



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.114298>

SOBRE LA CRÍTICA ABSTRACTA Y LA CRÍTICA REAL O LA CRÍTICA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL



ON ABSTRACT CRITIQUE AND REAL CRITIQUE OR CRITIQUE IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF RIGHT

FERNANDO FORERO PINEDA*
Universidad Pedagógica Nacional – Bogotá–Colombia

.....
Artículo recibido: 29 de julio de 2021; aceptado: 07 de octubre de 2021.

Este artículo se elaboró en el marco de la Investigación de la Universidad Pedagógica Nacional CIUP es MIN-937-UPN-24.

* jfforerop@pedagogica.edu.co / ORCID: 0000-0002-0664-5016

Cómo citar este artículo:

MLA: Forero Pineda, Fernando. “Sobre la crítica abstracta y la crítica real o la crítica en la Filosofía del derecho de Hegel.” *Ideas y Valores* 73.184 (2024): 173-193.

APA: Forero Pineda, F. (2024). Sobre la crítica abstracta y la crítica real o la crítica en la Filosofía del derecho de Hegel. *Ideas y Valores*, 73 (184), 173-193.

CHICAGO: Fernando Forero Pineda. “Sobre la crítica abstracta y la crítica real o la crítica en la Filosofía del derecho de Hegel.” *Ideas y Valores* 73, 184 (2024): 173-193.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT

The primary element of the social is living in an *ethos*, involved with the world, with others, and with ourselves. Drawing on Hegel, this article shows the social critical aspect of this approach. Ethical life is neither blind obedience to a destiny nor remaining in a vicious circle in which only customs are repeated, but it contains a degree of recognition and appropriation that allows us to see and alter these determinations when they no longer make the world intelligible, when they are not rational. These positions are elaborated by confronting the readings that Habermas and Honneth advanced of Hegel.

Keywords: A. Honneth, F. Hegel, J. Habermas, social critique.

RESUMEN

El elemento primario de lo social es vivir en un *ethos*, implicados con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. En diálogo con Hegel, este artículo muestra el aspecto crítico social de dicho planteamiento. La vida ética no es obediencia ciega a un destino ni quedarse en un círculo vicioso en el que solo se repiten costumbres, sino que contiene un grado de reconocimiento y apropiación que permite ver y alterar estas determinaciones cuando ya no hacen inteligible el mundo, cuando no son racionales. Estas posiciones son elaboradas confrontando las lecturas que Habermas y Honneth adelantaron de Hegel.

Palabras clave: A. Honneth, F. Hegel, J. Habermas, crítica social.

Cuando Habermas vuelve sobre la filosofía de Hegel para encontrar allí un planteamiento crítico, muy pronto lo lleva a otro lenguaje con el cual no podemos menos que sentirnos insatisfechos. Como sabemos, desde la segunda mitad de la década de 1960, él empieza a insistir, junto con Michael Theunissen y Ludwig Siep, en un planteamiento intersubjetivo presente en la obra del Hegel de Jena que alcanzaría un relieve tal que ningún filósofo anterior habría sido capaz de avistar. En *Ciencia y técnica como ideología* señala que el mérito de la obra temprana de Hegel consistiría en ver que la autoconciencia no es una unidad reflexiva pura, como en Kant, ni tampoco relación del yo consigo mismo, como en Fichte, sino relación con otro yo como condición de posibilidad del reconocimiento recíproco, es decir, intersubjetivo. Allí leemos:

La idea original de Hegel consiste en que al yo solo se lo puede concebir como autoconciencia si es espíritu, si pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal, en el que sobre la base de la reciprocidad los sujetos que se saben a sí mismos quedan asociados como no idénticos. (Habermas 1968 3)

Si revisamos más de cerca esta lectura de la obra de Hegel encontramos dos cosas. Habermas, por un lado, le quiere quitar el fondo dialéctico a esta filosofía social y, por otro, insiste subrepticamente en que en ella hay una actitud de distanciamiento reflexivo sobre nuestro estar inmersos en la realidad, es decir, ve en Hegel a alguien que combate la filosofía de la conciencia y de la reflexión, pero también a un filósofo que practica una especie de giro reflexivo. Esto se ve más claramente cuando en *El discurso filosófico de la modernidad* habla de una “reflexión absoluta” presente en el Hegel de Jena, por la cual pudo desarrollar “un concepto de razón que en términos de reflexión ya había sido desarrollado en la filosofía del sujeto” (Habermas 1989 45).

En su lectura de la filosofía del Hegel de Jena, Habermas quiere llevarlo a la teoría y a la reflexión; dice que su filosofía es reflexión sobre la realidad en la medida en que no nos deja volcados sobre la pertenencia inmediata a una comunidad; sino que mediante ella podemos avistar las estructuras por las cuales se realiza el lenguaje. Desde luego, al decir que el Hegel de Jena hace reflexión, se lo pone en otro terreno, se lo lee como un ilustrado, para señalar que pudo elaborar una filosofía crítica radical, como la de Habermas, que no se queda en una reflexión que apenas hace explícita nuestra pertenencia a un mundo sustancial. Es sabido que el dereflexión es un concepto tremendamente cargado en filosofía, y allí se apoya Habermas al defender la idea según la cual con la reflexión racional (intersubjetiva) logramos liberarnos de los condicionamientos porque nos distanciamos de la realidad y la ponemos en evidencia. El concepto describe la capacidad de la conciencia de

flexionarse sobre sí misma; no somos solo conciencia de mundo, sino que podemos ascender a otro nivel y mirarnos a nosotros mismos. Eso es lo que haríamos en el intercambio comunicativo habermasiano, por el cual somos capaces de ganar conciencia de nuestro mundo.

Pero, según Habermas, Hegel no adelanta un proyecto reflexivo suficientemente radical, pues muy rápido abandona esta empresa de análisis intersubjetivo que lo pudo llevar a elaborar una teoría de la razón comunicativa. Más aún, ya el mismo Hegel de Jena en otros textos habría acentuado el hecho de que el *ethos* o la eticidad que nos porta es lo último de lo que disponemos, dejándonos encerrados en la vida ética sin que podamos salir de allí. Para Habermas, incluso el proyecto filosófico de Jena se queda corto, porque no posibilita salir del ámbito espiritual y sustancial en el que nos encontramos, no hace el corte de nuestro cordón con el mundo; se trata entonces de un proyecto que no es radical porque no rompe del todo los vínculos con la realidad espiritual ni llega a elaborar una teoría crítica. Pero, lo que es peor, si en Jena tuvieron lugar algunos atisbos de un proyecto que permitía ver a distancia la realidad, el Hegel maduro se decanta definitivamente por el desarrollo de una filosofía del espíritu, de manera que el atisbo de Jena se cancela por completo. A la larga, Hegel resulta incapaz de proponer herramientas críticas y emancipatorias por esa afirmación de nuestra inmanencia en la eticidad.

Es claro que, en el fondo, el comentario y la crítica a Hegel no son gratuitos; Habermas quiere forzar allí su teoría de la comunicación. Su proyecto filosófico sí sería capaz de liberarnos progresivamente del entorno, pues se trata de una forma de pensamiento que parte del lenguaje para elucidar sus condiciones universales y estructurales de realización. El proyecto de Habermas, como recordaremos, es el siguiente: para mostrar formas distorsionadas de la comunicación, señala en qué sentido la comunicación no está contaminada. Se trata de encontrar algo así como las condiciones del diálogo en general que permitan detectar una suerte de habla normal, no enrarecida por coacciones. El consenso es lo que idealmente logramos, a partir de una comunicación no distorsionada, y tiene casi el carácter regulativo de una idea kantiana. Debemos aspirar a ese diálogo libre de coacciones y prejuicios ideológicos, que funciona como una meta en contraste con la cual podemos detectar las patologías vigentes en una comunidad. Esta teoría ofrece ahora sí dientes críticos que permiten volver sobre el mundo sustancial. Si queremos denunciar el sinsentido presente en la realidad no podemos entregarnos, como lo termina haciendo Hegel, ingenuamente a una especie de confianza en el mundo mismo, pues este no nos permite identificar los malentendidos en que habitamos. No vivimos en una realidad de ángeles, sino que la vida espiritual de un pueblo puede ser

falsamente construida, pueden surgir elementos ideológicos, de coacción, pero con la peculiaridad de que los individuos creen estar en un consenso feliz y no advertir fisura alguna.

En efecto, en el Hegel de Jena siempre encontramos tres momentos por los cuales se realiza lo social. Si bien allí puede cambiar la sucesión de la exposición, el planteamiento es muy similar. En todos los casos se trata de situar al individuo en un ámbito más amplio, básico y profundo que es la vida del espíritu o la eticidad, pues la tesis central es que el individuo solo gana su plena expansión en su mundo ético, social, de la cultura, de la tradición, donde hay un lenguaje, una historia, etc. Así, por ejemplo, en el *Sistema de la eticidad* la dialéctica empieza mostrando la eticidad, es decir, se parte del individuo que es un todo o se sabe en correspondencia con lo universal (particular concreto), después se va al universal y finalmente al singular abstracto (Hegel GW5). En esta obra es clara la idea de que el individuo es miembro en principio de un pueblo, por eso allí no aparece propiamente la conciencia. En el *Esbozo sistemático de Jena I* de 1803-1804, por su parte, hay una exposición del concepto de conciencia, pero este se presenta de inmediato ligado al de espíritu; la conciencia es espíritu real existente, es decir, es la presencia en lo individual de lo universal o, como lo expresa Hegel, “singularidad absoluta y universalidad absoluta a la vez” (GW6 295). En el *Esbozo sistemático de Jena III* de 1805-1806 se arranca, como recordaremos, con el amor, después vamos al derecho y la exposición concluye en la eticidad (GW8). Finalmente, en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 se empieza por la conciencia moral o la moralidad, que describe la universalidad del deber, después vamos a la certeza moral, que señala el individuo de la convicción y que se ve a sí mismo como el que accede a la verdad de la comunidad, y a esta la deben seguir las figuras de la confesión y el perdón. Pero en el trasfondo de esta exposición está el capítulo del espíritu, es decir, la descripción de las diferentes comunidades que para Hegel han articulado la historia europea, y que constituyen una suerte de *ethos* particulares (Hegel w3 324ss.). En todas estas exposiciones la historia no empieza en el mismo punto, pero siempre se trata de develar dialécticamente una realidad que estaba ya presente y que para Hegel constituye el elemento esencial de la comunidad a la luz del cual los otros momentos resultan unilaterales. Hay siempre un momento que solo acentúa un universalismo abstracto, el otro que se queda en la afirmación de la singularidad, mientras que la realización de la dialéctica se encuentra en la eticidad, que ya señala la particularidad o universalidad concreta.¹

1 La noción de eticidad ha sido matizada y criticada especialmente por Wood (1990), Paul Franco (1997; 1999), Robert Pippin (2008), Terry Pinkard (1994) y Rainer Schäfer

Pues bien, del consenso que surge de la eticidad hegeliana, Habermas diría que no es suficientemente crítico porque puede ser formado por estructuras ideológicas y de poder insospechadas, y en medio de ello la gente puede estar muy contenta sin ver lo perverso de sus formas de vida. La insistencia de Hegel en la eticidad y en el mundo que nos porta no permite advertir las perversiones que se introducen en la realidad, y al final termina mandándonos a una suerte de mundo espiritual trascendente. Podemos estar muy contentos y apoyar tradiciones perversas sin reconocer allí lo opresor que puede haber. Por eso Habermas dice que el *ethos* de un pueblo puede llevar una carga coactiva que la gente no advierte. Para que la filosofía de Hegel llegue a ser crítica debe ser capaz de mostrar que nuestra pertenencia a una comunidad espiritual no solo se realiza alrededor de ciertos ejes, sino que está atravesada por estructuras de dominación e ideológicas. Por eso se necesita una teoría crítica de las ideologías, que es lo que desarrolla la teoría de la comunicación racional de Habermas.

Este punto es claro para Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* y para Honneth en *La lucha por el reconocimiento*. En efecto, también Honneth tiene la necesidad de teorizar un reconocimiento logrado, a la luz del cual detectamos lo ideológico, la deformación (Honneth 1997 114). Hay momentos en los cuales las desviaciones no se ven claramente para los individuos insertos en esa realidad, de modo que requieren filósofos sociales críticos que detecten eso que para la gente corriente pasa inadvertido y que Hegel es incapaz de aprehender, o solo capta parcialmente, pues confía en el mundo sustancial y silvestre en el que habitamos. En consecuencia, solo podemos ver lo que está mal si contamos con una teoría del reconocimiento (Honneth) o de la comunicación libre de coacciones (Habermas). La teoría crítica debe entonces determinar lo que es racional, con lo cual podemos detectar lo anormal o patológico. Para ello necesita lograr una distancia del mundo vital y en algún momento elevarnos a un punto de vista de carácter universal que permita asegurar una teoría con pretensiones de neutralidad. Esta objetivación implica apartarse de la pertenencia a un *ethos* vital.

¿Qué diría Hegel frente a estos postulados? En principio este proyecto implica distanciamiento u objetivación del mundo. Ya en sus escritos

(2001; 2011; 2014). Estos autores, a pesar de que difieren en sus conceptos de libertad, asumen que Hegel ofrece una fundamentación no liberal de las instituciones liberales modernas. Franco insiste en que las instituciones jurídicas deben asegurar la satisfacción de la propia particularidad del individuo. Pippin, por su parte, ve en las relaciones de reconocimiento recíproco de conciencias iguales la realización práctica de la libertad. Incluso se puede decir que Habermas quiere leer a Hegel desde una perspectiva liberal. Como veremos, aquí nos apartamos de estas visiones liberales de la eticidad en Hegel. Sobre el concepto de reflexión en Hegel en la *Ciencia de la lógica* y en el sistema en general (Forero 2024 214).

de Jena, Hegel encuentra que hay un elemento objetivista y positivo, una multiplicidad de dualismos ligados a estos planteamientos de distancia con respecto a la realidad o reflexivos, y por eso uno de los frentes de batalla allí es la filosofía de la reflexión. La mera expresión reflexión implica parar y tomar distancia para mirar las cosas desde lejos, y por eso la reflexión está acompañada de una actitud de no inmiscuirse en las cosas. El proyecto de Hegel es, en cambio, especulativo: el pensar real tiene la intención de atisbar el sentido presente en las cosas mismas, pero no mediante la separación del mundo sino desde el interior, con lo cual podemos llegar a una especie de vuelta sobre nuestro *ethos*, pero desde dentro de la pertenencia a él. En la vida social el elemento básico es la comunidad, vivir en un *ethos*, de modo que pensar significa que desde dentro de nuestra realización vital captamos el mundo. No se trata entonces de romper la pertenencia con la realidad, sino de poner en evidencia desde el interior sus condiciones de realización.

La teoría crítica habla de una realidad patológica en un lenguaje médico, Hegel en cambio hablaría de una pérdida de nuestra implicación con el mundo y, en el fondo, con el *logos*. En nuestra vida lo que se distorsiona es una situación más básica que es la de la comunidad, esto es, la eticidad. Nuestro estar implicados con el mundo, con otros seres humanos, con las demás comunidades es un elemento previo; se trata de una protorealidad, por así decir, o del *medium* más fundamental del ser humano. Lo que hace un mundo positivo o reflexivo es desfigurar esta pertenencia previa. La realidad entonces tiene que medirse no con respecto a un consenso o reconocimiento ideal, sino con respecto a nuestra pertenencia a un todo sustancial que se ha fracturado o enrarecido.

El punto clave de Habermas y Honneth es que, para hacer crítica, necesitamos distanciamiento con respecto al mundo, y según Habermas el Hegel de Jena ya había avanzado en esa dirección. Pues bien, si Hegel no hace reflexión, la cuestión que surge es la siguiente: si la eticidad da cuenta de la imbricación entre el individuo y el mundo, ¿cómo elaborar una filosofía crítica sin que se trate de sujetos que se distancian con respecto a su realidad sustancial? ¿Cómo hacer crítica sin reflexión, es decir, desde la pertenencia o desde dentro? Quiero sostener con recurso a Hegel que es posible una crítica sin distanciamiento objetivante, pues, en medio de la situación en que estamos, el pensamiento es capaz de ver las vértebras de nuestro mundo. Aún más, nuestro habitar en comunidades está atravesado por quiebres, que implican la tarea de desarrollar una sensibilidad para captar esas fisuras.

La crítica abstracta y la crítica hegeliana

Empecemos por considerar las posibilidades críticas que derivan de las posiciones anteriores. ¿Quién es el crítico social para ambos planteamientos?

En el artículo “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, Habermas distingue tres formas de hacer crítica. En un primer momento está una suerte de comprensión o interpretación natural del mundo por la cual las visiones de la realidad derivan en otras. Pero habría un nivel más profundo o crítico que es el filosófico: eso que hacemos espontáneamente, que nuestras visiones de la realidad devengan otras, en la filosofía se convierte en una exigencia; hacemos que los prejuicios fracasen y se abran otras perspectivas, para no dejarnos imponer una visión previa de mundo que no permite que hablen los fenómenos. Hay entonces dos registros de la crítica, uno espontáneo y uno filosófico más profundo. Pero para Habermas esto no es suficientemente radical. El problema es el momento en que la espontaneidad vital no se puede sanar a sí misma. Un ejemplo de ello es el del autoritarismo: podemos vivir felices en una sociedad gobernada por una opresión desdeñable, pero alguien debe ser capaz de decir que esto no funciona bien, que algo falla allí. Solo esta forma de crítica puede liberarnos de perversiones profundas en el lenguaje; allí necesitamos teoría crítica. Honneth presenta este proyecto diciendo que debemos distinguir entre el intelectual normalizado y la verdadera crítica social; el primero es el que hace parte del sistema, quien aparece en los debates públicos, escribe columnas, constituye una figura solo mediática, etc. (Honneth 2020 215). Pero ese no es el verdadero crítico social que cuenta con una teoría que se va a contracorriente, que, al salirse del marco de lo aceptable, dice cosas que la gente no quiere escuchar. Tanto para Habermas como para Honneth la necesidad de la teoría es imperiosa, debemos introducirla para ganar el modelo de lo que sería una sociedad no patológica y evaluar en contraste con ello la anormalidad. Esta visión termina haciendo del crítico social una especie de iluminado; de pronto alguien supera los discursos ideológicos y encuentra la dinámica misma de las cosas, de manera que es capaz de combatir la opresión.

Por eso esta corriente asume el proyecto de hacer un análisis científico de la sociedad. La tesis es que con buenas teorías sociales e individuos que comprendan los resortes de la realidad, de inmediato se desencadena el proceso emancipatorio; la ciencia entonces nos abre los ojos al hacernos conscientes de las opresiones. La teoría crítica también tiene un papel emancipador en un sentido heroico; nos hace ver cosas que no veíamos normalmente y ese es el lado grande del crítico social que rompe con lo que la gente normal no veía. A la base está una suerte de revelación: la teoría social atraviesa la verdadera estructura de la realidad y muestra cosas que no se habían comprendido; ahí es cuando nos damos cuenta de que somos explotados, oprimidos, etc., y se pone en marcha la emancipación. Por eso la teoría en sí misma es crítica.

En este sentido el proyecto de Habermas de una teoría de la comunicación tiene la pretensión de una teoría científica fuerte; con ella

se pretende descubrir la racionalidad última presente en toda realización del lenguaje y forma de comunicación, para mostrar cómo en las sociedades capitalistas se pervierte esa razón comunicativa o, en otras palabras, que allí no se despliega la estructura universal del lenguaje racional. Honneth hace lo mismo con el reconocimiento; en *La lucha por el reconocimiento*, hay un primer apoyo en Hegel para mirar lo que es el reconocimiento. Pero allí sostiene que se debe apartar de la especulación hegeliana, y toma a G. H. Mead, a D. Winicott, a Feinberg, etc., para sustentar su planteamiento en resultados empíricos. Honneth quiere que el planteamiento sea científico, desea mostrar cuáles serían las verdaderas formas de reconocimiento y cómo este es necesario para la vida individual y social; elabora así un ideal del reconocimiento y muestra al mismo tiempo cómo en las sociedades tardomodernas este no se da. Criticar la sociedad implica entonces tener una teoría universal apoyada en filósofos del lenguaje, lingüistas, psicólogos del desarrollo, historiadores, sociólogos, etc., para mostrar las estructuras universales de la sociedad y después señalar que no se cumplen en el mundo contemporáneo o, dicho de otra forma, lo que se puede llamar patologías del mundo social, esto es, una suerte de desviaciones inducidas por el capitalismo frente a lo que sería lo normal.

¿Qué podría decir la filosofía de Hegel al respecto? El pensar especulativo reconoce que eso que se presenta en un primer plano en realidad es la proyección de algo anterior; parte entonces de lo inmediato y evidente para auscultar allí proyecciones previas. Por eso solo se trata de poner en evidencia esos fondos racionales en los cuales nos reconocemos y que ya estaban allí. Lo primero que señala Hegel entonces es que los que creen proponer una reflexión neutral o desarraigada de la comunidad y revelar la verdad escondida del mundo social, en realidad no revelan nada, sino que proyectan aquello en lo que ya estaban. La reflexión es incapaz de superar el *ethos* en el que estamos, de modo que no cancela nuestra pertenencia a un mundo, sino que es otra manera de darle expresión a este. Dicho de otra forma, el pensador crítico solo manifiesta algo presente en su mundo ético con la desventaja de que lo que encuentra ahora parece inapelable, pues lo asume como un principio inscrito en lo humano. Los teóricos críticos asumen pues que encuentran algo, pero la especulación ve que en realidad no es un descubrimiento sino una proyección de su *ethos*.

Habitamos en una razón que nos sostiene, que normalmente nos da orientaciones; vivimos en comunidad, en una eticidad constituida donde hay valores e instituciones, formada de juicios sobre las cosas, que nos mantiene y nos ha traído hasta donde estamos. Pero no es cierto, como sugiere Habermas, que el *ethos* nos deje en un círculo vicioso que solo hace reiterar los significados habituales; no es que las comunidades

solo partan de lo ya dado y vuelvan sobre sus significantes establecidos. Hegel muestra que en realidad el *ethos* tiene un sentido dinámico. Debemos prevenir aquí un malentendido sobre el significado de la vida ética. Pensemos en el tránsito de la moralidad a la eticidad en la *Filosofía del derecho*. En el párrafo 140, Hegel muestra el definitivo fracaso de todas las búsquedas individuales del bien, y señala por primera vez que la verdadera certeza moral o la realización del bien solo tiene lugar cuando contamos con un sistema objetivo de principios y deberes, que es lo que aparece en las comunidades éticas. Las búsquedas subjetivas del deber o de la convicción siempre fallan y esto solo se soluciona en la eticidad (Hegel w7 286 y ss.). ¿Significa esto que la eticidad es la realización del bien? No exactamente. No es que los contenidos de una comunidad sean el bien, es decir, no es que el bien esté en lo que dice nuestra comunidad, porque ello implicaría abandonar por completo el papel del individuo y su relación con su mundo.

En el párrafo 143 de la *Filosofía del derecho*, Hegel señala que la vida ética no es la unidad uniforme del individuo con lo universal ni un estado de perfección, sino que subsiste una diferencia entre los momentos allí contenidos; sin embargo, cada momento contiene al otro, es decir, es la totalidad. En la eticidad hay individuos éticos, pero hay también una suerte de lado objetivo que se refiere al conjunto de normas y prácticas inscritas en una comunidad. Ahora bien, entre los momentos de la eticidad hay una relación circular; las costumbres, por ejemplo, determinan a los individuos éticos: lo que son resulta de habitar en una comunidad que los dota de ciertas orientaciones de sentido, pero al mismo tiempo esas costumbres solo tienen realidad y vida mientras las mantengan. La vida ética no es la obediencia ciega a un destino ni significa quedarse en un círculo vicioso en el que solo se repiten costumbres, sino que hay allí un grado de reconocimiento, de apropiación, que nos permite ver estas determinaciones y la posibilidad de alterarlas desde dentro cuando ya no hacen inteligible el mundo, es decir, cuando no son racionales; el individuo ético puede volver sobre su realidad y es capaz de reconocerla, determinarla e irla ajustando. Ya en el párrafo 142 Hegel había acentuado que la eticidad es viva, que siempre está en proceso, de modo que también puede entorpecerse, puede ser que las costumbres dejen de ser observadas por los individuos y se modifiquen inadvertidamente (Hegel w7 296). La eticidad es viviente, se está efectuando; no la reproducimos sin más, porque es parte de su vitalidad el que tenga que transformarse o entrar en desuso en el momento en que las comunidades enfrentan nuevos retos.²

2 Es interesante ver desde aquí el concepto de eticidad concreta elaborado en la recepción anglosajona de la *Filosofía del derecho*. MacIntyre (1972), Larmore (1987) y Smith (1989)

Como lo muestra Hegel en la subsiguiente exposición de la eticidad, esta es espesa, es decir, no es solo las costumbres establecidas, sino que tiene que ver con nuestras prácticas, con una moralidad no formulada, con los códigos civiles, con haber crecido en un lenguaje, en una historia, etc., y por resultar de una trama de muchos hilos y capas diferentes, unas con más profundidad que otras, es contradictoria. La vida ética se arma como con retazos de caminos olvidados y retomados, y por eso es desorganizada e incierta. Sin embargo, allí lo encontramos todo, siempre podemos actualizar significados olvidados, reactivar líneas de desarrollo de nuestra experiencia en comunidad, que responden mejor a lo nuevo que acontece. Se puede decir que hay mejores elaboraciones de nuestra eticidad que otras, porque responden mejor a cierto sentido que demanda una realidad cambiante. El aspecto crítico de la vida ética reside en la constante revisión y pluralidad de decisiones, en el hecho de que nunca está acabada, sino que hay que construirla permanentemente.

Cuando Habermas dice que podemos crear consensos establecidos de manera falsa e ilegítima, parece asumir que la vida ética es el espacio de unas referencias sociales perfectamente explícitas y conocidas. Pero lo cierto es que las comunidades gravitan en torno a referencias que no son nunca del todo explícitas, y que constituyen más bien un espacio amplio que permite muchas configuraciones. El espacio social es tan complejo que volver sobre él implica tomar posición con respecto a los elementos que se destacan, acentuar unos y opacar otros. No se trata de que vivamos en un mundo de valores, como si estos ya estuvieran dados y solo hiciera falta aplicarlos, sino que ese mundo ético tiene un fondo profundo, con capas, subregiones y cosas heredadas, unas evidentes y otras implícitas, y además en permanente movilidad y transformación.

Habermas y Honneth tratan de encontrar ciertos trazos al interior de una eticidad. Pero lo que hacen con ello es crear un modelo, que en últimas pierde la espesura de la situación sustancial en la que habitan las comunidades, para reducirla a una estructura, y a partir ahí hacen crítica. Desde una situación de sentido elaboran un arquetipo que pierde las raíces de la propia situación y, al convertirse en un ideal estático, sirve como baremo crítico con respecto a la realidad.

.....

defienden, cada uno a su modo, que la eticidad supondría una totalidad concreta, en el sentido de que es un todo compuesto por interacciones y relaciones específicas; el todo no es más que la interacción inmanente de las partes y no un conjunto que simplemente las contiene dentro de sí. Ahora bien, las interacciones y relaciones específicas que comprende un todo ético pasan por las particularidades de un lugar, las relaciones políticas, institucionales y económicas de los individuos. El pueblo no es una identidad dada, sino que está en permanente transformación dinámica, pero sí supone una identidad concreta, diferenciable de otros pueblos. Ahora bien, el problema de este concepto de eticidad concreta es que no se ha desarrollado en un sentido crítico, que es nuestro propósito.

De lo anterior deriva algo más: en la Escuela de Frankfurt no es clara la conexión entre teoría y crítica; más aún, desde una perspectiva hegeliana, de entrada, habría que descreer de un valor excesivo para la teoría, pues la reflexión teórica es en principio un asunto solo intelectual, mientras que la crítica tiene que ver con la praxis de los individuos. No es que no pueda haber una teoría social crítica, sino que en realidad no es suficiente porque, en el fondo, la posibilidad de la crítica es algo que realiza toda comunidad. La teoría puede dar buenas perspectivas, puede ilustrar sobre cosas que no se veían bien, pero eso no garantiza que sea una buena crítica o que transforme la realidad. Aún más, si la pretensión de la teoría es que ilustra o denuncia lo que nadie ve ni entiende, en Hegel, por el contrario, se elimina la separación entre el crítico social y la masa corriente, porque no se asume de inmediato que los individuos sean incapaces. No necesitamos una teoría fuerte, porque la experiencia ya muestra que nuestra visión del mundo va fallando. Como las comunidades tienen una dinámica propia que las hace ir criticando posturas ya superadas o que no dan cuenta de condiciones nuevas, pueden ver cómo sus pretensiones de inteligibilidad y constructos fracasan. En consecuencia, nuestra pertenencia inmediata ya tiene posibilidades críticas y no se necesita una teoría científica ni una actividad separada de los individuos corrientes.

El teórico crítico demanda una buena teoría, mientras que Hegel parece sugerir que debe haber una sensación de injusticia y extrañeza que nos mueve más que la teoría. Cuando todo el mundo aprueba un fenómeno y la sensibilidad no da para ver la injusticia allí presente, el teórico crítico dice que se necesita un análisis científico. Pero ¿quién escucha a estos críticos? La Escuela de Frankfurt quiso tener una teoría fuerte en contraste con la cual denunciar lo patológico, la necesidad de ver cómo son las cosas para poder decir que algo no funciona bien. Pero, en realidad, lo que hay que hacer es aguzar la mirada. Los últimos alumnos de Honneth, e incluso el mismo Honneth de *Reificación* (2005), ven más claro este problema; eso está en Reiner Forst (2014), en Rahel Jaeggi (2016), en Hartmut Rosa (2016). Ellos toman otra dirección. ¿Cómo sabemos que las cosas no van bien? No por una teoría, sino por una experiencia inmediata. La alienación no es algo que aprehendamos teóricamente o que reconozcamos mediante una obra filosófica; más bien, surge de que la sentimos, la pasamos mal; advertimos que algo se deformó de una relación más espontánea con el mundo. Extrañamiento es perder la intimidad con la realidad, es sentir que esta no nos corresponde.

Hemos dicho que hay una posición extrema, que es la de la teoría crítica para la cual el crítico social ve una injusticia que nadie había advertido, de modo que el individuo oprimido se sorprende cuando el crítico le enseña cosas que no sabía. Una reacción a esto la ha presentado

John Walzer al hablar en este punto de una suerte de compasión. Su idea es interesante. Pero el alcance que le da él a la crítica es, en términos hegelianos, filosóficamente insuficiente. Para él, la filosofía crítica debe prestarle su voz al que está sufriendo, es decir, debe ser solo portavoz de un dolor. Walzer mostró de manera brillante que para hacer crítica social no podemos ser observadores objetivos externos, sino que tenemos que hacer parte de la sociedad que criticamos (30), pero –y aquí Hegel se aleja de él–, la crítica social no puede ser solamente portadora de un sufrimiento, sino que debe ser la que mejor hace hablar una eticidad. Este es, en mi opinión, el proyecto más amplio de la filosofía hegeliana entendida como crítica. En efecto, en una filosofía radicalmente especulativa el punto que sirve de contraste no es una teoría externa impostada, sino una condición conceptual previa en la que estamos, pero que se ha desfigurado. Quisiera finalizar este artículo elaborando este punto, otra vez en confrontación con la lectura de Habermas y Honneth de la obra de Hegel.³

-
- 3 Ya Hyppolite elaboró una lectura de la filosofía de Hegel como crítica en su comentario a la dialéctica del amo y el esclavo, al sostener que el esclavo aprende a trascender su propia individualidad. Los esclavos contienen una potencia que libera del mal de la esclavitud y permite la institución de una comunidad universal y racional en la que todos los individuos trabajan al tiempo para sí mismos y para la comunidad. Esta tesis ha tenido una considerable influencia en el marxismo. Por su parte, Herbert Marcuse, en su estudio *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), afirma que el aporte filosófico fundamental de Hegel consiste en haber descubierto que la historicidad es la estructura fundamental del ser. Apoyado en dos apartados de la *Ciencia de la lógica* Marcuse sostiene que el punto central de la filosofía hegeliana sería que el ser no tiene historia, sino que es historia, y desde allí trata de proyectar una filosofía crítica (Marcuse 1932 63). No puede dejarse de nombrar en esta misma dirección de interpretación crítica el conocido trabajo de Michael Theunissen, *Sein und Schein* (1978), donde se propuso establecer un paralelo entre la *Lógica* de Hegel y la teoría crítica de la sociedad expuesta por Marx en *El Capital*. Su hipótesis consiste en que ambos libros están caracterizados por una “función crítica”. Pero quizá el trabajo más influyente en lo que concierne al intento de establecer una lectura de Hegel cercana a la crítica sea el de Lukács, *Historia y conciencia de clase* (1969), donde se piensa la revolución comunista como la realización de una reconciliación entre la conciencia individual y la totalidad en el nivel epistemológico, político e histórico. La relación entre Hegel y la crítica no solo ha sido tratada en la literatura desde el punto de vista marxista. Hay que resaltar los trabajos recientes de Todd McGowan (2019) y Luis Gama (2020), ambos centrados, si bien con distintas miradas y matices, en el capítulo del saber absoluto de la *Fenomenología del espíritu*. Así como se ha dicho que lo absoluto es un proceso y no una cosa, tal y como ha sido ya mostrado por Christian Iber (1990; 1999) y Rolf-Peter Horstmann (1984; 1993), es decir, así como lo absoluto no es nada sustancial sino un proceso, también la eticidad tiene esa dinámica inherente. Para una elaboración del sentido en que el concepto de lo absoluto es crítico según el modo como se desarrolla en la *Ciencia de la lógica* (Forero 2022 73).

Crítica y razón. La filosofía como crítica

En su lectura Habermas acentúa que lo que vale la pena tener en cuenta de Hegel es lo que elaboró hasta el periodo de Jena e incluso, antes de eso, en los textos de juventud. Según él, en la obra del Hegel maduro los análisis de fenómenos sociales se pierden, porque quedan dominados por la manifestación de un espíritu absoluto; allí lo que importa es lo absoluto, que termina moviendo el proceso dialéctico de la realidad. En *Ciencia y técnica como ideología* sostiene que en el Hegel posterior “bajo el presupuesto de la identidad absoluta de espíritu y realidad, este esquema pierde su importancia; la autorreflexión se convirtió en modelo del movimiento del espíritu absoluto” (Habermas 1968 32). Según Habermas, este tránsito del Hegel crítico a la filosofía de madurez se ve con claridad en el *Esbozo sistemático de Jena III* de 1805-1806, donde coexisten en tensión dos concepciones del espíritu, la que resulta de sus atisbos de Jena basada en la relación entre las categorías de lenguaje, trabajo e interacción, y la de su filosofía de madurez, que conecta con una teoría de la conciencia concebida como autorreflexión monológica del espíritu, y que se impondría de forma definitiva en la obra posterior (Forero 2013 51). En *El discurso filosófico de la modernidad* escribe lo siguiente:

la razón ocupa ahora [en el Hegel maduro] el lugar de un destino y sabe que todo acontecer que pueda tener algún significado esencial está ya decidido. De esta forma, la filosofía de Hegel solo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación al precio de una devaluación de la actualidad y de una neutralización de la crítica. Al cabo, la filosofía priva a la actualidad de su peso, destruye el interés por ella y le deniega su vocación de innovación autocrítica. (Habermas 1989 59)

También Honneth trata de encontrar en los escritos hegelianos de Jena un movimiento en el cual, una vez conquistada una forma de reconocimiento, el individuo no se queda allí, sino que exige otro estadio de reconocimiento, que implica nuevas luchas sociales. Se quiere mostrar que para ese Hegel el proceso está gobernado por conflictos entre sujetos, pero que él después se desmintió a sí mismo. Habermas y Honneth contraponen al proyecto del Hegel de Jena su filosofía de madurez, dominada por un espíritu abstracto; se trata allí ya de un pensar rígido, sistemático, que ve en el espíritu una fuerza casi sustancial, como un prestidigitador gigantesco que mueve todos los hilos. Por eso ambos quieren volver a un Hegel no pervertido por la especulación, y lo hallan en Jena o en los escritos de juventud. Se considera deplorable en Hegel que se haya ido hacia una filosofía del espíritu que ve a los individuos imbuidos en una fuerza superior que sería una razón absoluta incapaz de darle suficiente espacio a la dinámica social. Desde luego, aquí está

en juego una contraposición entre el Hegel no sistemático y el del sistema. Como sabemos, desde distintas perspectivas teóricas, los escritos hegelianos de juventud y de Jena han ganado actualidad en las últimas décadas porque se quiere ver allí a un pensador menos comprometido con el diseño sistemático de su filosofía, y por ello pleno de intuiciones vivas y susceptibles de elaboración. Habermas y Honneth buscan, en consecuencia, en el joven Hegel unas intuiciones y atisbos geniales, más cercanos a sus planteamientos, si bien algo especulativos, ideales y conceptuales, que se perderían después en el sistema maduro donde impera una dialéctica del concepto y del espíritu que convertiría la dinámica social en algo abstracto. De ahí su apelación al Hegel de Jena y de juventud, al menos sistemático y especulativo.

La cuestión es qué mueve lo que Habermas y Honneth denominan reproducción social, es decir, el cambio histórico o la sociedad en su dinamismo. Para una perspectiva crítica como la de Honneth lo que mueve lo social son los conflictos sociales. Por eso su lectura plantea una disyuntiva: ver el mundo social en conflictos sociales concretos, sociológicamente constatables, o considerar el cambio social desde un idealismo absoluto, desde una suerte de espíritu que se mueve a sí mismo. Dicho de otra forma, para perfilar su posición, Honneth mismo crea un enemigo: la visión puramente idealista o hegeliana de que la vida social está movida por un espíritu abstracto, como una especie de poder metafísico que domina y orienta los conflictos sociales; él se aparta de esta perspectiva y se decanta por el análisis concreto de la sociedad, de modo que trata de identificar las luchas humanas por el reconocimiento. La razón comunicativa y los conflictos sociales ya no están imbuidos en un espíritu como una razón universal que guía la dinámica social.

Lo primero que hay que decir es que esta es una interpretación insuficiente de Hegel; para él, desde los escritos de juventud y de Jena hasta su presentación definitiva del sistema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, siempre se trató de hacer lo mismo, a saber, de darle alcance a la presentación de la razón. Como se lee en la introducción a los *Escritos críticos de Jena*: “la filosofía solo es una, y solo puede ser una” (Hegel w2 172). Todas las exposiciones de la filosofía hegeliana hacen parte del mismo fenómeno unitario, pues todo pensar participa del mismo entramado racional. En el fondo, solo se podría hablar de algo así como de una diferencia en la radicalidad del pensamiento, pero el elemento de todo pensar es siempre conectarnos con la capa más íntima de lo real, que nos alberga y orienta. Sin embargo, justo aquí Habermas y Honneth ven un problema: cuando Hegel introduce la razón, desliza un elemento abstracto que distorsiona los conflictos sociales. El proyecto de Hegel estaría viciado por una metafísica fuerte donde cada región del mundo social sería un momento más amplio en la manifestación del espíritu.

Precisamente ellos no quieren depender de este presupuesto idealista de la dialéctica hegeliana: la idea de que la dinámica social está encadenada por una misma racionalidad que él llama espíritu, y por eso se basan en un presunto primer Hegel en el que lo social no consistiría en una unificación cada vez más profunda con la razón.

Habermas habla entonces de una “neutralización de la crítica” en el Hegel de madurez, de una “devaluación de la actualidad a la que el servidor de la filosofía vuelve la espalda” (1989 60). Esto no es acertado. En últimas, la *Filosofía del derecho* puede leerse como un esfuerzo por tipificar la complejidad de la vida en comunidad con el propósito de permitir verla mejor; se trata de advertir el curso racional de la realización de la libertad, aunque empíricamente esta no se manifieste de esa forma. En otra formulación, esta filosofía social permite ver cosas que no podemos determinar si nos atenemos a la crasa realidad de los asuntos empíricos, es decir, aclara el mundo mucho más de lo que permitiría la atención a la mera realidad social inmediata. Con ello esta filosofía ofrece una indicación crítica para orientarnos en la realidad.

Lo que Hegel muestra en la *Filosofía del derecho* es que, más allá de las situaciones inmediatas, las comunidades manifiestan formas de racionalidad, que es lo que también se puede llamar espíritu. ¿Qué es lo propio de la razón según la *Filosofía del derecho*? ¿Qué se revela de ella en el mundo social? El espíritu en su realización muestra, en el fondo, la contingencia de la vida humana. Podemos comprender este asunto si situamos la *Filosofía del derecho* dentro del conjunto del sistema. Es sabido que la tercera parte de la *Enciclopedia* es la filosofía del espíritu, que se divide en tres secciones: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. La *Filosofía del derecho* constituye una ampliación del espíritu objetivo. En el parágrafo 483 de la *Enciclopedia* leemos: “por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real tiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior” (Hegel w10 306). Los tres momentos de la *Filosofía del derecho*: derecho, moralidad y eticidad son una progresiva penetración en la unidad con el todo. El derecho sigue siendo una determinación externa, que se supera en la moralidad porque allí la libertad es una determinación interior; pero en realidad solo la eticidad muestra nuestra compenetración con la razón. En este sentido, lo que caracteriza al espíritu es la actividad de ir superando la exterioridad. Pero la obra es solo una ampliación del espíritu objetivo, es decir, hasta en sus últimas manifestaciones, por ejemplo, en el Estado o en la historia universal, persiste una exterioridad. Realmente la superación de la extrañeza de la razón solo se gana en la última forma de revelación del espíritu que es lo absoluto; allí reconocemos cómo lo absoluto mismo pone la otredad. Pero aún en las formas más elevadas del espíritu objetivo, digamos en las formas

de Estado que mejor reunieran a los individuos, subsiste la finitud. En el fondo, la filosofía de Hegel enseña que las comunidades están gobernadas por lo objetivo, por la contingencia y la singularidad; lo absoluto en la filosofía práctica no es una verdad última revelada, sino el reconocimiento de la contingencia al nivel del espíritu.

Habermas sostuvo que en la *Filosofía del derecho* “la lógica del sujeto que se penetra y da alcance a sí mismo impone el institucionalismo de un Estado fuerte” (1989 57). Esta tesis tampoco es justa. Para Hegel es claro, por ejemplo, que el Estado sigue siendo una respuesta para una época que trata de hacer efectivas relaciones racionales, pero mientras estemos en el espíritu objetivo va a subsistir la exterioridad; el Estado es una jugada en el proceso de paulatina apropiación de la realidad o de realización de la libertad, pero a esta realidad siempre le resta el extrañamiento. La contingencia entonces no se supera ni si quiera con el Estado que Hegel parece proponer para su época. Este sigue siendo contingente porque hace parte de la esfera del espíritu objetivo. Las formas del derecho, de la moral, del Estado siempre son situadas, son las maneras en que las comunidades plasman su finitud.

En consecuencia, el despliegue de la razón en la comunidad no señala una manera de vivir, un conjunto de valores, verdades, creencias, costumbres, etc., que constituyan un contenido absoluto, sino que en su despliegue en la vida de los pueblos la razón enseña la particularidad o finitud del espíritu humano, es decir, que toda visión de mundo es parcial. Al final de la *Filosofía del derecho* no se señala pues otra comunidad histórica, sino la comunidad en su forma absoluta, es decir, su singularidad; por eso aquí el asunto tiene que ver con la constitución última de lo social. En este sentido también la afirmación según la cual la filosofía de Hegel desemboca necesariamente en la monarquía, hay que tomarla con cuidado. No es que la monarquía constituya la forma política de la reconciliación definitiva, sino que en ese momento histórico y en esa situación concreta esta propuesta se le muestra a Hegel como lo más acertada. Hegel señala en el agregado al parágrafo 378 de la *Enciclopedia* que “el espíritu no es la tranquilidad, sino más bien la absoluta intranquilidad, la pura actividad”, es decir, no es algo que se encarna y realiza definitivamente en una comunidad, sino una permanente actividad. Aquí no hay una concepción estática del espíritu que se muestra en una comunidad, sino que este es actuosidad, esto es, actividad de manifestarse y encarnarse, lo cual quiere decir que su realización se puede truncar o fallar en cualquier momento; el que gana el lugar de lo universal puede llegar a perderlo. La imagen que surge así no es la de una comunidad definitiva, sino una que está renegociando permanentemente el lugar de lo universal. Cada época, según sus circunstancias, tiene que volver a mirar de qué forma las determinaciones de la razón se actualizan y se hacen reales.

Pero de lo anterior se sigue algo más. Como sabemos, los párrafos 5, 6 y 7 de la *Filosofía del derecho* describen sus tres grandes momentos: derecho abstracto, moralidad y eticidad. En este recorrido se revela el despliegue de la libertad humana: el individuo que pasa del derecho a la moralidad y de allí a la eticidad, es más libre en el sentido de que se va integrando más al espíritu. Aquí ser libre significa reconocerse como parte de una racionalidad más amplia y universal que nos determina en nuestra comunidad, como seres racionales, como ciudadanos que nacieron en una familia y en un mundo social, que ejercen cierta profesión, que pertenecen a ciertas instituciones, a cierta lengua, a un Estado, etc. Reconocer esos órdenes normativos más amplios es lo que nos hace libres. Hegel ve que a lo largo de la historia cada vez ganamos un sentido más profundo para la libertad humana. Si vemos las sociedades tradicionales, donde los individuos libres eran solo unos pocos, el mundo moderno constituye un avance, pues la libertad se convierte en una determinación básica del ser humano. Allí se puede reconocer cierta realización de la razón y del derecho, en el sentido de que cada vez nos parece más absurda la idea de que haya individuos que no sean libres. La filosofía muestra entonces que la vida en comunidad no está solo trazada por el mero acontecer fortuito, sino que allí se puede constatar un develamiento del concepto y de la libertad. Al ver, por ejemplo, la historia, la filosofía no se queda en la superficie o inmediatez de los cambios, azares, accidentes y giros aleatorios, sino que reconduce eso presuntamente exterior a la dimensión del concepto. Ella no se abandona a la existencia inmediata y a la crasa realidad cambiante, sino que recoge toda la disgregación histórica y la ve en un mismo proceso de unificación del espíritu o del concepto de libertad.

Hegel acentúa que el derecho está en realización, que está cambiando, y ese cambio puede significar que cada vez sea más racional, que muestre mejor su esencia, pero también que puede haber detrimentos de los niveles alcanzados. En otras palabras, el planteamiento de Hegel no anticipa que no pueda surgir una comunidad o algún fanático que vuelva a instaurar, por ejemplo, la esclavitud. Pueden aparecer desarrollos que atentan contra la vida del derecho, porque lo retroceden a estadios conceptualmente anteriores y sobre ellos la filosofía debe volver críticamente para denunciar la pobreza conceptual allí presente. ¿En qué sentido se abre aquí la posibilidad de la crítica filosófica? La filosofía debe hacer lo mismo que Hegel ha hecho: tomar las comunidades y determinar la estructura racional que se presenta en ellas. Nuestra vida en comunidad puede ser caótica si sumamos pueblos, costumbres, instituciones, sociedades de las formas más diversas posibles, estructuras políticas, pero la filosofía debe ser capaz de reconocer en eso primeramente caótico y abigarrado el proceso racional de despliegue del concepto.

Podemos expresar este punto de otra manera. Sabemos que Hegel deja atrás las discusiones que buscan una esencia natural dada y definida en el ser humano; considera, por ejemplo, que un error del liberalismo es ver la libertad como un hecho dado. El ser humano es un ser espiritual, y solo en este ámbito se muestra la libertad, pero tiene que devenir libre, es decir, la libertad no está asegurada de antemano. No somos libres por naturaleza, sino que tenemos que llegar a ser libres y mantenernos allí, es decir, la libertad no se tiene de una vez y para siempre, sino que con nuestra acción y con nuestra praxis tenemos que crecer en ella y sostenerla. La realización de la razón está entonces gobernada por una contingencia insuperable. Pero aquí le queda una tarea crítica a la filosofía. Ella debe ser capaz de ver cómo en la realidad se hace efectivo el concepto, qué grado de conceptualidad gana un fenómeno, una sociedad, una institución, es decir, está llamada a no dejarnos desorientados en el mundo histórico. Para Hegel es claro que la dinámica de las comunidades no se detiene, que siempre aparecen nuevos fenómenos, acontecimientos, etc., y que la función de la filosofía es captar lo que hay en ello de concepto, si se trata de fenómenos que significan un despliegue de la razón o de productos puramente azarosos que no dicen nada, de retrocesos a órdenes inferiores a los alcanzados, etc. Al señalar las conceptualidades ya ganadas o perdidas, la filosofía debe mostrar que en la vida histórica no arrancamos de cero; ella no se deja vencer por la contingencia, por lo azaroso, sino que es capaz de ver una época desde el prisma del concepto, de reconocer los ejes racionales de una comunidad, para precisar permanentemente el mapa de la razón.

Bibliografía

- Forero, Fernando. "El Hegel de Habermas: la Teoría de la acción comunicativa como precisión y desarrollo del programa esbozado en la filosofía hegeliana del periodo de Jena". *Revista colombiana de sociología* 36.2. (2013): 49-80.
- Forero, Fernando. "Lo absoluto en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sobre la relación entre pensamiento y recuerdo". *Universitas Philosophica*, 39 79 (2022): 71-93.
- Forero, Fernando. "La reflexión en la *Ciencia de la lógica* de Hegel". *Folios* 59 (2024): 212-223.
- Forst, Rainer. *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: Katz Editores, 2015.
- Franco, Paul. "Hegel and Liberalism." *The Review of Politics* 59.4 (1997): 831-860.
- Gama, Luis Eduardo. *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- Habermas, Jürgen. "Arbeit und Interaktion." *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968. [Traducción al español: "Trabajo e interacción." *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos, 1989].

- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Hegel, G. W. F. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Werke 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (GW5). *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Gesammelte Werke V. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (GW6). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Gesammelte Werke VI. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (GW8). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Gesammelte Werke VIII. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1976.
- Honneth, Axel. *Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth, Axel. *Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Honneth, Axel. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Kronberg im Tannus: Hain, 1984.
- Horstmann, Rolf-Peter. "Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche." *Hegel-Studien* 28 (1993): 285-301.
- Hypolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Península, 1974.
- Iber, Christian. *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin: De Gruyter.
- Iber, Christian. *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- Jaeggi, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2016.
- Larmore, Charles E. *Patterns of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.
- Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1932.
- McGowan, Todd. *Emancipation After Hegel. Achieving a Contradictory Revolution*. New York: Columbia University Press, 2019.

- McIntyre, Alasdair. *Hegel. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, Robert. "Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism." *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency and Ethical Life*. Edited by Robert Pippin. Cambridge: Cambridge University Press, 2008: 36-64.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.
- Schäfer, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner, 2001.
- Schäfer, Rainer. *Hegel: Einführung und Texte*. München: W. Fink UTB, 2011.
- Schäfer, Rainer. *Was Freiheit zum Recht macht: Manuale des Politischen*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Smith, Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Theunissen, Michael. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*. Frankfurt: Meiner, 1978.
- Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University, 1985.
- Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.