

Libertad y contradicción en el mundo ético



Angelica Nuzzo*

Brooklyn College, CUNY

Resumen

En este trabajo se discutirá el estatus de la teoría de Hegel del “espíritu objetivo” y su idea de libertad retomando una variante de la confrontación entre Kant y Hegel. Mostrando que la contradicción en la moral no puede ser evitada, Hegel descentraliza el rol que las cuestiones estrictamente morales suelen (o deberían) tener en nuestra vida práctica, y así complejiza y extiende la esfera de lo que cuenta como una acción libre. De esta forma, debe quedar claro que la fuerza de la doctrina del “espíritu objetivo” y de la noción de libertad desarrollada en ella consiste en dirigirse más allá de la moral entendida a la manera kantiana, mostrando precisamente qué es lo que se encuentra por “afuera” de la moral.

Palabras clave

libertad
moralidad
eticidad

Abstract

In this paper it will be discussed the status of Hegel's theory of *objektiver Geist* and his idea of freedom taking up a variant of the confrontation between Kant and Hegel. By showing that contradiction in morality cannot be avoided, Hegel decentralizes the role that strictly moral concerns (should) have in our practical life thereby complicating and extending the realm of what counts as free action. Thus, it must be clear that the strength of the doctrine of *objektiver Geist* and of the notion of freedom developed therein consists in leading “outside” morality understood in the Kantian way, in showing precisely what it is that lies “outside” morality.

Key words

freedom
morality
ethical life

* Doctorada en Filosofía en la Scuola Normale Superiore di Pisa, 1991 y en la Universität Heidelberg, 1991. Desde 2006 Profesora del Departamento de Filosofía, Brooklyn College/City University of New York (CUNY). De 2002 a 2005 Profesora Asociada en el Brooklyn College/CUNY. De 1997 a 2002 Profesora Asistente en la DePaul University. De 1995 a 1996 Profesora Asistente en la Università degli Studi dell'Aquila. Profesora visitante: DePaul University, 1996-97; Universität Heidelberg, 1993-94 y 1994-95. Becas: Alexander von Humboldt Foundation Fellowship, febrero 2005-enero 2006; Scholar Incentive Award, Brooklyn College, CUNY, primavera 2005; Giles Whiting Foundation Fellowship for Excellence in Teaching, otoño 2004; Radcliffe Institute for Advanced Studies, Radcliffe College, Harvard University, Fellowship 2000-2001; Alexander von Humboldt Foundation/German-American Academic Council, Trans-Coop Research Grant 1999-2003.

Difícilmente hoy exista una disciplina filosófica que haya conocido un espectro de desarrollos más amplio que la de la ética. Mientras que Kant aparece preponderantemente en la discusión, Hegel se revela como una presencia rara y problemática que, con frecuencia, necesita de una justificación previa. De tanto en tanto, se plantea incluso la sospecha de que Hegel no tiene una verdadera teoría moral, que para él “la filosofía moral está ‘disuelta en la sociología’ o ‘absorbida en la filosofía política.’”¹ Hegel discute cuestiones pertenecientes a este campo —y sobre todo el concepto de libertad— en una teoría del “espíritu objetivo” [*objektiver Geist*] y en un libro titulado “Principios de la Filosofía del derecho” [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], que difícilmente se puedan reducir a una simple “filosofía práctica”, a una “ética” o a una “teoría moral”, pero que pueden muy bien considerarse como englobándolas a todas, en conjunción con una teoría de la acción, una filosofía social y política, una teoría del derecho y de la justicia y una filosofía de la historia. De la confusión de los intérpretes al intentar adecuar el espíritu objetivo de Hegel a la actualidad, es prototípico el esfuerzo de traducir *objektiver Geist* tanto como “la teoría hegeliana de la mentalidad pública”—entendido como su descripción de “la conciencia pública o institucional”— o, haciendo una concesión a “su propia terminología” pero lejos todavía de lo que una larga tradición indica como razón práctica— “como su teoría de ‘la razón efectivamente real [*actualized*]’.”²

En este trabajo, discutiré el estatus de la teoría de Hegel del “espíritu objetivo” y su idea de libertad retomando una variante de la confrontación entre Kant y Hegel. Es evidente que una de las críticas más fuertes contra Hegel y su supuesta carencia de una teoría moral substantiva proviene de los kantianos, *i.e.* de posiciones que ven a la razón práctica como la única fuente de principios morales, definen la libertad en estrictos términos morales, e insisten en la necesidad de una fundamentación formal y *a priori* de la ética.³ Puedo sintetizar la respuesta hegeliana a esta crítica como sigue: si para Hegel la acción libre es siempre algo distinto que se agrega —o es alternativo— a lo puramente moral (es, de hecho, una acción social, política, económica, pero también puede ser el acto creativo del artista o del filósofo), Kant posee sólo una moral abstracta (al menos en el nivel de la fundamentación), ocupada en evitar la contradicción pero a la postre destinada a sucumbir a ésta. Mostrando que la contradicción en la moral no puede ser evitada, Hegel descentraliza el rol que las cuestiones estrictamente morales suelen (o deberían) tener en nuestra vida práctica, y así complejiza y extiende la esfera de lo que cuenta como una acción libre. De esta forma, sostengo que la fuerza de la doctrina del “espíritu objetivo” y de la noción de libertad desarrollada en ella consiste en dirigirse más allá de la moral entendida a la manera kantiana, mostrando precisamente qué es lo que se encuentra por “afuera” de la moral, y en reivindicar esta esfera práctica descentralizada y ampliada para un concepto de libertad que ya no es pensado únicamente en términos de moralidad y para una razón que ya no es exclusivamente práctica en un sentido estrictamente moral. En consecuencia, ser libre no es única y necesariamente actuar moralmente, y la razón efectivamente real [*actualized*] no es única y necesariamente pura razón práctica (en el sentido kantiano). Es, en cambio, la razón la que en el proceso de su devenir efectivamente real [*actualization*] se convierte en muchas otras cosas —incluyendo razón histórica y razón “absoluta”, *i.e.* una razón profundamente implicada en la producciones del arte, la religión y el trabajo de la filosofía. Mientras que la actividad en todas estas esferas es esencial para la realización de la libertad, no posee necesaria ni primariamente una validez moral. De hecho, si la libertad es la principal incumbencia de la razón, el ejercicio de la libertad no puede estar limitado a la moral.⁴

Mi propuesta es que aquello que un kantiano —que sostiene una idea de libertad centrada en la moralidad, “moralizada”—⁵ ve como el peor defecto de la posición de Hegel puede terminar siendo su mayor fortaleza. Puede haber un importante valor *práctico ampliado* en el rescate de Hegel del concepto de libertad (y con éste, de los

1. Wood (1990: 8s.), incluyendo la discusión de la bibliografía relacionada; Tugendhat (1979: 349); Siep (1982: 75-96); para un examen reciente de la relevancia de la teoría de Hegel ver Siep (2006: 143-158).

2. Pippin (2008: 328). Encuadrando la posición de Hegel en una perspectiva histórica, las dificultades que surgen no son menos serias. A pesar de su innegable sensibilidad respecto a la necesidad de una sociedad moderna y de sistemas políticos y económicos modernos, en lo que respecta estrictamente a la filosofía moral, Hegel parece ciertamente más cercano a los griegos (Aristóteles) que a Kant. Esta proximidad de hecho justificaría la afirmación de que en su filosofía falta una verdadera noción de moralidad —afirmación que Bernard Williams ha formulado respecto a la antigua ética (añadiendo significativamente que los griegos probablemente estuvieran mejor sin ella). Ver Williams (1981); J. Annas ha argumentado persuasivamente a favor de la tesis contraria; Annas (1992: 119).

3. Para un examen de la crítica kantiana a la idea de libertad de Hegel desde 1870 y la discusión de la bibliografía clásica, ver Cesa (1981: 149-152).

4. Esto, sin embargo, no implica de ninguna manera la acusación a menudo repetida de “inmoralidad”. Ver la discusión de Cesa a este tópico; Cesa (1981: 152).

5. Ver Geuss (2005: 71).

de política e historia) de su “moralización” kantiana, *i.e.*, en el rechazo de la afirmación de que es analíticamente verdadero que cualquiera que actúa libremente está *ipso facto* actuando moralmente. Considero que éste es el desafío que Hegel nos plantea en la actualidad.

En lo que sigue discuto, primero, la relación entre libertad y contradicción y la manera en la cual la crítica de Hegel de la moral kantiana conduce a la sucesión “moralidad”/“eticidad” [*Moralität/Sittlichkeit*]; luego, me ocupo de la realización de la libertad en la historia mundial y en las realizaciones del espíritu absoluto. Antes de llegar a estos problemas, sin embargo, quiero refinar la perspectiva de mi planteo central.

I. Filosofía práctica y el presente histórico: la “condición de relevancia”

El famoso comentario sobre la función de la filosofía en relación con su actualidad, con que concluye el prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se ve generalmente como el balance final de Hegel sobre la naturaleza del pensamiento filosófico. Sugiero que este comentario señala de una forma más explícita y concreta *el tipo de problema* del cual una “filosofía del derecho” debería ocuparse bajo las condiciones históricas del momento actual. Tal vez el estatus de la teoría hegeliana del “espíritu objetivo” pueda ser establecido examinando el tipo de problemas a los que ésta debería abocarse, según el propio Hegel.

La formulación es bien conocida. Renovando y transformando el “concepto cosmopolita” [o “mundano”: *Weltbegriff*] de Kant de la filosofía como conocimiento referido a los fines últimos de la razón humana, Hegel sostiene que en tanto “pensamiento del mundo” [*Gedanke der Welt*], la filosofía está necesariamente ligada a su actualidad histórica. Lo que es todavía más válido para una reflexión sobre el mundo *del espíritu*, sobre un mundo que es producto de la actividad del espíritu y que le debe su vigencia a la actividad que lo ha producido. También es cierto, sin embargo, que en relación con la realidad histórica su comprensión conceptual emerge siempre “demasiado tarde”. En este retraso consiste la especificidad de la comprensión filosófica del mundo del espíritu en contraste, por ejemplo, con la actividad política. Hegel se hizo famoso al insistir en que en tanto es la comprensión racional del mundo del espíritu, la filosofía “aparece solamente en el tiempo después que la realidad efectiva ha acabado y elaborado su proceso de cultura”. Esto explica por qué en lo que se refiere a lo efectivamente real y sus conflictos, la filosofía llega siempre “demasiado tarde” —demasiado tarde para dar instrucciones sobre como el mundo “debiera ser”, demasiado tarde para resolver las contradicciones, prescribir normas, y cambiar el curso de la historia. Lo cual no es, sin embargo, ni su función ni su propósito.⁶ El filósofo no está destinado a ser el rey. Pero si la normatividad de los conceptos filosóficos en la esfera práctica no tiene el asidero en la realidad que tiene la acción política, tampoco es la majestuosa idealidad de las ideas morales platónicas o kantianas, apartadas de la realidad e inmaculadas por ésta. ¿En qué consistiría entonces, para Hegel, este saber desfasado y retrospectivo que une la filosofía práctica a su propio presente histórico?

Por definición, la función de la filosofía práctica hegeliana es *plantear las cuestiones relevantes en condiciones históricas específicas e interpellarlas de una modo teóricamente significativo y prácticamente comprometido*. Los límites de lo que cuenta como “relevante” se extienden (al menos) hasta lo moral, ética, política, como cultural e históricamente significativo. Estas coordenadas, que constituyen lo que llamo la “condición de relevancia”, definen la esfera de la libertad como el ámbito de su realización efectiva. La relevancia es la condición de la normatividad de los conceptos prácticos.

6. La conclusión alcanzada por T. R. Schatzki me resulta, por lo tanto, desconcertante pero refleja, creo, la dificultad que por fuerza se encuentra al intentar dar cuenta de la idea de acción de Hegel de una manera que se deslinda completamente de su consideración hacia la actualidad del presente y de la crucial conexión al concepto de libertad. Schatzki (2011: 503 y ss).

7. Nótese que son normativos porque son relevantes, *i.e.*, expresan la cuestión relevante de su tiempo y no a la inversa (de que adquirirían relevancia por su normatividad).

Estos tienen un asidero en la realidad, *i.e.* son normativos para los sujetos actuantes en el mundo no porque el filósofo tenga el poder de dar instrucciones sobre cómo debiera ser el mundo, ni porque la filosofía pueda o deba aspirar a ser política, sino porque los conceptos filosóficos son teórica, práctica, e históricamente “relevantes”.⁷ Elucidaré este punto por medio de un contra ejemplo. Pero primero debemos prestar atención al hecho de que Hegel comparte esta postura con muchos de sus contemporáneos, y ella explica en buena parte la elección de concluir el espíritu objetivo con el momento de la “historia mundial” [*Weltgeschichte*]. Es un aspecto crucial del desafío de Hegel a la teoría moral contemporánea: el hecho, ciertamente no evidente y no fácilmente aceptado hoy, de que a la filosofía práctica le corresponde esencialmente una filosofía de la historia.

8. Ésta es una expresión corriente en la filosofía de la historia de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Ver por ejemplo el título del trabajo de J. G. Fichte de 1806: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*; también el pasaje siguiente de la *Antrittsrede* [lección inaugural] de F. Schiller de 1789: “Es la relación del dato histórico a la presente constitución del mundo (*auf die heutige Weltverfassung*) a lo que debemos atender en la recopilación de materiales para una historia universal”, cfr. Schiller (1980: 762); y por último la afirmación de Schelling en el *System des transzendentalen Idealismus* de 1800 de que “la historia no tiene otro tópico que la explicación del presente estado del mundo”, Schelling (1856: 590). Para todo lo anterior, ver Cesa (2008: 16 y ss.).

9. En esto, como el gran historiador Marc Bloch ha mostrado, comparte su finalidad con la escritura de la historia o historiografía.

10. Esto ya era verdad para Hegel en sus años en Jena y en la *Fenomenología* de 1807, ver abajo.

11. Geuss (2005b: 30).

12. Hegel (1970, 10: 404).

13. Geuss (2005b: 31). La misma posición general también sirve de marco de la obra en Geuss (2008).

La filosofía de la historia se relaciona con la concepción que la filosofía tiene del mundo contemporáneo y de su rol en él. De hecho, para expresarlo en términos de los siglos XVIII y XIX, la comprensión de la historia que es la conclusión de la filosofía del derecho pero que, en buen estilo dialéctico, constituye su verdadero punto de partida, es funcional a la evaluación del “estado presente de la Humanidad” (ver *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* de Fichte) y tiene al “estado actual del mundo” como su punto de partida (ver la “constitución cosmopolita” [*heutige Weltverfassung*] de Schiller).⁸ La filosofía práctica tiene su inicio y final con el espíritu objetivo puesto en el brete de su presente histórico. Comienza y termina interrogando al “estado presente de la Humanidad”⁹ y diagnosticando su “carencia” más íntima.¹⁰ Ahora bien: *ésta* no es una tarea trivial. De hecho, identificar “cuáles son las tareas de la hora...requiere tanto esfuerzo cognitivo como coraje moral”¹¹ —recuérdese el “coraje de la verdad” [*Mut der Wahrheit*] al cual Hegel apela en su “Discurso inaugural” [*Antrittsrede*] de 1818.¹² Hegel interpreta la tarea de una filosofía práctica abarcativa concebida bajo el título de “filosofía del derecho” no como la tarea (moralizante o política) de instruir al mundo en cómo debe ser, sino como el traer a la conciencia las cuestiones más relevantes de su tiempo. Ahora bien, dado que las preguntas que el filósofo formula dan fe de la relación o adecuada o sesgada que el pensamiento tiene con su presente, la importancia de los interrogantes se transforma en un criterio para evaluar la relevancia de la teoría incluso antes de disponer de las respuestas que esas preguntas reciben. De allí, permítaseme insistir en la importancia de la “condición de relevancia” por vía de un breve análisis de un contraejemplo.

Es un ejemplo de la tradición kantiana de la filosofía política. En una aguda evaluación del trabajo de Rawls, Raymond Geuss centra su crítica en un punto, que contribuye directamente al caso que estoy ahora presentando a favor de Hegel. Evaluando la teoría de Rawls sobre la base de la condición de relevancia, Geuss nos invita a considerar el siguiente punto: “¿Qué se debería creer sobre el mundo para pensar que la pregunta ‘¿cuál es el verdadero concepto de justicia?’ es procedente, incluso frente a los campos de concentración, la policía secreta y el bombardeo de ciudades?” (Rawls comienza su *Teoría de la justicia* en 1950 y la publica en 1971). Y prosigue: “¿Son las reflexiones sobre la justa distribución de los bienes en ‘una sociedad bien ordenada’ el tipo correcto de respuesta intelectual a la esclavitud, la tortura y los asesinatos masivos?”¹³ Porque perseguir “el tipo correcto de respuesta intelectual” a los desafíos que presenta la actualidad histórica es precisamente lo que considero que caracteriza la tarea de la filosofía práctica para Hegel.

De forma notable, la relación sesgada que la pregunta principal de Rawls entabla con el “estado actual del mundo” resulta de su búsqueda kantiana de pureza e idealidad en la filosofía política. De acuerdo con la perspectiva de Geuss, el problema con la concepción de una justicia que surgiera de la ficción idealizada de la “posición original” es ante todo un problema de “relevancia” en relación a la actualidad. Incluso asumiendo que actores ubicados en tal posición acordaran en algún concepto de

justicia, subsistiría el problema de “por qué [...] esta decisión nos debería parecer de algún modo relevante, ya que tenemos ‘identidades’ concretas” que a veces sí son de importancia para nosotros, “que vivimos en el contexto concreto de un mundo real y complejo, no en el mundo idealizado de la posición original”.¹⁴ Una teoría moral y política que apuntara a una pureza ideal y una universalidad a-histórica es o bien directamente irrelevante respecto de la actualidad contemporánea o bien primordial pero solo de forma contingente y accidental. El mundo idealizado de la posición original es tan irrelevante para el mundo realmente existente de la praxis humana como lo es el siempre imperfecto mundo fáctico para la validez abstracta (*i.e.* coherencia interna) del ideal moral y político. Mientras que Kant subraya esto último (ninguna idea moral puede resultar inválida a partir de los hechos), Hegel está interesado en lo primero (ninguna idea moral válida puede carecer de relevancia práctica e histórica). De hecho, desprovistas de relevancia, las normas ideales no son normas reales, *i.e.*, no tienen normatividad ni sostén en la voluntad de agentes efectivos —se limitan a lo que el joven Hegel llama lo indiferente, “lo positivo muerto”. El punto aquí no consiste en una acusación de falta de compromiso político o de capacidad de predicción (lo contrario es el caso), sino la noción de que dicha irrelevancia histórica delata el hecho de que el filósofo “no está pensando en los problemas relevantes de una manera seria.”¹⁵

14. Geuss, (2005b: 32 y ss.), énfasis añadido.

15. Geuss, (2005b: 34).

Ahora bien, quiero presentar la crítica de Hegel a la moralidad de Kant como una variante de este desafío: no directamente como una acusación de la imposibilidad lógica de deducir deberes particulares con un contenido concreto a partir de la vacía formalidad del imperativo categórico,¹⁶ sino más bien, como un problema de *falta de relevancia* —de ahí la *normatividad fallida*— de su teoría formalista con respecto a la cuestión crucial que una ‘filosofía del derecho’ estaría en condiciones de plantear. Desde esta perspectiva, el problema de la relevancia no puede ser simplemente desplazado a la instancia posterior de la ‘aplicación’ de los principios morales (esto es, a una “doctrina de la virtud” o a una ética aplicada) toda vez que el principio moral puro es establecido en la dimensión ideal de la razón práctica. La relevancia y la atención a la concretitud contextual e histórica deben ser abordadas *en la fundamentación* de la teoría dado que, después de todo, la relevancia es la condición necesaria y la fuente de la *normatividad*.¹⁷ En términos generales, considero que éste es el desafío más serio que la filosofía del derecho de Hegel le plantea a la moralidad kantiana, antes y ahora: éste es el significado de la afirmación de Hegel de que la “eticidad” [*Sittlichkeit*] es la “fundamentación” [*Grundlage*] de la “moralidad” [*Moralität*] —una fundamentación que luego califica como “substancial”, “absoluta” y “verdadera”.¹⁸ Es sólo una *fundamentación ética* —*i.e.* una fundación por “fuera” de la moralidad (kantiana)— la que garantiza la *relevancia*, y con ello la *normatividad* de los principios prácticos, y que garantiza, al mismo tiempo, la realidad efectiva de la libertad o que la libertad pueda ser concebida como el proceso de su realización. Dado que es sólo la razón efectivamente real —y no una razón práctica pura y aislada— la que puede reconocer e interpelar a los problemas relevantes del momento, y es únicamente un principio fundado de tal manera que pueda responder a las cuestiones prominentes de su tiempo, lo que puede tener fuerza normativa y ser capaz de definir qué se considera una acción libre. De hecho, la “eticidad” como *fundamentación* de la “moralidad” es también, para Hegel, “la verdad del concepto de libertad” [*Wahrheit des Freiheitsbegriffs*].¹⁹ Como la libertad cesó de ser una causalidad ideal ubicada fuera del nexo espacio-temporal de las apariencias, para ser una autorrealización histórica al interior de ese nexo, tampoco se mantiene idéntica con la acción moral estricta. Este argumento también explica por qué Hegel no afirma simplemente que la “moralidad” [*Moralität*] kantiana es conservada aunque superada (*aufgehoben*) en la esfera de la “eticidad” [*Sittlichkeit*].²⁰ Hegel defiende una posición mucho más radical: asumir la “moralidad” como la *fundamentación* de la filosofía práctica, como hace Kant, es “hacer completamente imposible el punto de vista de la “eticidad”,

16. Éste es generalmente el aspecto central de muchos estudios sobre el tema de la crítica de Hegel a Kant, ver por ejemplo Sedgwick (1988: 89-105) y, más recientemente y con una posición diferente, Sedgwick (2007: 5-17).

17. La reformulación de Fichte del imperativo categórico de Kant en el *System der Sittenlehre* (1798) es cercana a la intención de Hegel en este punto.

18. Por ejemplo, en la extensa Adición al § 408 de la *Enzyklopädie: die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist...* Hegel (1970, 10: 171) o en las lecciones de filosofía del derecho de 1824-25 (manuscrito von Griesheim): *Die Sittlichkeit ist die absolute Grundlage...es ist so das Wahre, Substantielle schlechthin Feste...* Ilting (1973, IV: 396); por lo demás, en la filosofía del derecho publicada, los §§ 141 Adic., 142 Obs., 143 y 270 Obs.

19. Observación al § 141 de la filosofía del derecho.

20. Ver por ejemplo Siep (1992: 216-239); ver también la tesis (y muy especialmente el capítulo 3, amén de toda la bibliografía citada) en Nuzzo (1990).

21. Observación al § 33 de la *Principios de Filosofía del Derecho*.

e incluso destruirlo y desdeñarlo explícitamente.”²¹ Si la moralidad opera como la legitimación, entonces ninguna “transición” a la vida ética es posible: la libertad y la acción moral se vuelven idénticas de tal manera que toda acción libre es necesariamente una acción moral, y el desarrollo de la libertad es abortado desde el principio: la libertad no puede concretarse de forma significativa fuera de la moralidad.

En este punto, sin embargo, debemos especificar la cuestión relevante que guía la articulación sistemática de la filosofía del derecho de Hegel, da forma a su crítica de la moralidad kantiana y delinea un concepto de libertad basado en el poder de auto-realización de la razón diferente de la pura acción moral. Esto nos permitirá entender por qué la moralidad kantiana está condenada a la irrelevancia, para Hegel, al ser confrontada con las urgencias más profundas de su época.

II. Contradicción y lógica del Entendimiento [Verstandeslogik]

Hay una continuidad fundamental entre la tarea que Hegel le asigna a la filosofía práctica y el pensamiento que lo guía desde sus inicios hacia la idea de una lógica dialéctico-especulativa. Ésta es una lógica que, reemplazando la fijeza inalterable de la tradicional “lógica del Entendimiento” [Verstandeslogik], es capaz de dar cuenta del cambio y la transformación —tanto en la realidad como en el pensamiento. Desde el punto de vista de Hegel, el problema más apremiante del mundo moderno posrevolucionario es entender cómo convivir y prevalecer prácticamente frente a la *contradicción* que habita en la realidad objetiva del espíritu, *i.e.*, cómo transformar las normas prácticas en consonancia con el cambio de las condiciones históricas. El concepto de libertad de Hegel, su articulación sistemática de la relación entre “moralidad” y “eticidad” y la conclusión de los *Principios de la Filosofía del Derecho* con “la historia mundial” (pero también la relación entre el espíritu objetivo y el absoluto como una relación que implica la realización de la libertad), todo ello debería ser reconducido a aquel problema central.

Tanto el interés de Hegel por el presente histórico como la idea de que el quebrantado desplegarse de aquel le impone a la filosofía una tarea fundamental —la tarea fundamental de la filosofía práctica— se pueden detectar ya en el comienzo de “La constitución de Alemania” [Verfassung Deutschlands] (1799/1800). El punto de partida en 1807 como —bajo otras circunstancias— en 1820 es la engañosa nitidez de los hechos recientes, que compele al filósofo a la más densa tarea de identificar propiamente el conflicto principal de su tiempo: “la razón como la rosa en la cruz del presente” [*die Vernunft als die Rose in der Kreuz der Gegenwart*],²² como expresa Hegel en 1820. Ésta es la realidad contradictoria del devenir histórico. El proyecto hegeliano de una lógica de la contradicción y (como afirmé en otro lugar) de una “lógica de los procesos transformativos” proviene de su juventud, de la necesidad de dar una explicación filosófica de los conflictos fundamentales de la modernidad.

El fragmento “La contradicción siempre creciente...” [*Der immer sich vergrößernde Widerspruch...*]²³ exhibe un diagnóstico filosófico de la crisis que Alemania sufrió hacia fines del siglo XVIII y es también el debut de la lógica dialéctica de Hegel, así como de uno de los principios centrales de su filosofía práctica. Surgen los interrogantes fundamentales: ¿en qué consiste el cambio?, ¿cómo debe conceptualizar el filósofo el momento de la transición histórica, el malestar general como rasgo de época, la inevitable pulsión hacia lo ignorado y lo nuevo —que se debe comprender y aceptar a fin de encajar el golpe de su incontenible afirmación? A diferencia de la inerte fijación de la vida en formas institucionales “positivas” con sus contradicciones destructivas y esclerosadas, la contradicción que configura los procesos transformativos es la condición de pervivencia, individual y colectiva. Porque la contradicción porta

22. Prólogo a *Principios de Filosofía del Derecho* (Hegel 1970, 7: 26).

23. En Hegel (1970, 1: 457-460); en lo concerniente a la fecha de composición y a su historia editorial, consultar las indicaciones de M. Baum y K.R. Meist en el volumen 5 de la edición crítica de las obras completas de Hegel. Un comentario de este fragmento se encuentra en Luporini (1981: 58-118); ver también Harris (1972: 440-450).

conigo la posibilidad de una salida y las condiciones de un nuevo comienzo. De forma notable, Hegel no prescribe ninguna solución garantizada a la “contradicción siempre creciente”: la precariedad y el empeño por lo desconocido son el dilema de la época.²⁴ Señala en la “contradicción siempre creciente” y en la “necesidad” de su “superación” [*Aufhebung*] y “refutación” [*Widerlegung*],²⁵ la estructura lógica y práctica de la transformación.²⁶ La contradicción es una fuerza real operando en la historia, una fuerza movida por una lógica interna de despliegue inmanente. Define la relación entre lo ideal y lo real, naturaleza y vida,²⁷ entre lo que las instituciones políticas y jurídicas tienen para ofrecer a sus ciudadanos y lo que los individuos persiguen y desean pero no ven colmado por estas instituciones. Ni el conocimiento, ni un puro acto de la “voluntad”, ni un contrato social o la mera “violencia” revolucionaria²⁸ pueden superar la contradicción y propiciar el cambio. Hegel sugiere que la transformación reside en la naturaleza de las cosas, en la lógica de la contradicción que anima el tiempo presente una vez que las trabas para su radicalización y desenvolvimiento desaparecen y a la contradicción es libre para extremarse sin ser por ello hipostasiada como un “absoluto”.²⁹ Sólo el reconocimiento y la expresión de las necesidades y deseos reales pueden conducir a la articulación y en consecuencia a la (di)olución de la “contradicción siempre creciente”.³⁰

La lógica dialéctico-especulativa de Hegel elabora este pensamiento seminal en oposición a lo que llama “lógica del Entendimiento” [*Verstandeslogik*]. Si el cambio imprevisible, el malestar de la transición, y la violencia de la contradicción son características esenciales del presente histórico, también son escollos que la filosofía encuentra en su empeño por comprender si se basa solamente en la lógica formal, en la filosofía trascendental de Kant y, dicho en general, en las epistemologías contemporáneas. Hegel agrupa todos estos enfoques bajo el nombre de “lógica del Entendimiento”. Ésta es la lógica que eleva al principio de no contradicción a ley más alta del pensamiento y procede mediante la aplicación de conceptos fijos que en su formalismo vacío no tienen ningún correlato en la realidad. Aquí se afinca la crítica de Hegel: el mundo actual no es comprensible si se asume esta lógica como el paradigma de la comprensión porque el presente es contradictorio, no tiene rasgos fijos y —siendo su atributo principal el cambio— no puede ser arraigado por ninguna definición previa o concepto *a priori*. En consecuencia, no resulta sorprendente que la filosofía haya caído en los años recientes en el escepticismo o en varias formas de irracionalismo y “exaltación delirante” [*Schwärmerei*]. Común a todas estas posiciones es la confesión espontánea de la derrota —la irrelevancia— como si fuera lo que desconecta a la filosofía de la comprensión del presente y de la activa participación en él.

La “lógica del Entendimiento” presenta dos defectos interconectados. Primero, incapaz de lidiar con la contradicción procede a reducir la razón al entendimiento —cuya actividad principal es precisamente sustraerse a la contradicción— pero sin reparar en la ironía de su gran dilema: quedar así entrampado en ella —porque el entendimiento es la propia fuente de la contradicción que él trata tan desesperadamente de evitar. Segundo, ya que sus categorías “como determinaciones fijas y por lo tanto desligadas unas de otras, en vez de ser cohesionadas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente”.³¹

Las categorías de la lógica formal y trascendental comparten el mismo estatus de aquellas instituciones políticas y jurídicas de las cuales la vida ha partido para siempre. No presentan relevancia actual, ni normatividad, ni conexión con la realidad. Están “muertas” porque son irrelevantes para las prácticas humanas: su supuesta “idealidad” ya no posee autoridad sobre la vida de las personas, ni tampoco garantía de sentido vinculada a prácticas y creencias vitales. En su abstracción, son reliquias inútiles de un pasado ya remoto. Los dos defectos de la “lógica del

24. Ver también la referencia a “lo desconocido” [*das Unbekannte*] en Hegel (1970, 3: 18). El diagnóstico hegeliano de la crisis de Alemania como resultado de su falta de unidad y de su división y contradicción internas que atraviesan todos los aspectos de la vida social y política alemana, me recuerda al diagnóstico muy similar de Carlo Levi —en este caso realizado *post factum*— de los orígenes de la Alemania nazi: “La carencia interna de unidad es la condición que ha hecho de Alemania ser protagonista de la crisis universal”. También: “La crisis...fue la revelación, y la expresión en los hechos, de la ruptura de la unidad del hombre”; Levi (1959: 8, 6).

25. Hegel (1970, 1: 458, 459).

26. Hegel (1970, 1: 457s.).

27. Hegel (1970, 1: 458, 457).

28. Hegel (1970, 1: 459).

29. Hegel (1970, 1: 457).

30. Ver Bodei (1987: 19).

31. Hegel (1970, 5: 41).

32. Hegel (1970, 1: 458).

33. En la secuencia histórica de la *Fenomenología del Espíritu*, luego revertida en la secuencia sistemática de los *Principios de la Filosofía del derecho*, la pérdida de la antigua "eticidad" [*Sittlichkeit*] es seguida por el "devenir de la moralidad" [*Werden der Moralität*] que caracteriza a la modernidad, Hegel (1970, 3: 269); Baum (1987: 242).

Entendimiento" están conectados: sus formas están muertas y carecen de sentido precisamente porque han sido establecidas para evitar la contradicción —que las pondría de bruces con la realidad pero a la vez también podría revitalizarlas en su interacción con ella— y dado que rehúsan adoptar la contradicción (y con ello el cambio), permanecen encerradas como puros entes de razón en su estatus a-histórico. Notablemente, Hegel considera que la *Verstandeslogik* se corresponde perfectamente la "árida vida del Entendimiento" [*dürre[s] Verstandesleben*]³² de la moralidad kantiana, que va codo a codo con la igualmente árida y egoísta existencia de la sociedad civil moderna.³³ En las antípodas del reconfortante confiarse kantiano, la razón práctica no puede superar los límites que socavan al entendimiento ni librarse de una razón impotente, meramente antinómica. Incapaz de sostener la fuerza de la contradicción real —de hecho completamente destruida por ésta— la razón práctica y su principio más alto, el imperativo categórico, siguen la misma lógica de no contradicción prescrita por el entendimiento. La consecuencia es la imposibilidad de la "transición" de la moralidad a la eticidad, de la misma forma que el resultado de la "lógica del Entendimiento" es la imposibilidad de conceptualizar la coyuntura de la época. En ambos casos, tenemos una teoría que falla en el requisito de la relevancia. Con ello, ya estamos situados en medio de la crítica de Hegel a la moralidad de Kant. La moralidad está destinada a la irrelevancia en tanto que asume como su principio más alto una versión práctica de la lógica de no contradicción. En cambio, si el "punto de vista moral" se decidiera a admitir la contradicción, nos veríamos *ipso facto* llevados a estar "fuera" de la moralidad. De aquí en más, alimentada por los conflictos encontrados dentro de la vida ética, la realización de la libertad se continuaría en la historia mundial y en el desarrollo del arte, la religión y la filosofía. Lo anterior, sin embargo, significa que la libertad —de la misma manera que la política, la historia y las actividades intelectuales y creativas del espíritu— debe ser concebida en términos esencialmente no moralizantes. Veamos en lo que sigue cómo Hegel conduce a la libertad "fuera" de la moralidad.

III. La Contradicción: la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana.

Como la situación histórica se había transformado, en los *Principios de la Filosofía del Derecho* la retórica de Hegel es más moderada que en sus años de juventud. El diagnóstico ya no es tan dramático como entonces y ahora se ve reflejado en —o incorporado a— la compleja y sistemática arquitectura de la obra. Aunque la contradicción juega un rol crucial en las muchas coyunturas propias del despliegue de la libertad en el mundo ético, debo limitar mi análisis a dos temáticas, a saber: a la crítica del concepto de moralidad de Kant y al remate del espíritu objetivo con "la historia universal."

Mientras que Hegel elogia a Kant por introducir la idea de "autonomía infinita" de la voluntad, el punto crucial de su crítica es que Kant en última instancia anula este logro por "el mantenimiento del mero punto de vista moral, que no transita al concepto de eticidad" y permanece como un "formalismo vacío". La única determinación que el deber alcanza es ser "universalmente abstracto", indeterminada "identidad sin contenido," cuya "falta de contradicción" es la única "concordancia formal consigo mismo" de la voluntad. Lo que me interesa aquí es la conexión entre la afirmación de que la idea de deber de Kant está basada en el principio de contradicción (de aquí que sea formal, carente de contenido, etc.) y la noción de que desde el punto de vista de la moralidad así analizada, se vuelve imposible el tránsito a la "eticidad" [*Sittlichkeit*].³⁴ Esta conexión es la base de la acusación fundamental de la *falta de relevancia* o de una *normatividad fallida* en la teoría moral kantiana. En última instancia, la conclusión de que lo que Hegel rechaza de forma inflexible en Kant es la circunscripción de la libertad a la acción puramente moral.

34. En la filosofía del derecho, a su "concepto" y a su "punto de vista" —§ 135 Obs. para el primero, § 33 Obs. para el segundo.

En tanto que Hegel parece criticar la idea de que la falta de contradicción no puede ser el “principio de elección” [*principium dijudicationis*] para la acción moral (implica la justificación de todas las acciones indiscriminadamente),³⁵ el *quid* de su ataque es la idea de que no puede haber un “principio de ejecución” [*principium executionis*]. Esto explica la torsión que ejerce Hegel sobre la formulación de la ley moral de Kant. En la “Metafísica de las Costumbres” [*Metaphysik der Sitten*] la fórmula de Kant es: *Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeine Gesetz gelten kann* (“Actúa de acuerdo a una *máxima*, que pueda valer a la vez como *ley universal*”). Hegel la interpreta como: *die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgestellt zu werden* (“la capacidad de una acción para ser representada como *máxima universal*”, en referencia a la formulación posterior de Kant que presenta una *acción* como una *máxima universal*).³⁶ Lo que está en juego para Kant no es la posibilidad de que una *acción* sea representada como una *máxima universal*, sino la posibilidad de que una *máxima* se convierta en (o sea intencionada como) una ley universal válida para todos los agentes racionales. Hegel distorsiona el terreno mismo donde se da la contradicción. Para Kant lo que no debe contener contradicción es la *máxima* (o, la voluntad determinada por la *máxima*);³⁷ en la interpretación de Hegel, en cambio, ella se ubica directamente en la *acción* misma. Esto da un giro crucial al problema: ¿cómo debemos comprender la emergencia de una contradicción *en la acción* (o una acción contradictoria)? Mientras que la posibilidad de que una acción (como opuesta a una *máxima*) pueda o no contener contradicción carece de sentido para Kant (para quien sólo las proposiciones pueden ser contradictorias), esto según Hegel es condición necesaria para su actualización —lo que permitirá calificar a una acción como libre— al conducir desde el impotente mundo interno de las intenciones subjetivas hacia el mundo externo objetivo con su realidad compartida y siempre ya conflictiva.³⁸ Debe recordarse que en el fragmento de 1799/1800, Hegel ubicó la “contradicción siempre creciente” en la intersección entre el mundo interior y exterior propia de la conciencia. Esta es la transición que conduce fuera de la esfera de la moralidad —y fuera de una concepción del bien centrada en el sujeto— hacia el mundo social de la “eticidad” [*Sittlichkeit*].

Frente a la interpretación de Hegel, Kant opone que pueden conocerse deberes particulares a partir del principio de no contradicción. “Resulta sin embargo claro que es un signo inconfundible de la imposibilidad moral de una acción, no si una *máxima* de mi voluntad se hace ley universal y contradice la *máxima* de alguien más, sino si se contradice a sí misma (lo cual...puedo juzgar de acuerdo al principio de no contradicción).”³⁹ Sobre esta base uno sabe que *no* realizar cierta acción —es decir: actuar de acuerdo a la *máxima* opuesta a aquella que se ha evaluado— es un deber. Sin embargo y de forma notable, Kant insiste en que lo que está en juego es la contradicción de mi *máxima* subjetiva *consigo misma*, no *con las máximas de otros*. Esto último, en contraste, es lo que realmente le interesa a Hegel desde el principio, desplazando el acento desde la contradicción en la *máxima* hasta la contradicción en la *acción* misma. Porque cuando la acción (y no una *máxima* subjetiva) se pone directamente en juego, dado que es el despliegue de un proceso de sustanciación en el mundo objetivo, inevitablemente entra en conflicto con otros o es desafiada por otros. En otras palabras, lo que hace particular a una acción no es tanto su contenido inefectivo (que necesariamente tiene), sino su confrontación con otros, su contextualización en la totalidad ética. Las *máximas* se pueden considerar como totalmente abstractas, las leyes como completamente formales, pero las acciones como efectivamente reales, no.

La manera en la que Hegel plantea el problema del contenido frente el formalismo de Kant está conectada con ese acento: que la contradicción sólo pueda ocurrir en relación a un contenido corresponde al punto de vista kantiano de que lo que es evaluado en busca de contradicción es una *máxima* subjetiva, que provee el

35. Observación al § 135 de *Principios de la Filosofía del Derecho*.

36. Formulación de *La metafísica de las Costumbres*, Kant (1914, 6: 226); en *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel cfr. el § 135 Obs. Para una reconstrucción puntual desde una perspectiva kantiana ver Baum (1987: 238 y ss.).

37. Dados los ejemplos ofrecidos por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (caps. 1-2), el primero caso es el de los deberes perfectos mientras que el segundo el de los deberes imperfectos.

38. En este punto, concuerdo con la reconstrucción de Pippin del argumento de Hegel sobre la “capacidad de agencia racional” [*rational agency*]. A diferencia de Pippin, sin embargo, insisto en la crucial importancia del momento de la contradicción. Sobre ello ver Pippin (2008), el cap. 3 trata sobre cómo Hegel hereda la idea kantiana de una auto-legislación; en referencia a la *Fenomenología del Espíritu*, ver Pippin (2010: 413 y ss.).

39. En su *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1797): “Es ist aber offenbar: ...dass nicht, wenn die Maxime meines Willens zum allgemeine Gesetz gemacht, der Maxime eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht (welches ich...nach dem Satz des Widerspruchs beurteilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei.”; Kant (1914, 8: 420 y ss.).

40. Pero también la afirmación de Kant concerniente al argumento ontológico (la existencia como un predicado real debe ser asumida para poder hacer posible la definición de un ser necesario). Ver Baum (1987: 240), que trata la crítica de Kant a la prueba ontológica. Es interesante que en la observación al § 141 de la filosofía del derecho —en relación con el “tránsito del Concepto” [Übergang des Begriffs] hacia su realidad efectiva, que es la transición entre la *Moralität* y la *Sittlichkeit*— Hegel se refiere de nuevo a la Lógica, a la “idea del bien” en la cual se hace la referencia a la prueba ontológica. Ahora bien, la prueba ontológica es utilizada con frecuencia por Hegel para indicar la necesidad de la transición a la objetividad que tiene lugar a través de la acción. Hegel (1970, 6: 404s.): justo como la voluntad subjetiva (§ 124 de la filosofía del derecho), Dios “sólo puede ser conocido en su actuar (*Tun*).” Ver Cesa (1981: 174).

41. Cfr. la Observación al §135 de la filosofía del derecho (énfasis añadido): “In Beziehung auf ein solches [scil. Prinzip] ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend oder im Widerspruch”; ver Baum (1987: 240s.), desde su postura, la errada interpretación de Hegel de la posición de Kant no es más que un puro malentendido.

“contenido moral” de la acción.⁴⁰ La postura de Hegel es diferente, ya que afirma: *ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum voraus zugrundeliegt* (“una contradicción sólo puede producirse con algo, esto es, con un contenido cimentado de antemano como un principio establecido”). Lo que convierte a la contradicción en un principio que puede discriminar plenamente entre diferentes acciones respecto a su legitimidad, su justicia y su libertad, no es sólo la necesaria asunción de un contenido, sino de “un contenido cimentado de antemano como un principio establecido”. Porque, nos dice Hegel, es sólo “en relación a tal principio que una acción resulta o bien concordante o bien contradictoria”.⁴¹ En otras palabras: la objeción hegeliana contra Kant es que lo que le falta a su principio moral no es simplemente contenido, sino un contenido capaz de ser relevante y normativo por vía intersubjetiva, *i.e.*, ética, y por consiguiente apto para determinar no sólo máximas subjetivas sino la *realización efectiva de las acciones*. Nuevamente, el foco de Hegel es que la “eticidad” [*Sittlichkeit*] debe ser la “fundamentación” [*Grundlage*] de la “moralidad” [*Moralität*]: cuando la relación se invierte y se hace de la moralidad el fundamento, el principio moral pierde normatividad y relevancia. Se transforma en un principio que no puede ser ni implementado ni aplicado sino que permanece muerto, irrealmente “positivo”.

De esta manera, el reproche de Hegel es que la forma del deber no ejerce normatividad sobre las acciones efectivamente reales porque elude la contradicción, la única capaz de anudar el determinarse de la voluntad con la concreción de la acción, la cual ocurre siempre en un contexto social. Si entre la acción libre y la acción moral hay una relación de identidad y si la voluntad se determina por un principio que excluye la contradicción, el resultado es que el actuar libremente se hace imposible. Porque la falta de contradicción y la pura forma de la auto-identidad no pueden proveer a la voluntad con un fundamento para la determinación: a fin de cuentas —dado que toda determinación implica negación— por esta vía el conflicto resulta inevitable. Frente a esto, el tránsito hacia la “eticidad” exige para una acción libre que se someta a la contradicción y a la confrontación con otros, para con ello poder así —finalmente— “estar consigo” [o “en casa”]. Mientras que para Kant la no contradicción garantiza la pureza y formalidad del principio moral, para Hegel se produce en cambio el bloqueo del despliegue de la libertad, lo cual hace irrealizable la transición a la vida ética. Para ambos, sin embargo, la contradicción es la fuerza que en última instancia lleva “afuera” de la moralidad: a las máximas no morales para Kant, a la realización de la libertad en el mundo ético en el caso de Hegel.

IV. Realizando la libertad “fuera” de la moralidad

Retomamos ahora el desafío que Hegel le presenta a los kantianos —los de antaño y los actuales— al postular una idea de libertad que se desarrolla por “fuera” del ámbito moral, en el cual una acción libre es idéntica con la acción moral en sentido estricto. He sugerido que el repudio de Hegel a la moralización kantiana de la libertad se corresponde con el subsiguiente rechazo a la moralización tanto de la política como de la historia. Clave para un tal rechazo es la aceptación de Hegel de que la dinámica de la contradicción hace posible la realidad efectiva de la libertad y que la contradicción es constitutiva de la acción libre en la medida en que la capacidad de resistir, superar, y vivir con la contradicción confiere normatividad y relevancia histórica a las normas prácticas. Esto me llevo a la conclusión de los *Principios de la Filosofía del derecho*, al momento de la “historia mundial” [*Weltgeschichte*]. Mientras que la crítica hegeliana a Kant lleva por fuera del punto de vista moral hacia la vida ética, lo que está en juego ahora es el movimiento que conduce a la realización de la libertad constantemente por fuera del espíritu objetivo (aunque todavía dentro de él): “la historia universal” y el tránsito al espíritu absoluto.

Con frecuencia se considera como una dificultad de la teoría hegeliana del espíritu objetivo que la “historia universal”—en tanto presenta un estadio fundamental en la realización de la libertad— marque una abrupta interrupción, incluso un retroceso, en su proceso ascendente. Donde se espera encontrar una conciliación final, surge el horizonte de los conflictos históricos. Ya en la confrontación entre estados soberanos (*Völkerrecht*) el derecho pierde su poder de realidad efectiva, es socavado por la contingencia⁴² y naufraga sin remedio en un mero “deber ser” [*Sollen*],⁴³ mientras la anarquía de un renovado estado de naturaleza parece retornar a la condición del derecho abstracto. De hecho, debería ser claro a partir del argumento seguido hasta aquí que los dos protagonistas de la “historia mundial” [*Weltgeschichte*]—ser un momento crucial en la realización de la libertad y ser el máximo despliegue de la realidad efectiva de la contradicción— no están en conflicto entre sí, sino que representan los dos aspectos complementarios sobre los cuales está construida la filosofía práctica de Hegel. La ética hegeliana implica de manera coherente, en su consumación, una filosofía de la historia. La historia no es guiada por un principio moral final, sino por la fuerza inmanente de la contradicción.⁴⁴ Esto produce una universalización que tiene lugar en el conocimiento —como “saber del espíritu absoluto” [*Wissen des absoluten Geistes*]⁴⁵ y conduce a la última esfera sistemática donde la libertad adquiere mayor realidad en las producciones del arte, la religión y la filosofía.

Aunque no puedo discutir estos problemas aquí, a modo de conclusión quiero presentar los siguientes dos señalamientos. En primer lugar y al igual que con su postura sobre el rol práctico de la contradicción presentada anteriormente, para Hegel el movimiento de la historia está configurado por la *lógica* de la contradicción y, en especial, por el segundo momento del método lógico que es el “progresar” (*Fortgehen*). La historia no es sólo la actualización de la libertad, sino su “progresar”. El segundo momento del “método absoluto”, según argumenta Hegel al final de la *Lógica*, es el momento de la negatividad o el juicio: la escisión o *Ur-teilung* del concepto. Ésta es la interpretación lógica del movimiento de la historia: la “historia mundial” [*Weltgeschichte*] es el “tribunal mundial” [*Weltgericht*], repite Hegel con Schiller. Pero los versos de Schiller tienen un eco adicional, más bien heracliteano.⁴⁶ La contradicción no subvierte el orden moral, no conduce al caos, sino que instituye un orden justo que es el orden de la transformación universal o historia mundial.⁴⁷ La contradicción lógica entendida como el principio inmanente del progresar histórico es la justicia histórica. Al final de los *Principios de Filosofía del derecho* se encuentra, así, la consecuencia final de esta recuperación hegeliana del concepto de libertad, de la moralización que efectuó Kant sobre él. Para concebir la historia en términos del problema del *progresar* de la libertad, se debe pensar que el movimiento de la historia no está perfilado ni por un primigenio origen a-histórico (el Absoluto, el Jardín del Edén, una supuesta Edad de Oro) ni por una meta final moral a la cual el proceso sólo se aproxima (el “reino de los cielos” [*Himmelreich*], la Paz Perpetua). La justicia es, en cambio, ese ‘crítico’ estadio intermedio del progresar —un momento de fragmentación y escisión en el cual la inmanencia de la contradicción (no un ideal extra-histórico) se encarga de orientar el movimiento en su conjunto pero también de hacerlo necesariamente abierto.

Por otra parte, sin embargo —y esta es mi segunda sugerencia— la realización de la libertad no está limitada a la esfera del espíritu objetivo, sino que procede (en forma sistemática) más allá de la historia: encarnada en las producciones del espíritu absoluto —en las obras de arte, las representaciones religiosas, y la filosofía— recupera la actividad cognitiva del espíritu y la lleva a la liza de los siempre mutables conflictos históricos. Puede afirmarse que el arte, la religión y la filosofía —desplegándose sobre la base fáctica u objetiva de la historia y teniendo la historicidad del espíritu en tanto su presupuesto— vehiculizan la memoria “absoluta”, intra-histórica de la historia mundial; esto es: una memoria que es individual y colectiva, subjetiva y objetiva,

42. En *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 334 Obs., § 335.

43. *Ibidem*, §§ 330, 333.

44. El “actuar” (*Tat*) a través del cual la historia “logra la realización del fin absoluto del mundo” no es una acción moral, sino el movimiento de la contradicción (cfr el § 552 de la *Enzyklopädie*).

45. Cfr. la Observación al § 552 de la *Enzyklopädie* (énfasis añadido).

46. Por ejemplo, en el fragmento B80 de Heráclito. La afirmación resuena, más recientemente, en la idea de Stuart Hampshire de una justicia como conflicto; ver Hampshire (2000), que adjunta el verso heraclítico como epígrafe pero ni siquiera menciona a Hegel.

47. En última instancia, el rechazo de Hegel a la idea de Kant de paz perpetua posee la misma motivación metafísica que la postura motivada de Heráclito hacia Pitágoras.

trans-histórica y dependiente del tiempo, todo ello *a la vez*. Proveen respectivamente el conocimiento intuitivo e imaginativo, la representación vívida y el percata conceptual de la “historia evocada” (*erinnerte Geschichte*) del espíritu, la integración final de la memoria histórica y colectiva en la dimensión del eterno presente de la verdad. Es en esta memoria que la libertad encuentra su realización más elevada.

En este resultado por partida doble de la teoría hegeliana del “espíritu objetivo” [*objektiver Geist*] —a saber: en este no concebir a la historia desde un enfoque moralizante o de acuerdo a una teleología moral y en el avanzar de la idea de libertad hacia los ámbitos de actividades poiéticas y cognitivas como el arte, la religión y la filosofía— encuentro el valor fundamental de la apuesta de Hegel que lleva el desarrollo de la libertad “más allá” de la moral kantiana en sentido estricto.

Bibliografía

- » Annas, J. (1991), “Ancient Ethics and Modern Morality”, en *Philosophical Perspectives*, 6, 119-136.
- » Baum, M. (1987), “Hegels Kritik an Kants Moralprinzip”, en *Hegel Jahrbuch*, 235-244.
- » Bodei, R. (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi.
- » Cesa, C. (1981), “Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant”, en VERRA, V. (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 147-178.
- » ——— (2008), “Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco” en *ibidem*, *Le astuzie della ragione. Ideologie e filosofie della storia nel XIX secolo*, Torino, Aragno, 2008, 7-46.
- » Geuss, R. (2005a), “Freedom as an Ideal”, en *ibidem*, *Outside Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- » ——— (2005b), “Neither History nor Praxis”, en *ibidem*, *Outside Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- » ——— (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- » Hampshire, S. (2000), *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press.
- » Harris, H. S. (1972), *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, Oxford University Press.
- » Hegel, G. W. F. (1970), *Theorie Werkausgabe. Werke in 20 Bänden*, edic. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 20 vols.
- » Ilting, K.-H. (ed.) (1973), *G.W.F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, vols. I-IV.
- » Kant, I. (1914), *Kants Gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana de Ciencias, Berlin, Reimer.
- » Levi, C. (1959), *La doppia notte dei tigli*, Torino, Einaudi.
- » Luporini, C. (1981), *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma, Editori Riuniti, 58-118.
- » Nuzzo, A. (1990), *Rappresentazione e concetto nella logica della Filosofia del diritto di Hegel*, Napoli, Guida.
- » Pippin, R. (2008), “Reseña de Kervégan, J.-F. (2008), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin”, en *Internationale Zeitschrift des deutschen Idealismus/ International Yearbook of German Idealism*, 2008, 328-335.
- » ——— (2008), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » ——— (2010), “Hegel on Political Philosophy and Political Actuality”, en *Inquiry*, 53, 5, 401-416.
- » Schatzki, T. R. (2011), “Pippin's Hegel on Action”, en *Inquiry*, 53, 5, 2011, 490-505.
- » Schelling, F. W. J. (1856), *System des transzendentalen Idealismus*, en *Schellings Sämtliche Werke* vol. 3, Stuttgart-Augsburg, Cotta.

- » Schiller, F. (1980), "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", en *Schillers Sämmtliche Werke* vol. 4, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Sedgwick, S. (1988), "Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics", en *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1, 89-105.
- » — (2007), "The Empty Formalism of Kant's Categorical Imperative," en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 16, 2, 5-17.
- » Siep, L. (1982), "Was heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie?", en *Hegel Studien*, 12, 75-96.
- » — (1992), "Was heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie", en *ibidem*, *Praktische Philosophie in deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 216-239.
- » — (2006), "The Contemporary Relevance of Hegel's Practical Philosophy", en Deligiorgi, K. (ed), *Hegel. New Directions*, Chesham, Acumen, 2006, 143-158.
- » Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- » Williams, B. (1981), "Philosophy", en FINLEY, M. I. (ed.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- » Wood, A. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.