

Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 13



ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015 286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

SUBJETIVIDAD Y SUSTANCIA: LOS ÓRDENES NORMATIVOS DE LA NATURALEZA Y LA LIBERTAD

Terry Pinkard
Georgetown University

Entre los muchos desarrollos que han tenido lugar en la filosofía en los últimos años, ha habido una ola relativamente reciente de libros y artículos, especialmente dentro de la ética, que vinculan al kantismo con el aristotelismo. Los hegelianos no están sorprendidos. Para Hegel, había un cierto tipo de lógica en los conceptos claves de Aristóteles y Kant que inevitablemente nos llevaba de uno a otro. Algo semejante a esta idea está detrás de su concisa y notoria afirmación en la *Fenomenología* de que «todo depende de captar y expresar lo verdadero no meramente como sustancia, sino igualmente como sujeto».¹ O, como podríamos ponerlo de manera alternativa, todo depende de qué demonios creemos que Hegel quiere decir con esa afirmación. Responder a esto requiere que tomemos una posición en torno a en qué consisten el idealismo de Hegel y su versión del naturalismo (si es que hay algo así como un naturalismo de Hegel en absoluto). Tomar posición respecto de estos asuntos nos obliga a tomar posición en torno a la concepción hegeliana de la libre capacidad de acción (*free agency*).

La subjetividad en la naturaleza

Una de las pistas que indica que la particular concepción hegeliana del idealismo difiere de concepciones más ordinarias de idealismo se encuentra en una de sus metáforas favoritas, que tiene que ver con cómo los animales son idealistas.² Ellos no

1. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GWA 3, «Vorrede», pp. 22-23.

2. «Hay una metafísica que causa furor en nuestro tiempo, la cual afirma que no podemos conocer las cosas pues estas están completamente ocultas a nosotros. Uno lo puede poner de este modo: ni siquiera los animales son tan estúpidos como estos metafísicos, pues van directamente a las cosas, se apoderan de ellas, las aprehenden y las consumen» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, GWA 9, § 246, Agregado, p. 19); «La voluntad libre es consecuentemente el idealismo que no considera a las cosas como son como existentes en y para sí, mientras que el realismo declara que esas cosas son absolutas, pese a que se encuentran solo en la forma de la finitud. Incluso el animal no suscribe esta filosofía realista, pues consume las cosas y prueba por tanto que no son absolutamente autosuficientes» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7, § 44, p. 107); «Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que más bien, demuestran ser ellos mismos los más profundamente iniciados en dicha sabiduría, pues no se quedan quietos ante las cosas sensibles, como ante existentes en sí. Desconfiando de esta realidad y en la certeza total de su nulidad, sin ningún lío posterior, simplemente se aproximan a ellas y las devoran. Y la naturaleza toda celebra, como los animales, estos misterios revelados que enseñan la verdad acerca de las cosas sensibles» (GWA 3, p. 91).

consideran que la comida sea falsa o la apariencia unilateral de realidad subyacente alguna. Consideran que ella es nutrición y están en lo correcto. Los animales son idealistas *no* porque constituyan activamente los objetos de su mundo. Al contrario, para usar una metáfora distinta, las cosas «aparecen» en el campo sensorial de un animal como comida debido a los propósitos que el animal tiene en relación consigo mismo y con su medio ambiente. La lechuga no es comida para los conejos porque los conejos creen la lechuga. Al contrario, la lechuga aparece ante los conejos como comida debido al tipo de criatura que los conejos son, así como los conejos aparecen como comida ante los zorros por el tipo de criatura que los zorros son.³

En la imagen hegeliana, las cosas en el mundo aparecen en nuestra experiencia dependiendo de la espontaneidad que opera en dicha experiencia. La comida se le puede aparecer a un animal, pero no a un barrote de hierro. Del mismo modo, para usar el ejemplo de Hegel, los animales pueden experimentar la enfermedad, es decir, la manera en la cual su funcionamiento adecuado se ve frustrado, mientras que las entidades que carecen de propósito, como la piedra, no son capaces de ello.⁴ Es solo para las criaturas con los sistemas orgánicos (y eventualmente nerviosos) adecuados que las cosas pueden «aparecer» como comida, y es solo para las criaturas autoconscientes que otras cosas pueden «aparecer» en la experiencia como estados, constituciones, divinidades, obras de arte y exigencias éticas.⁵ De modo crucial, esto no se debe, para Hegel, a que el sujeto «construye» estos tipos de cosas ni a que impone significado conceptual sobre información sensible distinta y neutral.

El mundo «aparece» ante las criaturas con una capacidad de autoconciencia de un modo en el cual no puede aparecer ante las criaturas no autoconscientes. Dado que la receptividad al mundo está «dentro de» la espontaneidad (lo conceptual) de modo tal que el mundo puede aparecer de modos determinados ante criaturas autoconscientes, no hay nada «fuera» de la espontaneidad. Esto significa que la espontaneidad carece de límites, es *unendlich* (o «infinita» como usualmente se traduce). Puesto de este modo, el idealismo de Hegel no consiste en la idea de que el mundo es inherentemente espiritual, sino en la idea de que no hay nada en principio en el mundo que *no esté disponible* para el pensamiento conceptual. Incluso las cosas que no pueden ser experimentadas directamente, tales como lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, pueden aparecer ante el pensamiento conceptual cuando, y solo cuando, el aparato conceptual apropiado ha sido construido (como, por ejemplo, el cálculo diferencial e integral). Es también un idealismo en el sentido adicional de que la «totalidad» de dichas cosas solo está disponible al pensamiento y no a la intuición.

3. Esta terminología del «aparecer» (*showing up*) en la experiencia me fue sugerida por Mark Lance y Rebecca Kukla (cf. R. Kukla y M.N. Lance, «Yo!» and «lo!»: *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 2009). Al parecer, el uso original del término de este modo proviene de John Haugeland.

4. «La piedra no puede enfermarse, pues se extingue en lo negativo de sí misma, se disuelve químicamente, no perdura su forma, y ella no es lo negativo de sí misma que se expande por sobre su opuesto (como en el malestar o en el sentimiento del sí mismo). El deseo también, el sentimiento de carencia, es, entonces, para sí mismo lo negativo, se relaciona consigo como lo negativo —es sí mismo y es, para sí, aquello carente» (GWA 9, § 371, Agregado, p. 521).

5. Este es un modo de expresar la glosa que hace Pippin de la afirmación de Hegel de que la «autoconciencia es el deseo mismo», a saber, en tanto modo en el que ciertas cosas aparecen en la experiencia (R.B. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Princeton: Princeton University Press, 2010).

Incluso si el idealismo de Hegel no es una metafísica monista del espíritu (es decir, no es el idealismo de Schelling), es, pese a todo, metafísica. El proyecto de Hegel no es el de una investigación de algo así como «cómo debemos pensar nosotros», a la que se añade algún punto de vista en la línea de «a quién le importa cómo es realmente el mundo». Es, más bien, un descendiente directo de las *Críticas* de Kant y, más especialmente, de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Es, en su *Lógica*, la «ciencia de la ciencia», una descripción de la adecuación explicativa, una descripción de descripciones. Se parece más a lo que A.W. Moore y Robert Pippin han llamado recientemente «darle sentido a las cosas» y «darle sentido al dar sentido» (pese a que sus concepciones de lo que es «darle sentido al dar sentido» difieren significativamente).⁶

Si el proyecto kantiano y fichteano de idealismo ha de triunfar, concluyó Hegel, debemos construir una concepción más comprehensiva de la naturaleza que deje espacio a la capacidad de acción racional dentro suyo. Hegel transformó esa parte del proyecto en lo que podríamos llamar su propio tipo de naturalismo aristotélico desencantado. De hecho, esta concepción de la naturaleza desencantada, como es explicada por las ciencias naturales, constituye uno de los grandes giros de la historia. «Con las leyes de la naturaleza se enfrenta el hombre a la superstición monstruosa de la época, así como a todas las representaciones de inmensos poderes externos que solo podrían conquistarse a través de la magia [...] [resulta que] la hostia es solo *masa*, las reliquias [de los santos] meros *huesos*. El gobierno del sujeto fue puesto por sí mismo frente a la creencia fundada en la autoridad, y se reconoció a las leyes de la naturaleza como el único vínculo que conecta lo externo con lo externo. Por tanto, todos los milagros fueron rechazados: pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes conocidas y admitidas [...]».⁷

La tarea de la filosofía, por otra parte, es preguntar por la concepción de naturaleza que se revela en una investigación como esta, orientada empíricamente, y llevarla a lo que Hegel llama la «red diamantina» de la metafísica —esto es, investigar la inteligibilidad última de esta concepción de naturaleza, investigar qué da sentido a las cosas y da sentido al dar sentido necesariamente—. La naturaleza no significa nada, no apunta a nada, y no puede organizarse a sí misma mejor o peor. Esta es la «naturaleza desencantada». También es la naturaleza como debe ser.

Pese a ello, hay un lugar para la teleología funcional en la estructura de los organismos que revela una forma más limitada de teleología aristotélica. Las criaturas vivientes se mantienen a sí mismas y se reproducen, y el «propósito interno» de una cosa viviente es el modo en que las explicaciones acerca de por qué hace lo que hace apelan a su naturaleza como la forma de vida que es. (Nominalizamos la forma de vida en afirmaciones como «la ballena se reproduce en primavera».) Como se ha señalado, para Hegel, los conceptos de enfermedad y daño sugieren

6. A.W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Otra versión de lo mismo puede encontrarse en el tan citado pasaje de Wilfrid Sellars: «El objetivo de la filosofía, formulado abstractamente, es comprender cómo las cosas, en el sentido más amplio posible del término, se encuentran juntas, en el sentido más amplio posible del término» («Philosophy and the Scientific Image of Man», en: K. Scharp y R. Brandom (eds.), *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007, pp. 369-408, p. 369).

7. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, GWA 12, p. 522.

que dichas explicaciones tienen una base en una característica real del mundo. Los diferentes órganos de una planta o un animal llevan a cabo varias funciones que son aspectos (o «momentos», en términos hegelianos) del organismo como un todo que funciona bien. Los organismos (los «todos» de dichos órganos) mismos tienen dos funciones generales que cumplir: sobrevivir y reproducirse, pese a que, en ocasiones, las exigencias de una de las funciones puedan entrar en conflicto con las exigencias de la otra. Debido a ello, se puede decir que las cosas van bien o mal para el organismo (incluso si el animal no tiene el aparato neurológico para notar que algo está yendo mal para él). Cuando algo externo al funcionamiento normal del organismo interfiere con él y este se ve impedido de (o tiene dificultades para) lograr los fines apropiados para su forma de vida, entonces puede decirse que está enfermo. Decir que un animal está en un estado de enfermedad no es, por tanto, meramente una exigencia subjetiva de nuestra parte. Si la planta o el animal se enferma, está realmente enfermo (y no meramente enfermo «para nosotros»). Si la enfermedad es real, la naturaleza tiene funciones (es decir, propósitos de algún tipo) dentro suyo, pese a que la naturaleza, como un todo, carece completamente de un propósito.

Más aun, pese a que el surgimiento de la vida en la tierra en sí misma no cumple ningún propósito ulterior, la vida es, pese a todo, su propio propósito —tanto Hegel como Kant la llaman un *Selbstzweck*—, aunque el propósito de la vida esté distribuido entre muchas criaturas distintas que no comparten ese propósito entre sí. En tanto poseen el propósito de permanecer vivos y reproducirse, se puede decir que algunos animales responden a razones que están en mayor o menor medida en el mundo. Por ejemplo, es posible decir que la cebra que escapa del león responde a una buena razón que está ahí frente a ella. Animales más inteligentes podrían incluso mantener una cierta flexibilidad en torno a cómo hacen esto y desplegar, por tanto, una cierta inteligencia o, por lo menos, un nivel alto de capacidades cognitivas. Hegel le atribuye subjetividad a dichos animales, así que claramente ve un cierto *continuum* operando en la transición de la vida a la vida animal y a la vida humana. Las cosas aparecen ante dichas criaturas debido al tipo de criaturas que son.

¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre la vida animal y la vida humana? El animal no-humano no es capaz, como tanto Aristóteles como Hegel señalan, de tener propósitos en tanto propósitos.⁸ Los humanos son primates autoconscientes, criaturas extrañas dentro del orden natural, no debido a que estén hechos de una «materia» diferente ni porque sus eventos mentales de manera extraña causen eventos físicos, sino porque tienen un modo distinto de *autorelación*. Siguiendo una estrategia que toma de Hölderlin (y Fichte), Hegel señala que nuestra vida consciente es vida aperceptiva en la que siempre estamos ya envueltos «originariamente» en un mundo de involucramientos normativos. Tener una vida aperceptiva es tener un modo de moverse en este mundo de involucramientos en el cual hay un percatarse normativo de lo que uno está haciendo sin que haya un acto separado de reflexión

8. «Dado que el impulso solo puede realizarse a través de acciones completamente determinadas, aparece como instinto, pues parece ser una elección de acuerdo con la determinación de un propósito. Sin embargo, debido a que el impulso no es un propósito conocido, el animal no conoce aún sus propósitos en tanto propósitos. Aristóteles llama φύσις a este actuar inconsciente de acuerdo con propósitos» (GWA 9, § 360, Agregado, p. 473).

que acompañe dicho percatarse. Más aun, esta forma de autoconciencia es parte de la constitución de los actos conscientes. Juzgar, por ejemplo, es también percatarse de que uno está juzgando, es decir, saber (sí, por ejemplo, a uno se lo preguntan) que uno está juzgando y no, digamos, nadando o cocinando o haciendo jardinería.⁹ Ser una vida aperceptiva —un sujeto— es saber que uno es esta forma de vida precisamente al *ser* la vida que cae bajo el concepto, y cae bajo ese concepto *llevándose a sí misma bajo* ese concepto.¹⁰

Es cuando algo va mal en dichos involucramientos, o cuando uno se ve desafiado, que tomamos distancia, por así decirlo, de estos involucramientos para evaluarlos. Este es un tomar distancia «por así decirlo», porque al tomar distancia todavía nos ubicamos en algún lugar; incluso si ese lugar se vuelve progresivamente más abstracto, en tanto históricamente nos hemos visto llevados a autoconcepciones más abstractas. Una división original es introducida en la autoconciencia debido a su capacidad de ejercitar dicha reflexión sobre sí misma, y esta capacidad de reflexión significa que, a diferencia de otros animales, los agentes humanos pueden tener propósitos en tanto propósitos.¹¹ Vale la pena señalar aquí que la apercepción no es en primer lugar la relación reflexiva de un agente con el estatus de sus propios juicios, aunque supone una capacidad para tal reflexión. La identidad absoluta del dos-en-uno de la que hablaba Hölderlin (al menos en el fragmento de *Ser y juicio* sobre el que, podemos asumir, conversó con Hegel y Sinclair en Fráncfort) es justamente el sí mismo aperceptivo. Esta concepción de la autorelación aperceptiva de la capacidad de acción resume, más o menos, la base de la metafísica de la subjetividad de Hegel.

Lo que Wittgenstein afirmó en sus *Investigaciones* —«Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar»— podría haber sido fácilmente respaldado por Hegel.¹² Sin embargo, Hegel

9. Este es un tema central al trabajo de Robert Pippin acerca de Hegel y la autoconciencia (R.B. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness...*). Este tema también resulta central en la discusión de Frank Farrell acerca de problemas contemporáneos en la metafísica y la filosofía de la mente (F. Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1994). El tema es también importante para Rödl (S. Rödl, *Self-Consciousness*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 2007).

10. De un modo que hoy considero bastante confuso, discutí este asunto muchos años atrás en términos del aspecto de la autosubsunción y la autoexplicación del pensamiento conceptual (cf. T. Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Filadelfia: Temple University Press, 1988). Pese a ello, más allá de cuán equivocada y torpe haya sido mi discusión de la idea, la idea básica de algún modo apuntaba, más o menos, en la dirección correcta, pese a que la flecha, aún en vuelo, se desvió y acabó cayendo bastante lejos de su blanco: un agente es un agente al ser el tipo de sustancia que no se siente como una sustancia para luego aplicar sobre sí una categoría, sino que es más bien una sustancia pensante que *sabe* que es una sustancia pensante al llevarse a sí misma bajo esa categoría, es decir, al *ser* un sujeto (Lecturas posteriores de R.B. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness...*, S. Rödl, *op. cit.*, y F. Farrell, *op. cit.*, me ayudaron a ver el carácter inadecuado del modo en el que previamente planteé el asunto).

11. Cf. *supra*, nota 8.

12. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, Nueva York: Macmillan, 1953, § 25. Sin duda, está también aquí presente la influencia de Schelling, aunque lo que Schelling quiere decir es diferente de la concepción hegeliana de las cosas. Por ejemplo, según Schelling, «la filosofía no es otra cosa que una historia natural de nuestro espíritu» (F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en: *Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Zweiter Band. 1797.1798*, edición de K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburgo: Cotta, 1857, p. 39).

añadiría: el que hagamos naturalmente *estas* cosas hace toda la diferencia en el mundo, ya que al hacerlas, nos hacemos a nosotros con ello inmediatamente sujetos, sí mismos aperceptivos. No dejamos de ser criaturas naturales, pero nos volvemos criaturas naturales con una forma distinta de autorelación. Aquí tanto Hegel como Hölderlin estaban siguiendo las huellas de Kant: lo que nos distingue no es la materia de la que estamos hechos, sino el tipo de actividades (como el juzgar) que nos caracteriza. El espíritu es su propio producto, como Hegel afirma de modo provocativo, y mientras nosotros —o, en la forma nominativa, el espíritu— nos desarrollamos en la historia, vamos adquiriendo nuevas capacidades para responder a nuestros propósitos como propósitos y no como meros instintos, impulsos y necesidades naturales. Somos las criaturas autoconscientes que somos.

Esto es así, pensaba Hegel, porque esto tiene una cierta lógica que hace necesaria a una concepción tal de la subjetividad. Un sujeto es una sustancia que sabe que es ese tipo de sustancia al llevarse a sí mismo bajo la categoría «sujeto».¹³ Esta suerte de «lógica» es una lógica de la inteligibilidad, una lógica de lo que da sentido así como de cuándo se tiene sentido. El recuento detallado de la lógica de Hegel es demasiado extenso para presentarlo aquí, pero hay algunas cosas generales que se pueden decir al respecto. Lo que caracteriza a muchos acertijos filosóficos tiene que ver con las clases de regresos al infinito que parecen seguirse de un cierto tipo de reflexión en torno a ellos. Los problemas acerca de lo «dado» en el conocimiento constituyen un conjunto (uno relativamente familiar). Si conocer una cosa requiere conocer otra cosa, entra en escena rápidamente el pensamiento de que bien puede haber, por tanto, una cosa que uno conoce sin tener que conocer ninguna otra cosa (a fin de evitar el regreso al infinito o alguna mala forma de circularidad). Lo malo de tales regresos al infinito es, al menos según Wittgenstein, lo siguiente: «Debe renunciarse al razonamiento que lleva a un regreso al infinito no “porque así nunca llegaremos a la meta”, sino porque ahí no hay meta; por lo tanto, no tiene sentido decir “nunca llegaremos a ella”».¹⁴ Uno entiende el regreso al infinito y resuelve el problema en él captando el principio de la serie que subyace al mismo.¹⁵ (En las matemáticas, esto puede darse por virtud del cálculo.)

La reflexión sobre esta clase de problemas vinculados al regreso condujo a Hegel a algo parecido al siguiente resultado, el cual puede ser resumido dejando de lado buena parte de la argumentación de Hegel a favor del mismo. Es posible dis-

13. Otros filósofos, además de Hegel, han notado el modo en que esto suena *prima facie* paradójico. Wilfrid Sellars, por ejemplo, afirma lo siguiente: «[...] quiero resaltar desde el principio lo que puede ser llamada la paradoja del encuentro del hombre consigo mismo, la paradoja consiste en el hecho de que el hombre no puede ser hombre hasta que no se ha encontrado a sí mismo» (W. Sellars, «Philosophy and the Scientific Image of Man», en: *Science, Perception, and Reality*, Nueva York: Humanities Press, 1963, p. 6).

14. L. Wittgenstein, *Zettel*, edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Oxford: Blackwell, 1967, § 693.

15. Hegel toma el problema de regresos al infinito tales de la dialéctica trascendental de Kant. Tales regresos fomentan la idea de que, cuando uno busca lo incondicionado (el punto en el regreso en el que el regreso se detiene), uno termina con respuestas contrapuestas entre sí, dado que la serie no tiene objetivo. Kant pensaba que esto mostraba la imposibilidad de la metafísica tradicional y la imposibilidad de decir que los esfuerzos de la razón puedan llegar tan lejos como hasta las cosas en sí (dado que, sea lo que sea que estas fueran adicionalmente, no eran autocontradictorias). Para Hegel, en cambio, esto mostraba una importante característica del pensamiento, a saber, que este debe captar el principio de la serie.

tinguir dos tipos diferentes de afirmaciones que hacemos al intentar dar sentido a las cosas. En primer lugar, podemos afirmar cosas acerca de individuos señalándolos («esa cosa de ahí»), clasificándolos («esto es rojo»), haciendo generalizaciones acerca de ellos («los petirrojos americanos viven en promedio un año y siete meses») o enumerándolos. En segundo lugar, podemos distinguir esas clases de juicios de juicios como «la corbata solo se ve verde en la tienda pero es azul a la luz normal del sol» y «la deficiencia de vitamina D puede causar discapacidad cognitiva en los adultos mayores», en los que explicamos cosas apelando a alguna condición subyacente que no aparece de manera inmediata en ellas. Es de este modo como damos sentido a las cosas de la manera más general, y necesitamos también darle sentido a cuándo se tiene sentido. Normalmente hacemos esto último en juicios como «lo que acabas de decir no se sigue de tus premisas» o «esto no tiene sentido dentro de los patrones actuales de la física». (Estos ejemplos son representativos, en términos muy generales, de las lógicas del ser, la esencia y el concepto.) «¿Qué es esto y cuántos de ellos hay?» es una pregunta que típicamente se responde de un modo que da sentido a las cosas, mientras que preguntas como «¿por qué luce así?» o «¿por qué pasó eso?» son típicamente respondidas de otro modo. «¿Cómo se sigue eso?» no se responde, típicamente, de ninguno de esos dos modos.

Asimismo, cada uno de estos tres modos presenta sus propios tipos de regresos al infinito característicos al ser sometidos a un cuestionamiento filosófico. El primer modo («ser») involucra normalmente la clase de regreso asociada a la caracterización de una cosa en términos de su diferencia frente a otra (pero, ¿cómo podemos saber lo que la otra es si no la contrastamos con la primera o con otra cosa *ad infinitum*?). El segundo modo involucra normalmente el problema de clasificar prioridades explicativas en tanto sostenemos que lo que está explicando es suficientemente independiente de lo que está siendo explicado y, sin embargo, es identificable como lo que está explicando solo en su dependencia respecto de lo explicado; dichos regresos son más típicamente oscilaciones entre afirmar la independencia y la dependencia. El tercer modo invita a toda clase de regresos de principios unos sobre otros. Este modo culmina lógicamente en el concepto de la capacidad del pensamiento para hacer estos juicios en tanto es el tipo de actividad que ejercita esos poderes, esto es, que se lleva a sí mismo bajo el concepto de sí mismo. Hegel llamó a esto la «idea absoluta», la cual expresa la «verdad infinita» de los conceptos en la medida en que expresa la naturaleza autorestrictiva de lo normativo.¹⁶

Hegel define a la idea consistentemente a lo largo de sus obras maduras como la unidad del concepto y la objetividad y, a veces, como la unidad del concepto y la realidad. Lo que Hegel llama «idea» es la expresión última del dar sentido al dar sentido. En la «idea» buscamos comprender tanto cómo nuestras normas (los diversos «conceptos») calzan con el mundo y, por lo tanto, cómo, metafóricamente, el mundo coopera o no coopera con nosotros en nuestras empresas. Siendo las criaturas que somos, no solo respondemos al mundo diferenciada y confiadamente. Nuestra receptividad se encuentra ya dentro de nuestra propia espontaneidad. Sabemos que

16. Cf., por ejemplo, el siguiente pasaje: «La idea puede ser captada como la *razón* (este es el significado genuinamente filosófico de *razón*), más aun como *sujeto-objeto*... debido a que la idea contiene todas las relaciones del entendimiento, pero las contiene en su autoretorno *infinito* e identidad consigo» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, GWA 8, § 214, p. 370).

sabemos por el conocimiento receptivo, pero sabemos que sabemos por nuestra espontaneidad. Al saber acerca del mundo, sabemos (en su mayor parte de manera no reflexiva) que sabemos (así como aperceptivamente sabemos qué es lo que estamos haciendo). También justificamos nuestras afirmaciones acerca del mundo, acerca de nosotros y nos consideramos responsables ante nosotros mismos y los otros —en suma, le damos sentido a las cosas y a nosotros mismos—. Nuestros varios actos del pensar son, por decirlo de algún modo, manifestaciones, no instanciaciones, del poder del pensamiento.¹⁷ Ahora bien, lo que yo considero que Hegel sostiene cuando afirma cosas como que «solo la idea es actual» es que una descripción unificada del espíritu y el mundo no puede darse sin una descripción del compromiso específicamente aperceptivo por medio del cual nos orientamos los primates como nosotros. Ello requiere una descripción de nosotros mismos como sujetos normativos pero naturales.

Dado que nosotros somos dichas criaturas naturales, como enfatiza Hegel, «las leyes y los principios no tienen una vida inmediata o una validez en sí mismos. La actividad que los pone en operación y los dota de existencia real tiene su fuente en las necesidades, los impulsos, las inclinaciones y las pasiones del hombre».¹⁸ Lo que está en obra, *wirklich*, efectivamente real, en el mundo humano es la combinación de «necesidades, pasiones e inclinaciones» y nuestro sentido de qué es lo que estamos tratando de hacer, de qué hemos llegado a ser y de qué es lo que en última instancia podemos explicar —solo una parte de ello podría llegar a estar claro para nosotros en algún momento dado—.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein se refiere a un modo de hacer filosofía en el que «uno cree estar siguiendo una y otra vez el contorno de la naturaleza de la cosa, y uno solo está yendo alrededor del marco a través del cual la miramos». Wittgenstein concluyó que era «una figura [la que] nos mantenía prisioneros. Y no podíamos salir de ella, pues yacía en nuestro lenguaje y el lenguaje parecía repetírnosla inexorablemente».¹⁹ Hegel reemplazaría: era una idea la que nos mantenía prisioneros y no podíamos salir fuera de ella. Esta «idea» de lo que era ser un ser pensante era ella misma histórica y sostenida por los tipos de autoridad al tomar posiciones epistémicas, éticas, religiosas, estéticas e incluso filosóficas a lo largo del tiempo. Dicha autoridad no tuvo nunca existencia real, sino como autoridad reconocida. Lo que nos saca «fuera» de una idea en tanto forma de autoridad socialmente sostenida no es tanto una idea nueva y superior, sino el desmoronamiento de aquella idea misma y dónde acabamos mientras ella se derrumba a nuestro alrededor. Estos derrumbes son disoluciones de sentido, en los que el sentido general de las cosas empieza a parecer carente de sentido, y no podemos encontrar un modo de darle sentido al dar sentido. Seguimos adelante, pero no entendemos qué es exactamente lo que estamos haciendo.

Esto forma parte del naturalismo de Hegel, el cual se engarza con su idealismo. El hombre es un primate autoconsciente cuyas orientaciones aperceptivas no es-

17. Esto es una adaptación de lo afirmado en S. Rödl, *op. cit.*, pese a que él podría no querer que se le atribuya esta afirmación tal cual se encuentra aquí.

18. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición de J. Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, p. 81.

19. L. Wittgenstein, *Philosophical...*, §§ 114 y 115.

tán, por lo general, claras para él mismo, y mientras las desarrolla, se ha percatado históricamente de que elementos claves de ellas son invivibles. Hegel no se adhiere a la figura reflexiva más común de que debemos «dar un paso atrás» o «colocarnos por encima» de nuestros diversos compromisos y evaluarlos; o que debemos asumir una identidad práctica de modo reflexivo desde la cual hacer dichas evaluaciones (una visión que con frecuencia dice ser «kantiana» en espíritu). Con ello, sin embargo, no está negando el que los griegos, por ejemplo, no pudiesen dar «un paso atrás» frente a sus compromisos determinados y, trabajando con su idea, hacer toda clase de ajustes a sus prácticas, ni que no pudiesen darse cuenta de los grandes conflictos dentro de su orden social. Ese modo de enderezar las cosas es la obra de lo que Hegel llama «el entendimiento», en el cual nos encontramos con frecuencia con compromisos incompatibles e intentamos poner todo en orden. No hay nada malo en ello —es una de las formas en las hablamos de ejercer la racionalidad—. Más interesante para Hegel es cómo lidiamos con las consecuencias de dicho desmoronamiento cuando descubrimos que estamos comprometidos, pero sin entender *con qué* estamos comprometidos. En estos casos, debemos preguntarnos si nuestra «idea» misma no está fundamentalmente en oposición consigo misma.

La libertad, el espacio de las razones y el espacio de las causas

La libertad es consistentemente caracterizada por Hegel en términos del *Beisichsein*, «ser cabe sí». O, de modo más coloquial, en términos de que lo que uno hace «depende de uno» (y, por tanto, no de algo o alguien más).²⁰ El que «dependa de uno» tiene, sin embargo, por lo menos dos sentidos. Por un lado, puede depender de uno en el sentido de que uno tenga la autoridad para llevar a cabo la acción. Por otra parte, puede «depender de uno» en el sentido de que uno tenga la capacidad de llevar a cabo la acción, esto es, de causar la acción.²¹

Para Hegel, dichas oposiciones suponen dos elementos que colisionan entre sí. Por un lado, los propósitos yacen en el espacio de las razones, y el espacio de las razones impone sus propios límites, al menos en el sentido en que lo que cuenta como una razón no se encuentra limitado por nada externo a la razón misma. (En los términos que Hegel mismo prefiere, la razón es infinita, esto es, sus afirmaciones no se encuentran limitadas por nada más que la razón misma. Si fuese finita, estaría limitada por algo externo a ella, pero, al menos para Hegel, la razón no está limitada,

20. Este es uno de los sentidos del «bei sich» en Hegel. Uno estaría tomando, por decirlo así, la frase literalmente, «solo consigo mismo» en la acción, lo cual es otro modo de decir que la acción «depende de uno». El sentido completo es el de estar cabe sí en la existencia (o «alteridad») de la acción, o estar cabe sí en la propia dependencia respecto de otra persona (como en el amor y la amistad).

21. Más aun, la oposición entre libertad y necesidad, o autodeterminación y causalidad natural, es sin duda real y, por lo tanto, de acuerdo con Hegel, no se trata de una oposición que pueda ser simplemente superada o dejada de lado: «La oposición entre *causae efficientes* y *causae finales*, a saber, *causas* meramente *eficientes* y *finales*, está referida a aquella diferencia a la que, tomada en forma concreta, también remite la investigación en torno a si la esencia absoluta del mundo debe comprenderse como mecanismo natural ciego o como un entendimiento que se determina a sí según propósitos. La antinomia entre el *fatalismo*, con su *determinismo*, y la *libertad* concierne asimismo a la oposición entre el mecanismo y la teleología; puesto que lo libre es el concepto en su existencia» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, GWA 6, pp. 436-437).

por ejemplo, por una revelación religiosa no-racional.)²² Por otro lado, los propósitos-en-tanto-razones están limitados, definidos, determinados por todos lados por asuntos externos al propósito. En ese sentido, los propósitos (o, de manera más general, las razones para la acción) exhiben la misma estructura que todas las relaciones espíritu-mundo. El espacio de las razones es ilimitado, pero todas las razones específicas están claramente limitadas.²³ La autoridad de una razón es como la autoridad de una persona. Para tener autoridad, esta debe ser reconocida, pero ella no es nunca simplemente idéntica a su ser reconocida. Las razones tienen un excedente normativo que va más allá de cualquiera de sus usos específicos.

La libertad, el que algo dependa de mí en el segundo sentido de que yo produzco la acción o el evento, es, dice Hegel, el «concepto en su existencia».²⁴ Nadie actúa en una situación ilimitada. Uno tiene un propósito determinado que busca alcanzar, es decir, realizar. El propósito es, por un lado, una razón que yace en el espacio «infinito» de las razones (en tanto lo «interno») y, por otro lado, el mundo en el que este propósito se realiza es lo «externo».²⁵ El agente encarnado busca realizar su propó-

22. La idea de la iluminación de la razón es una idea que Hegel toma de la crítica de Fichte al dualismo kantiano de espontaneidad y receptividad. Fichte no cuestionó dicha distinción sino solo el estatus equivalente otorgado a ambos polos en la presentación principal que Kant hizo de su filosofía. Fichte reconoció que tenemos conocimiento receptivo (del «no-yo»), pero consideró que nuestro conocimiento de que tenemos conocimiento receptivo no podía, a su vez, ser receptivo, sino que tenía que ser espontáneo. (Esto equivalía a decir que si Kant estaba en lo correcto, entonces no sería posible percatarse de intuiciones no sintetizadas.) Más aun, la idea misma de que la razón pueda estar limitada por, por ejemplo, daciones de la intuición sensible lleva a una suerte de regreso al infinito. Cuando uno dibuja una línea, uno la está viendo (por decirlo así) desde un punto de vista por encima de la línea. La idea misma de límite exige su resolución en la concepción hegeliana del espacio de razones como lo «absoluto». Anota Hegel: «Incluso si se habla de la razón *finita*, así demuestra ella que es infinita precisamente al determinarse a sí como *finita*; pues la negación es finitud, carencia solo para aquello de lo cual es *superación*, la relación *infinita* consigo misma» (GWA 9, § 359, Observación, p. 469). Como Wittgenstein observó en el prefacio a su *Tractatus*, para «poner un límite al pensamiento debemos encontrar pensables ambos lados del límite del pensamiento (es decir, deberíamos ser capaces de pensar lo que no puede ser pensado). Es por lo tanto solo en el lenguaje que el límite puede ser establecido, y lo que yace al otro lado del límite será simplemente *sinsentido*» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. The German text of Logisch-philosophische Abhandlung*, Londres/Nueva York: Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, 1963, p. 3). Sobre la idea de que nuestro conocimiento de que tenemos conocimiento receptivo es, él mismo, espontáneo, cf. S. Rödl, *op. cit.* Mi posición al respecto está, pienso, obviamente en deuda con J. McDowell, *Mind and World: With a New Introduction*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, así como con trabajos recientes no publicados de Robert Pippin.

23. «El propósito es, según esto, *finito*, aunque sea al mismo tiempo de acuerdo con su forma subjetividad infinita. *En segundo lugar*, debido a que su determinidad tiene la forma de la indiferencia objetiva, tiene la figura de una *presuposición* y su finitud consiste, de acuerdo con este aspecto, en que tiene un *mundo objetivo*, mecánico y químico ante sí, mundo al que se refiere su actividad como a *algo presente*; así, su actividad autodeterminante es, en su identidad, inmediatamente *extrínseca a sí misma*, tanto reflexión-dentro-de-sí como reflexión hacia afuera. En esa medida el propósito tiene aún una existencia verdaderamente *extramundana*, en tanto se le enfrenta precisamente aquella objetividad, así como esta se le enfrenta, por otra parte, como un todo mecánico y químico aún no determinado ni penetrado por un propósito. El movimiento del propósito puede ahora, por ello, ser expresado del siguiente modo: tiende a superar su *presuposición*, es decir, la inmediatez del objeto, y a *ponerlo* como determinado por el concepto» (GWA 6, pp. 446-447).

24. «...lo libre es el concepto en su existencia» (*ibíd.*, p. 437).

25. «El primer poner inmediato en el propósito es al mismo tiempo el poner de algo *interior*, es decir, algo determinado como *puesto*, y, al mismo tiempo, es el presuponer un mundo objetivo que es indiferente respecto de la determinación del propósito» (*ibíd.*, p. 448).

sito finito actuando en términos de la razón que tiene para actuar. Al actuar, el agente pone en juego estados mentales, su musculatura, su sistema nervioso, su aparato perceptual y otros aspectos de su corporalidad. Estos son los «medios» mediante los cuales el agente busca lograr su propósito. Todos ellos suponen relaciones causales, pero la relación entre el sujeto y su acción no es ella misma causal. Es, como Hegel argumenta, más como aquella de un silogismo, un modo en el que el propósito (en tanto perteneciente al espacio de las razones) se expresa en un mundo limitado («finito»).^26 Debido a que el propósito puede distinguirse de su realización, es tentador —como en todas las versiones semejantes de la «idea»— pensar que los componentes distinguibles son «cosas» separadas (por ejemplo, eventos mentales y eventos físicos) que de algún modo deben correlacionarse. Si se procede de este modo, en tanto elementos diferenciables parecen estar en oposición —uno ubicado en el espacio de las razones, el otro en el espacio de las causas—.27 Sin embargo, la acción como acción tiene un significado que los así llamados eventos externos no poseen. Los eventos que tienen lugar —el movimiento del cuerpo, el cambio en algún aspecto de las circunstancias— tienen el significado que tienen solo en tanto realización del propósito. Del mismo modo, el propósito es el propósito que es solo en tanto implica los medios psicológicos y corporales que tiene a su disposición, así como las extensiones de su corporalidad que crea al fabricar herramientas.

Si esto es aceptado en el marco del modelo normal de razonamiento del tipo medios y fines, parecería provocar un regreso al infinito. Un propósito «interno» exigiría un medio «externo» de realización, y para ello necesitaría a su vez otro medio para conectarlo al medio externo, y así sucesivamente.^28 Si es que se ha de evitar tal regreso, entonces el propósito debe estar conectado de manera inmediata con sus medios de realización. El concepto que juega el papel de conectar inmediatamente propósito y medios es precisamente el concepto de la vida misma, específicamente, de un organismo cuya «totalidad» está determinada en términos de las diversas funciones que sus «partes» juegan en el mantenimiento del todo, como cuando el organismo hace tal o cual cosa con miras a la nutrición, o tal o cual cosa con miras a la reproducción, y así sucesivamente. Pese a que el organismo mismo no debe estar necesariamente diseñado por un ser inteligente para calzar con un propósito, lo que este hace debe ser explicado en términos de propósitos, o funciones, tales como la nutrición y la reproducción, vinculados al organismo como un todo y que hacen a estas funciones las funciones necesarias que son. Los primates autoconscientes (los agentes humanos), por otra parte, tienen sus propósitos como propósitos frente a ellos, pero la estructura general es la misma: lo «interno» debe ser tomado en términos de su relación con lo «externo». El propósito, en tanto pertenece al espacio de las razones, es el propósito que es solo en términos de su realizarse en algún tipo de acción. Una acción, como indica Hegel, tiene momentos,

26. «El propósito se conecta [silogísticamente] a través de un medio con la objetividad y en ella consigo mismo. El medio es el término medio del silogismo» (*ibid.*).

27. «El propósito necesita un medio para su realización, debido a que él es finito —un medio, es decir, un término medio que tenga al mismo tiempo la figura de una existencia *externa*, indiferente al propósito mismo y a su realización—» (*ibid.*).

28. «[...] pero este medio es asimismo un objeto ya determinado por el propósito; entre cuya objetividad y determinación teleológica ha de introducirse un nuevo medio y así sucesivamente al infinito. Con ello está puesto el *progreso infinito de la mediación*» (*ibid.*, p. 456).

no partes. La intención es simplemente el principio de la acción, lo que explica la unidad de los momentos. Los dos —la acción y el propósito— no son idénticos, pero tampoco son separables. El agente como tal es donde el regreso se detiene o, en términos hegelianos, donde la mediación entre acción y propósito tiene lugar. Sin embargo, el agente mismo no es el punto final de ninguna historia. Él pertenece, a su vez, a otro conjunto de mediaciones.

Lo que parece ser el problema de la acción —¿cómo se traduce o desplaza el espacio de las razones al espacio de las causas?— es convertido por Hegel en otro problema. El problema no es cómo algo de una esfera —lo «interno», el espacio de las razones— pasa a una esfera completamente otra —el espacio de las causas—, sino cómo, por decirlo así, la unidad de las razones y causas resulta esencial para entender ciertas entidades. Los agentes son criaturas dotadas de espíritu, y ello supone que son capaces de brindarse a sí mismos una segunda naturaleza, una naturaleza que está informada por sus capacidades conceptuales; y el tener a la propia naturaleza informada por los conceptos propios determina qué va a aparecer en la propia experiencia. La habilidad de ver, por ejemplo, un reloj como un reloj reposa en el modo en que la experiencia perceptual es y puede ser informada por los conceptos que tenemos a nuestra disposición. (Por ejemplo, uno no ve, al menos típicamente, colores y luego por medio de una inferencia llega al «reloj», sino que uno ve un reloj directamente.) Del mismo modo, las capacidades corporales para la acción pueden ser informadas por conceptos de un modo similar. Por ejemplo, uno desea buscar una referencia y toma el diccionario (o hace clic en la imagen del botón que nos lleva a la página Web deseada). Los propósitos, como las razones, informan la acción en el modo inmediato en que una percepción es informada por conceptos.

Una acción, en cuanto realización de un propósito, no es una traducción inmediata de algo implícito a algo explícito. (De hecho, tratar esto principalmente como un «hacer explícito» es tratar a lo interno como determinado en sí mismo y considerar luego que la cuestión consiste en determinar qué cosa, dentro de un grupo de cosas «externas», expresa mejor a lo «interno» ya previamente determinado.)²⁹ Las acciones son normas que se realizan a sí mismas en la conducta, y el significado que poseen es, por naturaleza, social, no es fijado enteramente por el agente mismo.³⁰ El mundo en el que hay acciones, es decir, eventos que tienen un significado como la realización de propósitos, no es un mundo de cosas internas que determinan cosas externas, sino más bien un mundo en el que algunas cosas significan lo que significan en términos de lo que los agentes están haciendo y no solo en términos de lo que está sucediendo. El espacio de las razones se aproxima al espacio de las causas solo a través de la mediación de un cierto tipo de «totalidad», a saber, el agente actuante

29. La contraposición entre «realización» y «hacer explícito» es un punto difícil en los propios textos de Hegel. Él usa el término *verwirklichen* y sus términos derivados con frecuencia, pero también habla con frecuencia de la «traducción» de lo interno a lo externo. El término «traducción» sugiere que uno está haciendo explícito un significado que ya está ahí. Para defender que la «traducción» no debe entenderse como «hacer explícito», uno tiene que tomar «traducción» en un sentido metafórico —pero, ¿por qué?— o sostener que «traducción», en su sentido más literal, es en sí realizar un significado, no solo hacer explícito un significado en otro.

30. «[...] el concepto se ha determinado a sí en ella [la negatividad] de tal modo que su *particularidad* es *objetividad externa*, o como la simple unidad concreta cuya exterioridad es su autodeterminación» (*ibíd.*, p. 461).

—como un todo— que posee una segunda naturaleza de disposiciones, hábitos y habilidades que está informada por sus capacidades conceptuales, que han sido a su vez aprendidas y perfeccionadas en el espacio social.³¹

Lo que parece ser el abismo metafísico entre el espacio de las razones (en tanto «infinito») y el espacio de las causas (como «finito») es vinculado por medio del concepto del agente natural cuya segunda naturaleza se ve informada por sus capacidades conceptuales. Al apelar al espacio de las razones, sostenido por relaciones de reconocimiento mediadas por estructuras institucionales y prácticas, el agente dirige sus acciones en términos de sus propósitos, que son la unidad de las normas en tanto vinculadas con los hechos de su naturaleza (la más importante de las cuales, conceptualmente, es su segunda naturaleza). Para el agente, sus estados mentales y sus movimientos musculares causan cosas, pero es él, no ellos, la causa de la acción.³² Lo que se requiere para que la acción esté bajo la guía de la voluntad no es ni una forma *especial* de causalidad eficiente, ni una relación causal entre, digamos, los estados mentales y las acciones. Implica asuntos más mundanos, tales como aprender a autocontrolarse, a pensar, en ocasiones, antes de actuar y el conjunto de otros hábitos y capacidades adquiridos que los primates autoconscientes intentan transmitir a su descendencia.³³ Esto *no* toma como su paradigma la idea de que «uno podría siempre haberlo hecho de otra manera».

La concepción hegeliana de cómo coinciden el espacio de las razones y el espacio de las causas en la acción humana consta (al menos) de cinco etapas. En primer lugar, Hegel considera que una acción es una intención en camino a la realización y que una intención es una acción en camino a la realización. Cada lado es un reflejo del otro desde un aspecto distinto. Esta es una descripción fundamentalmente no-disposicional de la acción. La explicación fundamental de una acción es la siguiente: un agente con un «pensamiento» (o un «concepto») sobre algo que hacer hace lo que hace por una razón. En términos de la lógica de la «esencia» de Hegel, la acción «manifiesta»,³⁴ expresa o exhibe la intención. No es causada por ella. La causalidad

31. «El movimiento del propósito ha logrado ahora lo siguiente, que el momento de la exterioridad no esté puesto solo en el concepto, no sea solo un *deber* y un *tender hacia*, sino que como totalidad concreta sea idéntico a la objetividad inmediata» (*ibíd.*).

32. Esto explica la afirmación hegeliana, que en otro caso parecería ser extraña, de que las personas son «ideas», una afirmación que es de hecho tan curiosa en su estructura superficial que parece una buena recomendación descartar esa parte de la terminología hegeliana en su conjunto. Lo que aquí se afirma es que, al buscar comprender la realidad de estas curiosas criaturas que son los primates autoconscientes, hablamos de ellos del modo dual normativo-factual en el que hablamos de dichas «ideas». Heinrich Heine parodia lo curioso de esta forma de hablar cuando afirma que, en un sueño, su amigo Moses Moser le dijo: «No debería dejar que nada me moleste, pues soy solo una idea, y para probarme que solo soy una idea, tomaste la *Lógica* de Hegel y me enseñaste un confuso pasaje en él y Gans golpeó en la ventana —pero yo salté furiosamente alrededor del cuarto y grité: no soy una idea y no sé nada acerca de ninguna idea, en toda mi vida no he tenido una sola idea» (H. Heine, *On the history of religion and philosophy in Germany and other writings*, edición de T. Pinkard y traducción de H. Pollack-Milgate, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 121).

33. Esta relación entre las concepciones causal y «silogística» de la acción ha sido tratada de un modo distinto en C. Yeomans, *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Londres: Oxford University Press, 2011. Yeomans parece creer que dicha relación debe adaptarse a la idea libertaria acerca de la necesidad de abrir y ramificar futuros, y ello requiere una comprensión más teológica del todo.

34. «La esencia *parece* primero *dentro de sí* o es *reflexión*; en segundo lugar *aparece*; en tercer lugar *se revela*»; «O justamente es este el contenido de lo absoluto, *manifestarse*» (GWA 6, pp. 16, 194)

le pertenece al agente como un todo. La acción no debe ser explicada por un evento externo que detona una disposición interna —pese a que esto pueda ser parte de una serie de eventos que conformen la acción—, sino en términos del «concepto» que el agente posee acerca de qué es lo que está haciendo.

En segundo lugar, parte de la explicación de la acción está asociada a la forma general de vida a la que pertenece un agente. El león ataca a la cebra porque eso es lo que los leones hacen. La forma de vida del león explica por qué hace las cosas que hace (por qué se aparea de cierta manera, por qué busca cierta clase de nutrición, por qué forma ciertos tipos de grupos, etcétera).³⁵ La especie «aparece» en los individuos que gobierna y es solo realmente efectiva en dichos individuos.³⁶ (Es su «esencia» detrás de las múltiples apariciones.) La especie no causa que el león ataque a la cebra. El que el león ataque a la cebra es la expresión de su especie (lo que los leones hacen). Una forma de vida no es, por tanto, una entidad particular y puntual en sí misma. Es el principio de los individuos que gobierna.

En tercer lugar, los seres humanos, por otro lado, son una especie consciente de pertenecer a la especie, es decir, son autoconscientes. Saben que son sujetos de pensamiento y acción al ser sujetos de pensamiento y acción. Son miembros de la especie, «agentes», al llevarse a sí mismos bajo el concepto «agente». El espíritu (*Geist*), como a Hegel le gusta decir una y otra vez, es su propio producto.³⁷ Lo que gobierna a estas criaturas es el pensamiento autoconsciente, pero el pensamiento en tanto encarnado en la segunda naturaleza, esto es, el pensamiento en tanto asume diversas formas institucionales. Así como «lo que los leones hacen» es lo que los leones individuales hacen como especie, lo que los agentes humanos hacen es lo que dichos agentes individualizados e institucionalizados hacen como especie, lo cual significa que los agentes humanos están con frecuencia enfrentados consigo mismos en términos de qué hacer, en la misma medida en que la vida social de los mismos está enfrentada consigo misma. Para dichos agentes, su especie es a la vez natural (e involucra ciertas disposiciones que son detonadas por circunstancias externas) y racional (lo cual implica que actúen según su concepción de la ley). Esta última es, a su vez, social (involucra tanto a prácticas como a instituciones). La sociabilidad de tales criaturas es la contraparte de lo que la especie es al león. Los leones hacen lo

35. «En la lógica [la vida] es el simple ser-dentro-de-sí, el cual ha alcanzado en la idea de la vida su exterioridad, la que verdaderamente le corresponde; el concepto, que antes apareció como subjetivo, es el alma de la vida misma; él es el impulso que se media a sí por la objetividad a través de su realidad» (*ibid.*, p. 471). La concepción hegeliana de cómo una forma de vida explica esto se engarza en una tradición que se extiende desde él hasta M. Thompson, «The Representation of Life», en: R. Hursthouse y otros (eds.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford/Nueva York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1995 e inclusive hasta S. Rödl, *op. cit.*

36. «Para hacer aquí algunas observaciones, entonces el destino del viviente es sobre todo la especie, la cual se manifiesta a través de la caducidad de los individuos vivientes, los cuales, en su real y efectiva individualidad, no tienen a la caducidad como especie» (*GWA* 6, p. 421).

37. «El decir que el espíritu existe parecería, a primera impresión, implicar que es una entidad completada. Por el contrario, es por naturaleza activo, y la actividad es su esencia; es su propio producto y es, por ello, su propio principio y su propio fin. Su libertad no consiste en el ser estático, sino en la constante negación de todo lo que amenaza con destruir la libertad. La empresa del espíritu es producirse a sí mismo, hacer de sí su propio objeto, y adquirir conocimiento de sí; de este modo, él existe para sí mismo» (G.W.F. Hegel, *Die Vernunft...*, p. 55).

que los leones hacen y las personas hacen lo que las personas hacen, pero, debido a que las personas actúan según su propia concepción de la ley —esto es, actúan de acuerdo con una representación de un orden normativo (una «idea»)—, lo que las personas hacen no es lo que todas las personas hacen. Nuestra forma de vida es, en buena parte, el modo en que dichas prácticas e instituciones se manifiestan en nuestras vidas y acciones.

Así como podemos señalar, clasificar, generalizar y enumerar cosas en el mundo (y, debido a las carencias internas de tal régimen para señalar, clasificar, generalizar y enumerar, debemos ver también reflexivamente algunas «esencias» como subyaciendo a las apariencias), debemos también desplazarnos (dadas las carencias internas de dichas apelaciones reflexivas a los principios de la apariencia) a la esfera normativa, donde nos preocupa qué se sigue lógicamente de qué, y cómo encajan unos con otros los múltiples elementos de esta imagen. (Esto es la lógica de Hegel en su forma más breve, sin los detalles y argumentos.) Le damos sentido a las cosas y nos preocupamos acerca de cuándo se ha dado sentido verdadero. Dichas prácticas e instituciones cambian históricamente y, por tanto, la figura de la capacidad de acción misma cambia históricamente.

En cuarto lugar, ser libre es ser «beisich», el que las propias acciones y los propios pensamientos «dependan de uno». (Es «problema de uno» lo que uno piense y haga.)³⁸ Dijimos que esto tenía dos componentes (o «momentos»): el tener la autoridad sobre las propias acciones y el tener el poder para llevarlas a cabo. Este poder es la capacidad que un agente tiene para producir acciones que estén a la altura de una concepción de un orden normativo que informa sus acciones, y este orden se encarna en las instituciones y prácticas en las que vive y se mueve dicho agente. Por lo tanto, este poder está socialmente indexado. (Por ejemplo, la antigua prohibición de que las mujeres casadas poseyesen ciertas formas de propiedad manifiesta una falta de poder y, por ende, de libertad en este sentido.) Asimismo, uno no es libre cuando sus acciones están sujetas a la autoridad irracional de otros, o cuando la propia posición no le da a uno el poder normativo sobre ciertas acciones, o cuando uno es incapaz de hacer que las propias acciones estén a la altura del espacio de las razones. (No hay ningún sentido especial de causalidad operando en el libre albedrío.)

En quinto lugar, puesto que la subjetividad ha de entenderse fundamentalmente en términos de asuntos como «seguirse de las premisas», «encajar en un esquema mayor» y otros semejantes, es parte de la lógica de la *Lógica* de Hegel el que preguntas como «¿por qué piensas eso?» (a diferencia de preguntas como «¿por qué se reventaron las tuberías ayer?») exijan una respuesta en términos de una razón que justifique y no una explicación que refiera a la causalidad eficiente.³⁹ Ahora bien, la lógica de Hegel obliga a concluir que las razones que justifican tienen prioridad frente a las razones explicativas y esto no solo desde el punto de vista de primera persona del sujeto. Desde el punto de vista de una tercera persona, por supuesto,

38. Cf. la discusión, que menciona formas similares de elocución como «depende de mí» o «es mi problema», en R. Moran, *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.

39. Sobre los aspectos cruciales de esta idea he aprendido mucho de los artículos de Robert Pippin «In What Sense is Hegel's *Philosophy of Right* Based in His *Science of Logic*? Remarks on the Logic Of Justice» (inédito) y «Lógica y metafísica. "El reino de las sombras" de Hegel» (publicado en este mismo volumen).

podría decirse que la razón del agente era falsa o que estaba mal dirigida, etcétera; y que su verdadera razón para actuar no fue la promoción de la naturaleza racional como un fin en sí (como sostiene el agente), sino simplemente los celos. Si se considera a las razones como eventos mentales (en lugar de verlas como la figura de la capacidad de acción misma), entonces tenemos que verlas como elementos causales dentro de una serie de eventos que pueden o no conducir a las acciones con las que están vinculadas (como con frecuencia se dice que es necesario para las descripciones de tercera persona). La postura hegeliana alternativa es que se debe ver la capacidad de acción misma como una clase de estatus que tiene su propia manera básica de desarrollarse, de modo tal que el no lograr actuar según una razón deba ser explicado de un modo similar a aquel en el que se explica la enfermedad —como algo que yace en la naturaleza de las cosas que impide (u obstaculiza) que se alcancen las metas adecuadas a su forma de vida, que en este caso es la de la capacidad de acción racional—. Si esto es así, entonces el problema con la capacidad de acción no es que factores externos (como en la enfermedad) puedan frustrar el funcionamiento adecuado de nuestros poderes de conocimiento y acción. Nuestros poderes pueden ser frustrados por sí mismos al imponerse a sí mismos condiciones imposibles o al hacer invivible la vida vivida según tales razones.

Esta es una historia mucho más larga y es parte de la teoría hegeliana de la descomposición de las formas de vida, un tema al que dedicó buena parte de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 y muchas de las lecciones de Berlín. Metafóricamente, si fuésemos voluntades sagradas, entonces, cuando creyésemos algo falsamente o actuásemos equivocadamente, esto se debería a que algo salió mal en nuestras capacidades espontáneas. A veces, puesto que no somos voluntades sagradas, las cosas de hecho nos salen mal debido a condiciones externas a nosotros mismos, pero a veces, al menos según lo que se sigue de la propuesta de Hegel, algo efectivamente sale mal en nuestra espontaneidad. En estos casos, como ya hemos notado, seguimos haciendo lo que hacemos, pero ya no sabemos exactamente qué estamos haciendo. Esto es la alienación y en estas condiciones no somos libres. Nunca somos voluntades sagradas.⁴⁰ Los desmoronamientos ocurren tanto debido a nosotros como debido a fuerzas externas.

40. Aunque es otro asunto del todo, ha sido por mucho tiempo un lugar común en la interpretación de Hegel el afirmar que este contrasta agudamente la elección libre arbitraria y la libertad genuina, es decir, que contrasta, o incluso opone, *Willkür* y *Wille*. Desde este punto de vista, Hegel coincidiría con Locke, quien se toma el cuidado de insistir en que la libertad no es desenfreno («Pero, pese a ser este un estado de libertad, no es un estado de desenfreno: pese a que el hombre en el Estado tiene una libertad incontrolable para disponer de su persona y sus posesiones, no tiene la libertad de destruirse a sí mismo, o de destruir a una criatura en su posesión, salvo que algún uso más noble que su mera preservación lo requiera», J. Locke, *Second Treatise of Government*, edición de C.B. Macpherson, Indianápolis, Ind.: Hackett, 1980, p. 9). Sobre la base de esta interpretación de Hegel, la verdadera libertad se hallaría en la clase de moralidad social llamada «eticidad» (el término técnico para traducir el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*). Algunos comentaristas más recientes han notado también, correctamente, que Hegel, pese a todo, deja espacio para dicha elección libre arbitraria dentro de su concepción de libertad verdadera como algo de cierto modo apropiado para la vida moderna. Sin embargo, una vez que una distinción aguda entre libertad verdadera y elección libre arbitraria es atribuida a Hegel, entonces es tentador ir un paso más allá e identificar la libertad verdadera con el actuar en términos del propio verdadero sí mismo y luego identificar el propio verdadero sí mismo con el sí mismo ético (que se contrasta con el falso sí mismo, que actúa en términos de principios o motivos arbitrarios). Sin embargo, pensar que Hegel opone la elección

Esta es la versión hegeliana de lo que él consideró la intuición fundamental de Spinoza: hay un mundo que se nos aparece de dos modos, primero como naturaleza, luego como un reino de estatus normativos que se enfrentan a la naturaleza y, finalmente, un mundo, captado en el pensamiento, o en términos de Hegel, la idea.

arbitraria libre a la libertad genuina es caer en el mismo error en el que se cae al creer que Hegel piensa que lo finito y lo infinito son dos cosas separadas (tal vez una pequeña y otra muy grande). La verdadera libertad es estar cabe sí y ello supone la posición en la que uno está, el tipo de cosas que están autorizadas por la figura concreta que el espacio de las razones ha tomado en la época de uno. Ser libre es en parte tener la posición para hacer exigencias frente a otros, y la característica del mundo en el que «todos son libres» es la de que cada uno tiene la posición para hacer algunas elecciones que son sin duda arbitrarias, y que la autoridad de determinar qué es lo que lo está impulsando a uno, en mayor o menor medida, reside en el propio agente individual. El que esta forma de reconocimiento recíproco sea difícil y precaria es parte del argumento de Hegel. Ella requiere de prácticas e instituciones muy complejas —lo que Hegel identificó como el compuesto de derechos, obligaciones morales, familias, sociedades civiles y Estados constitucionalmente gobernados— para poder ser efectivamente real.