfacer sus propias necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los demás como de las suyas propias, y la satisfacción de sus propias necesidades sólo la obtiene a través del trabajo de los demás. Así como el individuo, en su trabajo *individual*, realiza ya *inconscientemente* una obra *universal*, así también realiza la obra universal como su objeto consciente, el todo se convierte, en su conjunto, en su propia obra, por la que se sacrifica y precisamente al hacerlo recibe de vuelta su propio yo.⁴⁸

Esta es la primera causalidad del destino. El conjunto ético es visto como el fundamento, la causa del individuo tanto en su actividad (trabajo) como en su sufrimiento (crimen).

Sin embargo, este estado feliz sólo lo conocemos nosotros.⁴⁹ Para alcanzarlo de forma conocida debe “perderse” como esta inmediatez, o, “pues ambas cosas pueden decirse igualmente”,⁵⁰ puede “no alcanzarse todavía”.⁵¹ Esta última expresión es la causalidad del destino en el segundo sentido. Se refiere a la determinación de la sustancia como sujeto de un modo que no corresponde a esa sustancia o existencia, que todavía no es “este estado feliz”. Al decir que tal estado está a la vez “perdido” y “aún no alcanzado”, la *auto*-conciencia puede verse tanto como el resultado de la pérdida de ese estado como la posibilidad de volver a alcanzarlo. La conciencia es ahora *auto*-conciencia: no se recibe de nuevo del todo, sino sólo una parte de sí misma.

La necesidad de la secuencia de formas de la conciencia significa que la sustancia es la causa de la *auto*-conciencia, y que podemos *ver* la causa de la conciencia, las tergiversaciones de la sustancia, las formas falsas de la conciencia.

La necesidad fenomenológica significa que podemos ver lo que la conciencia considera “en sí”, ya sea el ideal del amor, o un Dios sin carácter o un principio abstracto de unidad política, no como “en-sí”,

⁴⁷ *Phänomenologie*, 266, tr. sec. 352–3.

⁴⁸ *Ibid.*, 265, tr. sec. 351.

⁴⁹ *Ibid.*, 268, tr. sec. 357.

⁵⁰ *Ibid.*, 266, tr. sec. 353.

⁵¹ *Ibid.*, 267, tr. sec. 356.

sino como “para-sí”, definido por la conciencia como “en-sí”. Podemos ver que esta ilusión es el resultado de la pérdida de lo que era verdaderamente “en-sí” y que se convirtió en “para-ello”, únicamente dentro de la conciencia y ya no en la vida concreta. El “para-sí” es la representación errónea de un “en-sí” que no puede aparecer dentro de la auto-conciencia porque la *auto*-conciencia sólo puede ponerse a sí misma y a sus propias determinaciones.

Así, la razón por la que la vida ética o el todo no pueden ser enunciados o prejuzgados es la misma que la razón por la que lo que es “en-sí” no puede aparecer dentro de la auto-conciencia. Enunciar lo absoluto o definir lo que es “en-sí” lo hace caer dentro de la conciencia, lo hace “para nosotros” y no “en-sí”. Lo que está mal en las afirmaciones abstractas de los pasajes que introducen este capítulo es que hacen que la sustancia, el “en-sí”, sea para nosotros. Todo lo que se puede decir es que el absoluto o la sustancia está “perdido” o “no se ha alcanzado todavía”. Este tropo es un reconocimiento, no una afirmación, de que lo absoluto está presente pero no pre-juzgado.

Sólo en una sociedad en la que la autoconciencia sea absoluta, en la que coincidan la conciencia pura y la empírica o en la que la necesidad sea libertad, habrá un “en-sí” que no sea meramente “para-sí”. Es el intento de evitar la recaída en una filosofía de la conciencia lo que determina la alusión a la vida ética como igualmente “perdida” y “aún no alcanzada”. Al mismo tiempo, se aborda la conciencia filosófica abstracta presentando el conjunto tergiversado en términos de las propias oposiciones abstractas de esa conciencia entre lo que es “en-sí” y lo que es “para-sí”.

Si la experiencia fenomenológica tiene éxito, entonces veremos que nuestra cultura abstracta de *Verstand* también es necesaria, una determinación de la sustancia, una causalidad del destino. Veremos que la ley de nuestra determinación puede ser comprendida y que la determinación es el producto de una ley que está fuera de las oposiciones de nuestra auto-conciencia.

La *Fenomenología* no es la revocación de la exteriorización alienada, ni una teleología de la reconciliación, ni un conocimiento absoluto dominante. La *Fenomenología* no es un éxito, es una apuesta. Pues el perpetuo acontecer de la inversión y la tergiversación sólo puede ser

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

socavado, o “llevado a la fluidez”,⁵² mediante la *alusión* a la ley de su determinación, a la causalidad del destino.

LA TUMBA DE LA VIDA

La sustancia “perdida” reaparece en las formas de la tergiversación, en las formas de la conciencia que malinterpreta su relación con esa sustancia. La *Fenomenología* no rastrea la tergiversación de la sustancia, pues esa es la tarea de la filosofía del arte y de la filosofía de la religión, sino la tergiversación de la relación.⁵³ Así, la *Fenomenología* es el libro de *Verstand*, porque la conciencia natural en sus relaciones se presenta separada de la historia divina, de la exposición de la experiencia desde el punto de vista del todo.⁵⁴

La estructura de la *Fenomenología* corresponde a la estructura de *El sistema de la vida ética*. En primer lugar, la vida ética absoluta se presenta “según su relación”, como experiencia individual (capítulo IV). En segundo lugar, la vida ética absoluta se presenta como “vida ética relativa”, que en *El sistema de la vida ética* se denomina “Lo negativo o la libertad o el delito”. Es la potencia o etapa en la que los individuos se reconocen como limitaciones, o como medios para sus fines particulares (capítulo V). Por último, la vida ética absoluta se presenta desde el punto de vista prevalente del conjunto en sus formas éticas, culturales y morales (capítulo VI).

En *El sistema de la vida ética* estas potencias pertenecen a la experiencia dentro del derecho burgués, formal y de propiedad privada. En el centro de la *Fenomenología* está la experiencia de una conciencia cuya condición previa es el derecho de propiedad formal, pero cuyo destino es la existencia en un orden sin ley: el feudalismo.

La vida ética absoluta del orden feudal se presenta primero “según su relación” como la “conciencia infeliz”. Esta conciencia resulta de la “pérdida de la sustancia”,⁵⁵ y es característica de las épocas pre-cristiana y post-cristiana, así como de la cristiana. Es una conciencia dualista para la que Dios está muerto. Esta muerte del Dios puede referirse a la muerte de los dioses griegos, o al Dios moderno sin carácter y por tanto incognoscible, o a un Dios imaginado

⁵² Compárese con la nota 17 anterior.

⁵³ *Ibid.*, 169, tr. sec. 217.

⁵⁴ *Ibid.*, 580, tr. sec. 796.

⁵⁵ *Ibid.*, 572, tr. sec. 785.

(representado) e imaginable (representable), pero que habita más allá de la existencia concreta y por tanto está ausente.

Cuando se representa a Dios como Cristo, la representación hace a Dios presente e inmediato y, por tanto, lo mediatiza. Pero lo que se representa es una imagen o una narración, un contenido que está separado de la conciencia que lo experimenta.⁵⁶ Esta conciencia es infeliz en esta separación, pero no reconoce su propia actividad en ella.

La conciencia moderna que ya no re-presenta lo absoluto, sino que se conoce a sí misma como lo representado, conoce lo otro como su propia determinación, también es infeliz.⁵⁷ Esta conciencia segura de sí misma ya no representa a un Dios ajeno a sí misma y ha, por lo tanto, alcanzado el “poder infinito”. Pero

Esta dura afirmación de que Dios ha muerto es la expresión del auto-conocimiento simple más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche en la que ego = ego, una noche que ya no distingue ni conoce nada fuera de ella. Este sentimiento es, en efecto, la pérdida de la sustancia y de su apariencia frente a la conciencia; pero es al mismo tiempo la pura *subjetividad* de la sustancia, o la pura certeza de sí misma que le faltaba cuando era objeto, o la esencia inmediata o pura.⁵⁸

La subjetividad kantiana o fichteana que ha perdido al Dios cristiano incluso como oposición a su propia subjetividad es tan infeliz como la conciencia que primero fue receptiva a la noticia del Dios cristiano, pero no conoció su relación con esa noticia.

La conciencia infeliz surgió de la experiencia de la muerte de los dioses griegos. Esta muerte no tiene el significado de la muerte de Cristo, de un individuo particular convertido en universal, ni tiene el significado de la muerte del cristianismo, del fin de la representación religiosa. Significa la muerte de la vida como divina y da lugar a la negación de la existencia y de la actividad transformadora y, por tanto, de la actualidad.⁵⁹ La vida se experimenta como la tumba.

Esta experiencia está preparada por las filosofías romanas del estoicismo y el escepticismo. El estoicismo no rechazó el mundo de la

⁵⁶ *Ibid.*, 570–1, tr. secs. 784–5.

⁵⁷ *Ibid.*, 571–2, tr. sec. 785.

⁵⁸ *Ibid.*, 572, tr. sec. 785 (G.R.).

⁵⁹ *Ibid.*, 164–5, tr. sec. 209.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

actividad transformadora, de las relaciones productivas. Las neutralizó despreciándolas como riqueza o como pobreza.

Como señor, no tiene su verdad en el hombre vinculado, ni como hombre vinculado está su verdad en la voluntad del señor y en su servicio; por el contrario, ya sea en el trono o en las sillas, en la total dependencia de su existencia individual, su objetivo es ser libre, y mantener esa indiferencia sin vida que se retira firmemente del bullicio de la existencia, tanto del ser activo como del pasivo, en la simple esencialidad del pensamiento.⁶⁰

Esta “libertad” es una esclavitud universal que trata con indiferencia todas las relaciones sociales.

El escepticismo es más activo. No permanece en el mundo y desprecia sus diferencias, sino que lo rechaza activamente.

Está claro que, así como el estoicismo corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente* que apareció como la relación del señor y el siervo, el escepticismo corresponde a su *realización* como postura negativa frente a la alteridad, al deseo y al trabajo.⁶¹

El escepticismo rechaza activamente la actividad y, por tanto, es contradictorio. Duda de la realidad que hay detrás de las representaciones y confía en la representación como tal. Asimismo, se trata a sí mismo como universal (el que duda o la autoridad) y como contingente (como otra representación que se somete a la duda).⁶²

Esta conciencia se vuelve infeliz cuando reconoce que esta contradicción entre lo universal y lo contingente existe dentro de sí misma: “la *conciencia infeliz* es la conciencia de sí misma como un ser de naturaleza dual, meramente contradictorio”.⁶³ A diferencia del escepticismo, esta conciencia se *sabe* “internamente contradictoria”, “interiormente perturbada”.⁶⁴ Esta conciencia aumenta su infelicidad pensando que ha descubierto un punto fijo fuera de sí misma, algo inmutable. Sin embargo, se ha limitado a presuponer una parte de la contradicción como externa, llamándola lo inmutable y logrando una relación con ella. Pero esto no es más que recrear la contradicción de

⁶⁰ *Ibid.*, 157, tr. sec. 199.

⁶¹ *Ibid.*, 159, tr. sec. 202 (G.R.).

⁶² *Ibid.*, 161–3, tr. sec. 205.

⁶³ *Ibid.*, 163, tr. sec. 206.

⁶⁴ *Ibid.*, 163, tr. sec. 206, 207.

una manera aún más dolorosa. Pues el precio de la relación con lo inmutable es una “agonía por encima”, un rechazo de la existencia y la actividad reales.⁶⁵

Esta conciencia se sabe un individuo, un ser activo y transformador, lo que el estoicismo y el escepticismo negaban. Pero conociéndose como individuo vivo, se rebaja a lo meramente cambiante y contingente. Como individuo es “consciente sólo de su nada”.⁶⁶ Así, no se relaciona con lo inmutable como individuo independiente y activo, sino que se convierte en mero sentimiento, devoción, anhelo infinito.⁶⁷ Esta conciencia está, pues, destinada a fracasar en su deseo de lo inmutable, porque el sentimiento o el anhelo sólo puede sentirse a sí mismo, y no puede formar su actividad ni reconocer al otro como activo y actual.

Cuando esta conciencia se dirige a otros individuos particulares o al resto de su propia vida, sólo puede relacionarse con una inmediatez sensual que es transitoria e insignificante porque no se trata a sí misma como significativa en su actividad. De ahí que tal conciencia no sea actual, no esté viva:

La conciencia sólo puede venir al presente como la tumba de su vida.⁶⁸

Todas las empresas de esta conciencia están condenadas al fracaso. Porque la importancia concedida a lo inmutable degrada las actividades transformadoras y apropiadoras de la vida.⁶⁹ La conciencia ni siquiera experimenta la felicidad de la conciencia infelicitosa que goza de la auto-certeza: “Su vida interior sigue siendo realmente una auto-certeza todavía incompleta”.⁷⁰ Sin embargo, es el arquetipo de nuestra conciencia fichteano, “*partida en dos*” como conciencia y como actividad.⁷¹ Reconoce el trabajo y el disfrute como su propia actividad, como para sí mismo, y lo separa del ser que es en-sí.⁷² Entonces procede a agradecer al en-sí, lo inmutable, su don de

⁶⁵ *Ibid.*, 164, tr. sec. 209.

⁶⁶ *Ibid.*, 164–5, tr. sec. 209.

⁶⁷ *Ibid.*, 169, tr. sec. 217.

⁶⁸ *Ibid.*, 169, tr. sec. 217 (G.R.).

⁶⁹ *Ibid.*, 170–1, tr. sec. 219.

⁷⁰ *Ibid.*, 170, tr. sec. 218.

⁷¹ *Ibid.*, 170, tr. sec. 219.

⁷² *Ibid.*, 171, tr. sec. 220.

deseo, trabajo y disfrute.⁷³ De ahí que experimente su actividad, su actualidad, sólo en tiempo pasado, cuando da las gracias. La conciencia infeliz “sólo se encuentra deseando y trabajando”.⁷⁴ Niega su actividad como acto propio cuando actúa en el presente: “su hacer actual se convierte así en un hacer de la nada, su disfrute en un sentimiento de su desdicha”.⁷⁵

Sin embargo, cuanto más se degradan estas actividades, mayor es la importancia que se les concede en efecto como actos aislados.⁷⁶ Antes de dar las gracias, quedan sin santificar. La vida es peor que una tumba; es un infierno, una agonía perpetua:

La conciencia de la vida, de su existencia y actividad, es sólo una agonía sobre esta existencia y actividad, pues en ella es consciente de que su esencia es sólo su opuesto, es consciente sólo de su propia nada.⁷⁷

Esta agonía debe repetirse eternamente; pues la vida es una actividad transformadora, no un inmutable, de modo que, si se desprecia la vida y no se disfruta, el resultado será una infelicidad perpetua. Además, una vez que la actividad productiva ha sido separada de la significación, adquiere un enorme poder para pervertir esa significación. La actividad productiva y las funciones naturales se vuelven repugnantes y la infelicidad, el auto-odio, se auto-mantiene.

Otro resultado de este auto-odio en una conciencia infeliz que no sabe lo que hace, es su susceptibilidad a la autoridad de un mediador que asume el papel de castigador. De este modo, el individuo se ve aún más privado de los frutos de su trabajo. Su propiedad y su voluntad se entregan a la Iglesia feudal.⁷⁸

La *Vocación del Hombre* de Fichte es una versión altamente auto-consciente de esta infelicidad, de la negación de la vida, de la vida como tumba. Nosotros, los fichteanos, reconocemos esta infelicidad anhelante y auto-odiante, aunque no somos nosotros, no nos auto-concienciamos. Esta conciencia es infeliz porque no se conoce a sí

⁷³ *Ibid.*, 172, tr. sec. 222.

⁷⁴ *Ibid.*, 170, tr. sec. 218.

⁷⁵ *Ibid.*, 179, tr. sec. 225.

⁷⁶ *Ibid.*, 173-4, tr. sec. 225.

⁷⁷ *Ibid.*, 164-5, tr. sec. 209.

⁷⁸ *Ibid.*, 175, tr. sec. 228.

misma, y nosotros seguimos siendo infelices a pesar de “concernos”, porque nos hemos convertido en nuestros propios castigadores.

El nacimiento de la conciencia infeliz no se expone como historia divina, como ideal de la libertad cristiana, sino “según su relación”, tal como la experimenta el individuo. La precondition de la conciencia infeliz es la vida ética relativa del derecho de propiedad romano, que sólo se trata brevemente en la *Fenomenología*. Esta precondition se transforma en relaciones de propiedad feudales y en derecho feudal. La consiguiente re-formación de la conciencia se experimenta como la vida ética relativa de las relaciones feudales particulares (capítulo V B), y como la vida ética absoluta de la vida feudal universal (capítulo VI B 1 a).

LA BARBARIE DE LA CULTURA PURA

La conciencia infeliz, arquetipo de la conciencia dualista, es originalmente la determinación de una sustancia prosaicamente ordenada por la ley de propiedad privada romana. La conciencia infeliz reniega de su deseo y de su actividad productiva. Se subordina a sí misma y a los demás en una servidumbre opaca al divorciar la existencia real de la definición de las personas jurídicas y retirarse a la soledad de la interioridad y a la búsqueda de un Dios ausente.

Esta forma de conciencia que niega la vida concreta, esta forma de tergiversación de la existencia real, cambia cuando cambian la ley y las relaciones de propiedad que la determinan. Entre el derecho de propiedad formal romano y el moderno hubo una forma diferente de propiedad privada y de derecho: el feudalismo. Las relaciones feudales no muestran un consenso mutuo y una costumbre como en Grecia, ni una ley abstracta y universal como en Roma. Las relaciones feudales son, en comparación, sin ley. El derecho a la posesión y el derecho a apropiarse del trabajo de los demás se basa en la fuerza. La vida ética es fragmentada, arbitraria y violenta.

Determinada por esta precondition, la conciencia tergiversa su existencia en una forma diferente. Niega todo el ámbito de su actividad, no sólo una parte, porque esa actividad se produce en el ámbito de las relaciones sociales arbitrarias y violentas. La conciencia intenta imponer su negación de un orden social desorganizado a ese orden. El resultado de este intento no puede ser la supresión exitosa de todo lo que está fuera de una ley formal y reconocida. La intención de suprimir todo el orden y reorganizarlo sobre principios que la

conciencia trae desde fuera no puede tener éxito, y se pervierte en sus efectos reales. La intención de la conciencia de reformar el orden social se convierte en una re-formación de sí misma. El predominio de las relaciones sociales específicas cambia el significado de la intención re-formadora, la convierte en un refuerzo de ese orden en toda su ilegalidad y barbarie.

El resultado es una “falsa” reconciliación o armonía del sujeto y la sustancia, de la auto-conciencia y la vida ética. La sustancia se determina como un sujeto tergiversador que se impone a esa sustancia en su tergiversación. Se trata de una “falsa” reconciliación, o “inversión” o “cultura pura”. Es una experiencia de la unidad de la conciencia y del mundo, pero de una conciencia tergiversadora y de un mundo sin ley. Así, la unidad es totalmente falsa o “pura”.⁷⁹

La conciencia dualista estaba determinada originalmente por una ley universal y formal. El dualismo se recrea cuando la conciencia está determinada por un orden sin ley. Pero el orden sin ley le da a la conciencia la vocación (*Bestimmung* – determinación) de reformar su precondition sin ley. Al llevar a cabo esta vocación, la conciencia es ella misma re-formada por esa precondition, y esta re-formación es su cultura. Esta nueva forma de conciencia que niega todo el orden y no sólo una parte de él, y que se reforma o invierte perpetuamente, se llama “espíritu alienado”. Por lo tanto, la idea de que Hegel equipara la “alienación” con la “externalización” en general es fundamentalmente errónea. El “espíritu alienado” es una determinación específica del espíritu que no caracteriza a la época moderna.

La exposición de un orden social basado en la posesión privada, pero sin derecho de propiedad universal, en las conferencias sobre *La Filosofía de la Historia*, es la precondition de las experiencias de la conciencia de la cultura re-formándose y re-formada en la *Fenomenología*.

La disolución del imperio romano y de la propiedad privada y el derecho romanos va acompañada del desarrollo de la Iglesia cristiana como poseedora cosmopolita de la propiedad y como autoridad que,

⁷⁹ “Die reine Bildung”, *ibid.*, 385, tr. sec. 521; y cf. “Die Barbarei der Kultur”, *Jenaer Schriften, 1801–1807*, 271; y cf. Capítulo III arriba, pág. 119; nota 146. [En la presente edición dicha página empieza en “Esta crítica a la fundamentación de la fe...” y acaba en “... no significa que las legitime o las sirva.”, págs. 159–60, n. del t.]

bajo la apariencia de mediadora, refuerza la falta de libertad. La propiedad pasó a manos de la Iglesia y de los invasores. En ambos casos la propiedad estaba sujeta únicamente a la ley y a las instituciones jurídicas de cada estamento.⁸⁰

Fue en Europa occidental, y no en la oriental, donde la Iglesia se encontró en medio de tribus incultas, un pueblo sin ley universal, y fue aquí donde se desarrolló la vocación re-formadora de la Iglesia. En Oriente, el cristianismo se encontró en medio de una civilización independiente con derecho universal y formas de propiedad garantizadas y, por tanto, no desarrolló una intención re-formadora.⁸¹

Como institución propietaria y jurídica, la Iglesia no coincidía con ninguna nación o pueblo de Occidente. Tras la disolución del Imperio Romano se hizo cada vez más cosmopolita. Así pudo re-presentar el absoluto como algo distinto de cualquier vida ética específica y re-presentar la realización del absoluto como su propia vocación específica.

Sin embargo, la existencia concreta de la Iglesia estaba determinada por la nueva forma de organización social y política. Esta organización consistía en privilegios y derechos particulares que no estaban codificados en una ley abstracta y universal, sino que se basaban en las “leyes” de los estamentos aislados, religiosos y seculares.⁸² La propiedad de la Iglesia y su poder espiritual y legal dependían de esta base políticamente descentralizada. La Iglesia condonaba la anarquía del orden feudal, ya que el poder de cada estamento o tribunal para establecer su propia ley era la condición previa de la propia ley de la Iglesia.

La falta de una definición nacional de la vida ética dio apoyo a la universalidad abstracta de la libertad cristiana, a un concepto de la libertad de todos que no puede realizarse en ninguna nación o *polis* en particular, y que, por lo tanto, puede coexistir con la falta real de libertad. La esclavitud real del sistema feudal es aún menos visible que la esclavitud oculta por la definición de las personas como personas jurídicas. La relación de vasallo a vasallo se basa en la relación puramente subjetiva de un individuo con otro. No existe ninguna ley

⁸⁰ *Philosophie der Geschichte*, 402–3, tr. 333.

⁸¹ *Ibid.*, 408, tr. 338.

⁸² *Ibid.*, 417–8, tr. 345.

que garantice esta relación, ni el consenso griego ni la legalidad romana. El Estado es un “mosaico” de intereses privados.⁸³

Ostensiblemente, la falta de una ley universal significaba que los individuos estaban aislados e indefensos y, por tanto, buscaban la “protección” de otros más poderosos. Sin embargo, la relación entre vasallos no era de protección, sino de apropiación, porque las condiciones de protección se definían arbitrariamente y se “juzgaban” en los tribunales del protector.

El sistema feudal era, pues, “una condición de dependencia universal”. El Estado y la ley se convierten en una cuestión de “posesión privada y soberanía personal”⁸⁴. Los feudos no eran “conferidos” a los vasallos. Los más débiles eran expropiados por los más fuertes y luego recibían sus posesiones gravadas con obligaciones feudales.⁸⁵

En lugar de hombres libres, se convirtieron en vasallos, dependientes feudales ... *Feudum* está relacionado con *fides*; la fidelidad implícita en este caso es un vínculo establecido sobre principios injustos ... porque la fidelidad de los vasallos no es una obligación para con la comunidad, sino una obligación privada – *ipso facto*, por lo tanto, sujeta a la influencia del azar, el capricho y la violencia.⁸⁶

La Iglesia promovió la reacción general contra esta anarquía que tomó la forma del giro hacia una religión que se niega a santificar el mundo real. Todos los males seculares se recrean así en la Iglesia. Las dependencias serviles de las relaciones feudales son reforzadas por una religión que también rechaza la idea de la ley racional, de una vida ética justa. Así, la huida de la anarquía absoluta se traduce en la sumisión a una Iglesia que reproduce el vasallaje secular en su separación entre clero y laicos.

El rechazo de la ley racional y de la vida ética por parte de la Iglesia se plasmó en los tres votos de pobreza, castidad y obediencia.⁸⁷ El voto de pobreza significaba la negación del trabajo y de la actividad productiva. Como resultado de este voto, la Iglesia acumuló grandes

⁸³ *Ibid.*, 426, tr. 354.

⁸⁴ *Ibid.*, 445, tr. 370.

⁸⁵ *Ibid.*, 445, tr. 370.

⁸⁶ *Ibid.*, 446, tr. 370.

⁸⁷ *Ibid.*, 458, tr. 380–1.

riquezas porque las personas que deseaban vivir en penitencia le otorgaban sus riquezas. El voto de castidad degradaba la vida ética natural de la familia y daba lugar a una obsesión por la fiscalidad y la sexualidad divorciada del sentido de la vida ética natural. El voto de obediencia equivalía a la justificación de la aceptación de la autoridad ciega y externa. Impedía la realización del concepto de libertad y reforzaba las dependencias arbitrarias imperantes.

El clero, como dueño de la propiedad, se convirtió en un poder secular con una dignidad espiritual especial para hacer valer ese poder.⁸⁸ De este modo, el clero se vio implicado en todas las arbitrariedades de las relaciones de poder prevalentes y personales, como la simonía y el nepotismo. El voto de obediencia refuerza, sobre todo, la ilegalidad general, la injusticia universal:

Una condición inversa a la libertad se inmiscuye en el principio mismo de la libertad.⁸⁹

Al imponer una libertad abstracta, no-mundana, a una sociedad sin ley, el propio concepto de libertad se convierte en un refuerzo positivo de la falta de libertad imperante. En su oposición a la falta de libertad prevaleciente, la conciencia es re-formada por esa falta de libertad. Representa la libertad de una manera que en principio no puede realizarse. Esta conciencia no se asimila a una ley universal dominante, sino que ella misma *forma* la ilegalidad predominante. Se reforma como el principio dominante de la vida política: la ilegalidad.

La reacción de lo espiritual contra la vida secular de la época ... está constituida de tal manera que sólo somete a sí misma aquello contra lo que reacciona y no lo reforma.⁹⁰

Como resultado,

Lejos de abolir el capricho y la violencia sin ley y suplantarlos por una norma virtuosa propia, incluso los ha puesto al servicio de la autoridad eclesiástica.⁹¹

⁸⁸ *Ibid.*, 454-5, tr. 377-8.

⁸⁹ *Ibid.*, 457, tr. 374.

⁹⁰ *Ibid.*, 460, tr. 383.

⁹¹ *Ibid.*

La determinación de la conciencia por la anarquía, no por la ley abstracta, da lugar a la vocación de la cultura y al resultado de la inversión pura. Estas culturas, re-formaciones, se vuelven más violentas y extremas, pues cuanto mayor es la oposición entre la realidad y la conciencia, mayor es la violencia de su unidad forzada.

En el *Sistema de la vida ética*, la “vida ética relativa” se presentaba como “lo negativo o la libertad o el delito”.⁹² En una sociedad con derecho de propiedad formal, los individuos se reconocen según sus fines e intereses particulares de una manera que experimentan como “lo negativo”, o la “libertad” o el “crimen”. En una sociedad *sin ley formal*, la sociedad feudal, la “vida ética relativa” también se experimenta como “negativa”, o “libertad” o “crimen”. En la *Fenomenología*, la experiencia de lo “negativo” es esta experiencia de “placer y necesidad”; la experiencia de la libertad es la experiencia de “la ley del corazón y el frenesí del auto-engaño”; y la experiencia del “crimen” es la oposición entre la “virtud” y el vicioso “camino del mundo”.

En la “vida ética relativa” el individuo se sostiene como “*qua* ser para-sí, ser esencial ... la *negatividad* del otro”.⁹³

En su conciencia, por tanto, aparece como lo positivo en contraste con algo que ciertamente *es*, pero que tiene para ella la significación de algo sin ser intrínseco ... Sin embargo, su objetivo principal es su *ser-para-sí* inmediato y abstracto; o, verse a sí mismo como este *individuo particular* en otro, o ver otra auto-conciencia como ella misma.⁹⁴

En una sociedad con un derecho de propiedad formal, los individuos experimentan entre sí de acuerdo con sus propios fines particulares, que están garantizados por esa ley. En una sociedad sin ley formal, los individuos se experimentan mutuamente según sus propios intereses particulares, ya sea rechazando completamente al otro como una ley ajena (el placer frente a la necesidad, la virtud *versus* al camino del mundo), o bien, intentando convertir sus propios intereses particulares en la ley dominante (la “ley” del corazón). Esta

⁹² Véase el capítulo II, pág. 68. [En la presente edición dicha página empieza en “En el *System der Sittlichkeit*, la dicotomía básica de Hegel, ...” y acaba en “... partes de una totalidad (indiferencia).”, págs. 98-9, n. del t.]

⁹³ *Phänomenologie*, 269, tr. sec. 359 (G.R.).

⁹⁴ *Ibid.* (G.R.).

“ley” no alcanza en ningún caso la universalidad, ni siquiera la universalidad formal y abstracta, sino que sigue siendo el antagonista o el servidor de los intereses individuales particulares. En consecuencia, la conciencia que se opone o impone la “ley” está siempre pervertida, siempre derrotada por los intereses particulares que combate como un interés igualmente particular. En lugar de hacer prevalecer sus intereses en un mundo corrupto, los intereses de ese mundo corrupto prevalecen y alistan los intereses particulares de la conciencia, pues la conciencia y el mundo comparten los mismos intereses particulares. Pero la conciencia experimenta este alistamiento como una perversión de su intención re-formadora.

El mundo se experimenta como lo “negativo” cuando la autoconciencia hace del “placer” su meta particular.⁹⁵ Lo otro sólo se reconoce como algo que se consume y se disfruta, no como actividad productiva, ni como ley universal, ni como vida ética. De ahí que el consumo transitorio, la imposibilidad contingente e intrínseca de satisfacer continuamente el deseo de placer, se experimente como una ley o necesidad totalmente ajena e incomprensible. Esta necesidad o ley se experimenta como un destino ciego, “irresistible e impetuoso”, cuya obra es la destrucción de la individualidad, pues frustra su único objetivo, el del placer.⁹⁶

La conciencia experimenta su intención o meta de disfrutar del placer como algo completamente pervertido. No disfruta de la vida, sino que experimenta la negación de sus demandas como algo tan terrible como la muerte, porque no tiene otro objetivo o meta que el disfrute que se le niega. La conciencia pensó que se sumergiría en la vida, una vida de placer, pero se ha,

en realidad, sólo sumergido en la conciencia de su propia falta de vida y sólo tiene como destino una necesidad vacía y ajena, una actualidad *muerta*.⁹⁷

Sin embargo, la conciencia no comprende que al definir la actualidad como placer, como disfrute pasivo, ella misma ha provocado su propia necesidad, que considera un destino absolutamente inexplicable.⁹⁸

⁹⁵ *Ibid.*, 271, tr. sec. 361.

⁹⁶ *Ibid.*, 262–3, tr. sec. 363.

⁹⁷ *Ibid.*, 273, tr. sec. 363.

⁹⁸ *Ibid.*, 274, tr. sec. 365.

Por lo tanto, la conciencia intenta afirmar su propia “libertad” frente a esta ley ajena. No se trata de la “libertad” garantizada por una ley formal, sino de un intento de convertir el interés particular del placer en una ley para combatir la ley incomprendida y ajena de la necesidad. Esta “libertad” no se basa en una ley formalmente universal, sino en la “ley” de cada individuo. Es una “ley del corazón”, una ley que se concede a todos los demás corazones y que, por tanto, parece tener cierta universalidad. Pero esta ley no es universal ni en su forma ni en su contenido.⁹⁹

No puede ser universal en su forma, porque si otro individuo particular realiza la ley de su corazón, entonces, *ipso facto*, yo no puedo realizar la ley de mi corazón. Incluso si un individuo realiza la ley de su corazón, el logro se pierde inmediatamente. Porque una vez que la ley es universal o reconocida, ya no es únicamente la ley de su propio corazón, y puede ser aplicada contra los dictados de su corazón.¹⁰⁰

La “ley” del corazón no establece de hecho el derecho universal, sino que significa la afirmación del contenido particular del corazón de cada individuo. Pero estos contenidos particulares entran necesariamente en conflicto, y así los individuos se encuentran no sólo luchando contra la necesidad ajena del mundo, sino también luchando entre sí como necesidades ajenas. Mientras que al principio la afirmación de la ley del corazón se hizo en nombre de todos los corazones, de la humanidad, frente a un mundo hostil e incomprendido, ahora el corazón se enfrenta al corazón. Todos los demás, así como el mundo como tal se convierten en el antagonista.¹⁰¹

Así, esta conciencia también experimenta la perversión de su objetivo e intención. Buscó la “libertad”, el derecho del corazón, en nombre de la humanidad, pero descubre que la humanidad se ha convertido en el enemigo. Tampoco comprende que ella misma ha creado su enemigo como resultado de su propia definición de la actualidad y de su propia definición de la ley. Consideró al mundo como una necesidad o ley ajena contra la que tenía que hacer valer un derecho inmediato del corazón. En cambio, debería haber tratado de comprender esa ley ajena, su historia y su formación. Debería haber intentado reconocerla y reformarla como vida ética. Esta conciencia

⁹⁹ *Ibid.*, 275–6, tr. sec. 369.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 277–8, tr. sec. 372.

¹⁰¹ *Ibid.*, 278, tr. sec. 373.

permanece especialmente trastornada y pervertida, desvariando en la indignación farisaica. Pero es un engreimiento vano que odia a todos los demás, porque sólo puede reconocerlos como corazones igualmente vanos en oposición tanto al mundo ajeno como a su propio corazón. Se aferra a la idea de que la ley no realizada e irrealizable de su propio corazón es la única justicia, y no puede ver ninguna posibilidad de justicia en la reforma de la vida ética en su conjunto.¹⁰²

La vida ética se experimenta como la guerra de todos contra todos, la ley de cada corazón contra la ley de cada corazón vano. La conciencia llega a ver que la “ley” de su propio corazón no favorece los intereses comunes de los individuos, sino que los enfrenta entre sí como individuos particulares.¹⁰³ De ahí que se experimente a sí misma como “criminal” o viciosa, y se proponga transformar su vicio en virtud. La virtud es otro intento de imponer una “ley” a los aspectos del individuo que ahora se consideran anárquicos. La anterior búsqueda del placer y la ley de ese placer perseguido como la libertad del corazón se ven ahora como intrínsecamente sin ley, como el “camino del mundo”, y como incapaz de fundar ninguna ley universal.¹⁰⁴ Pero en lugar de buscar la ley de la virtud en la vida ética, la “virtud” se define como la negación de la búsqueda previa del placer y de la ley del corazón. La “virtud” se convierte en la negación y no en la realización de la individualidad en el orden social. Por lo tanto, no hace más que crear una nueva forma de particularidad opuesta a la ley o “camino del mundo”. El santuario interior de la personalidad debe ser reformado mediante la sofocación de su antiguo deseo y placer, mediante una mayor restricción de su actividad, no mediante la extensión de la actividad a la vida ética.¹⁰⁵

La ley de esta virtud también está pervertida y no comprende que ha traído esta experiencia de perversión sobre sí misma. La “virtud” consiste en destruir el deseo y la actividad que son condenados como “el camino del mundo”. Pero esta vocación exige una oposición activa al mundo, ya que éste no puede permanecer pasivo y prevalecer. Pero actuar es actuar en el mundo sobre la base del deseo y los objetivos. De ahí que se ejerza la propia individualidad que la virtud pretende encauzar. De este modo, la virtud no mundana preserva a su enemigo

¹⁰² *Ibid.*, 280–1, tr. sec. 377.

¹⁰³ *Ibid.*, 281–2, tr. sec. 378.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 284–5, tr. sec. 382.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 285, tr. sec. 383.

– su propio deseo, placer y acción, su individualidad, en el mundo, “el camino del mundo”, cuando, al mismo tiempo, afirma que está sacrificando esa individualidad.¹⁰⁶

La “vida ética relativa” en una sociedad sin derecho de propiedad formal consiste en el reconocimiento de uno mismo y de los demás como deseo y placer, como consumidores pasivos, no como poseedores de bienes, ni como políticamente activos o éticos. Esta vida ética “relativa” es el correlato de una vida ética “absoluta” en la que la política también se reconoce erróneamente según la “ley” de la riqueza y su consumo, y no según ningún interés universal, productivo, activo y ético. Cuando la vida ética absoluta y la relación del individuo con ella se definen de acuerdo con los intereses particulares de la riqueza y el disfrute y no según la ley universal, el resultado es la perversión de la conciencia. Porque en una sociedad con derecho de propiedad formal, la *parte* de la vida no incluida en la ley es suprimida, pero en una sociedad sin derecho formal, donde el reconocimiento se basa en la riqueza y la pasividad, la *totalidad de* la vida o de la actualidad es a la vez confirmada como riqueza, y negada como actividad productiva o actualidad. En estas condiciones, cualquier intención ostensiblemente “universal” en relación con la política puede “transformarse” en su contrario, ya que puede revelarse su base en el interés particular. Este interés particular o riqueza no ha sido creado por la auto-conciencia que lo disfruta.¹⁰⁷

Así, los individuos se reconocen en el poder del Estado. Lo reconocen como lo universal que no han producido ellos mismos, pero que buscan disfrutar.¹⁰⁸ Como forma de reconocimiento universal, el Estado se reconoce como bueno, pero como apropiación de la riqueza se reconoce como malo.¹⁰⁹ Este equívoco se aplica también a la propia riqueza, ya que, si se distribuye y disfruta universalmente, es un bien, pero como base de un consumo desigual, egocéntrico y transitorio, es malo.¹¹⁰ La imposibilidad de una ley estable de reconocimiento cuando la universalidad de la vida ética depende de intereses particulares hace inestable la dicotomía entre nobleza e innobleza. Porque es “noble” actuar al servicio del interés ético, pero esta nobleza no es heroica, no

¹⁰⁶ *Ibid.*, 289, tr. sec. 389.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 359s, tr. sec. 484s.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 367, tr. sec. 494.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 368–9, tr. sec. 495.

¹¹⁰ *Ibid.*, 370, tr. sec. 497.

se basa en la producción y creación de ese interés. Es igualmente “innoble” porque depende de la riqueza del poder estatal y actúa en beneficio de éste únicamente para mantener sus propios y distintos intereses materiales.¹¹¹

En una sociedad sin ley formal, el ejercicio del poder estatal depende del consejo de los “nobles”, no de la ejecución de la ley. Pero los “nobles” tienen intereses contradictorios en relación con la vida ética. Tienen interés en promover el conjunto sólo en la medida en que sirva a su interés particular de mantener su riqueza. El “consejo” es, por definición, sospechoso, y entra en conflicto con el interés general. El noble innoble se comporta como si estuviera en conformidad con el interés universal, pero “en realidad deja de lado y hace pedazos la sustancia universal”.¹¹² El “honor” conserva su propia voluntad deshonorosa.

Esta inversión general provocada por el servicio a lo universal sobre la base del interés particular caracteriza la relación de vasallo a vasallo. La relación del monarca con el criado muestra la inversión no en forma de consejo insincero sino en forma de adulación. La mayor dependencia del monarca y el criado sólo deja al criado la forma del lenguaje para pervertir, ya que no tiene ninguna riqueza independiente en la que basar la nobleza o la innobleza, la fe o la infidelidad, de su relación particular con el universal ostensible, el monarca.¹¹³

Esta inversión del propio lenguaje es “cultura pura”.¹¹⁴

Las inversiones de la “cultura pura” culminan en las experiencias de la Reforma alemana y la Revolución francesa, o “Ilustración *satisfecha*” e “Ilustración *insatisfecha*”, respectivamente.¹¹⁵ La Ilustración en Alemania produce una Reforma sin revolución, mientras que la Ilustración en Francia produce una Revolución, sin Reforma. El espiritualismo abstracto de la Ilustración alemana y el materialismo abstracto de la Ilustración francesa siguen negando y no reformando la vida ética. Ellos mismos son re-formados por la vida ética que no reconocen, y recrean y reafirman la fe ciega que

¹¹¹ *Ibid.*, 372, tr. sec. 501.

¹¹² *Ibid.*, 380, tr. sec. 513.

¹¹³ *Ibid.*, 385–6, tr. sec. 521.

¹¹⁴ *Ibid.*, 385, tr. sec. 521.

¹¹⁵ *Ibid.*, 423–4. tr. sec. 573 (G.R.).

pretendían transformar. Estas re–formaciones son las “últimas y más grandiosas” culturas.¹¹⁶

La Revolución Francesa se produjo en un pueblo que no había experimentado ninguna Reforma. En Francia, la reformulación de la conciencia, la inversión de sus intenciones por parte de un orden social sin ley basado en la “ley” de la riqueza, no terminó con el desarrollo de un derecho de propiedad moderno, abstracto, formal y burgués. El desarrollo de ese derecho abre potencialmente la posibilidad de un reconocimiento y una santificación de al menos una parte de la vida ética. Pero en Francia la anarquía de la “ley” de la riqueza y la hipocresía de sus servidores y dependientes persistieron bajo la monarquía absoluta del siglo XVIII. En consecuencia, los intentos de reforma siguieron invirtiéndose y re–formándose y no consiguieron una Reforma. La oposición de la Ilustración en Francia al poder del monarca y de la Iglesia fue una oposición absoluta a esas instituciones sin ley. Pero una oposición absoluta a las instituciones sin ley niega la actualidad de la vida ética y se convierte en algo tan absoluto y abstracto como aquello a lo que se opone: se convierte en otra forma de fe o superstición.

Del mismo modo, la Reforma alemana no consiguió reformar la vida ética. La Ilustración alemana, que recibe su declaración suprema en la oposición entre la razón y la fe en Kant y Fichte, estuvo determinada por el re–desarrollo del derecho de propiedad abstracto y formal. Esto supuso un cambio de conciencia. Se pasó de una negación completa de la realidad sin ley a un reconocimiento de la nueva ley formal y a una negación de lo residual como ilegal. De este modo, reconoce una parte de la vida ética y ya no se invierte ni se re–forma por una realidad que niega totalmente. En cambio, apoya la ley dominante de esa realidad y se asimila a ella. La conciencia pasa de luchar contra la ilegalidad a convertirse en dadora de leyes. Esta conciencia ya no está reformada o invertida, sino que se ha vuelto segura de sí misma. Se ha vuelto segura de sí misma porque ha vuelto a adquirir una ley, aunque sea formal. El gran vacío de incertidumbre que aún queda, el resto de la vida ética que se suprime es llamado “Dios” o “Fe” por esta conciencia iluminada y reformada.

La Ilustración toma la apariencia de materialismo abstracto en una sociedad sin ley, y de idealismo abstracto en una sociedad con ley

¹¹⁶ *Ibid.*, 439, tr. sec. 594.

formal. En ambos casos la Ilustración resulta ser una nueva fe abstracta, pero las consecuencias de afirmar esta fe conducen a la Revolución en Francia, y a la “moral” en Alemania. La Ilustración materialista parte de la realidad inmediata, sensual y finita, se abstrae de todas sus características específicas y afirma esta “materia absoluta” como única realidad. La Ilustración idealista también afirma un Ser o Espíritu sin características como su absoluto.¹¹⁷ Dado que ninguno de estos conceptos de materia y espíritu tiene diferenciaciones o características, no hay forma de distinguirlos en principio. La Ilustración francesa consideraba que su afirmación de la única realidad de lo finito se oponía a una fe que creía en un infinito incognoscible. Pero la Ilustración alemana afirmaba precisamente un absoluto incognoscible como condición previa de una “fe racional”.¹¹⁸ En efecto, la afirmación francesa de lo finito como realidad última lo despoja también de toda característica y lo convierte en un producto del puro pensamiento,

... el ser *puro*, no es algo *concretamente actual* sino una *pura abstracción*.¹¹⁹

Pero ser un producto del pensamiento puro es precisamente la crítica que la Ilustración francesa hace a la fe pre-Ilustración. La Ilustración francesa es, pues, indistinguible del pensamiento puro de la fe en un Absoluto “desconocido e incognoscible”.¹²⁰ Como forma de pensamiento puro es indistinguible tanto de la fe anterior a la Ilustración como de la fe que justifica la Ilustración alemana.

Pero existe esta diferencia, esta última es la Ilustración *satisfecha*, pero la fe es la Ilustración *insatisfecha*.¹²¹

Hay una diferencia entre definir lo absoluto como naturaleza sin carácter o material y definirlo como Dios sin carácter o espíritu. Pues la Ilustración que afirma que lo absoluto es la materia surge en oposición a una fe sin ley que tiene la vocación de destruir. El

¹¹⁷ *Ibid.*, 426, tr. sec. 578.

¹¹⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. pág. 130.

¹¹⁹ *Phänomenologie*, 427, tr. sec. 578 (G.R.).

¹²⁰ *Ibid.*, 423, tr. sec. 573.

¹²¹ *Ibid.*, 423–4, tr. sec. 573 (G.R.).

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

materialismo abstracto de esta Ilustración se convierte en un idealismo instrumentalista y violento:

la cosa cuenta para ella [para la auto-conciencia culta] como algo que *existe por sí mismo*; declara que la certeza del sentido es la verdad absoluta, pero este *ser-para-sí* se declara a sí mismo como un momento que simplemente se desvanece y pasa a su contrario, a un ser que está a disposición de un otro.¹²²

Si la realidad se define como material y no como ética, entonces la idea de revolucionarla se convierte en la cuestión de imponer una forma diferente a ese material, de alterar su uso o utilidad. La idea de que la realidad es meramente material es la ilusión de una conciencia que se malinterpreta a sí misma como únicamente espiritual, y que *actúa* como si considerara que la realidad también es únicamente espiritual.¹²³

La Revolución Francesa no fue un intento de abolir la propiedad privada formal. Fue el acto de una conciencia determinada por la propiedad privada pre-burguesa, sin ley. La revolución fue la negación de un orden feudal sin ley, no la realidad de una relación de propiedad diferente. La revolución fue el acto de una conciencia pura que no reconocía ninguna realidad fuera de sí misma, ninguna vida ética, y que estaba pervertida por la ilegalidad que pretendía abolir.¹²⁴

Una revolución o Reforma sólo podría tener éxito si parte de un reconocimiento de la vida ética, de una comprensión de la determinación de la subjetividad por la sustancia tal como se ha formado históricamente, de un re-conocimiento de las diferencias y la unidad de las relaciones éticas. De lo contrario, la reforma se convierte en el acto de una voluntad general “pura” que está condenada a reafirmar la ilegalidad o la ley contra la que se vuelve. La formación de la conciencia revolucionaria fue el resultado de la lucha de la fe con la visión pura y de la Ilustración con la superstición. Se desarrolló como resultado de una batalla entre formas de conciencia que tienen en común su negación de la vida ética, su ignorancia de lo que realmente las determina.

¹²² *Ibid.*, 577, tr. sec. 481 (G.R.).

¹²³ *Ibid.*, 432, tr. sec. 584.

¹²⁴ *Ibid.*, 433, tr. sec. 585.

EL FINAL DE LA VIDA ÉTICA

El paso de la experiencia de la cultura a la experiencia de la moral aparece para la propia conciencia como una liberación de la destrucción que ocasionaba la libertad absoluta. La conciencia creyó que había eliminado la antítesis entre el individuo y la voluntad universal, que era absolutamente libre, pero esto dio lugar a la experiencia de una feroz destrucción.¹²⁵ Esta experiencia de destrucción hizo que la oposición real entre el individuo y la voluntad universal fuera transparente para la conciencia.¹²⁶ La conciencia sabe ahora que está separada de la realidad y, por lo tanto, ya no destruye esa realidad. Convierte este mismo conocimiento de su separación del mundo real en una nueva forma de “libertad”, una libertad que existe en un reino “irreal” e incondicionado.¹²⁷

Esta forma de auto-conciencia representa una transición del “accidente particular de la posesión privada” a la ley formal de la propiedad privada – el “accidente” fijado (*gesetzt*) y garantizado como ley (*Gesetz*).¹²⁸

La conciencia adquiere una ley que considera incondicionada en oposición a la ley condicionada del mundo real, fenomenal. Se impone a sí misma esta ley incondicionada y adquiere así una autonomía “moral”. Esta ley o libertad se opone a la ley del mundo fenomenal, pero la conciencia ya no se opone a toda la realidad sin ley. Ya no representa erróneamente esa realidad sin ley como una deidad imaginada que debe reimponerse a esa realidad (cultura), sino que malinterpreta la ley condicionada que ahora prevalece, el accidente de la posesión privada formalizada como propiedad, como una ley de libertad absolutamente incondicionada, que se encuentra como un hecho inexplicable de la razón. Este absoluto no es una deidad imaginada en oposición al mundo, sino la ley absoluta del sujeto en oposición a la ley de la naturaleza. La deidad ya no es imaginada, sino que es el garante sin carácter de la ley del sujeto. Esta incomprensión de la vida ética *se sabe* fuente de su ley, pero *no conoce* la ley que cree erróneamente absoluta e incondicionada. Esta subjetividad es la cultura de la *Verstand*, del entendimiento, de una oposición conocida

¹²⁵ *Ibid.*, 439–40. tr. sec. 594.

¹²⁶ *Ibid.*, 440–1, tr. sec. 595.

¹²⁷ *Ibid.*, 441, tr. sec. 595.

¹²⁸ *Ibid.*, 439, tr. sec. 594.

y abstracta entre ella y el mundo. Se entiende a sí mismo como un sujeto “moral” que se aplica a sí mismo una ley incondicionada.

La conciencia moral no tiene la vocación (*Bestimmung*, determinación) de imponer lo absoluto al mundo, de cultivarlo. Su vocación es imponer la ley a sí misma, y con ello luchar continuamente por la autonomía frente a la amenaza ineludible de la heteronomía. Sin embargo, la legislación de la voluntad que universaliza las máximas subjetivas de la voluntad no garantiza el carácter incondicionado de la legislación. Las máximas subjetivas son tópicos de la realidad social imperante que no pueden ser neutralizados por la fórmula del imperativo categórico. La ley prevalente de la propiedad privada se ve reforzada por una ley moral abstracta que legisla indistintamente sobre la base de las máximas determinadas por esa ley prevalente. El fundamento de la ley en máximas subjetivas es un establecimiento “inválido” de la ley, y universalizar o “probar” esas máximas es una forma “inválida” de lograr la “inmunidad” de su naturaleza específica y condicionada.¹²⁹

Como “vida ética relativa” y como “vida ética absoluta” esta conciencia se engaña a sí misma y se convierte en una conciencia engañosa. A diferencia de la conciencia alienada, no niega el mundo entero, sino que reconoce una parte de él, la ley parcial o formal de las relaciones de propiedad privada. Así, *parece como si* reconociera lo universal o lo ético. Pero como en realidad sólo reconoce el mundo en la medida en que está determinado por la ley formal de las relaciones de propiedad privada, sólo reconoce realmente sus propios intereses particulares. Porque la ley formal y universal (*Gesetz*) es la fijación (*gesetzt*) de lo particular, pero las categorías legales fijas impiden que esto se vea. La ley es, pues, engañosa, y la conciencia también se engaña a sí misma y a los demás.

Esta conciencia no se invierte en el curso de la realización de su vocación de re- formarse a sí misma, sino que se convierte en subversiva y subvierte. Subvierte el sentido de la ley moral a la que se somete ostensiblemente porque esa ley es abstracta y no absoluta como pretende. La ley define la *actualidad* como una tarea infinita y desvía así la atención del significado real de los *actos* del sujeto moral. La conciencia se vuelve engañosa: se con- forma a una ley moral que

¹²⁹ *Ibid.*, 320, tr. sec. 434.

no comprende, y niega la actualidad de su con-formidad a la ley real y abstracta.

La “vida ética relativa” se experimenta cuando el reconocimiento del otro *parece como si* fuese universal, pero está determinado por el choque de intereses particulares. En la cultura alienada no había ninguna ley formal que diera lugar al engaño de que una acción particular era universal.

En las condiciones del derecho de propiedad formal, la “vida ética relativa” está determinada por la relación de los individuos con su actividad productiva y su propiedad, y no sólo con la riqueza y su consumo. La relación con el trabajo parece universal. Parece como si el trabajo de uno fuera el trabajo de todos. Pero, aunque esta auto-conciencia reconoce su actividad, su actualidad, la reconoce sólo como su propia actividad y excluye a los demás de ella.¹³⁰ Se trata de un “reino animal espiritual” porque la actividad transformadora fusiona lo universal y lo individual, o sea, el concepto subsume la intuición, y produce algo que los demás reconocen. Es, por tanto, “espiritual”, la aparente armonía de lo universal y lo individual, o del concepto y la intuición. Pero esta armonía resulta ser una apariencia engañosa, un “mundo animal” que excluye y no reconoce al otro ni al producto. En lugar de una obra universal, lo que se produce es una mera “materia en mano” (*die Sache selbst*) que sirve a los fines particulares de los individuos y no de toda la sociedad.¹³¹

Se trata de un “reino animal espiritual”, no de una esclavitud de amo y esclavo, debido a la fuerza del engaño de que el trabajo es universal. El engaño es diferente de la inmediatez de la esclavitud porque parece que el trabajo es transparente y universal. Estar engañado es saber mal, mientras que la esclavitud es transparente.

Dado que los individuos sólo pueden reconocerse en su propio trabajo y no en el de los demás, el trabajo no tiene permanencia. La misma certeza de la auto-conciencia que creó la actualidad del trabajo para la conciencia individual destruye la certeza de ese trabajo. Pues una obra que es cierta para una sola conciencia no puede alcanzar ninguna permanencia o certeza fuera de esa conciencia, ni por tanto para esa misma conciencia.¹³² El *Sache selbst* es a la vez un propósito

¹³⁰ *Ibid.*, 293–4, tr. sec. 396.

¹³¹ *Ibid.*, 301, tr. sec. 405.

¹³² *Ibid.*, 303–4, tr. sec. 409.

honesto, querido y actuado en la realidad, y un engaño – para su creador y para otros que son excluidos si se interesan en él. Puesto que también engañan en su relación con la obra, se alcanza una experiencia limitada pero común del carácter condicionado y particular de estas obras aparentemente universales.¹³³ Esta experiencia es en sí misma un reconocimiento de la vida ética, aunque basada en intereses y fines relativos o particulares.¹³⁴

Es sobre esta base condicionada, o vida ética relativa, que la razón cree legislar y probar una ley absoluta. La ley formal absoluta surge del contenido de la vida ética relativa que se basa en la ley formal de la propiedad. Se demuestra que cada ejemplo de universalización depende de instituciones específicamente determinadas por esa ley.¹³⁵

Como “vida ética absoluta” en una sociedad con derecho formal se presenta la relación “moral” no productiva de la conciencia con la actualidad. Esta relación se denomina la *Weltanschauung* moral, porque la moral o el deber son conocidos y creados por la autoconciencia que está segura de sí misma.

Es absolutamente libre en la medida en que conoce su libertad, y justo este conocimiento es su sustancia y propósito, y único contenido.¹³⁶

Lo que no conoce “no tendría ningún sentido y no puede tener ningún poder sobre él”.¹³⁷ Pero lo que no conoce tiene un gran poder sobre él, el poder de cambiar el significado de lo que esta autoconciencia cree que “conoce”.

Dado que la libertad “moral” se define en oposición a las leyes de la naturaleza, la realización de esa libertad no puede ocurrir en la naturaleza que es no-moral.¹³⁸ Así, la “armonía de la moral y la naturaleza [la actualidad]” debe ser “establecida”, es decir,

¹³³ *Ibid.*, 309–11, tr. sec. 417–8.

¹³⁴ *Ibid.*, 311–2, tr. sec. 420.

¹³⁵ Compárese *ibid.*, 311–23, tr. secs 419–434 con el capítulo II anterior, págs. 56–7. [En la presente edición dichas páginas empiezan en “En el derecho natural, formal o idealista, ...” y acaban en “... presupone una oposición entre ella y lo “real” o lo “múltiple”.”, págs. 84–6, n. del t.]

¹³⁶ *Ibid.*, 442, tr. sec. 598.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, 443–4, tr. sec. 601.

simplemente pensada como actual.¹³⁹ Este pensamiento de una actualidad que no actúa, pero que garantiza la actualidad moral “abre” todo un “círculo de principios”:¹⁴⁰ toda una serie de “pensamientos necesarios” sobre la unidad de la acción moral y la actualidad (naturaleza) que es actual más allá del ámbito de los actos morales individuales. Pues los actos morales son acontecimientos singulares que se dan en el ámbito no-moral de la naturaleza y que no pueden ser completos en la tarea infinita de la moral.

“Dios” es el “principio” supremo, el “principio” de la conciencia que es la ley del deber como tal en oposición a cualquier deber específico. La unidad de la naturaleza y la moral está presente en la actualidad de “Dios”.¹⁴¹ Pero como “Dios” es sólo un “principio”, tampoco es actual. La *Weltanschauung* moral se basa, pues, en una contradicción. Conocemos y creamos el objeto moral, el deber, y negamos su actualidad. Entonces atribuimos esta actualidad a Dios, una actualidad que está más allá de la actualidad, y que sólo es un principio, un pensamiento, y no es actual.¹⁴²

Conocemos nuestros actos y negamos su actualidad. Esto es una forma de disimular.¹⁴³ Conocemos cada acción como el ejercicio del deber, y nos negamos a conocer su actualidad en el mundo fenomenal. Nos negamos a conocerla como “disfrute” o “felicidad”, porque la voluntad que está motivada por estos fines heterónomos no es buena.¹⁴⁴

Pero si nos negamos a conocer la naturaleza como el reino de la actualización de nuestras acciones, nos volvemos incapaces de emitir juicios morales sobre nosotros mismos o sobre los demás. Si la “moral” es esencialmente “imperfecta” e irrealizable, entonces no hay base para distinguir entre individuos morales e inmorales.¹⁴⁵ Sólo podemos “conocer” a un “ser moral puro” que está por encima de “la lucha con la naturaleza”. Pero entonces Él no puede ser moral, porque estaría separado de la realidad que es la fuente de nuestra naturaleza

¹³⁹ *Ibid.*, 445, tr. sec. 602.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 445, tr. sec. 603.

¹⁴¹ *Ibid.*, 448, tr. sec. 606.

¹⁴² *Ibid.*, 453, tr. sec. 616.

¹⁴³ *Ibid.*, 453, tr. sec. 617 (G.R.).

¹⁴⁴ *Ibid.*, 454–5, tr. sec. 618.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 459–60, tr. sec. 625.

moral.¹⁴⁶ Por lo tanto, tampoco podría ser actual. Una vez más, el principio de “Dios” es “una abstracción inconsciente, irreal”, una “disimulación de los hechos”.¹⁴⁷

Un principio de “Dios” para garantizar la ley moral es una contradicción, pues se supone que está más allá de la actualidad y que es la actualidad.¹⁴⁸ De ahí que también la “moral” sea a la vez “esencial y carente de esencia”.¹⁴⁹

La autoconciencia moral se da cuenta de la “antinomia de la *Weltanschauung* moral”, pero no se dirige a lo que “no conoce” para ver si tiene un “poder sobre él” no reconocido. En cambio, “huye” de esta antinomia “con aborrecimiento hacia sí misma”. Esta retirada desdeñosa no desafía ni transforma la hipocresía de la *Weltanschauung* moral. Al retirarse de la acción, la conciencia se confabula con la hipocresía imperante.¹⁵⁰

Adquiere una *conciencia*, “un contenido para su deber antes vacío”.¹⁵¹ Ella misma es capaz de relacionar su acto y su actualización ante el tribunal de la conciencia, y ya no atribuye el deber a un postulado no-actual.¹⁵² Pero la *conciencia* moral reconoce al menos una actualidad más allá de ella misma que frustra y garantiza a la vez la actualidad de sus actos.¹⁵³ La *conciencia* moral no reconoce tal actualidad.

Ahora es la ley la que existe por el bien del yo, no el yo el que existe por el bien de la ley.¹⁵⁴

La conciencia reconoce su propio acto y los actos de los demás que la conciencia moral no pudo hacer. Pues la conciencia sabe que su deber tiene un contenido realizable e inmediatamente reconocido o auto-certificado.¹⁵⁵ La forma pura del deber se ha convertido en una multiplicidad de deberes entre los que la conciencia elige únicamente

¹⁴⁶ *Ibid.*, 461–2, tr. sec. 628.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, 463, tr. sec. 630.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 463, tr. sec. 631.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, 466, tr. sec. 633.

¹⁵² *Ibid.*, 467–8, tr. sec. 636.

¹⁵³ *Ibid.*, 468, tr. sec. 637.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 469, tr. sec. 639.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 470, tr. sec. 640.

sobre la base de su convicción pura de su deber. Así, también la conciencia actúa sobre la base del deber puro, y es indiferente al contenido. Tampoco puede emitir juicios morales, pues todos actúan sobre la base de la “convicción individual”, y la convicción pura puede justificar cualquier acto.¹⁵⁶

La conciencia moral, al igual que la consciencia moral, no puede apelar al bien general como base de sus acciones, pues el “deber” como ley autónoma significa la oposición a “lo que ya existe como sustancia absoluta como ley y derecho”.¹⁵⁷ La ley de la moral se opone a la ley del derecho establecido, a la *Sittlichkeit*. Se opone no sólo a la conformidad con ella, sino a *conocerla*. La conciencia se ha apoderado de la propia “ley”:

Se absuelve de cualquier deber específico que se supone tiene validez de ley. En la fuerza de su propia seguridad, posee la majestad de la autarquía absoluta para atar y desatar.¹⁵⁸

Como resultado, la conciencia moral se ha vuelto completamente incierta sobre el significado de la acción igualmente segura del otro.¹⁵⁹ Llega a depender totalmente de lo que dice el otro, del “lenguaje de la conciencia”.¹⁶⁰ Así, la conciencia trata su propia voz como una “voz divina”, pero la actualidad no puede ser una simple voz.¹⁶¹ La conciencia pronuncia su moral y no actúa. Es un yo puro sin diferenciación, y el “yo es igual al yo” se ha convertido en su única actualidad. Esta cesación de la acción es una impotencia voluntaria, la imposibilidad de un alma hermosa que no mancha su belleza actuando.¹⁶²

Esta hermosa alma reconoce a los demás mediante el uso de un lenguaje “en el que todos se reconocen recíprocamente como actuando [*sic*] concienzudamente”.¹⁶³ Pero en realidad nadie está actuando del todo, y por lo tanto este reconocimiento lingüístico corresponde a una verdadera “antítesis de la individualidad a otros

¹⁵⁶ *Ibid.*, 472–4, tr. secs 643–9.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 475, tr. sec. 645.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 476, tr. sec. 646.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 477, tr. sec. 648.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 479, tr. sec. 653.

¹⁶¹ *Ibid.*, 481, tr. sec. 655.

¹⁶² *Ibid.*, 483–4, tr. sec. 658.

¹⁶³ *Ibid.*, 484, tr. sec. 659.

individuos”.¹⁶⁴ Esta discrepancia entre hablar de lo universal y los intereses reales, hostiles y particulares de los individuos es totalmente hipócrita. Esta hipocresía es otra “ley del corazón”, “un frenesí de auto-engaño”, pues la conciencia afirma su particularidad como “ley”. Se opone a los demás bajo el pretexto de promover sus intereses particulares como si pudieran ser una ley universal.¹⁶⁵

Cuando la conciencia llega a ver la hipocresía en la que se basa la “ley del corazón”, proclama la maldad de esa conciencia en un duro juicio del otro, pues su propia voz sigue siendo divina. Pero la voz “divina” es igualmente hipócrita y mala, y debe confesarlo, romper su propio duro corazón, y dar y pedir perdón. Así se intercambia la palabra de reconciliación:

La palabra de reconciliación es el espíritu *objetivamente* existente, que ve el conocimiento puro de sí mismo *qua* esencia *universal*, en su opuesto, en el conocimiento puro de sí mismo *qua* *individualidad* absolutamente auto-contenida y exclusiva – un reconocimiento recíproco, que es el espíritu *absoluto*.¹⁶⁶

La experiencia de la conciencia moral culmina en esta declaración *abstracta* del significado de la *palabra* de confesión y perdón. Nosotros, incluso como conciencia abstracta fichteana, hemos aprendido que es necesario algo más que esto para cualquier reconciliación ética. Hemos aprendido que las palabras no son acciones, que el mal, la confesión y el perdón son subjetivos, las virtudes cristianas no son éticas, y que las declaraciones abstractas enmascaran la actualidad ética. Hemos aprendido que abrazar esta posición de confesión y perdón sería permanecer en la ilusión de la subjetividad absoluta.

La única otra reconciliación ética se presentó al concluir la experiencia de la “vida ética relativa” de una sociedad con derecho formal. La ley formal fue contrastada con “la universalidad esencial de la ley” por referencia a *Antígona*.¹⁶⁷ Pero también hemos aprendido que la experiencia de reconciliación de *Antígona* no es una posibilidad para nosotros, pues nos *conocemos* como sujetos abstractos.

Nos queda la constatación de la barbarie de nuestra cultura abstracta, de cómo hemos reproducido esa barbarie al negar lo ético,

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, 486, tr. sec. 662.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 493, tr. sec. 671.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 321–3, tr. sec. 436–7.

al fijar (poner, *setzen*) la ilusión de que somos conciencia absoluta o pura en nuestra ley moral o en la ley de nuestros corazones.

En efecto, estamos amonestados, contritos, pero no somos éticos: porque la posibilidad de llegar a serlo no depende de nuestra decisión moral ni de nuestras palabras. No depende de nuestra voluntad fichteana.

LA LEY Y LA LÓGICA

La reconciliación del perdón que concluye las formas de la “conciencia misma como tal” es abstracta, una reconciliación de la conciencia con la auto-conciencia que es únicamente para sí misma, una forma desprovista de contenido. En cambio, la religión representa esta reconciliación en sí misma, como contenido, como imagen. Representa el todo o el absoluto tergiversándolo como separado de la auto-conciencia que se conoce a sí misma.¹⁶⁸

El absoluto aún no ha sido prejuzgado, no se ha enunciado de forma abstracta y, por tanto, no se ha convertido ni en otro concepto formal y vacío, ni en una imagen.

Nuestro propio acto aquí ha sido simplemente reunir los momentos separados.¹⁶⁹

Los momentos se han reunido para *ver* lo absoluto presentando la serie de sus determinaciones, de sus equívocos. *Der Begriff* suele traducirse como “la Noción” cuando alude a este absoluto o sustancia que no puede enunciarse.

Sin embargo, una vez que se han experimentado las formas de la conciencia, se puede afirmar una cosa. Se puede afirmar que el absoluto o sustancia es negativo, lo que significa que se determina como la auto-conciencia conocedora y actuante que no se conoce a sí misma como sustancia, sino que se conoce negando o negando la sustancia, y está segura de sí misma en oposición a sus objetos. No se trata de una afirmación abstracta sobre el absoluto, sino de una constatación a la que hemos llegado ahora, al observar las experiencias de una conciencia que se conoce a sí misma como antítesis, como negativa, y que, por tanto, “participa” en esta antítesis como acto propio.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ibid.*, 579, tr. sec. 794.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 582, tr. sec. 797.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 581, tr. sec. 796.

Esta perspectiva es comprensiva, *Begreifendes*, conceptual en el sentido de completa, no en el sentido del concepto abstracto.¹⁷¹ Concibe o capta lo absoluto tal y como se determina en todas las formas de la conciencia. No es un conocimiento estático o prejuiciado, sino que comprende las formas de la conciencia tal como aparecen en sus contradicciones.

El absoluto o sustancia aparece como conciencia y sus oposiciones o diferenciaciones. Saber que la conciencia se divide en concepto abstracto y oposiciones no es lo mismo que el conocimiento de la conciencia de esa oposición. Es un conocimiento que conoce la conciencia y sus oposiciones y, por tanto, es comprensivo. Esta comprensión no es el concepto que se opone a la naturaleza o a la intuición, sino el concepto o la Idea que incluye la oposición entre el concepto formal y sus determinaciones.

Este saber o *ciencia* sólo existe ahora, como nuestra conciencia fichteana transformada en ciencia, pero el absoluto o sustancia que ahora se determina como este saber ha existido como formas anteriores de saber o falso reconocimiento, como representación errónea.¹⁷²

La *Fenomenología* culmina en la ciencia. Sin embargo, aunque se hayan superado las oposiciones de la conciencia, todavía no podemos tener una declaración abstracta de lo absoluto o de la sustancia. Como ciencia todavía tenemos que seguir redescubriendo “el paso del concepto a la conciencia”, a la tergiversación, y esto también es un proceso que escapa a la afirmación.¹⁷³ El logro de la ciencia no es un fin,

para el espíritu que se conoce a sí mismo, sólo porque agarra su concepto, es la identidad inmediata consigo mismo, que, en su diferencia, es la certeza de la inmediatez, o la conciencia de los sentidos, – el principio del que partimos.¹⁷⁴

El espíritu auto-conocido es una relación y este conocimiento, ya sea presentado en las formas históricas de la conciencia o como ciencia, es perpetuo e interminable. El conocimiento absoluto es un camino que hay que recorrer continuamente, re-colectando las formas de la conciencia y las formas de la ciencia. Esta idea de un todo

¹⁷¹ *Ibid.*, 582, tr. sec. 798.

¹⁷² *Ibid.*, 584, tr. sec. 801.

¹⁷³ *Ibid.*, 589, tr. sec. 806.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 589–90, tr. sec. 806 (G.R.).

que no puede ser captado en un momento o en un enunciado, pues debe ser experimentado, es la idea de sistema.

En la *Fenomenología* el sistema parte del espíritu “subjetivo” que es puramente subjetivo, que no tiene concepto ni conocimiento de sí mismo, pero que se considera a sí mismo como existente en oposición. Tiene una actualidad que nosotros vemos y que ella llega a ver al lograr una perspectiva sobre su propia y simple subjetividad. La conciencia se vuelve primero objetiva para sí misma al llegar a comprenderse a sí misma como también “simplemente” subjetiva.¹⁷⁵ También puede decirse que la conciencia se vuelve subjetiva al comprender su “simple” objetividad. Este es el camino de la *Lógica*. En ambos casos vemos al espíritu desde el principio como subjetivo y objetivo, y el desarrollo desde su simple subjetividad, o simple objetividad, es tanto objetivo como subjetivo.

Comprender la subjetividad como determinada es ir más allá de la subjetividad. Es reconocer la determinación: que estamos determinados y que la determinación es nuestra. Este reconocimiento no puede darse en la vida ética por la misma razón que la única idea que tenemos de ella es la ética: lo ético es el ámbito de la ley (*Gesetz*), es decir, del presuponer (*setzen*). La simple conciencia subjetiva existe en relación con el otro y, por tanto, no es libre, o sólo lo es en principio. Alcanza la libertad como espíritu objetivo:

El espíritu que es objetivo es una persona y como tal tiene una actualidad de su libertad en propiedad ...¹⁷⁶

El espíritu subjetivo que se sabe libre en el mundo actual es objetivo. Pero el mundo actual como propiedad o como vida ética sigue siendo sólo presupuesto (*gesetzt*), sólo ley (*Gesetz*), sólo puesto ahí, y por lo tanto sigue siendo subjetivo no plenamente objetivo.¹⁷⁷ Para conocer plenamente la determinación de la conciencia, lo que *se presupone* debe ser conocido también como teniendo un *ser inmediato*, no como puesto ahí por nosotros, determinado por nosotros, sino como lo que se determina a sí mismo como nosotros y está ahí en la determinación.

La *Lógica* tiene que reivindicar la idea de un supuesto, de una ley, que no es puesta por nosotros, sino que nos determina. Por tanto, tiene

¹⁷⁵ *Enzyklopädie*, III, sec. 387 Zusatz.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 385 Zusatz (G.R.).

¹⁷⁷ *Ibid.*

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

que exponer la actualidad del supuesto o de la ley e ir más allá de la lógica y de la terminología del supuesto y de la ley para mostrar que el supuesto y la ley pueden ser comprendidos fuera del simple punto de vista subjetivo. En otras palabras, la *Lógica* tiene que dar lugar a una “Lógica Subjetiva”, una lógica del espíritu que se ha vuelto plenamente subjetiva. Tiene que comprender su subjetividad simple o inmediata *sin* volver a suponerla.

La *Fenomenología* consiste en la experiencia del supuesto, de llegar a ver que las leyes (*Gesetze*) están puestas ahí (*gesetzt*) y, por lo tanto, de ser cada vez más consciente del supuesto de la ley, por ejemplo, las leyes de la naturaleza, la ley moral, la ley del corazón. Estas leyes aparentemente “universales” resultan ser la fijación (*setzen*) de la particularidad.

La experiencia de la conciencia natural de suponer la ley es la experiencia de la conciencia abstracta de la determinación de la ley, de la sustancia determinada como “ley” y malinterpretada como presupuesta o universal, por ejemplo, la distinción griega entre la ley humana y la divina; el estatuto legal romano; la ilegalidad feudal; la ley moderna y formal.

En última instancia, la experiencia de la conciencia natural del supuesto coincide con la experiencia de la conciencia abstracta de la determinación de la conciencia natural. Esta coincidencia se encuentra no como moral, no como religión, sino como filosofía. Es la filosofía la que tiene ahora la vocación (la determinación) de presentar a nuestra conciencia abstracta una noción de ley que re-forme lo ético sin ser reformada por ella, que se comprenda a sí misma, su supuesto, como la ley de la sustancia, de la vida ética absoluta.

Esta ley es la ley que *es*, que tiene un ser inmediato, la ley de Antígona:

La ley es válida en y para sí misma: es la voluntad pura absoluta que tiene la forma de ser inmediata ... Las leyes son los pensamientos de su propia auto-conciencia absoluta, pensamientos que son inmediatamente suyos.¹⁷⁸

No importa si esta inmediatez es la de la certeza de los sentidos o la de la auto-certeza,¹⁷⁹ si es el principio o el fin, no porque no podamos

¹⁷⁸ *Phänomenologie*, 321, tr. sec. 436.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 589–90, tr. sec. 806.

distinguir entre el principio y el fin, sino porque vivimos entre los dos, en la experiencia de la falta de libertad, de la representación y de la comprensión abstracta.

Pero el destino de esta filosofía ha sido el de ser reformada por la vida ética que re-presenta. La filosofía absoluta no ha sido leída especulativamente, porque la realidad de la falta de libertad ha determinado su lectura. Se ha leído como el absoluto negativo que pretendía socavar, como un *Sollen* impuesto. Este *Sollen* o bien ha reforzado el derecho imperante y, por lo tanto, ha provocado el “fin de la filosofía”, al igual que el fin del arte y el fin de la religión. Esto se conoce como hegelianismo de derecha. O bien este *Sollen* se ha impuesto a la ley caprichosa de la sociedad burguesa. Conocido como hegelianismo de izquierda, ha creado la nueva cultura del marxismo, que se ha re-formado perpetuamente en su vocación.

MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES DE LA MORAL

Los ensayos de la *Lógica* vuelven a ser la tarea más sencilla y difícil: la relectura especulativa de Kant y Fichte. Esta relectura pretende educar nuestro pensamiento filosófico abstracto exponiendo el proceso de su determinación. Vuelve a las dicotomías, reglas y axiomas básicos de Kant y del pensamiento de Fichte que fueron examinados en la anterior crítica de sus teorías del derecho natural.¹ Una vez más se muestra cómo estas dicotomías, reglas y axiomas se abstraen de las relaciones reales, y cómo nuestro supuesto de estas abstracciones está en sí mismo determinado.

En *Creer y saber* Hegel demuestra cómo la regla formal de Kant “Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” re-presentar una falta de identidad real entre el concepto y la intuición, el dominio de la identidad relativa.² Esta falta de identidad se presupone también en la primacía de la razón práctica de Fichte. El “deber perenne” depende de la misma dominación.³ En el ensayo sobre el derecho natural y en el *Sistema de la vida ética* se derivan las instituciones y relaciones sociales concretas a las que corresponden estas abstracciones. En las filosofías del arte y de la religión se exponen las instituciones y leyes sociales que determinan la representación y la ilusión. En la *Filosofía del Derecho* y la *Fenomenología*, la exposición del pensamiento abstracto y la

¹ Compárese el capítulo II, págs. 53–5. [En la presente edición dichas páginas empiezan en “La identidad de la religión y el Estado...” y acaban en “... que debería dominar las relaciones reales.”, págs. 81–4, n. del t.]

² Compárese el capítulo III, pág. 99 y la nota 43. [En la presente edición dicha página empieza en “... y este Dios incognoscible es la re-presentación...” y acaba en “... de las diferentes relaciones a las que se refiere.”, págs. 135–6. La nota 43 se encuentra en pág. 144, n. del t.]

³ Compárese el capítulo III, pág. 100 y la nota 51. [En la presente edición dicha página empieza en “La representación o proposición religiosa fundamental afirma...” y acaba en “... no cumple los requisitos del concepto.”, págs. 136–8, n. del t.]

derivación de las instituciones sociales que lo determinan se integran completamente en el trazado de la educación de la auto-conciencia en momentos históricos concretos. Esta integración educativa significa que la ley determinante sólo es visible en los intersticios y transformaciones de la auto-conciencia.

La unidad de la *Lógica* se forja en el intento de exponer una vez más cómo la oposición entre concepto e intuición es la base tanto de la oposición entre razón teórica y práctica, como de la primacía de la razón práctica fichteana, de la dominación abstracta fichteana. La *Lógica* trata de mostrar cómo podemos comprender lo que ha sido dominado y suprimido sin volver a dominarlo.

En la primera sección de la *Lógica*, “La doctrina del ser”, se expone la conexión de la oposición entre concepto e intuición y de la oposición entre razón teórica y práctica. Las dicotomías son discutidas por nosotros, en su oposición abstracta, tal como han aparecido a la conciencia filosófica del observador externo kantiano.

La sección central de la *Lógica*, “La doctrina de la esencia”, se refiere al intento de Fichte de unificar las dicotomías kantianas mediante el acto y el hecho (*Tat-handlung*) del supuesto. En consecuencia, en Fichte, estas dicotomías ya no se ven externamente, sino desde la perspectiva de su auto-generación. Hegel muestra que el “supuesto absoluto” de Fichte es una ilusión, que el supuesto absoluto no determina nada. Para comprender la determinación actual, hay que ver la determinación de la ilusión que determina el supuesto.

La última sección de la *Lógica* es la “Lógica Subjetiva”, o “La Doctrina del Concepto”. Reconoce a la vez la determinación y la ilusión del supuesto, y está más allá del punto de vista del supuesto, más allá del punto de vista de una ley abstracta (moderna, burguesa, de la propiedad) que determina la ilusión abstracta. La lógica subjetiva busca presentar una ley diferente que no se presupone sino que tenga una existencia determinada. La unidad de la razón teórica y práctica se construye así a partir de la unidad de la lógica del ser y de la lógica de la esencia. Esta unidad re-conoce el momento de la intuición fuera del concepto en la filosofía teórica de Kant y devuelve la determinación real a la auto-determinación fichteana vacía. Desde esta perspectiva, la “razón práctica” ya no es una ley formal, sino la

“idea del bien”. La “idea del bien” es la realización de la libertad sustancial, no el mero concepto de una ley formal.⁴

Esta unidad reconoce las perspectivas parciales de la doctrina del ser y de la doctrina de la esencia. De este modo, trata de evitar convertirse en otra imposición abstracta como lo son las “unidades” de Kant y Fichte. La unidad del ser (teoría, naturaleza) y de la esencia (práctica, concepto) produce la unidad global al seguir reconociendo la falta de unidad y sin justificar o afirmar la unidad.

Sin embargo, se da la paradoja de que el final de la *Lógica* es tan abstracto como el principio. De hecho, termina con una declaración *abstracta* del procedimiento del “método absoluto”.⁵ El método absoluto es el método que sólo es exponible al final de una ciencia, y que reconoce tanto su circularidad como las rupturas del círculo. Además, el penúltimo capítulo afirma la unidad de la razón teórica y práctica, del concepto y de la intuición, de una manera que se mantiene plenamente dentro de estas oposiciones abstractas.

El principio de la *Lógica* pierde su carácter abstracto cuando se reconoce desde el punto de vista de la lógica subjetiva, pues se convierte en la idea del bien, de una ley que “simplemente es”.⁶ Pero el carácter abstracto del principio se *restaura* en la discusión del “método absoluto”. Pues si el bien, la ley que es e incluye todas las relaciones, no se ha alcanzado, hay que admitir que el “principio” y el “fin” siguen siendo abstractos. Incluso la idea de un método *absoluto* es abstracta una vez que se enuncia o incluso se necesita. Así, el principio y el fin del sistema son abstractos. El final es a la vez un resultado y es lo mismo que el principio: una abstracción.

Hegel no creía que la libertad pudiera alcanzarse en las páginas de la *Lógica*, ni tenía la ambición o la vocación de *imponerla*. No creía que hubiera ningún principio natural ni ningún fin utópico. Reconocía la continua dominación de la ley formal y que *su* reconocimiento no era suficiente para cambiarla. Pero entre el principio y el fin, la exposición especulativa demuestra la dominación de la abstracción y nos insta a transformar la vida ética re-conociendo la ley de su determinación.

⁴ *Wissenschaft der Logik*, 2, 541–8, tr. 818–23.

⁵ *Ibid.*, 555, tr. 829.

⁶ Compárese el capítulo V, pág. 184 y la nota 178. [En la presente edición dicha página empieza en “En ambos casos la Ilustración resulta ser una nueva fe abstracta ...” y acaba en “... pasa a su contrario, a un ser que está a disposición de un otro.”, págs. 235–6, n. del t.]

Hegel nos insta a no intentar transformar únicamente nuestra forma de pensar, nuestros conceptos abstractos.

La “Lógica del Ser” es la primera sección de la *Lógica*. “Ser” significa ausencia de determinación o característica. El concepto de ser se consigue abstrayendo de todas las características, por lo que es vacío y formal. La sección trata de las oposiciones abstractas que son el corolario de esta abstracción inicial. No se discute la *relación* entre los términos de las oposiciones, sino el modo en que se excluyen y se oponen entre sí. Las dicotomías entre el concepto y la intuición, el pensamiento y el ser, se muestran para conducir a un punto de vista moral que pretende unir las dicotomías pero que las refuerza, e implica otras dicotomías como finito/infinito. Las dicotomías de la filosofía teórica de Kant se ven reforzadas por la transformación de Fichte de la justificación de la validez objetiva en la primacía de la razón práctica.

“Die Schranke und das Sollen”, el límite y el deber, es el título de una sección fundamental de “La doctrina del ser”.⁷ Consiste en una lectura especulativa de la distinción de Kant entre una frontera (*Grenze*) y un límite (*Schranke*).⁸ Kant hizo la distinción tanto para establecer la idea de un límite como para reconocer algo incognoscible más allá del límite, “las cosas en sí mismas”. Hegel muestra cómo la conexión entre la frontera y el límite es la condición previa del punto de vista “moral”, de un punto de vista que también reconoce y niega una actualidad que está más allá de nuestra comprensión.

Hegel retoma la exposición de la “*Weltanschauung* moral” desde la *Fenomenología*, donde *aparece* como punto de vista de la época actual,⁹ y vuelve al punto de vista no fenomenológico de la *Differenzschrift*, o del ensayo sobre el derecho natural, para señalar de nuevo a nuestra conciencia abstracta y filosófica, tan atrozmente como entonces, los presupuestos y las implicaciones de la “moralidad”.

⁷ He traducido *Grenze* como frontera y *Schranke* como límite en Kant, Fichte y Hegel. Las traducciones inglesas existentes de estos términos no coinciden.

⁸ Kant, *Prolegomena*, sec. 57.

⁹ Compárese el capítulo V, “El fin de la vida ética”, págs. 177–80. [En la presente edición dichas páginas empiezan en “El clero, como dueño de la propiedad, ...” y acaban en “... la extensión de la actividad a la vida ética.”, págs. 227–31, n. del t.]

Sin embargo, la *Lógica* es una fenomenología de la conciencia filosófica abstracta. Por lo tanto, es fenomenológicamente coherente exponer el *Schranke* y el *Sollen* de forma abstracta, ya que nos encontramos en el estadio de las abstracciones establecidas y acostumbradas. Sin embargo, la exposición depende de dos ideas que no pueden ser expuestas en la lógica del ser porque todavía tienen que ser descubiertas por la conciencia filosófica abstracta como la precondition de su abstracción. Son la “actualidad” y el “supuesto”. Esta anticipación es muy legítima. Porque el punto de vista abstracto tiene precisamente esta incómoda relación con la actualidad y con su supuesto, que reconoce y repudia a la vez. Así pues, la “actualidad” y el “supuesto” pueden *aparecer* en este punto, aunque todavía no puedan ser explicados.

En los *Prolegómenos*, Kant distingue entre una frontera (*Grenze*) y un límite (*Schranke*). Un límite presupone un espacio que se encuentra fuera de un espacio determinado y determinable que encierra lo que está dentro del límite. Un límite es cuantitativo y no implica ningún espacio concreto o determinable más allá del límite, sino que implica un mero negativo, una cantidad o serie que no es completa. Un límite no implica algo más allá del límite que sea cualitativamente alcanzable, que sea inasequible al conocimiento, pero conocible como tal. Implica simplemente la ausencia de toda expectativa de completar una serie infinita en cualquier progresión interna.¹⁰ Según Kant, las matemáticas, por ejemplo, reconocen los límites, mientras que es tarea de la metafísica conducir a los límites del conocimiento y determinarlos sin poder determinar lo que está más allá de ellos.¹¹

Hegel realiza un comentario especulativo sobre la distinción entre frontera y límite, y muestra cómo la distinción implica el punto de vista del deber infinito e irrealizable (*Sollen*). La distinción entre frontera y límite vuelve a representar un desplazamiento de la actualidad.¹² Por límite se entiende el modo en que una determinación específica (característica) distingue algo de otra cosa con una determinación específica diferente, y por tanto forma su frontera. El límite es la determinación considerada “en general”, “relativamente a otro”. “El límite es el no-ser del otro, no de algo en sí”.¹³ Pero el otro

¹⁰ Kant, *Prolegomena*, sec. 57.

¹¹ *Ibid.*

¹² Compárese la *Phenomenology* VI C 6.

¹³ *Wissenschaft der Logik*, 1, 136, tr. 126.

tiene la misma relación con la primera determinación o límite. El propio límite o determinación del otro lo convierte en algo, al igual que convierte al otro en un otro. De ahí que el límite no sea sólo una relación negativa con otra cosa en general que lo limita, sino que “... *a través del límite algo es lo que es, y en el límite tiene su cualidad.*”¹⁴

El límite es una cualidad. Hegel está de acuerdo con Kant en que un límite tiene su “ser determinado *fuera* ... de su límite” en un sentido negativo, relativo, y, “como también se dice, en el *interior* ... de su límite” en un sentido positivo.¹⁵ Kant explicó la idea de un límite mediante el uso de metáforas espaciales, y Hegel señala cómo el límite tiende a ser imaginado o (mal) re-presentado por referencia a los objetos espaciales.

La metáfora tiende a extenderse, como en Kant, para imaginar algo en general fuera del límite, el ser determinado *en general*. En cierto sentido, esto ya ha ocurrido con la idea de algo en general como lo otro del límite. Pero, ahora, el “límite” apunta no a algo en general que es igualmente él mismo en relación con ese algo, sino que apunta más allá de sí mismo “a su no-ser, declarando que éste es su ser”.¹⁶ Ahora la oposición abstracta entre dos cosas como algo y su límite se convierte en una relación en la que una cosa es el “elemento” de la otra.¹⁷ En términos espaciales, es la diferencia entre el punto como límite de la línea, su característica, y el punto como elemento constitutivo de la línea. En estos términos espaciales, el límite es discreto, contingente y externo. El punto se abstrae; no se considera en un ser determinado, la línea, sino como elemento del “espacio abstracto”, “una pura asundancia continua”.¹⁸ Incluso como elemento, se considera que el punto no tiene nada inmanente en él, sino que se opone a su negación abstracta que es una continuidad sin carácter. Esta es la explicación de Kant del límite que es determinable como límite, pero lo que está fuera de él es incognoscible, la negación abstracta como tal.¹⁹

La noción de límite (*Schranke*) está implicada en esta noción de frontera (*Grenze*). Kant distingue el límite de la frontera por referencia

¹⁴ *Ibid.* (G.R.).

¹⁵ *Ibid.*, 137, tr. 127 (G.R.).

¹⁶ *Ibid.*, 137–8, tr. 127.

¹⁷ *Ibid.*, 138, tr. 128.

¹⁸ *Ibid.*, 139, tr. 128.

¹⁹ *Ibid.*

a las matemáticas, a una serie que nunca está completa, sino que es infinita e interminable. Hegel muestra cómo esta noción de límite se desprende de la noción de frontera, cuando ésta se piensa en términos de una metáfora espacial. Muestra cómo el límite metafísico de Kant, expuesto por éste en términos físicos, conduce a un límite, expuesto por Kant en términos matemáticos de una serie infinita, que es la actualidad infinitamente inalcanzable delineada por el deber moral, *das Sollen*.

El límite es la forma en que algo se distingue negativamente de otra cosa. Al mismo tiempo, este otro externo también pertenece a la primera cosa como su alteridad, como la determinación que forma el límite. La combinación de exterioridad y mismidad se convierte en “una relación vuelta hacia su propio yo”.²⁰ La cosa (el yo) sabe que el límite que se distingue del otro es su forma de conocerse a sí misma. De este modo adquiere una auto-identidad: haciendo de la oposición (negación) de otra cosa la forma de relacionarse así mismo consigo mismo. Se “relaciona consigo mismo” sabiendo que es “su propio no-ser”.²¹

El límite propio de algo así presupuesto por él como un negativo que es al mismo tiempo esencial, no es simplemente una frontera como tal, sino un límite.²²

Este límite es el límite de Kant: algo fuera de una determinación infinitamente incompleta, una “mera negación”, el “reconocimiento de algo que nunca puede ser alcanzado”.²³ El límite es la frontera conocida como el negativo de sí mismo, pero también como esencial a sí mismo, y por lo tanto una determinación de sí mismo. Una determinación esencial que algo sabe que es una relación negativa de sí mismo, un límite que es infinito, es la relación de “deber”.

Pues la cosa (el yo) se relaciona con su límite no como algo que es (frontera), sino como algo que *no* es, pero que es esencial a lo que es. Cuando decimos “X debe ser”, sabemos que es y no es. Debe *ser* y *no* es, porque de lo contrario no diríamos que debe ser.²⁴ Algo es tanto en-sí-mismo un deber *ser* como un no-ser, un *deber* ser. Tiene a la vez una

²⁰ *Ibid.*, 142, tr. 131.

²¹ *Ibid.*, 142, tr. 132.

²² *Ibid.*, 142-3, tr. 132.

²³ Kant, *Prolegomena*, sec. 57.

²⁴ *Logik*, 143, tr. 132.

determinación esencial, el *ser*, y la pone como su propio negativo: el *deber ser*. Se trata de un límite que puede ser transcendido momentáneamente. Algo puede elevarse por encima de su límite y pasar del deber ser a la existencia de lo que debe ser. Pero “sólo tiene su límite como deber ser”, su auto-identidad.²⁵

Esto es lo que implica el límite de Kant, una elevación perpetua por encima del límite que, por ese mismo acto, recrea el límite, la serie infinita de auto-relación negativa presupuesta como negativa. Este límite, la serie, está implícito en la idea de límite de la que Kant quiso distinguirlo: la re-presentación espacial de un algo general negativo, que es el límite, se convierte en límite cuando el algo que conoció su característica como sí mismo separa la determinación negativa de la positiva y la pone como negativa, pero aún como esencial, como determinación de sí misma.

Una lectura especulativa de la exposición re-presentacional de Kant de la distinción entre frontera y límite revela la relación contradictoria con la actualidad en esa distinción como fundamento de la “moralidad”.

El “debe”, el hecho inexplicable de la razón en Kant, se dice que implica el “puede”.²⁶ Implica que uno es superior al límite del deber *ser* que *no es*. Pero es igualmente válido decir “no puedes precisamente porque debes”,²⁷ porque si pudieras lo harías, y entonces no sería un caso de “debes”. El “puede” significa simplemente “posibilidad *formal*”. “Debes hacer x” implica que “x” no es una contradicción y, por tanto, es lógicamente imposible. Pero el sentido en el que “deberías” implica que algo no es implica un no ser *real* de ello, y por lo tanto un no puede, o, más bien, una imposibilidad. Es esta imposibilidad, este no puede, que siempre está implícito en el “debe”, lo que lo convierte en un “progreso hacia el infinito”, es decir, en el límite de Kant.²⁸

El deber ser es un pre-juicio que afirma que el límite no puede ser transcendido. Tenemos que vivir en el límite de lo que debe ser. Esta es una proposición del entendimiento (*Verstand*) que también dice que la razón no puede trascender sus fronteras. El entendimiento convierte una frontera en un límite porque hace que el pensamiento sea superior a la actualidad, y entonces dice que el pensamiento sólo puede ser un

²⁵ *Ibid.*, 144, tr. 133.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 144–5, tr. 133 (G.R.).

²⁸ *Ibid.*, 145, tr. 134.

deber-ser, inferior a la actualidad. De este modo se mantiene una relación falsa y contradictoria con la actualidad.²⁹

Hegel da entonces un ejemplo de representación de un límite que puede ser superado. El hambre es un límite o negación que determina a la criatura sensible a superarlo y a realizarse o actualizarse. Un límite puede ser superado si la actualidad se reconoce como determinación y como acto. El límite se supera transformando la determinación específica en relación con la totalidad de sus posibilidades reales. Sin embargo, esto es utilizar nociones aún no presentadas. Por ello, Hegel concluye que, en esta fase, una referencia abstracta a un universal totalmente abstracto es una réplica suficiente a la afirmación abstracta de que el límite no puede ser trascendido.³⁰

Se ha mostrado en esta fase cómo el punto de vista de la moral depende de las metáforas espaciales y matemáticas de la actualidad. El deber se trasciende de manera finita, pues siempre se repite, y ésta es la definición del ser finito.³¹ El “ser-en-sí”, lo que es, la actualidad, se opone “a la limitación”, lo que *debe* ser.³² Este ser-en-sí es regulativo y esencial, y lo que está sometido al deber ser es limitado y nulo. El ser-en-sí se llama “deber”, y se considera superior no sólo al pensamiento sino a la particularidad, al “deseo egoísta” y al “interés caprichoso”.³³

Así, el deber perenne confirma el finito perenne,

 Pero en el propio mundo de la actualidad, la razón y el derecho no están tan mal como sólo *deberían* estar.³⁴

La lectura especulativa de la frontera, el límite y el deber revela la contradicción del concepto de actualidad. Para la razón teórica la actualidad es “reconocida” e incognoscible, y para la razón práctica es “reconocida” e inalcanzable.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 147, tr. 135.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 147, tr. 136.

³⁴ *Ibid.*, 148, tr. 136 (G.R.).

ILUSIÓN Y ACTUALIDAD

La doctrina de la esencia es una lectura especulativa de la transformación de Fichte del *Schranke* y *Sollen* de Kant, el límite y el deber.

Así, el supuesto del yo por sí mismo es la actividad pura de éste. El yo *se pone a sí mismo* y es en virtud de este puro supuesto de sí mismo; y viceversa, el yo *es* y pone su ser en virtud de su puro ser – es al mismo tiempo el agente y el producto del acto; lo activo, y lo que la actividad produce; la acción [*Handlung*] y el hecho [*Tat*] son una y la misma cosa, y por lo tanto “yo soy” es una expresión de un hecho [*Tathandlung*], y el único posible ...³⁵

Para Fichte, el yo debe poner una frontera (*Grenze*) porque es finito, pero no está limitado (*eingeschränkt*) por esta frontera, porque la frontera se presupone de forma absoluta. El supuesto depende únicamente del yo. Así, la frontera que hace al yo finito se encuentra *en cualquier lugar* del infinito que el yo pone: depende totalmente de la espontaneidad del yo.³⁶

Esta noción de frontera es incoherente: “El yo se limita a poner un objeto, un punto frontera; pero el lugar donde se encuentra la frontera es indeterminado”.³⁷ El concepto de límite es inconcebible si no se refiere a algo que es distinto de otra cosa, es decir, a una determinación. Según Fichte, un acto espontáneo se convierte en determinado o presupuesto “en la medida en que hay una resistencia a una actividad del yo; no hay tal actividad del yo, no hay objeto – se relaciona como determinans con determinado”.³⁸ Pero esta “resistencia” es también inconcebible. Es una resistencia vacía, tan vacía como la cosa-en-sí kantiana.³⁹

Por un lado, lo absoluto e incondicionado produce un objeto y el producto debe ser distinto del acto. Por otro lado, el acto y el hecho, la *Tathandlung*, están “absolutamente conectados ... absolutamente iguales”. Pero como, según la primera proposición, no pueden ser absolutamente semejantes, “sólo podemos decir que su semejanza es

³⁵ Fichte, *Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke*, 1, 96, tr. 97 (G.R.)

³⁶ *Ibid.*, 258, tr. 228 (G.R.).

³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 407.

³⁸ Fichte, *Wissenschaftslehre*, 259, tr. 229 (G.R.).

³⁹ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III, 404.

absolutamente exigida: *deben* ser absolutamente semejantes”.⁴⁰ El yo absoluto de Fichte “exige la conformidad del objeto con el ego precisamente en nombre de su ser absoluto”.⁴¹ El *límite* de la razón teórica se rompe con el deber práctico.⁴²

El propio Fichte afirma que éste es el significado del imperativo categórico de Kant:

¿Cómo podría haber llegado a un imperativo categórico como principio absoluto de conformidad con el yo puro sin presuponer el ser absoluto del yo, por el cual todo se presupone, y en la medida en que no es, al menos *debería* ser?⁴³

Se trata de una afirmación de la moral kantiana en la que la actualidad se atribuye al imperativo del deber: “El fundamento de la autoridad del principio absoluto ... es la absolutez del yo ... de la que se deduce todo lo demás”.⁴⁴ Fichte atribuye así la actualidad al ego. El *Sollen* no es, pues, un “hecho inexplicable de la conciencia”,⁴⁵ como lo es en Kant, sino el fundamento de la *Ciencia del Conocimiento*, de la relación entre el supuesto absoluto del yo y las fronteras u objetos que se presuponen. El *Sollen* vuelve a conectar acto y hecho, yo y objeto. Vuelve a conectar lo que ha sido delimitado o limitado con su precondition.

Por lo tanto, la “reflexión del supuesto” es a la vez absoluto y finito. El yo es absoluto porque pone las fronteras en sí mismo, y es finito porque está sujeto a esas fronteras. Esta “reflexión del supuesto” es el objetivo de la “Doctrina de la Esencia”. Según Hegel, el supuesto absoluto o la reflexión del supuesto como acto espontáneo del yo es una ilusión. La ilusión es que el supuesto es la fuente de la determinación. O bien el supuesto de Fichte es determinado, en cuyo caso no sería absoluto; o bien, si es absoluto, entonces debe ser indeterminado y “entonces, también, no tiene nada con lo que pueda

⁴⁰ Fichte, *Wissenschaftslehre*, 260, tr. 229 (G.R.).

⁴¹ *Ibid.*, 260, tr. 230 (G.R.).

⁴² Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III, 406.

⁴³ Fichte, *Wissenschaftslehre*, 261 n., tr. 230 n., (G.R.).

⁴⁴ *Ibid.* (G.R.).

⁴⁵ *Ibid.* (G.R.).

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

tender un puente entre él mismo y otro ... Es tan imposible que algo salga de él como que entre en él ...”⁴⁶

El “supuesto” no puede reconocer el ser determinado o la actualidad. El comentario especulativo de Hegel deriva la determinación de este supuesto:

... el ser determinado que la esencia se da a sí misma no es todavía el ser determinado como en y para sí mismo, sino como *dado* por la esencia a sí misma, o como *presupuesto*, y por consiguiente es todavía distinto del ser determinado del concepto.⁴⁷

La reflexión del supuesto se diferencia así de la reflexión externa de la lógica del ser, la reflexión de las dicotomías donde algo se determina en relación con otra cosa como límite. La reflexión del supuesto no puede alcanzar una determinación que no sea meramente presupuesta y que, por tanto, no tenga independencia ni actualidad. En Fichte la determinación es revocada, convocada de nuevo, por el yo absoluto que la ha presupuesto.

En la lógica de la esencia algo no está determinado por otra cosa en virtud de su frontera, sino que la determinación es presupuesta, puesta ahí, por algo a sí mismo. Este algo no es un yo absoluto incondicionado, sino algo determinado. La relación de algo en sí mismo que supone otra cosa es la relación de la esencia con lo que pone. Lo que la esencia pone, “su determinación, permanece en esta unidad [del ser en-sí (absoluto) y del ser para-sí (supuesto)] y no es ni un devenir ni una transición”.⁴⁸

La exposición de la esencia y su suponer muestra que lo que se presupone es una ilusión y no un ser determinado. La reflexión del supuesto repudia y desplaza la actualidad tanto como el reflejo externo de la lógica del ser, del límite y del deber ser. Produce “una no-esencia o un ser ilusorio, un inmediato que es en y para sí mismo una nulidad”.⁴⁹ Hegel llama suponer al “ser ilusorio” cuando el énfasis está en su inmediatez, en el hecho (*Tat*) presupuesto. Cuando esta inmediatez se ve como ilusoria, como no esencial, como presupuesta

⁴⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1, 98, tr. 94.

⁴⁷ *Ibid.*, 11, 16, tr. 391.

⁴⁸ *Ibid.*, 11, 15, tr. 390.

⁴⁹ *Ibid.*, 11, 19, tr. 395.

(*Handlung*), se llama reflexión: “El ser ilusorio es lo mismo que la reflexión; pero es la reflexión como inmediata”.⁵⁰

Para Fichte, la determinación o límite se crea por el acto espontáneo del yo absoluto. Pero es imposible concebir esta determinación, pues la relación del determinans con el determinado es inespecífica.⁵¹ Para Hegel, esto es convertir el ser en un ser ilusorio. Pues el ser consiste ahora en una determinación negativa. Es un límite de lo absoluto y, por tanto, una inmediatez reflejada: “uno que sólo es por medio de su negación y que cuando se contrasta con su mediación, no es más que la determinación vacía de la inmediatez del ser determinado negado”.⁵² El ser está desprovisto de toda determinación positiva.

Incluso esta inmediatez negativa no es el límite de la esencia que le conferiría una determinación en relación con la esencia. Dado que el ser no tiene ninguna característica más allá del ser presupuesto, incluso la inmediatez del ser negativo se pierde, pues sólo existe la negatividad de la esencia misma. La inmediatez negativa del ser es indistinguible de la esencia, o bien, es reflejada y mediada no inmediata.⁵³ Así, no hay un ser ilusorio de la esencia (una determinación), ni una esencia ilusoria en el ser (una determinación), sino el ser ilusorio de la esencia misma.⁵⁴

La esencia es la unidad de la negatividad absoluta (el yo absoluto de Fichte que se limita a sí mismo) y la inmediatez (el límite de Fichte). Pero ni la esencia ni la inmediatez tienen determinación alguna: “la auto-relación negativa, una negación que es una repulsión de sí misma es negativa o determinada”, pero esta determinación es absolutamente negativa. Por lo tanto, no se puede decir que sea una determinación, sino que es “la absoluta sublimación de la propia determinación”.⁵⁵

Este proceso de tomar el ser ilusorio como ser inmediato y ver que la inmediatez o determinación es una ilusión es ver que el ser se refleja.⁵⁶ Lo otro de este ser no es un ser con límite o determinación

⁵⁰ *Ibid.*, 11, 24, tr. 399.

⁵¹ Compárese con la nota 38 más arriba.

⁵² *Logik*, 11, 20, tr. 396.

⁵³ *Ibid.*, 21–2, tr. 397.

⁵⁴ *Ibid.*, 22, tr. 398.

⁵⁵ *Ibid.*, 23, tr. 398.

⁵⁶ *Ibid.*, 23–4, tr. 398–9.

sino la negación de toda determinación, la negación de la negación. El relato de Fichte sobre el supuesto no puede emplear la noción de frontera porque la relación de determinans a determinado no reconoce ningún otro, sólo el acto espontáneo del yo, que es incondicionado e independiente. Hegel muestra que este relato del supuesto convierte al ser en un ser ilusorio. La afirmación de que el supuesto absoluto da lugar a objetos determinados es incoherente.

Bajo el título “Reflexión del supuesto”, Hegel muestra que la afirmación de que el supuesto es absoluto, incondicionado y dependiente de sí mismo es también incoherente. Para Fichte, el supuesto es un acto espontáneo, inmediato, incondicionado, que da cuenta de la posibilidad de los objetos. Sin embargo, según este punto de vista, no se puede presuponer ningún objeto determinado, sino sólo un ser inmediato cuya inmediatez como determinación es ilusoria, ya que el acto absoluto *se da a sí mismo* “fronteras”, y por tanto no las tiene. Fichte daba cuenta de cómo y por qué nos representamos los objetos como externos e independientes. Esta cuestión presupone la existencia de los propios objetos cuyo ser determinado se disuelve en el relato posterior de su supuesto.

De ahí que la inmediatez del “ser *presupuesto*” no sea el punto de partida de una reflexión que llega a ver ese ser inmediato como un ser ilusorio.⁵⁷ La reflexión o el supuesto ya ha presupuesto lo inmediato como negativo, como dependiente de la esencia, del ser presupuesto. La reflexión ha *presupuesto* (*vorausgesetzt*) lo que pretende *suponer* (*setzen*). No se trata de un acto espontáneo de suponer, sino que ha presupuesto la naturaleza negativa e ilusoria de la inmediatez. Por lo tanto, lo supuesto no es incondicional, y no se produce. Depende de la reflexión que ya conoce la inmediatez como “lo negativo que es el ser ilusorio del principio”.⁵⁸

Esto se aplica a todos los “comienzos inmediatos”: la inmediatez es una ilusión que no se presupone, no se pone ahí como inmediata, sino que se presupone como negativa. La inmediatez se presupone “como un momento de retorno ... como una coincidencia de lo negativo consigo mismo”.⁵⁹ Así pues, lo supuesto es una presuposición. No es

⁵⁷ *Ibid.*, 26, tr. 401.

⁵⁸ *Ibid.*, 27, tr. 401.

⁵⁹ *Ibid.*, 28, tr. 402.

incondicional, sino que depende de un inmediato que *encuentra* y sublima:

Lo que se encuentra de esta manera sólo *llega a ser* a través de ser *dejado atrás*.⁶⁰

Lejos de ser incondicional y absoluto, se presupone el carácter del supuesto.

LA UNIDAD DE LA RAZÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA

La actualidad o determinación real que presupone el supuesto ha aparecido ahora. Esto se presenta ahora como la unidad de la reflexión externa y del supuesto, que es la reflexión determinante. La exposición se encuentra todavía dentro del discurso de la esencia y, por tanto, no puede reconocer plenamente la actualidad.

La reflexión externa, la determinación kantiana de algo por su límite en relación con otra cosa, se reconsidera dentro del discurso de la esencia. La reflexión del supuesto que pretende partir de la nada y determinar algo, “se determina como negativa, como inmediatamente opuesta a otra cosa, por tanto, a otro”.⁶¹ La reflexión externa sabe que presupone un ser, a diferencia de la reflexión del supuesto, que afirma que no presupone nada. La reflexión del supuesto sabe que tiene un presupuesto que encuentra ante sí como punto de partida, pero que niega al volver a sí misma y afirmar que ha creado ella misma lo que se encuentra.⁶²

La reflexión externa sabe que ha presupuesto la determinación, como la distinción entre finito e infinito, pero deja la determinación como externa. No pretende haber determinado el infinito, y se contenta con tomar lo finito “como lo primero, como lo real; como el fundamento, el fundamento permanente”; y no como el punto de partida de una reflexión negadora.⁶³

La reflexión externa dentro de la lógica de la esencia, la oposición entre algo y otra cosa, entre lo finito y lo infinito, no es sólo para *nosotros*, no es sólo externa como en la lógica del ser. Se re-establece como una reflexión que pone lo inmediato y luego se retira de su supuesto. Este supuesto presupone lo inmediato y no pretende

⁶⁰ *Ibid.*, 27, tr. 402.

⁶¹ *Ibid.*, 28, tr. 402.

⁶² *Ibid.*, 28–9, tr. 403.

⁶³ *Ibid.*, 29, tr. 403.

haberlo determinado. Reconoce lo inmediato como un presupuesto, como un *hallazgo*, y se retira de su propia determinación. De este modo, “la exterioridad de la reflexión frente a lo inmediato se sublima”,⁶⁴ y

El reflejo externo no es externo, pero no deja de ser el reflejo inmanente de la propia inmediatez.⁶⁵

De este modo, la reflexión externa, re—considerada dentro del discurso de la reflexión del supuesto, puede verse como una reflexión que determina. La determinación no es la determinación inmediata del ser, ni la determinación ilusoria del supuesto, sino la determinación que tiene una independencia, aunque siga siendo la de la lógica de la esencia.⁶⁶

La determinación de la reflexión externa no se “pone en el lugar de otro”. No encuentra una inmediatez y la sustituye por sí misma, “el supuesto no tiene ningún presupuesto”.⁶⁷ Es determinada, porque el algo presupuesto se opone a otro. En la lógica de la esencia, lo supuesto es “superior” a la determinación, mientras que, en la lógica del ser, la determinación era “superior” al supuesto.⁶⁸

La reflexión del supuesto se une ahora a la reflexión externa. La reflexión se ha vuelto determinada. Reconoce su presuposición porque la reflexión externa “repele” su supuesto en aras de la determinación.⁶⁹ Por lo tanto, el carácter de lo presupuesto (no el supuesto, sino lo que se presupone) es una determinación de la reflexión. Es una determinación, pero como reflexión, “una relación con lo otro”.⁷⁰ No se trata de la relación con el otro de la lógica del ser, sino de la relación con el otro como “reflexión—en—sí”. No es nuestro hacer, ni el hacer del yo absoluto e incondicionado, sino el condicionamiento o determinación de la negación de algo en—sí—mismo.⁷¹ Esta determinación es, pues, esencial, no transitoria, no presupuesta por nosotros, no ilusoria. Lo determinante ha “salido de

⁶⁴ *Ibid.*, 30, tr. 404.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, 31, tr. 405.

⁶⁷ *Ibid.*, 32, tr. 406.

⁶⁸ *Ibid.*, 33, tr. 406.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 33—4, tr. 407.

⁷¹ *Ibid.*, 34, tr. 407.

sí mismo”. Se ha presupuesto: “La reflexión es la determinación inmanente”.⁷² Pero es determinado, no indeterminado, porque la ilusión de lo supuesto indeterminado ha sido reconocida como la determinación que lo supuesto externo concede y lo supuesto indeterminado presupone.⁷³

Tanto la reflexión externa, el carácter de lo presupuesto, como lo supuesto, “la negación como tal, un no-ser frente a otro”, constituyen la reflexión determinante. Esta última es la “subsistencia” de la primera. Es una relación (*Beziehung*) con su alteridad en sí misma, no con el otro como “otra cosa”. Por lo tanto, está determinada.⁷⁴ Aunque lo supuesto sólo alcanza una determinación real al incluir la determinación externa, lo supuesto es una relación interna. Se relaciona con su determinación, es decir, con su negación, no como un límite espacial externo, sino

Es el carácter de lo presupuesto, la negación, que sin embargo se repliega sobre sí misma, la relación con el otro, y la negación que es igual a sí misma, la unidad de sí misma y de su otro, y sólo a través de ella es una *esencialidad*. Es, por lo tanto, el carácter de lo presupuesto, la negación, pero como reflejo en sí mismo es al mismo tiempo la sublimación de este carácter de lo presupuesto, la auto-relación infinita.⁷⁵

La reflexión determinante ha sido así expuesta reuniendo la primacía de la razón práctica de Fichte con la razón teórica de Kant, lo supuesto con la reflexión externa, el concepto con la intuición. El resultado es que se re-conoce la actualidad, la determinación.

La “lógica subjetiva” une la lógica del ser y la lógica de la esencia dentro de la lógica o el discurso de la idea para reconocer la actualidad sin suponerla de nuevo. La lógica subjetiva es la doctrina del concepto. El “concepto” se distingue cuidadosamente de Kant y del “concepto” de Fichte, y se llama “idea”:

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 34, tr. 407–8.

⁷⁴ *Ibid.*, 35, tr. 408.

⁷⁵ *Ibid.*

Ahora hay que admitir ciertamente que el concepto *como tal* no está todavía completo, sino que debe elevarse a la idea, que es la única unidad de concepto y realidad.⁷⁶

La lógica del concepto es la doctrina de la idea. Es la unidad de las lecturas especulativas de la lógica del ser y de la lógica de la esencia.

La lógica del ser resultó ser una inmediatez abstracta, una intuición sin concepto y, por tanto, una reflexión ciega y externa. La lógica de la esencia resultó ser un “concepto sin intuición”, y por lo tanto “vacía” – reflexión de lo supuesto.⁷⁷ La idea de una reflexión que determina fue expuesta uniendo la reflexión externa y la de lo supuesto, o la razón teórica y la práctica, o la intuición y el concepto.

Esta unidad se re–alcanza en el discurso del concepto, más allá de los discursos del ser, de lo supuesto y de la reflexión. El penúltimo capítulo de la lógica subjetiva se titula “La Idea de la Cognición”, y se divide en dos partes, “La Idea de lo Verdadero” y “La Idea de lo Bueno”. La idea del espíritu es la que expresa la dicotomía entre “verdadero” y “bueno”.⁷⁸ Como dicotomía, la distinción entre la idea de lo verdadero y la idea del bien pertenece a la reflexión externa. Pero el uso *eminente* de “verdadero” y “bueno” no pertenece a una filosofía crítica, un canon, sino a una doctrina, un organon.

El capítulo titulado “La Idea de la Cognición” es, en efecto, el último, no el penúltimo, de la *Lógica*. En efecto, el último capítulo, titulado “La Idea Absoluta”, es un estudio del método. Llama la atención que también el primer capítulo se mantenga en los términos de las dicotomías kantianas y fichteanas de razón teórica y práctica, concepto e intuición. Las dicotomías vigentes deben ser reconocidas, no suprimidas, pero hay que exponer una unidad de otro tipo que incluya sus relaciones. La afirmación final de Hegel de esa unidad es necesariamente abstracta, porque, como *declaración*, depende de las oposiciones kantiana y fichteana.

Hegel no pudo encontrar un discurso alternativo al discurso *especulativo* de la relectura de las dicotomías de la razón teórica y práctica, del concepto y la intuición. Así, utilizó el *discurso* de lo supuesto. Para Fichte, lo supuesto se origina en el yo absoluto e incondicionado. Para Hegel, la actualidad se presupone o se refleja en

⁷⁶ *Ibid.*, 258, tr. 587.

⁷⁷ *Ibid.*, 256, tr. 585.

⁷⁸ *Ibid.*, 493–4, tr. 780.

el yo. Fichte disuelve el mundo en el yo; Hegel disuelve y mantiene el yo en el mundo. Hegel no puede encontrar otro discurso porque lo supuesto (*setzen*) no es el acto incondicionado del yo, sino la ley (*Gesetz*) de la formación del yo y de su cognición y desconocimiento. Así, para explicar esta ley, Hegel necesita el discurso de lo supuesto. Sin embargo, para explicar una ley que está ahí, determinada, no puesta, que es la unidad del concepto y de la intuición, de la razón práctica y de la teórica, necesita otro discurso que no puede encontrar, y por tanto no puede exponer esa ley. La ley de Antígona no tenía concepto, y lo supuesto, la ley moderna, no tiene intuición.

La unidad de la idea teórica y de la idea práctica se expone para reunir la actualidad que cada idea por sí misma presenta y suprime de manera diferente. La idea teórica es una idea vacía, que toma “un contenido y un relleno determinados” del mundo. La idea práctica está segura de sí misma como actual, pero niega la actualidad del mundo.⁷⁹

Hegel distingue entre la noción de “bien” del punto de vista moral, el “deber ser” opuesto al ser, y su propia noción de “bien *realizado*”,

... el bien en su existencia concreta no está simplemente sujeto a la destrucción por la contingencia externa, sino por la colisión y el conflicto del propio bien.⁸⁰

La contradicción no resuelta entre el *Sollen*, el bien no realizado, y el límite, cuando la actualidad es concebida como una “actualidad externamente múltiple que es un reino de oscuridad no revelado” que no puede ser visto ni intuido, ha sido expuesta en la *Fenomenología* a la que se refiere Hegel.⁸¹

A diferencia de la discusión en la *Fenomenología*, Hegel pasa a exponer cómo se puede superar la oposición entre el bien de la moral y su desplazamiento de la actualidad. Una forma de “considerar este defecto es que a la idea *práctica* le falta todavía el momento de la idea teórica”.⁸² Es la idea teórica la que se sabe a sí misma como un universal indeterminado y que lo que “verdaderamente es la actualidad que tiene ante sí *independientemente del supuesto*

⁷⁹ *Ibid.*, 542, tr. 818.

⁸⁰ *Ibid.*, 544, tr. 820.

⁸¹ *Ibid.*, 544–5, tr. 820.

⁸² *Ibid.*, 545, tr. 821 (G.R.).

subjetivo".⁸³ Pues la idea práctica o bien se *pone* a sí misma, segura de su propia actualidad y de la no-actualidad del mundo, o bien pone el mundo como un límite insuperable (*Schranke*) a su fin del bien. De ahí que "la idea del bien puede, por tanto, encontrar su integración a través de la idea de lo verdadero".⁸⁴ Puede encontrar una actualidad que no ha presupuesto, pero que se reconoce como ley del bien y está determinada. Cuando esto ocurre "el fin [de la acción práctica] se comunica a la actualidad sin encontrar ninguna resistencia y se encuentra en simple identidad con ella".⁸⁵ Pero este no es el principio de Antígona. La realidad fenoménica ha sido "alterada por la actividad del concepto objetivo: se ha *presupuesto* como ser en y para sí misma".⁸⁶

En este proceso de alteración se sublima el presupuesto general, tanto lo que se encuentra inmediatamente y al principio (derecho griego) como "la determinación del bien como fin meramente subjetivo ... y la necesidad de realizarlo mediante la actividad subjetiva (derecho burgués)";

En el resultado la mediación se sublima a sí misma; el resultado es una *inmediatez* que no es la restauración del presupuesto sino su sublación consumada.⁸⁷

No es un accidente que esto no se haya afirmado al final de la *Fenomenología*, que trazó las formas históricas de la conciencia, pues ésta nunca ha existido en la historia. Esta afirmación es abstracta, una afirmación de la vida ética absoluta, concebible pero imposible, y por lo tanto un *Sollen*. No es un *Sollen* dentro de la *Lógica*, porque la *Lógica* afirma el bien como actual, y lo actual como bueno "... la actualidad encontrada como dada está al mismo tiempo determinada como el fin absoluto realizado ... Esta es la idea absoluta."⁸⁸

El final es abstracto, como el principio. Así, Hegel no ha impuesto un concepto a la intuición, sino que ha reconocido la abstracción, la realidad de la falta de libertad. Este reconocimiento *recomienda* por sí mismo una manera diferente de transformar esa falta de libertad.

⁸³ *Ibid.*, la segunda cursiva es mía.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 546, tr. 821.

⁸⁶ *Ibid.*, 547-8, tr. 823.

⁸⁷ *Ibid.*, 548, tr. 823.

⁸⁸ *Ibid.*

El primer párrafo de “La Idea Absoluta”, el último capítulo de la *Lógica*, y el resto del capítulo, admite y *justifica* esta abstracción en la exposición del método absoluto.

La idea absoluta se ha mostrado como la identidad de la idea teórica y la idea práctica. Cada una de ellas, por sí misma, sigue siendo unilateral, ya que posee la idea misma como un más allá buscado y una meta inalcanzable; cada una, por lo tanto, es una *síntesis* del *esfuerzo*, y tiene, pero igualmente *no* tiene, la idea en ella; cada una pasa de una a otra sin reunir a las dos, y así permanece fija en su contradicción.⁸⁹

LA VICTORIA DE LA REFLEXIÓN

Cuando Hegel murió (1831) se dedicaba a revisar la *Lógica*. Había completado la revisión de la lógica del ser y de la lógica de la esencia, pero aún no había revisado la “Lógica Subjetiva”, la lógica del concepto. En efecto, seguía enfrascado en el reto que se había propuesto desde la *Differenzschrift* (1801):⁹⁰

En cuanto a la necesidad de los tiempos, la filosofía de Fichte ha causado tanto revuelo y ha hecho época hasta el punto de que incluso los que se declaran en contra de ella y se esfuerzan por poner en marcha sistemas especulativos propios, siguen aferrándose a su principio, aunque de forma más turbia e impura, y son incapaces de resistirse a él. Los síntomas más evidentes de un sistema que hace época son los malentendidos y la conducta torpe de sus adversarios. Sin embargo, cuando se puede decir de un sistema que la fortuna le ha sonreído, es porque alguna necesidad filosófica generalizada, incapaz por sí misma de dar a luz a la filosofía – pues de otro modo habría alcanzado su realización mediante la creación de un sistema – se dirige a él con una propensión instintiva. La aceptación del sistema parece ser pasiva, pero esto se debe a que lo que articula ya está presente en el núcleo

⁸⁹ *Ibid.*, 548–9, tr. 824.

⁹⁰ *Differenzschrift, Jenaer Schriften, 1801–1807*, 83, tr. 146. [En *Hegel contra Sociología* esta nota está presente en la sección *Notes*, pero no así en el manuscrito, n. del t.]

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

interno de la época y todo el mundo lo proclamará pronto en su esfera o ciencia de la vida.⁹¹

Para resistir este pensamiento con éxito es necesario presentar la actualidad de tal manera que

... recompensará a la naturaleza por el maltrato que sufrió en los sistemas de Kant y Fichte, y pondrá a la razón misma en armonía con la naturaleza, no haciendo que la razón renuncie a sí misma o se convierta en una imitadora insípida de la naturaleza, sino que la razón se refundirá en la naturaleza a partir de su propia fuerza interior.⁹²

La batalla de Hegel con Fichte se libró en dos frentes. Se luchó contra la reflexión de lo supuesto de Fichte (*setzen*), porque lo supuesto era indeterminado y no podía reconocer las determinaciones reales. En consecuencia, el tirano *Sollen* dominaba y suprimía las determinaciones que lo supuesto se negaba a reconocer. Se luchó contra la teoría del derecho (natural) de Fichte (*Gesetz*), ya que Fichte dio a la *legalidad*, y no a la moral, la tarea primordial de soldar el yo y el no-yo, la voluntad general y la comunidad de seres racionales, el concepto y la intuición.

En Fichte,

Toda relación es de dominación y de ser dominado según las leyes de un entendimiento coherente [*Verstand*]. Todo el edificio de la comunidad de los seres vivos está construido por la reflexión.⁹³

Se construye suponiendo una reflexión que no pone nada, pero que santifica la ley burguesa imperante con la sanción del *Sollen*:

... cuando la limitación [*Beschränkung*] por la voluntad común se eleva al estatus de ley [*Gesetz*] fijada como concepto, la verdadera libertad, la posibilidad de suspender una relación determinada se anula. La relación viva ya no puede ser indeterminada y, por tanto, ya no es racional, sino absolutamente determinada y fijada con rapidez [*festgesetzt*] por el entendimiento. La vida se ha entregado a

⁹¹ *Ibid.*, 12–3, tr. 82.

⁹² *Ibid.*, 13, tr. 83.

⁹³ *Ibid.*, 81, tr. 144 (G.R.).

la servidumbre. La reflexión la domina y ha obtenido la victoria sobre la razón.

Este estado de indigencia se afirma como ley natural ...⁹⁴

Para Hegel la libertad sustancial o real no es un límite [*Beschränken*]:

En una relación viva, en la medida en que es libre, lo indeterminado no es más que lo posible, no es ni algo actual hecho dominante, ni un concepto que manda.⁹⁵

La vida ética absoluta, la alternativa injustificable e inasumible, no es ni la legitimación de “algo actual”, pero no visible, ni un nuevo *Sollen* impuesto, “un concepto que manda”.

Hegel dedicó la *Fenomenología* a la lucha con los diversos conceptos de ley, *Gesetz*, en Kant y Fichte: la ley natural, las leyes de la naturaleza, la ley del corazón, la ley humana y la divina, la legalidad romana, la razón como legisladora y como verificadora de la ley. Dedicó la *Lógica* a la lucha con lo supuesto (*setzen*). Pero fue “torpe” en su “conducta”.⁹⁶

Este ensayo [la *Differenzschrift*] comienza con reflexiones generales sobre la necesidad, el presupuesto, los principios básicos, etc. de la filosofía. El hecho de que sean reflexiones generales es un defecto, pero se debe a que las presuposiciones, los principios y otras formas similares todavía adornan la entrada a la filosofía con sus telarañas. Por lo tanto, hasta cierto punto es necesario ocuparse de ellos hasta que llegue el día en que de principio a fin sea la filosofía misma cuya voz se escuche ...⁹⁷

Si la vida ética es abstracta, entonces sólo puede reconocerse reconociendo sus abstracciones, las telarañas, y su determinación. De este modo se reconoce la actualidad y no se presupone otra no-actualidad indeterminada.

Sin embargo, como el día de la filosofía, de la libertad, aún no ha llegado, el “sistema” fue víctima de los tres destinos que el propio Hegel identificó. El primer destino es la continua victoria de la reflexión sobre la razón y, en este sentido, Hegel demostró ser el más torpe de los adversarios de Fichte. El segundo destino es que la

⁹⁴ *Ibid.*, 83, tr. 145–6.

⁹⁵ *Ibid.*, 83, tr. 145.

⁹⁶ *Ibid.*, 12–3, tr. 82.

⁹⁷ *Ibid.*, 13–4, tr. 83.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

alternativa hegeliana se convierta ella misma en “algo actual hecho dominante”; el tercer destino es que se convierta en “un concepto que manda”.⁹⁸ En el segundo y tercer caso lo importante es la “torpeza” y los “malentendidos” de los adversarios de Hegel.⁹⁹ Pues si el pensamiento de Hegel es tratado como un *Sollen*, un concepto, este concepto puede volverse contra la ilegalidad, presuponiendo así la ley existente y asimilándose a su finalidad. O bien, este *Sollen*, este concepto, puede ser invocado en oposición a la ilegalidad real del orden social imperante. En el primer caso, este destino anuncia el fin de la filosofía; en el segundo caso, anuncia el amanecer de una nueva vocación, que puede, a su vez, ser re-formada y pervertida. Estos tres destinos están determinados por la continua dominación de las relaciones de la propiedad privada burguesa y de la ley.

⁹⁸ *Ibid.*, 83, tr. 145.

⁹⁹ *Ibid.*, 12, tr. 82.

EL FIN DE LA FILOSOFÍA

La filosofía de Hegel no tiene importancia social si el absoluto no puede ser pensado.¹ Si *no podemos* pensar el absoluto esto significa que, por tanto, no es nuestro *pensamiento* en el sentido de no realizado. El absoluto es el pensamiento integral que trasciende las dicotomías entre concepto e intuición, razón teórica y práctica. No puede ser pensado (realizado) porque estas dicotomías y su determinación no son trascendidas.

Una vez que nos damos cuenta de esto, podemos pensar lo absoluto reconociendo el elemento de *Sollen* en tal pensamiento, reconociendo el elemento subjetivo, los límites de nuestro pensamiento de lo absoluto. Esto es pensar el absoluto y fallar en no pensarlo de manera muy diferente al pensamiento de Kant y Fichte y fallar en no pensarlo.

Pensar lo absoluto significa reconocer la actualidad como *determinans* de nuestro actuar al reconocerla en nuestros actos. Así, el reconocimiento de nuestra actividad transformadora o productiva tiene una pretensión especial como modo de reconocimiento de la actualidad que trasciende las dicotomías entre la razón teórica y la práctica, entre lo supuesto y lo que se presupone. La actividad transformadora reconoce la actualidad en el acto y no opone el acto al no-acto.

Pensar lo absoluto es la base para la crítica de diferentes tipos de relaciones de propiedad y para la crítica de diferentes tipos de derecho, para la importancia social de esta filosofía. La *relación* de una sociedad con la naturaleza, con la actividad transformadora, determina sus relaciones políticas y de propiedad, su concepto de derecho y su conciencia subjetiva o natural. Porque la *relación* con la

¹ Compárese el capítulo I, pág. 42, y el capítulo III, pág. 92. [En la presente edición la pág. 42 empieza en “Pero en los escritos de Althusser...” y acaba en “... y en nombre de la metodología neutral y descriptiva.”, págs. 68–9. La pág. 92 empieza en “Porque si la noción de “persona”, ...” y acaba en “... como no implicado en ese ámbito.”, págs. 126–7, n. del t.]

actualidad, que por definición excluye una parte de ella, es negativa y determina la relación con el yo y la relación con el otro. La actualidad no es algo presupuesto (puesto ahí) y no la naturaleza, no-presupuesta o fuera del acto (no puesta ahí). La actualidad puede ser conocida porque se experimenta a la vez como dicotomía y como más allá de la dicotomía. La falta de identidad entre actualidad y acto concreto da lugar a la experiencia, a un re-conocimiento que ve lo que el acto no vio inmediatamente. Ver la determinación del acto es ver más allá de la dicotomía entre acto y no-acto.

En la *Lógica* la “actualidad” y la “relación” aparecen al final de la lógica de la esencia como exposición de lo absoluto.² Lo universal y lo particular de los que depende la crítica de la ley y la propiedad se exponen al principio de la lógica subjetiva como “El concepto”.³ La actualidad, la relación y el concepto (la ley), los componentes del absoluto, se integran en la exposición posterior de la “Teleología” y la “Vida”.⁴

El “absoluto” en la *Lógica* es una categoría de esencia, y la “idea” es la categoría correspondiente en la lógica subjetiva. La idea es la unidad de concepto y realidad, es decir, la realización del concepto.⁵ Así, el lugar de aparición del “absoluto” en la *Lógica* es una admisión de su limitación, del elemento de abstracción, o *Sollen*, o subjetividad, en su exposición. Sin embargo, la misma limitación se aplica a la exposición de la “idea” y, en el capítulo final, Hegel llama deliberadamente la atención sobre el estatus abstracto de la “idea”.⁶

Lo que es actual *puede actuar*; algo manifiesta su actualidad a través de lo que produce. Su relación [*Verhalten*] con otro es la manifestación *de sí mismo* ...⁷

Este relacionamiento no es una transición, una relación de la lógica del ser, ni una relación de la lógica de la esencia donde la relación con

² *Wissenschaft der Logik*, II, 186–240, tr. 529–71.

³ *Ibid.*, 273–301, tr. 601–22.

⁴ *Ibid.*, 436–60 y 461–87, tr. 734–54 y 761–79.

⁵ *Ibid.*, I, 258, tr. 587.

⁶ *Ibid.*, 548–9, tr. 824 y cf. capítulo VI, pág. 199. [En la presente edición dicha página empieza en “Esta unidad reconoce las perspectivas parciales...” y acaba en “... ausencia de determinación o característica.”, págs. 253–4, n. del t.]

⁷ *Wissenschaft der Logik*, II, 208, tr. 546.

el ser depende de otro auto-subsistente.⁸ Es la actualidad real o sustancial, no la actualidad meramente formal de lo que es actual es posible, es decir, no es lógicamente contradictorio.⁹ La actualidad real se manifiesta “a través de lo que produce”. Esto es una crítica a la actualidad incondicionada del yo de Fichte, que “pone” el no-yo y deja sin explicar, e inexplicable, cómo ocurre este supuesto o producción.

La proposición de Hegel puede parecer una mera inversión de la posición de Fichte. No es el yo sino la actualidad la que produce, y esto deja el problema de lo supuesto exactamente como está en Fichte: inexplicable. El agente o incondicionado simplemente ha cambiado de nombre. Pero la actualidad real significa posibilidad real, “la posibilidad real de algo es, por tanto, la multiplicidad existente de circunstancias que se relacionan con ella”.¹⁰ La actualidad real no es un agente incondicionado e inexplicable, sino un reconocimiento de “la totalidad de las condiciones, una actualidad dispersa” que reaparece más o menos en nuestros actos o producciones subjetivas.¹¹ Una “actualidad dispersa” se opone al “yo disperso” de Fichte:¹²

... una actualidad dispersa que no se refleja en sí misma, sino que se determina como el en-sí, pero el en-sí de otro, debe volver a-sí.¹³

La actualidad se reconoce más o menos en nuestros actos. Se reconoce como nuestro en-sí, como el en-sí del otro. Debe volver a sí misma. Pero no está tan determinada por ese otro que pueda volver a sí misma, es decir, sólo la reconocemos parcialmente.

La exposición de la necesidad real deja claro que Hegel no ha reproducido el problema fichteano. Lo necesario “no puede ser de otra manera”, pero la necesidad real es también “relativa”: tiene un “presupuesto del que parte, tiene su punto de partida en lo contingente”.¹⁴ Esto es reconocer la actualidad como determinada, “como ser inmediato en el hecho de ser una multiplicidad de

⁸ *Ibid.*, 208, tr. 546–7.

⁹ *Ibid.*, 202, tr. 542.

¹⁰ *Ibid.*, 209, tr. 547.

¹¹ *Ibid.*

¹² Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, *Fichtes Werke*, I, 433, tr. 15 (G.R.).

¹³ *Wissenschaft der Logik*, II, 209, tr. 547 (G.R.).

¹⁴ *Ibid.*, 211, tr. 549.

circunstancias existentes”, y como posibilidad real, como el negativo de este ser inmediato, como realizado.¹⁵

La necesidad es real como la combinación de la necesidad como forma, no podría ser de otra manera, y como contenido, “una *actualidad limitada* que, a causa de esta limitación, es también sólo un contingente en algún otro aspecto”.¹⁶ La actualidad específica o limitada es reconocida como necesidad real y no simplemente presupuesta.

Lo supuesto negativo [de la actualidad] de estos momentos es, por tanto, la *presuposición* o lo supuesto *de sí misma como sublimada*, o de la *inmediatez*.¹⁷

La actualidad simplemente es y actúa o produce. Es la falta de identidad entre la simple existencia de la actualidad y el “contenido” limitado o específico de cualquier necesidad real lo que constituye la base de toda exposición especulativa.

La actualidad es el fundamento de la crítica del derecho y de las relaciones de propiedad, de la importancia social del pensamiento de Hegel. En la lógica del concepto la exposición de la “teleología” y de la “vida” funden una ley o un concepto “concreto” con la “actualidad real”.¹⁸ La exposición del concepto universal es la exposición de la ley sustancial, de un universal que no es abstracto sino concreto, que es igualmente particular e individual. Porque, históricamente, la ley es o bien la ley burguesa, el universal (concepto) que domina el particular (intuición), o bien la ley de Atenas, que es individual, Atenea, la diosa de la *polis*, pero no universal. La ley que es a la vez universal e individual nunca ha existido. Por tanto, sólo puede ser pensada en la *Lógica*. La lógica subjetiva, la lógica del concepto, es la lógica de la ley.

El concepto universal se expone como un “devenir” o “resultado” incondicionado y original”.¹⁹ En el concepto universal, la esencia se ha “restaurado a sí misma como un ser que *no* está *presupuesto*, que es *original*”.²⁰

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 212, tr. 550.

¹⁷ *Ibid.*, 214, tr. 551.

¹⁸ *Ibid.*, 277, tr. 604.

¹⁹ *Ibid.*, 279, tr. 601.

²⁰ *Ibid.*

¿CON QUÉ DEBE ACABAR LA CIENCIA?

En virtud de esta unidad originaria se sigue, en primer lugar, que el primer negativo, o la determinación, no es un límite [*Schranke*] para el universal que, por el contrario, se *mantiene a sí mismo* en él, y es positivamente idéntico a sí mismo.²¹

Este universal “es poder libre [*Macht*]; es él mismo y toma a su otro dentro de su abrazo, pero sin *hacerle violencia*”.²² Es “como negatividad absoluta ... a la vez formadora y creadora, y como la determinación no es un límite, sino que es igualmente un ser totalmente sublimado o presupuesto, así la ilusión [*Schein*] es ahora apariencia como lo idéntico”.²³ Este universal “es, pues, la totalidad del concepto; es concreto, y lejos de estar vacío, tiene a través de su concepto un contenido, y un contenido en el que no sólo se mantiene a sí mismo sino que es propio e inmanente en él”.²⁴

Este universal concreto no es una simple identidad. La “determinabilidad” es el “reflejo total”, la “doble negación” o la doble ilusión. Es la negación de la lógica del ser, “brillando hacia fuera” o “reflejando-en-otro”, en relación con otro; y la negación de la lógica de la esencia, “brillando hacia dentro” o “reflejando-en-sí”, en relación con uno mismo.²⁵ De ahí que lo universal se distinga de lo otro, su particularidad o intuición, y que sea uno de ellos.

Así, incluso el concepto determinado sigue siendo en sí mismo un concepto infinitamente libre.²⁶

Este concepto no está vacío, ni la intuición ciega.²⁷ La exposición reconoce plenamente la falta de identidad de lo universal y lo particular, del concepto y la intuición, que lo universal

es un proceso en el que se ponen las propias diferencias como universales y relacionadas con uno mismo. De este modo, se convierten en diferencias *fijas* y aisladas.²⁸

²¹ *Ibid.*, 276, tr. 602 (G.R.).

²² *Ibid.*, 277, tr. 603.

²³ *Ibid.* (G.R.).

²⁴ *Ibid.*, 277, tr. 603–4.

²⁵ *Ibid.*, 278, tr. 604.

²⁶ *Ibid.* (G.R.).

²⁷ La necesidad absoluta es “ciega”, *ibid.*, 215–6, tr. 552.

²⁸ *Ibid.*, 279, tr. 605.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

La unidad de lo universal y lo particular es un individuo o una totalidad, una auto-determinación propia. La totalidad o determinación que se relaciona con los demás y consigo misma es la actualidad.²⁹ La actualidad es, pues, a la vez determinada y abstracta. Las determinaciones se fijan y la actualidad deja de estar unida. Su individualidad se convierte en una “*abstracción presupuesta*”.³⁰ La abstracción es a la vez la condición previa del universal concreto e impide su realización.

La “Teleología” y la “Vida” continúan la exposición de la actualidad como ley (universal) que se une a lo particular. La vida es el primer capítulo de la parte final de la lógica del concepto. En este capítulo Hegel repite algunos de los puntos que aparecieron en el *Sistema de la vida ética*. El “proceso vital” se expone como necesidad, como sentimiento, como violencia y como apropiación.³¹ Es el último intento de exponer lo concreto antes de la exposición desde el punto de vista “subjetivo” de los dos últimos capítulos.

La exposición de la vida depende de la exposición de los medios y del fin de la teleología:

En este primer estadio la idea es la vida: el concepto que, distinguido de su objetividad, simple en sí mismo, impregna su objetividad y, como fin propio, posee sus medios en la objetividad y pone a ésta como medio, pero es inmanente en este medio y está ahí en el fin realizado que es idéntico a sí mismo.³²

Un ser vivo contiene potencialmente o en sí mismo lo que llegará a ser en y para sí mismo, como la semilla es potencialmente la planta, y la planta es potencialmente muchas plantas.

Puede parecer extraño que una categoría “natural” como la vida aparezca al final de la lógica subjetiva. Se trata de una forma de atenuar la confianza en lo supuesto, una forma de subrayar que “lo supuesto” en esta fase es un reconocimiento de la actualidad como presupuesto, no un supuesto absoluto de la misma:

... lo finito, es decir, el espíritu subjetivo, *hace* para sí la *presuposición* de un mundo objetivo, como la vida *tiene* tal

²⁹ *Ibid.*, 299, tr. 621.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 480–4, tr. 769–72.

³² *Ibid.*, 468, tr. 760.

presuposición; pero su actividad consiste en sublimar esta presuposición y convertirla en el carácter de lo presupuesto. De este modo, su realidad es para él el mundo objetivo o, a la inversa, el mundo objetivo es la idealidad en la que se conoce a sí mismo.³³

La intención general del pensamiento de Hegel es hacer posible una vida ética diferente, proporcionando una visión del desplazamiento de la actualidad en aquellas filosofías dominantes que se asimilan y refuerzan la ley burguesa y las relaciones de propiedad burguesas. Por eso el pensamiento de Hegel no tiene ninguna importancia social si el absoluto no puede ser pensado.

Sin embargo, mientras prevalezcan estas relaciones y esta ley, el absoluto sólo puede ser pensado por una conciencia abstracta y, por tanto, cualquier especificación del mismo, ya que el “en-sí” es, en efecto, “para-nosotros” y no “en-sí”. Esto explica la diferencia entre el carácter poco convincente de los intentos de Hegel por enunciar el absoluto en comparación con las poderosas relecturas especulativas del derecho.

Hegel no tenía ninguna “solución” para las contradicciones de las relaciones productivas y de propiedad burguesas. Buscó un concepto diferente de derecho, pero sólo pudo explicarlo de forma abstracta. Marx no resolvió estas aporías en la posición de Hegel. Las heredó y volvió a una posición pre-hegeliana leyendo a Hegel no-especulativamente y reviviendo las dicotomías que Hegel había tratado de exponer como arraigadas en las relaciones sociales burguesas.

Una lectura especulativa de las contradicciones sociales y filosóficas anticipa y da cuenta de posteriores lecturas erróneas no-especulativas del discurso especulativo. El discurso especulativo reconoce la diferencia entre concepto y realidad. Pero la presentación no-especulativa de Marx no anticipa ni puede dar cuenta del destino posterior de las ideas representadas.

¿Han llegado a su fin el arte, la religión, la vida ética, la filosofía? En cada caso hay dos “fines”: *telos*, el fin del arte, de la religión, de la filosofía como presentación, como experiencia política definitiva; *finis*, el fin del arte, (de la religión, de la filosofía) como representación de la relación entre sujeto y sustancia, sentido y

³³ *Ibid.*, 469, tr. 760.

configuración, es decir, el fin del arte, (de la religión, de la filosofía) como cultura y su asimilación a la ley formal imperante.

¿Se equivocó Hegel sobre el arte y la religión?: la religión ha llegado a su fin, pero el arte, la imagen, ¿ha persistido? El arte ha estado marcado por el intento de evitar el segundo fin de Hegel. A partir de los románticos, donde concluye el relato de Hegel sobre el arte, se puede argumentar que el arte se ha esforzado, consciente o inconscientemente, por ser políticamente eficaz, pero ha sido subvertido en esta ambición por la actualidad de la sociedad burguesa que ha reformado su vocación. El arte con tales ambiciones es una cultura y, por lo tanto, no ha terminado en el segundo sentido de “fin” de Hegel, aunque no logre su “fin” en el primer sentido de *telos*. Pero en el pensamiento de Hegel no hay tiempo para nuevas culturas, salvo el tiempo de la filosofía, y ésta no debía ser una cultura sino un *telos*: una presentación de la experiencia política.

Hegel subestimó el poder del arte en la sociedad burguesa para renovarse al menos como cultura, para re–formarse como diferentes modos de re–presentar la contradicción entre significado y configuración. Por lo tanto, no dio cuenta de la experiencia que ofrecen las imágenes (*Vorstellungen*) de dicha cultura, ni de las diferentes formas de belleza no–clásica que son poderosas en dicha sociedad.

Hegel no se equivocó al distinguir el fin del arte del fin de la religión. Porque la “religión” en la sociedad moderna y burguesa significa la formación de la disposición subjetiva en general, mientras que el arte significa su formación en un ámbito limitado y específico. Con ello, Hegel quiso llamar la atención sobre el problema de combinar la reforma, la transformación de la disposición subjetiva, con la revolución. La ley formal predominante determina la subjetividad o disposición subjetiva y las ilusiones de libertad subjetiva y de esclavitud subjetiva. Para que cualquier revolución tenga éxito debe reconocer y re–formar este aspecto de la vida ética, aunque esté des–formado y oculto por la ley burguesa.

Cuando Marx reclamó el “fin de la filosofía”³⁴ quiso decir tanto que la filosofía como teoría debe realizarse en la práctica (*telos*) como que

³⁴ Por ejemplo, la famosa última tesis sobre Feuerbach. [La undécima tesis de Feuerbach, “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.”, n. del t.]

el tiempo de la filosofía como teoría pasiva, contemplativa y autónoma había terminado (*finis*), Ambos puntos son formulados por Marx como críticas a Feuerbach y ya son concedidos por Hegel. Hegel mostró que el concepto de razón en Kant y Fichte no era autónomo y evidente, sino una re-presentación de la subjetividad determinada por las relaciones de propiedad y el derecho burgueses. El pensamiento de Hegel se dirigía contra la dicotomía entre teoría y práctica, pues es precisamente esta distinción la que impide la realización de la filosofía y la condena a ser el *concepto* irrealizable de unidad o libertad que se impone o que domina. Marx recurre a la distinción entre teoría y práctica de manera pre-hegeliana o feuerbachiana y presupone así la estructura del pensamiento que rechaza. Es la determinación social de la filosofía y no su especiosa autonomía lo que hace que la filosofía sea abstracta y poderosa, capaz de suprimir la intuición o lo particular.

En términos de Hegel, el “fin” de la filosofía significaría que aún no es políticamente formativa, que aún no es el momento de su realización (*telos*). De ahí que también esta filosofía se convierta en un *Sollen*. Puede entonces imponerse de manera que refuerce la ley existente, y que suprima lo que esa ley suprime (*finis*). O puede imponerse en contra de la ley existente y aspirar a un fin (*telos*), pero sólo alcanzar una vocación o cultura. En este caso, la filosofía representa la falta de identidad o la contradicción entre el sujeto y la sustancia, y trata de reformar la falta de identidad a partir de su propia re-presentación.

En ambos casos se ha leído el pensamiento de Hegel no-especulativamente. En el primer caso, se trata de derivar la lectura hegeliana correcta, lo real es racional, lo que refuerza el derecho y la religión. En el segundo caso, se trata de derivar la lectura hegeliana de izquierda, lo racional es real, que busca abolir el estado y la religión. El discurso especulativo se convirtió así en el discurso de la oposición abstracta.

Hegel no era utópico al pensar que el tiempo de la filosofía había llegado, pues sabía que el tiempo de la filosofía no había llegado. Reconocía el dominio del pensamiento abstracto, especialmente en su modalidad fichteano, las “telarañas” en los portales de la filosofía. Sabía también que una consecuencia de la ineficacia de su propio pensamiento sería la continuación de la dominación del fichteanismo. Así, Lukács estaba muy cerca de Hegel cuando argumentó en su

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

discusión de “Las antinomias del pensamiento burgués”, en *Historia y conciencia de clase*, que Fichte es el representante supremo del pensamiento burgués.³⁵ Pero los detalles del argumento de Lukács son bastante diferentes de la posición de Hegel.

LA REPETICIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

Es, pues, el propio Hegel quien da cuenta de las “barreras históricas” que se interponen a su relectura, un relato de la victoria continuamente renovada de la reflexión fichteana.³⁶

Los dos tipos principales de neo-kantianismo en sociología se encontraron en la estación fichteana en el camino entre Kant y Hegel.³⁷ Los fundamentos de este fichteísmo sociológico se establecieron en las escuelas neo-kantianas de Marburgo y Heidelberg.

La Escuela de Marburgo sustituyó la primacía de los procesos de conciencia discursiva de Kant por una *unidad originaria* de la que surgen tanto la conciencia subjetiva como sus objetos o, por decirlo en términos fichteanos, que es la precondition del supuesto del yo y del supuesto del no-yo. Para la Escuela de Marburgo, la relación entre la conciencia y sus objetos ya no es una cuestión epistemológica. Pertenece a los diferentes ámbitos de la constitución científica cuya validez es presupuesta. Así, la filosofía crítica se convierte en una *Geltungslogik*.

La Escuela de Heidelberg sustituyó la justificación kantiana de la validez objetiva por la primacía de los “valores” que trascienden las formas espacio-temporales de la intuición de la conciencia discursiva, o, por decirlo en términos fichteanos, por la primacía de la *fe originaria* subyacente. La cuestión crítica, epistemológica, se destruye dando a la razón práctica la primacía sobre la razón teórica. Sin embargo, esta primacía de la razón práctica en la Escuela de Heidelberg, como en

³⁵ *History and Class Consciousness*, pág. 297, tr. pág. 119.

³⁶ Me refiero al capítulo I, pág. 1. [En la presente edición dicha página empieza en “Este ensayo es un intento de recuperar la experiencia especulativa hegeliana ...” y acaba en “... puntos fuertes y débiles de la sociología de Durkheim y de Weber.”, pág. 17, n. del t.]

³⁷ Compárese el capítulo I, pág. 24. [En la presente edición dicha página empieza en “Dilthey*, Heidegger, Mannheim, Benjamin y Gadamer ...” y acaba en “... y la deformación tanto de la razón trascendental como de la razón metodológica.”, pág. 44–5, n. del t.]

Fichte, reproduce la dicotomía de la razón teórica y práctica y no la transforma.

Las metacríticas sociológicas de Marburgo y del neo-kantianismo de Heidelberg heredaron y extrajeron este fichteanismo latente en la oposición entre la metacrítica estructural de la validez (Durkheim) y la metacrítica orientada a la acción de los valores (Weber).

La antinomia sociológica de la primacía de la validez sobre el valor y la primacía del valor sobre la validez, de Durkheim y Weber, de la estructura y la acción, se ha reproducido una y otra vez. Los diversos intentos de incorporar ambos polos de la antinomia en un marco sistemático también la han reproducido.³⁸

La antinomia sociológica de la acción y la estructura reproduce la antinomia fichteana del yo que se supone y el no-yo presupuesto. El no-yo es el hecho o la estructura, la *Tathandlung*, que inicialmente está ahí y se considera independiente de la conciencia. El yo es la acción, la *Handlung*, que tiene conocimiento de su propia agencia como el más alto “hecho de la conciencia”, y por lo tanto llega a conocer el no-yo como su propio supuesto. La idea de que algo es independiente de la conciencia, no presupuesto, no puesto ahí, puede verse en Fichte como la idea de una agencia que lo presupone, que lo pone ahí. La oposición entre estructura y agencia, o entre no presupuesto y supuesto, es abstracta. Se trata de una dicotomía cuyos polos se hunden el uno en el otro: lo no-presupuesto se vuelve indistinguible de lo supuesto. Pero la dicotomía se reconstituye perpetuamente, ya que una oposición abstracta es un mal infinito que, por tanto, se repite, pero nunca se sublima ni se trasciende.

También dentro de la teoría marxista, el desarrollo del marxismo subjetivo o voluntarista y del marxismo estructuralista ha reproducido la misma antinomia y esto ha llevado a ambos tipos de marxismo a los confines de la legitimidad sociológica. El renacimiento más reciente de una filosofía de la ciencia social que se dirige a la pregunta “¿Cómo es posible la ciencia social?” y se entiende a sí misma como un “realismo trascendental” que está asegurando la base para una ciencia marxista o no-marxista es una repetición de una

³⁸ Por ejemplo, Talcott Parsons, *The Social System*, Londres, Routledge, 1951; y Anthony Giddens, “Agency, Structure”, *Central Problems in Social Theory Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan, 1979.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Geltungslogik tradicional que asume la *validez* de los ámbitos científicos.³⁹

Esta antinomia fichteana, establecida repetidamente por la sociología, persiste porque persisten sus precondiciones históricas y sociales, la actualidad que se niega a reconocer. El principio de unidad de la sociología, su concepto de ley, reproduce y, por tanto, refuerza las leyes dominantes formalmente universales que corresponden a relaciones de propiedad particulares. La relación de la sociedad con la actividad transformadora, con la naturaleza, determina la ley y define el ámbito de la personalidad y la subjetividad en esa sociedad.

El principio de unidad o cohesión social en el estructuralismo, la conciencia colectiva (Durkheim) o las funciones, el mantenimiento de los patrones (Parsons), se presupone como infranqueable y absoluto, como independiente y previo a los significados y acciones subjetivas. El “individuo” se presupone como el polo opuesto de esta fuerza determinante colectiva. La relación entre el *determinante* y el individuo sigue siendo inexplicable en aras de mantener el estatus *sui generis* de la colectividad. El “individuo” sólo puede estar subordinado o dominado por la colectividad o las estructuras. El principio de la cohesión social se mantiene frente a su ausencia percibida, que se conceptualiza como anomia o como disfunción. Como principio, la “cohesión social” reproduce la dominación real de los individuos, pero no puede explicarla porque el principio es formal y vacío. Es un mero principio, y la falta de cohesión sólo puede ser establecida también. Esta sociología reproduce la contradicción de una ley formalmente universal que fija relaciones arbitrarias y desiguales entre personas concebidas como agentes al suponer postulados colectivos abstractos. El postulado de la cohesión social excluye toda referencia a la actualidad como relación de la sociedad con su actividad transformadora, y a la definición del derecho que resulta de esa actividad.

Prima facie, la teoría de la acción rechaza un principio de unidad como tal, y transforma cualquier unidad institucional aparente en el discurso de la acción orientado a fines subjetivamente significativos, o bien, en la suma de legitimaciones. La realidad social es presupuesta por los actores y no se reconoce ninguna actualidad fuera de ese

³⁹ Por ejemplo, Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Brighton, Harvester, 1978.

supuesto. Este énfasis subjetivo es ciego a los verdaderos determinantes de la acción o supuesto: la actividad transformadora, las relaciones de propiedad y el derecho. Reproduce la ilusión subjetiva de una acción libre y sin restricciones que es el correlato de una ley formal que “libera” un ámbito residual de subjetividad al dominar el resto de la actividad social. La realidad social se lee como un conjunto de significados intencionados, pero no se puede examinar cómo el significado puede re-presentar una actualidad que se invierte en ese significado. El “significado subjetivo” sólo puede re-presentar la actualidad, no puede presentarla. Por lo tanto, la inversión de la actualidad en los medios de re-presentación debería ser el punto de partida. La teoría de la acción hace del sentido su absoluto, su principio de unidad, y reproduce así la ilusión de la subjetividad, el ego incondicionado que “determina” sus propios límites y niega su presupuesto: su relación con la actualidad.

La sociología estructural está “vacía”, la teoría de la acción está “ciega”. La primera impone principios abstractos a la realidad social y confirma simplificando las contradicciones del derecho dominante. La segunda confirma la realidad social como una masa de significados aleatorios en su modo inmediato de representación. La ausencia en ambos casos de referencias a la actividad transformadora, a las relaciones de propiedad, al derecho y a los correspondientes medios de representación tiene como resultado la absolutización del actor incondicionado, por un lado, y del agente totalmente condicionado, por otro.

Si la actualidad no se piensa, el pensamiento no tiene importancia social. La supresión de la actualidad da lugar a sociologías que confirman la ley y la representación dominantes y que no tienen medios para conocer o reconocer las relaciones reales que determinan esa ley y los medios de re-presentación.

LA CULTURA Y EL DESTINO DEL MARXISMO

Marx produce una lectura fichteana del sistema de Hegel como la idea absoluta incondicionada que vierte la naturaleza, que no reconoce, sino que crea la determinación, pero presenta a su vez una actualidad fichteana dicotómica que se divide en actividad y naturaleza, que es creada por el acto o es externa al acto.⁴⁰

⁴⁰ Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts (1844)”, en *Marx: Early Writings, The Pelican Marx Library*, págs. 379–400.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Hay pasajes en los escritos de Marx y en los de Hegel en los que parece que la historia tiene un principio natural, la vida ética natural de la familia, y un final utópico, la realización de la libertad, cuando los intereses universales y particulares se reconcilian en una comunidad unida a la naturaleza. También hay pasajes en los escritos de Hegel en los que se subraya la abstracción del principio y del fin, y pasajes en Marx en los que se socava la idea de cualquier naturaleza inmediatamente accesible, y en los que la idea de cualquier “fin” no se afirma, no se justifica, no se pre-juzga:

Pero el hombre no es sólo un ser natural; es un ser *humano*, natural; es decir, es un ser para sí mismo y, por tanto, un *ser de especie*, como el que debe confirmarse y expresarse tanto en su ser como en su saber. Por consiguiente, los objetos *humanos* no son objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, ni el sentido *humano* tal como es inmediata y objetivamente la sensibilidad *humana*, la objetividad humana. Ni la naturaleza objetiva ni la subjetiva se presentan inmediatamente en una forma adecuada al ser *humano*.⁴¹

Este problema del principio y del fin, el problema de la naturaleza y de lo natural, es el problema de pensar lo absoluto o la actualidad, o de pensar la relación entre actividad y actualidad.

La primera tesis sobre Feuerbach muestra claramente un problema en la presentación de la actualidad de Marx:

El principal defecto de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que el objeto, la actualidad, la sensorialidad se concibe sólo en forma de *objeto* o *intuición*, pero no como *actividad humana sensorial*, praxis, no subjetiva. Por lo tanto, en oposición al materialismo, el lado *activo* fue desarrollado por el idealismo – pero sólo de forma abstracta, ya que el idealismo naturalmente no conoce la actividad actual, sensorial, como tal.⁴²

La tesis tiene una forma antinómica: materialismo/idealismo; actualidad como objeto/actualidad como activo, como subjetividad, como praxis; teoría/praxis. La propia posición de Marx se presenta

⁴¹ *Ibid.*, pág. 391 (G.R.).

⁴² “Theses on Feuerbach”, *ibid.*, pág. 421. He modificado la traducción de Lloyd D. Easton y Kurt M. Guddat (eds.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor, 1967.

tomando la actividad del idealismo, y la sensorialidad del materialismo para componer la “actividad sensorial real” como actualidad. En esta tesis, Marx refuerza las oposiciones abstractas entre idealismo y materialismo, teoría y praxis, que él pretende trascender. En la cuarta tesis sobre Feuerbach, Marx dice que la teoría “encuentra los secretos” y la praxis los “anula” y “revoluciona”.⁴³ Se trata de una oposición kantiana o fichteana de teoría y práctica. No es la posición hegeliana según la cual la teoría vuelve a reconocer la intuición u objeto que la práctica suprime. En la primera tesis Marx disuelve la actualidad en la actividad, y el “materialismo” consiste únicamente en la “sensorialidad” de la actividad. Esta referencia a la sensualidad es abstracta, pues la noción de actividad como la de un “ser humano, natural” ya la incluye. Cualquier referencia a la sensorialidad o al ser sensible sólo puede ser la primera etapa en la exposición de las relaciones productivas y sociales que se desarrollan a partir de esa etapa como, por ejemplo, en el *Sistema de la vida ética* o en la *Fenomenología*.

Cuando Marx no es auto-consciente de su relación con la filosofía de Hegel o con el materialismo de Feuerbach, no piensa la actualidad mediante las dicotomías kantianas y fichteanas:

Para este tercer objeto yo soy, pues, una *actualidad distinta* de él, es decir, *su* objeto. Suponer un ser que no es objeto de otro es, pues, suponer que *no* existe ningún ser objetivo.⁴⁴

Esto capta lo que Hegel entiende por actualidad o espíritu. Pero cuando Marx quiere desvincularse de la actualidad de Hegel, “el espíritu absoluto que anula el objeto”, y del materialismo “pasivo” de Feuerbach, se apoya y afirma dicotomías abstractas entre ser y conciencia, teoría y práctica, etc.

La lectura de Marx de Hegel pasa por alto el discurso o la lógica de la proposición especulativa. Se niega a ver la falta de identidad en el pensamiento de Hegel, y por lo tanto trata de establecer su propio discurso de falta de identidad utilizando la proposición ordinaria. Pero en lugar de desarrollar una lógica o discurso de la falta de identidad,

⁴³ En *Hegel contra Sociology* dicha nota no está presente en la sección *Notes*, pero sí referida en el capítulo VII. [N. del t.]

⁴⁴ “Economic and Philosophical Manuscripts”, *ibid.*, pág. 390 (G.R.).

produjo una dicotomía ambigua de actividad/naturaleza que se basa en un principio natural y un final utópico.

“... la crítica de la religión es el requisito previo de toda crítica”.⁴⁵ Marx leyó la proposición especulativa de la identidad del Estado y la religión como una proposición ordinaria. La legitimidad de la religión debe ser expuesta y relacionada con su base en la estructura de clases sobre la que descansa el Estado, con el conjunto de relaciones sociales, y no con alguna esencia humana eterna (Feuerbach). Sin embargo, la posición de Marx es tan abstracta y ahistórica como la de Feuerbach. La referencia de la religión a las relaciones productivas sigue siendo una mera referencia. Marx nunca examinó la relación entre las relaciones productivas históricamente específicas y las religiones particulares. Pues la relación sería siempre la misma una vez que se acepta la proposición general de que la religión enmascara y legitima las relaciones sociales imperantes. Del mismo modo, Marx veía el atractivo del arte como algo eterno y ahistórico y consideraba que había que explicar el misterio del atractivo universal del arte griego.⁴⁶

La incapacidad de Marx para comprender la actualidad de Hegel hizo que no desarrollara ninguna noción de subjetividad. Los sujetos son meros “portadores” de funciones económicas, como “capitalista” y “trabajador”, y el resto de la personalidad humana se reduce *directamente* a esta función definitoria. Para Hegel, la definición social y jurídica de las personas libera y esclaviza *indirectamente* el resto de la “personalidad” humana. De ahí que el arte y la religión puedan leerse como representación de una relación inversa al derecho, las relaciones de propiedad y la actividad productiva. La tesis de que la religión o el arte sirven y legitiman las relaciones sociales imperantes pone una identidad abstracta entre las relaciones y la superestructura por comparación con la exposición especulativa de la religión y el arte como medios de re-presentación de esas relaciones. Porque la re-presentación es siempre una representación errónea, una falta de identidad.

⁴⁵ “A Contribution to the Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, (1844), Introducción, en *Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’*, Joseph O’Malley (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pág. 131. Compárese el argumento en Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, 1923, trad. Fred Halliday, Londres, New Left Books, 1970.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, *Grundrisse* (1857–8), trad. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973, pág. 111.

Esto explica la debilidad del concepto de ideología de Marx. El pensamiento de Marx sobre la relación entre las relaciones productivas y otras instituciones sociales está redactado en oposiciones abstractas e históricamente generales entre base y superestructura, ser y conciencia. Esto le impidió desarrollar una visión comprensiva de la actualidad y su re-presentación. Por ello, la teoría del fetichismo de la mercancía se ha convertido en un elemento central de la teoría neomarxista de la dominación, la estética y la ideología. La teoría del fetichismo de la mercancía es el momento más especulativo de la exposición del capital de Marx. Es la que más se acerca a demostrar, en el caso históricamente específico de la sociedad productora de mercancías, cómo la sustancia es (mal-representada como) sujeto, cómo la ilusión necesaria surge de la actividad productiva.

Para Hegel, la “conciencia natural” es la conciencia subjetiva que no conoce su subjetividad y no sabe que su subjetividad está determinada por la relación que prevalece con la naturaleza y la actividad. La conciencia natural se presenta en sus relaciones y malentendidos como conciencia sensorial individual, como relacionada con otra (amo-esclavo), como conciencia política, como conciencia religiosa, como conciencia estética y como conciencia filosófica abstracta, en diferentes puntos de la historia, como las “formas completas de la conciencia falsa en su falsedad”.⁴⁷ Lo que se presenta en cada momento es un aspecto de la formación de *nuestra* conciencia. La presentación tiene una intención fenomenológica, es decir, educativa, *política*.

Marx no apreció la política de la presentación de Hegel, la política de una fenomenología que pretende reformar la conciencia de una manera que no sería ella misma re-formada. La fenomenología reconoce la actualidad que determina la formación de la conciencia. El reconocimiento de la actualidad toma la forma de una presentación de los diversos intentos de reforma y revolución que desplazan los determinantes reales de la conciencia y la acción y, por lo tanto, no cambian efectivamente esos determinantes, sino que los refuerzan. Esto incluye una presentación de las ilusiones de actuar en interés de la comunidad que resultan ser formas de individualismo, un frenesí de auto-engañó; una presentación de las diferentes posibilidades de

⁴⁷ *Phänomenologie*, 73, tr. sec. 79.

cambio en las sociedades sin ley formal y en las sociedades con ley formal, y de las diferentes maneras en que el cambio puede ser pervertido en cada caso; una presentación de la ilusión de que la conciencia es la realidad (materialismo abstracto) y que un cambio en la primera, *ipso facto*, significa un cambio en la segunda.

La noción de educación política de Marx era menos sistemática que ésta. “No basta con que el pensamiento se esfuerce por actualizarse, sino que la propia actualidad debe esforzarse por llegar al pensamiento”.⁴⁸ La oposición entre el pensamiento y la realidad es aquí abstracta e inexplicable, con el resultado de que la unidad del pensamiento y la realidad es un deber, un *Sollen*. *Historia y conciencia de clase* de Lukács es un intento de dar a *El Capital* una forma fenomenológica: leer el análisis del capital de Marx como la conciencia potencial de una clase universal. Pero el énfasis de Lukács en el cambio de conciencia como *per se* revolucionario, separado del análisis del cambio en el capitalismo, da a su apelación al proletariado o al partido el estatus de una apelación a una voluntad fichteano. La cuestión de la relación entre *El Capital* y la política no es, pues, una cuestión abstracta sobre la relación entre la teoría y la práctica, sino una cuestión fenomenológica sobre la relación entre el reconocimiento de la actualidad y la posibilidad de cambio. Por eso, la teoría del fetichismo de la mercancía, la presentación de una contradicción entre la sustancia y el sujeto, sigue siendo más impresionante que cualquier declaración abstracta sobre la relación entre teoría y práctica o entre la crisis capitalista y la formación de la conciencia revolucionaria. Reconoce la actualidad y su tergiversación como conciencia.

En la *oeuvre* de Marx falta cualquier concepto de cultura, de formación y de re-formación (*Bildung*). No existe la idea de una vocación que pueda ser asimilada o reformada por las determinaciones o la ley que no reconoce o cuya fuerza subestima. Puesto que Marx no relacionó la actualidad con la representación y la subjetividad, su relato del cambio estructural en el capitalismo se relaciona de forma abstracta con el cambio posible en la conciencia. Esto dio lugar a una burda simplificación respecto a la probabilidad y la inhibición del cambio. Este no es el argumento de que las

⁴⁸ “A Contribution to the Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, Introducción, *Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’*, pág. 138.

predicciones de Marx sobre las condiciones de la formación de la conciencia revolucionaria estaban equivocadas. Es un argumento en el sentido de que el propio concepto de conciencia y, *a fortiori*, de conciencia revolucionaria, no están suficientemente establecidos en Marx.

Esta ausencia de relato de la formación de la “conciencia natural” o de la “disposición subjetiva” en sus modernas, individualistas, morales, religiosas, estéticas, políticas y filosóficas apreciaciones, ha hecho que el *marxismo* sea especialmente susceptible de ser reformado. Pues la conciencia revolucionaria es conciencia subjetiva, al igual que la conciencia natural, es decir, es una determinación o representación de la sustancia, de la vida ética, de la actualidad, en forma de una conciencia abstracta. Una conciencia abstracta es aquella que *sabe* que no está unida a la vida ética. Está determinada por la ley abstracta para saberse formalmente libre, idéntica y vacía. Sólo una conciencia abstracta de este tipo puede ser potencialmente revolucionaria, puede concebir la ambición de adquirir un contenido o determinación universal que no sea el de la ley de propiedad burguesa que le otorgó la universalidad y la subjetividad en primer lugar.

La noción misma de *marxismo*, es decir, que las ideas de Marx no se realizan, implica que el marxismo es una cultura, de la que no tiene idea. Además, el marxismo se ha “aplicado” o impuesto como teoría revolucionaria tanto en sociedades sin derecho formal burgués como en sociedades con derecho formal burgués. El uso de Marx de la “alienación” como característica de la sociedad capitalista ha oscurecido la fuerza del uso históricamente específico de Hegel de la alienación para presentar las antinomias de la intención revolucionaria en las sociedades *pre-burguesas*.

Estrictamente hablando, Hegel sólo analizó las culturas de las sociedades pre-burguesas. En la sociedad burguesa y capitalista se acabaron las culturas del arte y de la religión que culminaron en la cultura de la Revolución Francesa. A la filosofía se le atribuye la vocación que antes tenían otras formas de re-presentación y, como hemos visto, en algunos lugares Hegel insinuaba que la filosofía podía ser igualmente pervertida, “torpe en su conducta”, y en otros lugares parecía anunciar su éxito.

Tanto el discurso de Hegel como el de Marx han sido malinterpretados y se han asimilado a la ley o a la ilegalidad

imperantes o se han impuesto a ellas. Hegel lo anticipó, pero Marx, que hizo de la relación entre teoría y práctica algo tan central, malinterpretó la relación entre su discurso y la posibilidad de una política transformada.

Esto es para señalar un defecto no en el análisis de Marx de *El Capital*, sino en cualquier presentación de ese análisis como una cuenta comprensiva del *capitalismo*, y en cualquier “realización” pre-juiciada e impuesta de esa teoría, cualquier uso de ella *como teoría*, *como marxismo*. Esta es la utilidad que Hegel analizó en la Revolución Francesa: un uso instrumental de una teoría “materialista” descansa de hecho en el supuesto idealista de que la realidad social es un objeto y que su definición depende de la conciencia revolucionaria. Esto es fallar en reconocer que la realidad es ética, y es arriesgarse a recrear un terror, o reforzar la ilegalidad, o fortalecer la ley burguesa en su universalidad y arbitrariedad.

Esta crítica del propio marxismo da lugar al proyecto de un marxismo crítico.

La exposición hegeliana de la re-formación de una vocación en una sociedad en la que domina la reflexión es una exposición de la victoria perpetuamente renovada de las formas de dominación o hegemonía cultural burguesa. Ofrece la posibilidad de re-examinar la relación cambiante entre la presentación de Marx de las contradicciones de *El Capital* y una exposición exhaustiva del capitalismo – del propio capitalismo como cultura en sus potencias tanto formativas como destructivas.

Exponer el capitalismo como cultura no es, pues, abandonar los intereses marxistas clásicos en la economía política y en la práctica revolucionaria. Por el contrario, la presentación de las relaciones contradictorias entre *El Capital* y la cultura es la única manera de vincular el análisis de la economía a la comprensión de las condiciones de la práctica revolucionaria.

17 DE DICIEMBRE 1981 | CARTA A *LONDON REVIEW OF BOOKS*¹

DISCURSO IDEAL

SIR: Geoffrey Hawthorn reseña mi libro, *Hegel contra la sociología* (LRB, 19 de noviembre) como si yo construyera el caso de la importancia de Hegel para la teoría social sobre un rechazo del caso de la situación del discurso ideal de Habermas. También dice que veo la razón sociológica como “un mundo engañado” que está “incomprensiblemente atascado ‘en la estación de Fichte’”. De hecho, el primer y más largo capítulo de mi libro está dedicado a discutir el “paradigma neo-kantiano”, para derivar las condiciones de *inteligibilidad* de la razón sociológica, no su “incomprensibilidad”. Mi discusión sobre Habermas es meramente una línea lateral en este argumento que examina la estación fichteana como ya a mitad de camino entre Kant y Hegel.

Hawthorn me acusa de decir “tres veces que Hegel no tiene ninguna importancia social si el absoluto no puede ser pensado”, y sin embargo “nunca digo cómo pensarlo”. Sin embargo, la mayor parte del libro está dedicada a explicar cómo se puede pensar el absoluto en diferentes ámbitos de la vida social: en la política, el arte, la religión, la filosofía, etc. Por último, Hawthorn me acusa de severidad, de ser “demasiado abnegada” al insistir “en que si un punto de vista no es seguro no tiene valor”. Pero todo mi libro es una defensa y una reafirmación de la opinión de que las alturas hegelianas son, como él dice, las más “sensacionales” a la hora de ofrecer una perspectiva sobre las cuestiones recurrentes de la teoría social. Además, intento mostrar que el propio Hegel ofrece una explicación de por qué su punto de vista “no es seguro”, una explicación que, sugiero, puede aplicarse útilmente a la historia del marxismo.

En resumen, la estrategia de Geoffrey Hawthorn de reducir tantos libros a su denominador común mediante una referencia elíptica a

¹ Carta traducida de *London Review of Books*, vol. 3, No. 24 (17 de diciembre de 1981), disponible en: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n24/letters>. Último acceso: 21 de julio de 2022. Esta carta ha sido añadida por el traductor, no figurando en la edición de *Hegel contra Sociology* de Verso Books (ni en la de The Athlone Press) utilizada para la traducción. [N. del t.]

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

Rousseau y Habermas le ha hecho pasar completamente por alto mi afirmación de que un marxismo neo-hegeliano podría proporcionar la mejor respuesta al problema de la nueva Héloïse de Rousseau.

Gillian Rose
Universidad de Sussex

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

TEXTOS Y TRADUCCIONES

Hegel

“*Der Geist des Christentums*” *Schriften 1796–1800*, hrsg. Werner Hamacher, Fráncfort del Meno, Ullstein, 1978, trad. *Early Theological Writings*, T. M. Knox, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.

System der Sittlichkeit, Hamburgo, Felix Meiner, 1967, trad. *Hegel's System of Ethical Life and his First Philosophy of Spirit*, H. S. Harris y T. M. Knox, Albany, State University of New York Press, 1979.

Jenaer Systementwürfe I, Gesammelte Werke 6, Hamburgo, Felix Meiner, 1975; trad., parte III, como la trad. anterior incluida en Harris y Knox;

Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke 8, Hamburgo, Felix Meiner, 1976.

Theorie Werkausgabe, Fráncfort del Meno, Suhrkamp

1. *Frühe Schriften*

“Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs”, trad.

“On the recent domestic affairs of Wurtemberg”, T. M. Knox, *Hegel's Political Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

“Verfassung Deutschlands”, trad. “The German Constitution”, *ibid.*

2. *Jenaer Schriften 1801–1807*

“Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”, (*Differenzschrift*), trad. *The Difference between Ficht's and Schelling's System of Philosophy*, H. S. Harris y Walter Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977.

“Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische”, trad. *Faith and Knowledge*, H. S. Harris y Walter Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977.

“Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den Rechtswissenschaften”, trad. *Natural Law. The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral*

- Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, T. M. Knox, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1975.
3. *Phänomologie des Geistes*, trad. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977.
 4. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*
“Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816”, trad. “Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815–1816” en *Hegel's Political Writings*, ver *Band 1* arriba.
 5. *Wissenschaft der Logik I*.
 6. *Wissenschaft der Logik II*, trad. *Hegel's Science of Logic*, A. V. Miller, Londres, Allen & Unwin, 1969.
 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. *Hegel's Philosophy of Right*, T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967.
 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Die Wissenschaft der Logik*, trad. *Hegel's Logic*, William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1975.
 9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Die Naturphilosophie*, trad. *Hegel's Philosophy of Nature*, A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1970.
 10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Die Philosophie des Geistes*, trad. *Hegel's Philosophy of Mind*, William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1971.
 11. *Berliner Schriften 1818–1831*. “Über die englische Reformbill”, trad. “The English Reform Bill” en *Hegel's Political Writings*, sec *Band 1* más arriba.
 12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. *The Philosophy of History*, J. Sibree, Nueva York, Dover, 1956.
 13. *Vorlesungen über die Ästhetik I*
 14. *Vorlesungen über die Ästhetik II*
 15. *Vorlesungen über die Ästhetik III*
Trad. *Hegel's Aesthetics, I & II*, T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975.
 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*
 17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*
Trad. *Lectures on the Philosophy of Religion, I, II, III*, E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson, Londres, Routledge, 1962.
 18. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*

19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*
 20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*
 (Traducción no utilizada por su inexactitud).

Registro

Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Edición imd
 Kommentar in sechs Bänden, hrsg. von Karl–Heinz Ilting,
 Stuttgart, Friedrich Frommann, 1973.

Kant

Theorie Werkausgabe, Fráncfort del Meno, Suhrkamp
Band III & IV. Kritik der reinen Vernunft, trad. *Critique of Pure Reason*,
 Norman Kemp Smith, Nueva York, St Martin's Press, 1965.

Band V. Prolegomena, trad. *Prolegomena*, Peter G. Lucas,
 Manchester, Manchester University Press, 1953.

Band VII. Kritik der praktischen Vernunft, trad. *Critique of Practical
 Reason*, Lewis White Beck, Nueva York, Bobbs–Merrill, 1956.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, trad. *Groundwork of the
 Metaphysic of Morals*, H. J. Paton, Nueva York, Harper & Row,
 1964.

Band VIII. Die Metaphysik der Sitten, trad. parte I, *The Metaphysical
 Elements of Justice*, John Ladd, Nueva York, Bobbs–Merrill, 1965;
 parte II, *The Doctrine of Virtue*, M. J. Gregor, Nueva York, Harper
 & Row, 1964.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, trad.
Religion within the Bounds of Reason alone, T. M. Greene y H. H.
 Hudson, Chicago, Open Court Publishing Company, 1934.

Band X. Kritik der Urteilskraft, trad. *Critique of Judgement*, J. M.
 Bernard, Nueva York, Hafner, 1972.

Fichte

Fichtes Werke, ed. Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter,
 Berlín.

*Band I. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794, 1802). Erste
 Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). Zweite Einleitung in
 die Wissenschaftslehre (1797).*

Trad. *Science of Knowledge with the First and Second Introductions*,
 Peter Heath y John Lucas, Nueva York, Appleton–Century–
 Crofts, 1970.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

- Band II. Die Bestimmung des Menschen* (1800), trad. *The Vocation of Man*, Roderick M. Chisholm (ed.), Nueva York, Bobbs-Merrill, 1956.
- Band III. Grundlage des Naturrechts* (1796), trad. *The Science of Rights*, A. E. Kroeger, Londres, Routledge, 1970.
- Band IV. Das System der Sittenlehre* (1798).
- Band V. Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), trad. *Attempt at a Critique of all Revelation*, Garrett Green, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Band VI. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicum über die französische Revolution* (1793).

Otros

- Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 1841, trad. George Eliot, Nueva York, Harper & Row, 1957.
- Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, 1841, trad. Lee M. Capel, Bloomington, Indiana University Press, 1965.
- Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des Philosophischen Wissens* (1791); *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* (1790), Hamburgo, Felix Meiner, 1978.
- F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, trad. *System of transcendental Idealism*, Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978.

HEGEL: OBRAS SECUNDARIAS

- Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt Erläuterungen zu Hegel*, 1951, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1962. William J. Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, trad. Lawrence Garner, Londres, Verso, 1973.
- Benedetto Croce, *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel?*, 1912, trad. Douglas Ainslie, Nueva York, Russell & Russell, 1969.
- Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und anderer Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Gesammelte Schriften*, IV, Stuttgart, B. G. Teuchner, 1959.

- Agnes Dürr, *Zum Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen*, Berlín, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, 1938.
- Lothar Eley, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Múnich, Wilhelm Fink, 1976.
- E. L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1967.
- Iring Fetscher, *Hegels Lehre von Menschen*, Stuttgart, Frommann, 1970.
- Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1965.
- , *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1968.
- Hans Friedrich Fulda, Dieter Henrich (eds), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973.
- Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik Fünf hermeneutische Studien*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1971, trad. *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*, P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1976.
- H. S. Harris, *Hegel's Development Toward the Sunlight 1770–1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923, 1929, Berlín, Walter de Gruyter, 1960.
- Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1967.
- Sidney Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, 1936, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976.
- Jean Hyppolite, *Structure et Genèse de la Phénoménologie de L'Esprit*, París, Aubier, 1947.
- , *Studies on Marx and Hegel*, trad. John O'Neill, Londres, Heinemann, 1969.
- Hans Robert Jauss (ed.), *Die nicht-mehr schönen Künste, Poetik und Hermeneutik*, 2, Múnich, Wilhelm Fink, 1968.
- Walter Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, Atherton Press, 1970.
- George Armstron Kelly, *Idealism, Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

- , *Hegel's Retreat from Eleusis Studies in Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel Lectures on the Phenomenology of Spirit*, 1933–9, trad. James H. Nichols Jr, Nueva York, Basic Books, 1969.
- Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1921, 1924, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1961.
- Henri Lefebvre, *Logique formelle logique dialectique*, 1947, París, Editions Anthropos, 1969.
- V. I. Lenin, *Konspekt zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, 1914, *Werke*, 38.
- Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, 1941, trad. David E. Green, Nueva York, Anchor, 1967.
- Karl Löwith (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962.
- Hermann Lübbe (ed.), *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962.
- Georg Lukács, *The Young Hegel Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, 1948, trad. Rodney Livingstone, Londres, Merlin, 1975.
- Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, Anchor, 1972.
- Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie and die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1975.
- , *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941, Londres, Routledge, 1969.
- Werner Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary on the Preface and Introduction*, trad. Peter Heath, Nueva York, Harper & Row, 1975.
- Willy Moog, *Hegel und die Hegelische Schule*, Múnich, E. Reinhardt, 1930.
- G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950.
- Oskar Negt (cd.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.
- Richard Norman, *Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction*, Brighton, Harvester, 1976.

- Z. A. Pelezynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Raymond Plant, *Hegel*, Londres, Allen & Unwin, 1973.
- Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, Rheinische Friedrich–Wilhelms–Universität, 1956.
- Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969.
- Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1965.
- , *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied, Luchterhand, 1970.
- , *System und Geschichte Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973.
- , *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.
- Günter Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1961.
- Stanley Rosen, G. W. F. *Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, Klett, 1961.
- Judith N. Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago, Chicago University Press, 1969.
- W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, 1924, Nueva York, Dover, 1955.
- Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, I, *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Hegels Lehre von der Dichtung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.
- Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- , *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- M. Theunissen, *Hegels Lehre vom Absoluten Geist als theologisch–politischer Traktat*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

- , ‘Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie–Praxis–Diskussion im Anschluss an Hegel’, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 6, 1970.
- , *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.
- Ernst Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* Neuwied, Luchterhand, 1967.
- Jean Wahl, *La Logique de Hegel comme phénoménologie*, París, Documentation Universitaire, 1969.
- W. H. Walsh, *Hegelian Ethics*, Londres, Macmillan, 1969.
- Eric Weil, *Hegel et L’Etat Cinq Conférences*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- Franz Weidmann, *Hegel. An Illustrated Biography*, trad. Joachim Neugroschel, Nueva York, Pegasus, 1968.
- Burleigh Taylor Wilkins, *Hegel’s Philosophy of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.

NEO–KANTIANISMO

- Andrew Arato, “The Neo–Idealist Defence of Subjectivity”, *Telos*, 21 (otoño, 1974), 108–61.
- Hermann Cohen, *System der Philosophie*, Parte 1, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, Bruno Cassirer, 1902.
- Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970.
- Hans–Georg Gadamer, *Truth and Method*, 1960, trad. editada por Garrett Barden y John Cumming, Londres, Sheed and Ward, 1975.
- , “Hermeneutics and Social Science”, *Cultural Hermeneutics IV* (1975), 307–16.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, 1927, trad. John Macquerrrie y Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- Edmund Husserl, *Logical Investigations*, 1900, trad. 2 volúmenes, J. N. Findlay, Londres, Routledge, 1970.
- Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts– und Handlungstheorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1968.

- Rudolf Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 vols, 1856–64, Leipzig, E. Hirzel, 1896; trad. *Microcosmos. An Essay Concerning Man and his Relation to the World*, 2 volúmenes, Elizabeth Hamilton y E. E. Constance Jones, Edimburgo, T. & T. Clark, 1894.
- , *System der Philosophie*, I, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, 1874; II, *Metaphysik*, 1879. *Logik*: 1928, Georg Misch (ed.), Leipzig, Felix Meiner. Trad. *Lotze's System of Philosophy*, parte I, *Logic in Three Books of Thought, of Investigation and of Knowledge*, 2 volúmenes, parte II, *Metaphysics in Three Books, Ontology, Cosmology and Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1888, Segunda edición, trad., ed. Bernard Bosanquet.
- Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Stuttgart, Ferdinand Eneke, 1922.
- Paul Natorp, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig, B. G. Teuchner, 1910.
- Traugott Konstantin Oestereich, *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, Berlín, E. S. Mittler, 1923.
- Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 1892, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1928.
- Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutungen für die positive Wissenschaft*, 2 volúmenes, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1876.
- George Santayana, *Lotze's System of Philosophy*, 1889, Paul Grimley Kuntz (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1971.
- Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 4 volúmenes, Leipzig, Felix Meiner, 1922–3.

SOCIOLOGÍA

- Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Brighton, Harvester, 1978.
- Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, 1903, trad. Rodney Needham, Londres, Routledge, 1970.
- Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1898–1911, París, Presses Universitaires de France, 1979, trad. David Pocock, Nueva York, The Free Press, 1974.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

- , *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1912, París, Presses Universitaires de France, 1968, trad. Joseph Ward Swain, Londres, Allen & Unwin, 1908.
- Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan, 1979.
- Paul Honigsheim, *On Max Weber*, trad. Joan Tytina, Nueva York, The Free Press, 1968.
- Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londres, Allen Lane, 1973.
- Karl Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, 1922–1940, Londres, Routledge, 1969.
- , *Ideology and Utopia*, 1929, Londres, Routledge, 1966.
- Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 2 volúmenes, 1937, Nueva York, The Free Press, 1968.
- , *The Social System*, Londres, Routledge, 1951.
- Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892; trad. *The Problems of the Philosophy of History: an Epistemological essay*, segunda edición, 1905, Guy Oakes, Nueva York, The Free Press, 1977.
- , *Philosophie des Geldes*, 1900, Berlín, Duncker & Humblot, 1958, trad. *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore and David Frisby, Londres, Routledge, 1978.
- , *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.
- , *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, Berlín, Walter de Gruyter, 1969.
- , *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.
- , *Brücke und Tür*, Michael Landmann (ed.), Stuttgart, K. F. Koehler, 1957.
- , *Conflict in Modern Culture and Other Essays*, tr. K. P. Elzkorn, Nueva York, Teachers College, 1968.
- , *Georg Simmel 1858–1918: A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, K. H. Wolff (ed.), Columbus, Ohio University Press, 1959.

- Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, 1932, trad. George Walsch y Frederick Lehnert, Evanston, North Western University Press, 1967.
- Leopold von Wiese, *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*, Howard Becker (ed.), Nueva York, Wiley, 1932.
- Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, 1926, trad. Harry Zohn, Nueva York, Wiley, 1975.
- Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1973, trad. *Max Weber: Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils y Harry A. Finch, Nueva York, The Free Press, 1949.
- , *Economy and Society*, 1921, trad. Guenther Roth y Claus Widdith (eds), Berkeley, California University Press, 1978.
- Kurt H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology and Philosophy by Émile Durkheim et al.* Nueva York, Harper & Row, 1964.

MARX Y MARXISMO

- Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, 1843, trad. Annette Jolin y Joseph O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- , *Early Writings*, trad. Rodney Livingstone and Gregory Benton, *The Pelican Marx Library*, Harmondsworth, Penguin, 1975.
- , *Grundrisse*, 1857–8, trad. Martin Nicolaus, *The Pelican Marx Library*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1951, trad. E. F. N. Jephcott, Londres, New Left Books, 1974.
- , *Negative Dialectics*, 1966, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973, trad. E. B. Ashton, Londres, Routledge, 1973.
- , Theodor W. Adorno (ed.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1969, trad. *The Positivist Dispute in German Sociology*, Glyn Adey y David Frisby, Londres, Heinemann, 1976.
- Louis Althusser, *Reading Capital*, 1968, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970.

HEGEL CONTRA LA SOCIOLOGÍA

- , *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 1968, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1971.
- , *Politics and History, Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, 1959, trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1972.
- Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Nueva York, Seabury, 1979.
- Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, 1928, trad. John Osborne, Londres, New Left Books, 1977.
- Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 1968, trad. Jeremy J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1972.
- , *Theory and Practice*, 1968, trad. John Viertel, Londres, Heinemann, 1974.
- , *Philosophische-politische Profile*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.
- Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.
- Garbis Kortian, *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, trad. John Raffan, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Georg Lukács, *Frühe Schriften zur Ästhetik, 1912–1916*, *Georg Lukács Werke*, volúmenes 16 y 17, Darmstadt, Luehterhand, 1979.
- , “Emil Lask”, *Kantstudien*, XII (1913), 349–70.
- , “The Old Culture and the New Culture”, 1920, *Telos* 5 (primavera 1970).
- , *History and Class Consciousness*, 1923, *Georg Lukács Werke*, 2, trad. Rodney Livingstone, Londres, Merlin, 1971.
- Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres, Macmillan, 1978.

POSFACIO: EL TENSO ESFUERZO DE UN PRECEDENTE

Miguel Ángel Pulido Lendínez

Traducir es político. Llevar la traducción a constituirse en libro, distribuirlo accesiblemente, hacer crítica de su forma y contenido, de la contradicción y límites que proponga o mediante el texto afirme superar, deben ser procesos sociales que desde sus propias formas y límites históricos empujen por su negación como *libro*, por hacer posible el *arma de la crítica*. Cuestionarse la organización y acceso a los contenidos del original (el *cómo*), plantearse la necesidad de proceder y proseguir la traducción (el *por/para qué*), indagar en los procedimientos que favorezcan o compliquen su repercusión (el *desde dónde*), nunca vienen apriorísticamente, no son exterioridades libres de coacción. Si así las consideramos, devenidas del aire, arraigadas desde el cielo, liberadas de contradicciones al ser entendidas como meras enumeraciones, no haremos sino favorecer la fetichización de la obra, la alienación de quienes busquen llegar al original gracias a su traducción. Perseguiríamos, aunque no queramos, proseguir en las leyes del mercado que, expresadas por la propiedad intelectual, serían un proceder asumible hacia la negación conscientemente organizada del capital.

En este pre-texto, en este comienzo de final, no se busca elaborar demostraciones (que no sabría dar en su precisión, pero intuyo) de que esta traducción se realiza desde el desarrollo de las relaciones productivas y las fuerzas que, históricamente, hacen falta para producirlas. Este ahora es un momento donde lo concreto del traducir debiera dar cuenta de su espacio durante el desenvolvimiento social. ¿Quién traduce?, ¿cuándo se decide quién lo hará? (incluso cuando el mismo sujeto resulta ser la agencia de dicha cuestión, produciéndose la superación de ésta), ¿hasta dónde está capacitada la formación del sujeto para este propósito?, ¿cómo se ha incrustado la academia, en quienes querrían tratar de emancipar a su clase por tal labor, para olvidar la imaginación de las posibilidades a realizar adhesionando lenguaje actualmente inconexo por perspectivas legadas al amparo nacional del capital?

Atendiendo a estas cuestiones, el criterio para organizar la creación de un ejercicio, y renuncia, que permita divisar los espacios geográficos-históricos de Rose, la *cronología*, tampoco sobrevuela la división

internacional del trabajo ni debe quien traduzca fingir que es posible salir airoosamente de su especialización técnica actual. Jornadas de horas extras que quedan abandonando a quien dispuso en ellas consumir su fuerza de trabajo, y, ligada a lo anterior, la no-especialización en el terreno filosófico, llevan a hacer de los años sucediéndose virtud necesaria, parcial e insuficiente, con la que probar a indagar en cómo fueron los intentos de Rose por adherir filosofía y libertad (desde la crítica de la sociología política) cuando las antinomias de la razón son madejas de capital.

Asumiendo que la complejidad de Hegel puede mirarnos desde la escritura de Rose, “el traductor de una obra de este calibre y dificultad debe rendir cuentas de los criterios que ha seguido en su trabajo”,¹ el cual contiene la tensión de abundantes dificultades, inesperadas o probables (y por ello, enriquecedoras).

A diferencia de la *Fenomenología del espíritu*, con loables traducciones de Xavier Zubiri, Wenceslao Roces, Manuel Jiménez Redondo, Alfredo Llanos, hasta llegar a la de Antonio Gómez Ramos, esta traducción toma su forma y contenido no solo ciega de referentes previos,² sino como primer proyecto de traducción en el ámbito filosófico de quien redacta estas líneas. A cada recodo del proceso

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Abada Editores, 3ª edición, 2022, pág. 32. En lo que resta de este posfacio, siendo esta la única obra con la que se articula la misma, nos referiremos a ella simplemente como *Fenomenología del espíritu*.

² La única fuente de referencia, y que aquí no se ha consultado (ni hallado la forma de acceso a la misma) es la traducción al castellano de *Dialectics of Nihilism* elaborada en Argentina por Fondo de Cultura Económica en 1990. Ante la ausencia en castellano del resto de su obra, y con la relevancia que toma esta traducción, por cuanto ya siempre será la única traída a esta lengua en vida de Rose, podemos suponer que no acabo siendo recibida como un cuestionamiento *más*, y fácil de seguir, ante la *amplia* y rápida acogida que estaban teniendo las obras de Lacan y Derrida en España. Esto permitiría explicar que no se prestase atención a sostener la progresión posterior de dichas críticas de Rose. Relevante situación, pues la obra de Lacan queda criticada también en *El medio roto* (1992), mientras que el proyecto de Derrida lo desarticula en posteriores artículos como *De la arquitectura a la filosofía – La complicidad postmoderna* (1988), y *Dirempción del espíritu y Del espíritu de Derrida* (1990).

suenan el vértigo de la complacencia en la aparente libertad terminológica que otorga traer un habla y escritura sin precedentes en la lengua en que se pretende darle justificado lugar. Intentando confrontar la gravedad de sentar un pésimo precedente y vía interpretativa de Rose, conviene tener presentes los siguientes aspectos.

Rose no solo *escribe*. Criticando, propone y crea una crítica del pensamiento, la escritura de éste, sus causas y efectos. Dicho brevemente, ocasiona *escritura* para hacer visible el tenso esfuerzo del concepto en la “relación peculiar de la filosofía con el lenguaje”.³ Para sostener esta búsqueda al traducir, pensando el *cómo* de este proceso, resulta clave lo expuesto por Gómez Ramos:

más al fondo que las decisiones terminológicas, esta es la primera decisión trascendente a la que se enfrenta el traductor. No se trata sólo de verter fielmente el “contenido”, ni tampoco de encontrar equivalentes lo más exactos posibles ..., sino de dar cuenta de un lenguaje *in statu nascendi*, pero en una época en la que el lenguaje filosófico ya ha nacido y crecido, incluso en español. En gran medida, el resultado de esta primera decisión es una renuncia. Las situaciones originales no pueden reproducirse, y tampoco, por ende, la fuerza creadora de ese original ... Pero, aún con esa renuncia, la traducción tiene que intentar dar cuenta de esa creatividad original: no puede reproducirla, pero sí debe dar testimonio de que allí estaba.

la filosofía es un aprender a hablar, y un hacer que el lenguaje sepa de sí mismo. Por eso, no basta, aunque es imprescindible, con replicar que también el español tiene una tarea pendiente como lengua filosófica⁴

En la construcción de su exposición y desarticulación de hegemonías filosóficas en marcha, Rose emplea un repertorio tan apabullante como variado e indisociable: frases que se despliegan por más de cinco líneas (donde las comas son fundamentales para entender la diferencia y búsqueda de unidad de esta) se enlazan mediante párrafos que pueden condensar lo previo en menos de diez palabras.

³ *Fenomenología del espíritu*, pág. 34.

⁴ *Ibid.*, pág. 33.

POSFACIO

Aunque estos “largos periodos del original pueden resultar extraños en castellano”,⁵ por lo que

Para el traductor puede ser una tentación corregirle aquí: poner un punto donde había una coma que daba lugar a una ambigüedad, o trocear una larga frase repleta de oraciones subordinadas, por mor de la claridad ... [No obstante] Creo, sin embargo, que respetar estrictamente la puntuación original, por poco elegante que parezca, es una de las pocas vías que tiene el traductor para dar cuenta de la espontaneidad ... de la frescura y el ímpetu⁶

Esa profusión expositiva, en la que Rose abunda y desarrolla conforme amplía su crítica, ahonda la complicación de trasladarla al castellano. A esto se une el hecho de que, ya se considere ventaja o punto propicio para cuestionar esta traducción, no se da el caso de que “el traductor a veces sabe más cosas que el autor”.⁷ Antes bien, la lectura de la crítica de Rose acontece siempre por vez primera ante quien va traduciendo. Así, nos encontramos a la vez con el incumplimiento de que “el traductor no sólo lo ha leído, sino que puede que ya lo haya traducido”,⁸ y cumpliendo, por tanto, con que “el desfase entre el saber del traductor y el del autor no es insignificante”.⁹ Situación que, aunque advenediza, también toma posibilidad en tanto enriquecedora del conocimiento, por cuanto “la gramática [castellana] tiene la suficiente flexibilidad para prestarse”¹⁰ a esta circunstancia.

Consideremos ahora un aspecto igualmente relevante: ¿cuándo es legítimo traer a una lengua la rigidez y ambigüedad terminológica desde la lengua originaria cuando ambas articulan relaciones viables para entender la filosofía de quien se traduce? Sin poder dar respuesta satisfactoria, aquí he procedido desde dos vertientes.

Por un lado, cuando Rose cita a autores previamente traducidos al castellano, dando concesiones y legitimidad a los criterios de traducción al castellano de estos. Es por ejemplo el caso de Fichte y

⁵ *Ibid.*, pág. 35.

⁶ *Ibid.*, págs. 34–5.

⁷ *Ibid.*, pág. 35.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* El texto entre corchetes es mío.

Hegel, de quien se mantienen los términos *yo* y *no-yo* fácilmente asociables a la traducción al castellano de ambos filósofos, si bien presentes en las citas de Rose a ambos como *ego* y *no-ego*.

Por otro camino, traduciendo mediante la propuesta de indagar, desde la contextualización del término, en cuál de las diferentes acepciones pueden utilizarse en castellano. A este respecto, sirvan como ejemplos la traducción de: a) *law* como *ley* o *derecho*, pudiendo emplearse la primera opción cuando Rose discute en el ámbito del judaísmo y la religión, y la segunda para ámbitos del derecho, como *natural law* y *positive law*; b) *legal subjects*, *legal aspects*, etc. como *sujetos* y *aspectos legales*, proponiendo así deslindar con el terreno de la tradición que emplea el término *jurídico* (pues en el caso de Rose, su equivalente en inglés, *juridical*, es empleado en mucha menor medida); c) *morality*, término ya presente en lengua castellana como *moralidad*, si bien fácilmente confundible con *moral*; d) *alienation* y *reification*, que han sido traídos como *alienación* y *reificación*, si bien traductores de Marx, entre los que destaca Pedro Scarón, incorporan el primero como *enajenación*;¹¹ e) *posit*, *posited* y *positing*, términos que si bien semánticamente relacionados, dejan atrás la riqueza del alemán *setzen*. A fin de impedir la prolongación de dicha aridez, aquí han sido traducidos como *poner*, *presupuesto* y *supuesto*, respectivamente.¹²

¹¹ La ventaja de traducir aquí estos términos unívocamente no cuenta con la complicación que podría evidenciarse si Rose emplease el término *Entäusserung*, el cual, como explica Gómez Ramos, “contiene, aparte del significado físico más inmediato de salir al exterior, también todo un sedimento teológico ... y a la vez el sentido jurídico y económico”, motivos por los que podría estimarse que para su primera variante “obliga a traducirlo como ‘exteriorización’, mientras que “el segundo sugiere algo así como ‘despojamiento’, o incluso un ‘desprendimiento’, cuando no ‘vaciamiento’”, y entreviendo que “el tercero corresponde a ‘alienación’. Cada vez juegan los tres, y hay siempre uno dominante. La tarea está en atender a ese juego sin que queden borrados del todo los otros dos, según el contexto lo exige”, situación que fácilmente obligaría al traductor “a pasar de escribir el ‘despojamiento del espíritu’ a escribir ‘el despojamiento del espíritu que se exterioriza’”, *ibid.*, pág. 36.

¹² Consideramos con ello incorporar con solvencia la riqueza del *setzen* alemán, que, en palabras de Gómez Ramos, es un “verbo tan común” que, sin embargo, “no tiene una traducción obvia. En lenguaje corriente, es tanto ‘poner’ como ‘sentar’ o, reflexivamente, ‘sentarse’. Da lugar, además, a

Esperamos con todo ello dar plausibilidad a esta traducción en su intento de visibilizar que “la fidelidad debe dirigirse más a la riqueza del juego del término, a su carácter multívoco, que al término mismo”.¹³ No obstante, por lo expuesto para el caso b), puede que esta univocidad en la traducción evite satisfactoriamente “silenciar esos armónicos”¹⁴ que articulan por ejemplo la crítica de Rose al neo-kantianismo fundamentador de la lectura sociológica de Hegel. En este terreno, Rose muestra en inglés criterio y versatilidad propias y autoexplicativas “para desarmar a aquellos a quienes va criticando”.¹⁵

Llegados a este punto, podemos sostener que la obra de Rose presenta también, desde su tiempo y perspectiva, la dicotomía con que Schleiermacher discute acerca de la complejidad que ha de confrontar toda traducción de Hegel, inclusive al tiempo actual de su propio idioma. “Entre conducir al lector hasta el original o transportar el original al mundo del lector”,¹⁶ he intentado aplicar el criterio que Gómez Ramos sostiene para la *Fenomenología del espíritu*. Es decir,

no he buscado adaptar el original al lector ... como si hubiera sido escrito en español, y como a veces se pide de las traducciones ... Toda lengua en alguna medida ... tiene la flexibilidad y cortesía para acoger construcciones y formas extrañas ... Lo decisivo es dónde se localiza la extranjería del otro, y cómo se la puede acoger.

numerosos compuestos muy productivos en filosofía (*voraussetzen*, *zusammensetzen*) y corresponde a lo que en griego es *tithesthai*, de donde la ‘tesis’, aunque esta connotación lo acercaría más a Fichte que a Hegel. Aunque hay buenas razones para traducirlo como ‘sentar’ (véase Ripalda, *op. cit.*) en lugar de ‘poner’, traduzco de manera general por este último, que resulta más natural en el texto castellano”, *ibid.*, págs. 983–4. No obstante, y a diferencia de aquel texto, consideramos que otra manera de evitar perder la riqueza de *setzen* es empleando en castellano el verbo *establecer*, siguiendo a Félix Duque y la traducción de *setzen* presente en los *Manuscritos de 1844* en la traducción de la editorial Alianza. Como traductor, agradezco enormemente los comentarios siempre clarificatorios de Alfonso sobre este término.

¹³ *Ibid.*, pág. 36.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pág. 32.

*Definir en qué consiste la otredad de lo otro es lo más difícil en las relaciones de alteridad.*¹⁷

Aun con la sensación de haber logrado traducir “muy cerca del original”,¹⁸ y entendiendo que Rose es concienzudamente rigurosa con el lenguaje (y la plasticidad que aporta esta rigurosidad para “explotar en el lenguaje todas sus posibilidades especulativas”¹⁹), negaría afirmar que “he intentado conducir al lector hasta el original”. Antes bien, diría, si se me permite, que

saco al lector de un español fácil y natural, para confrontarlo con un lenguaje español difícil y filosófico que es, a su vez, uno de los posibles “lenguajes españoles” [y procurando a la vez] la interpretación que se limita a abrir el espacio para las interpretaciones del lector.²⁰

para lo cual Rose facilita enormemente dicha tarea. No obstante, del inglés al castellano

“las dificultades no son nunca las mismas, aun en la versión más exacta, porque la traducción de una lengua a otra distorsiona inevitablemente las perspectivas. Pero se trata de ... abrir en español un espacio de interpretaciones que sea coherente con aquel.”²¹

Por otro lado, he intentado incorporar durante la traducción dos consideraciones: en primer lugar, incorporar a Rose al castellano para que la validación de *traducción* haya de constituirse desde dicho proceso empleando la última edición en inglés de *Hegel contra Sociology*, considerándola la más completa disponible;²² segundo, evitando realizar cualquier división interna de contenidos que no

¹⁷ *Ibid.*, pág. 37. Cursiva añadida.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pág. 38.

²¹ *Ibid.*

²² De cara a lograr una edición crítica, habría que poner en diálogo los originales con las obras que tratan, también desde el inglés, la relevancia de cada una de las obras como autosuficientes y, a su vez, como coordinadas. Esto último se evidencia en la habitual consideración de trilogía para *Hegel contra la sociología*, *Dialéctica del nihilismo* y *El medio roto* que se impone desde dicha lengua.

estuviera ya explicitada por la misma Rose. Se trata con ello de evitar ocultar “el hecho de que se trata de un texto continuo, masivo”.²³

Este posible daño al original he intentado solventarlo por medio de las correcciones, espacio donde la traducción de términos ha contado con el paciente apoyo y consejo de Alfonso. De cara al lector ha de tenerse en cuenta que este proyecto (salvando las distancias y diferencias) sucede con una referencialidad de textos de Rose en castellano aun anterior (y más escasa) de la que disponía Wenceslao Roces al traducir la *Fenomenología del espíritu*. Por ello, es necesario afirmar que dicha traducción puede “no estar libre de errores e inadecuaciones”,²⁴ facilitando a futuras traducciones de Rose “reconocer el sentido y el rigor ... para resolver muchos problemas de traducción en un castellano”²⁵ que permita incorporar la crítica a la crítica de Rose a la sociología política.

“Entre ser ‘literal’ o tomarse libertades en bien de la lengua receptora”,²⁶ esperamos que quede claro que “la fidelidad, literalidad y libertad son aquí exigencias tan ambiguas que resulta imposible jactarse de haber cumplido con cualquiera de ellas”.²⁷ Nos contentamos con haber hecho discernible que esta traducción al castellano de Rose, parafraseando a Gómez Ramos, dificulte atenazar la obra de Rose bajo los tópicos de hermeticidad y abstracción que puedan atribuírsele. Esperamos así favorecer que la vida obrada de Rose involucre cada vez más la participación de sujetos que, consciente y colectivamente, se organizan en su autoemancipación, haciendo que estas páginas sirvan de base a futuras traducciones y ediciones críticas de la filósofa durante la misma. Es decir, haciendo que Gillian Rose comience a ocupar, por motivo y mérito propio, un lugar nodal en la discusión filosófica hispanohablante, como corresponde a quien persiguió, criticando como nadie hasta entonces, el *tenso esfuerzo del concepto*.

²³ *Fenomenología del espíritu*, pág. 39.

²⁴ *Ibid.*, pág. 40.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pág. 32.

²⁷ *Ibid.*, pág. 33.

BIBLIOGRAFÍA: MEDIO SIGLO DE GILLIAN ROSE

Si bien Gillian Rose sigue sumida inmerecidamente en la irrelevancia en castellano, cuando nos adentramos en la lengua que Rose desplegaba para crear su propio lenguaje filosófico no encontramos el mismo escenario.

Tomaremos como punto de partida la bibliografía presente en la tesis doctoral de Andrew Brower Latz, *The Social Philosophy of Gillian Rose: Speculative Dilemmas, Absolute Ethical Life*,¹ presentada cronológicamente (incorporando las fechas en aquellas investigaciones que, en el momento de presentar la tesis, Brower Latz seguía completando). Organizada aquí por décadas, se adhieren a ella artículos, capítulos y/o secciones de libros, tesis doctorales y menciones a Rose que han tenido lugar desde 2017 a 2022.² Se espera aportar así justificación tanto al inicio de esta sección, facilitar seguir el desenvolvimiento de su impacto a lo largo de casi cinco décadas, y mostrar la pertinencia de elaborar un estudio crítico de la obra de Rose en castellano.³

¹ Los documentos consultados por Brower Latz, en los que no se especifica fecha de publicación, pueden consultarse en su tesis doctoral.

² Pese a que se ha tenido cuidado en cerciorar que los textos a continuación referían a la filósofa Gillian Rose, no puedo descartar que: 1) haya alguna repetición de referencias a la misma obra (por ejemplo, contabilizando como dato tanto la referencia a Rose en un libro como por algunos capítulos que lo conforman); 2) algunos textos referencien a la geógrafa Gillian Rose.

³ Los homenajes, simposios y conferencias sobre su vida obrada siguen creciendo. Baste mencionar cuatro ejemplos en 2022: el día 20 de octubre, en la Universidad de Kingston, se ha celebrado por tercera vez el “The Gillian Rose Memorial Lecture”, titulado ‘Solidarity: Necessary Fiction or Metaphysical Given?’ a cargo de Rowan Williams; el curso online de cinco semanas sobre el pensamiento de Gillian Rose impartido a comienzos de enero por Daniel López en la Melbourne School of Continental Philosophy; la publicación de *Responses to ‘Love’s Work’ (1995) by Gillian Rose*, publicada por Pilot Press en referencia a la última obra que Rose publicó en vida, que busca respuestas contemporáneas a obras de arte realizadas durante la crisis de sida; *The Spirit and the Letter of Hegel: Irony, Recollection, Critique*, tesis doctoral

BIBLIOGRAFÍA

Podemos considerar *¿Cómo es posible la teoría crítica? Theodor W. Adorno y la formación de conceptos en la sociología*, del año 1976, como la primera obra de Gillian Rose (artículo del que tomaría algunas secciones para su tesis doctoral, *La ciencia melancólica*) y *Paradiso* la última de sus obras redactadas (Howard Caygill, su editor, terminaría postúmortamente la edición tras el fallecimiento de Rose el 9 de diciembre de 1995, publicándola en 1999). Veintitrés años.

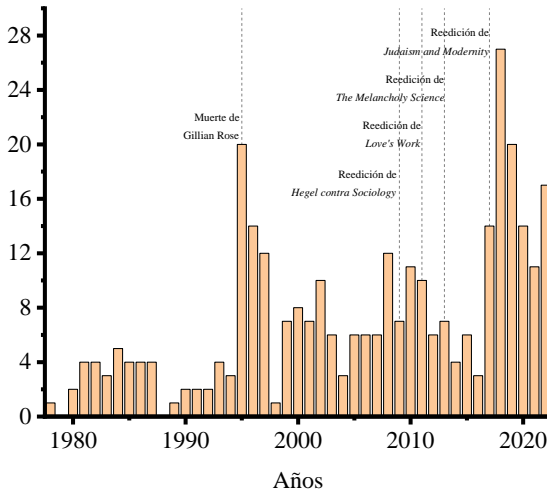
Durante esos y los casi cincuenta años siguientes, la influencia de Rose desde ámbitos como la filosofía continental (que podríamos considerar más presente hasta mediados de los 80 y que, aunque va menguando su presencia a partir de entonces, no abandonará nunca) y la teología política (cada vez más presente hasta su muerte) irá tomando fuerza por dos procesos, si bien con cambiantes tiempos e intensidades. El primero de ellos, el impacto de su muerte por cáncer de ovarios en 1995 (aunque también durante ese mismo año),⁴ sacudirá a la filosofía crítica europea, que tomará con urgencia, y no sin algo de precipitación, la labor de estudiar su obra. Un esfuerzo que, si bien resiste tres años, irá menguando hasta 1998.

La publicación de *Paradiso* al año siguiente dará un giro a ese declive, haciendo que el interés por Rose se mantenga más o menos constante durante los casi diez años siguientes. Una estabilidad a la que se tomará el pulso desde 2009 con la reedición de varias de sus obras: *Hegel contra Sociology* (Verso, 2009), *Love's Work* (NYRB, 2011), *The Melancholy Science* (Verso, 2013) y *Judaism and Modernity* (Verso, 2017). Este esfuerzo, si bien irá acompañado de un segundo declive en las publicaciones sobre Rose para las tres primeras obras, no se verá reflejado hasta la reedición de *Judaism and Modernity*. Desde entonces, y hasta el día de hoy, asistimos a un más que notable número de publicaciones dedicadas a entender e incorporar la “mirada

de Robert Lucas Scott presentada en marzo de 2022, Universidad de Cambridge.

⁴ Como puede comprobarse en las gráficas más abajo, un primer momento de relevancia social de Rose (y quizá por ello toma esta relevancia un tono irremediabilmente trágico) sucede con la publicación de *Love's Work* durante su último año de vida.

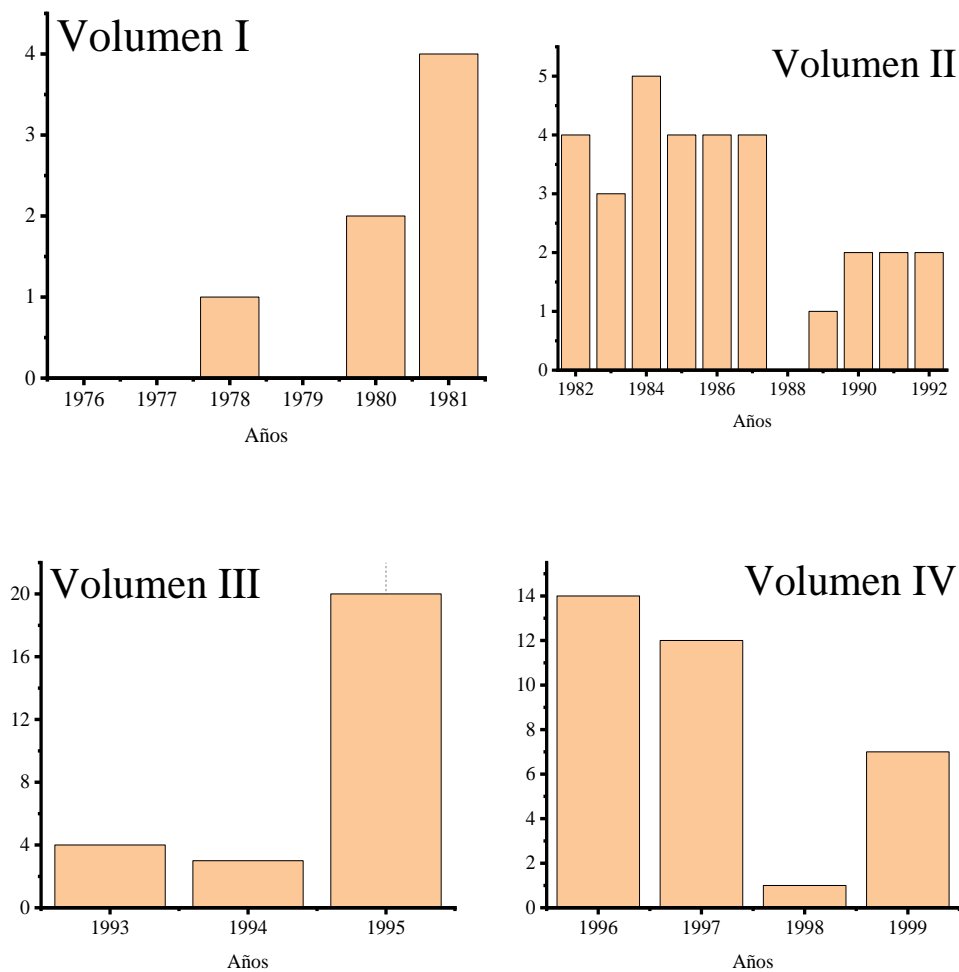
especulativa” de Rose hacia la variedad de quiebras y duelos cada vez más abundantes y relacionados en la sociedad contemporánea.⁵



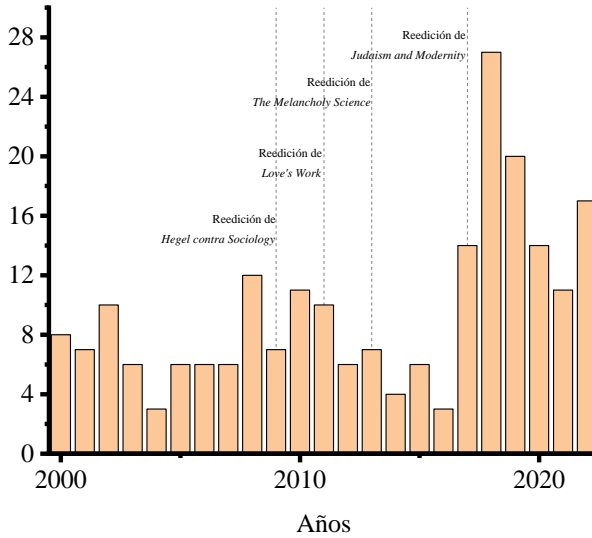
Histograma 1. Evolución de la presencia de Gillian Rose desde 1976 hasta 2022 en diversos textos. El eje vertical indica el número de veces que Gillian Rose figura en ellos. Las líneas de referencia marcan los procesos referidos arriba: la muerte de Rose en 1995 y la reedición de sus obras desde 2009. Elaboración propia.

⁵ Esta tercera etapa, si bien parece estable, está pronta a cambiar con la publicación de *Gillian Rose's lectures on the Frankfurt School*, edición de Robert Lucas Scott, Verso, prevista para 2024.

BIBLIOGRAFÍA

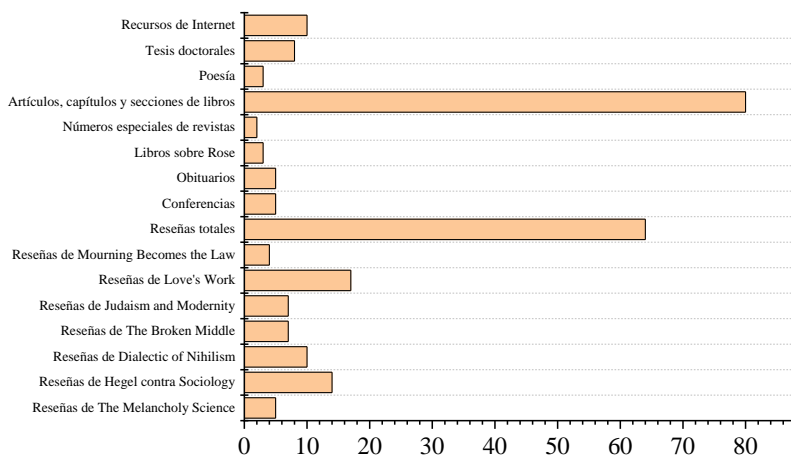


Histograma 2. Evolución de la presencia de Gillian Rose durante el siglo XX, distribuida de acuerdo con los cuatro volúmenes del proyecto *Gillian Rose. Obras no-completas*. El eje vertical indica el número de veces que Gillian Rose figura en ellos (la línea de referencia en el volumen III indica la muerte de Rose en 1995). Elaboración propia.



Histograma 3. Evolución de la presencia de Gillian Rose en el siglo XXI en diversos textos. El eje vertical indica el número de veces que Gillian Rose figura en ellos (las líneas de referencia marcan la reedición de sus obras desde 2009). Elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA



Histograma 4. Evolución de la presencia de Gillian Rose en diversos formatos hasta 2016. El eje horizontal indica el número de veces que Gillian Rose figura en ellos. Elaboración propia a partir de la bibliografía de la tesis doctoral de Andrew Brower Latz.

En total y a continuación, presentamos trescientas diecisiete publicaciones a lo largo de cuarenta y seis años en las que se trata, analiza y aplica la vida obrada de una de las grandes filósofas del siglo XX.

AÑOS 70

Mayer, Egon, *Library Journal* 103.14 (agosto 1978), 1526: Review de *The Melancholy Science*

Eisenberg, Elliot, *American Journal of Sociology* 85.5 (marzo 1980), 1262–4: Review de *The Melancholy Science*

AÑOS 80

Huaco, George A., *Social Forces*, 58.3 (marzo 1980), 973–4: Review de *The Melancholy Science*

Maynard, Mary, *British Journal of Sociology* 32.1 (marzo 1981), 140–1: Review de *The Melancholy Science*

- Berki, Robert Nandor, "Thinking the Absolute", *Times Literary Supplement* (23 de octubre 1981), 1242: Review de *Hegel contra Sociology*
- Bernasconi, Robert, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 5 (otoño/invierno 1981), 41–44: Review de *Hegel contra Sociology*
- Hawthorn, Geoffrey, "Ideal Speech", *London Review of Books* 3.21 (19 de noviembre 1981), 15–16: Review de *Hegel contra Sociology*
- Levy, David, "Hegelian Idealism", *Times Higher Educational Supplement* (26 de marzo 1982, 15): Review de *Hegel contra Sociology*
- Smith, A. Anthony, *Contemporary Sociology* 11.4 (julio 1982), 463–4: Review de *The Melancholy Science*
- Crane, Jeffrey Lloyd, "Habermas and Hegel: Possible Contributions to a Unified Social Theory", *Contemporary Sociology* 11.6 (noviembre 1982), 636–9: Review de *Hegel contra Sociology*
- Osborne, Peter, "Hegelian Phenomenology and the Critique of Reason and Society", *Radical Philosophy* 32 (otoño 1982), 8–15: Review de *Hegel contra Sociology*
- Toth, Kathleen, *American Journal of Sociology* 88.4 (enero 1983), 829–30: Review de *Hegel contra Sociology*
- Kilminster, Richard, "From the Standpoint of Eternity: A Commentary on Rose's *Hegel Contra Sociology*", *Theory, Culture, and Society* 2.1 (1983), 118–133: Review de *Hegel contra Sociology*
- Harris, Henry Silton, "The Hegel Renaissance in the Anglo-Saxon World since 1945", *The Owl of Minerva* 15.1 (1983), 77–105.
- Jay, Martin, "Adorno in America", *New German Critique* 31 (invierno 1984), 157–82.
- Schuler, Jeanne, *Theory and Society* 13.2 (marzo 1984), 285–9: Review de *Hegel contra Sociology*
- Knapp, Peter, *Owl of Minerva* 15.2 (primavera 1984), 199–203: Review de *Hegel contra Sociology*
- Harris, Henry Silton, *Philosophy of the Social Sciences* 14.3 (septiembre 1984), 425–6: Review de *Hegel contra Sociology*
- Doubt, Keith D., *Phenomenology and Pedagogy* 1.3 (1984), 356–8: Review de *Hegel contra Sociology*
- Goodrich, Peter, *Journal of Law and Society* 12.2 (verano 1985), 241–8: Review de *Dialectic of Nihilism*

BIBLIOGRAFÍA

- Norris, Christopher, "Textual Theory at the Bar of Reason", *London Review of Books* 7.13 (18 de julio 1985), 15–17: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Minogue, Kenneth, *British Journal of Sociology* 36.3 (septiembre 1985), 477–8: Review de *Hegel contra Sociology*
- Raffel, Stanley, *Sociology* 19.4 (noviembre 1985), 648–650: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Grier, Philip, *Canadian Philosophical Review* VI.4 (abril 1986), 175–7: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Boyne, Roy, *Contemporary Sociology* 15.3 (mayo 1986), 436–7: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Beck, Anthony, *British Journal of Sociology* 37.4 (diciembre 1986), 597–8: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Goodrich, Peter, *Reading the Law: A Critical Introduction to Legal Method and Techniques* (Oxford: Blackwell, 1986).
- Lash, S., Birken, *Theor Soc* 16, 305–9 (marzo 1987): Review de *Dialectic of Nihilism*
- Murphy, W. T., "Memorising Politics of Ancient History", *The Modern Law Review* 50 (mayo 1987), 384–405: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Milbank, John, "An Essay Against Secular Order", *The Journal of Religious Ethics* 15.2 (otoño 1987), 199–224.
- Evans, Fred y Len Lawlor, "Norris, Rose, and the Rationality of Post-Structuralism", *Socialism and Democracy* 5 (otoño-invierno 1987), 213–9: Review de *Dialectic of Nihilism*
- Bennington, Geoffrey, "L'Arroseur Arrose(e)", *New Foundations* 7 (1989), 35–49: Review de *Dialectic of Nihilism*

AÑOS 90

- Israel, Joachim, "Epistemology and Sociology of Knowledge: An Hegelian Undertaking", *Sociological Perspectives* 33.1 (*Critical Theory*, primavera 1990), 111–28.
- Surin, Kenneth, "Marxism(s) and 'The Withering Away of the State'", *Social Text* 27 (1990), 35–54.
- Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (2a edición; Londres: Verso, 2008 [1991]).
- Howe, S., "Pardon?", *New Statesman & Society* (febrero 28 1992), 46: Review de *Dialectic of Nihilism*

- Milbank, John, "Living in Anxiety", *Times Higher Education Supplement* (26 de junio 1992), 20, 22: Review de *The Broken Middle*
- Bauman, Zygmunt, "Philosophy for Everyday – but Not for Everyone", *Economy and Society* 22.1 (febrero 1993), 114–122: Review de *The Broken Middle*
- Kerr, Fergus, *Sociology* 27.2 (mayo 1993), 365–7: Review de *The Broken Middle*
- Jarvis, Simon, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 27/28 (1993), 88–92. Review de *The Broken Middle*
- Goetschel, Willi, *Telos* 98–9 (invierno 1993/primavera 1994), 295–7: Review de *Judaism and Modernity*
- Zamir, Shamoan, *Dark Voices: W. E. Du Bois and American Thought, 1888–1903* (Chicago: University of Chicago, 1993).
- Cheyette, Bryan, "Jerusalem and Athens", *Times Higher Education Supplement* 1109 (4 de febrero 1994), 22–3: Review de *Judaism and Modernity*
- Murphy, W. T., *British Journal of Sociology* 45.1 (marzo 1994), 146–7: Review de *The Broken Middle*
- Bauman, Zygmunt, *Sociological Review* 42.3 (agosto 1994), 572–6: Review de *Judaism and Modernity*
- Hunt, Ian, *New Statesman & Society* (3 de marzo 1995), 37: Review de *Love's Work*
- Aspden, Peter, "Brave Lament for the Human Condition", *Financial Times* (4 de marzo 1995), 29: Review de *Love's Work*
- Turner, Jenny, "Failing Into Love", *The Guardian* (7 de marzo 1995), T6: Review de *Love's Work*
- Neuberger, Julia, "Where Bodies are Buried but Spirits Live", *The Times* (9 de marzo 1995), 38: Review de *Love's Work*
- Russell, Mary, "Life and Loves of Gutsy Lady", *The Irish Times* (10 de marzo 1995), 12: Review de *Love's Work*
- Feinstein, Elaine, "Love's Work", *Times Literary Supplement* 4798 (17 de marzo 1995), 28: Review de *Love's Work*
- Warner, Marina, "Forcerness", *London Review of Books*, 17.7 (6 de abril 1995), 11: Review de *Love's Work*
- Wyschogrod, Edith, *Modern Theology* 11.2 (abril 1995), 268–70: Review de *Judaism and Modernity*

BIBLIOGRAFÍA

- Solomon, Norman, *Journal of Jewish Studies* 46 (primavera–otoño 1995), 342: Review de *The Broken Middle* y de *Judaism and Modernity*
- Dowse, Sara, “Ordinary Mortality”, *The Age* (22 de julio 1995), 8: Review de *Love’s Work*
- Johnson, Daniel, “The Kingmakers of Warwick”, *The Times Weekend* (sábado, 29 de julio 1995), 12.
- Morra, Joanne, *Australasian Journal of Philosophy* 73.4 (1995), 648–51: Review de *Judaism and Modernity*
- Ayres, Lewis, “Representation, Theology, and Faith”, *Modern Theology* 11.1 (1995), 23–46.
- Williams, Rowan D., “Between Politics and Metaphysics Reflections in the Wake of Gillian Rose”, *Modern Theology* 11.1 (1995), 3–22.
- Joughin, John J., “Bottom’s Secret...”, en *Spiritual Shakespeare*, editado por Ewan Fernie (Londres: Routledge, 1995), 130–56.
- Stuttaford, Genevieve, *Publishers Weekly* 242.49 (4 de diciembre 1995), 50–1: Review de *Love’s Work*
- “Symposium on the Life and Work of Gillian Rose”, Universidad de Warwick, 8 de diciembre 1995 (un día antes del fallecimiento de Rose)
- Bernstein, J. M., “A Work of Hard Love”, *The Guardian* (11 de diciembre 1995), 12: Obituario
- Milbank, John, *The Independent* (13 de diciembre 1995), <http://www.independent.co.uk/news/people/obituaries-profesor-gillian-rose-1525497.html>: Obituario
- The Times* (14 de diciembre 1995): Obituario
- Carrigan Jr., Henry, *Library Journal* 121.1 (1 de enero 1996), 107: Review de *Love’s Work*
- Tonkin, Boyd, “Short Is Beautiful”, *New Statesman & Society* (5 de enero 1996), 41: Review de *Love’s Work*
- Mendelsohn, Daniel, “Keep Your Mind in Hell”, *New York Times Book Review* (21 de enero 1996), 34: Review de *Love’s Work*
- Mort, Jo–Ann, “The Mind–Body Problem”, *The Jerusalem Report* (18 de abril 1996), 57: Review de *Love’s Work*
- Caygill, Howard, *Radical Philosophy* 77 (mayo/junio 1996), 56: Obituario
- Soper, Kate, *New Left Review* 218 (julio/agosto 1996), 155–161: Review de *Love’s Work*

- Warner, Marina, "Reason to believe", *New Statesman* (4 de octubre 1996), 43–4: Review de *Mourning Becomes the Law*
- Baelz, Peter, *Theology* 99 (noviembre–diciembre 1996), 456–7: Review de *Love's Work*
- Johnson, Daniel, "Mourning: The Consolation of a Philosopher", *The Times* (21 de diciembre 1996): Review de *Mourning Becomes the Law*
- Martins, Herminio, *St. Antony's College* (1996), 112–114: Obituario
- Beardsworth, Richard, *Derrida and the Political* (Londres: Routledge, 1996).
- Bernstein, Jay, "Philosophy Among the Ruins", *Prospect* 6 (1996), 27–30.
- Armstrong, Isobel, "Transparency: Towards a Poetics of Glass in the Nineteenth Century" en *Cultural Babbage: Technology, Time and Invention*, editado por Francis Spufford y Jenny Uglow (Londres: Faber & Faber, 1996), 123–48.
- Hill, Leslie, "Introduction" en *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*, editado por Carolyn Bailey Gill (Londres: Routledge, 1996).
- Battersby, Eileen, *The Irish Times* (19 de abril 1997), Suplemento, 8: Review de *Love's Work*
- Goodrich, Peter, "Criminology and the Aesthetic of Feminine Disappearance", Review de *Imagining Crime: Textual Outlaws and Criminal Conversations* por Alison Young, *The Modern Law Review* 60.3 (mayo, 1997), 428–44.
- Borders', *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 30.1/2 (*Borders*, primavera 1997), 114–30.
- Hass, Marjorie, *Jewish Political Studies Review* 9.3/4 (otoño 1997), 131–5 (es también una review de *Mourning Becomes the Law*): Review de *Judaism and Modernity*
- Desmond, William, *Modern Theology* 13.4 (octubre 1997), 539–541: Review de *Mourning Becomes the Law*
- Speight, C. Allen, "The 'Metaphysics' of Morals and Hegel's Critique of Kantian Ethics", *History of Philosophy Quarterly* 14.4 (octubre 1997), 379–402.
- Bewes, Timothy, *Cynicism and Postmodernity* (Londres: Verso, 1997).

BIBLIOGRAFÍA

- Jarvis, Simon, "Idle Tears: A Response to Gillian Rose" en *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, editado por Gary K. Browning (Dordrecht: Kluwer, 1997), 113–9.
- Jay, Martin, "Force Fields", *Salmagundi* 113 (1997), 41–52.
- Tubbs, Nigel, *Contradiction of Enlightenment: Hegel and the Broken Middle* (Aldershot: Ashgate, 1997).
- Wolf, Arnold Jacob, "The Tragedy of Gillian Rose", *Judaism* 46.4 (1997), 481–8.
- Murphy, Tim, *The Oldest Social Science? Configuration of Law and Modernity* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- Women: A Cultural Review* 9.1 (1998), págs. 1–61, editado por Howard Caygill.
- Laura Marcus, "Introduction: The Work of Gillian Rose"; 1–18.
 - Howard Caygill, "The Broken Hegel: Gillian Rose's Retrieval of Speculative Philosophy", 19–27.
 - Mary Evans, "De-Constructing Death: In Memory of Gillian Rose", 28–33.
 - Nigel Tubbs, "What is Love's Work?", 34–46.
 - Josh Cohen, "Phenomenologies of Mourning: Gillian Rose and Walter Benjamin", 47–61.
- Ward, Graham, "Allegoria: Reading as a Spiritual Exercise", *Modern Theology* 15 (julio, 1999), 271–95.
- Sherman, David, *Dialogue* 38.2 (1999), 458–60.
- Bergo, Bettina, *Levinas Between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth* (Boston: Klower, 1999).
- O'Neill, Maggie, *Adorno, Culture and Feminism* (Londres: Sage, 1999).
- Silverman, Max, *Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society* (Londres: Routledge, 1999).
- Bauer, Karin, *Adorno's Nietzschean Narrative: Critiques of Ideology, Readings of Wagner* (Nueva York: State University of New York, 1999).
- Gardner, Lucy, David Moss, Ben Quash y Graham Ward, *Balthasar and the End of Modernity* (Edimburgo: T&T Clark, 1999).

SIGLO XXI, AÑOS 0

- Wilcock, Evelyn, “Negative Identity: Mixed German Jewish Descent as a Factor in the Reception of Theodor W. Adorno”, *New German Critique* 81 (otoño 2000), 169–87.
- Ellis, Marc H., “Questioning Conversion: Gillian Rose, George Steiner, and Christianity”, en *Revolutionary Forgiveness: Essays on Judaism, Christianity, and the Future of Religious Life* (Waco: Baylor University, 2000), 229–58.
- Gorman, Anthony, “Whither the Broken Middle? Rose and Fackenheim on Mourning, Modernity, and the Holocaust” en *Social Theory After the Holocaust*, editado por Robert Fine y Charles Turner (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 47–70.
- Mack, Michael, “Law and Charity: Walter Benjamin, Leo Strauss, Georg Simmel, Franz Baermann”, *Law Text Culture* 5:1 (2000), n. p., <http://ro.uow.edu.au/ltc/vol5/iss1/6>, accedido el 5 de noviembre de 2022.
- Parkinson, Anna, “Mourning Rationalism without Reason? Affectual Surplus in the Wake of Poststructuralism”, *REAL: The Yearbook of Research in English and American Literature*, 16 (2000), 213–28.
- Parry, Ann, “‘...To Give...Death a Place’: Rejecting the ‘ineffability of the Holocaust: the Work of Gillian Rose and Anne Michaels’”, *Journal of European Studies* 30.4 (2000), 353–68.
- Tubbs, Nigel, “Mind the Gap: The Philosophy of Gillian Rose”, *Thesis Eleven* 60 (2000), 42–61.
- Rothberg, Michael, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation* (Londres: University of Minnesota, 2000).
- Kaufmann, David, “Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology”, *New German Critique* 83 (primavera–329noper 2001), 151–73.
- Avrahami, Einat, “‘Keep Your Mind in Hell and Despair Not’: Illness as Life Affair in Gillian Rose’s *Love’s Work*”, *Narrative* 9.3 (2001), 305–321.
- Cohen, Josh, “Dialectic of Entanglement: Adorno, Auschwitz and the Contradictions of Representation” en *In Practice: Adorno, Critical Theory and Cultural Studies* editado por Holger Briel y Andreas Krammer (German Linguistic and Cultural Studies 9; Peter Rolf Lutzeier (ed.); Oxford: Peter Lang, 2001).

BIBLIOGRAFÍA

- Gorman, Anthony, "Gillian Rose and the Project of a Critical Marxism", *Radical Philosophy* 105 (2001), 25–36.
- Harrington, Austin, "From Hegel to the Sociology of Knowledge: Contested Narratives", *Theory, Culture & Society* 18.6 (2001), 125–33.
- Kavka, Martin, "Saying Kaddish for Gillian Rose, or On Levinas and Geltungsphilosophie" en *Secular Theology: American Theological Thought*, editado por Clayton Crockett (Londres: Routledge, 2001), 104–129.
- Fine, Robert, *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt* (Londres: Routledge, 2001).
- Milne, Drew, "The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett", *Diacritics* 32.1 (*Rethinking Beauty*, primavera 2002), 63–82.
- Flessas, Tatiana, "Sacrificial Stone", *Law and Literature* 14.1 (2002), 49–84.
- Stanley, Liz, "Mourning Becomes...: The Work of Feminism in the Spaces Between Lives Lived and Lives Written", *Women's Studies International Forum* 25.1 (2002), 1–17.
- Williams, Rowan D. *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement* (Londres: T&T Clark, 2002).
- Williams, Rowan, "Winterreise" en *The Poems of Rowan Williams* (Oxford: Perpetua, 2002), 84–5.
- Gibson, Suize M., *Dramas of Decision: Ethics and Secrecy in Henry James, Jacques Derrida and Gillian Rose* (Tesis doctoral inedita, Department of English, Queensland University, 2002).
- Hammond, Naomi Felicity, *Philosophy and the Facetious Style: Examining Philosophy as a Method in the Works of Gillian Rose* (Tesis doctoral inedita, School of Education, King Alfred's College of Higher Education, Winchester University, 2002).
- Barnes, SJ, Michael, *Theology and the Dialogue of Religious* (Cambridge: Cambridge University, 2002).
- Martin, Stewart, *Adorno and the Problem of Philosophy* (Tesis doctoral inedita, Middlesex University, 2002).
- Wood, David, *Thinking After Heidegger* (Cambridge: Polity, 2002).
- Hartley, George. *The Age of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime* (Durham, NC: Duke University, 2003).
- Kolbrener, William, "The Hermeneutics of Mourning: Multiplicity and Authority in Jewish Law", *College Literature* 30.4 (2003), 114–139.

- Stone, Alison, “Hegel’s Dialectic and the Recognition of Feminine Difference”, *Philosophy Today* Suplemento 47.5 (2003), 132–9.
- Hudis, Peter, “Hegel’s Absolute and the Crisis of Marxism”, 1 de mayo 2003, <https://imhojournal.org/articles/hegels-absolutes-and-the-crisis-of-marxism-by-peter-hudis/>, accedido el 5 de noviembre de 2022.
- Cook, Jennifer, “Brushing Thinking Against the Grain: Walter Benjamin and the Potentialities of Art and History”, *Studies in Social and Political Thought* 8.2 (abril 2003), 19–34, <http://www.sussex.ac.uk/cspt/1-6-1-2-8.html>, enlace inoperativo a 5 de noviembre de 2022.
- Witkin, Robert W., *Adorno on Popular Culture* (Londres: Routledge, 2003).
- Gurnham, David, “The Otherness of the Dead: The Fates of Antigone, Narcissus, and the Sly Fox, and the Search for Justice”, *Law and Literature* 16.3 (otoño 2004), 327–51.
- Caygill, Howard, “Rose, Gillian Rosemary (1947–2005)”, en *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University, 2004), <http://www.oxforddnb.com/view/article/60360>, require registro previo en *Oxford Dictionary of National Biography*.
- Rashkover, Randi, “Theological Desire: Feminism, Philosophy, and Exegetical Jewish Thought”, en *Women and Gender in Jewish Philosophy*, editado por Hava Tirosh–Samuelson (Indianápolis: Indiana University Press 2004), 314–339.
- Sheldon, Sally, “Fragmenting Fatherhood: The Regulation of Reproductive Technologies”, *The Modern Law Review* 68.4 (julio 2005), 523–53.
- Gorman, Anthony, “Nihilism and Faith: Rose, Bernstein, and the Future of Critical Theory”, *Radical Philosophy*, 134 (noviembre/diciembre 2005), 18–30.
- “Philosophy as Radical Thought: A Tribute to the Philosopher Gillian Rose”, The London Consortium and the Institute of Contemporary Arts, 9 de diciembre 2005.
- Diedrich, Lisa, “A Bioethics of Failure: Antiheroic Cancer Narratives”, en *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*, editado por Margrit Shildrick y Roxanne Mykitiuk (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2005).

BIBLIOGRAFÍA

- Tubbs, Nigel, *The Philosophy of the Teacher* (Oxford: Blackwell, 2005).
- Walsh, Philip, *Skepticism, Modernity and Critical Theory* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).
- Rahskover, Randi, "Back to the City. Jewish Sexuate Rights", *Philosophy Today* 50.1 (primavera 2006), 104–116.
- Hill, Geoffrey, "In Memoriam: Gillian Rose", *Poetry* 189.3 (diciembre 2006), 187–91.
- Alvares, Claudia, *Humanism After Colonialism* (Oxford: Peter Lang, 2006).
- Ratekin, Tom, "Working through the Four Discourses: Gillian Rose and the Products of Love's Work", *Prose Studies* 28.1 (2006), 74–96.
- Parry, Gregory David, *The "Void" in Simone Weil and the "Broken Middle" in Gillian Rose: The Genesis of the Search for Salvation* (Tesis doctoral inedita, University of Durham, 2006).
- Beattie, Tina, *New Catholic Feminism: Theology and Theory* (Londres: Routledge, 2006).
- Brittain, Christopher Craig, "Biopolitics in the Messianic Light", *Radical Philosophy Review* 10.2 (2007), 177–89.
- Kennedy, David, *Elegy* (Londres: Routledge, 2007).
- Lathangue, Robin, "Yielding Actuality: Trust and Reason in Gillian Rose's Vision of Community", *Southern Journal of Philosophy* 45.1 (2007), 117–127.
- Lloyd, Vincent, "On the Use of Gillian Rose", *The Heythrop Journal* 48.5 (2007), 697–706.
- Rose, Jacqueline, "On Gillian Rose" en *The Last Resistance* (Londres: Verso, 2007), 223–8.
- Rowlands, Anna, *Practical Theology in the 'Third City'* (Tesis doctoral inedita, Manchester University, Tesis no. Th28503, 2007).
- Groves, Christopher, "Nietzsche's Genealogy: the Jewish Slave Revolt, Gay Science, and Honest Lies", *New Nietzsche Studies* 7.3&4 (otoño 2007/invierno 2008), 91–105.
- Shanks, Andrew, *Against Innocence: Gillian Rose's Reception and Gift of Faith* (Londres: SCM Press, 2008).
- Hill, Geoffrey, "Rhetorics of Value and Intrinsic Value", 465–477, y "A Postscript on Modernist Poetics", 565–80 en *Collected Critical Writings* (Oxford: Oxford University, 2008).

- Lloyd, Vincent, “On Gillian Rose and Love”, *Telos* 143 (2008), 47–62. Acompañado de: “Love, In Theory: Five Questions for Vincent Lloyd” en http://www.telospress.com/main/index.php?main_page=news_article&article_id=249.
- , “The Secular Faith of Gillian Rose”, *Journal of Religious Ethics* 36.4 (2008), 683–705.
- Pound, Marcus, *Žižek: A (Very) Critical Introduction* (Cambridge: Eedermans, 2008).
- Tubbs, Nigel, *Education in Hegel*, (Londres: Continuum, 2008).
- Lloyd, Vincent, *Beyond Superseccionism: Gillian Rose and the Rhetoric of Transcendence* (Tesis doctoral inedita, University of California, Berkeley, 2008).
- Schick, Katherine Anne, *Trauma and the Ethical in International Relations* (Tesis doctoral inedita, School of International Relations, University of St. Andrews, 2008).
- “Rose: Adorno and Reification”, 25 de abril 2008, <http://frankfurtschool.wordpress.com/2008/04/25/rose-adorno-and-reification/>, a 5 de noviembre de 2022, enlace ya no disponible.
- “Gillian Rose: The Melancholy Science”, 25 de abril 2008, <http://frankfurtschool.wordpress.com/2008/04/25/gillian-roses-the-melancholy-science/>, a 5 de noviembre de 2022, enlace ya no disponible.
- Kings, Graham, “Faith and Fellowship in Crisis”, *Fulcrum Newsletter*, abril 2008, <http://www.fulcrum-anglican.org.uk/page.cfm?ID=301>, a 5 de noviembre de 2022, enlace no encontrado.
- Ward, Lewis, *Holocaust Memory in Contemporary Narratives: Towards a Theory of Transgenerational Empathy* (Tesis doctoral inedita, University of Exeter, English, septiembre 2008).
- Gibson, Suize, “The Gift of Faith. Rethinking an Ethics of Sacrifice and Decision in *Fear and Trembling* and *The Gift of Death*”, *Philosophy Today* 53.2 (Verano 2009), 126–35.
- Lloyd, Vincent, *Law and Transcendence: On the Unfinished Project of Gillian Rose* (Renewing Philosophy; Gary Braham (ed.); Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Rowlands, Anna, “Angry Angels” as Guides to Ethics and Faith: Reflections on Simone Weil and Gillian Rose”, *Theology* 112.865 (2009), 14–23.
- Ratzmann, Elliot, *At the Common Altar: Political Messianism, Practical Ethics and Post-War Jewish Thought* (Tesis doctoral inédita, Department of Religion, Princeton University, 2009).
- Harold, Philip J., *Prophetic Politics: Emmanuel Levinas and the Sanctification of Suffering* (Athen, OH: Ohio University, 2009).
- Joll, Nicholas, “How Should Philosophy Be Clear? Loaded Clarity Default Clarity and Adorno”, *Telos* 146 (primavera 2009), 73–95.
- Kirwan, Michael, *Political Theology: An Introduction* (Mineápolis: Fortress Press, 2009).

AÑOS 10

- Cutrone, Chris, ‘Gillian Rose’s “Hegelian” critique of Marxism’, *The Platypus Affiliated Society* (marzo 2010), <http://platypus1917.org/2010/03/15/gillian-rose-hegelian-critique-of-marxism/>, a 5 de noviembre de 2022, enlace no disponible.
- Schick, Kate, “Acting Out and Working Through: Trauma and (in)security”, *Review of International Studies*, doi:10.1017/S0260210510001130, 13 de octubre 2010, 1–19.
- Greer, Clare, “The Problem of the Middle in Gillian Rose’s Reading of Hegel: Political Consequences for the Theology of John Milbank’ in *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, editado por Anthony Paul Smith y Daniel Whistler (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010), 189–208.
- Kolbrener, William, “Death of Moses Revisited: Repetition and Creative Memory in Freud and the Rabbis”, *American Imago* 67:2 (2010), 245–64.
- Pound, Marcus, “Žižek, Milbank, and the Broken Middle”, *International Journal of Žižek Studies* 4:4 (2010; *Žižek’s Theology*, editado por Marcus Pound), <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/issue/view/20>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.

- Mann, Rachel, "Presiding From the Broken Middle" en *Presiding Like a Woman*, editado por Nicola Slee y Stephen Burns (Londres: SPCK, 2010), 133–9.
- Black, David, "Reification a Myth' Shock (or What Gillian Rose Tells Us about Sohn-Rethel, Adorno and Ancient Greece)", 27 de julio 2010, <https://imhojournal.org/articles/reification-a-myth-shock-or-what-gillian-rose-tells-us-about-sohn-rethel-adorno-and-ancient-greece/>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.
- , "On Hegel, Rosa Luxemburg and Marxist-Humanism", 15 de diciembre 2010, <https://imhojournal.org/articles/on-hegel-rosa-luxemburg-and-marxist-humanism-by-david-black/>, último acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Brittain, Christopher Craig, *Adorno and Theology* (Londres: T&T Clark, 2010).
- , *The Weight of Objectivity: Critical Social Theory and Theology* (Saarbrücken: LAP Lamber Academy, 2010).
- Ingleby, Jonathan, *Beyond Empire: Postcolonialism & Mission in a Global Context* (Milton Keynes: Author House, 2010).
- Philips, Wesley, "Melancholy Science? German Idealism and Critical Theory Reconsidered", *Telos* 157 (invierno 2011), 129–47.
- Black, David, "Adorno for Revolutionaries?", 16 de junio 2011, <https://imhojournal.org/articles/adorno-revolutionaries-david-black/>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Schapira, Michael, "Love's Work", *Full Stop* (24 de junio 2011), <http://www.full-stop.net/2011/06/24/reviews/michael-schapira/loves-work-gillian-rose/>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Lloyd, Vincent, *The Problem with Grace: Reconfiguring Political Theology* (California: Stanford University, 2011).
- , "Review of *Against Innocence*", *Arts Disputandi* 11 (2011), 40–2.
- MacMillen, Sarah L., "Faith Beyond Optimism: Simone Weil, Hannah Arendt, and Gillian Rose", *Philosophy & Theology* 23.2 (2011), 257–66.
- Paskins, Matthew, "Hill and Gillian Rose", en *Geoffrey Hill and his Contexts*, editado por Piers Pennington y Matthew Sperling (Oxford: Peter Lang, 2011), 171–86.

BIBLIOGRAFÍA

- Sider, J. Alexander, *To See History Doxologically: History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011).
- Smith, Ted A., "Mourning 9/11: Walter Benjamin, Gillian Rose, and the Dual Register of mourning", *Political Theology* 12.5 (2011), 792–800.
- Thompson, Chris, *Felt: Fluxus, Joseph Beuys, and the Dalia Lama* (Mineápolis: University of Minnesota, 2011).
- 44th Annual Conference of the Association for Jewish Studies", 16th–18th December 2012, Chicago, Panel sobre "The Challenge of Gillian Rose: law, ethics, politics", presidido por Vincent Lloyd.
- Schick, Kate, *Gillian Rose: A Good Enough Justice* (Edimburgo: Edinburgh University, 2012).
- Lloyd, Vincent, "Gillian Rose: Making Kierkegaard Difficult Again", en *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, volume 11 de *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, editado por Jon Stewart (Aldershot: Ashgate, 2012), 203–18.
- Smith, Ted A., "Politics in the Wake of Divine Violence", *Studies in Christian Ethics* 25.4 (2012), 454–72.
- Rowlands, Anna, "Teaching Political Theology as Ministerial Formation", *Political Theology* 13.6 (2012), 704–16.
- Schramm, Jan–Melissa, *Atonement and Self–Sacrifice in Nineteenth–Century Narrative* (Cambridge: Cambridge University, 2012).
- Osborne, Peter, "More Than Everything. Žižek's Badiouian Hegel", *Radical Philosophy* 177 (enero/febrero 2013), 19–25.
- Gray, Alastair y Phillip Homburg, "Howard Caygill – Author of 'In Resistance: A Philosophy of Defiance'", *Studies in Social and Political Thought* 22 (invierno 2013), 3–10.
- "Thinking in the Sever Style: A Symposium on Gillian Rose's *Hegel Contra Sociology*, Viernes 18 de octubre 2013, Kingston University. Algunos de los audios están disponibles en: <http://backdoorbroadcasting.net/2013/10/thinking-in-the-severe-style/>, último acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Davis, Joshua B., *Waiting and Being: Creation, Freedom and Grace in Western Theology* (Mineápolis: Fortress, 2013). Véase el simposio en <https://syndicatetheology.com/symposium/409/>, intento de acceso el 5 de noviembre de 2022: dominio actualmente en venta por \$2,095.

- Hyman, Gavin, *Traversing the Middle: Ethics, Politics, Religion* (Eugene, Or.: Cascade Books, 2013). Véase el simposio en <http://syndicatetheology.com/symposium/395/>, intento de acceso el 5 de noviembre de 2022: dominio en venta por \$2,095.
- Schick, Kate, “Gillian Rose and Vulnerable Judgement”, en *The Vulnerable Subject: Beyond Rationalism in International Relations*, editado por Amanda Russell Beattie y Kate Schick (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 43–61.
- Harnett, Liane, “Review of Kate Schick, *Gillian Rose: A Good Enough Justice*”, <https://blogs.lse.ac.uk/lseireviewofbooks/2013/08/27/book-review-gillian-rose-a-good-enough-justice/>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Boucher, Geoff, *Adorno Reframed* (Londres: I. B. Tauris, 2013).
- Brower Latz, Andrew, “Purity in Future Theology” en *Purity: Essays in Bible and Theology*, editado por Andrew Brower Latz y Arseny Ermakov (Eugene, OR: Wipd and Stock, 2014), 252–73.
- Kirkland, S. A., “Prayerful Dispossession and the Grammar of Thinking Theologically: Sarah Coakley and Gillian Rose” (2014) *New Blackfriars*; doi: 10.1111/nbfr.12085, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.
- Feenberg, Andrew, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School* (Londres: Verso), 2014.
- Williams, Rowan, *The Edge of Words: God and the Habits of Language* (Londres: Bloomsbury, 2014).
- “Gillian Rose: A Retrospective”; Durham University, jueves 9 de enero, 2015.
- Telos* 173 (invierno 2015), editado por Andrew Brower Latz y Marcus Pound
- Andrew Brower Latz y Marcus Pound, “Introduction”, 3–7.
 - Marcus Pound, “Gillian Rose: From Melancholia to Mourning: A Readers’ [sic] Guide”, 9–19.
 - Rowan Williams, “The Sadness of the King’: Gillian Rose, Hegel and the Pathos of Reason”, 21–36.
 - Andrew Brower Latz, “Gillian Rose and Social Theory”, 37–54.
 - Peter Osborne, “Gillian Rose and Marxism”, 55–67.
 - John Milbank, “On the Paraethical: Gillian Rose and Political Nihilism”, 69–86.

BIBLIOGRAFÍA

- Kate Schick, “Re-cognizing Recognition: Gillian Rose’s ‘Radical Hegel’ and Vulnerable Recognition”, 87–105.
- Vincent Lloyd, “Rose, Race and Identity”, 107–24.
- Nigel Tubbs, “Gillian Rose and Education”, 125–143.
- Andrew Shanks, “Gillian Rose and Theology: Salvaging Faith”, 145–162.

Disley, Liz, *Hegel, Love and Forgiveness: Positive Recognition in German Idealism* (Londres: Pickering & Chatto, 2015).

Pound, Marcus, “Political Theology and Comedy: Žižek through Rose tinted Glasses”, *Crisis and Critique* 2:1 (9 de febrero 2015), <http://crisiscritique.org/uploads-new/Pound.pdf>, ultimo acceso el 5 de noviembre de 2022.

Marasco, Robyn, *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel* (Nueva York: Columbia University, 2015).

Walsh, Philip, *Arendt Contra Sociology: Theory, Society and its Science* (Farnham: Ashgate, 2015).

Gorman, Anthony, “Gillian Rose’s Critique of Violence”, *Radical Philosophy* 197 (mayo/junio 2016), 25–35.

Brower Latz, Andrew, “Ideologie Critique Via Jurisprudence Against Rose’s Critique of Roman Law in Kant”, *Thesis Eleven* 133.1 (abril 2016), 80–95.

Breidenthal, Thomas, Review del libro *Jesus in the Theology of Rowan Williams*, *Anglican Theological Review* 100(1) (2016), 180–183.

Beardsworth, Sara, “The Chiasmus of Action and Revolt: Julia Kristeva, Hannah Arendt and Gillian Rose”, en Hansen, Sarah K y Tuvel, Rebeca, *New Forms of Revolt: Essays on Kristeva’s Intimate Politics*, cap. 3, Sunny Press, 2017.

Butler, Christ, y Edward Mussawir (eds.), “Spaces of Justice: Peripheries, passages, appropriations”, *Space, Materiality and the Normative* (2017).

Enns, Diane, “Happy Love”, *Love in the Dark*, Columbia University Press, 2017, 43–46.

—, “You Made My Life Better”, *Love in the Dark*, Columbia University Press, 2017, 81–85.

Gilliam, Christian, *Immanence and Micropolitics: Sartre, Merleau-Ponty, Foucault and Deleuze*, Edinburgh University Press, 2017.

- Green, Ryan, “The Contradiction of the Cross: Language, Sociality and the Self”, *Colloquim: The Australian & New Zealand Theological Review*. Vol. 49. No. 1. 2017.
- Kerr, OP Fergus, “A Catholic Response to the Programme of Radical Orthodoxy”, *Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry*, Routledge, 2017. 46–59.
- Kite, Stephen, *Adrian Stokes: an architectonic eye: critical writings on art and architecture*, Routledge, 2017.
- Lang, Berel, “Philosophy’s contribution to Holocaust studies”, *Moral Philosophy and the Holocaust*, Routledge, 2017. 1–9.
- Lloyd, Vincent, “What Is Caribbean Freedom?” (2017): 390–393.
- Louisson, Amalia, *Thinking Otherwise: Speculative Imagining in Pfc*, Tesis doctoral, Victoria University of Wellington (2017).
- Mittleman, Alan, “Marc Ellis: The Torah as a Suicide Pact”, *The Jewish Divide Over Israel*, Routledge, 2017. 177–193.
- Rashkover, Randi, “Secularization and the Logic of the Law”, *Journal of Jewish Ethics* (1 de julio 2017), 3 (2): 201–220.
- Smethurst, Tobi, “‘We Put Our Hands on the Trigger with Him’: Guilt and Perpetration in Spec OPS: The Line”, *Criticism* 59.2 (2017): 201–221.
- Wynn, Lewis, “Law divorced from ethics: A thinker committed to living with paradox”, *TLS. Times Literary Supplement* no. 5972, (2017): *Gale Academic OneFile*.
- Adams, Nicholas, “Superstition and Enlightenment: Engagements Between Theology and Anthropology”, *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford University Press, 2018.
- Knepper, Steven, “Liturgies of Loss”, *Commonweal* 145.1 (2018): 29–30.
- Labarge, Emily (ed.), *The Bodies that Remain*, Babel Working Group, 2018.
- Magid, Shaul, “The Last Rabbi: Joseph Soloveitchik and Talmudic Tradition by William Kolbrener”, *AJS Review: The Journal of the Association for Jewish Studies* 42.2 (2018): 418–483.
- Milbank, John, *The gift of difference: radical orthodoxy, radical reformation*, Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Tubbs, Nigel, *Contradiction of enlightenment: Hegel and the broken middle*, Routledge, 2018.
- Brower Latz, Andrew, “Gillian Rose: The Melancholy Science” en *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 3 vols., ed.

BIBLIOGRAFÍA

- por Werner Bonefeld, Beverley Best, Chris O’Kane y Neil Larsen (Londres: Sage, 2018).
- , “Towards a Rosean Political Theology of Recognition” cap. 2 en *Misrecognitions: Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- , *The Social Philosophy of Gillian Rose: Speculative Diremptions, Absolute Ethical Life*, Durham University, Tesis doctoral, 2018.
- Cummings, Rachel, “Recognition Theory in Nurse/Patient Relationships: The Contribution of Gillian Rose”, *Nursing philosophy: an international journal for healthcare professionals*, vol. 19.4 (2018): e12220.
- Daniels, Joel C., “Against Innocence, against Evasion: Rowan Williams on Thinking and Speaking Tragedy”, *Anglican Theological Review* 100.2 (2018): 385–395.
- Fuller, Brian W., “Back to Hegel? On Gillian Rose’s critique of sociological reason”, *The British Journal of Sociology* 69(2) (2018), 265–285.
- Howes, Rebekah, “In the shadow of Gillian Rose: Truth as Education in the Hegelian Philosophy of Rowan Williams”, *Political Theology* 19:1 (2018), 20–34.
- , “Mis(re)cognition of God and man: the educational philosophy and politics of Gillian Rose”, en *Misrecognitions: Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- Benhabib, Seyla, *Exile, statelessness, and migration: Playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*, Princeton University Press, 2018.
- Hyman, Gavin, “Between Hegel and Wittgenstein: Reflections in the Wake of Gillian Rose and Rowan Williams”, cap. 6 en *Misrecognitions: Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- Lathangue, Robin, “Mimetic Theory and World Religions, by Wolfgang Palaver and Richard Schenk, eds.”, *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, Vol. 58, 2018.
- Lough, Joseph W. H., “One Absolute Substance”, cap. 7 en *Misrecognitions: Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- Davis, Joshua B., “A Frenzy of Self – Deceit: Commodity Fetishism, Labor, and Rose’s Critical Marxism”, cap. 8 en *Misrecognitions:*

- Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- Francis, 'Sasha' Alexandra, *Radical Everyday Practice: Gillian Rose, Ernst Bloch, and seven activist-philosophers of Te Whanganui-a-Tara, Aotearoa*, tesis doctoral, Victoria University of Wellington, 2018.
- Pound, Marcus, "Rose *contra* Girard: Kenotic Comedy and Social Theory (Or, Žižek as a Reader of Rose)", cap. 3 en *Misrecognitions: Gillian Rose and the Task of Political Theology*, ed. por Joshua Davis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018).
- Rae, Gavin, "Liz Disley. Hegel, Love and Forgiveness: Positive Recognition in German Idealism. London: Pickering and Chatto, 2015, *Hegel Bulletin* 39.2 (2018): 360–365.
- Rainey, Mark Justin, "Colonus and Lampedusa: the tragedy of the border and the dialectics of repair", *Third Text* 32.1 (2018): 150–160.
- Thaventhiran, Helen, "Forms of Dishevelment" (2018): 72–79.
- Tregear, Ted, "Mourning Thomas Kyd's Lost Works", *SEL. Studies in English Literature 1500–1900* 58.2 (2018): 307–330.
- Ward, Graham, "Extremities", *Modern Theology* 34.2 (2018).
- Wills, Ruth Joy, "Can learning about the Holocaust be spiritual? Reflections on a teaching and learning experience with Primary School children", *International Journal of Children's Spirituality* 23.3 (2018): 248–259.
- Admirand, Peter, "Vincent W. Lloyd", *Religion of the Field Negro: On Black Secularism and Black Theology*, *Philosophy in Review* 39.3 (2019): 140–142.
- Alcalde, David, *Cosmology Without God?: The Problematic Theology Inherent in Modern Cosmology*, Vol. 35, Wipf and Stock Publishers, 2019.
- Angermann, Asaf, "The Diremption of Love: Gillian Rose on Agency, Mortality, and Hegelian Feminism", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 34:2 (primavera 2019), 309–328.
- Barnard-Naudé, Jaco, "Lourens du Plessis's lesson: love, politics and psychoanalysis in the age of the narcissist", *Acta Academica* 51.1 (2019): 163–185.
- Berberich, Christine, "Detecting the Past: Detective Novels, Nazi crimes and Holocaust Impiety", *Genealogy* 2019, 3(4), 70.

BIBLIOGRAFÍA

- Berry, David M., “On the Failure of Oracles: Reflections on a Digital Life”, *Studies in Social and Political Thought* 29 (2019): 27–31.
- Bradley, Joff PN., “From the Exterminating Angel to Guattari’s Scarecrow”, *영어영문학* 65.3 (2019): 409–424.
- Dohmen, Josh, “New forms of revolt: Essays on Kristeva’s intimate politics”, *Contemporary Political Theory* 18.3 (2019): 187–190.
- Ellermann, Greg, “Post–Personal Romanticism: Democratic Terror, Prosthetic Poetics, and the Comedy of Modern Ethical Life by Bo Earle”, *Keats–Shelley Journal* 68.1 (2019): 203–205.
- Gibson, Suzie, “The contemporary relevance of Gillian Rose’s *The Broken Middle*”, Charles Sturt University, 2019.
- Karabin, Geoffrey, *Hope in All Directions*, Brill, 2019.
- Wheatley, Catherine, “The Third City: The Post Secular Space of the Dardenne Brother’ Seraing”, *Film-Philosophy* 23.3 (2019): 264–281, King’s College, Londres.
- McGowan, Todd, “Chapter Ten. Emancipation Without Solutions”, en *Emancipation After Hegel*, Columbia University Press, 2019. 196–216.
- Noon, Stephen, *On Gillian Rose’s Critical Project, and how it can be read constructively in conjunction with Michel Foucault’s method of genealogical problematisation*, tesis para el grado de Masters by Research in Theology, University of Exeter, septiembre 2019.
- Andrés López, Daniel, *Lukács: Praxis and the Absolute*, *Historical Materialism Book Series*, vol. 203, octubre 2019.
- Dickson, David John, “The problematic nature of modern Holocaust fiction: from Holocaust impiety to the suffering body”, Tesis doctoral, University of Portsmouth, 2019.
- Thompson, Michael J., “Critical social ontology as a foundation for ethics: Marx, Lukács and critical judgement”, *Studies in Social and Political Thought* 29 (2019): 8–26.
- Serraf, Lola, “Holocaust Impiety in the 21st Century Graphic Novels: Younger Generations ‘No Longer Obligated to Perpetuate Sorrow’”, *Genealogy* 3.4 (2019): 53.
- Shortt, Rupert, “Return of religion”, *TLS: Times Literary Supplement* 6090–6091 (2019): 28–29.
- Winkett, Lucy, “Musical promiscuity: Can the same music serve sacred and profane ends equally well?”, *God’s Song and Music’s*

Meanings: Theology, Liturgy and Musicology in Dialogue, Routledge (2019): 94–106.

AÑOS 20

- Cooper, Mirand, “Performing history: artistic responses to tragic events” (2020).
- Lazarus, Michael, *Society as its Goal: Karl Marx and Ethical Life*, Diss, Monash University, 2020.
- Smith, D. Vance, “Arts of Dying”, *Arts of Dying*, University of Chicago Press, 2020.
- Bowyer, Andrew, “Book Review: Vincent W. Lloyd, *In Defense of Charisma*” (2020): 424–427.
- Bradley, Joff PN, “My Angelus Militans”, *What Comes After Postmodernism in Educational Theory?* (2020).
- Fraser, Benson P., *Hide and seek: The sacred art of indirect communication*. Vol. 36. Wipf and Stock Publishers, 2020.
- Hyman, Gavin, “The ‘New Hegel’ and the Question of God”, *Journal for Cultural and Religious Theory* 19.2 (2020): 379–397.
- Long, D. Stephen. Review de *Religion and the Field Negro: On Black Secularism and Black Theology*, by Vincent W. Lloyd, y *Break Every Yoke: Religions, Justice, and the Abolition of Prisons* by Joshua Dubler y Vincent W. Lloyd. *Journal of the Society of Christian Ethics* 40, no. 2 (2020): 383–385.
- Shixin, Ding (supervisor principal), *The Cinema of the Shoah: Dangers and Duties of Representation*, airity Library, Tesis de grado, Taiwán, 2020.
- Smith, D. Vance, *Arts of Dying: Literature and Finitude in Medieval England*, University of Chicago Press, 2020.
- Lazarus, Michael, “The legacy of reification: Gillian Rose and the value–form theory challenge to Georg Lukács”, *Thesis Eleven*, 157.1 (2020), 80–96.
- Rowlands, Anna, “The Politics of the common good: Contemporary european challenges and opportunities”, *Modern Believing* (2020), 61, (1), 37–51.
- Brook, Vincent, “On Crim’s *Planet Aushchwitz*”, *Jewish Film & New Media: An International Journal*; Detroit Tomo 8, N.º 2 (otoño 2020), 274–279.
- Schick, Kate, “Vulnerable recognition: recovering Hegelian agonism”, *Politics, Groups, and Identities* 8.5 (2020): 1047–1054.

BIBLIOGRAFÍA

- Delport, Khegan M., “The Self in Fragments: On Rowan William’s Tragicomic Augustinianism”, *Journal of Anglican Studies* 19.1 (2021): 98–115.
- Di Cesare, Donatella & Osborne, Peter, *The Second Gillian Rose Memorial Lecture*, 16 de noviembre de 2021, <https://gillianrose.org/2021/the-second-gillian-rose-memorial-lecture/>, ultimo acceso el 6 de noviembre de 2022.
- Julius, Chloe, “Life? Or Theatre? by Charlotte Salomon”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 39.3 (2021): 281–286.
- Levering, Matthew, “Versions of Election: From Langland and Aquinas to Calvin and Milton. By David Aers. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020, xvii+310 pp. 45.00 paper”, *Church History* 90.3 (2021): 689–691.
- McDermott, Christopher, “Sitting in Rose ‘Broken Middle’ on a North London Estate”, *Excursions* 11(1), University of Sussex (2021).
- Elliot, Eden, *Ethics and The Other: An Interpretation of The Philosophy of Emmanuel Levinas*, tesis para el grado de Master of Arts, Queen’s University, Kingston, Ontario, Canada (octubre 2021).
- Bunyard, Tom, “Spirit and Social Death: Hegel, Historical Life and Genocide”, *Ethics and Social Welfare*, 15:4 (2021), 410–427.
- Ombler, Jenny, “The Border as a ‘Broken Middle’: Pursuing an Ethical Approach to Bordering”, *Geopolitics*, 26:2 (2021), 564–588.
- Orlemanski, Julie, “Arts of Dying: Literature and Finitude in Medieval England by D. Vance Smith”, *Studies in the Age of Chaucer* 43.1 (2021): 346–350.
- Whyman, Tom, “To thine own self be true: How should philosophers think about life stories?”, *TLS. Times Literary Supplement*, no. 6192 (2021): 26. *Gale Academic OneFile*.
- Wood, Tahir, “The Nature of the Agonistic in a Pragmatics of Fiction”, *Powerful Prose* (2021): 167.
- Spaulding, Daniel, “Panofsky’s antinomies”, *Journal of Art Historiography* 25 (2021).
- Broman, Laura, “Planet Auschwitz: Holocaust Representation in Science Fiction and Horror Film and Television by Brian E. Crim”, *Science Fiction Film and Television* 15.1 (2022): 101–105.

- López, Daniel, “On the Thinking of Gillian Rose”, curso online de cinco semanas, The Melbourne School of Continental Philosophy (enero 2022).
- Howard, Stephen, “The Essay and the Art of Interpretation: Caygill and Nietzsche”, *Philosophy & Rhetoric* 55.3 (2022): 274–285.
- Julius, Chloe, *A Category Out of History: Jewish Art' in 1990s America*. Diss, UCL (University College London), 2022.
- Kastrinakis, Nektarios, *Deleuze's and Adorno's Nietzsche: Nietzsche as the philosopher of the unconscious and as inconsistent nonidentity, dialectical thinker*, Diss, University of York, 2022.
- Matlock, Wendy A., “Arts of Dying: Literature and Finitude in Medieval England” (2022): 102–105.
- Osborne, Peter, “Afterlives: transcendentals, universals, others” (2022).
- Silverstein, Molly, “The Subject is Studying Gillian Rose”, Master's thesis, Harvard Divinity School (2022).
- Schick, Kate, “From ambivalence to vulnerability: Recognition and the subject”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Victoria University of Wellington, Wellington, Nueva Zelanda (2022).
- Schick, Kate, “Keep Your Mind in Hell, and Despair Not’: Gillian Rose's Anti-Pelagianism”, cap. 4 en *The Civil Condition in World Politics: Beyond Tragedy and Utopianism*, Vassilios Paipais (ed.), *Bristol Studies in International Theory*, Bristol University Press, Bristol, Reino Unido, 11 de abril 2022, 75–94.
- Scott, Robert Lucas, *The Spirit and the Letter of Hegel: Irony, Recollection, Critique*, tesis doctoral, University of Cambridge, marzo 2022.
- Kirwan, Michael S. J., “Beyond the Gates: René Girard and the Persistence of Sacrifice”, *Journal of Continental Philosophy* (1 de marzo 2022).
- , “Surviving the Secular: Faith, Grief, Parody”, *Studies: An Irish Quarterly Review* 111.443 (2022): 239–248.
- Williams, Rowan, “Solidarity: Necessary Fiction or Metaphysical Given?”, *The Third Gillian Rose Memorial Lecture*, University of Kingston, 20 de octubre 2022.
- Tubbs, Nigel, “Retrieving the universalism of critical sociology—Adorno, Hegel, and Rose”, *Berlin Journal of Critical Theory* 6.2 (2022).

BIBLIOGRAFÍA

Ravadrad, Azam y Mousavi Hagshenas, Milad, “An analysis of relationship between the Institution of power and the institution of museum in Iran”, *Journal of Iranian Cultural Research* 15(2), Verano 2022.

Responses to ‘Love’s Work’ (1995) by Gillian Rose, (obra coral de Cookie Mueller, Ian Patterson, Dodie Bellamy, Katherine Franco, James McDermott, Lotte Crawford, Moss Pepe, James Main, Nick Blackburn, Thea Petrou, Josiah Moktar, Roelof Bakker, Christopher Madden, Kashif Sharma–Patel, Madeleine Pulman–Jones, Lucy Swan, Lou Collins, Ted Simonds, Molly Gough, Edward Thomasson, Richard Porter, Alexandra Symons Sutcliffe, Cecilia Pavón, Kate Morgan, Olivia Laing, Ashleigh A. Allen y Reverend Joyce McDonald), Pilot Press, 2022.

AGRADECIMIENTOS DEL TRADUCTOR

Si bien a lo largo de este manuscrito toda inclusión textual ausente en la traducción ha sido adjetivada con «N. del t.», ello no ha obedecido tanto a razones de formación académica en las afluencias del traducir como a avivar la esperanza, quizás un principio, por el que autoautorizar al proletariado a dejar, negar y derrotar el empeño del capital en moldear desde su conciencia meros recuerdos que narrar pasados los siglos, aún en las luchas.

No vendo mi fuerza de trabajo a cambio de un salario como traductor. Las páginas precedentes fueron tejidas, pensadas, coordinadas, reelaboradas y (espero) mejoradas (en lo posible) en el tiempo indirecto de mi explotación, desde el que redacto estas líneas. A la dominación de esta relación social se la ha intentado cuestionar, por tanto, desde espacios y tiempos de comidas, fines de semana y de relaciones sociales (tanto en contenido, variedad y variación) adaptados diariamente a las exigencias y aprendizajes dedicados a esta obra.

Obra que arranca gracias a Mario, cuando decía de Gillian Rose que era tanto «sorprendentemente desconocida» como «una de las filósofas más brillantes del siglo XX». No hacía falta más. Pese a que en el presente concreto histórico ejercemos la competencia por evitar que prospere la crítica para que las traducciones contribuyan al ejercicio consciente de la mediación entre sujetos históricos, Alfonso traspasó todo ello. No es sino con su soporte y consejos para la traducción por lo que esta traducción mira hoy con tranquilidad al «y tras Rose, ¿qué hacer?». A ambos, eskerrik asko, abrazos y salud.

A todo comienzo le llega su momento de posibilidad en medio de la ansiedad. Y no es sino gracias a Gema, años antes de que me espantase el olvido al que se sometía el legado de Rose, como he podido deslegitimar la preocupación e instigación del capital por estar acostumbrado a la especialización en la división internacional del

trabajo para evitar intentar este traducción. De aquellas reuniones y correos, este manuscrito sirva también como agradecimiento.

Y es entre reuniones anuales de miradas de libros desde donde va emergiendo conocer a Sonia. Asumir el diálogo de los intentos por fructificar la crítica a la ciencia política, burguesa, poder asumir la ilusión de aportar libros a una persona con su sabiduría. Gracias por querer acudir juntos al esfuerzo de tanta gente por posibilitar el socialismo, y por hoy cobijar este manuscrito en las anchas avenidas de tu librería.

Hacer de los años un espacio al que acudir y que querer seguir creando involucra las modificaciones de quienes se implican en una labor tan difícil como memorable. Ahí siguen, aún siguen, Lidia, Andrea y Christopher. Sin la constante capacidad de la primera en hacer memorable cada encuentro, la capacidad de la segunda por hacer propia la curiosidad por el anime y la creatividad del último en las incontables clases del grado, este manuscrito no hallaría el reposo que hace falta tener en estos desempeños.

No toda cooperación a este proyecto procede de vidas humanas, aunque a ellas se acaban ligando. Horas y horas de fines de semana, de noches volviendo a modificar la inasibilidad de un concepto al traspasar las fronteras de su lengua se realizaron en los tranquilos ronroneos de Ellie y Trasto, a quienes debo todas las siestas que posibilitaban retomar la escritura.

Desde todos los reposos posibles e imprevistos, las conversaciones al recodo de los virajes en la vida, el reposo en silencios al abrigo de lluvias, y viajes compartidos, no cabría un ápice de pensamiento en praxis para esta traducción y las discontinuidades hiladas que la conforman sin Davinia. Once años asistiendo al crecer entre complicaciones desde las que aún nos aunamos. Las palabras se me hacen incapaces ante la relevancia de definir mi vida contando contigo.

Llego a la persona, a la presencialidad de su ahora y su voz. Reencontrarte después de cinco años corriendo a ver a Pomme y al

brilli brilli de la Eiffel, amoldando el tiempo a nuestro pausar en el Orsay y el Luxembourg. Adentrarse en abrazar ese hilo de conocimiento, moldear una red de afectos una semana después con las horas vencidas de Mario. Ascender para encontrar el bosque de Ánaga. Un Teide por apreciar. Es, no obstante, también, entender la inmersión de tu persona y vida en el desenvolvimiento de la mía, acunar el silencio de mis noches en el aguardar de tus diciembres. A ti, Castellín, *merci* por hacer *grandiose* el galopar de tu vida, posibilitante indiscutible hacia la culminación de este manuscrito. Que en el arraigar de los vientos del tiempo te cuide bonito el *soleil* de una isla entera. Que en ella un brotar de milenios acuda ligero y murmure “estás, coincidimos”. Moltes gràcies por la praxis del *se je m'en sors à peu près, ne t'en fai spas qu'un jour ou l'autre je te retrouverais*.

Finalmente, concluyo este espacio agradeciendo a mi padre, por entender y hacer posible que el dolor comunicado abra brechas, así como abrir respiraderos donde los pulmones hace tiempo se extinguieron. Y a mi madre, habitante de mi memoria y silencios a quien quiero donde los pasos que dé me lleven.

A toda persona aquí mencionada, así como a aquella que, junto a mucho más, un mensaje fue suficiente para acompañarme en un tanatorio, gracias por afirmarme en que la posibilidad de la emancipación emerge y acude desde la lucha colectiva independiente y conscientemente organizada.

En conclusión y además, a todas las ausencias que han posibilitado estas páginas.

Pomník dětských obětí války



La primera edición de *Hegel contra la sociología* se terminó de traducir, editar y maquetar el 7 de noviembre de 2022, coincidiendo con que hace

- ❖ 503 años los jefes comuneros presentan en Toledo el primer manifiesto a los castellanos contra la política de Carlos I.
- ❖ 230 años las tropas revolucionarias francesas, tras la batalla de Jammapes, se apoderan de Bélgica tras derrotar a los austríacos.
- ❖ 214 años se libra la batalla de Palo Hincado, en República Dominicana, poniendo fin al control francés de la isla de la Española.
- ❖ 211 años los guerreros originarios bajo el mando de Tenskwatawa atacan las tropas de William Henry Harrison, iniciándose la batalla de Tippecanoe.
- ❖ 199 años es ahorcado Rafael del Riego en la plaza de la Cebada de Madrid después de que los Cien Mil hijos de San Luis, en apoyo al absolutismo de Fernando VII, sofocasen el régimen liberal que había liderado desde hacía tres años.
- ❖ 149 años los cubanos a las órdenes de Máximo Gómez Báez baten a las tropas españolas en La Sacra durante la Guerra de los Diez Años.
- ❖ 140 años Martina Castells Ballespí es la primera mujer en España investida doctora en Medicina.
- ❖ 105 años Vladimir Lenin y León Trostky dan comienzo efectivo a la Revolución de Octubre, así denominada de acuerdo con el calendario juliano empleado en la época, con la ocupación de Petrogrado.
- ❖ 84 años la aviación republicana realiza un ataque aéreo sobre Cabra durante la guerra civil, causando 109 muertos y más de 200 heridos.
- ❖ 83 años tendría lugar un intento de atentado contra Hitler en la cervecería Bürgerbraükeller, lugar de fundación del partido nazi.
- ❖ 31 años Magic Johnson anuncia su infección del virus VIH.
- ❖ Cuatro años fallecía Isabel Lendínez Peinado. *Namárië*

NOTA

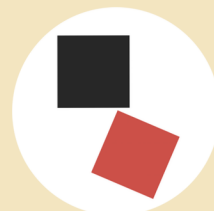
Agradecemos profundamente cualquier comentario, opinión, corrección de erratas y propuesta acerca de la edición que aquí ofrecemos, así como recomendaciones y proyectos. Finalmente, ayudáis a la sostenibilidad y colectividad desde el compartir que ejerzáis de nuestro trabajo mediante las fotografías de los libros, los fragmentos que os convoquen y reenviando los pdf que subimos a la web.

Nuestro contacto:
info@doscuadrados.es

Gillian Rose [de soltera Stone], filósofa, nace el 20 de septiembre de 1947 en la Avenue Road Clinic, Hampstead, Londres. Hija mayor de Evelyn (Lynn) Preveser y Leslie David Stone, ambos judíos, a los 16 años adoptará el apellido de su padrastro (Irving Rose) tras el divorcio de sus padres. Tras su educación en la escuela gramática de Ealing, sus estudios en filosofía, política y economía durante 1966 en el St Hilda's College de Oxford, cursar estudios en Nueva York y Berlín Occidental, y realizar su doctorado en el St Antony's College de Oxford sobre Theodor Wiesengrund Adorno (cuya tesis sería adaptada para su publicación en 1978 con el título *The Melancholy Science*), siendo ya profesora de sociología en la Universidad de Sussex Rose publica en 1981 *Hegel Contra Sociology*. Considerada una contundente defensa del pensamiento especulativo de Hegel frente al neo-kantianismo que impregna a la sociología desde sus orígenes, de Weber hasta Durkheim, según Howard Caygill, editor de Rose, la obra "proporciona un relato exhaustivo de la filosofía especulativa de Hegel, superando la distinción entre interpretaciones religiosas (hegelianas de derecha) y políticas (hegelianas de izquierda) prevaleciente desde la muerte del filósofo en 1832", logrando a su vez la reintroducción de los temas religiosos en la cultura dogmáticamente secular del marxismo occidental. En esta edición incorporamos a dicha obra una carta a *London Review of Books*, en diciembre del mismo año, donde Rose se defiende de las críticas de Geoffrey Hawthorn sobre dicha obra.

Comenzando su carrera docente en Sussex, Rose ocuparía desde 1989 hasta su muerte la cátedra de pensamiento social y político en la Universidad de Warwick. Entre sus escritos destacan además *La ciencia melancólica*, *Dialéctica del nihilismo*, *El medio roto*, *El duelo se convierte en ley* y *Paradiso*.

El trabajo de Gillian Rose en la tradición de la filosofía continental, su defensa de la teología política hegeliana y su reivindicación del pensamiento especulativo siguen hoy muy vivos, provocando el debate entre filósofas, teólogas y teóricas sociales. Sorprendentemente desconocida hasta ahora en castellano, Gillian Rose es una de las filósofas más brillantes de los últimos tiempos.



EDICIONES
DOS CUADRADOS