



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CONTINGENCIA Y LIBERTAD EN HEGEL

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**LUIS EMILIO TÉLLEZ CONTRERAS**

Asesor: Mtro. Alfonso Vázquez Salazar



México, D.F.

Agosto 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A mi madre, a mi padre y a mi hermano: Maricela, León y León Felipe, por el recorrido aún no terminado de compartir la vida en sus contradicciones.

A mis compañeros de militancia política: Tania, Héctor, Israel, Aurora, Ayla, Stephanie, Aldo, por sostener colectivamente un proyecto revolucionario.

A mis amigos de años: Héctor Becu, por mantener y compartir la savia viva de la inmanencia; Mauro, por estar en el momento oportuno aunque no lo sepa.

A mis amigos de carrera: Nadia, Javier, Yunuen y Oscar.

A mis compañeros de la UACM: Magda, Ek, Lalo y Alan, con quienes luche por la justicia de Ayotzinapa.

Al colibrí del mapamundi sin nombres.

## ÍNDICE

Primer capítulo.

INTERPRETACIONES DE HEGEL	06
1.1. La crítica de Isaiah Berlin.	07
1.2. La crítica de Popper.	10
1.3. La interpretación de Engels.	12
1.4. La recuperación del pensamiento hegeliano por la filosofía francesa: Foucault y Derrida.	15

Segundo capítulo.

LA CONTINGENCIA Y LA NECESIDAD EN HEGEL.	18
2.1. Introducción.	18
2.2. La contingencia en la juventud de Hegel.	19
2.2.1. Escisión y reconciliación como necesidad.	19
2.3. El amor, principio de reconciliación.	22
2.4. La necesidad y la racionalidad.	25
2.5. Las leyes y las condiciones.	27
2.6. Contingencia y un poco de historia.	29
2.7 La necesidad externa.	35
2.8. Contingencia y moral frente al sujeto.	37

Tercer capítulo.

LA CONTINGENCIA EN EL DEVENIR DEL DERECHO.	40
3.1. La ley y el reconocimiento.	40
3.2. Reconocimiento.	41
3.3 Crítica del atomismo social.	44
3.4 Aparición del derecho.	46
3.5 La necesidad del derecho y su tragedia.	48
3.6. La ley.	49
3.7. Contingencia dentro del derecho.	50
3.8 El lenguaje.	51
3.9. La posesión.	55
3.10. Contingencia en el contrato.	58

3.11. Contingencia en el matrimonio.	61
3.12 Contingencia social e indeterminabilidad de la ley.	63
3.13 Contingencia política: revolución.	66
CONCLUSIONES.	69
Bibliografía.	74

## PRIMER CAPÍTULO

### Interpretaciones de Hegel

Este trabajo tiene por objetivo demostrar la forma en que la contingencia estructural que se expresa en la dialéctica del derecho en el joven Hegel, es una fuerte prueba contra la idea, que tanto ha estigmatizado al filósofo alemán, de que su filosofía es simplemente un sistema cerrado, determinista, apriorista y que finalmente anula la posibilidad de concebir la libertad del ser humano que queda enterrada bajo un desenvolvimiento necesario. Las conclusiones que se derivan de este análisis me parece que son válidas para su pensamiento posterior, de madurez, y por ello exponer el papel fundamental de la contingencia en un caso específico y relevante, como lo es la dialéctica del derecho de su juventud, es una necesidad para la defensa de Hegel como un filósofo de la libertad.

Sin negar que existe una cara de la filosofía hegeliana que establece una forma de finalismo y su consecuente justificación de una realidad específica como necesaria, su pensamiento, a mi parecer, no puede ser condenado de manera absoluta por un aspecto que corresponde a una parte de las ideas maduras y que se concentran en su aspecto eminentemente político. Pero en su defensa no opondré aquí simplemente la idea de que Hegel siempre quiso decir otra cosa o que los intérpretes que no le favorecen tienden a una simplificación de su pensamiento; lo que mostraré será la manera en la que de hecho Hegel presenta el desarrollo dialéctico concreto de la conciencia y la *praxis* del ser humano en el ámbito antes mencionado en su última etapa de juventud, para contrastar la crítica avasallante de sus ideas con la *puesta en práctica* específica que mostrará resultados en un sentido totalmente distinto.

Para lograr esto clarificaré a qué se refieren tanto los críticos, como algunos continuadores del pensamiento de Hegel, cuando hablan de una idea supuestamente cerrada, clausurada, de su filosofía y entender hasta qué punto es justa. Para esto, priorizaré a aquellos críticos que dejan claramente expresados sus puntos de ataque y que intentan derribar el pensamiento hegeliano sin cortapisas, nos referimos a dos eminentes filósofos liberales del siglo XX: Karl Popper e Isaiah Berlin. Revisaré en segundo lugar al emblemático continuador del marxismo, Federico Engels, pues sus ideas sobre Hegel fueron heredadas a generaciones posteriores que abonaban a la banalización del idealismo alemán y que son una muestra clara de la petrificación del

pensamiento dialéctico que deviene determinista. Finalmente, de manera somera y unificada revisaré a un par de filósofos que desarrollan lo que podríamos llamar una “crítica interna”, en tanto que parten de muchas de las problemáticas propiamente hegelianas, y que podríamos considerar en algún sentido continuadores de la problemática hegeliana, nos referimos a Derrida y a Foucault. Esta secuencia al mismo tiempo que ilustra diversas formas de recepción de Hegel, ayudará a determinar los flancos débiles reales de Hegel, quitar la idea de la imposibilidad de superar a un filósofo de la “superación totalizadora”, y resguardar lo que ha sido una genuina aportación al pensamiento del idealismo absoluto.

Los autores escogidos claramente tienen hasta cierto punto algo de arbitrario, sin embargo, nos parece que cumplen su función en tanto que tienen la virtud de hacer una clara referencia crítica a Hegel. Bien pude haber contemplado a otros autores, sin embargo, para este caso no es necesario ser exhaustivo con la gran cantidad de críticas, ataques o recuperaciones de Hegel.

Como se mencionaba, mostraré en primer lugar dos críticas frontales al conjunto de la filosofía del idealismo absoluto, venidas de dos tradiciones liberales. Por un lado, Isaiah Berlin que inserta a Hegel dentro de los seis pensadores enemigos de la libertad y Karl Popper que lo coloca junto a los enemigos de la denominada sociedad abierta o libre. Cada uno, en distintos tonos, no sólo le imputan haber fabricado un sistema que cierra toda posibilidad de libertad, sino que es responsable indirecto o directo de varias de las más trágicas experiencias históricas del siglo XIX y XX por su pensamiento estatólatra, supremacista y teleológico.

Avancemos en los argumentos más sobresalientes de estos dos pensadores.

### **1.1. La crítica de Isaiah Berlin**

La crítica de Berlin parte de la siguiente definición de libertad: “la capacidad de elegir cómo deseamos elegir, porque deseamos así elegir, sin coacciones, sin amenazas, no devorados por un vasto sistema; y en el derecho a resistir, a ser impopular”<sup>1</sup>, una definición que se opondría diametralmente a la que plantea Hegel, quien anularía la posibilidad de la libertad individual, aleatoria y caprichosa, en el altar a una libertad entendida como la comprensión de las leyes necesarias del desarrollo de la historia y la civilización. Este tipo de libertad hegeliana se lograría si fuese posible tener la

---

<sup>1</sup> Berlin, Isaiah, *Seis enemigos de la libertad*. México, FCE, 2004, p. 138.

capacidad de una visión supraindividual e interna de las cosas, revelándonos el mundo en la dirección de su desarrollo, o en su intención interna, más allá del simple humano en específico, es decir, de su grupo, pueblo o civilización, entonces se puede superar la superficialidad de la ciencias naturales y positivas para dar paso a la búsqueda del sentido del mundo. Toda una mitología, sostiene Berlin.

Para llegar a esto, afirma que el proceder de Hegel fue simplemente trasladar las características de interioridad del hombre individual, el cual tiene intenciones, metas y sentido, a la problemática de los entes supraindividuales donde “el universo, era en realidad, el autodesarrollo del espíritu del mundo [...] semejante a un espíritu individual”<sup>2</sup> y es posible conocer, por ello, el sentido de este desenvolvimiento en tanto que somos parte del mismo universo. El problema sería para Berlin que no tenemos certeza de la forma en que estamos insertos en ese todo y más aún no existe prueba alguna de tal inserción, es simplemente resultado de una intuición metafísica o un acto de fe. Sin embargo, la historia sería la expresión de esta experiencia, siendo igualmente interna y asimilada en el mismo sentido en tanto que es hecha por el ser humano mismo y manifiesta de forma efectiva la dirección del espíritu colectivo. La historia es, pues, el punto de vista privilegiado donde podemos contemplar, a través de su estudio, el sentido y, sobre todo, la necesidad de lo acontecido. Este es el punto medular de la interpretación que nos ofrece Berlin.

En principio, la historia avanza de manera dialéctica, es decir, a partir de un conflicto entre elementos opuestos que generan, en su lucha, nuevas situaciones o momentos en los que se expresa la síntesis de las anteriores, pero en ese proceso algunas cosas son desechadas como casuales, accesorias y las que sobreviven son las que necesariamente tenían que sobrevivir. El entender porqué eran las que tenían que sobrevivir, es parte del carácter racional que adquiere la historia, ya que “un proceso racional consiste en que cuando se capta lo que es, en la única forma en la que se puede comprender algo, es decir, por medio de una facultad a la que llama razón, entonces vemos que el proceso es inevitable [*sic*]”<sup>3</sup>.

Cuando alcanzamos cierto grado de entendimiento racional de la historia nos convencemos pues, de que los hechos no simplemente fueron como fueron sino de que tuvieron que haber sido como fueron y no de otra manera, lo mismo sucede con la historia presente y la que vendrá, cuando la entendamos, tendremos que asumirla y

---

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 117.



hacerla nuestra tal y como se desarrolla, pues es una necesidad oponernos a lo necesario o racional.

En términos generales esto es la libertad, asumir la verdad tal como está dada, asumirla de buena gana y, por supuesto, obedecerla. Cuando nos damos cuenta que no podemos hacer otra cosa más que reconocer lo racional “cuando descubrimos porqué todo es como es *–debe ser así–* en el acto mismo de comprender esto perdemos el deseo de que fuere de otra manera”<sup>4</sup>. Es un tipo de resignación optimista, una forma en la que aceptamos el único camino que hay, dice Berlin. Estas reglas o pautas de la historia, de manera persuasiva, se le imponen al hombre ya que “la libertad es el reconocimiento de la necesidad”<sup>5</sup>.

Pero las consecuencias de esta supuesta concepción de Hegel son aún más trágicas en el terreno de la moral y la política, pues se desprendería la asunción de un crudo realismo, donde la violencia y los sacrificios observados en la historia son parte igualmente necesaria del progreso de la razón en la comprensión del mundo y el camino para que se manifieste el espíritu absoluto en algunos casos en su mayor expresión. Al evidenciarse las intenciones de los pueblos o razas en esas luchas que son una expresión dialéctica de la transición a un estadio superior “esta idea se convierte en una siniestra mitología que autoriza el sacrificio indefinido de individuos en aras de tales abstracciones”<sup>6</sup>, que se expresaría finalmente en la construcción del Estado.

El centro de la polémica es la subsunción de lo individual en algo general y absoluto, entendiendo al primero como un elemento libre en tanto individuo, o contingente en el sentido de no ser predecible o subordinable a una idea y, en este sentido, se niega el supuesto punto privilegiado para establecer la función y el destino de cada uno de los elementos individuales dispersos. En este sentido me parece que lo relevante no es la cuestión de que se acepte o no la existencia de fuerzas supraindividuales sino el papel que juega el individuo en esta interacción, o más certeramente, el sujeto en este desarrollo, punto que trataré de aclarar en el tercer capítulo de este escrito. Por otro lado, la idea de individuo desde la que desarrolla su reflexión Berlin sería parte de una disputa teórica y la variación que existe dentro de la perspectiva hegeliana haría que las coordenadas modifiquen una visión cerrada del individuo.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 128

## 1.2. La crítica de Popper

El punto de crítica de Popper a Hegel y su legado se expresa en lo que este filósofo resume como el historicismo moderno, dentro del que agrupa a más corrientes que se caracterizan por “anticientíficas” en tanto que consideran que “el método para obtener el conocimiento de las instituciones sociales tales como el Estado” se enfoca en el estudio de su historia o la historia de su ‘Espíritu’”<sup>7</sup>. Este método historicista coincidiría plenamente con la filosofía de Hegel y por ello también con la responsabilidad histórica de los sistemas políticos cerrados y totalitarios del siglo XX, al menos.

El historicismo sería entonces una mitología moderna que se consolida con Hegel, y toma el rostro de ciertas expresiones aterradoras que se oponen a la “eterna rebelión contra la libertad”. Con esta idea general, Popper quiere ir más lejos e intenta una comprobación puntual de la “estafa” que es el pensamiento de Hegel y de lo que en el fondo es la falta de sustento de su “teoría”.

El sustento o la máxima en la que se apoyaría toda la filosofía hegeliana sería que “la historia, esto es, el éxito histórico, es el único juez”, como si fuese ésta un campo de prueba de todo lo existente, de lo real y de lo que merece existir permanentemente pero, a criterio de Popper, sin una prueba de la misma validez de esta idea, es decir, como la reafirmación del estado de cosas a partir de una configuración *a priori* de la historia que simplemente enaltece la realidad en su expresión presente, un justificante de los poderes dominantes y exaltador del Estado. El problema para Popper sería que la teoría hegeliana tiene como objetivo en última instancia fundamentar un “absoluto” realmente existente, el Estado, y no el encontrar las leyes del funcionamiento del Espíritu o de la historia, sino la supremacía de esa realidad expresada en un ente específico.

Así pues, de acuerdo con Popper la necesidad histórica del Estado en la teoría hegeliana convierte a este en un ser que no está “sujeto a ninguna norma”, que es incondicionado, y por ello mismo le da un *status* dentro de la historia misma que le dota de la oportunidad para comprobarse a partir de la imposición de su fin. ¿Qué es lo que realmente representa al Espíritu en tanto que el “patrón posible para el juzgamiento del Estado es el *éxito histórico* universal de sus actos”<sup>8</sup>? y a partir de ello la posibilidad de confrontación a través de la guerra con otros Estados, no otra cosa que la manera de

---

<sup>7</sup> Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 254.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 282.

justificar a las fuerzas sociales más audaces. Esto parecería lo contrario a la reconciliación y desde el punto de vista político la preparación para la supremacía de un Estado sobre otros.

Este punto de vista se parece enormemente a la crítica que políticamente hace el hegelianismo de izquierda con los herederos de la filosofía de la religión hegeliana que asumían su sistema como cerrado. Los hegelianos de izquierda, ya plegados al materialismo, expondrían los peligros de las tesis de Hegel, contraponiéndola a un sistema dialéctico que posibilita la continuidad del desarrollo histórico. Popper asumiría la visión dominante de que para Hegel la culminación del Estado devendría en una especie de fin de la historia.

Hegel intentaría con esta suerte de comprobación dialéctica construir a partir de un método esencialista, que busca el reducto último de lo que hace a una cosas ser lo que es, una suerte de teoría predictiva en la historia que pretendería conocer el futuro de la civilización.

El mundo en movimiento de Hegel es un mundo que tiene un avance, que a diferencia de las visiones de la historia antiguas, no degenera, sino que se va perfeccionando, como en un proceso de “evolución creadora” que va emergiendo y recuperando los momentos anteriores. Para Popper son esta teoría de la dialéctica junto con la filosofía de la identidad, los pilares en los que se asienta el historicismo hegeliano<sup>9</sup>. La dialéctica como la unidad de los opuestos es el sustento del historicismo como guerra y terror necesario para depurar lo innecesario de la historia humana. La filosofía de la identidad, por su lado, “cumple la función de justificar el orden existente”<sup>10</sup> a partir de la ecuación de inspiración platónica de que lo Ideal es igual a lo Real, pero trasladado al idealismo alemán como ideas de nuestra mente o de la razón, derivando la fórmula Idea=Razón y Razón=Real.

Este historicismo está marcado por otras ideas centrales, entre ellas, la idea de que todo pensamiento histórico debe partir de una comprensión holista de su objeto, en tanto que el todo es más que la suma de sus partes y si no queremos tergiversar al individuo debemos verlo desde la perspectiva de la totalidad de sus relaciones. Visión que fortalecería la idea de que no es sólo un sector de la sociedad la que avanza hacia un objetivo, sino que es el conjunto de las relaciones lo que se dirige a un punto, jugando un papel menor o mayor en el proceso, y hasta oponiéndose a él lo ayuda a consolidarse

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 254-259.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 257.

de manera negativa. Así, lo que se intenta crear finalmente es una ciencia que postule las leyes o tendencias hacia donde se dirige la sociedad en un su conjunto.

Para Popper, además de ser el hegelianismo una teoría del determinismo absoluto al refrendar la realidad existente como necesaria, su pretensión de ser científica y por lo tanto predictiva la hace aún más peligrosa en cuanto que se auto justifica como necesaria para poder avanzar en la realización de un proyecto.

### **1.3. La interpretación de Engels**

Las anteriores exposiciones son críticas directas a la filosofía de Hegel, donde se manifiesta la interpretación condenatoria que ha dado argumentos a las siguientes generaciones antihegelianas. Lo que analizaremos ahora brevemente es la recuperación crítica que se hace de Hegel a partir del materialismo histórico que desarrolla Engels, quien aunque pretende rescatar lo mejor de Hegel, en realidad construye un estereotipo funcional a la aplicación mecánica de sus resultados, y es por ello en parte que Engels se convierte también en un pensador problemático para la herencia del marxismo.

Debemos considerar que la recepción de Engels de la filosofía hegeliana se dio ella misma en medio una disputa por su legado, pues mientras algunos deseaban mostrar a Hegel como un canonizador de todo lo existente, Engels asumió su filosofía como una herramienta ambigua que se podía utilizar en más de un sentido, pero que en su espíritu el método utilizado por Hegel era esencialmente revolucionario, en tanto que podía subvertir dialécticamente todo orden y así, “la tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer”<sup>11</sup>. Además, Engels parte de los planteamientos de Hegel para poder construir sus propias concepciones, pues lo considera el filósofo más eminente de la modernidad, por ello es necesario asumirlo en toda su amplitud para poder construir una pensamiento que, parado sobre sus hombros, esté a la altura de la nueva época que viene.

Independientemente de lo anterior, toda crítica supone una esquematización del autor al que se critique, o más específicamente una simplificación que muestra de manera clara las posiciones que se quieren cuestionar. Aunque este es el caso también de Hegel dentro del materialismo histórico, podemos decir que no se da de manera igual en todos los casos de la crítica dentro del marxismo, pues es famoso el profundo

---

<sup>11</sup> Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975. p. 21.

conocimiento que Marx tenía de Hegel y la puntual y textual crítica a la que se remite. Engels como parte del proyecto de la construcción del materialismo histórico se le ubica no sólo en un papel secundario sino complementario. Y quizá es esta posición, que lo pone en una suerte de certeza inamovible, a saber, el legado de Marx, sobre la que se sostiene y a la que sólo tocaría desarrollar lo que viene.<sup>12</sup>

Engels, al mismo tiempo que retoma la crítica a Hegel, lo recupera con el objetivo de llevar al materialismo histórico a más ámbitos del pensamiento y la praxis humana para mostrar la universalidad de su aplicación. Así, la implementación del método dialéctico venido de Hegel fue extendido a otros ámbitos distintos al de la economía política y la sociedad, lo que fue antecedido como hemos dicho por un lado, por una esquematización y un traslado canónico de las leyes de la dialéctica<sup>13</sup> (sin distinción de aplicación para la sociedad y la naturaleza). Este intento de monismo metodológico trajo en realidad una larga degradación del mismo pensamiento crítico de la sociedad que desembocó en una teoría oficial que paralizó el desarrollo de la ciencia, y por otra parte, se generalizó una forma de considerar la recepción de Hegel que consistía en ver en la dialéctica las leyes del movimiento que habría simplemente que poner de cabeza para volverla materialista.

Estos dos puntos me parecen que son los ejes del equívoco de Engels más que la acusación de haber retomado en exceso a Hegel. La falla se encuentra en haberlo tomado de manera poco hegeliana o, como menciona Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*, “en vez de ocuparse de la cosa misma [la ciencias naturales en este caso] estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa”. No es que Engels haya tenido un conocimiento superficial del asunto, sino que el tratamiento del objeto de estudio tiene el presupuesto de las leyes generales para todos los casos en las que la ciencia y la naturaleza se desenvuelven, y lo que corresponde en darles su lugar en las leyes. El método de la aplicación de las tres leyes de la dialéctica es el elemento ideal en donde embonan éstas.

---

<sup>12</sup> Ver Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI editores, 2011, pp 13, 14. La crítica sobre Hegel era plenamente compartida por Marx y Engels, la diferencia fue, como lo explica Anderson, que “Marx nunca elaboró una exposición general extensa del materialismo histórico. Esta fue la tarea que asumió Engels...” y que después heredó a la siguiente generación de marxistas como una tarea de “sistematizar el materialismo histórico como teoría general del hombre y de la naturaleza [es decir...] completar, más que desarrollar, la herencia de Marx”.

<sup>13</sup> Estas tres leyes fueron expuestas de manera clara en la *Dialéctica de la Naturaleza* en la página 41 como: a) Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa; b) ley de la penetración de los contrarios; c) ley de la negación de la negación.

Engels mismo afirma que a “la naturaleza [...] se imponía las mismas leyes dialécticas de la dinámica que también en la historia presiden la eventualidad aparente de los acontecimientos”<sup>14</sup> Hay un traslado de métodos, que no son ni siquiera la aplicación de la reformulación que hizo Marx a la economía política sino las leyes abstraídas, desprendidas de Hegel, y aplicadas a otro ámbito.

Tenemos pues, una forma de determinismo cerrado en Engels, ya que, para este el método de Hegel se resume a una serie de leyes, pero con la diferencia de que lo que es necesario hacer es no imponerle las leyes a las cosas ya que, descubrir estas leyes en las cosas mismas. A fin de cuentas resulta lo mismo, ya sabiendo lo que se quiere encontrar en los objetos. Alfred Schmidt muestra en un ejemplo del mismo Engels la forma de proceder al explicar que “la dialéctica de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto. Esto resulta particularmente claro cuando él, por ejemplo “aplica” categorías hegelianas a la célula [...] *la célula es el ser-en-sí hegeliano y atraviesa en su desarrollo exactamente el proceso de Hegel, hasta que finalmente a partir de ella se desarrolla la “idea”, el organismo completo correspondiente*”<sup>15</sup>.

Sobre la interpretación de Hegel como un filósofo que tiene invertida la concepción del mundo y al cual sólo se le debe agradecer haber rescatado la dialéctica y las “leyes [...] que desarrolló de un modo amplio, pero bajo una forma mística” tiene cierta verdad, por ello, tendríamos que el determinismo de Hegel para Engels no consistiría en la necesidad de una forma determinada de historia apriorística, sino en la imposición de la idea sobre la materia. Poner en pie, voltear a Hegel, era un imperativo, pues, para así desmitificar su método. Así, la visión que tiene Engels de Hegel muestra a este filósofo no como el expositor de las figuras por las que el Espíritu pasa a través de la historia, sino *como un impulsor de una filosofía en forma de método para las ciencias positivas* y como una simple expresión de la mistificación idealista del naciente capitalismo industrial.

Muchos marxistas piensan que el principal defecto de Engels es la limitación hegeliana que lo atrofia “el hecho de que Hegel no sea sólo el inspirador del pensamiento dialéctico de Engels, sino, a veces, idealista dominador del mismo, y la circunstancia de que, como consecuencia de ello, Engels asuma algunas actitudes

---

<sup>14</sup> Engels, Friedrich *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring: Anti-dühring*. Barcelona, México, Crítica, 1977, p.16

<sup>15</sup> Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI editores, 2012, p. 48.

metodológicamente regresivas y paralizadoras de la ciencia”<sup>16</sup>. Sin embargo, se debería reflexionar sobre la recepción misma que éste hizo de su pensamiento, pues al parecer no bastaba con poner de cabeza el sistema sino aplicarlo con el espíritu inmanente de Hegel.

Quizá si entendemos que el error está en que “uno de los principios rectores para Engels era la idea de que la filosofía, en su desarrollo, debía transformarse y convertirse en ciencia”<sup>17</sup>, y que de ellas se pueden deducir ciertas leyes de la naturaleza o de la historia es forzar el pensamiento de Hegel de la manera más determinista posible y más pensado desde el punto e vista de Engels, a saber, que son leyes que la razón dicta a la realidad.<sup>18</sup>

#### **1.4. La recuperación del pensamiento hegeliano por la filosofía francesa: Foucault y Derrida**

Por otra parte, dentro del pensamiento francés la recuperación de Hegel tuvo una fructificante discusión en el ámbito de su ontología social que tiene su inicio con Kojève. Éste consolida una interpretación antropológica del desarrollo del espíritu que abre el camino para críticas que se harán a Hegel intentando impugnar una serie de puntos ciegos del mismo, intensificando al mismo tiempo los intentos de insubordinación teórica ante un aparente sistema que todo lo contiene, hasta la crítica misma.

Igualmente pensadores como Deleuze tratan de salir de las coordenadas de su dialéctica con la propuesta del juego de fuerzas que anula la importancia de la negatividad; Bataille, por otro lado, trata de salir del sentido absoluto del sujeto, de la conciencia, colocándose en la noche del no-saber. Todos ellos son intentos de ir más allá de Hegel sin suprimirlo, reconociendo la importancia de su pensamiento y reconociendo sobretodo la paradoja de la posición de ser antihegeliano como una forma de ser más hegeliano aún, tenderse la trampa a uno mismo, convertirse a sí mismo en una negación dentro del desarrollo dialéctico de la crítica. Por ello se intentó ir más allá de Hegel saliendo de sus coordenadas.

Estos pensadores que “se ponen en su lugar” intentan ir más allá de Hegel desde una estrategia diferente, en principio porque no parten de criterios externos para juzgar

---

<sup>16</sup> Sacristán, Manuel, *Sobre Dialéctica*. Barcelona, El viejo Topo, 2009, p. 86.

<sup>17</sup> Kopnin, P. V., *Engels y la filosofía de Hegel*. Argentina, Editorial Paidós, Primera edición 1975, p. 24.

<sup>18</sup> Engels Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*. México, Editorial Grijalbo, 1961, p. 41.

la influencia social que pudo haber tenido el pensamiento hegeliano como justificación de ciertas realidades; por otro lado, porque ellos mismos tienen un pasado hegeliano (Kojève e Hippolite).

Foucault y Derrida coinciden en el supuesto del papel del sujeto como fundamento subversivo de las condiciones existentes y la consideración de la multiplicidad de la contingencia dentro de la dialéctica hegeliana con la que entraría en oposición o que se mostraría deficiente. Puntos que coinciden con la reivindicación que quiero hacer de Hegel, y que creo pueden ser compatibles en realidad con el fundamento de la dialéctica hegeliana aplicada.

Por un lado, Derrida, aunque acepta el proyecto de Hegel en torno a la diferencia como elemento constitutivo del espíritu, indica que es el método mismo lo que le impide dar cuenta de esta relación esencial, pues lo que se instituye es el dominio de lo conceptual como un construcción límite dentro del cual quedan atrapadas esta diferencia y lo negativo, “dentro de los límites del lenguaje filosófico que pretende ser aquello a lo cual se refieren”<sup>19</sup>, quedando el movimiento final de la dialéctica como una metafísica del cierre, impidiendo otro lugar de referencia que no sea el mismo concepto.

Derrida muestra que esta autorreferencialidad es claramente incoherente en el mismo Hegel dentro de su teoría del signo. Su propio planteamiento queda desnudo ante la ambición desmesurada del “sujeto absoluto” al pretender abarcarlo todo desde sí, anulando, según Derrida, la diferencia que permitiría esta asignación.

El lenguaje es con esto la prueba de los límites de la dialéctica hegeliana como proceso hacia el absoluto que contenga la diferencia y, planteado de manera más radical, “el sujeto se revela como una ficción que el lenguaje se da a sí mismo”<sup>20</sup> a través del mito de la referencia.

Por ello, la diferencia ya no puede ser interna, sino más bien una externalidad sin acceso definitivo. Para Foucault esta anulación de la diferencia a través de la dialéctica, se opondría a la posibilidad de una multitud de determinantes que pondría de manifiesto la imposibilidad de “una creación de nuevas formas históricas” que resulta en la existencia real de diferencias no asimilables por el todo al interior de su desarrollo y que habría que destruir. Así, la culpable constante es la dialéctica que al ser una simple “oposición relacional” que se supera, no permite expresar “la diferencia como una

---

<sup>19</sup> Butler, *Sujeto del deseo, reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 253.

<sup>20</sup> Butler, *ibid.*, 255.



constante lingüística/histórica básica e irrefutable”<sup>21</sup>, pues para Foucault existirían cierta clase de diferencias que serían invariantes e insuperables desde el punto de vista histórico.

Hegel querría llevar, por lo anterior, a una restauración del orden metafísico a través de una prioridad de la identidad sobre la diferencia, para lo cual el *aufhebung* sería una estrategia de ocultamiento y por ello totalizante pues no incorpora la diferencia a la identidad, sino su negación. En este sentido el punto fundamental está en suprimir una lógica binaria negando así la idea de síntesis.

Esta crítica “interna” es más efectiva pues no se centra en atacar , como decíamos, sus implicaciones políticas, sino en establecer incoherencias y contradicciones internas y deficiencias teóricas fuertes. No obstante, más adelante intentaré mostrar hasta que punto podrían ser relativas estas mismas críticas desde el punto de vista de la radicalidad del sujeto que plantea Hegel a partir de la idea presente de la necesidad como contingencia del sujeto.

---

<sup>21</sup> Butler, *ibid.*, 259.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### La contingencia y la necesidad en Hegel

#### 2.1. Introducción

Cuando tratamos de entender el concepto de contingencia se impone inmediatamente su contrario pues al nombrar uno es siempre indirectamente interpelado su opuesto, pues la contingencia pertenece a aquellos conceptos que sólo pueden ser pensados de manera cabal si está presente el otro que aparece como su negación: la necesidad. Este concepto es con toda seguridad un problema que se encuentra en el primer plano de la filosofía del pensamiento de Hegel, es uno de los conceptos fuertes, determinantes dentro de su filosofía. La contingencia, en este sentido de correlación inevitable, es por lo tanto un concepto igualmente profundo, que queda por su naturaleza al mismo nivel de la necesidad.

Desde esta idea, las motivaciones para exponer esta relación, y sobre todo, la lógica de la contingencia en Hegel es la de establecer distancia clara a los prejuicios que han nacido en algunos intérpretes de Hegel, así como de la opinión común, que ha encasillado al filósofo, a partir de lecturas evidentemente superficiales o mal intencionadas, como un pensador determinista, finalista o, pasando al plano político, como un tiránico, basados en la fuerte marca de necesidad del sistema hegeliano como evidencia de la negación de la libertad; no obstante, es la fuerza de este concepto bien entendido, lo que enaltece a su pensamiento como una filosofía de la libertad.

En este sentido desarrollaremos a partir de aquí dos hipótesis ligadas a lo largo de los siguientes dos capítulos. En primer lugar la demostración de la contingencia como el estado primario, genético, de la constitución de la necesidad, recorriendo los planteamientos de la juventud de Hegel, expresada también en los elementos de la primera filosofía del derecho, pasando posteriormente a la exposición de su concepto correlacional necesidad-contingencia en la época de madurez.

Y como continuación de esta idea, en segundo lugar, la mostración específica de la constitución del derecho como fenómeno netamente contingente, donde Hegel en sus notas de la Filosofía Real de Jena, establece las bases de los elementos estructurales de la contingencia del sujeto.

En este sentido el desarrollo de esta tesis será en primer lugar explicar la relación necesidad/contingencia en los primeros textos de Hegel para rastrear la

problemática desde sus inicios y las ideas que le motivaron, tanto filosóficas como culturales e históricas; y posteriormente, abordaremos la parte más importante de la tesis con la idea de contingencia en la filosofía temprana del derecho que desarrolla antes de la *Fenomenología del Espíritu*, para mostrar a la contingencia, fuera de toda interpretación objetivista, como un elemento de la subjetividad que siempre se mantiene frente a la realidad determinada.

## **2.2. La contingencia en la juventud de Hegel**

### **2.2.1. Escisión y reconciliación como necesidad**

Habrà que decir en principio que la idea de necesidad así como la de contingencia en el joven Hegel no es un t3pico estrictamente analizado en su especificidad, sino que son sus reflexiones en torno a la posibilidad de la reconciliaci3n de la humanidad consigo misma y su mundo lo que le lleva, partiendo desde una perspectiva de la filosofa pràctica, a concluir que existe un proceso de desgarramiento y reconciliaci3n dentro del esp3ritu o la conciencia que tiene un caràcter espiritualmente necesario, màs allà de la existencia de una u otra forma de experiencia espec3fica<sup>22</sup>. Estas reflexiones son parte de las conclusiones extra3das sobre la base de un estudio y anàlisis hist3rico-filos3fico sustentado fundamentalmente en tres coordenadas te3rico-hist3ricas: la religi3n cristiana y su destino; la comunidad griega y su ideal; y la ilustraci3n proveniente de la revoluci3n francesa y de Kant.<sup>23</sup>

En primer lugar, la religi3n cristiana positiva para Hegel està enlazada originariamente con la imposibilidad de su comunidad fundada en el amor en tanto que plantea la dial3ctica de la voluntad de construir la pureza de su ideal y la implantaci3n real de la religi3n en la tierra, contraponi3ndose el anhelo de reconciliaci3n por medio

---

<sup>22</sup> Taylor, Charles, *Hegel*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2010, p. 59, “[...] todos los anàlisis tempranos de Hegel acerca del surgimiento de la separaci3n [...] son vistos como algo màs que s3lo desventuras. Son vistos como desarrollos necesarios, y eso en los dos sentidos que establecimos anteriormente, es decir, que son *inevitables*, pero tambi3n que son *esenciales* para la realizaci3n del hombre. Son esenciales porque la realizaci3n del hombre como ser espiritual, y por tanto, como ser racional libre, requiere separarse de la unidad original de la tribu.”

<sup>23</sup> Taylor, Charles, *ibid*, p. 44.

del amor<sup>24</sup> con la forma dividida y enajenada por la ley positiva de los judíos y los ritos establecidos por las jerarquías religiosas.<sup>25</sup>

La reconciliación, como forma de restablecer el vínculo divino roto por la religión de la obediencia, implica reincorporar al hombre con su ser universal que está hecho trizas por la separación de la razón con la fe, es decir, unificar al hombre en la vida fuera de la positividad del orden judío., Así las enseñanzas de Jesús fueron el primer intento fallido de la tradición para que el hombre se encontrara a sí mismo a través del amor.

Hegel, que intenta llevar a sus últimas consecuencias la versión de cristo planteada por Kant, fundamentándolo en el imperativo del amor y en su intento de generar la unidad comunitaria, entra en contraposición con un mundo y con un ideal difícilmente realizable al considerar al amor mismo en los términos de una entrega activa que borra las separaciones, no mediante la reflexión, sino mediante la vía de la intuición práctica. Esta formulación que será devastada en la experiencia histórica del cristianismo, es la muestra de la imposibilidad de que la inmediatez sentimental se realice por más sustento racional que la impulse. Así, la necesidad del fenómeno de desgarramiento y su reconciliación por vías distintas a las planteadas en un principio por el cristianismo, es interpretada por Hegel como parte de la realización de un objetivo fracasado en el espíritu humano para que la contradicción naciente pueda y sepa nuevamente reconstruir el proceso de este anhelo. Es por ello que la disgregación y la brutalidad de la época romana representa para Hegel, a pesar de sus logros culturales, una muestra ejemplar de que la separación de la humanidad de su destino y de sus raíces fue una etapa necesaria. Además, la instauración histórica del cristianismo en esas circunstancias fue la condición de posibilidad para que una religión que negaría todos sus fundamentos originarios en la práctica, se pudiera instaurar de manera universal en casi todo Occidente.

Aunque Kant sea en estas reflexiones, uno de los pilares estratégicos que Hegel utiliza para poder reconstruir una religión popular, como vía alterna en plena modernidad germana<sup>26</sup>, que tuviera un carácter tal que le permita al hombre utilizar la

---

<sup>24</sup> “El mensaje de Jesús fue un llamamiento al hombre a fin de restaurar la unidad perdida, reemplazar la ley que ordena desde afuera y divide a los hombres de la naturaleza y a cada uno con la voz del corazón, esa afinidad de espíritu con la naturaleza que se transforma en amor”, Taylor, *ibid.*, p. 49.

<sup>25</sup> “El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento, cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones” Hegel, “Amor y Propiedad”, en *Escritos de juventud*. p. 262.

<sup>26</sup> En tanto que la vía sectarias de Cristo sufrió un rotundo fracaso.

razón para dirigir sus acciones en el mundo a partir del ejemplo del mismo Jesús trastornado, son en realidad los griegos, fundamentalmente, como la segunda referencia histórica, el pueblo que constituye una base más firme para reconstruir un proyecto tal, ya que eran un pueblo realizado en su espíritu arcaico, donde la relación con la divinidad, a diferencia del cristianismo (y de Kant mismo), era parte de su vida social y la realización de su esencia se entendía como un todo indivisible que les permite florecer y desarrollar su potencialidad humana en todos los sentidos, aunque en un estadio inconsciente, inmediato. Este estadio ponía los límites del desarrollo de la unidad espiritual (como lo quería hacer Cristo negando la reflexión) en un estadio inmaduro, representado por ellos mismos en la Tragedia. Las pretensiones de un estadio de inmediatez en el cristianismo diferirían de la condición griega, entre otras cosas, en tanto que la religión no estaría superpuesta a la actividad comunitaria en que se desenvuelven los individuos, sino que la inmediatez resultaría justamente de esa vinculación natural entre vida y divinidad. Así, la explicación de la necesidad de una disolución y desgarramiento de la cultura griega se daría en términos de superar esta armonía arcaica a partir de sus propios elementos que estaban en tensión, fundamentalmente, el advenimiento histórico de la supremacía del individuo sobre la comunidad, que los mismos griegos alentarían, y su consecuente pérdida de relación directa con el Estado “social”, lo que provocó el cataclismo de la comunidad griega.

Por ello, dicho desde otro punto de vista, “la libertad requería de la ruptura de la unidad expresiva”<sup>27</sup>, la visión de la autonomía moral radical que el idealismo había desarrollado, Hegel lo trasladaba a una etapa anterior y a su imposible realización en una sociedad donde la unidad comunitaria y con la naturaleza tenía una expresión real.

Por otro lado, adelantándonos unos cuantos siglos, las tareas de la realización de la libertad a partir de Kant eran parte del problema hasta cierto punto, ya que la idea de moralidad del sujeto kantiano presentaba a un humano en lucha consigo mismo, despreciando y relegando sus inclinaciones y sus deseos, los cuales eran sacrificados a la razón. La voluntad no era más que una forma de satisfacer la formalidad racional para mantener el ideal a costa de la realización real de la libertad. Sin embargo, bajo la idea de una libertad incondicionada del hombre, la experiencia de desgarramiento social que sufrió el cambio histórico revolucionario en Francia, sobre la base de esta nueva subjetividad moderna, es interpretada por Hegel como la supremacía de la libertad

---

<sup>27</sup> Taylor, *ibid.*, p. 66.

individual sobre el ideal de la religión, construyéndose un nuevo humanismo que estaría, sin embargo, profundamente desgarrado y presenciaría fenómenos históricos no conocidos antes.

Finalmente, reiteremos a partir de estos ejes históricos que Hegel considera este proceso de desgarramiento como necesario, porque sólo en la separación es posible tomar conciencia de lo que implica la verdadera unidad, la unidad cabal que fortalece la vida. Este doloroso proceso es el camino para que se desarrolle la naturaleza racional del hombre y en ese sentido es una necesidad en la historia de la humanidad, en el develamiento de sí misma, pues lo que se le opone y con lo que se tiene que reconciliar es algo que es producto de sí misma, de su actividad, tanto teórica como práctica, donde, como ejemplo de ruptura, la culpa y el pecado de la acción realizada sólo son el producto de la finitud inconscientemente creada por ella mismo<sup>28</sup>. “La escisión es una necesidad, es un factor de vida, la cual se forma oponiéndose eternamente a sí misma. La totalidad en la vitalidad suprema, solo es posible reconstruyéndose en el interior de la suprema división”<sup>29</sup>. Un momento desgarrado es condición de otro momento para tomar conciencia y seguir.

### **2.2.2. El amor, principio de reconciliación**

El principio de la unificación durante sus escritos de Frankfurt fue específicamente el amor<sup>30</sup>, un principio metafísico desde el que priorizó eminentemente el momento de la reconciliación lo que le impidió pensar la escisión como elemento necesario dentro de las relaciones intersubjetivas. El amor considerado desde una perspectiva pasional quería ser implantado de manera un tanto ingenua por Hegel a fuerza de contraponer la simple voluntad enfrentándose a la ley y la violencia castigadora de los Estados y la religión. Si bien, el amor era un principio que pretendía valer como universal, su deficiencia fundamental es que era estático e implicaba un estancamiento dentro del estadio primitivo, donde el hombre quedaba en los límites de la comunidad cerrada, aislada y pequeña sin poder llevar a cabo una salto en la conciencia. Por ello, para la

---

<sup>28</sup> “El crimen es principio separador en el seno mismo de la vida. Pero esta restaura lo diferenciado, mediante la culpa, la mala conciencia y la expiación de la culpa” Trías, *El lenguaje del perdón un ensayo sobre Hegel*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, p. 34.

<sup>29</sup> Papaioannou, Kostas, *Hegel*. Madrid, Edaf, 1981, p. 28.

<sup>30</sup> “Hegel ve en el amor la realización de una metafísica que lleve hasta sus últimas el primado de la razón práctica y evita las rígidas contraposiciones y dicotomías en que los principios morales construidos por el kantismo sumen al hombre concreto” Trías, *ibid.*, p.35.

esencia del hombre era un impulso congénito destruir a la tribu y separarse de la naturaleza.

El cambio de una metafísica del amor al tránsito hacia el Espíritu como el principio de desenvolvimiento humano pasó por un análisis profundo de las relaciones reales positivas del amor, que va más allá del amor como pasión o del amor cristiano. En el texto que es tema específico de nuestra investigación Hegel estudia todo tipo de relaciones que están dentro del amor, desde el proceso de reconocimiento amoroso hasta las diferentes relaciones institucionales como el matrimonio, la descendencia y la propiedad. Esta objetivización del estudio del amor es la forma en la que llena de contenido una relación nueva, a la que se subordina el amor: la del reconocimiento, que contendrá igualmente el odio y la lucha, iniciando un análisis del proceso de desenvolvimiento histórico más amplio.

Pero antes de desarrollar el sistema coherente que Hegel anhelaba construir para alcanzar la verdad en su necesidad, nuestro filósofo pasó por el camino de la crítica a la vida dividida que la religión positiva impone y la visión kantiana e ilustrada del hombre racional, sólo como una apariencia de la unidad como un todo.

Hegel, comienza asumiendo que la simple exigencia moral de una vida racional y sus fines están dentro de la misma vía ilustrada, a saber, terminar con la superstición, con la obediencia ciega a la ley y fundar una comunidad de hombres libres que llega hasta alcanzar rasgos de una visión libertaria como claramente la plasmó en su *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán*<sup>31</sup>, que le servirá de base para entender el proceso de necesidad dentro de una relación histórica, desde donde se le muestra la imposibilidad de la realización de esos valores pues la moral en la historia no es más que un pestañeo de vanas pretensiones.

En contraste con la primera visión de rasgos fundamentalmente morales, se va consolidando ahora una perspectiva de rasgos históricos, que tiene referencia a aspectos explícitamente antropológicos y, en este sentido, materialistas.

En esta nueva etapa Hegel no deja de reafirmar su principio, a saber, que este proceso de desgarramiento es inevitable, en el seno de la maduración habitan las condiciones en las que se desarrolla una ruptura. De esta manera Hegel, “al tiempo que

---

<sup>31</sup> “... quiero mostrar que no existe una idea de *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*” 219, “Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán”, Hegel, *Escritos de juventud*.

llegó a darse cuenta de que esa separación era inevitable, de que los hombres no podían evitar la separación de la bella unidad de los griegos, también empezaba a ver que esta separación era esencial, que los hombres tenían que pasar por eso en orden a cumplir su vocación como seres racionales y libres”<sup>32</sup>.

Este planteamiento tiene una formulación específica en su primer libro publicado, *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, aquí Hegel replantea de manera más clara la forma que asume tanto la necesidad de la unión como la de la separación, y lo formula a través de una sugerente unidad: la armonía sólo existe en la identidad de la identidad y la no-identidad. Esta conclusión nace en parte de una nueva visión de la filosofía y de sus fines que en esta época moderna son más elevados, pues será ésta y no la religión, la encargada de llevar a cabo la reconciliación, restablecer en sí la armonía desgarrada. Llegados aquí, es relevante observar que las ideas de la suprema tarea que la filosofía tiene que llevar a cabo se base paradójicamente en que “la necesidad de la filosofía es una accidentalidad”<sup>33</sup>, La deriva de un vigor vital descompuesto en un momento dado, un desgarramiento primario o reiterativo en cada momento histórico que lleva a que la razón haga un esfuerzo por conseguir la unificación. Ese esfuerzo, es la filosofía que se vuelve necesaria a partir de una contingencia como forma particular en la que tiene lugar la escisión<sup>34</sup>, cuando el poder de unificación desaparece de las relaciones de los hombres.

La accidentalidad se refiere específicamente a la autonomía que toman los opuestos y a la capacidad que tienen de abstraerse de una totalidad que siempre está presente. Por ello la vida unificada es un absoluto que tiene una existencia preconsciente. El Absoluto es un principio que explica Hegel, en tanto heredado de la tradición idealista, pero que expresa una particular escisión insalvable ya desde Kant, con la separación del sujeto y el objeto. Esta es para Hegel desde una perspectiva histórica la condición sobre la que las diferentes filosofías trabajan, la parte “no-libre”, sobre el que todos los espíritus se forman. Y el papel que el entendimiento juega en este recorrido es una ficción entre puras oposiciones sin llegada a un punto de unificación, por ello reivindica a la razón como la que poniéndose desde la perspectiva del absoluto, orienta esta unificación.

---

<sup>32</sup> Taylor, *Hegel*, p. 57.

<sup>33</sup> Hegel, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 20.

<sup>34</sup> “La escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía”, Hegel, *ibid.*, p. 18.



La necesidad de la filosofía es la necesidad de una tarea histórica que tiene que cumplir la misma filosofía, que no es otra más que la construcción o comprobación de lo absoluto (la reunificación), que debe ser puesto mediante la reflexión que va rompiendo las limitaciones. Podemos definir a lo absoluto en términos básicos como la unidad de las partes en su coherencia y por ello, pensarla como un retorno a la unidad de la vida de la que nace la filosofía y construyéndose también mediante el proceso de reflexión, dándose un carácter consciente a lo absoluto, agrupando, no obstante, también la parte no-consciente.

En este proceso se da la identidad de los opuestos y la “reflexión como facultad de lo finito y lo infinito están sintetizados en la razón, cuya infinitud comprende en sí lo finito”<sup>35</sup>. Inmerso en una interpelación profunda con Fichte y Schelling, Hegel quiere hacer una superación del pensamiento pasado, considerando a la reflexión no como un simple método o herramienta para alcanzar al absoluto, sino como una actividad sumergida, subsumida, en el absoluto. La necesidad del proceso de la filosofía como reflexión tiene su certeza en este vínculo con el absoluto, en tanto que parte de él y llega a él, pero para Hegel es “impropio expresar la necesidad de la filosofía como un presupuesto de ella”<sup>36</sup>, pues la necesidad es una exigencia que destruye sus instrumentos de comprobación y los sustituye.

El principal interlocutor de este texto es Reinhold, al cual lo acusa de sostener una falsa identidad que no sobrepasa el nivel del entendimiento. Los dos absolutos en los que cae casi todo el idealismo (el objeto y el sujeto) no puede más que ser unificado por este proceso especulativo, por estos movimientos. Este me parece que es el punto de quiebre en las concepciones pasadas. El amor es un absoluto estático, intuitivo, y el absoluto “especulativo” es una expresión dinámica a la que se arriba, sólo si se le presupone.

#### **2.4. La necesidad y la racionalidad**

Este movimiento entre la escisión y la unión en la perspectiva de la necesidad no es otra cosa más que el dinamismo de la dialéctica hegeliana que se enraizará en el desarrollo de una historia idealista de la integración y superación de las etapas, donde se manifiesta el secreto de la historia. Esta dialéctica de la escisión y la unión tiene una expresión en la conciencia, o más aún, sólo en la conciencia de los sujetos existe, no

---

<sup>35</sup> Hegel, *ibid.*, p. 27, 28.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 24.

porque no tenga una expresión material, sino que su comprensión como movimiento sólo tiene expresión a partir de la conciencia, y su devenir está determinado por la escisión en un momento determinado dentro de la conciencia misma.

Esta es una de la caras desde las que Hegel liga a la razón con la historia, donde el movimiento de la historia no es sólo un desenvolvimiento objetivo, más allá de la voluntad del hombre, sino que la historia es una expresión, no como resultado de la actividad consciente del hombre, sino como vida misma de éste. La conciencia en sus escisiones es la manera racional como se expresa la historia y que sólo en este sentido está vinculada directamente con la idea de necesidad histórica, dando las bases para un primer entendimiento no determinista del pensamiento de Hegel.

Así, la idea de que en el mundo y en la historia hay una necesidad que lo gobierna todo y que el desarrollo de cualquier suceso es la expresión de esta necesidad que el hombre tentativamente podrá descubrir pierde su carácter externo. Por ello, lo característico desde el idealismo absoluto consiste en que la necesidad no es cualquier sistema de leyes eternas determinadas a priori o a partir de algún ente ajeno a la realidad humana, sino que el sentido de esta necesidad es, como decíamos, de carácter racional, en tanto que es una necesidad racional humana lo que constituye el proceso. El que sea racional no tiene que ver tampoco con una serie de adecuaciones (lógicas, matemáticas o de sentido común) que pueden ser entendidas por todo humano, sino que, en un sentido más profundo, se refiere a que la racionalidad es una forma propiamente humana que parte de la autoconciencia de un ser vivo pensante, es decir, como unidad viviente que experimenta la toma de conciencia, a partir de momentos inconscientes, esto es, la racionalidad es una idea teleológica que tiene que realizar la unidad del hombre consigo mismo y con su mundo. Por ello estructura al mundo en su totalidad, y es por ello mismo que es inteligible, no se nos escapa su comprensión.

En este sentido tenemos una identificación entre la racionalidad humana y la racionalidad del mundo, y la esencia de todo lo que existe es subjetiva, por lo que retomando las enseñanzas de la filosofía trascendental y en general de la filosofía idealista, Hegel sostiene que todo objeto es un objeto mediatizado por las capacidades cognitivas humanas. Tomando esto como punto de partida el postulado de que toda sustancia es sujeto, es decir, que la subjetividad es un fundamento de las cosas, entre y principalmente, la historia, y no sólo una sustancia como cosa puesta frente al sujeto, adquiere un sentido radical. El mundo se hace discernible a partir de que el sujeto lo hace suyo desde la conciencia o cuando toma conciencia de que es su actividad lo que

determina al mundo mismo; esta es la forma en la que Hegel intenta llevar a sus últimas consecuencias los presupuestos del idealismo alemán.

Esta apropiación se muestra finalmente como el reflejo del proceso de la unidad dialéctica que existe entre el sujeto y el objeto como una misma cosa, la apropiación de sí mismo; las cosas son en tanto que son postuladas por el sujeto, poniendo su subjetividad en las cosas mismas. Por esto mismo en el lenguaje hegeliano la enajenación del mundo, teniéndolo por algo puesto y fuera, es sólo una parte del proceso de identificar al mundo como producto del Espíritu. Pero el punto esencial en este movimiento resulta ser que el sujeto es la esencia del entendimiento, la captación y la configuración del mundo, el sujeto es la esencia del mundo y de la historia. Así, el sujeto como postulante del mundo es el mundo mismo y la esencia de la subjetividad es en primera instancia su ser racional, la necesidad racional.

El Espíritu, que es la forma unitaria en la que esta racionalidad se presenta más allá del individuo, es la racionalidad necesaria que encarna la forma más alta de la libertad posible, pues la estructura necesaria del mundo no es incompatible para Hegel con la libertad más radical<sup>37</sup>, ya que este Espíritu es lo incondicionado en la historia, pues es él mismo el que pone las condiciones para su existencia.

Esto se clarifica también si entendemos que la libertad para Hegel no es la indeterminación absoluta, sino, a la manera spinozista, la libertad es el mantenerse y desarrollarse en la esencia de cada cosa conociendo en principio cuál es su determinación necesaria particular. Esta esencia es lo que Hegel llamaría el concepto, único punto desde el cual se puede deducir las determinaciones de las cosas en su movimiento. Este concepto se da en el ámbito de la racionalidad y da por entendido que esta necesidad atiende a la fundamental irreductibilidad del humano a lo externo y su expresión a lo externo es la necesidad en la historia, como historia humana.

## **2.5. Las leyes y las condiciones**

Como conclusión de lo anterior debemos enunciar que la racionalidad del mundo es garantía de su necesidad, por lo que nada es banalmente fortuito y la necesidad puede estar expresada en cada hecho y junto a él, la posibilidad de ser formulado a manera de ley. Esta ley, que es la explicitación argumentada de la necesidad del mundo, permite

---

<sup>37</sup> Taylor, *ibid*, p. 80. “El *Geist*, al postular el mundo se une con la necesidad racional, se une con la estructura necesaria de las cosas para ser. Pero esto no es un límite para su libertad, ya que el *Geist* como subjetividad es quintaesencialmente razón. Y la razón se realiza completamente cuando uno sigue, en el pensamiento y en la acción, la línea de lo racional, es decir, la necesidad conceptual.”

saber a cualquiera que la realidad está regida desde estos dictados necesarios y que además, con la ciencia moderna, las podemos observar, medir y sintetizar.

Pero estas leyes ya no son entendidas en Hegel desde el punto de vista del mecanicismo, es decir, como deterministas<sup>38</sup>, estas leyes no sustituyen a los hechos, sino que se deben entender como un parámetro, es decir, como los límites dentro de los cuales las cosas son y los sucesos aparecen. Tenemos pues, no una forma de regimiento global del mundo, sino un eje de modulación. Si no fuera así, se anularía la posibilidad de un mundo cambiante, asumiéndose este como rígido y sin la posibilidad de autodeterminación humana.

Decíamos que para Hegel, lo que hace necesario algo es que eso mismo se ponga sus condiciones, “una realidad se muestra necesaria precisamente porque surge de cualquier condicionalidad”<sup>39</sup>, así como en Kant el conocimiento es la posibilidad de que existan ciertas condiciones necesarias para que éste se pueda producir, para Hegel el sujeto produce estas condiciones de posibilidad que tienen un carácter cambiante a lo largo de la historia, pero es sobre la base de la *posibilidad real* que se puede configurar en más de un sentido este conocimiento como necesario<sup>40</sup>.

El punto relevante aquí para nuestra tesis es que la posibilidad de la aparición de una cosa es la marca de la contingencia, el que haya aparecido tal cosa pero no otra sin marcada inevitabilidad hace manifiesta la existencia de la contingencia; pero en sentido aparentemente inverso, el que eso aparecido se deba al cumplimiento de ciertas condiciones que podemos rastrear y conocer, siendo éstas la garantía que le permite aparecer, lo convierte en un proceso necesario. La necesidad se da a partir de la mostración en la conciencia de los antecedente. Sin embargo, el que uno (los antecedentes) u otro (el resultado) sean patentes al mismo tiempo desde diferentes perspectivas, que podríamos considerar fundamentalmente temporales no hace que una desaparezca en la otra, sino que las mantiene. La necesidad se basa de la misma manera, en condiciones que se muestran contingentes. Por ello, Hegel asume que para superar la dicotomía, la fórmula más radical es la de la necesidad que pone sus condiciones y en este sentido lo posible que se volvió real no es contingente, sino necesario<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> “Una de las maneras en que Hegel hace esto es pensar la determinación como determinidad [...] Determinidad es la cualidad de estar determinado en sí, desde sí. Es la determinación puramente interna que permite a su vez determinar a otra cosa, ejercer determinaciones.” Pérez Soto., *Desde Hegel: para una crítica radical de la ciencias sociales*. México, Editorial Itaca, 2008, p.121.

<sup>39</sup> Ditrich, Henrich, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 203.

<sup>40</sup> La necesidad cambia de forma.

<sup>41</sup> Ditrich, Henrich, *ibid.*, p. 202-203.

La necesidad se impone ante todas las cosas y sin eliminar la contingencia se impone en ella, se realiza a través de ella y la descubrimos en el camino mismo que dibuja el proceso. La necesidad se va construyendo, por lo que no podemos pensar que la necesidad es una forma establecida de reglamentación (ley rígida), o que la necesidad “se muestra como algo que el pensamiento *descubre* en la realidad y que ésta impone con obligación férrea”<sup>42</sup>. La necesidad es una exigencia de la razón y una exigencia de la filosofía para alcanzar la exhaustividad de la explicación.

Para sintetizar diremos que Hegel intenta ir más allá de las filosofías de la representación<sup>43</sup> y de la visión formal de la realidad que separan de inicio la idea de contingencia y necesidad, y para la superación de estos conceptos puros Hegel propone hacerlo mediante la postulación de la posibilidad real: “hay posibilidad real cuando a partir de un estado del mundo pueden pasar muchas cosas, pero no cualquier cosa”<sup>44</sup> y, sin embargo, la contingencia es radical desde el punto de vista global o en última instancia, pero en la forma de los fenómenos no se puede esperar, a partir del establecimiento de las condiciones a posteriori, cualquier cosa.

La nueva perspectiva asume que la contradicción es indisoluble y es la forma en la que vive la conciencia humana. Sin embargo, debemos distinguir los distintos puntos de vista desde los que el problema se manifiesta, por un lado, si lo pensamos desde una perspectiva epistemológica, la necesidad y la contingencia se vuelve un problema temporal (el desconocer las causas en un momento dado y el buscarlas para conocerlas); por otro lado, desde el punto de vista metafísico de la causalidad, podemos entender la contingencia como una serie de combinaciones que pueden dar resultados novedosos o que pueden repetir las combinaciones y los resultados predichos. El acercamiento a estas variaciones salen de nuestra investigación, pero en general es común confundir la problemática general con este tipo de expresiones particulares que podría no ser pertinente en el análisis de los conceptos contingencia/necesidad.

## **2.6. Contingencia y un poco de historia**

Lo dicho anteriormente creemos que explica suficientemente cuál es la naturaleza de la necesidad en la filosofía de Hegel (racional), en qué consiste la racionalidad en el mundo (subjetividad) y la importancia de la historia dentro del proceso. Además, ya

---

<sup>42</sup> Pérez Cortes, *La razón autocrítica, el conocimiento en Spinoza y Hegel*. México, UAM, 1989, p. 121.

<sup>43</sup> Pérez Cortes, *ibid.*, pp 81-94.

<sup>44</sup> Pérez Soto, *ibid.*, p.126.

podemos dilucidar qué tipo de falsificación se genera cuando se le declara un filósofo determinista.

A continuación veremos la situación específica de la contingencia partiendo de ella misma, el papel que puede tener y su innegable importancia como concepto correlativo, sin dejar, como ya lo veíamos, de resultar problemática y paradójica en todo momento y hasta aparentemente contradictorio el papel que podría jugar, sin embargo, algo es claro desde ahora, la contingencia no desaparece jamás dentro del sistema como dirían algunos interpretes, y tan falsa es esta pretensión que es posible mostrar en Hegel la existencia de una teoría de la contingencia en su sentido más cabal. No obstante, habrá que admitir que aunque es posible desprender estas conclusiones de Hegel, su prioridad al final de su filosofía es subsumir a la contingencia en la necesidad, pero le ha dado tanto derecho a la existencia propia que se ha vuelto irreductible por más que la desee domesticar; esta aparente contradicción la debemos considerar, no dentro de la relación de los conceptos sino en las pretensiones políticas e históricas de Hegel para poder cerrar su sistema.

Pero para un intento de comprensión más profunda, ahora trataremos de exponer un poco de la "historia de la contingencia" dentro de la filosofía y posteriormente como la comprende Hegel a partir de la lógica, pues es lo que nos posibilitará ampliar la visión no sólo desde una perspectiva, en tanto que para Hegel la Lógica es una de las piedras angulares de la filosofía.

Un pequeño recorrido histórico nos puede ayudar a determinar el arribo conceptual que tiene la idea de contingencia antes de Hegel y en qué sentido se le asume. Volviéndonos atrás en el tiempo, la contingencia tiene una historia dentro de la filosofía que parece haberse forjado en lucha contra ella o al menos tratando de arrinconarla, por ejemplo, Aristóteles aparta la contingencia del ámbito de la ciencia, dando inicio a la exclusión de esta como objeto del pensamiento científico e historiográfico y aún aceptando que Aristóteles hay cosas que se generan desde lo fortuito, es desterrado del reino de lo racional.

En la Edad Media "lo que puede ser o no ser" tiene una minusvaloración mayor frente a la dependencia del ser absoluto; con San Agustín a la cabeza, se destierra la posibilidad de verdad a todo ser particular finito desvinculado de la divinidad. Sin embargo, la contingencia se vuelve a escabullir en el análisis Tomás de Aquino en forma relativa frente al problema del creador y de su mundo. Pero no fue sino hasta Leibniz donde encontramos una idea más completa de la contingencia junto a la de

individuo y pluralidad, separando la necesidad absoluta de la necesidad hipotética y en la existencia de esta última dando oportunidad a la contingencia, pero como categoría subordinada, que permanece siempre en las medianías de la posibilidad y siempre en el sentido de que todos los seres contingentes tienen siempre un grado de necesidad.

Adelantando un poco más el tiempo, encontramos en Kant la idea de que la contingencia es un efecto de la imaginación que presupone la posibilidad de la inexistencia de un elemento que no tiene una causa manifiesta<sup>45</sup>, con lo cual podemos ver que la contingencia se encuentra en esta historia siempre del lado de la posibilidad imaginada, más que de la existencia. Por ello el traer claridad sobre la contingencia es arduo en una historia de marginación que, nos atrevemos a decir, acaba en gran parte con Hegel, donde este concepto correlativo deja de ser un simple subordinado, y pasa a tener personalidad propia, aunque en la tradición sea la necesidad la que triunfa.

Desde la lógica, Hegel parte primero de que algo que tiene posibilidad de existir (pero que aún no existe) no es en primera instancia necesario, sino contingente (pensando en términos kantianos); algo que existe de hecho, muestra en esta efectividad su posibilidad real, no sólo como algo que es posible a partir del pensamiento, sino que además quizá sea necesario, en tanto que la necesidad la encontramos ulteriormente siempre, nunca en la inmediatez, digamos que lo necesario ya pasó la prueba. Entonces si lo que es posible o necesario no se muestra a primera vista en la experiencia, no es posible determinar en un primer momento a un objeto o situación como necesaria o contingente, pero lo que es claro para Hegel, es que es en el mismo ente presente donde podemos dilucidar la una o la otra. Adelantando conclusiones, lo que se muestra en la efectividad de la existencia de las cosas finalmente es, tanto su necesidad como su contingencia. Es decir, a partir de la efectividad, concepto que va más allá de la representación de los objetos, podemos no sólo interactuar con el ser de la cosa sino con su esencia, lo que lo hace ser lo que es.

Para Hegel esencia y existencia, representación y cosa-en-sí son una unidad, pero es el trabajo del pensamiento el que los lleva a la unidad plena, absoluta, entendiendo el impulso del absoluto como una exigencia de la razón para tratar a los fenómenos de manera no parcial, evitando dejar cabos sueltos y pensarlo en su

---

<sup>45</sup> “Todo lo que acaece es contingente en sí mismo y necesario a través de un fundamento ajeno” Kant, Citado en “Una pregunta por el tiempo”, p. 244, nota 24, en Rosales, Alberto, *Siete ensayos sobre Kant*. Venezuela, Universidad de los Andes, 1993.

totalidad. Pensarlos de esta manera es buscar la necesidad de las cosas sabiendo que lo contingente aparecerá en cada momento del proceso.

Lo primero que tiene delante el pensamiento es al objeto de la experiencia, relación a la que le corresponde la idea de que “todo lo que es efectivo es posible”, pero es la representación inmediata que aparece la que determina el carácter posible; lo dado, lo empírico, produce en el pensamiento una idea del objeto, una figura formal (o representación) que dota a la efectividad de una identidad no contradictoria, es decir, la contradicción dentro del objeto a partir de la figura del pensamiento es imposible, pues es estable en su constitución captada como representación. El tomar la efectividad de manera inmediata nos arroja como resultado la idea de que la posibilidad de algo esté dado a partir de la forma de su primera captación, sin embargo, no toda posibilidad es efectiva (pensando en términos temporales), aunque toda efectividad muestre su posibilidad. Además, en términos epistémicos la posibilidad está muy lejos de determinar lo efectivo, pues toda efectividad contiene en el tiempo la contradicción de su no ser, de dejar de ser o de cambiar, “la efectividad ha introducido la contradicción obligando al pensamiento a abandonar la figura formal”<sup>46</sup> nos dice Hegel. La posibilidad de la representación choca con sus límites estáticos.

La incertidumbre siempre está presente en la imaginación, pero sobre todo el cambio real del objeto (de lo que es efectivo) produce una separación entre el plano formal del pensamiento y el plano efectivo, y en tanto se presenta como aparte “a esta independencia relativa se le llama contingencia”<sup>47</sup>, elementos no previstos a partir de la representación fija. La contingencia está explicada así, en la relación entre pensamiento y objeto. La posibilidad de un otro latente siempre en la posibilidad formal es ya parte fundamental de la definición de contingencia, lo que podría ser de otra forma, y esta posibilidad se da en el pensamiento en tanto que en el objeto efectivo no “ha podido ser completamente definida la serie de relaciones que determina su existencia”<sup>48</sup>.

Para Hegel quedarse en la figura formal es un estancamiento dogmático, pues la necesidad del pensamiento de la estabilidad de la identidad inmediata entre el ser y el mismo, obliga a no aceptar la contingencia y asumir la necesidad como la aprehendieron, pero la necesidad que adoptan es el esquema formal que elaboraron a partir de lo inmediato. Así, el pensamiento formal se opone férreamente a asumir la

---

<sup>46</sup> Pérez Cortés, *ibid.*, p. 131.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 131.



contingencia, pero es su mismo empecinamiento lo que le da motivos para continuar estimulando lo contingente y subordinarse finalmente a él, pues es acosado por todas partes.

Cuando la conciencia se esfuerza en superar el formalismo no reflexivo y avanza en la búsqueda de la unidad del objeto con su pensamiento se encuentra en primera instancia con la falta de unidad misma del objeto, arribando a una multiplicidad de determinaciones. Estas determinaciones múltiples, como el objeto mismo, son parte de la efectividad, es decir, no son puestas por la figura formal, son parte de la realidad del objeto. El idealismo de Hegel es en este sentido realista, pues no hay forma de deducir cada determinación particular (ni el objeto mismo) de las estructuras del pensamiento o del absoluto, sino que están dadas de la manera más contingente, sin previsión ni posible deducción. Esta nueva figura es pues el momento real, que asume la contingencia en toda su expresión e intenta unificar todas las series de la multiplicidad con la unidad del pensamiento en tanto que sabe que sólo de esta manera se puede determinar lo existente como efectivo y conocer alguno de sus modos: o como posibilidad real o como necesidad real.

La razón quiere apoderarse de la necesidad dentro del objeto y se lanza a discernir entre aquello casual y lo que en el fondo es necesario, quiere conocer la necesidad y deshacerse de lo fortuito. Para esta tarea debe examinar las determinaciones en tanto que son circunstancias y condiciones, la base previa en la que se sustentan estos seres, relaciones precedente que le dan al objeto la posibilidad real, o en otras palabras el rango dentro del cual pudieron ser y llegar a la existencia.

Para entender en sí mismas estas condiciones Hegel nos dice que deben ser estudiadas así como la cosa, como un todo interrelacionado. Este marco de interrelaciones es en última instancia el de la efectividad con lo que podemos entender que “cada cosa está fundada en la unidad de sus condiciones”<sup>49</sup>. Sin embargo, esta unidad aún no se ha encontrado sino que la reflexión está en un ir y venir entre las condiciones y la cosa, o en otros términos, la reflexión hace posible la diferenciación de éstas, discernimiento entre lo esencial y lo no esencial.

Si en la figura anterior lo posible o contingente era aquello que podía ser pensado como efectivo o como posibilidad formal (hipotética), ahora es la posibilidad real la que está enlazada a la consideración de sus condiciones (real), pero aún pensadas

---

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 131.

de manera separada, como dos momentos distintos. Hegel, en tanto piensa esta situación como principios lógicos, no asume estos momentos como temporales sino que, pasando al momento de la efectividad real o de la necesidad absoluta, las piensa como una unidad verdadera, que es la meta de la razón, se pone entre paréntesis la contingencia a través de la recuperación en la unidad de la totalidad de las condiciones y la cosa.

“Esta unidad entre posibilidad y efectividad (reales), cuando se las considera en sí misma, se revela como la necesidad (real)”<sup>50</sup>, las cosas dejan de ser contingentes cuando tienen un fundamento. Sin embargo, la figura real no tiene una solución absoluta para el problema de la separación entre pensamiento y ser, pues aunque ahora la búsqueda es del lado del objeto y de sus condiciones objetivas, el fundamento de la síntesis sigue apareciendo como fortuito, pues las condiciones mismas que intentan ser sintetizadas por el pensamiento tienen un origen fortuito, aunque la forma de la unidad sea necesaria en el sentido del enlace y de la totalidad, son los contenidos los que siempre aparecen más allá, por ello “sigue dependiendo de algo contingente: del dato, es decir, de la serie de condiciones, y de las cosas mismas que se le ofrece”<sup>51</sup>, es decir, ambos extremos, tanto los datos de las condiciones como el objeto son presencias sin fundamentar. El que se fundamenten entre ellos sólo muestra la existencia de la necesidad relativa.

Hegel renuncia a establecer un fundamento más allá de la inmanencia de la relación dialéctica entre pensamiento y ser, y rechaza la anulación de un plumazo de la contingencia con la fundamentación a partir de un ente *ex machina* que le de base a todo, como Dios o la naturaleza, es por ello que tiene que asumir la existencia de la contingencia y acabar, como ya vimos, asumiéndola como necesaria. Entonces, como la reflexión no puede superarse a sí misma “la necesidad absoluta es así la reflexión o la forma de lo absoluto; unidad de ser y esencia, inmediatez simple que es absoluta negatividad”<sup>52</sup> y que todas las fronteras están insertas en esa relación, en palabras de Gabriel Markus, lo que “significa que ninguna teoría del mundo puede ir más allá de él. Todas las teorías pertenecen al mundo. Ya que, por consiguiente, no podemos escapar al mundo teóricamente, esta es la absoluta necesidad”<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>52</sup> De Hegel citado en Markus, Gabriel, *¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel acerca del estatus modal del espacio lógico*, en Redalyc, p.

<sup>53</sup> Markus, Gabriel, *Ibid.*, p. 16.

En este punto, y atendiendo a la crítica de Schelling, podemos ver el punto ciego que encierra la lógica de Hegel, a saber, que toda necesidad es ulterior en la reflexión y lo que tenemos como principio de la reflexión, es decir, lo que está antes de ella, es un existente no justificado. Para Hegel no hay mundo conocido antes del acto reflexivo, pero debe haberlo. Aquello que Kant asume como la cosa-en-sí y Schelling como el ser impensable-de-antemano, es para Hegel lo contingente, lo indeterminado que no es, pero que condiciona la posibilidad, y en este sentido primigenio, sería necesaria la contingencia, como acto previo de toda necesidad, y presupuesto de toda reflexión.

Así pues la solución final al problema del desarrollo de la construcción de la necesidad es la contingencia, no hay nada fundamentalmente sustentado en alguna estructura última, más que la relación de autoconstrucción que deriva de la dialéctica entre pensamiento y ser.

Podemos encontrar, así, a la contingencia en este proceso lógico desde dos puntos de vista: por un lado, lo que podríamos llamar la contingencia relativa que tiene que ver con las condiciones desconocidas que hacen posible la aparición del objeto o la contingencia en tanto no se consuma una unidad y totalidad entre esas condiciones y el objeto mismo, la relatividad de esta contingencia está claramente situada al nivel del proceso de un pensamiento que se declara incompleto. Por otro lado, está la contingencia entendida de manera radical, deducida de la imposibilidad de poner a las condiciones y al objeto como fundadas definitivamente y lo único que se puede asumir es un hilamiento de la recíproca construcción dialéctica.

## **2.7. La necesidad externa**

Desde el punto de vista de la necesidad tenemos que el momento formal, es decir, el inmediatamente empírico se entiende al azar como aquello que está afuera del conocimiento humano, y esto dentro del pensamiento de Hegel sólo pueden ser puesta como una forma de necesidad externa que aún no ha logrado entenderse como fundamento de la cosa o suceso acontecido. Simplemente está fuera de los rangos de comprensión como necesidad, o en términos comunes la contingencia es simple ignorancia humana. Esta situación sólo correspondería al momento de la salida de la figura formal, es decir, a la relación aparentemente independiente del pensamiento con su objeto y por lo tanto de las condiciones con su objeto. En este proceso la necesidad es resultado de la contingencia en los diferentes momentos de identificación de las causas. El proceso va conformando su necesidad en un juego con el azar que va siendo

aparentemente engullido pero nunca controlado del todo. Es decir, la necesidad tiene un límite externo e interno llamado azar, o mejor dicho es su corazón, y podemos resumir el mecanismo de la siguiente forma: “la reunión de las condiciones que hacen necesario un fenómeno es accidental”<sup>54</sup>.

Lo que nos presenta Hegel es un monismo articulador donde tanto la libertad que se despliegan en la historia está inserta dentro del caótico desarrollo azaroso del mundo y “el papel de desencadenante del *proceso* de la cosa lo desempeña precisamente lo contingente”<sup>55</sup> donde todos los elementos y momentos que intervienen podrían presentarse como aislados unos de otros, la vinculación causal no tiene realidad y muchas veces parecería que el resultado no se extrae del análisis de los elementos que jugaron en el proceso, sino de algo más (pues el proceso mismo va modificando los elementos y el resultado se da con elementos transformados). Así, tanto las condiciones o antecedentes, el resultado o cosa que aparece y la acción que relaciona los momentos se nos presentan como momentos sueltos y su conjunción y expresión final sólo puede ser vista como un salto, donde la contingencia hace lo suyo. Este elemento podría parecer irracional dentro del pensamiento hegeliano, ya que no hay algo que no permita identificar los elementos y su transformación, pues la contingencia lo altera todo, aunque la intervención del pensamiento en este desnivel tenderá a estabilizar e identificar análisis y cosa. Es sólo cuando acaba la guerra de los momentos y el pensamiento entra en acción, a poner orden, como se puede manifestar la necesidad del proceso.

Esta conformación de la necesidad a partir de la contingencia hace del desarrollo de la cosa algo inmanente, desprovisto de toda voluntad externa al proceso, ya que aquello que parecía venir de afuera como necesidad, es sólo una representación temporal incompleta que se mostrará al sujeto como explicado por el mismo pensamiento a partir de su efectividad pensada. La conformación de la red de causalidades obtiene sentido visto desde el todo y no va más allá de una composición racional, explicable.

¿Pero esto es acaso el fin del azar y el comienzo de la totalidad cerrada absolutamente necesaria? Esto es exactamente lo contrario de ello, “el azar es el

---

<sup>54</sup> Marín, A., *La circularidad de la historia en Hegel*, Madrid, 1989. Lugar de publicación no identificado, p. 80.

<sup>55</sup> Marín, A., *ibid.*, p. 81.

sustento universal”<sup>56</sup> en el sentido en que el gobierno racional de la historia tiene como vehículo a la casualidad que se genera en el proceso dialéctico de las vinculaciones azarosas, y que produce dos tipos de finalidades, dos “ámbitos ontológicos”, a saber, la finalidad individual y la universal.

Por otro lado, el azar nunca desaparece, en tanto que el ser humano desata por cuenta propia, individual o colectiva, una inmensa cantidad de actividades accidentales provocando en la historia una avalancha de direcciones activas múltiples y sobretodo contradictorias donde no interviene voluntad trascendente alguna. Este tipo de azar tiene por un lado el carácter antes planteado de problema gnoseológico, de acción humana ignorante de sus consecuencias, donde el hombre observa el resultado no planeado de sus fines aunque estén en extremo cuidadas. Pero Hegel ubica otro tipo de azar el cual está en otro plano, que podríamos llamar azar objetivo, en contraste al anterior que es subjetivo. Todo ente tiene una necesidad interna que se desarrolla inevitablemente si no hay otros factores que se lo impidan, y no sólo en el ámbito natural sino también en el ámbito histórico, y este desarrollo particular de cada ente entablará una relación inevitable tanto con otros entes como con el todo, provoca que una maraña de distintos procesos se entrecrucen y generen una formación contradictoria donde “la necesidad de lo particular para el todo aparece como azar y la necesidad del todo para lo particular se ofrece como azar”<sup>57</sup>, la cual es la forma más clara en la que la contingencia aparece dentro de la necesidad como exterioridad en el mundo, si cada ente debe realizarse debe encontrarse con la realización de los otros y del todo, para el cual no hay “astucia de la razón” que valga.

## **2.8. Contingencia y moral frente al sujeto**

Antes de pasar a nuestro último capítulo analizaremos las formas en las que esta problemática se relaciona con la moral, con la condición del sujeto en tanto responsable de sí, pues la ley, concepto central para este trabajo, tiene un papel fundamental desde la ética de Kant.

La modernidad trastoca la concepción clásica y considera que la contingencia viene de la naturaleza donde todo puede tener una excepción a la regla, además de las inexplicables arbitrariedades de la cantidad de especies de plantas, insectos o aves existentes y ante la imposibilidad de captar alguna forma inmediatamente necesaria

---

<sup>56</sup>*Ibid.*, p.91.

<sup>57</sup> Marín, A., *ibid.*, p. 93.

dentro de las transformaciones de la naturaleza, es la razón la que “debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes”<sup>58</sup> con ellos. Esta condición esencial de la contingencia, en la que ya hemos profundizado a partir de su movimiento de retroalimentación con la necesidad y sobre todo en su momento de identificación con ésta, se presenta en la naturaleza, en un momento de oposición radical, pues la contingencia en el mundo de la moralidad siempre se puede manifestar como una fuerza amenazadora de toda fundamentación ética.

La naturaleza más allá de la conciencia es la selva profunda indescifrable, en la conciencia moral se torna para Hegel, en primer lugar, una angustia, pues lo primero que la conciencia individual sabe es su ser inmediato determinado por circunstancia contingentes de una manera necesaria, esta relación tiene un carácter negativo en tanto exterioridad natural que se impone y “le sobreviene a la subjetividad desde sí misma, como una tentación, la protesta hacia lo contingente”<sup>59</sup> No obstante, la situación de fondo no es la reiteración del ataque de la contingencia sino la obstinación en la particularidad misma, la vanidad inmediata de pensarse como esencial. Esta situación conduce a negar a la contingencia pensando cerrarle el paso, esta moral, puede subordinar todas las emanaciones naturales e inclinaciones a los dictados de la razón, es decir, lo que se crea es una fijación abusiva por controlar el desorden de lo natural, pero lo que sucede es lo contrario de lo que se quería: en vez de salir victoriosa la razón, el individuo se hunde en un mar de preocupaciones por su inmediata vida natural contingente pues es “sobre todo en el ámbito moral donde la relación negativa con los contingente constituye un aspecto de la ejecutoria esencial de la subjetividad ética”<sup>60</sup>.

El siguiente momento es el entender que no es la particularidad azarosa de la contingencia la que debe ser superada, sino la particularidad del sujeto en su valentía infinita de enfrentar lo azaroso “de tal manera que sea esta puesta a la vez de manera inesencial, de modo que no le competa ningún poder sobre la voluntad ética”<sup>61</sup>. En este momento de actividad infinita se quiso quedar Fichte, a lo que procedió Hegel fue a la supresión de la contraposición, considerando a la contingencia de lo exterior como un momento unilateral de la realidad, una forma que la Idea toma en el mundo objetivo. Y la asunción de ello es válida también en tanto que no se trata de encontrar la libertad

---

<sup>58</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2006, p. 18.

<sup>59</sup> Ditrich, Henrich, *Hegel en su contexto*, p. 208.

<sup>60</sup> Ditrich, Henrich, *ibid.*, p. 208.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p 210.

acabando con la contingencia sino encontrarla a pesar y en el mejor de los casos a través de ella, como refiere Hegel que sucedería con los impulsos biológicos, “en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna... constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante”<sup>62</sup>, se le da importancia absoluta, cuando lo que realmente hay que hacer es excluir a la contingencia sin oponernos a ella, ésta tiene que ser dejada libre y asumirla como inesencial. Y la exteriorización del interés propio es lo prioritario y se desplegará como necesario este Sí-mismo, si efectivamente este sobrepasa los intereses de la individualidad y se realiza entre lo contingente como una necesidad general.

Desde este punto de vista moral se puede visualizar mejor el problema al que nos enfrentaremos más adelante, ya que se observa cómo el sujeto está y se sabe determinado directamente por formas de contingencia, y se debate entre dejarlo ser y combatirlo, para comprender finalmente que la lucha contra lo contingente es una lucha contra si mismo, pero no sólo como una condena negativa.

---

<sup>62</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1973, p. 136.

## TERCER CAPÍTULO

### La contingencia en el devenir del derecho

#### 3.1. La ley y el reconocimiento

La filosofía del derecho ocupa un lugar muy importante dentro del pensamiento de Hegel que ya es manifiesto desde sus primeros escritos en los que se plantea de manera embrionaria las ideas que serán las líneas de su desarrollo intelectual, y en particular los temas de la filosofía del derecho están apuntados tanto en el textos de la *Constitución alemana* como en las *Diferentes maneras de tratar el derecho Natural*, donde encontramos discusiones como la naturaleza de la función de las leyes, la caducidad de las constituciones, o el papel de las instituciones políticas.

El tema específico que me interesa tratar aquí, versa sobre la imposibilidad del establecimiento de una legalidad perenne y su estrecha relación con los momentos del espíritu en el nivel individual, familiar y social, vinculación expresada privilegiadamente en la *Filosofía Real*. Más adelante explicaremos que esta imposibilidad del carácter absoluto de la ley se debe, según mi hipótesis, a que los momentos de desarrollo del individuo, la familia y la sociedad presente están cimentados sobre un estado de contingencia, es decir, en una inestabilidad esencial que tiene su raíz en la composición indeterminada del sujeto.

Para entender a profundidad esta relación veremos cómo se entiende la filosofía del derecho en Hegel de manera general y la forma en la que es enfocada desde la perspectiva del reconocimiento, que a mi parecer es la más adecuada para comprender la contingencia dentro de los diferentes modelos de legalidad de que se dota el espíritu así como el intento de desprenderse del individualismo metodológico de la filosofía clásica que se repite con variantes desde Maquiavelo hasta Kant. Para construir una explicación alternativa, encontramos también el objetivo fundamental de fundar una filosofía del espíritu que se constituya como sistema, “la construcción de la empresa hegeliana ya está ahora por ello calcada sobre el proceso de realización del Espíritu”<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 46.



### 3.2. Reconocimiento

En principio para iniciar la comprensión del proceso de reconocimiento debemos mostrar lo que el individuo, como figura hipotética originaria, puede construir en sí mismo a través de su experiencia con las cosas, con la palabra, y con él mismo como reconocible potencia creadora y referencia de lo existente, pero sobre todo con el otro que le impulsa a *salir* de sí, para transformar el saber en conocer. Y sólo mediante esta actividad hacia afuera es que se encuentra con el otro y se enfrenta con él en su inmediata autonomía, es decir, su posibilidad de mantener por sí mismo su identidad, y su diferencia en tanto que otro frente a éste. El origen teórico del reconocimiento en nuestro pensador tiene sus raíces en la idea de Fichte en torno a la posibilidad humana de ser “en sí al mismo tiempo lo otro de sí mismo”, como una propiedad del Espíritu de la “autodiferenciación en el sentido de que él puede llegar a ser lo otro de sí mismo y volver desde ahí a sí mismo” y que Fichte había aplicado ya directamente a las relaciones jurídicas como una interacción que produce una conciencia común. Lo que hace Hegel con esta iniciativa es ponerla en el centro de toda relación intersubjetiva enlazada en el proceso de distintos momentos.

Este proceso lo presenta Hegel de manera paradigmática en dos momentos, dentro de la Familia y en la sociedad atomizada primitiva, que en tanto hipotética tiene también un carácter falso, pero en ambos se presenta de manera clara la dinámica del reconocimiento, donde la diferencia se troca en igualdad, una igualdad en tensión, donde “cada uno es igual al otro precisamente en lo que se le opone” y cada uno conoce al otro, sus movimientos, sus intenciones y su carácter, pero volviendo a ser saber de sí mismo, porque en la vinculación se conoce la reciprocidad, la equivalencia al nivel de la conciencia, como un saber del otro en sí y de sí en el otro, o de forma más radical cada uno “se sabe a sí mismo tal como se intuye en el otro”<sup>64</sup>, cada uno se invierte y del ser-para-sí, nacen como ser-para-otro en la relación, como estando fuera-de-sí o dentro del amor, si lo pensamos dentro de la vinculación natural-animal.

El reconocimiento a este nivel primario consigue hacerse objeto y finalidad, como una vinculación inquebrantable en la familia o en la tribu, materializada en el patrimonio de esta para *consumo* común de ellos. Este aparente punto de neutralidad en el reconocimiento es solo inicio de la conformación de la herramienta-máquina y su vinculación con la actividad que esta misma genera, junto con el trabajo, el momento de

---

<sup>64</sup> Hegel, *Filosofía real*. México, FCE, 2008 p. 172.

un desbordamiento material de las relaciones planteadas hasta ese punto, pues este interés en la propiedad colectiva es también común porque la herramienta genera “la posibilidad general de consumo”<sup>65</sup>. El reconocimiento finaliza en este punto en una de sus dos caras, la hipotéticamente armoniosa, la familiar, en la que el resultado es la unificación de todos en torno a la repartición igualitaria del producto a partir de lo trabajado. Este reconocimiento “natural”, inmediato, contrasta con la lucha por el reconocimiento.

Contrasta pero se complementa pues el individuo que se forma en la familia es el que en su totalidad se enfrentará a otras unidades familiares representadas por otra individualidad formada, que podemos entender como el enriquecimiento cultural o material de la teoría del estado de naturaleza, donde lo que sigue primando es la apropiación y la dialéctica entre exclusión y reconocimiento que se da en términos violentos, pero antecedidos de un proceso civilizatorio. Sin embargo, aquí el derecho no existe “los individuos, tal como son recíprocamente, aún no se reconocen, sino que al contrario, su ser está alterado [...] La toma de posesión es un apoderarse sensible y tiene que convertirse jurídicamente mediante el reconocimiento<sup>66</sup> pero esto parte del contenido concreto, de la posesión que ya se ha establecido, ateniéndose a ella el reconocimiento a la arbitrariedad del hecho. La apropiación es exclusión y la lucha por el reconocimiento se da en este nivel. Así aunque existe reciprocidad después de la exclusión, en tanto que la acción refiere a ambos, pero “el silogismo comienza con la autonomía del ser-para-sí de los extremos”<sup>67</sup>. Los papeles se intercambian cuando el ofendido ocupa la apropiación del excluyente y el punto llega a su algidez cuando ambos arriesgan sus vidas antes que seguir sin ser reconocidos, pero lo quieran o no este movimiento pone la relación ya en el punto del reconocimiento. La lucha no es pues por apoderarse de la apropiación o por reparar el daño sino por ser visto nuevamente, “el restablecimiento es la asunción de su existencia en la abstracción del saber”<sup>68</sup> no importa si son extremos opuestos, mientras sean reconocidos como personas.

El papel del reconocimiento tiene diferentes estadios cualitativamente distintos y todo se fundamenta en la interacción de los individuos, pero cumplen diferentes fines cada uno. No es lo mismo el reconocimiento natural, nacido del trabajo común y de la relación familiar, donde éste se presupone, al reconocimiento nacido de la lucha, este

---

<sup>65</sup> Hegel, *ibid.*, p. 173.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 180.

reconocimiento a la vez se conforma desde varios puntos. Tenemos el reconocimiento frente a la propiedad, el reconocimiento del ofendido, el de la persona, etc.

Existen en este proceso distintas formas incompletas de reconocimiento, donde el individuo no se realiza como ser libre y tiene por ello que reiniciar nuevas relaciones con el objetivo de forzar a la comprensión de las relaciones universales dentro de la sociedad toda, encauzando en este camino la formación del sujeto jurídico. Honneth expresa que la comprensión de este sujeto es el fin de Hegel, dar cuenta de los procesos concretos por los que un individuo llega a ser sujeto de derecho, sujeto reconocido en sus capacidades, propiedades y como parte de una comunidad constituida por relaciones legales donde el “resultado de tal procedimiento de reconstrucción debe informar acerca de las experiencias de pretensión que debe haber realizado un sujeto antes de poder concebirse a sí mismo como persona dotada de derechos y por consiguiente poder participar en la vida institucionalmente regulada de una sociedad”<sup>69</sup>. El reconocimiento en tanto movimiento intersubjetivo, posibilita el sentar a lo general como algo real, como verdad inmediata o, en otras palabras, hacer de las relaciones sociales un conjunto de saberes aceptados (o al menos supuestos) por todos. Por eso se expresa que, en este sentido, el derecho es sólo un parte del reconocimiento, o que sienta sus bases sólo en una parte de éste (empezando por la propiedad), teniendo el reconocimiento por ello un espectro más amplio.

Vemos que el reconocimiento presupone la interacción como punto de partida, sin embargo, la experiencia concreta siempre parte del sujeto como individuo, la unidad de la conciencia se da en la estructura del ser biológicamente individualizado. A pesar de esta verdad, este es, como presupuesto, una ficción que corta los hilos que lo enlazan desde un principio con su ambiente. Sin embargo, como representación de un momento en el que la conciencia se plantea el problema, Hegel explora las posibilidades de este individuo atomizado dentro del marco del reconocimiento, pero para no entender mal el inicio del proceso de reconocimiento en el texto de la *Filosofía Real*, debemos explicar con más profundidad en qué consiste la crítica al individualismo metodológico que hace Hegel.

---

<sup>69</sup> Honneth, *ibid*, p. 48.

### 3.3. Crítica del atomismo social

El asumir al proceso del reconocimiento como *sustancia* del derecho lleva consigo ciertas consecuencias de importancia dentro del análisis de la teoría política y social de los autores clásicos de estas ramas, pues este presupuesto reevalúa desde nuevas premisas la posición teórica de atomismo social expresado tanto en el formalismo como en el empirismo. En contra de la idea de la asocialidad inicial del estado primero del ser humano, Hegel piensa que una “sociedad reconocida sólo puede concebirse de manera consecuente en tanto que comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres”<sup>70</sup>, concepción que por un lado quiere volver a los clásicos con la idea de la totalidad como comunidad, y que avanza también para superarlos desde otra visión de la modernidad que reivindica el proceso de individualización.

Pero para lo anterior, como decíamos, tiene que rendir cuentas desde esta perspectiva, con uno de los fundamentos de la tradición dentro de la filosofía social, a saber, con la idea del Estado de Naturaleza, entendido como momento de vacío social, de independencia individual y de falta de regimiento general, pues dentro del derecho natural este es el supuesto por excelencia del que se han valido diferentes pensadores para entender los conflictos sociales por un lado y el sentido de las instituciones en el mundo moderno, por otro.

La forma más popular del Estado de Naturaleza nos dice que los individuos en su libertad primigenia se encuentran en una lucha de todos contra todos, pues es la única garantía de sobrevivir en un mundo sin regimiento legal. Y la única manera de superarlo se da con un cálculo racional de los hombres que los redirige a un acuerdo en el que las hostilidades van a detenerse en tanto medie un tercero que proteja la posesión de cada uno y respetará por tanto la vida del otro. Conclusión lógica que hace recapacitar a todos en lo absurdo de continuar una lucha sin cuartel.

Como se ve claro, la idea fundamental de esta situación reconocimiento es la del reconocimiento del estado personal y material en el que se encuentran los otros. Es decir, el Estado de Naturaleza obliga a este reconocimiento, el cual sin embargo, desde el punto de vista hegeliano esta mal enfocado, pues visto así, el reconocimiento es una parte accidental, o un resultado de la lucha, lo que conlleva el absurdo de hacer de la sociedad un accidente, una convivencia forzada que niega lo que veíamos arriba como

---

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 22.

un proceso de convivencia natural, sustituido absolutamente por una habilidad del ser humano, el cálculo racional.

Para revertir esta lógica, lo que se plantea es meter a la lucha de los hombres dentro del proceso de reconocimiento nuevamente, dándole a la lucha un sentido mas profundo que el de la simple sobrevivencia, sino como parte fundamental de la maduración en la constitución del espíritu social. Por eso, a partir de la idea de que no basta un cálculo racional para superar el Estado de Naturaleza, puesto que existe como antecedente necesario la existencia de la propiedad (entendido aquí como patrimonio colectivo), la cual es en si misma una categoría que, aunque sea implícitamente supone la expropiación, el acaparamiento o la delimitación *respecto a*, el privar a un posible otro. Por ello si quiero que el otro acepte mi posesión como mía y yo la suya como suya y los límites de cada una, siempre debió haber estado presente un referente al que apelar, un tercero como idea contractual.

Fundamentalmente lo que quiere hacer Hegel es introducir al seno de este estado la presencia necesaria del reconocimiento pre-contractual entre los seres humanos para poder asumir, así, su superación, pues sólo con este presupuesto es posible abandonarlo posteriormente y en tanto existe como elemento imprescindible en este constructo hipotético-teórico, se puede asumir su anulación, o en todo caso la mutación de la lucha.

Así, la teoría del estado de naturaleza presupondría el reconocimiento sin reconocerlo, y lo haría brotar como una salvación espontánea, como una deducción lógica para la supervivencia. El estado de naturaleza es el estado de reconocimiento y por ello mismo, explica Honneth, el derecho ésta planteado desde el principio, pero tiene que desarrollar su dialéctica para mostrarse. “Hegel pone de relieve las premisas de su modelo teórico-comunicacional en contraposición directa con la idea de una situación originaria de ‘guerra de todos contra todos’”<sup>71</sup> queriendo demostrar que “la emergencia de las relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza; ya no se trata de una necesidad teórica”<sup>72</sup> que obliga a dar un salto forzado de la individualidad autosuficiente a la sociedad dependiente.

Con esto comprendemos que el elemento que supera esta visión atomista es la explicación del desarrollo orgánico de los individuos, como parte de un proceso natural-familiar que crea condiciones de relaciones totalmente distintas y que prepara el terreno

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 57.

para el reconocimiento social ampliado, pero no en simples términos de un encuentro originario con lo desconocido, sino enmarcado en un complejo de relaciones de necesidad material y relaciones de intercambio, producción y consumo. Es decir, existe una forma de relación pactada previa a la del contrato de individuos, que la teoría del Estado de Naturaleza oculta para justificar la necesidad de un estado de cosas específico a lo que Hegel opone un método de desvelamiento que parte de los mismos supuestos planteados en esta teoría.

### **3.4. Aparición del derecho**

El nacimiento del derecho es un momento del desarrollo de reconocimiento, y aparece cuando éste se va llenando de contenido en las relaciones sociales. Esta acumulación de contenido se da en una interrelación fundamentalmente de carácter conflictiva y genera la emergencia del derecho a partir de dos momentos específicos que, aunque no son como tal el sistema del derecho, podemos decir que son el germen de las relaciones jurídicas, de la “civilidad en general”<sup>73</sup>, por un lado, aparece como resultado de la disputa por la apropiación, es decir, el contrato, y por otra parte, el delito castigado, que ponen en la práctica por la violación de ese mismo contrato.

En el hipotético Estado de Naturaleza el derecho existe como el derecho de posesión, “El hombre tiene derecho a tomar posesión de lo que pueda como individuo”<sup>74</sup>. Apoderarse, como un acto de fuerza, una capacidad, y aunque éste es su derecho aún no tiene una expresión jurídica. Hegel pone en cursivas aquí la palabra derecho, teniendo cuidado de no asumir esta situación como la forma acabada o explícita del derecho, pero ésta es una señal fundante del mismo, que se convertirá en el contrato cuando cede cada actor parte de su determinación de dominio para crear la primera precaria relación social.

En ambos casos también el reconocimiento juega un papel central, pues mientras el contrato es la manera en la que se reconocería la apropiación aunque tal y como se ha dado en un juego de fuerzas previo, en el que se han establecido apropiaciones específicas que necesitan ser aprobadas para que cese el jaloneo; el castigo, por su parte, es el resultado de la necesidad de reconocimiento social que el individuo excluido necesita tener, es la revancha del contrato injusto, que ha negado o ignorado a la persona. Este tipo de reconocimiento nos indica explícitamente que finalmente no es la

---

<sup>73</sup> Hegel, *Filosofía Real*, p. 181.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 176.

recuperación del reconocimiento una suerte de establecimiento del reino de la igualdad, sino del reconocimiento de las posibilidades, de las reglas que se dota con el derecho.

Es significativo hacer notar que el delito se presenta de manera abierta por primera vez como una ruptura dentro del contrato ante la absorción de la voluntad singular por la común, pero solo en tanto que se genera una forma de relación negativa, donde el intento de contraponerse se vuelve el delito. Pero Hegel sostiene que no es la ruptura la que crea por sí el delito, porque la ruptura del contrato puede llegar a darse sin problema (como indiferencia que no lastima a nadie) sino que es la voluntad de coerción la que genera la posibilidad del derecho, antes la ruptura simplemente se daría para volver al estado de naturaleza. Es por ello que Hegel afirma más adelante que “la fuente interna del delito es la coerción del derecho”<sup>75</sup>.

La relación entre el contrato y el delito se da entendiendo al primero no sólo como un acuerdo, sin al mismo tiempo como una imposición, modificando la visión clásica de un acuerdo racional, pues el delito tiene razón de ser en el caso del egoísmo que rompe el acuerdo o del que se quedó con nada o casi nada al momento del contrato, pensando el contrato como la necesidad de mantener la repartición dada. Así, la acción de la voluntad común que aplasta a la singular, pero el singular solo con el mantenimiento de su voluntad lo propició. El sentimiento de identificación que nunca existió o que se rompió con la coerción, está directamente relacionado con la situación de reconocimiento, el delincuente quiere ser reconocido, llamando la atención y el injuriado es reconocido en todo momento. Esta relación como supuesto evidente, es la “la voluntad general reconciliada [...] Intuición de la ley como poder absoluto- no como poder del singular”<sup>76</sup>.

Idea contradictoria en Hegel, donde primero el derecho presiona y es el sujeto después el que desea reconocimiento. Pero en realidad es complementaria, ya que existen ambas caras dentro del contrato, un acuerdo y una imposición, que aunque no es explícito en Hegel en este punto, se mostrará en su correlativo más amplio que es la Constitución, pero esta tensión es en realidad el mantenimiento del Estado de Naturaleza en el Contrato, y por lo tanto la necesidad del delito y su castigo estructural.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 192.

### 3.5. La necesidad del derecho y su tragedia

La consolidación de estas dos facetas es un paso enorme en la instauración general de la ley, es decir, como necesidad, en tanto que está hecha por esas relaciones y no es el dictado externo de alguna instancia, pero sobre todo es necesidad en tanto que tiene una validez universal que se asienta en toda la comunidad y es “ley ordenadora, poder que sustenta a los individuos”<sup>77</sup> mismos, siendo la ley la mediación misma de los individuos en la voluntad común que ha devenido algo inmediato, substancia en la que se encuentran todos, que les da valor a cada uno, y sin la cual "no son nada".

Entonces es necesario el derecho porque es la forma que adquiere la relación de reconocimiento para poder universalizarse y poder ser saber o, en otras palabras, expresión consciente del reconocimiento. Es necesario y es necesidad, pues su aplicación es ley, es la concreción que articula la realidad, el comportamiento entre los hombres y su relación con el Estado. En este sentido, el derecho sólo se vuelve expansible desde su interior, desde su coherencia, desde la manera sistemática en la que se ha construido. O en otras palabras es un poder absoluto, es necesidad como expresión y también como imposición.

El derecho y la ley como sustancia es también la necesidad hecha realidad más allá de la conciencia y el contrato, como siendo en la vida inmediata y en el sentido común de los individuos, o en otras palabras se presenta como la necesidad de lo social, la abstracción ideal de las relaciones sociales, a las cuales rige, y en este sentido Hegel se refiere a la necesidad que tiene la ley de sustituir a lo vivo, siendo lo formal del derecho, pues la “ley es viva, perfecta, vida viva consciente de sí, como voluntad general que es la *sustancia* de toda realidad; saber de sí como poder general de todo lo vivo y de toda determinación del concepto, de toda esencia”<sup>78</sup>.

Esta necesidad general es finalmente un péndulo de decisiones y en su forma más cruda es “el poder de la vida y muerte, lo terrible para el singular”<sup>79</sup>. Pues su esencia es ser la forma en la que se modifica el todo y la decisión de lo que es prescindible dentro de él. Con un carácter despótico “el *derecho* es el concepto *inmediato* del Espíritu, el poderío, la *necesidad* de su movimiento, la enajenación, el hacerse otra cosa”<sup>80</sup>. Por ello el derecho es necesidad al sometimiento de

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 209.



la sustancia general y como expresión es enajenación del proceso de reconocimiento al que intenta imponer sistemáticamente.

El derecho hasta aquí, si bien es una fuerza que nace de las entrañas del reconocimiento, se separa de él y se le impone desde la suma abstracción. Por ello, la necesidad de la ley modifica su papel expresivo y regulador, a uno exterior e imponente, creando una nueva relación con el todo social, por un lado reforzando los lazos sociales establecidos y por otro sometiéndolos a su necesidad y lógica interna. Por ello decimos que el derecho es necesidad como expresión y como imposición (enajenación) estableciendo una relación dialéctica con lo que fue su fuente, el ámbito del reconocimiento.

### **3.6. La ley**

La ley como tal, aunque es la máxima figura, no es la esencia del concepto del derecho, pues para que el derecho sea tal y sea respetada la ley, lo general tiene que ser otra cosa que la ley defienda, a saber, el orden como necesidad general, es decir, por más elevado que se haya construido el derecho, la disputa sobre la primacía de lo esencial sigue. La ley es un imperio construido sobre esta necesidad, lo domina todo en su abstracción y es el poder absoluto sobre el individuo, quiere dominar “toda existencia, propiedad y vida, así como sobre el pensamiento”<sup>81</sup> y sustituirlo en tanto que la ley es “vida viva consciente de sí”<sup>82</sup>. Esto se logra con el poder del Estado.

Para realizar esto es necesario quitar la verdad a la vida y dar toda la verdad a la ley, dar toda la necesidad y justificación de su existencia, lo cual hace la ley por sí misma imperio y poder del Estado para poder regir toda la vida real. Pero ¿cómo rige el Estado? Dejando ser, haciendo que todos se sirvan de la ley según sus condiciones, según su propiedad. La necesidad general es para Hegel un engaño, no en tanto que no sea poder real y ley, sino en tanto que su abstracción sea la realidad del reconocimiento igualitario; al contrario, este poder tiene que actuar con cinismo, ya que si el hombre sólo alcanza su ser y pensamiento en la ley, no hay fuera de ella validez alguna. Se instaure como una instancia amoral donde el supremo bien y el supremo mal son coexistentes como necesarios para el sostenimiento del poder.

Pero la ley, aunque mantenga su nivel abstracto tiene que constituirse como un universal determinado para poder ser concreta, para poderse aplicar en un marco certero

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 203.

de la realidad. Y como ya veíamos ( y detallaremos más adelante) esta relación general no se puede dar si no hay un presupuesto de propiedad existente, es decir, el reconocimiento de la propiedad. Esta es la base material general, es la sustancia de las relaciones primarias, es decir, de los individuos ya como personas, sustancia dentro de la que se resuelve el desarrollo de la ley. Esta sustancia sólo se justifica como resultado del reconocimiento de lo dado en las posesiones, y sólo por ello, como necesidad general de todos los individuos y en su suma abstracción representa, en tanto ley del Estado, la validez de la propiedad real teniendo como simple fin proteger a cada uno en su posesión inmediata, herencia e intercambio. Por ello, la ley se fragua en la dialéctica del contrato, el crimen, el castigo y el reconocimiento entre singulares. Así, la necesidad de la ley expresa en principio una serie de relaciones de conducta, una forma de ser con el otro que no sobrepase lo acordado pero que está estrictamente vinculado a la propiedad originariamente. La aplicación de la ley puede fallar, pero su concepto, su finalidad, es convertir en realidad esa sustancia.

Esta sustancia es mediación de la persona consigo misma, una necesidad que se da sólo en tanto que el singular no tiene mayor valor que el que le da su propiedad.

Para ser realidad este derecho tiene que ser formal, atenerse a la generalidad ideal de la posesión y proteger cada posesión como está dada. Y éste es el contenido del que parte la ley para aplicarse.

La ley como esta generalidad tiene su opuesto conciliado que es el individuo, el cual para su armonía tiene que asumir un egoísmo mediado, saberse él su propio fin y motor, al tiempo que sabe que esto es garantizado por su enajenación; en tanto es una relación negativa en ambos (la ley y el sujeto) el saber es completo, mientras que la ley se sabe como necesaria para el singular, el singular se sabe como causa del Estado (al menos en sentido formal). ambos se mantienen.

### **3.7. Contingencia dentro del derecho**

El punto de constitución de la ley como este poder absoluto tiene sus claros contrapuntos, su extremo opuesto en la conciencia del individuo que resiste, resiente o redefine el desarrollo de la ley. En la serie de momentos en los que el individuo constituye su identidad desde lo interno hasta lo externo Hegel lo presenta como una configuración que va desde la libertad absoluta de la creación caprichosa de un individuo frente a un mundo indefinido que hay que construir, hasta el sometimiento a las mismas leyes y poderes que él ha construido, pasando por el reconocimiento fraterno

y ríspido. Pero sería un error considerar a esta dialéctica contrapunteada desde el individuo como unidad aislada, sino que deberíamos entenderlo más bien desde el concepto mismo de sujeto, desde el individuo representante de una diversidad de conciencias que muestran las capacidades de desarrollo de la conciencia en sí misma y vuelta para sí. El sujeto pasa por diversos tipos de conciencia y de mostración de sus capacidades, desde su momento de "mayor libertad" e indeterminación, más creativo, que es el momento del lenguaje, donde se muestra al sujeto en su plena contingencia humana, la voluntad sin límites que camina a darse sus propias condiciones de existencia. Es este núcleo inicial como una libre contingencia lo que afirmo nos da la clave de lo que es la contingencia estructural del desarrollo hegeliano dentro del concepto de derecho, el motivo por el que ninguna prescripción humana se mantiene perennemente y por lo que, ningún sistema legal, político y económico se mantiene eternamente.

### **3.8. El lenguaje**

Dentro de la idea de contingencia que vamos a reivindicar debemos preguntarnos ¿qué nos muestra el papel del lenguaje? En primer lugar debemos mencionar que Hegel concibe en la *Filosofía Real* el nacimiento del yo a la vida espiritual en el momento en el que éste supera la intuición del mundo por medio de las palabras, es decir, el habla es el momento en que nos separamos de la vida puramente sensorial de “lo animal y [del] tiempo y [del] espacio” y damos al mundo de representaciones caóticas, un orden que proviene directamente del mismo sujeto. Pero no es solamente este despertar a la vida espiritual el que nos interesa, sino el hecho de que en este pasaje Hegel desarrolla de manera pura (en tanto enteramente abstracta o hipotética), la manera en la que el yo nace a esta vida espiritual a través de la actividad intelectual del nombrar, generando las potencialidades del sujeto como ente libre desde el punto de partida de su total indeterminación, teniendo la capacidad de desarrollar a partir del simple arbitrio caprichoso una libre fuerza creadora, y así, el establecimiento del orden del mundo con las palabras hasta el lenguaje mismo.

Hegel comienza este desarrollo desde la angustiada experiencia de la intuición en estado simple y puro llamada la *noche de la custodia*, donde ésta junto con la imaginación se encuentran desatados y en una lucha con el yo que intenta imponerse como *referencia* para enlazar las imágenes dispersas. Éste yo anhela convertirse en el ordenador de la sucesiva concurrencia de las representaciones que logra captar de la

pluralidad del mundo externo en unidades coherentes que posibiliten la inteligibilidad, dentro de un mundo sin estructura. Dos son las referencias de las que se sirve este yo para fijar el mundo, los nombres y él mismo del que depende el primero; el primero retiene al conjunto de las imágenes de la intuición en un sonido, el segundo enlaza al conjunto de nombres en un todo coherente.

Las palabras que dan nombres son siempre un esfuerzo inventivo, no existieron antes en ninguna parte, y por ello un trabajo del yo con el Espíritu a partir de la simple decisión contingente del libre albedrío que esta actividad supondría, pero para que este trabajo no se difumine en sonidos deben consolidarse, para lo cual el yo “ejercita la memoria” fijando todos los nombres, constituyendo una sucesión unificada que al mismo tiempo intenta contraponerse al “orden pasivo de la representación”, pretendiendo tomar un papel activo en la “asociación de ideas”, dominando las representaciones a su manera, a su conveniencia.

En esta fijación la memoria tiene aquí un papel más preponderante de lo que parece, pues no sólo es la fijación del nombre y la sucesión, el nombre le da a la cosa, a la representación, otro sentido más allá de la intuición, las pone a un nivel *espiritual*, es decir, les da interioridad, o en otras palabras, lo que la memoria (y la palabra) hace es la *superación* del objeto mismo, separar al objeto de su inmediatez intuitiva. En el interior del yo (la memoria) el objeto se torna un *suponer* y se “añade el ser-para-sí” en un proceso que unifica al yo con el contenido, o lo que es lo mismo, el objeto y la conciencia. Perdiendo el objeto su independencia primaria, aunque la representación siga siendo objetiva.

Si bien esta referencia que es el yo permite no sólo unificar sino fijar en el recuerdo, no obstante, el orden de fijación y la cosa que es fijada, no parten de algún criterio interno para ello, sino que es dominada por la manera en la que la intuición sigue presentando sus espectros, el azar exterior, y la intuición que se presenta primero sobresaliendo o que aparece en primero, segundo o tercer plano es la que tiene más fuerza. En esta perspectiva, es sólo la forma lo que define el yo, pero el contenido no es dado por el yo, ninguna necesidad lo ampara. El torrente externo es el que le da la pauta a la referencia como contingencia que invade a la figura del yo, y la asociación de imágenes es, siguiendo a Locke, simplemente trabajo de la costumbre.

El yo al nombrar las cosas instauro su arbitrariedad, su indeterminación, su contingencia, entrando en convergencia con el “caos” exterior, dos contingencias chocan, la del libre arbitrio y la del mundo externo, que se impone finalmente como

necesidad incomprendida. Y no es sólo hasta que la memoria establece un orden lo suficientemente firme a partir de una relación determinada entre imagen y nombre, y entre nombre y nombre, que se va estructurando la posibilidad de anular la contingencia externa y mantenerse sobre la primera.

Es solamente con esta forma suya elaborada sobre la que la arbitrariedad del yo puede aparentemente manipular a sus anchas. Sólo hasta que ese contenido empieza a ser mediado el azar externo es redefinido, pues el objeto intuido ya no dice nada más allá del ser pensado, pues su contenido, como decíamos, se le separa al objeto y se resuelve en forma de signo, como un nuevo objeto independizado. Y este signo distinto del nombre, le pertenece enteramente al yo, es un total *ser-para-mí*: el yo se introduce ahora si en la cosa o la cosa pierde su exterioridad, y así el yo puede pasar a producir contenido desde sí mismo. El signo es así, algo superior al nombre, pues supone un trabajo suficientemente amplio de la memoria que ha logrado abrir un campo propio, donde emancipa a los nombres de su relación con el caos exterior.

El producir contenido desde sí mismo no se refiere a la prodigiosa capacidad de inventar sobre el vacío algo nuevo, sino la capacidad sintética que el yo tiene a partir de los nombres, ya no se trata de “enlazar arbitrariamente representaciones sensibles dadas” sino trabajar sobre el orden construido, fijar las cosas a partir de los nuevos presupuestos de relaciones semánticas existentes.

A través del signo que evoluciona del nombre, el yo hace nacer al objeto nuevamente para dejar su interioridad en el acto (deja de ser interioridad inmediata) en tanto que se objetiva. Esta objetivación es un acto de creación como arbitrariedad, ocurrencia que se da ya con un compromiso más fuerte, a un nivel ontológico. En principio el yo (la conciencia) y el lenguaje son una misma cosa<sup>83</sup> y este es el momento en el que el Espíritu crea un mundo, el reino de los nombres, donde “el verdadero ser de la cosa es el sonido de mi voz” y el nombre se enlaza con el significado. El yo se manifiesta como una fuerza creadora.

En resumen, la memoria supera la intuición y pone la base para el lenguaje, el lenguaje como sistema fijo le otorga más libertad y sobre todo, poder al yo. Tenemos

---

<sup>83</sup> La posición con respecto a este tema es más clara en su obra posterior: “en el primer capítulo de la *Fenomenología*, justo aquél que podemos considerar como el cimiento de toda la obra. Aunque el tema central de este capítulo, como todo mundo sabe, es la llamada “certeza sensible”, muy pronto advertimos que el tema segundo, que no necesariamente secundario, es el tema del lenguaje. La propuesta hegeliana a este respecto no podría ser más radical: estriba en mostrar que conciencia y lenguaje se corresponden, o todavía más, se *copertenecen*, y que por tanto se mantienen en el mismo nivel.” Evodio Escalante, *Lenguaje y ontología en Hegel*.

frente a nosotros el paradójico momento en el que poner nombre es un acto arbitrario, pero que anula la contingencia, pues fija el ser de la cosa y obtiene “una figura estable en el universo que ni la fantasía ni la imaginación podrían ser capaces de conferirle”<sup>84</sup>. En estos momentos el lenguaje muestra al yo como una fuerza, muestra al yo en la plena libertad de construir un mundo.

Sin embargo, esto no es todo, ya que el yo avanza haciéndose consciente de su fuerza y “su acción de poner le es objeto como un reino”, ve a su hacer como un objeto de reflexión. Esta conciencia de su capacidad y la presencia misma de los nombres que se aglutinan en un sistema de relaciones con una referencia, es ya el camino recto a la construcción de la Necesidad, al orden instituido al grito de “Yo soy orden, referir, hacer; pero el orden es arbitrario”<sup>85</sup>.

Este es el sujeto en el desarrollo de su plena libertad, no hay más obstáculo para el desdoblamiento de su conciencia que las reglas que él se irá poniendo. Pero aquí se puede recriminar con razón que el desarrollo del lenguaje que nos muestra Hegel es parcial al ser asocial y es igual de hipotético que alguna formulación imaginaria del Estado de Naturaleza, sin embargo, esto no es lo que interesa para este caso, pues son los elementos que entran en juego de la conciencia lo que le daría validez al desarrollo de este experimento como experiencia misma de la conciencia, es decir, cómo ella los percibe en tanto que es su objeto<sup>86</sup>.

Por ello, el fondo del asunto es que no hay más sustento del nombrar que la arbitrariedad del yo, y que esto le potencia su capacidad creadora, y que el dominio del lenguaje es el dominio mismo del yo sobre su mundo y sobre él mismo. La dialéctica del lenguaje continúa en este mismo sentido, es decir la imagen del yo creador nos acerca más a la reificación que hace Fichte del mismo yo, pero con la diferencia superadora del *aufhebung*, donde la arbitrariedad contingente de la creación de las palabras, es la base para la creación de una referencia que dé necesidad y que estructure el lenguaje como forma de potenciar la libertad del yo.

---

<sup>84</sup> Esta posición va a cambiar “este descubrimiento, y esta fe en la potencia *ontológica* de la palabra, en la medida en que sería posicionadora (y creadora) del *ser*, aunque sin duda de alguna manera se mantienen, sufren un desplazamiento bastante sensible cuando Hegel redacta el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. No sin cierta malicia eleusina, esto es, que remite a los misterios de Eleusis, Hegel ha llegado a la conclusión no sólo de que no hay *fijación* ni mucho menos *habitación* del ser por medio de la palabra, sino de que el lenguaje dice a menudo lo contrario de lo que dice, y tiene ya una posición acerca de aquello que es efectivamente asequible al lenguaje, lo mismo de lo que en definitiva se le aparece como inasequible.”. Evodio, *ibid.*,

<sup>85</sup> Hegel, *ibid.*, p. 161.

<sup>86</sup> Esta noción que es el motivo de la *Fenomenología del espíritu* ya se expresa claramente en *Filosofía Real*, ver página 162.

Como conclusión de este momento, sostengo que la contingencia en la formación del lenguaje es el propio yo y su arbitrariedad espontánea o caprichosa del poner nombres, y al mismo tiempo es la base de la necesidad donde la memoria fija sus parámetros y donde el yo explora su creación misma escudriñándose para cosificarse en realidad del mundo. Aquí la acción humana no tiene mas obstáculo que la dificultad de enfrentarse a un mundo incierto que él va configurando.

### 3.9. La posesión

La posesión de las cosas sigue un itinerario con cierto parecido al de la apropiación simbólica que tiene lugar en el lenguaje, su inicio se da en el lugar de la sensibilidad, pues eso mismo es la posesión, una apropiación sensible, que aún no tiene ni visos de propiedad jurídica, simplemente una toma del objeto sin más. Sin embargo, desde el punto de vista del derecho, este momento ya no puede estar descontextualizado como lo fue con el lenguaje, sino que está directamente afectado por la suposición de un Estado de Naturaleza, desde el cual tenemos dos momentos, el de la individualidad aislada y el de la entrada en relación con otros individuos.

En cuanto a la primera condición, el individuo se presenta como poseedor inmediato y como tal “ser individual es contingente [e] igualmente contingente es la referencia entre poseedores y no hay modo de lograr una definición”<sup>87</sup>. Si pudiera haber un postulado en esta situación aislada este sería simplemente “el hombre tiene *derecho*”<sup>88</sup> a tomar posesión de lo que pueda como individuo”<sup>89</sup>. La relación que existe se da pues directamente entre el individuo y la cosa, sin referencia a un tercero, por ello, la idea en cada caso particular es el *derecho* del individuo frente a las cosas, es decir, frente a todas las cosas. Este es el mundo de posibilidades de apropiación sensible sin límite alguno.

Para Hegel esta apropiación no puede más que convertirse en jurídica, pero este camino está desarrollado por la contradicción que nace de la apropiación inmediata en expansión y el contenido de esta apropiación. Es decir, las apropiaciones sensibles, sin mayor significado, pueden no ocasionar problemas, es decir, exclusión. El contenido de

---

<sup>87</sup> Hegel, *Filosofía Real*, p. 176, nota 1.

<sup>88</sup> Este *derecho* en cursivas no hace referencia a la situación legal de reconocimiento sino a la posibilidad auto asignada o al derecho natural.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 176.

lo que se tiene parte de la apropiación misma, de lo que contingentemente pude apropiarme en cuanto que lo tenía a la mano.

Una diferencia de la apropiación sensible en comparación con el lenguaje se da en que el nombrar, en tanto es la negación de la sensibilidad que expresa lo exterior desconocido, en cambio la dialéctica se da con un objeto que es una posesión que tiene ya puesta la *voluntad*, ya no es lo contingente externo lo que se impone como representaciones, sino que la apropiación en este sentido es un paso adelante frente a la naturaleza extraña, la posesión es una forma de imponer la voluntad contingente individual, es una forma de tomar la iniciativa.

Esta apropiación sensible, únicamente subjetiva, y en este sentido temporal y limitada, es la más real por el hecho mismo de que en ella se manifiesta claramente mi voluntad, lo que quiero con ella (comerla, sembrarla, reconstruirla), no se me puede quitar prácticamente de la boca ni de las manos. La contradicción empieza a ser manifiesta cuando es lo general externo lo que es afectado, ya no la manzana sino el árbol de manzanas, ya no las semillas, sino la tierra entera. En estos espacios donde la sensibilidad y la voluntad inmediata ya no pueden hacerse valer, y que son o pueden ser ámbito de otros individuos, se tiene que hacer uso de otros recursos que la simple apropiación inmediata como *derecho* no dan.

El signo en el lenguaje era la forma más elevada de apropiación del objeto ya que reconstruía el objeto en un completo ser-para-mí, prácticamente se da la misma estrategia para la apropiación material, pues es la única manera de superar la restricción de la sensibilidad, mediada por la “elaboración” de la cosa y la delimitación, “lo que está marcado como *mío*, no puede ser vulnerado por el otro. Pero también la marca es arbitraria”<sup>90</sup>. La apropiación deja así de ser sensible, pues el contenido de esta inmediatez se desbarata en el signo que señala la posesión “lo inmediatamente *sensible* a que se aplica lo general, no corresponde a éste, no está abarcado por él [...] Lo inmediatamente sensible no es general de suyo, siempre encierra una contradicción debida a este contenido”<sup>91</sup>. La tierra que alcanzó la vista y que se ha cercado no es el resultado de una inmediata apropiación sino la arbitraria delimitación, que ni siquiera el trabajo aplicado podría abarcar de manera individual.

Si la apropiación inmediata fue contingente, el signo que la representa también lo es, en tanto que no puede ser sensible, sino simbólica. Sin embargo, la necesidad de

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.177.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 177 y 178.



la aparición del símbolo nos marca la entrada a la segunda condición, pues es la presión de otro individuo lo que obliga a la necesidad de delimitar lo poseído, la voluntad que está puesta tiene que manifestarse de manera que pueda dar a entender los alcances de esa propiedad, y por ello la aparición del signo es ya *para otro*, a modo de justificación del dominio. Pero desde el principio el signo fue en realidad necesario por una hipotética amenaza, y nos permite ver que la apropiación sensible es inexistente por sí misma y que está mediada por éste signo en tanto que en todo momento la apropiación en el Estado de Naturaleza es inmediatamente exclusión, potencial o real, pues se niega la posibilidad de apropiación por otro. Entonces el signo es la contingencia como fuerza, aún no reconocida por el otro, pero por reconocer.

De este modo la marca de lo mío se convierte en otro signo, un signo ampliado más allá de lo sensible que se aplica a lo general, que como decíamos no corresponde a lo inmediato pero se establece a través de una marca o una delimitación arbitraria, que conlleva al signo y que niega la apropiación inmediata por hacer patente la contradicción en la exclusión.

Así este reconocimiento permanece en una contradicción invalidando el carácter racional del signo arbitrario, pues lo general mantiene su oposición con lo sensible, no se sostiene por sí solo el símbolo. Entonces se hace necesario un segundo postulado que supera el Estado de Naturaleza mismo donde se expresa la posesión que dice “que nada pertenezca a nadie por apropiación inmediata sino por contrato [...] que no haya exclusión *implícita* sino reconocimiento”<sup>92</sup>. Es pues el reconocimiento de la apropiación de cada cual y la regulación de esa apropiación, lo que destruye la contingencia o mejor dicho, pone las bases para que la exclusión implícita sea eliminada, pero precedida por la dialéctica misma de la exclusión.

La posesión se hace signo, este tiene que reestructurarse por la exclusión, pues era unilateral. Pero no desaparece y lo contingente del sujeto queda limitado. Si por un lado, el sujeto puede hacer suyo el mundo por medio del lenguaje, su apropiación sensible topa con los límites del otro y la contingencia inicial se atiene ahora a sus propios límites, pero no por una necesidad exterior sino por otra contingencia, otro individuo, dando lugar a la necesidad en forma de reconocimiento de la posesión (después propiedad).

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 178.

Desde el presupuesto de esta tesis las relaciones en el plano intersubjetivo son las que determinan la conciencia, por ello es fundamental para Hegel que el reconocimiento se realice como precondition para explicar el nacimiento del derecho. Y en este sentido, las voluntades se encuentran como voluntades libres mediadas por la posesión; siendo de esta manera al mismo tiempo una relación tanto de inmediata reciprocidad como de inmediata oposición (en tanto excluyente y excluido de la cosa, “del ser”). Esta reciprocidad es primero “la autonomía del ser-para-sí de los extremos”<sup>93</sup>, teniendo la iniciativa de la acción el excluido al poner su negatividad en el otro, sentando “al primero en la existencia del otro”. El excluyente que al principio era indiferente se posiciona como ofendido y se enfrentan ambos. Disputan pues, la cosa pero sobre todo el reconocimiento de la posesión, siendo ya “cada uno consciente de sí en el otro”<sup>94</sup>. La posesión quedará en segundo plano según Hegel, al quedar ambos extremos en una igualdad de reconocimiento “primario” que es la reciprocidad misma que existe en la relación ofensor-ofendido, pero la desigualdad continúa en el sentido de que la existencia de uno se ve disminuida por la del otro, a costa del otro. Los papeles se intercambian y se llega así al conocimiento de la voluntad pura por la necesidad de poner en riesgo la vida para defenderse de la agresión del otro. Saber esta voluntad por ambas partes se convierte en lo general, voluntad sapiente que es reconocida y que da pie al intercambio o al reconocimiento como el saber de la voluntad del otro y de la propia, sin, supuestamente mediar interés por objeto alguno.

### **3.10. Contingencia en el contrato**

Esta voluntad que se explicita en el proceso de reconocimiento tiene doble realidad: en tanto general y en tanto singular. Por el lado general, ésta se presenta ya como dato inmediato a la conciencia gracias al reconocimiento, y esto es en si mismo el fundamento de la realización del Contrato, donde la “contingencia de la ocupación [del objeto en disputa] está aquí superada; en el estado de reconocimiento lo tengo todo por el trabajo y el cambio”<sup>95</sup>. Este reconocimiento inmediato de la voluntad general en la vida se realiza por una acción concreta de donación que la voluntad singular hace de sí misma, una mutilación propia que aporta para la creación de lo común. Esta prestación se da por la palabra y ello basta.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 185

Pero el contrato, en este momento naciente, tienen justamente esta forma de donación ya que, por un lado, esta enajenación común se basa en la simple palabra, pero también porque las voluntades están aún demasiado enmarcadas en su existencia singular, su interdependencia es solamente una aceptación verbal pues “no hay nada, no enajeno nada, no doy más que mi palabra –lenguaje- de que quiero desprenderme”<sup>96</sup> y lo que permanece como real y esencial en primer término es que el singular siente a su propia voluntad individual como primaria, en tanto que se sabe *causa* de la general, a la cual tiene sólo como *válida* en cuanto que allí se confirma su propia identidad, pero distingue la existencia como lo inmediatamente dado y la validez misma como lo mediado por los singulares y precedido por la idea inversa a la impuesta, por lo general donde la “voluntad vale en cuanto es pura [no mediada], en cuanto es mera voluntad, antes de haber dado ninguna prestación”<sup>97</sup>.

La existencia singular ya no puede dejar de tener el significado de lo general<sup>98</sup>, y cuando pretende negarse a la prestación la ruptura del contrato se da, pues justo de eso dependía el contrato, de la palabra y la prestación; sin embargo, esta ruptura deja una marca en el individuo pues, la ruptura implica que se ha opuesto a sí mismo en tanto que rompe su palabra y niega el mismo reconocimiento de su voluntad.

Esta posición del singular, al asumir su ser contingente, caprichoso y no determinado más que por sí mismo, provoca que se muestre con toda fuerza el otro lado del silogismo: la voluntad general actuando, y en ello se hace patente que la relación de determinación es dominada por esta última, es decir, que la separación es una ilusión, en tanto que la existencia se disuelve en la generalidad o en el contrato como abstracción. El contrato trae consigo una alienación, pues la existencia y la voluntad se separan dentro del singular mismo y es así como queda sentada la *persona* en tanto individuo con un estatuto jurídico frente a los demás, pero al mismo tiempo queda desgarrada la identidad.

La imposición de lo general provoca nuevamente la reafirmación del singular mismo con la posibilidad de que mantenga una victoria más duradera sobre lo general, pues aún no puede ser su acción un delito, sino un simple insulto. Pero las

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>98</sup> “la voluntad general como voluntad común y como mi pura voluntad o persona, está representada en lo particular”, Hegel, *ibid.*, p. 188.

implicaciones son mayores, pues la posibilidad de que el *concepto* no avance pende, en ese momento de transición, de la voluntad individual de mantener su donación.

Esta relación de la voluntad individual con la voluntad general es uno de los momentos que nos permite ver claramente la dinámica de la contingencia frente a la imposición de la necesidad, esto por la simplicidad en la que se presentan los extremos y por ello mismo se comprende el papel paradójico que termina jugando la contingencia del individuo en su oposición unilateral que no hace más que reforzar la idea del contrato, en lugar de ponerlo en cuestión, pero dentro de la idea ya del derecho, pues el individuo está transitando en estos intercambios al estatus de persona y por ello mismo a la posibilidad del delito y del castigo, pues el contrato por sí mismo, dentro de su fragilidad no tiene esta capacidad de juzgar o de coerción. El planteamiento es finalmente ambiguo, pues no sabemos si se dio primero la formación de la persona o el castigo. Pero lo que debemos entender es que en este lapso el contrato aunque se mantiene como marco, está superado, las personas actúan ya en otro plano, están entrando al imperio de la ley.

Pero esta es una segunda manifestación de la contingencia que se da cuando ya está configurado el individuo como persona, produciendo un “ser-para-sí” frente a la coerción. El singular piensa que el contrato que hace que este valga como existente ha hecho mal al castigar injustamente “el otro ha lesionado mi propiedad, pero no, como en ese movimiento, inmediatamente sólo mi forma sino mi voluntad reconocida como tal”<sup>99</sup>, esto empuja a la realización de un acto de venganza y a la acción y la consumación de la realización del ser-para-sí reconocido, pero al mismo tiempo lastimado e impotente. Es el derecho el que le obliga a ser delincuente en tanto que su contingencia ya está condicionada por éste, pues el derecho que castiga es “una enajenación de mi voluntad”<sup>100</sup> y al mismo tiempo sólo a través de este puede alcanzar la reconciliación, porque sólo en él es reconocido. Este proceso no se entiende si no se concibe una mediación como el Estado, el cuál suprime Hegel en esta explicación, poniendo el ente del contrato como forma coercitiva, pero que no explica el salto a la coerción misma, pero una vez entendido el hecho de que la contingencia se atiene al marco del reconocimiento legal como persona.

En este sentido no hay un más allá cuando el concepto se impone, la contingencia se reitera y se resuelve nuevamente en la forma de reafirmación del orden.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 190.

Es un proceso ambiguo, es una lucha que tiene verdad ahora desde el punto de vista que se mire, esta ambivalencia ya la observaba Hegel en su texto temprano sobre el derecho natural donde está inmerso en la discusión de los individuos atomizados, en torno a lo que dice “Más para que en esta multiformidad [de supuestos de hechos] se organice, lo uno de la intuición judicial del Derecho y del juicio, y llegue a ser un verdadero uno y un auténtico todo, resulta absolutamente necesario moderar cada una de las determineidades singulares, es decir, que se asuma, en parte, justamente como absoluta, existente para sí, a cuyo respecto se expresa como ley, pero también, que no se respete su absoluto”<sup>101</sup>, una afirmación que también queda poco clara pues asume en tanto que conjunta todos los momentos y los relativiza, explicable por la fuerte presencia del poder de este violento singular.

Así, la voluntad singular pareciera una rebelión primero contra el reconocimiento y luego contra el orden legal so pretexto de un desconocimiento del reconocimiento mismo de este singular y de sus derechos como persona. El punto es que la contingencia es parte del círculo de referencias en lucha y desde una perspectiva del concepto siempre se ve como un intento de retroceso, pero desde la perspectiva de lo individual es simplemente un generalidad inmadura que necesita ser cuestionada.<sup>102</sup>

### **3.11. Contingencia en el matrimonio**

El matrimonio<sup>103</sup>, por otra parte, se funda en la acción de la libre decisión, pero tiene que lidiar con dos elementos anteriores desde el punto de vista de la libre decisión. Por un lado, y a diferencia del contrato, que presupone individuos particularizados en su yo sin otra determinación anterior, la relación marital implica una base natural familiar que tiene por objetivo la continuidad generacional de la especie. Por otro lado, se presupone el derecho al considerar al individuo como una persona que reconfigura su patrimonio.

---

<sup>101</sup> Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. México, Ediciones Aguilar, 1979, p. 65.

<sup>102</sup> El espíritu de impugnación reiterada del singular que aparece muchas veces en el texto de FR como una terquedad, pudiera ser mejor explicado como una reacción al exceso objetivo, del que habla Žižek refiriéndose a Hegel, o sea, el imperio inmediato de la universalidad abstracta que impone su ley con absoluta indiferencia conduce siempre a la aparición (reactiva) de un exceso subjetivo (“el ejercicio irregular y arbitrario de los caprichos”), que tiene la forma de violencia que toma autoconciencia en el cinismo. Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Ediciones Diario Público, 2010, pp 39 y 40.

<sup>103</sup> Comprendida esta en el contexto de la familia y la sociedad burguesas, tendiente a la familia nuclear moderna.

Por ello Hegel considera que el matrimonio “es precisamente esta mezcla entre la personalidad y la impersonalidad de lo natural”<sup>104</sup>.

Pero a pesar de estas condiciones previas el encuentro amoroso que da origen a la unión se da en condiciones contingentes, no determinadas, donde cada singular es una individualidad autónoma, sin un reconocimiento inmediato anterior que las ligue (como dentro de la familia) haciendo que la realización sea una decisión libre que se da en condiciones particularísimas, pues las individualidades hacen un enlace y lo mantiene a partir de ser una “concreción viva”, llena de deseo y sensibilidad que se determinan de manera independiente y que en cierto momento coinciden. Esta vitalidad independiente atraviesa la libre decisión por ello siempre la pueden modificar por adulterio, abandono, incompatibilidad, etc. En este sentido la relación matrimonial es un proceso donde la contingencia podría (o debería) determinar las condiciones y las continuidades del mismo según su concepto, siendo “la voluntad declarada, el pronunciamiento [...] lo que vale [...] sólo si ambos así lo ven y lo quieren”<sup>105</sup>.

Sin embargo, la relación de los singulares con la Familia los ata a un reconocimiento inmediato (necesidad previa), que es el amor filial o paternal, que tiene como fundamento el matrimonio consumado en las actividades de la crianza, el trabajo, el cuidado y la procreación, partes de un todo vital que funciona, además, a través de prohibiciones (casamiento entre familiares, clases sociales, edad, etc.), finalmente este todo no ve al singular como tal individuo sino como parte integrante de este todo y lo quiere atar a sus condiciones determinando el casamiento mismo, condicionando el amor, para que responda a las necesidades del todo mismo, ya que aunque el contrato no se da en torno al cuerpo de la pareja, “ambos contratan sobre su propiedad”<sup>106</sup> lo cual inmiscuye directamente a la familia. Otro elemento para que la familia intervenga directamente sobre el matrimonio es la vinculación divina que hace con éste, ya que más allá de una decisión libre, desde el punto de vista de la familia el matrimonio es un destino asignado por fuerzas divinas, que va más allá de la voluntad, por ello las determinaciones de la misma no pueden ser caprichosas, sino que son parte de un rito como parte de la base natural.

Para Hegel, sin embargo, este elemento es bárbaro en una sociedad que ya transita a la secularización de sus instituciones, es por ello que el matrimonio

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 194.

consentido tiene un respaldo que atiende más a su naturaleza y su realización en el derecho, el cual no altera a la familia en tanto que sus fines avanzan de acuerdo con lo general<sup>107</sup>, pero instaurando al matrimonio como acto civil y como un acto de unión en general, en el que se encauza la voluntad particular de los individuos pues “sólo por parte de la pura voluntad, de explicar que se quiere, interviene la ley”<sup>108</sup>. La gran mayoría de las particularidades que se presentan son indiferentes a la ley abstracta y por ello declara esta decisión de la voluntad como indisoluble por motivos puramente formales, ya que no había considerado los sentimientos contingentes del singular. La voluntad independiente le exige la posibilidad de disolver el acto y “la legislación tiene que ver cómo se las arregla, sentando esta o aquella determinación”<sup>109</sup>.

En el concepto del matrimonio lo más importante es la necesidad del respeto de la voluntad de dos personas que coinciden en sentimiento y deseo, así la contingencia frente a la familia se propone superar la necesidad que le impone su crianza y la propiedad y frente al Estado intenta impedir su regulación y abrir la brecha para que su contingencia pueda realizarse<sup>110</sup>.

### **3.12. Contingencia social e indeterminabilidad de la ley**

La contingencia se expresa de diversas formas, especialmente en dos perspectivas, desde la metafísica y desde la epistemológica, siempre en comunicación. El primero ya lo hemos visto en la actividad libre indeterminada del sujeto, el segundo se presenta en el ámbito de la dinámica social (moderna) que describe Hegel, justo en un punto donde la voluntad libre deja de jugar un papel hasta casi desaparecer en las relaciones reales, materiales, entre los miembros de la sociedad, invirtiéndose drásticamente y mostrando a la contingencia "como falta de consciencia".

En este sentido, la lucha del singular como contingente individual en realidad nunca es tal, pues su oposición al régimen de lo general es una contraposición de otra pretensión igualmente general, aunque no esté planteada como tal desde el individuo aislado, es la relación de fuerzas en la lucha la que pondrá en alto a uno u otro contrincante.

---

<sup>107</sup> A saber, la garantía de la realización de la herencia del patrimonio familiar.

<sup>108</sup> Hegel, *ibid.*, p. 195.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>110</sup> Esta idea del matrimonio es la base de Hegel en la relación amorosa, como un nuevo reconocimiento, más allá de la familia, es decir, se sobrepone a la concepción del matrimonio como una función social de reproducción.

Si con el contrato se han asentado las reglas mínimas que delimitan las relaciones entre individuos, y con la familia y el matrimonio se han establecido los límites de las relaciones sentimentales, lo que plantea ahora el establecimiento de las relaciones sociales, es la manera en que se constituye la real omnipresencia del derecho y del Estado en cada uno de los aspectos de la vida social, de manera absoluta, frente a la que se reivindica su opuesto que nace de la directa opresión y que no se deja someter a las cadenas de las reglas, escapando en su simple diversidad proteica.

Pero avancemos paso por paso. La familia se ha convertido en *persona*, pero sigue siendo contingente en relación con su posesión inmediata y sólo tiene una subsistencia real, un reconocimiento, en tanto que la ley como derecho general “protege a cada uno en su posesión inmediata, herencia y cambio”<sup>111</sup>, es decir, en la actividad que realiza con su propiedad y la relación que establece a través de ella con las demás singularidades, donde además del intercambio de pertenencias, se recupera el concepto del trabajo como concepto amplio, introducido aquí por Hegel para explicar la relación de elaboración que cada uno tiene con su propiedad y el beneficio que obtiene de ello, sin embargo la forma de trabajo que acepta como la general es la que se estructura a través del trabajo abstracto. Este es el nivel de las reglas del funcionamiento concreto de la sociedad que a su vez está íntimamente imbricada con la legislación formal y, como lo dirá más adelante, con el poder del Estado.

Esta mezcla entre la lógica del funcionamiento social y el dominio del derecho es lo general, lo que da *sustancia* al todo social, pero su propia naturaleza de ser la referencia entorno a lo que acomoda todo, es generadora de una contingencia que aparece como marginal para el sistema pero que es devoradora para las singularidades. Así, “lo general es pura necesidad en el trabajador singular”<sup>112</sup> aunque éste no sea totalmente consciente de la determinación social que recae sobre él “de cuyo ciego movimiento elemental depende, que le mantiene o le suprime espiritual y físicamente”<sup>113</sup>. La herencia se vuelve azar, pues no es igual para todos, el trabajo en forma abstracta se vuelve otra forma de azar y el funcionamiento de la sociedad y la ley general generan formas de azar, determinaciones que se imponen a los singulares.

Esta contingencia, es un mundo externo para aquel que la vive, y es una disminución de su potencia, ya que la forma de trabajo disminuye el valor del trabajo al

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 197



tiempo que produce más; además llega a momentos de insatisfacción cada vez mayor en tanto que sus necesidades se multiplican al ser “el individuo *formado* como consumidor natural”<sup>114</sup>; pero las consecuencias van más allá pues esta forma de vida se realiza sólo con un trabajo mecánico, embotante y repetitivo, sin espíritu, la sensibilidad se hace superficial con la cambiante moda y las constantes divisiones de la industria. Por último, la manera más agresiva de ese azar está en la fuente directa de la que depende el trabajador, pues la industria es la concurrencia azarosa de los capitales, consecuencia de un intrincado sistema de lucro “que gana por todas las partes”, generando desigualdades recurrentemente que se traducen en miseria y opulencia.

El funcionamiento social que es la necesidad general crea una amplia contingencia para estos singulares en tanto se presentan como fuerzas exteriores y poderosas, pero sobre todo desconocidas por los individuos e incontrolables por lo general, ya no hay Estado de Naturaleza, ni patrimonio familiar, sino una sociedad donde “la libertad de la industria debe ser respetada”. Pero en la cual el singular, a expensas de esta contingencia pierde su estatus de persona, se vuelve inesencial, contingente en si mismo y sin derecho. Esta condición de negación que está en el corazón de lo social, traslada el papel de lo general del simple derecho, que ya no puede operar como garante del reconocimiento, hacia el Estado que funge como mediador, como garante y finalmente como un ente despótico (y políticamente cínico). “El Estado es [ahora] la existencia, el *poder* del derecho, el mantenimiento del *contrato* la *unidad* existente de la palabra, la *existencia* ideal, con la *realidad*, así como la unidad inmediata de *posesión* y *derecho*”<sup>115</sup>. El Estado como complemento efectivo de la ley, genera a través de ésta su reconocimiento con validez, o legitimidad y legalidad.

El Estado tiene la tarea de aplicar la ley general pero atenuándola o, en caso necesario, endureciéndola, pero siempre midiendo el efecto; el órgano específico del Estado que aplica esta es el cuerpo de legisladores. En esta relación de los órganos de aplicación y la contingencia social, la ley desde su composición simple muta a la complejización, pues sufre una influencia de lo concreto múltiple en el momento de intentar operar. Este paso de la indeterminación a la determinación genera no solamente una profundización sino una ramificación y la necesaria creación de más leyes. Como

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 202

las relaciones sociales tiene un infinito número de casos, la ley debe actualizarse en todo momento.

Este proceso que es en principio un intento de regulación, se vuelve para la ley en una adaptación a la forma de la realidad y adopta el carácter contingente de esta, el cual se refleja en la permanente contradicción que existe entre las leyes mismas y los códigos de diferente origen, llegando el caso en el que ya “no se sabe lo que está permitido o prohibido”<sup>116</sup>. La contingencia del juez y su criterio se viene a sumar igualmente a este desarrollo de la ley.

La ley en términos concretos se vuelve paradójicamente contingente y su aplicación arbitraria finalmente produce excesos, es por ello que aparecen terceras instancias, que tienen el fin de la autorregulación convirtiéndose en monstruos burocráticos de “impartición de justicia”.

Esto es en términos concretos el Imperio de la ley como “la administración penal de justicia [...] sobre la vida singular”<sup>117</sup> y todo lo que está fuera de ello “carece de verdad”. En un giro aparentemente crítico Hegel afirma que esta abstracción que opera a través del Estado sustituye la vida, remitiéndonos esporádicamente a algunas consideraciones esenciales de sus escritos de juventud, el punto de vista para asumir esta conclusión viene de la misma interpretación que hace Hegel en este texto sobre el nacimiento del Estado como enajenación de la voluntad singular y colectiva, pero que mantiene patente el papel actual de este en estas nuevas condiciones.

### **3.13. Contingencia política: revolución**

Los individuos en tanto personas, saben que la voluntad general es su voluntad particular enajenada. Esta voluntad general es poder que aunque asuma formalmente que es la del pueblo, en tanto pluralidad unificada de individuos, en realidad el poder se concentra en un “sí mismo”, como una unidad que unifica a lo demás. Este poder que se asume como primario se enfrenta “de repente” (y en todo momento en realidad) a una situación donde la referencia puede ponerse en duda y se quiera reconstruir, pero ya no desde el singular, sino desde la suma de singulares. Esta posibilidad está presente por una hipótesis heredada de la idea del contrato como superación del Estado de Naturaleza, esta hipótesis es imaginada como un acto fundante donde “*todos los ciudadanos se reúnen, deliberan, votan y así la voluntad general se constituye por*

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 203.

*mayoría*”<sup>118</sup>. La idea de un contrato originario es la idea misma de la “res publica”. En términos teóricos para que esta subversión sea posible, es necesario que el derecho genere él mismo un nuevo estado de naturaleza.

La revolución que es la idea que pone Hegel solo como un ejemplo, es en realidad el único momento en que se pone a prueba de manera efectiva una supuesta construcción de la voluntad general a partir de una enajenación de la voluntad ya que en este momento en que los singulares “se presentan como reales”, como valiendo para el todo, su situación es, en términos del Saber Absoluto, una virtualidad, pues en realidad es la voluntad general lo que prima, “lo primero y la esencia” a pesar de ellos, lo social se degrada en un nuevo atomismo expulsado hacia la “mala” contingencia.

La destrucción revolucionaria de lo general, de la constitución anterior que regía, no puede quedar en un retorno de lo singular precontractual, sino que tiene que ser sustituida por otra general, otra constitución que represente “la vida” negada. Si el singular se niega a ella misma, la violencia externa del general implícito en los singulares se impondrá como una contingencia que hay que suprimir lo antes posible.

Hegel utiliza algunos ejemplos que tienden a insinuar la naturalidad que los hombres adoptan hacia la concentración de poder en un punto, como la fundación de ciudades y la revolución mantiene al Estado con la concentración de poder y la aplicación de la violencia, siempre “horrible dominación a secas”, de tal forma que se genera la enajenación de los singulares a través de cualquier medio. Sin embargo, los personajes en este teatro son sólo marionetas de la necesidad que caerán cuando ya no sean necesario.

Este ciclo muestra la condición más paradójica no sólo de la relación social, sino del sistema Estatal y legal sostenido por Hegel, pues la contingencia más radical, la que barrería con todo orden, nace del fundamento mismo de la ley y el Estado, es decir de la relación constitutiva que rige la voluntad singular y la general: los singulares fundando la voluntad general y la voluntad general dando existencia a los singulares? La relación estructural de la sociedad no sólo crea un espacio marginal contingente en tanto inesencial, los excluidos por el sistema de opresión y explotación que genera el campo de lo social, sino que la relación misma en la que se funda es una necesidad creada y altamente inestable, o mejor dicho, el sistema legal trata de mediar una relación que se funda en la contingencia, que la tiene presente siempre en el ámbito de la constitución

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 210.

del sujeto en sus diferentes niveles y en la relación, en la vinculación de lo general con lo particular, nunca total y cabalmente integrado, la dialéctica es la libertad de este alejándose e incorporándose al todo.

## **Conclusiones.**

Creemos que ya tenemos los suficientes elementos para descartar la imagen de Hegel como un filósofo monista y determinista, y decir al menos que la manera en la que Hegel comprende los procesos históricos tienen un grado de complejidad y un mérito sin igual desde el punto de vista de la tradición del idealismo, por lo que es una necesidad minusvalorar sus aportes. Sobre todo por el hecho de que está presente una contingencia radical en su planteamiento, es decir, una radical manera de poner en cuestión los propios fundamentos de lo establecido.

Para hacer justicia a Hegel me parece que debemos también dar la razón a aquellas críticas que, aunque a nuestro parecer condenan demasiado pronto sus planteamientos y que en el fondo a mi parecer no enfocan la crítica certeramente, tienen cierto grado de razón si tomamos al Hegel maduro dentro del contexto de su asimilación a la ideología del progreso y de la aceleración de un mundo en expansión económica que propiciaba las exaltaciones de la cultura dominante frente a los pueblos periféricos y a las clases emergentes.

Sin embargo, hemos visto que el elemento principal de los críticos liberales contra Hegel, a saber, el individuo, tiene dentro del desarrollo hegeliano un papel fundamental y subversivo por excelencia, individuo que además es sujeto o, en otras palabras, portador de un punto de vista con pretensión de universalidad. Este sujeto aunque a veces tiene el carácter de colectivo, Hegel le asigna claramente una psicología y una capacidad de respuesta en el nivel individual. Hegel no desprecia pues el nivel individual como dirían sus críticos, pero tiene una concepción más completa de éste. No considera tan restrictivo a este actor como un simple individuo con capacidades racionales, sino como un punto de interrelación activa indeterminada. Es decir, Hegel considera al individuo, y aún hablando en términos de una subsunción completa al Espíritu, como el sustrato esencial de la contingencia, de la indeterminación, el punto que la historia no puede domar.

Por otro lado, aunque Hegel parece buscar lo incondicionado en la historia como le achacan sus críticos, no es esta búsqueda la que haría desprender *a priori* al Estado como ese ente incondicional, sino el desarrollo histórico que expresa partiendo de lo contingente. Es decir, no es una prueba de su necesidad, sino, paradójicamente la necesidad de su contingencia, de su debilidad, de su posible superación.

Las demás críticas hacia el determinismo y finalismo de Hegel nos parecen por esto, que pierden demasiado fuerza cuando tenemos como sustento de las tendencias del

desarrollo humano un enorme análisis del proceso que permite explicar el momento actual como un proceso que no está cerrado; que tiene un punto de llegada, más no un punto final. Un proceso condicionado por la contingencia.

Los críticos de Hegel no se dan cuenta que para sus conclusiones retoman el hegelianismo vulgarizado por Engels, donde toman las leyes general y los últimos resultados como la explicación del proceso mismo. Dan vuelta al procedimiento, se toman las conclusiones como la prueba misma del proceso. Quizá atendiendo a la posibilidad válida de esta transposición debemos considerar la idea hegeliana-aristotélica de que el todo está antes que las partes, y que el fin ya está marcado en el inicio. y pensar así que estos críticos no necesitarían atender al análisis inmanente del proceso dialéctico de la historia. No obstante, para Hegel el todo inicial mediado por el proceso de la autoconciencia, no es el mismo que el todo final, pues cuando se habla de un proceso de maduración de la conciencia y por lo tanto del espíritu, se habla de una transformación de los elementos esenciales que aglutinan al todo de su desenvolvimiento y del paso de un centro a otro. De la familia al Estado, del lenguaje a la economía, del individuo a la persona. Son momentos de una totalidad que no se entiende sino en el proceso que se completa.

Finalmente, para intentar cerrar esta serie de críticas, mencionemos las que responden más a “los excesos del pensador” y que coinciden en la idea de que existe una afirmación del cierre absoluto y por lo tanto una eliminación de la diferencia por la dinámica dialéctica. Frente a esta crítica ya condensada en el primer capítulo diremos que es posible salvar, por un lado, la posibilidad de la diferencia en tanto que la dialéctica, aunque genera ciertamente una totalidad relacional, no se da solamente en grandes contradicciones generales que hacen que los elementos tengan una u otra identidad, sino que la dialéctica se desarrolla en diferentes niveles que entran en colisión y así lo muestra el análisis del desarrollo de la *Filosofía Real*, por ejemplo el lenguaje se presenta dialécticamente bajo distintas formas a lo largo del desarrollo del sujeto, como nombre, como lenguaje mismo, como signo y como símbolo, mezclado con la apropiación, con el patrimonio y con la propiedad, relacionado también con las diferentes formas de organización familiar y social, generando todas distintas identidades y oposiciones que no podrían ser suturadas con una dialéctica mayor como la del Estado y la Sociedad civil, por ejemplo. Por otro lado, retomando lo que sostiene el hegeliano lacaniano, Slavoj Žižek, Hegel sería el primero en haber sostenido la contingencia radical del proceso histórico social, pues como explica en términos

lacanianos, existe en este una pérdida radical, que podríamos pensar que se inaugura con el desgarramiento inicial que Hegel considera como necesidad de la filosofía. Así “lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de la diferencia y la contingencia”<sup>119</sup>, pues detrás de cada fenómeno de este proceso, del paso de una falsa conciencia a otra, lo que se oculta, dice Žižek, es la nada, el vacío, y el contenido del que se va llenando la conciencia es la mediación de la ilusión de creer que encontraríamos el misterio del objeto detrás de este fenómeno, y que al “atravesar la fantasía” no le hallamos allí, sino un lugar vacío, como nada determinada, esto es, el sujeto, “el resto que resiste la ‘subjetivación’ encarna la imposibilidad que ‘es’ el sujeto: en otras palabras, el sujeto es estrictamente correlativo a su propia imposibilidad; su límite es su condición positiva”<sup>120</sup>. Y en esta condición explicada desde este perfil žižekiano, podemos ver nuevamente el carácter contingente inserto en el sujeto.

Hegel piensa en la necesidad desde sus primeros años de reflexión sobre la base de un proyecto específico de reconciliación que, como hemos visto, tiene una transición histórica enorme, como si fueran las conclusiones de la recopilación de la experiencia pasada, desde los griegos hasta la revolución francesa. Esto es, la necesidad como la búsqueda de esa voluntad espiritual que combate el desgarramiento humano y la parcialidad de la vida. Todos los intentos pasados que fracasaron se deberían convertir para Hegel en las bases de un nuevo proyecto universal. Pero paradójicamente para lograr esta unidad perfecta también es *necesaria* la ruptura más violenta que pueda sufrir la conciencia del hombre. La necesidad es pues parte de un proyecto que se hace en medio del dolor y la frustración.

Los debates que Hegel entabla con las otras perspectivas idealistas intentan mostrar que lo que hay que hacer no es eludir el absoluto con visiones parciales sino asumirlo, agarrando el problema de manera franca, pues finalmente es el que dominará la vida en su momento. Ni franqueándolo como hace Kant, ni aplazándolo como hace Fichte, ni mistificándolo como hace Schelling. Pues este absoluto no es la divinización de un ente externo a la humanidad sino el camino de la vida y de la conciencia que nace y se enfrenta a la contingencia de su ruptura.

El que nos apoyemos de la visión expresionista de Taylor nos permite explicar el pequeño salto que hay que dar para poder entender que la ruptura del mundo humano es algo *interior*, algo que pasó en la mediación de la conciencia y que se expresa

---

<sup>119</sup> Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI editores, 2012, p. 30.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 266.

*culturalmente* en la vida humana, nos permite concluir que la necesidad y la accidentalidad están efectivamente unificadas en la dialéctica de la historia del hombre, y además que lo racional es esto mismo y no más, *pura necesidad humana que sostenga y desenvuelva la vida*.

Este es para mí el sustento relevante del papel fundamental que tiene la contingencia en el pensamiento de Hegel, sin embargo, hemos tratado, además, de desarrollar su complemento lógico, que expresa la idea fundamental de que aunque Hegel hubiera querido borrar de la faz de su teoría la contingencia, ésta se encuentra en el corazón, pero de hecho no lo hace y le da su lugar y en ocasiones, como veremos, le atribuye un papel excesivo en su forma más vulgar, a saber, el capricho del sujeto individual.

Finalmente hemos apuntado el carácter profundamente crítico de la idea hegeliana de asumir a la contingencia en toda su expresión, de *dejarla ser*, aceptándola pero también utilizándola a favor de la reconstrucción de una vida armonizada con la naturaleza, al tiempo que posibilita una integración de la unidad del individuo en sí mismo, proyectando la disolución de los conflictos esquizofrénicos de la conciencia.

Por último, esta acumulación de perspectivas la intentamos utilizar en el estudio concreto de la aparición y desarrollo de la idea de derecho en la *Filosofía Real*, donde encontramos conclusiones y resultados muy sugerentes a mi tesis, ya que no sólo pude constatar el papel de la contingencia en un análisis histórico del desarrollo *espiritual*, sino también las variaciones sustanciales en la forma de aparición de lo contingente y las distintas aperturas en las que se presenta.

En primer lugar, al plantear el análisis desde el punto de vista del reconocimiento, como parte intersubjetiva de la dialéctica de Hegel, nos atenemos a su particular dinamismo y su fin idealista. El reconocimiento es pues la tendencia hacia la *necesidad* de los individuos de ser integrados en su totalidad como sujetos de derecho y la contingencia, en forma general, es la imposibilidad de esto, su permanente incompletud, su imposibilidad de integración total.

Pero esta incompatibilidad ¿quiere decir que siempre hay una fractura permanente que nunca sella? ¿Y que por tanto el absoluto hegeliano nunca se realizará y que la necesidad es una pretensión vana? Es muy probable, pues siempre tenemos presente en el desarrollo socio-legal un alternancia de la idea de integración y de rebelión, de la aceptación de lo común y de la ruptura con lo universal en diferentes figuras. Sin embargo, a pesar de las conclusiones que pueden salir de recorrer este



tránsito al parecer sería un error ontologizar esta contingencia, pues aunque Hegel le da características aleatoriamente contingentes a su individuo rebelde, en realidad no es alguna propiedad que él posea, sino el tipo de relación que construye en tanto productor de su mundo.

Se van sumando una a una. La contingencia de asignar un ser a lo dado a través del nombrar para construir la red de la necesidad; la contingencia de la indeterminación de lo poseído y sus límites y de lo arbitrario de su símbolo; contingencia en la voluntad del frágil contrato entre partes; contingente la unión amorosa para formar la familia; contingencia de regular la complejidad de lo objetivo y de las consecuencias inhumanas imprevistas en la ley férrea de los Estados; contingencia en la rebelión contra la injusticia de la ley “justa”. ¿Qué tienen en común todas estas formas de contingencia? ¿Tienen la misma naturaleza aunque hayan aparecido en distintos momentos?

Lo que es patente es que en el punto en que un momento se consolida queda latente un otro de impugnación que toma formas distintas, es decir, una parte del silogismo se mantiene y aunque parece marginal y aunque es pequeño e irrelevante frente al poder de la necesidad es la condición para que éste pueda mantener su legitimidad de aplicar la “ley”, pero también es su sepulturero más próximo, porque es una contingencia necesaria que tiene este doble papel legitimador-impugnador. A esto nos referimos con la necesidad de la contingencia. Una integración esencial de algo inesperado, de algo que quiere ser aniquilado, pero nunca se logrará hacer totalmente. El punto en donde se dan específicamente los distintos tipos de contingencia sería trabajo de mayor profundidad. Por ahora concluyamos que la necesidad es la contingencia social de la inestabilidad permanente, nada está asegurado, todo puede ser derribado y reconstruido.

## BIBLIOGRAFÍA

Berlin Isaiah, *Seis enemigos de la libertad humana*. México, FCE, 2004.

Buttler, Judith, *Sujeto del deseo, reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Ditrich, Henrich, *Hegel en su contexto*. Caracas, Monte Ávila, 1990.

Engels, Frederich, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring: Anti-dühring*. Barcelona, México, Crítica, 1977.

\_\_\_\_\_, *Dialéctica de la naturaleza*. México, Editorial Grijalbo, 1961.

\_\_\_\_\_, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

Evodio Escalante, *Lenguaje y ontología en Hegel*. Recuperado de [http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/ensayos/Escalante-Lenguaje\\_y\\_ontologia\\_en\\_Hegel.pdf](http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/ensayos/Escalante-Lenguaje_y_ontologia_en_Hegel.pdf). (consultado en enero de 2015)

Hegel, *Escritos de juventud*. México, FCE, 1978.

\_\_\_\_\_, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Madrid, Tecnos, 1990.

\_\_\_\_\_, Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. México, Ediciones Aguilar, 1979,

\_\_\_\_\_, *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE, 1973.

\_\_\_\_\_, *Filosofía real*. México, FCE, 2008.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997.

Kant, *Crítica del razón pura*. Madrid, Taurus, 2006.

Kopnin, P. V., *Engels y la filosofía de Hegel*. Argentina, Editorial Paidós, Primera edición 1975. Publicado por la academia de ciencias de la URSS.

Marín Casanova, Antonio., *La circularidad de la historia en Hegel*, Madrid, 1989.  
Lugar de publicación no identificado.

Markus, Gabriel, *¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel acerca del estatus modal del espacio lógico*. Redalyc, recuperado de

<https://docs.google.com/viewer?url=http%3A/www.redalyc.org/pdf/809/80914956001.pdf&chrome=true>. (consultado el 20 de enero de 2015).

Papaioannou Kostas, *Hegel*. Madrid, Edaf, 1981.

Pérez Cortés, Francisco y Pérez Cortés, Sergio, *La razón autocrítica, el conocimiento en Spinoza y Hegel*. México, UAM, 1989.

Perez Soto, *Desde Hegel: para una crítica radical de la ciencias sociales*. México, Editorial Itaca, 2008.

Perry Anderson, *Consideraciones del marxismo occidental*. México, Siglo XXI editores, 2011.

Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 2006.

Rosales, Alberto, *Siete ensayos sobre Kant*. Venezuela, Universidad de los Andes, 1993.

Sacristán, Manuel, *Sobre la dialéctica*. Barcelona, El viejo Topo, 2009.

Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI editores, 2012.

Taylor, *Hegel*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2010.

Trías Eugenio, *El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.

Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI editores, 2012.

\_\_\_\_\_, *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Ediciones Diario Público, 2010.

