

Libertad y “sujeto absoluto” en Hegel: un debate entre Taylor y Pippin

Carlos Pradas¹

Recibido: 11-08-2020 / Aceptado: 21-03-2021

Resumen. El alcance “absoluto” y el carácter definitivo del sistema hegeliano han constituido un problema filosófico que algunos intérpretes han calificado como “insuperable”. Este alcance es interpretado por Charles Taylor como un espíritu absoluto que queda “encarnado” en los espíritus finitos, cuya libertad es condición de posibilidad para su realización. Robert Pippin se muestra insatisfecho con la interpretación del sujeto en tanto “receptor” del espíritu, puesto que dificulta el acceso a un concepto de “libertad” entendido como reconocimiento social. En el presente trabajo se han presentado y comparado estas dos perspectivas y se ha concluido que, aunque ofrecen interpretaciones muy diversas sobre los textos hegelianos, sus tesis son en gran medida complementarias. Esta coincidencia permite una nueva consideración de los comentaristas tradicionales de Hegel.

Palabras clave: Hegel; Taylor; Pippin; libertad; absoluto.

[en] Freedom and “Absolute Subject” in Hegel: a Debate between Taylor and Pippin

Abstract. The “absolute” scope and the ultimate condition of the Hegelian system has been a philosophical problem that some interpreters have described as “unsurpassable”. This scope is interpreted by Charles Taylor as an absolute spirit that is “embodied” in finite spirits, whose freedom is a condition of possibility for its realization. Robert Pippin is dissatisfied with the interpretation of the subject as the “receiver” of the spirit, since it hinders access to a concept of “freedom” understood as social recognition. In the present work these two perspectives have been presented and compared and it has been concluded that, although they offer very diverse interpretations of Hegelian texts, their theses are largely complementary. This coincidence allows a new consideration of Hegel’s traditional commentators.

Keywords: Hegel; Taylor; Pippin; Freedom; Absolute.

Sumario. Introducción. I. Taylor: sujeto absoluto y espíritu encarnado. II. Pippin: la libertad como reconocimiento. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Pradas, C. (2021). Libertad y “sujeto absoluto” en Hegel: un debate entre Taylor y Pippin. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(2), 237-247.

Introducción

Tanto Charles Taylor como Robert Pippin han dedicado años de trabajo al objetivo de esclarecer las líneas principales de un autor tan complejo como Hegel. Taylor expone su lectura del sistema hegeliano principalmente en sus primeras obras: *Hegel y Hegel y la sociedad moderna*, publicadas originalmente en 1975 y 1979 respectivamente. En estas obras propone una interpretación de la filosofía del sujeto hegeliano y su relación con el absoluto a través del concepto de “espíritu encarnado” [*embodied Spirit*]. En 1985 publica una compilación de artículos bajo el nombre *Human, agency and language*, del cual no disponemos de la edición traducida. En esta obra, el artículo *Hegel’s philosophy of mind* expone la

filosofía de la acción de Hegel, para lo que ve necesario acotar el concepto de “encarnación [*embodiment*] del espíritu”. Creemos que en esta exposición de la filosofía de la acción no solo se ven delimitadas las diferencias de la *eticidad* hegeliana respecto de la razón práctica kantiana, también puede accederse a una comprensión del concepto de libertad más integrado en el sistema hegeliano.

Por otra parte, Robert Pippin publica en 1989 la obra *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness*, donde formula una primera crítica al principio de encarnación de Taylor y defiende la negligencia de toda interpretación del sistema hegeliano que obvie sus raíces kantianas. Pero es en *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (2008) donde detalla

¹ Universidad de Valencia
pradascarlos23@gmail.com

pormenorizadamente la perspectiva sobre el concepto hegeliano de “libertad” que en 1989 quedó esbozada. En esta obra la crítica se dirige a la interpretación del espíritu como “espíritu Cósmico” y la comprensión del ser humano como “vehículo” de este espíritu², para lo que se refiere al artículo de Taylor de 1985, *Hegel's philosophy of mind*. Sin embargo, en este artículo, aunque se profundiza en el problema de la libertad y en la relación individuo-sociedad, la concepción de “espíritu Cósmico” se haya prácticamente ausente. Donde encontramos una exposición detallada de esta concepción es en la obra de 1979: *Hegel y la sociedad moderna*. Creemos que esta interpretación de Taylor queda acotada justamente a través del concepto de “encarnación”.

En el presente trabajo centraremos nuestra atención en los argumentos vertidos en los últimos trabajos de estos autores, sin dejar de atender las directrices que ellos mismos sitúan en sus trabajos anteriores. Para ello, en primer lugar identificaremos los presupuestos de Taylor a la hora de leer en Hegel un tipo de sujeto que sirve al espíritu de un modo más o menos pasivo, para centrarnos a continuación en la filosofía de la acción que de esta lectura se deriva. En una segunda parte, localizaremos la crítica que Pippin realizó a este sujeto pasivo y analizaremos si su intención de separarse de esta filosofía de la acción se ha visto lograda o, por otra parte, no ha podido desprenderse de los principios interpretativos de Taylor.

I. Taylor: sujeto absoluto y espíritu encarnado

El conflicto que se desarrolla entre Taylor y Pippin tiene que ver con la relación entre el sujeto moderno y lo absoluto, un absoluto que se identifica con la verdad que este sujeto incesantemente ha perseguido. La herramienta racional, limitada desde el criticismo kantiano, pierde en Hegel su condición de herramienta: tras el rechazo de los románticos, la razón ha quedado definida como una facultad que “distingue y divide”, herramienta útil pero destructora. Aquí Hegel establece una diferencia conceptual: aquello que los románticos han entendido por razón, es en realidad “entendimiento”, puesto que las capacidades de la razón van mucho más allá. La más importante de ellas es la capacidad para realizar la unidad, para unificar lo escindido, tras su escisión. Razón es, más que una capacidad, un orden, un “logos” que subyace a la multiplicidad y que se identifica con aquel espíritu. Es, por tanto, la estructura de lo real, que puede acontecer en la mente humana, y que supera la escisión por la que se lamentan los románticos. Pero no solo se trata de un *nous* que se despliega en el ser³, en la terminología del pensamiento de Anaxágoras. También, en este caso siguiendo a Heráclito, es un orden dotado de una estructura y un objetivo: “el destino es la razón modeladora de las cosas a partir del movimiento

de contrarios”⁴. Hegel es consciente de que para llegar a su conocimiento no es suficiente la borrosa intuición del expresivismo romántico, es necesario haber desarrollado el pensamiento conceptual y, por lo tanto, haber aniquilado la unidad natural del hombre —aquella que un Hölderlin o un Schelling recuerdan con nostalgia. El problema es que este desarrollo solo puede acontecer en el sujeto racional. Así, “el espíritu cósmico que se desenvuelve en la naturaleza está esforzándose por completarse en un auto-conocimiento consciente, y la sede de esta auto-conciencia es el espíritu del hombre”⁵.

Para Taylor, este sujeto hegeliano es al mismo tiempo cuerpo y mente, puesto que esencialmente es vida y esta vida está “encarnada”. El sujeto se halla inevitablemente sometido a este cuerpo, y al mismo tiempo que la razón lo impulsa a deshacerse de sus impulsos vitales, el cuerpo lo devuelve a estas inclinaciones. A través del “absoluto” la escisión provocada por la auto-conciencia vuelve a sintetizarse en unidad, pero para que el espíritu llegue a la autoconciencia racional libre necesita “encarnarse” en un espíritu finito, esto es, en el espacio y el tiempo. ¿Cómo puede entenderse esta noción de “absoluto”? En tanto sujeto, la culminación del pensamiento conceptual es el saber, pero parece emerger una contradicción en tanto —en la lectura de Taylor— se sitúa el absoluto en el contexto de la finitud y lo determinado. En lo que sigue trataremos de disolver esta aparente aporía.

El romanticismo reconoce la unidad del dualismo hilemorfista: las formas de vida necesitan cuerpos vivos. También reconoce —con Schleiermacher— que la expresión de un pensamiento es inseparable del medio en que este se expresa. Por tanto, la libertad se identifica con la expresión libre de coacción⁶, una expresión que sin embargo jamás puede llegar íntegra al “otro”, pues es íntima. Se trata de una libertad inconsciente y, por tanto, no absoluta. En tanto el espíritu es esencialmente concepto, la perspectiva romántica expresivista se queda limitada para “encarnar” al espíritu. El idealismo supera esta dificultad, no obstante, se ve obligado a reconocer que la subjetividad está limitada por algo ajeno a ella. En Kant, la cosa en sí, en Fichte, el no-ego. Además, tanto Fichte como Schelling sitúan el saber en la consciencia filosófica, por lo que el patrón de medida ha sido impuesto desde el exterior de la consciencia común⁷. Dicho de otro modo, si se ha de partir de una cierta “filosofía” para el análisis de la consciencia, este análisis no será una fenomenología aséptica y habrá modificado ya su objeto de estudio. En todos los casos se reconoce que los seres vivos son los únicos capaces de actividad expresiva y, por tanto, que los hablantes son los únicos capaces de encarnar al espíritu. Pero si ambas formas, tanto el expresivismo romántico como el idealismo, se ven sometidas en cierto punto a una autonomía incompleta, ¿cómo puede el espíritu llegar a una auto-conciencia racional libre?

⁴ DK 22 A 8.

⁵ Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 25.

⁶ I. Berlin, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.

⁷ J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, pp. 10 ss.

² R. Pippin, *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 152.

³ E. Fink, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la “Fenomenología del Espíritu”*, Barcelona, Herder, 2011, p. 52.

Este proceso se realiza en dos momentos: en el primero, el espíritu finito conoce, es consciente del no-yo. En un segundo momento, en el auto-conocimiento del hombre el espíritu se ve reproducido en él. Dicho de otro modo, el auto-conocimiento del espíritu universal se realiza por y a través de los distintos espíritus finitos, de los distintos hombres que desarrollan su pensamiento conceptual. En este punto cabe diferenciar la auto-conciencia del espíritu absoluto y la auto-conciencia del espíritu finito. En el primer caso, la libertad del espíritu absoluto es radical: lo que realiza y reconoce no le es dado, lo determina él mismo. No así con la libertad del espíritu finito, que consiste en la originalidad en un mundo que ya está dado⁸. El ser humano se encuentra ya arrojado en una situación, y elige desde ella. Para Hegel, la libertad radical del espíritu no es incompatible con una estructura necesaria de las cosas, una necesidad racional o conceptual. Pero en este punto, por mucho que esta libertad sea denominada radical, por contraposición a la libertad humana, ¿no representa la razón una imposición sobre ella? ¿No deja de ser radical y absoluta por ello?

Taylor plantea que en definitiva el razonamiento, como instrumento, necesita de una meta u objetivo para desarrollarse. Pero lo único “dado” en este caso es esta meta, que consiste en la subjetividad auto-consciente, es decir, la subjetividad que se conoce a sí misma racionalmente. En este sentido, la razón se despliega a sí misma como parte de su propia naturaleza. Lo único que limita al espíritu (como imposición) es esta subjetividad, pero a la vez, esta subjetividad es el fundamento de su libertad, en tanto el espíritu únicamente puede ser absoluto por y a través de los distintos sujetos que desarrollan la necesidad racional. Queda pues la necesidad racional como idéntica a la libertad radical, en tanto desarrolla su esencia sin limitaciones externas: la subjetividad racional es la condición de posibilidad del espíritu absoluto.

Cada nueva figura de la dialéctica hegeliana requiere no de la aniquilación de la figura anterior, sino de la incorporación o asimilación que preserve la diferencia. En este sentido, por mucho que el sujeto ascienda a la auto-conciencia no deja de reconocerse como sujeto, aunque ya no opuesto a lo objetivo. Esta dualidad que todavía persistía en el idealismo trascendental queda ya abandonada en el sistema de Schelling. En este sistema, la naturaleza no es simplemente lo opuesto al ideal, es parte del espíritu, es espíritu visible, lo cual supone la identidad entre sujeto y objeto. Es evidente que la hegeliana es una filosofía deudora del idealismo precedente y en especial del schellingiano, pero mientras para Schelling el Absoluto trasciende al pensamiento conceptual, lo cual obliga a acceder a él por la vía negativa (suprimiendo los atributos de lo finito) en Hegel el absoluto está presente en lo finito, se manifiesta en él.

El absoluto es pues el proceso total de automanifestación en cada espíritu finito y, como totalidad, no puede consistir en una realidad ajena a sus manifestaciones concretas. El fin de la filosofía no es otro que este absoluto, como resultado y como principio, en tanto auto-desarrollo de su esencia. La sistematicidad de la

filosofía permitirá llevar a cabo este proceso teleológico, pero no solo como conocimiento de la “substancia” al modo de Spinoza, Hegel llama la atención de que lo verdadero –lo absoluto– además de *substancia* es *sujeto*⁹. Y en tanto sujeto, su objeto es él mismo, como pensamiento que se piensa a sí mismo. Como veremos, la interpretación que hace Taylor del sistema hegeliano orbitará alrededor de esta idea. Que la filosofía sea capaz de alcanzar el saber es algo que se justifica a través del propio sistema, puesto que en tanto sistema de lo absoluto, es el mismo sistema el que brinda justificación. Pero para obtener esta justificación se ha de terminar el círculo, se ha de completar el viaje que la *Fenomenología* propone, de modo que el sujeto quede desarrollado hasta este punto.

Sobre ello, Fink¹⁰ advierte que, pese a que el considerar y analizar los límites de las propias herramientas de investigación sea una tendencia de la época –representada por el criticismo kantiano– pueden pasarse por alto algunas concesiones. Hegel critica una cierta ingenuidad ontológica en la filosofía moderna, que asume de manera injustificada la habitual comprensión de la realidad; según esta comprensión, el ser y el conocer pertenecen a ámbitos inmiscibles. Pero, según Fink, Hegel tampoco fundamenta el principio de que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”¹¹. Esto es, el principio según el cual lo verdadero o lo efectivamente real se identifica con lo absoluto y, a causa de ello, solo podrá ser conocido en tanto saber absoluto, no es un principio que Hegel justifique al inicio de su obra. En este caso Hegel sí es consciente de ello: como él mismo advierte en el extracto citado, el propio sistema que ofrece la *Fenomenología* consiste en la justificación de este principio. Pero ¿es el absoluto una verdad, un saber realizado por un sujeto, o consiste más bien en una especie de divinidad o sustrato originario que trasciende lo humano?

En este contexto, Taylor se pregunta en qué medida este absoluto puede considerarse “libre”¹². En cuanto se ha definido como la libertad radical, en principio no sería coherente reconocer en él determinaciones que no provienen de él mismo, puesto que esto mermaría su libertad. Tal como queda expuesto en la *Filosofía del derecho*¹³ el hombre es portador de derechos privados por el hecho de poseer –ser– una voluntad racional –esto es, el espíritu. Como hemos expuesto, para Taylor el espíritu se reproduce en el hombre como actividad “auto-realizativa”, y ello es lo que concede al hombre el derecho de usufructo y adecuación sobre aquello que le rodea. El hombre es el vehículo esencial de la realización de la razón del espíritu, lo que equivale a decir que el hombre

⁹ Dice Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*: “A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*” (La cursiva es de Hegel). G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Gredos, 2014, p. 12.

¹⁰ E. Fink, *Hegel, op. cit.*, p. 61.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, p. 57.

¹² Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna, op. cit.*, p. 256.

¹³ Se trata del *Agregado* a §217 en la *Filosofía del derecho*. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Vermaal, J. L.), Barcelona, Edhasa, 1999, p. 339.

⁸ Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna, op. cit.*, pp. 64 ss.

está dotado de voluntad¹⁴. La voluntad racional del espíritu se cumple en el hombre, y este cumplimiento es el que legitima al hombre como sujeto de derecho.

En este punto la descripción de Hegel del desarrollo del individuo de “derecho” salta a la presencia como lo superado y sin embargo “presente”: aquella “realización de la libertad” se efectúa en el espíritu finito cuando sus intereses se identifican con los del Estado –en tanto persecución del interés general. Al mismo tiempo, el Estado ha de asegurar la satisfacción de los fines individuales, pues también el concepto de “sociedad civil” reclama su presencia en esta estructura.

Taylor, como hemos visto, sale de la encrucijada a la kantiana: la necesidad racional solo consiste en un límite para el absoluto en tanto es su misma condición de posibilidad (en la expresión de los sujetos finitos). Por su parte, Heidegger observa en su *Dilucidación de la Introducción de la Fenomenología*¹⁵ también una determinación externa: el propio absoluto no puede más que “mostrarse”, “aparecer”, y en este sentido, no “tiene elección”. Si es “absoluto”, ¿cómo puede descansar en un supuesto? Su propuesta es semejante a la de Taylor: el “manifestarse” del absoluto está en su misma esencia. Y esta manifestación no es otra que el conocimiento humano. No se trata de una coincidencia. La indicación de Heidegger puede muy bien complementarse con la de Taylor, en tanto lo absoluto se “expresa” y se reproduce en el sujeto humano, una vez éste ha recorrido el camino de la necesidad racional. Visto así, la necesidad racional no ha de ser entendida como una alteridad del absoluto que, por tanto, pueda influir en él. Más bien como un *logos* subyacente al absoluto que únicamente puede ser reconocido como entidad tras haber superado (el saber) las figuras romántica y kantiana, y esta superación se hace efectiva en la hegeliana.

Nos resta precisar de qué manera se relacionan la libertad del sujeto y la libertad del absoluto o, en otras palabras, cómo se relaciona la acción del sujeto con todo aquello que lo rodea. En el artículo de 1985, *Hegel's Philosophy of mind*, Taylor divide los enfoques sobre la filosofía de la acción en dos corrientes. Por una parte, aquella que identifica con la filosofía cartesiana o empirista y que denomina “teoría causal de la acción”. El enfoque dualista de esta teoría permite concebir la acción como un evento físico motivado desde una interioridad a la que, como sujetos, tenemos un acceso privilegiado. Por otra parte, denomina “teoría cualitativa de la acción” a una más cercana a la filosofía hegeliana que, en su oposición al dualismo, termina identificado la acción con el propósito de la misma. En ambas teorías se pone en juego un determinado enfoque epistemológico y, específicamente, una determinada posición sobre la posibilidad de auto-conocimiento.

Mientras la teoría causal asiste de manera privilegiada al contenido mental que moviliza la acción, la teoría cualitativa sabe que todo contenido mental ha de ser interpretado y formulado. Aunque aparentemente cartesianismo y empirismo ofrezcan enfoques epistemológicos en sentidos opuestos, Taylor va a proponer la teoría cua-

litativa como la verdaderamente opuesta a ambas, en el siguiente sentido: tanto cartesianismo como empirismo reconocen en las estructuras mentales aquello “primitivo” u originario, y es después de esta interpretación –desde la interioridad– que cabe hablar de acción –en una exterioridad. La teoría cualitativa invierte este orden: la acción es previa al conocimiento de la propia conciencia¹⁶, por lo que el conocimiento ya no puede ser un “saber disponible”, sino un proyecto a realizar. Esto queda planteado en el mismo sentido en que lo planteó Freud: el agente necesariamente debe tener cierta consciencia sobre aquello que realiza, pero esta consciencia o conocimiento sobre sí mismo es limitada.

Esta opacidad del sujeto respecto a sus propias posibilidades cognoscitivas empieza a ser evidente en la distinción kantiana entre “intuición sensible” e “intuición intelectual”. Esta última, conocedora de las esencias o noúmenos, estaría reservada únicamente a Dios¹⁷; la única posibilidad del ser humano para obtener conocimiento es a partir de la “intuición sensible”. Tras la distinción epistemológica entre las verdades apriorísticas y el conocimiento empírico de objetos, atribuye al sujeto la “categorización” del contenido empírico, por lo que en sentido estricto todo conocimiento ocurre en la interioridad. Pero la diferencia de este fenomenismo con los enfoques anteriores de la modernidad es que, para Kant, conocer el mundo requiere de la actividad conceptual del sujeto, el sujeto es el que aporta. En este sentido, hay certezas que no vienen dadas, hay que “lograrlas”: el propio conocimiento de las estructuras categoriales es el resultado de una reflexión, por lo que el conocimiento se sitúa a sí mismo como objeto de conocimiento: el conocimiento de la propia actividad cognoscitiva –conocimiento del conocimiento.

Con esta posición, Kant inaugura un fenomenismo que será acogido por el idealismo alemán posterior. En Fichte, la identidad sujeto-objeto se fundamenta en la perspectiva de que el conocimiento del agente (del “yo”) es la única forma genuina de conocimiento. No hay perspectiva extrasubjetiva que se pueda experimentar. Para Taylor¹⁸, tanto Fichte como Schelling explotan en sus teorías la “intuición intelectual” kantiana para fundamentar este tipo de conocimiento. La explotan en tanto rebasan los límites que el propio Kant reconoció –límites que también privan del acceso al noúmeno. Pero esta extensión del conocimiento del agente trae una redefinición del mismo sujeto, el cual no solo se reduce a la subjetividad finita, también está relacionado con un “sujeto infinito o cósmico”.

Hegel hace suyo este planteamiento como proyecto y escribe su obra en la dirección de mostrar que esta identidad es el destino inevitable del sujeto moderno a través de la propia filosofía moderna¹⁹. El problema es

¹⁴ Ch. Taylor, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 372.

¹⁵ M. Heidegger, *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 145.

¹⁶ Ch. Taylor, “Hegel’s philosophy of mind”, en Ch. Taylor, *Human agency and language. Philosophical Papers 1*, Londres, Cambridge University Press, 1985, p. 78.

¹⁷ Kant I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005, B72.

¹⁸ Ch. Taylor, “Hegel’s philosophy of mind”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹ Eduardo Álvarez expone que en el período de Frankfurt (1797-1801) lo Absoluto es comprendido como algún tipo de vida encarnada, pero esta perspectiva queda abandonada por el Hegel posterior. En este período, Hölderlin lo ayuda a encontrar trabajo en Frankfurt. Es la época de sus reflexiones y escritos sobre el cristianismo (*Vida de*

que, en este punto, la comprensión de la “actividad del sujeto” pasa por la comprensión de la “actividad del espíritu” —en la filosofía hegeliana, la propia realidad es entendida como actividad. La identidad de la actividad del sujeto con la actividad del espíritu necesita, a su vez, de una reformulación de esta actividad que supere el fenomenismo. Taylor reconoce que, respecto a esto, la perspectiva cualitativa de la acción dista mucho de ofrecer un conocimiento inmediato sobre esta actividad, especialmente teniendo en cuenta que la propia obra hegeliana es entendida como propedéutica para lograr esta perspectiva extra-fenomenológica —absoluta.

No hay duda de que una acción podrá ser desempeñada sin conciencia de la misma, en tanto la teoría cualitativa ya no entiende que exista un móvil distinto de la misma acción —la identifica con su propósito. Además, la propia acción como individual ha quedado identificada como “actividad del espíritu”. Bajo esta perspectiva, la conciencia subjetiva, mientras permanezca en esta subjetividad, no estará en condición de comprender completamente su propia acción. Esto proporciona una notable ventaja respecto de la teoría causal, dado que ésta no dejaba lugar a actividad mental inconsciente: la conciencia —el yo pensante— era el escenario de toda actividad mental. La teoría cualitativa permite entender grados de conciencia en una acción, de modo que “hacerse consciente” implica la posibilidad de actuar de diferente forma²⁰, mientras que bajo la teoría causal no puede entenderse el hecho de “ganar conciencia” sobre la actividad mental.

El hecho de que la acción no sea originalmente un fenómeno consciente para el sujeto no solo es algo de lo que Hegel se haga cargo; en palabras de Taylor, ello acaba vertebrando el propio sistema hegeliano. Lo localiza en dos doctrinas de su sistema: en primer lugar, lo que en otras obras ha denominado “encarnación del espíritu”, que consistiría en la imbricación sujeto-absoluto en su filosofía de la acción y, en segundo lugar y en coherencia con la primera doctrina, la posibilidad del “ganar conciencia” para encaminar la propia acción. A continuación, observaremos si estas dos doctrinas del hegelianismo pueden ofrecer una interpretación sólida de la filosofía de la acción de Hegel.

En sus dos anteriores monográficos sobre Hegel, Taylor ha denominado “principio de encarnación” a cierta propiedad del espíritu. Que el espíritu esté encarnado significa, por una parte, que se reproduce en el ser humano en tanto que animal racional. Por otra parte, consiste en la naturaleza expresiva de este animal: su pensamiento

se produce siempre en un determinado medio, se formula en lenguaje. Esto implica que lo que entendemos por “vida mental” no es el primer plano al empezar a utilizar la razón, no es el lugar privilegiado desde el cual el sujeto reflexiona antes de actuar, como lo era en Descartes; la auto-conciencia es un proyecto que acontece en este sujeto. Para entender la auto-conciencia como proyecto, y la transparencia del propio contenido mental como una meta, debe abandonarse la concepción de la vida mental como mero contenido²¹, para entenderla como acción —véase que estamos siguiendo las implicaciones de la teoría cualitativa de la acción hasta sus consecuencias.

Para entender esta meta de auto-conciencia como proceso —esto es, como acción— Taylor propone dos niveles de comprensión. En un primer nivel insta a reparar en que la auto-percepción es una actividad que puede muy bien llevarse a cabo de manera errónea o negligente. Como hemos indicado —y haciéndonos eco de la teoría psicoanalítica— el análisis del yo es un análisis simbólico sobre una narración simbólica cuyo significado, como ya advirtió Ricoeur, no puede leerse sino desde una determinada hermenéutica. Dado que esta interpretación requiere de una formulación por parte del propio agente, se abre la posibilidad de interpretar dicha formulación. En este sentido, las motivaciones de nuestra acción (deseos, miedos...) pueden ser interpretadas desde esta formulación a espaldas de nuestra conciencia. El segundo nivel de comprensión insta a identificar estos móviles de acción (deseos, miedos...) no como contenidos mentales dados y accesibles en una interioridad, sino como reflejo del “proceso vital”²² en que consistimos, inseparables de la actividad mental entendida esta como conjunto de procesos y no como recipiente de contenidos.

Estos dos niveles de comprensión que Taylor interpreta en la razón hegeliana suponen el abandono de dualismos como mente y cuerpo o intelecto y emoción. Así, la auto-conciencia es una auto-reflexión que avanza hacia la formulación del “yo” de manera cada vez menos negligente. En Hegel, no solo será una formulación simbólica, también tendrá lugar en las instituciones y las prácticas humanas, y es en este sentido en el que cabe hablar de “encarnación”: aquello a lo que denominamos “actividad mental” solo puede ser entendido como reflexión en un individuo del “proceso vital” en el que se encuentra, pero esta reflexión consiste en una formulación que solo puede darse en un medio expresivo²³. En definitiva, entendida la actividad mental como “proceso vital interpretado y expresado”, no cabría hablar en el sistema hegeliano de un acceso preferente y unívoco a los móviles de la propia acción. La acción de un mismo sujeto puede transitar desde la total inmediatez irreflexiva hasta una comprensión cada vez más reflexiva.

La otra doctrina hegeliana en la que se asume la teoría cualitativa de la acción tiene que ver con la capacidad de la conciencia para transformar esta misma acción. Ello puede observarse o bien en la dialéctica dominación-servidumbre o en su exposición de la normatividad legal y moral. En ellas, el objetivo final de toda activi-

Jesús). En estos escritos, Hegel identifica a Jesús con el imperativo categórico kantiano, y entiende el “mal” como la separación del individuo respecto de la universalidad. Pero “comprender lo Absoluto como vida” no es lo mismo que comprender lo Absoluto como sujeto. Líneas arriba el mismo Álvarez define la “vida” como “movimiento de la unidad universal” que se “reproduce” en los individuos. Álvarez defiende que, tras el periodo de Frankfurt, Hegel abandona esta perspectiva y sustituye la “vida” por un concepto más amplio de subjetividad (la autoconciencia). En este caso, la experiencia de la reflexión consciente “escapa, en cuanto sujeto, a su régimen puramente biológico”. Quedaría por ver si el concepto de “vida” en esos tempranos escritos podría asimilarse como un régimen biológico sin más. E. Álvarez, “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2010, p. 90.

²⁰ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 84.

²¹ *Ibidem*, p. 85.

²² *Ibidem*, p. 86.

²³ *Ibidem*, p. 88.

dad es la comunidad. Taylor se centra en el ejemplo de la esclavitud: amo y esclavo están sujetos a la ley y, a este respecto, son iguales en cuanto sujetos de derecho, están subordinados a una instancia superior. Pero en tanto toda normatividad ha de reconocer a los individuos como sujetos de derecho, la esclavitud como actividad humana realizada a través de las instituciones resulta contradictoria, y la causa no es otra que la de ser una actividad poco reflexionada o poco consciente. Un análisis –formulación– de su estructura y sus implicaciones sería suficiente para mostrar estas contradicciones.

Igual que sucede en la formulación spinoziana de la libertad²⁴, en Hegel no puede considerarse que un agente humano pueda iniciar un curso de acción *ex nihilo* o pueda librarse de las influencias a las que está sujeto. No obstante, existe una gradación de la acción que coincide con el grado de conciencia o conocimiento. Esta formulación coincide aparentemente con aquella del intelectualismo moral socrático, pero en este caso el acento recae sobre la “calidad” de la acción: una acción puede estar guiada en menor o mayor grado, desde una conciencia inmediata o desde una auto-conciencia reflexiva. Al contrario que la teoría causal, que entendía lo mental como el lugar en que se generaba el móvil de la acción, ahora se nos está planteando una inversión: lo mental no es el inicio, es el objetivo de la reflexión. La comprensión de lo mental es algo que el sujeto “logra”, “realiza”, pero no “tiene” –lo mismo puede decirse de la libertad. Libertad y auto-conciencia son el resultado de la acción reflexiva, una acción que es en sí misma proceso, actividad.

Pero entendida esta reflexión como una formulación racional, cabe ahora preguntarse por la naturaleza de esta racionalidad. La propuesta de Herder, revisada por Taylor, da cuenta de un origen del lenguaje “interno” o abstracto posterior a la expresividad, esto es, posterior al uso público del lenguaje. De este modo, la auto-conciencia como reflexión privada es un momento posterior en el que nuestro medio de formulación ha tenido que readaptarse. Y es posterior porque el mismo momento de la expresión pública genera en sí mismo significados, es performativo sobre el mismo medio de expresión. En definitiva, el lenguaje es usado primariamente para la comunicación con el otro, y secundariamente para la comunicación con uno mismo (reflexión). Así pues, la “encarnación” del espíritu hace referencia a ese “hacer propio lo público”, o bien a este intento por definir y tratar de expresar la individualidad en términos diseñados para expresar lo común y colectivo²⁵. Es en este sentido en el que podemos decir que Taylor consigue superar aquella

lectura de Fink según la cual la razón hegeliana ha de ser leída en términos de un *nous* o divinidad racional.

Llegar a esta formulación de la propia conciencia en términos públicos es una actividad a la que se llega a través del esfuerzo. En otros tiempos pueden haber sido el arte o la religión los medios correctos para formular esta conciencia, pero en el tiempo de Hegel la filosofía encarna las herramientas idóneas (la propia historia de la filosofía en cada uno de sus avatares) para realizar esta actividad.

Llegados a este punto puede parecer que Taylor ha ofrecido un análisis secular de la imbricación sujeto-absoluto que interpreta la perspectiva de la totalidad de manera diferente a la perspectiva de la divinidad. No se trata de una interpretación alternativa, se trata de una omisión deliberada: simplemente el análisis ha llegado hasta este punto, y con él no se pretende substituir ni abrazar la teología presente en la obra hegeliana.

Taylor lo advierte explícitamente: la “eticidad” no puede ser vista únicamente bajo esta doble visión analizada, la de actividad de la comunidad o la de actividad de individuos que se identifican como miembros de esta comunidad. Un tercer vértice es necesario para completar la estructura del sistema: la eticidad “encarna y da expresión a cierta comprensión del agente, su comunidad i la relación de esta comunidad con lo divino”²⁶. Antes de centrarnos en la lectura de Pippin consideramos oportuno hacer un comentario sobre esta breve aportación a la que Taylor no dedica más aclaraciones: su “relación con lo divino” no implica el reconocimiento de una entidad divina superior a través de la cual se da garantía al edificio hegeliano. Esta cohesión viene dada más bien a través la creencia o, mejor, de la relación con esta creencia, un enfoque que resulta más sociológico que teológico. De este modo, interpretada por Taylor, la divinidad se aleja de un *nous* que dirige la naturaleza para acercarse al análisis que hizo Comte del “estadio teológico” como catalizador de la cohesión social y la estabilidad.

En resumen, Taylor propone interpretar a Hegel desde la teoría cualitativa de la acción. Esto significa, en primer lugar, que asistimos a nuestra actividad mental como acción que realizamos; como agentes de esta acción, podemos reflexionar o no sobre sus móviles, pero esta reflexión consiste siempre en una formulación lingüística. A su vez, esta formulación puede ser mejorada a través de su interpretación. Por otra parte, una acción puede ser llevada a cabo de manera inmediata o irreflexiva y, por ello, se abre la puerta a comprender en la filosofía hegeliana un tipo de “acción colectiva” que, en definitiva, se identifica con aquella “encarnación” del espíritu que en otras obras propuso.

II. Pippin: la libertad como reconocimiento

Respecto a la interpretación que acabamos de exponer Pippin²⁷ hace notar que, aunque Taylor se enfrenta prác-

²⁴ B. Spinoza, *Ética*, Madrid, RBA, 2018, p. 5.

²⁵ Barba-Kay describe también la “encarnación” como una necesidad. En consonancia con Álvarez, se opone a interpretar el concepto de “espíritu” en términos biológicos. La libertad no puede estar en oposición a un dominio natural o biológico, pues entonces se convierte en un plano allende a la realidad, se trataría de una vuelta a los dualismos que justamente Hegel quiere evitar. El plano “natural” y el plano de la libertad son constitutivos del contexto compartido de acción expresiva en el que se da el reconocimiento. Dicho de otro modo, necesitamos cuerpos para actuar y para reconocer a los otros en esta acción, por lo que la libertad ha de ser corporal. La encarnación, lejos de ser un obstáculo para la libertad, proporciona el contexto para que esta libertad pueda tener lugar –es su condición de posibilidad. A. Barba-Kay, “Locating Hegel’s struggle for recognition”, *Hegel Studien*, vol. 50, Felix Meiner Verlag, 2016, pp. 46-47.

²⁶ Ch. Taylor, “Hegel’s philosophy of mind” (traducción propia), *op. cit.*, p. 94.

²⁷ R. Pippin, *Hegel’s Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 261.

ticamente a todos los problemas que suscita la obra de Hegel, es una lectura inspirada en la interpretación de Isaiah Berlin sobre la importancia de Herder. Es por ello que Taylor enfatiza una visión romántica de la comunidad, de la teoría social y de la acción intencional. Pippin expone que está de acuerdo con la interpretación de Taylor hasta cierto punto. Concede que existe una determinada relación entre el conocimiento que el agente tiene de sus propias motivaciones, intereses y razones (por una parte) y la acción que lleva a cabo (por otra). El agente puede reflexionar sobre determinadas normas y actitudes respecto a su acción, pero no siempre actúa de acuerdo con estas reflexiones²⁸. Y lo que es más importante, concede a Taylor que la relación de esta reflexión con la acción llevada a cabo no es en sí misma una relación causal, sino “expresiva” (entendiendo por tal, como se ha expuesto, tanto la formulación de razones como la interpretación de esta formulación).

Ambos coinciden en que una acción solo puede ser entendida como tal atribuida a un ser dotado de racionalidad, por mucho que la acción sea primitivamente una “práctica corpórea no reflexionada”²⁹. ¿Qué diferencia entonces a este tipo de acción de aquella que habíamos entendido bajo la teoría “causal”? El requisito de la racionalidad no es vano: la diferencia estriba en que dicha acción puede ser comprendida de manera racional y, por ello, atribuida a un agente. El agente es así responsable de su acción. Podríamos preguntar, en este caso, qué ocurre con la responsabilidad de aquellas acciones “corpóreas y no reflexionadas” pero, como se ha dicho, el agente en muchas ocasiones actúa sin mediar su propia capacidad racional. En este caso, podríamos atribuirle la responsabilidad de no poner en práctica dicha capacidad racional.

En definitiva, ser agente no implica actuar siempre desde cierta auto-consciencia —que como hemos señalado, en tanto “realización”, no puede llegar a ser completa—, sino meramente tener la posibilidad de hacerlo. Esta posición se hace explícita en la obra de Pippin más adelante³⁰, donde insiste en superar la interpretación dualista de la filosofía de la acción de Hegel: la libertad no puede ser entendida en términos de satisfacción de los propios deseos, tampoco como la comprensión intelectual de mi vida y su relación con lo bueno. No puede ser entendida como satisfacción de los propios deseos porque inevitablemente el agente es un agente racional, no es mero deseo. Tampoco puede ser entendida simplemente como análisis intelectual porque partimos de una determinada relación (histórica) con los conceptos de “bueno” o de “libertad”.

Es en este sentido en el que podemos entender que se ha superado el intelectualismo moral. La evaluación racional que hace el agente sobre sus propias motivaciones no puede ser objetivista, ya que tiene que motivar a este agente en particular. Además, debe dar cuenta de por qué un bien “objetivo y universal” puede ser reconocido como tal y puede darse una explicación racional

de tal reconocimiento³¹. Esta explicación, como la de cualquier otro concepto en la filosofía hegeliana, ha de ser necesariamente histórica y coyuntural, puesto que el agente no puede evitar situarse bajo el concepto de lo “bueno” de su propia comunidad.

La descripción que ofrece Pippin respecto al concepto de libertad hegeliano tampoco tiene explícitas diferencias con la que hemos desarrollado respecto de Taylor. La libertad, entendida como queda expresada en la introducción de la *Filosofía del Derecho*, consiste en la auto-determinación del agente. Igual que Taylor, Pippin advierte que esta determinación no puede entenderse como causación. Esto es, la libertad de la auto-determinación no consiste en una auto-causación, ya que de este modo justamente se interrumpe la cadena causal. El agente está necesariamente vinculado a e influenciado por contingencias externas. Será libre en tanto estas influencias provengan de prácticas institucionales o sociales sin las cuales no puede entenderse a sí mismo como agente. Recordemos, al caso, que en Hegel el concepto se da a sí mismo su propia realidad³² y Pippin aquí no hace más que seguir la fundamentación de la *Filosofía del derecho*: la libertad, como una particularidad del sujeto moderno, no puede sino acontecer en el sujeto moderno. A su vez, el sujeto moderno debe su realidad a las prácticas institucionales y culturales. En resumen: el sujeto no podría entenderse a sí mismo si no fuera por estas prácticas institucionales y sociales (entre ellas, la misma formación recibida en el seno de su propia comunidad), y es gracias a esta auto-comprensión que puede entenderse como “sujeto libre”³³.

La principal oposición que encontramos por parte de Pippin respecto a la interpretación de Taylor tiene que ver con su “interpretación metafísica” del espíritu absoluto en tanto “sujeto absoluto”^{34 35}. Reconoce que esta interpretación no carece de apoyo literario, pero en tanto no es holística traiciona el mensaje hegeliano, por lo cual debe ser abandonada. ¿A qué se refiere Pippin con “interpretación metafísica”? En lo que sigue, se intentará explicitar la crítica de Pippin a la lectura que Taylor hace de Hegel sin pretender con ello detallar la propia interpretación de Pippin, una tarea de mucho más alcance para la cual Pippin ofrece una reinterpretación de las nociones hegelianas desde una semántica immanente al idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling). Como decimos, esta tarea no puede ser abarcada en el presente

³¹ *Ibidem*, p. 136.

³² G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 61.

³³ Para hacer entender la importancia de la educación para aquel “encarnamiento” del espíritu, Álvarez define la “cultura” como una forma objetivada de la acción reconocida tanto por el siervo como por el señor, esto es, reconocida por el colectivo. De este modo, el sujeto es arquitecto y receptor de su propia cultura, y solo a través de esta formación cultural puede objetivarse el reconocimiento intersubjetivo. E. Álvarez, op. cit., pp. 98-99. Cabe remarcar que en 1971 Valls Plana ya planteaba la conciencia universal en los términos de una individualidad propia que está mediada por la individualidad ajena. Toda individuación aspira al reconocimiento y, en este sentido, a lo universal, pero únicamente a través de la educación —como formación para la vida social— puede el hombre devenir tal individuo (individuo reconocido e individuo que reconoce). R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1994, p. 64.

³⁴ R. Pippin, *Hegel's Idealism*, op. cit., p. 177.

³⁵ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, op. cit., p. 28.

²⁸ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, op. cit., p. 39.

²⁹ Ch. Taylor, “Hegel's philosophy of mind” (traducción propia), op. cit., p. 95.

³⁰ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, op. cit., p. 135.

escrito, el cual únicamente tratará de delimitar la acusación de “metafísica” a la lectura de Taylor así como el concepto de “libertad” que se propone como alternativa.

La expresión “interpretación metafísica” resulta cuanto menos confusa, teniendo en cuenta que el propio Hegel, en el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, se asombra ante una cultura que ha “olvidado” su metafísica y denuncia a Kant como aquel que asestó la última estocada a la posibilidad de realizarla —a la posibilidad de integrar esta historia de la metafísica con su presente y entenderse desde ella³⁶. La tradición metafísica, entendida desde la *Ciencia de la lógica*, se dirige a los objetos del pensamiento y a la mente como “substancias” que trascienden la finitud del sujeto, mientras que —en palabras de Pippin— la ciencia hegeliana ha conseguido pensar esta substancia como sujeto, sin aludir a una realidad que lo trasciende³⁷.

En términos generales, Pippin reclama una recuperación de la postura “especulativa” que Hegel también reclama en sus escritos, una postura que ha sido abandonada por los comentaristas más contemporáneos con la intención de hacer a Hegel “más accesible”³⁸. Uno de los señalados es Taylor. La amenaza, dice Pippin, de una postura monista-metafísica, es la de convertir al sistemático Hegel en un teólogo o teósofo. La interpretación metafísica, monista e inversa al spinozismo mantiene, según Pippin, los siguientes principios sobre la filosofía hegeliana:

- que lo único existente es la Idea Absoluta, y no los seres finitos;
- que esta unidad absoluta no es una “substancia”, sino un “sujeto” o unidad mental —de aquí la inversión de Spinoza;
- que no se trata de una unidad parmenidiana, sino de una que está sujeta al devenir heracliteano;
- y que esta unidad es responsable de la forma y la dirección de la historia humana, en sus diversos avatares históricos.

Pippin describe a ésta como la lectura de manual, no la especializada, puesto que la influencia de Hegel en la historia de la filosofía radica no en estas ideas “metafísicas” ni en su lógica contradictoria, sino en las conclusiones de su filosofía. Defiende que, para entender verdaderamente a Hegel, ha de trazarse una sistematización de sus aportaciones, en especial de la *Ciencia de la lógica*. Los contemporáneos han llegado a este tipo de interpretación negligente de Hegel a costa de sacrificar el sistema en su carácter de totalidad, desatendiendo varios aspectos de su filosofía así como las relaciones entre cada uno de estos aspectos.

Sin entrar a valorar la necesidad de esta tarea que Pippin reclama, no podemos pasar por alto que termina subsumiendo bajo un mismo tipo de interpretación todas aquellas lecturas de Hegel que escapan esta “visión de totalidad”, con independencia de las graves di-

ferencias que existen entre cada una de ellas. Identifica deliberadamente la lectura monista-metafísica con una lectura teológica del espíritu absoluto en tanto “Mente Divina”³⁹. Sospecha que esta interpretación ha extraído una conclusión apresurada de Hegel y ha tratado de reconstruir una argumentación que es, en apariencia, inmanente a la obra hegeliana, pero que omite el carácter holístico de su filosofía. Esta, que además considera la versión “tradicional” del hegelianismo, hace muy difícil comprender a Hegel como él mismo se comprendió: como el pensador en cuyo pensamiento se incluye el mismo criticismo kantiano, como pensador en el que permanece la identidad —en la diferencia— de las tesis racionalistas y empiristas.

Para evitar este tipo de negligencia interpretativa pretende mostrar que la “confianza” en el sistema especulativo hegeliano puede defenderse sin contraer ninguna deuda con algún tipo de “metafísica teológica filosóficamente problemática”⁴⁰. La interpretación que opone a ésta es denominada “no-metafísica”, y tendría sus raíces en la tradición marxista —Marcuse, Lukacs, Bernstein, Rose— asimilada por el mismo Pippin en un artículo de 1985⁴¹, a la que atribuye la virtud de exponer la lógica especulativa como teoría categorial sin ningún compromiso metafísico “substancial”. Esta interpretación ve en Hegel el germen del historicismo después desarrollado por Dilthey o Heidegger, y defiende a Hegel como el pensador del cambio social.

Sin alejarse de estos principios, el Pippin más reciente defiende una lectura “idealista” del pensador, rótulo que quiere designar una alternativa a la interpretación monista-metafísica y que viene a completar estas interpretaciones de la tradición marxista. En este sentido, su interpretación “idealista” queda dentro de la corriente de interpretación “no-metafísica” de Hegel. Para defender esta interpretación, ofrece como fundamento la misma aseveración de un temprano Hegel⁴² que observa su propia dialéctica como un mero desarrollo de un gesto que ya fue realizado en la *Crítica de la razón pura*. Bajo la perspectiva de Hegel, cuando la síntesis kantiana responsabiliza al entendimiento de la asimilación conceptual de los objetos ya se ha realizado una identificación entre el sujeto y el objeto, y con ello se ha realizado un uso legítimo de la “razón”. Sin embargo, este uso es abandonado inmediatamente y, tras este gesto, sujeto y objeto no vuelven a ser comprendidos en su unidad. Este uso es el que pretende recuperar Hegel y por ello deben entenderse las nociones hegelianas como un desarrollo inmanente a las nociones kantianas. El proyecto de *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness* (1989) es justamente el de exponer este desarrollo. Por lo que respecta al objetivo del presente trabajo, en lo que sigue nos referiremos a su obra más

³⁶ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo), Argentina, Ediciones Solar, 1976, p. 27.

³⁷ R. Pippin, *Hegel's Idealism, op. cit.*, p. 175.

³⁸ *Ibidem*, p. 4.

³⁹ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ R. Pippin, “Marcuse on Hegel and historicity”, en H. Marcuse, *Critical theory and the promise of utopia*, Hampshire, Macmillan Education, 1988, p. 69.

⁴² Se trata del proemio a la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. Paredes, M. C.), Madrid, Gredos, 2010, p. 101.

reciente, *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life* (2008), pues es aquí donde se hacen explícitas las diferencias de su propuesta respecto del espíritu “encarnado” de Taylor.

En este escrito, Pippin defiende que la tesis del “Sujeto Absoluto” que identifica con la interpretación metafísico-monista ya no entiende la naturaleza y la autoridad de las instituciones sociales en términos de intersubjetividad y realización de esta intersubjetividad. Esta intersubjetividad, en el Hegel maduro, ha sido substituida por una legitimidad brindada por la manifestación de un “proceso metafísico”: el Sujeto Absoluto⁴³. Así, la intersubjetividad de los primeros textos de Hegel, ya en la *Fenomenología* habría quedado convertida en una teoría orgánica y conservadora bajo la cual los individuos son meros accidentes de la verdadera manifestación de este absoluto.

Cabría preguntarse si dicha tesis del “Sujeto Absoluto” no puede convivir con una interpretación intersubjetivista de la realidad social. Cuando Taylor propone la individualidad como lugar en el que el absoluto se reproduce o se encarna, parece dar pie a una cierta interpretación romántica, personal o existencial de la individualidad. Pero el Hegel de Pippin concibe la libertad como una libertad-con, una libertad siempre en el contexto social y como predicado de las relaciones sociales, y no de un individuo aislado. Así, el individuo no puede ser libre en tanto no sea reconocido por los otros como tal. ¿De qué modo puede entenderse esta afirmación? Pippin observa las evidencias en cuatro aportaciones concretas del propio Hegel.

En primer lugar, si la libertad consistiera en un principio de acción que rompe con la causalidad sería muy problemático desarrollar instituciones educativas, penales... La de Hegel es una libertad entendida a la manera de Spinoza, que parte de la causalidad como principio inquebrantable, y entiende la libertad como actividad o realización de la razón. Sin embargo, este concepto de libertad plantea el problema de la autoría de la acción, no queda claro cómo un hecho o un proyecto puede considerarse como “mío”, y toda acción sin esta autoría termina difuminándose como otro fenómeno físico –tal como planteaba la “teoría causal” de la acción contra la que Taylor también arremetía. Al caso, plantea Pippin que la salida de Hegel a esta condición causal y no individual de la libertad es el reconocimiento, una relación de sujetos que son reconocidos por sus acciones y se saben reconocidos por tales acciones. En definitiva, se trata de una semántica social que, una vez instruida, se torna ontológica: los sujetos actúan “como si” fueran responsables de los cursos de acción que inician bajo su propio proyecto racional –su intención. En tanto son reconocidos como tales, se entienden a sí mismos como responsables y actúan en consecuencia –el concepto se da realidad a sí mismo.

En segundo lugar, en tanto este reconocimiento es realizado por seres racionales, el mismo reconocimiento tiene un carácter racional y no se trata meramente de respuestas causales a impulsos recibidos.

En tercer lugar, tal como Fichte lo desarrolló en 1796 (*Fundamento del derecho natural*), para Hegel, puedo reclamar como mías ciertas acciones en cuanto, al tratar de satisfacer mis deseos e intereses, me veo obligado a defenderme ante aquellos quienes necesitan apartarme para reclamar sus propios deseos e intereses. En este sentido, soy una individualidad frente a otras individualidades, pero este enfrentamiento se constituye únicamente en un contexto social. Así, el concepto de individualidad es un concepto recíproco, que siempre aparece como referencia mutua de seres racionales. Esta perspectiva, que Hegel toma de Fichte, solo puede parecer un compromiso estratégico o “contrato social” en tanto se entienda –erróneamente– que existe una voluntad libre que es independiente de la responsabilidad social.

Por último, a la hora de describir la libertad como una teoría social se han de tomar ciertas precauciones. En este caso, Pippin asume explícitamente la descripción expresivista que hace Taylor sobre la relación entre la actitud reflexiva del sujeto respecto a sus acciones, y las acciones que finalmente lleva a cabo. Aquí Pippin remarca –apoyándose en Taylor– el carácter no causal de la influencia social en las acciones de los individuales. Como ya se ha desarrollado, la reflexión es entendida como expresión racional –en términos sociales– y posterior interpretación de la misma –en los mismos términos. Así, la acción se entiende como una interpretación o *traducción* del contenido singular al elemento objetivo⁴⁴; un llevar a lo público lo que es privado, pero una privacidad que no es sino otra interpretación de lo público –de aquí el carácter mutuo del reconocimiento.

De este modo, el problema de la libertad tiene que ver no con algún tipo de derecho innato, sino con la capacidad de un individuo para entenderse como responsable en el seno de una sociedad, entendiéndose que esta sociedad lo identifica como tal. En este punto, apoyado en algunos pasajes de la *Enciclopedia*, Pippin pone en juego una lectura “formativa” de la libertad hegeliana que lo acerca a las líneas principales defendidas por Taylor. La libertad es lograda o realizada en la “universalidad” del espíritu, y de aquí la naturaleza racional de la misma que antes hemos denotado. Pero esta universalidad no implica meramente un control sobre los impulsos, tiene también un componente “afirmativo” o constructivo. En palabras de Pippin, es al lograr el “punto de vista universal” cuando emerge la cuestión del reconocimiento. El punto de vista universal es el punto de encuentro racional, la racionalidad que permite interpretar al otro y ser interpretado como racional –alguien que da razones y responde a razones⁴⁵.

De este modo, y entroncando con la teoría cualitativa que Taylor nos ha presentado, para Hegel una acción puede considerarse tal en cuanto pueden pedirse razones sobre su realización, en tanto alguien puede dar cuenta de ella. Pero esta no es una situación natural o innata a la especie humana, el ser humano requiere de una “educación” para identificarse a sí mismo como “universalidad

⁴³ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy, op. cit.*, p. 184.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, p. 410.

⁴⁵ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy, op. cit.*, p. 191.

que se auto-determina” y, por lo tanto, como libre. Estas aclaraciones quedan, según Pippin, evidenciadas en el Añadido a §15 de la *Filosofía del derecho*:

En el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la contingencia. Dependo por lo tanto de ese contenido y esa es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo sino la cosa⁴⁶.

El arbitrio haría referencia justamente a la indeterminación de la voluntad según razones, o a su determinación según impulsos⁴⁷. De este modo la libertad es lograda o realizada no como desarrollo de la naturaleza, sino como resultado del mismo espíritu que se constituye a sí mismo en este distanciamiento de la naturaleza y en esta auto-consideración de la propia responsabilidad. Y —como ya nos advertía Taylor— este desarrollo del espíritu es logrado a partir de las instituciones normativas y formativas, por lo que cabría hablar de varios “grados de realización” de la libertad⁴⁸. Ningún ser humano se entiende completamente independiente de la inmediatez natural, pero sí se entiende como potencialmente auto-determinado en sus acciones. Y esto ocurre únicamente en la medida en la que el propio ser humano se considera de tal modo a sí mismo, constituye su identidad de este modo: frente a otros, en sociedad.

Sin embargo, aquí incluye Pippin un matiz con el que pretende distanciarse del “Sujeto Absoluto” de Taylor: que el ser humano se constituya como ser espiritual —espíritu como razón que se auto-determina— responde a un logro histórico de un tipo concreto de animales, y no a la manifestación de una substancia inmaterial o divina⁴⁹. Creemos que la intención de Pippin en estas aseveraciones es la de “humanizar” la razón, la de ver sus logros como logros concretos de la especie humana que, al realizarse, se dan realidad a sí mismos. Pretende así evitar la confusión interpretativa de entender al ser humano como mero recipiente o receptor de esta razón universal, se opone a considerar estos logros como inevitables o como inscritos ya en una entidad que supera el carácter animal del ser humano. De este modo, el ser humano no desarrollaría algo que le es ajeno y que, bajo determinado grado de desarrollo, no tendría más remedio que identificarlo y apropiárselo. El ser humano se constituye a sí mismo como razón, y en este modo social de constituirse se da a sí mismo la libertad. No hay libertad fuera

de la racionalidad humana entendida como racionalidad comunicativa, puesto que consiste justamente en el reconocimiento mutuo de seres racionales.

Conclusiones

En el punto que acabamos de exponer parece completarse la crítica de Pippin a una interpretación monista de Hegel: considerar que Hegel introduce la razón como elemento substancial, realidad última y principio de lo verdadero implica una consideración del ser humano como mero componente, como contingencia histórica o herramienta del espíritu absoluto. El problema de esta consideración es que imposibilita el concepto de “libertad” como condición realizada por el ser humano y difícil, en general, el mismo concepto [*Begriff*] hegeliano como razón que se da a sí misma realidad en un contexto social. Deriva, pues, en un naturalismo muy alejado del “idealismo” que pretendía defender Pippin, y termina configurando un tipo de ser humano impotente, “vehículo del espíritu”, e incapaz de instaurar nuevos sentidos por él mismo. Así, la flaqueza de la propuesta de Taylor no reside en una incapacidad para fundamentar el devenir histórico: en este “Sujeto Absoluto” la historia reproduce sus contradicciones del mismo modo. La flaqueza reside en su incapacidad para fundamentar el carácter performativo de la vida social, una razón que no “viene dada” antes de cualquier experiencia social, pues se configura y se supera a sí misma en cada contradicción. Del mismo modo, la propuesta de Taylor se queda también limitada para ofrecer un concepto de “libertad” como reconocimiento mutuo racional, y termina ofreciendo un concepto de libertad como condición de posibilidad del espíritu que se realiza a sí mismo a través de esta libertad. Ciertamente la propuesta de Pippin está también apoyada firmemente en el texto hegeliano⁵⁰; en la última parte del capítulo *El espíritu* de la *Fenomenología* dice Hegel:

El sí-mismo llega a ser ahí *en cuanto sí-mismo*; el espíritu cierto de sí existe, en cuanto tal, para otros; su acción *inmediata* no es lo que vale y es realmente efectivo; lo reconocido no es lo *determinado*, no es lo *que es en sí*, sino, únicamente, el *sí-mismo* en cuanto tal, que se sabe. El elemento de ese subsistir es la autoconciencia universal; lo que accede a este elemento no puede ser el *efecto* de la acción: éste no resiste en ella, ni tiene permanencia alguna, sino que sólo la autoconciencia es lo reconocido, y gana realidad efectiva⁵¹.

Sin embargo, al tratar de conceptualizar el momento exacto en el que lo normativo se constituye como reconocimiento —o viceversa— Pippin cae presa de la perplejidad. Laitinen formula la cuestión de la siguiente forma: “¿es el reconocimiento una cuestión de responder a algo preexistente, o el reconocimiento produce sus propios objetos?”⁵². Las relaciones entre miembros de una familia, de una sociedad civil, de una ciudad... ¿son resulta-

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 95.

⁴⁷ Se trata, en apariencia, de una formulación profundamente kantiana, pero el propio Pippin advierte más adelante que Hegel, ni estaría dispuesto a admitir el carácter formal y apriorístico de la razón práctica —que queda configurada antes de la auto-determinación del espíritu y que en sí misma mueve a la acción— ni estaría dispuesto a admitir que el ser humano pueda tener una experiencia individual y concreta de la libertad en este actuar según los preceptos razón práctica; se trata de una experiencia colectiva. R. Pippin, *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 195.

⁴⁸ R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, op. cit., p. 193.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 199.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 417.

⁵² R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, op. cit., p. 203.

do del reconocimiento, o es gracias a ellas que pueden ser estas figuras reconocidas? Laitinen propone entender a los individuos como poseedores de potencialidades no realizadas que requieren del reconocimiento para ser “actualizadas”. Pippin no se muestra convencido con esta respuesta, dado que no podemos decir qué potencial es relevante para el agente –el estado de un individuo libre y racional– hasta que sabemos en qué consiste precisamente este agente, y Hegel se escapa a toda consideración “metafísica o substantiva”, por lo que este agente no puede ser descrito de una vez por todas. Sin embargo, esta perplejidad nos parece que ya estaba superada en la consideración de la “realización” del concepto, justamente como actividad o relación, y no como substancia. Pippin, en este caso, parece querer encontrar una norma que permita identificar cómo lo normativo deja de ser normativo, o al contrario, cómo lo que no es normativo deviene normativo, sin embargo tal persecución busca la substantivación de lo que es en esencia conceptual o realizativo.

Por otra parte, al comparar estas aseveraciones con las de Taylor no parece haberse efectuado una superación de su interpretación. Teniendo en cuenta que Pippin comulga con la teoría expresivista de manera tácita, se han pasado por alto algunas consecuencias que Taylor deriva de esta interpretación expresivista, consecuencias que encajan con los principios de interpretación de Pippin. Entre estas consecuencias encontramos el carácter formativo de la conciencia como el progreso en el “tomar conciencia” de la propia actividad mental, o la consecuencia de este carácter formativo: el carácter performativo de la acción consciente, esto es, la capacidad para “producir” realidad de una determinada acción en cuanto esta se ha tornado consciente. Si Pippin critica de la interpretación de Taylor la falta de protagonismo del ser humano en el devenir histórico, no resulta una crítica certera, al menos en cuanto Taylor reconoce esta posibilidad, si bien pueda ser cierto que Taylor no exponga la relación entre el sujeto y el absoluto en los términos de esta posibilidad y se decante más bien por aquél “espíritu cósmico”.

Bibliografía

- Álvarez, E. “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Barba-Kay, A., “Locating Hegel’s struggle for recognition”, *Hegel Studien*, vol. 50, Felix Meiner Verlag, 2016.
- Berlin, I., *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Comte, A., *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1987.
- Eggers Lan, C. et al, *Los filósofos presocráticos. Obras I*, Madrid, Gredos, 2007.
- Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Fink, E., *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la “Fenomenología del Espíritu”*, Barcelona, Herder, 2011.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica* (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo), Argentina, Ediciones Solar, 1976.
- , *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. Paredes, M. C.), Madrid, Gredos, 2010.
- , *Fenomenología del espíritu* (trad. Gómez Ramos, A.), Madrid, Gredos, 2014.
- , *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Verma, J. L.), Barcelona, Edhasa, 1999.
- Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.
- Jiménez Redondo, M., “Por qué no hay manera de librarse de Hegel”, en Alonso A. y Maragat E. (eds.), *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, Valencia, Col·lecció Biblioteca del MuVIM, 2007.
- , *Sobre algunos conceptos básicos de la filosofía de Hegel*, en Hegel, G.W.F., *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, Valencia, Col·lecció Biblioteca del MuVIM, 2007.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005.
- Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.
- Pippin, R., “Marcuse on Hegel and historicity”, en H. Marcuse, *Critical theory and the promise of utopia*, Hampshire, Macmillan Education, 1988.
- , *Hegel’s Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- , *Hegel’s practical philosophy. Rational agency as ethical life*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Spinoza, B., *Ética*, Madrid, RBA, 2018.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983.
- , *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- , “Hegel’s philosophy of mind”, en Ch. Taylor, *Human agency and language. Philosophical Papers 1*, Londres, Cambridge University Press, 1985.
- Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1994.

