

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Estudios Políticos

Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Ciencias Políticas

La plasticidad política en Hegel

Emilio Lucas Andino Dávila

Asesor: Stéphane Vinolo

Lectores: Julián García y David Cortez

Quito, octubre de 2018

Si digo “cosa individual” [*einzelnes Ding*], no puedo estar diciéndolo sino como más bien algo *completamente universal*, pues todas las cosas son una cosa individual; y asimismo *esta* cosa o la cosa *esta* es todo lo que se quiera [es decir, es cualquier cosa]. Al querer designarla con más precisión diciendo este trozo de papel, resulta que *todo* papel y *cualquier* papel es un “este trozo de papel” y, por tanto, no he hecho otra cosa que seguir diciendo lo universal.
(Hegel 2006, 209)

Lo único que deseo señalar es el principio general de que la Vida imita al Arte mucho más de lo que el Arte imita a la Vida.
(Wilde 2000, 61)

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción	1
Capítulo 1	4
Reinterpretación conceptual de Hegel.....	4
1. El Estado como acontecimiento	4
1.1. Problemática.....	4
1.2. El acontecimiento en Hegel	6
1.3. El acontecimiento en Badiou	8
1.4. Hegel y Badiou en torno al acontecimiento	9
1.5. El acontecimiento radicalizado	10
1.6. La lógica hegeliana del acontecimiento radicalizado.....	11
1.7. Intermedio	12
1.8. La profundidad de la historia	13
1.9. La historia es el Estado	15
1.10. Hacia la realización	16
2. La plasticidad como realización.....	17
2.1. Problemática.....	17
2.2. La temporalidad en Hegel de forma general	18
2.3. Plasticidad y futuro	19
2.4. La estructura de la temporalidad hegeliana.....	19
2.5. La temporalidad del Estado como acontecimiento	20
2.6. La plasticidad en sí.....	20
2.7. Hegel sobre el hombre	22
2.8. Hegel sobre dios	25
2.9. Hegel sobre el filósofo	27
2.10. Hacia la plasticidad política	28
3. La política como realización del Estado.....	29
3.1. Problemática.....	29
3.2. La libertad	29
3.3. La relatividad política de la filosofía	31
3.4. El calificativo político	32

3.5. La política gubernamental.....	33
3.6. La autodeterminación.....	34
3.7. La subjetividad del individuo político.....	35
3.8. La dialéctica del Estado	36
3.9. Política y religión	37
3.10. El arte orienta la política	39
Capítulo 2	42
La plasticidad política en el sistema.....	42
1. De la psicología al espíritu objetivo.....	42
1.1. Problemática.....	42
1.2. La antropología	42
1.3. La fenomenología.....	43
1.3.1. La conciencia	43
1.3.2. La autoconciencia.....	44
1.3.3. La unidad de la conciencia y la autoconciencia	45
1.4. La psicología	46
1.4.1. El espíritu teórico	46
1.4.1.1. El lenguaje.....	48
1.4.2. El espíritu práctico	51
1.4.2.1. El sentimiento práctico.....	51
1.4.2.2. El arbitrio y la felicidad.....	52
1.4.3. El espíritu libre.....	52
1.5. Autodeterminación de la psicología.....	53
2. La eticidad	54
2.1. La familia	54
2.1.1. El matrimonio.....	55
2.1.2. El patrimonio familiar	57
2.1.3. La educación de los hijos y la disolución de la familia.....	58
2.2. La sociedad civil	59
2.2.1. El sistema de las necesidades	59
2.2.2. La administración de la justicia.....	61
2.2.3. La policía y la corporación.....	62
2.3. El Estado	65
2.3.1. El derecho político interno	66

2.3.1.1. El poder del príncipe	68
2.3.1.2. El poder gubernativo	70
2.3.1.3. El poder legislativo	70
2.3.2. El derecho público exterior	72
2.3.3. La historia del mundo.....	73
3. Del Estado al arte	76
3.1. Objetivación del sujeto.....	76
3.1.1. Relacionamiento intersubjetivo.....	78
3.2. La belleza como orientación ética.....	78
3.2.1. La determinidad ideal como tal.....	79
3.2.2. La acción formativa.....	80
3.2.3. La determinidad exterior del ideal	84
3.3. Poesía, lenguaje y Estado.....	86
Conclusiones	91
Anexos	95
Anexo 1: El sistema hegeliano	95
Lista de referencias	98

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Emilio Lucas Andino Dávila, autor de la tesis titulada “La plasticidad política en Hegel”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2018



Emilio Lucas Andino Dávila

Resumen

Esta investigación propone y explora el concepto de plasticidad política en Hegel. Este se muestra como el modo en que el Estado toma y da forma sensible vis a vis el individuo político. El arco que la plasticidad política traza es uno que va de la sensibilidad incipiente en la psicología a la sensibilidad universalmente concreta del arte. En esta tensión, una comunidad ética se forma y posibilita no solo los múltiples Estados sino su significado universal expresado en la historia del mundo. Para arribar a ello se considera necesario interpretar el Estado como acontecimiento —a partir de Badiou—, presentar la plasticidad en términos temporales —como la plantea Malabou— y demostrar la forma en que la política realiza u objetiva un tipo de Estado por venir. En una segunda parte, se aplica este ensamblaje teórico a las partes específicas del sistema hegeliano que constituyen los momentos de transición o *Aufhebung* más relevantes al respecto de la construcción del Estado descrito: 1. de la psicología al espíritu objetivo, 2. la eticidad, 3. del Estado al arte.

Agradecimientos

Quisiera agradecer de forma especial a Franklin Ramírez, quien desde un inicio mantuvo su apoyo en un proyecto de investigación que no calzaba de forma central en los estudios políticos. Agradezco, pues, su voluntad para entrar en diálogo con otras áreas del saber. Mi sincero agradecimiento a Stéphane Vinolo, por acogerme hospitalaria y generosamente, por su meticulosa lectura y precisas observaciones; a los lectores, Julián García y David Cortez, cuyos generosos comentarios han matizado y expandido las ideas aquí expresadas; a Luciana Cadahia, por revisar la primera parte del trabajo; y a María Fernanda Almeida, por su paciencia, eficiencia y seguimiento en todo el recorrido del programa. Me gustaría agradecer, finalmente, a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Su Comité de Investigaciones y sus lectores ciegos hicieron que este trabajo fuera económicamente viable.

Introducción

Catherine Malabou ([1996] 2013), en su libro *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, hace una lectura innovadora del sistema dentro de los estudios hegelianos. A través del concepto de plasticidad, la autora reinterpreta la forma en que se lee la temporalización en Hegel y rompe con el callejón sin salida dentro del cual el corpus hegeliano había caído. Heidegger (2003a, 443), por ejemplo, acusa a Hegel de moverse “plenamente en la dirección de la comprensión vulgar del tiempo. La caracterización que Hegel hace del tiempo a partir del ahora presupone el encubrimiento y la nivelación de la plena estructura del ahora, de tal manera que este pueda ser intuitivo como algo que está-ahí, aunque solo fuere como algo puramente ‘ideal’”. Kojève (2013, 521), cuya interpretación influenciaría a toda una escuela de teóricos franceses (Bernard Bourgeois, Pierre-Jean Labarrière, Gérard Lebrun, Denise Souche-Dagues), por su parte afirma que el saber absoluto “presupone, evidentemente, la *finalización* de la Dialéctica real de la Lucha y el Trabajo, es decir, la parada definitiva de la Historia”. Malabou (2005, 16), muy al contrario, ve en la temporalidad dialéctica, antes que una terminación que absolutizaría el presente y negaría la historia, un porvenir bastante peculiar: “In this capacity to differentiate itself from itself time displays the marks of its plasticity”.¹

Desde esta perspectiva, la presente investigación adopta el concepto de plasticidad para interpretar la filosofía política de Hegel (1999a, 2010a, 2010b, 2011) que aparece, principalmente, en la *Filosofía del derecho*, pero que hay que suplementarla y contextualizarla con la *Enciclopedia* (corte que va desde la “Psicología” hasta “El arte”), la *Filosofía de la historia* (su “Introducción”) y la *Lógica* (en especial “La doctrina del concepto”).² Si bien en su libro pionero Malabou (2005, 13) utiliza el concepto de plasticidad para interpretar la temporalidad, el mismo concepto puede servir para interpretar todo punto crítico o transformativo en Hegel: “Plasticity is [...] the point around which all the

¹ Se ha optado por utilizar la traducción al inglés del libro de Malabou porque, a pesar de los esfuerzos, la traducción al español no se la ha podido conseguir. La versión original francesa, en cambio, resultaría demasiado lejana para el lector general de este texto. Con todo, se presentará las traducciones al español en pie de página. Esta y las siguientes traducciones son propias. “En esta capacidad para diferenciarse de sí mismo, el tiempo exhibe las marcas de su plasticidad”.

² Por motivos de concisión, se ha tomado por sentado que el lector está familiarizado con el sistema hegeliano y por tanto se ha introducido directamente los títulos de las secciones (entre comillas) sin mayor explicación. Con todo, debido a que el sistema es bastante complejo, se ha añadido en los anexos un mapa del sistema en su completitud.

transformations of Hegelian thought revolve, the centre of its metamorphoses”.³ Esto es notorio en la investigación ulterior de Malabou, que se revela como altamente productiva en torno al mismo concepto: sobre la plasticidad cerebral (Malabou [2004] 2007), sobre la plasticidad en la escritura (Malabou [2006] 2008), sobre la plasticidad en el arte (Malabou 2010a), sobre la plasticidad destructiva (Malabou 2012). Ahora bien, por ser la temporalidad una estructura ontológica,⁴ esta es un paso inevitable para cualquier investigación en torno a la aplicación de la plasticidad, que en nuestro caso es la política.

Puesto que no podemos sin más utilizar la estructura doblemente simultánea y temporal de la plasticidad —que, como se verá, *toma* forma y *da* forma— en la filosofía política de Hegel, se deberá ajustar las categorías principales con las cuales se pretende arribar a una concepción de la plasticidad política. En este sentido, el primer capítulo acercará el Estado hegeliano al pensamiento acontecimentalista de Alain Badiou (2003 y 2008), puesto que sin la apertura a la contingencia o lo nuevo, difícilmente hay *porvenir*, que es la forma de futuro que la plasticidad inaugura. No será esto una mera comparación, sino que se tratará al Estado como un acontecimiento. Se repasará, a través de un análisis de la temporalidad, cómo la plasticidad explica la realización (*Verwirklichung*) hegeliana, esto es, la forma en que una entidad adquiere objetividad. Finalmente, se tratará de ver cómo la política es la forma plástica a través de la cual el Estado se realiza. Para ello se deberá repasar el concepto de libertad (central al sistema hegeliano), la forma en que todo el sistema filosófico de Hegel es relativo a la política, y la forma en cómo el individuo político es una autodeterminación del Estado, y viceversa. Este trayecto con fortuna asentará un ensamblaje que dará cuenta del concepto de plasticidad política.

Una vez arribado a una concepción, si se quiere abstracta, de la plasticidad política, en un segundo capítulo se la tratará de aplicar al sistema. La plasticidad política rebasa las secciones del sistema comúnmente dedicadas al estudio de la política en Hegel (“La eticidad”, “El Estado”, en general “El espíritu objetivo”) puesto que esta es una formación dialéctica que debe tomar en cuenta los momentos que han sido *aufheben* (preservados y cancelados), así como aquellos futuros desde los cuales se abre el porvenir. Por ello, se tratará de repasar el

³ “La plasticidad es [...] el punto alrededor del cual todas las transformaciones del pensamiento hegeliano giran, el centro de sus metamorfosis”.

⁴ Desde Heidegger ([1927] 2003a) a la estructura del ser se la entiende como tiempo. Se podría argüir que desde Derrida ([1967] 1971; [1967] 1978) en cambio se entiende el ser como escritura.

movimiento que posibilita ir de “El espíritu subjetivo” a “El espíritu objetivo”. Luego nos concentraremos en todo el ciclo dialéctico que contiene al Estado como *Aufhebung*:⁵ “La eticidad”. Finalmente, se tratará la forma en que “El arte” constituye una especie de guía o Estado futural, ya que la práctica u objeto artístico logra la reconciliación sensible entre el concepto y la realidad, entre el espíritu y lo sensible, entre la teoría y la práctica; aquello que el Estado busca infructuosamente por su carácter inacabado o acontecimental. El arte vendría a ser la idea (unidad del concepto y su realidad) puesta sensiblemente. En el arte hay una relación íntima con la objetividad, una relación de fundamentación sobre la cual se crea la subjetividad misma del individuo político y el Estado.

⁵ Para evitar problemas de traducción se ha optado por mantener la locución original en alemán. Para más sobre esto véase Cassin (2014, 71-6).

Capítulo 1

Reinterpretación conceptual de Hegel

En este capítulo se plantea un marco analítico para entender lo que a través de todo el trabajo se entenderá como *plasticidad política* en Hegel. Se compara, en un inicio, el pensamiento histórico de Hegel con el de Badiou para así arribar a una reinterpretación del Estado como acontecimiento. Luego se revisa el concepto de plasticidad según como lo hace Catherine Malabou y se le otorga especial énfasis a su carácter que aquí llamamos *realizador*.

Finalmente, se ve el modo en que la política, a través de un análisis de su subjetividad y verdad, se convierte en la forma en que el Estado hegeliano se realiza.

1. El Estado como acontecimiento

1.1. Problemática

En las traducciones al español de una parte de la bibliografía filosófica del siglo XX se ha tendido a diferenciar el concepto de evento del de acontecimiento (Arendt 2003, 2005, 2009; Badiou 2003, 2008; Deleuze 2005; Žižek 2015). En francés, en cambio, evento y acontecimiento se referencian con la locución *événement*; y en inglés se utiliza *event*. El alemán no utiliza esta raíz; *Begebenheit* y *Ereignis* son las dos palabras más utilizadas para referenciar el evento/acontecimiento. Hegel (2010a, 317), por ejemplo, utiliza más *Begebenheit* en el sentido que en español damos a evento o suceso; como se muestra en el siguiente pasaje: “Nuestra cultura es esencialmente interpretativa y transforma en seguida todos los acontecimientos [*Begebenheiten*] en informaciones para el entendimiento”.

Heidegger (2003b, 40), por su parte, utiliza *Ereignis* de una forma más cercana al acontecimiento (traducida muchas veces como *acaecimiento apropiador* y otras, aunque minoritariamente, como *evento* sin más); como en el siguiente pasaje: “Lo nombrado con el nombre alemán *das Ereignis* (el acaecimiento) no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues este la entiende en el sentido de evento y suceso —no desde el *apropiarse* como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar—”. Usado mayoritariamente en el ámbito histórico, el evento es atribuido a aquello que acaece en una serie de sucesos diacrónicos. Dicho esto, en el ámbito ficcional también se utiliza la palabra evento para nombrar cada parte de la serie de sucesos imaginarios que son *narrados*. El acontecimiento, en cambio, ha venido a representar una especie particular de evento: aquel que es completamente inesperado dentro de la serie causal, aquel que irrumpe y

transforma el mundo a partir de su acaecimiento.⁶ El acontecimiento como ruptura constituye todo un corpus bibliográfico contemporáneo y la revolución vendría a ser el epítome del acontecimiento.

Hegel, por ser un pensador histórico e inmanentista, no se lo considera como un acontecimentalista. En sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, empieza distinguiendo tres tipos de historia: 1. la historia simple (conjunto de sucesos externos narrados de forma verosímil y emotiva), 2. la historia reflexionada (compendio general de la historia de un pueblo, historia adaptada al contexto con fines prácticos, e historiografía), 3. la historia filosófica (Hegel 2010a, 315-22). Como parecería evidente, Hegel defiende el tercer tipo de historia, la cual explica en casi la totalidad de la introducción al libro mencionado. Un concepto de historia filosófica no puede omitir aquello que existe, esto es, la objetividad; para ello, la razón es crucial para la historia. En este contexto, Hegel escribe: “el único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la Razón: que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón” (323). La razón es el eje rector a través del cual el pensamiento se permite pensar para así aportar a la historia universal. Sin regresar a lo objetivo y humano de los sucesos de la historia, el pensamiento no calificaría como pensamiento objetivo y luego como universal (unidad de subjetividad y objetividad). Por lo demás, en el carácter tan completo de la razón, ella termina asemejándose a la omnicomprensión divina. Si bien no son lo mismo, el desarrollo de la historia universal a través de la razón es un modo de conocer a dios. La sabiduría divina es la razón, pero esta debe desplegarse dialécticamente en el mundo para ser conocida; no puede quedar como un principio indeterminado o metafísico. La forma en que se determina la razón es a través de la búsqueda de su fin último: la libertad. “La historia universal”, escribe Hegel, “es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad” (332). Al evento histórico, entonces, Hegel lo ve como aquel que compendia la tensión entre la conciencia libertaria y la necesidad racional.

⁶ Esta interpretación, reconocemos, entra en conflicto con el artículo de Ana Carrasco-Conde (2012): “*Blow up*: Evento, acontecimiento, crisis”. Allí evento y acontecimiento son interpretados de forma inversa a como aquí lo hacemos: Conde ve el evento como ruptura. No se entiende el porqué de esta decisión, cuando la mayoría de la bibliografía acontecimentalista traduce al español de la manera como aquí lo hacemos; la autora no ofrece justificación para ello. Entendemos que en una traducción importante de Heidegger (2006) ciertamente se traduce *Ereignis* como evento, pero a la par en otros lugares se traduce como acontecimiento o acaecimiento apropiador (por ejemplo Heidegger [2003b, 42]). Para el filósofo, sin embargo, *Ereignis* representa un tipo de suceso que describe el movimiento en que el ser se apropia de sí mismo (para más sobre esto véase Cassin 2014, 277-9). Heidegger, tentativamente, se mantiene por fuera de la discusión aquí presentada. En todo caso, lo que se demuestra es que en español hay un impulso por diferenciar acontecimiento (incluso acaecimiento) de evento.

En esta primera parte del capítulo me interesa empujar la interpretación hegeliana en torno al evento para ofrecer una más cercana al acontecimiento y, por ende, a la bibliografía contemporánea. En primera instancia esto parecería hacer retroceder a Hegel (1995, I:24) hacia una interpretación que él mismo temía para su sistema de pensamiento, el evento como aleatoriedad, puesto que la ruptura radical del acontecimiento colinda con el espacio semántico de la contingencia. Para no mezclar todo en un mismo saco (aleatoriedad, contingencia, caos, facticidad, etc.), resulta pertinente precaver que no todo acontecimiento es contingente, mucho menos que toda contingencia es acontecimental. Para el filósofo francés Alain Badiou (2012, 179), el acontecimiento, si bien supone un acto alejado de la cadena causal y por tanto adquiere el carácter de contingente, es posteriormente enlazado a un sujeto que en su fidelidad crea una historia del acontecimiento a través de una serie de procedimientos genéricos o de verdad. Antes que por su contingencia, lo que acaece es reconocido como acontecimiento en tanto que a partir de él crece una historia o cadena causal. Como se puede ver, en el pensamiento acontecimental, la contingencia no está al servicio de una visión aleatoria o caótica que alarmaría a Hegel.

En la misma línea, se pretende empujar el concepto hegeliano de evento hacia una interpretación que definitivamente se aleje de un tipo de historia un tanto pasiva que a todo momento tendría causas y efectos predecibles para sus sucesos. Este tipo de historia, reconozco, solo puede surgir de una interpretación mecánica del concepto de razón. Se pretende empujar el evento hacia una noción menos compacta y que por tanto abra dentro de sí la incertidumbre del futuro. En la noción de Estado de Hegel encontramos un sinónimo para esta noción radicalizada de evento, es decir, acontecimental, hacia la cual deseamos arribar. Para ello, sin embargo, se deberá extraer primero una noción de acontecimiento en Hegel en tensión con el pensamiento de Badiou que, de entre los pensadores del acontecimiento, nos resulta el más sugestivo.

1.2. El acontecimiento en Hegel

Si se traduce los elementos del evento al procedimiento dialéctico hegeliano, se obtiene un primer acercamiento, desde Hegel, al acontecimiento. La dialéctica se compone de una estructura tripartita: primero existe la inmediatez o intuición; en segundo lugar, la reflexión o negación de tal inmediatez que se vuelve lo mediado; y finalmente, vendría la negación de la negación (o unidad) que sería el momento especulativo o universalizador de la *Aufhebung*, en donde ambos momentos anteriores son preservados y cancelados de forma simultánea (Hegel

2015, II:397). El evento, como ya se vio, se compone de dos elementos básicos que se los puede equiparar a los primeros elementos lógicos de la dialéctica: la inmediatez de la conciencia libertaria y la negación de esta, que vendría a ser la necesidad racional. De lo que se trata, entonces, es de encontrar el tercer momento, el momento de *Aufhebung* de la logicidad del evento histórico. El Estado es sin lugar a dudas este momento. De hecho, inmediatamente después de que Hegel habla, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, de la libertad como fin último, introduce al Estado. La determinación del principio de la libertad, por medio de una voluntad individual que encuentra satisfacción en tal búsqueda, lleva a la conformación del Estado. El Estado, de alguna manera, es la razón encarnada en la tierra. El Estado surge en la unión de la pasión libertaria del individuo y la necesidad racional de la divinidad. Ahora bien, el problema es que al Estado es más difícil de tratarlo como momento lógico sin más, puesto que Hegel (2010a, 338) lo ve —entre otras cosas que ya se verán en el segundo capítulo— como una provisión de recursos, conjunto de instituciones, oportuna organización, en resumen, como un poderío material. De alguna manera, el Estado es algo a lo cual se arriba, algo capaz de actualizarse. En términos lógicos, en cambio, un momento de *Aufhebung* nunca llega propiamente porque su “producto” siempre se lo puede reacomodar conceptualmente para ser pensado como inmediatez para una conciencia más “elevada”.

En este esquema, conviene extraer un concepto de acontecimiento en Hegel que no entre en conflicto con la naturaleza del evento histórico. Este se lo encuentra equiparando el acontecimiento en términos históricos con la *Aufhebung*. El esquema lógico resultante vendría a ser el siguiente: se pasa (1) de la conciencia libertaria a (2) su negación, la necesidad racional, y (3), en una ulterior negación, se niega doblemente la conciencia libertaria que en realidad se afirma de forma transformada en otro plano que vendría a ser la historia. El cambio que se da aquí es que el evento histórico hegeliano es lo que constituye la historia, mientras que el acontecimiento en Hegel (o *Aufhebung* histórico) en realidad la inaugura. No se puede tener eventos sin antes haber inaugurado la historia. Esto formará un esquema complejo que no se resolverá hasta no introducir el pensamiento de Badiou. La ventaja de este esquema, cabe notar, radica en que se evita que el Estado se interprete como algo que tiene la capacidad de actualizarse y acabar con ello el proceso dialéctico; muy al contrario, será algo en perpetuo perfeccionamiento histórico, una potencia imposible de actualizarse, un Estado por venir.

1.3. El acontecimiento en Badiou

A través de su obra, Badiou (2003, 235-6; 2008, 414-5; 2009, 152; 2012; 89-90) define de muchas maneras el acontecimiento, lo cual vuelve difícil apuntalar una definición estable. Esto, antes que una indeterminación de su pensamiento, supone precisamente la seña que caracteriza al filósofo francés como hegeliano: su pensamiento está siempre en tránsito de acuerdo al arreglo históricamente inmediato que determina la forma de la universalización. Ya se apuntó un primer acercamiento de una definición de Badiou al acontecimiento: el acontecimiento como creador de historia en tanto haya un sujeto fiel a tal momento. En torno a esta línea, aquí un pasaje de *El ser y el acontecimiento*:

La verdadera dificultad reside en que las consecuencias de un acontecimiento, que están sometidas a la estructura, no son discernibles como tales. Ya he señalado esta indecidibilidad, por la cual el acontecimiento solo es posible si se asegura, a través de procedimientos especiales, que las consecuencias de un acontecimiento son acontecimentales. Es la razón por la cual esa indecidibilidad tiene como único fundamento una *disciplina* del tiempo, que controla por entero las consecuencias de la puesta en circulación de lo múltiple paradójico, y que sabe en todo momento discernir su conexión con el azar. Llamaré *fidelidad* a ese control organizado del tiempo. (Badiou 2003, 235-6)

Hay muchas ideas condensadas en este pasaje. La primera es el carácter contingente del acontecimiento, que no permite que sus consecuencias sean deducidas. Segundo, el acontecimiento es múltiple y como tal contiene una multiplicidad de posibilidades de despliegue en el tiempo. Tercero, por medio de procedimientos de disciplinamiento del tiempo —y que el autor llama *fidelidad*— se puede singularizar aquella posibilidad que conserve la naturaleza acontecimental (de multiplicidad y contingencia) en su despliegue. Más explícitamente, en otro lugar Badiou (2012) llamará a estos procedimientos condiciones o procedimientos genéricos y limitará su número a cuatro: la ciencia, el amor, la política y el arte. Cuarto, la fidelidad hace posible el acontecimiento en su despliegue, es decir, de forma retroactiva.⁷

⁷ Para más sobre la creación retroactiva del acontecimiento véase Badiou (2007, 179), Buchwalter (2012, 14-5) y Žižek (2014, 144).

1.4. Hegel y Badiou en torno al acontecimiento

El acontecimiento, como se puede ver en la definición de Badiou, se encarna a sí mismo a través de su desarrollo procedimental en la historia. En otras palabras, el acontecimiento se actualiza a través de la temporalización de su concepto, y el vínculo que hace posible esta temporalización es el sujeto que decide mantener, en su actuar, la acontecimentalidad. Con esto nos acercamos mucho a la concepción hegeliana. Si tratamos el argumento de forma más destilada, es decir, si lo remitimos a sus elementos lógico-rationales, podemos traducir la concepción badiouiana del acontecimiento a una especie particular de silogismo llamado *silogismo categórico*, la figura básica del silogismo de la necesidad (Hegel 2015, II:119): singularidad-particularidad-universalidad.⁸ Se recordará que el silogismo de la necesidad y sus distintas figuras en realidad son la exposición concreta del silogismo del estar (o existencia) y sus distintas figuras. El acontecimiento es múltiple en su concepto pero materialmente ocurre siempre en un sitio, y este sitio concreto como tal es singular (Badiou 2007, 175; 2008, 403). Lo singular inaugura el silogismo cuyo resultado será una historia que, por ser la que ha sido actualizada al respecto del acontecimiento singular, resulta universal, aquella que crea, legitima o nombra el acontecimiento. En el círculo hermenéutico de creación del acontecimiento⁹ descansa la necesidad, una necesidad asegurada por la fidelidad del sujeto al acontecimiento. El sujeto, al reflexionar o plegarse sobre lo inmediato del acontecimiento a crear, se relaciona con la universalidad para generar procedimientos que conserven la acontecimentalidad. En su abstracción, la acontecimentalidad solo puede ser aprehendida al abandonar la singularidad de la localidad. Como se ve, el sujeto, a través de su proceder (léase trabajo), se convierte propiamente en la particularidad mediadora del acontecimiento singular y la historia universal: singularidad-particularidad-universalidad.

Aquí un esquema que presenta las correspondencias de los términos utilizados por Badiou y Hegel, respectivamente:

Acontecimiento	Singularidad
Sujeto	Particularidad
Historia	Universalidad

⁸ En jerga convencional: E-B-A; sacada del alemán *Einzelheit-Besonderheit-Allgemeinheit*. Aquí no la utilizamos porque no nos ocupamos de la lógica de manera sostenida.

⁹ Es un círculo hermenéutico porque la historia, que crece a partir del acontecimiento, nombra retroactivamente —y con ello dota de significado y existencia— un acontecimiento que ya debió haber existido para que haya historia en un comienzo. Hay una retroalimentación constante entre acontecimiento e historia.

El proceder condicionado (determinado) del sujeto (particular) compendiaría el sitio acontecimental (singular) con su culminación en una historia (universalidad). La historia así “culminada” o nombrada (léase ciclo histórico) vendría a ser algo que Hegel llamaría un *universal concreto*.¹⁰

1.5. El acontecimiento radicalizado

Badiou (2010b, 242-3) plantea la definición más radical de acontecimiento en *The Communist Hypothesis*:

[A]n event is not the realization of a possibility that resides within the situation or that is dependent on the transcendental laws of the world. An event is the creation of new possibilities. It is located not merely at the level of objective possibilities but at the level of the possibility of possibilities. Another way of putting this is: with respect to a situation or a world, an event paves the way for the possibility of what—from the limited perspective of the make-up of this situation or the legality of this world—is strictly impossible.¹¹

Aquí el autor retrotrae el acontecimiento a un nivel imperceptible: deja de lado el materialismo de la anterior definición. El acontecimiento se vuelve radicalmente contingente porque, si antes no se podía deducir sus consecuencias por la multiplicidad de sus posibilidades, ahora es propiamente imposible por principio. El acontecimiento aquí no es una singularidad retroactivamente convertida en un universal concreto vía la sujeción de unos procedimientos particulares (o genéricos). Aquí el acontecimiento es algo externo a las leyes del mundo donde está inscrito. Nunca llega a actualizarse porque el acento está en la sujeción inacabada de los procedimientos que se realizan; de aquí la simpatía de Badiou por la idea de *revolución permanente* de Mao Zedong y su oposición a la idea estalinista de un Estado total y acabado. El filósofo francés abre el acontecimiento a un procedimiento ya no solo genérico

¹⁰ El universal concreto es aquel momento lógico de reconciliación en donde, como en el concepto, se da la unión entre teoría y práctica desde la práctica (por ponerlo en solo uno de sus modos): momento en donde el universal es expresado desde lo singular. El Estado (Hegel 2010b, 280) y el objeto artístico (Hegel 2007b, 57; si bien aquí se lo llama *unidad concreta*) vendrían a ser las representaciones más acabadas del universal concreto.

¹¹ “Un evento no es la realización de una posibilidad que reside dentro de la situación o que es dependiente de las leyes trascendentales del mundo. Un evento es la creación de nuevas posibilidades. Se encuentra no solo al nivel de posibilidades objetivas, sino al nivel de posibilidad de posibilidades. Otra forma de ponerlo sería: con respecto a una situación o un mundo, un evento allana el camino a la posibilidad de lo que, desde la perspectiva limitada del maquillaje de esta situación o la legalidad de este mundo, es estrictamente imposible.”

sino infinito que llamará *ideación*. Aquí su segundo (y hasta el momento último) manifiesto por la filosofía:

Si se admite que la Ideación es aquello que asume, en el individuo en vías de incorporación al proceso de una verdad, la vinculación entre los componentes de este recorrido [la historia: del acontecimiento a las verdades eternas], se comprende entonces que es aquello a través de lo cual una vida humana se universaliza, a costa, evidentemente, de difíciles problemas con su particularidad. (Badiou 2010a, 122-3)

La ideación es la operatividad del infinito incorporada en la singularidad de la vida del sujeto. La ideación condiciona al sujeto a una lucha permanente por convertirse en universal concreto. Es decir, un estándar heroico que convierte la vida en histórica, y es por ello que la Idea se convierte en “la severidad del sentido de la existencia” (123). Pero, como bien declara el autor, la ideación enfrenta al sujeto con graves problemas con su particularidad: se crea un desgarramiento interno porque la labor del sujeto propiamente es la mediación entre la singularidad y la universalidad, no la performatividad del universal.

Como se puede apreciar, el sitio acontecimental propiamente deja de existir porque el acontecimiento ya no es material, sino que es infinitamente negociado en términos de idea/posibilidad por el universal (introyectado a voluntad por el sujeto). La historia a su vez se vuelve eternamente inacabada (en permanente construcción) por su origen indeterminado, y su pretensión de singularidad ya solo es corroborada como historia de vida, en conflicto con su particularidad que no puede propiamente performativizar el universal. La singularidad del acontecimiento queda subsumida en el sujeto que a su vez concentra el universal dentro de sí. Esta condensación del universal en el sujeto termina por destruir la labor mediadora (particular) del sujeto que se vio en el silogismo categórico, puesto que lo mediado empieza a identificarse con el mediador: ya no hay nada que mediar, todo está siendo mediado en todo momento. Es un tipo de subjetividad que desprende objetividad mediante un procedimiento específico: la voluntad universalizadora del sujeto que, al incorporarse en el espacio que abre el acontecimiento, decide singularizarse *ad infinitum*.

1.6. La lógica hegeliana del acontecimiento radicalizado

Traducida a términos lógico-rationales, esta definición radicalizada de acontecimiento y el desgarramiento que conlleva se convierte en la tercera y última figura del silogismo de la

necesidad, llamado *silogismo disyuntivo*: singularidad-universalidad-particularidad. En esta figura, el elemento mediador, la universalidad, se ha “llenad[o] con la forma [el silogismo del estar]; se ha determinado como la totalidad, como universalidad objetiva desarrollada. El terminus medius es, por consiguiente, tanto universalidad como particularidad y singularidad” (Hegel 2015, II:119; *sic*). En esta totalización de la forma, el mediador se unifica con lo mediado y se destruye el silogizar: ya no hay extremos que mediar, todo está mediado. Esta mediación infinita identificada consigo (que en Badiou la vimos como un tipo de subjetividad) se la puede describir como la estructura misma del movimiento dialéctico, la estructura que habría *aufheben* la forma y su reflexión y ahora estaría actualizando la diferencia en todos sus términos. Sería, por tanto, la forma más concreta de la realidad: “Con esto [la terminación del silogismo disyuntivo] ha sido realizado el concepto en general; más determinadamente, ha ganado una realidad tal que es objetividad” (257).

La sección donde se hallan los silogismos en la *Ciencia de la lógica* se denomina “La subjetividad”. Al llegar al silogismo disyuntivo y la forma se ha totalizado, se procede a desarrollar “La objetividad”. Ahora bien, visto desde una perspectiva más amplia, desde la *Enciclopedia*, este punto lógico estaría mejor expresado en la transición hacia el espíritu objetivo, el momento donde el espíritu subjetivo se llega a expresar de modo formalmente totalizado (la forma incorporada en la universalidad). El espíritu objetivo es propiamente la definición de Hegel de realidad porque en él la subjetividad se empieza a identificar (racionalizar) con lo mediado: la realidad racionalizada. La forma más acabada del espíritu objetivo la constituye el Estado porque esta es la última sección de “El espíritu objetivo”, aquella que ha *aufheben* todos los momentos anteriores. Aquí empieza a surgir la articulación que en un comienzo se propuso para esta sección: el acontecimiento como Estado.

1.7. Intermedio

Mediante la conjunción del pensamiento acontecimentalista de Badiou con el de Hegel se pudo demostrar que entre ambos no hay una relación de contradicción. Al evento histórico en Hegel se lo puede expandir en su interpretación hasta conseguir una noción de acontecimiento histórico, esto sin transgredir los presupuestos lógicos del evento. Al evento histórico (es decir, al evento constitutivo de una historia) se lo había definido ya como aquel que compendia la tensión entre la conciencia libertaria y la necesidad racional. Pero al profundizar en la lógica de esta tensión, se vio que la historia propiamente se inauguraba desde su seno, como en el caso de Badiou, transformando la subjetividad en juego en objetividad. Se cae con

ello en un círculo hermenéutico en donde, a partir de la interpretación del evento histórico, se debe crear la posibilidad para tal evento. A esta ruptura creadora de posibilidad histórica se la llamó acontecimiento. En pocas palabras, el acontecimiento es la inauguración de la historia. Ahora bien, para cumplir con nuestro propósito de arribar a una noción de acontecimiento como Estado, resulta necesario explicitar aun más qué es la historia para Hegel.

1.8. La profundidad de la historia

El concepto de historia atraviesa el sistema de Hegel. A la noción de historia en un comienzo la extrajimos de las *Lecciones de la filosofía de la historia*, ahora interesa matizar con el pensamiento más maduro de Hegel, el de la *Enciclopedia*. Hay, por un lado, una *historia externa*, la cual se asemejaría a la historia simple: “Esta figura confiere a los grados de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente* y de algo así como una mera *diversidad* de los principios y de las realizaciones de estos principios dentro de las filosofías correspondientes” (Hegel 1999a, 116). Por otro, hay la reflexión de esta historia externa, que se asemejaría a la historia reflexionada y que ahora es llamada *historia de la filosofía*. Esta compendia las diversas filosofías (reflexiones sobre historias particulares):

Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta. (116)

Un tercer tipo de historia, según se puede esperar del método dialéctico y el cual se equipararía a la historia filosófica, vendría a ser la historia totalizada en el pensamiento: “El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*” (117). Este tipo de historia es el absoluto sin más, la totalidad del sistema. No se abandona aquí el principio de la razón como vara para calificar a un suceso de histórico o no; lo que ocurre es que la razón ha sido aquí *aufheben* como pensar. El pensar conserva dentro de sí a la razón y por tanto no la contraviene. Si el Hegel (2010a, 322) de las *Lecciones* consideraba posible que el pensamiento especulativo

pueda crear desde sí pensamientos que no necesariamente pasen por la objetividad/razón, el de la *Enciclopedia* ha cerrado mucho más su sistema y considera esto imposible.

La incorporación del concepto de historia en el pensar es lo que hace que este concepto atraviese el sistema hegeliano. Esto se debe a que el sistema es un círculo de círculos comunicados y absorbidos entre sí:

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular. (Hegel 2010a, 117-8)

Interpretado el sistema de manera histórica, se presenta la historia externa como el círculo más amplio, mientras que la historia filosófica vendría a ser el círculo más esencial (*wesentliche*). Cabe mencionar que la comunicación entre los distintos círculos ocurre en ambas direcciones: la historia filosófica se irradia en todos los tipos de historia y, viceversa, la historia externa es recogida por la filosofía histórica para conservar su movimiento. Un pensamiento que no comprende su exterioridad no es un pensamiento acabado.

Esta interpretación del sistema en clave histórica es la que llevaría a Alexandre Kojève (2013, 521) a declarar que el saber absoluto “presupone, evidentemente, la *finalización* de la Dialéctica real de la Lucha y el Trabajo, es decir, la parada definitiva de la Historia”. Su interpretación, de fuerte acento en una lectura original de la *Fenomenología del espíritu*, influenciaría a toda una escuela de teóricos franceses: Bernard Bourgeois, Pierre-Jean Labarrière, Gérard Lebrun, Denise Souche-Dagues (Malabou 2005, 7). Ahora bien, esta absolutización histórica del sistema, cuyos intérpretes no la reprodujeron, es una interpretación reduccionista. Una lectura propiamente sistemática no puede elevar una determinidad (en este caso, la historia) a un nivel de prioridad por encima de otras. El sistema justamente representa el juego interrelacionado de todas las determinidades del pensamiento o espíritu absoluto: el énfasis en una determinidad simplemente ubica el análisis en un lugar

específico dentro del desarrollo del espíritu. Como Tony Smith (1988, 13) demuestra en un artículo que desmenuza el carácter sistemático de la teoría de los silogismos de Hegel:

If we wish to grasp a reality in its full complexity and concreteness [...] we must see it as an object united in difference with other objects through the essential particularities and universality that make the objects what they are. This cannot be done through a single assertion or through a series of isolated assertions. It can only be done through a theory in which a number of different sorts of arguments are systematically connected.¹²

Smith llama a esto el *imperativo sistemático*. Malabou (2005), por su parte, también ofrecerá una visión sistemática del pensamiento hegeliano y contendrá con la interpretación finalista de la historia de Kojève.

1.9. La historia es el Estado

Siguiendo este imperativo, cabe considerar la historia como una determinidad dentro de muchas y mantener la precaución de ubicar de forma específica el análisis dentro del sistema. Lo que nos concierne es la política, puesto que el fin de esta parte del capítulo es arribar a una noción del Estado como acontecimiento. Para pensar la política nos ubicamos primeramente a nivel del Estado porque no hay momento dentro del sistema al cual Hegel llame “la política”; posteriormente, cuando se introduzca el concepto de plasticidad, se ofrecerá una visión más ampliada de la política en Hegel. Dentro del sistema, el Estado constituye el momento más acabado de “La eticidad” (la vida social humana expresada a través de las costumbres), ubicada esta como la sección principal más acabada de “El espíritu objetivo”, y ubicado este a medio término entre “El espíritu subjetivo” y “El espíritu absoluto”. Estos tres tipos de espíritu constituyen la macrodialéctica “Filosofía del espíritu”, que estaría ubicada en el grado más complejo y concreto del sistema, precedida por “La filosofía de la naturaleza” y más atrás por “La ciencia de la lógica”. Estos círculos más amplios no entran dentro del análisis. Lo que importa para nuestros haberes es el espíritu objetivo, porque, como ya se hizo patente al arribar a una noción de acontecimiento en Hegel, el acontecimiento (léase subjetividad acontecimental) crea objetividad.

¹² “Si deseamos aprehender la realidad en su total complejidad y concretitud [...], debemos verla como un objeto unido en diferencia con otros objetos, a través de las particularidades esenciales y universalidad que hacen a los objetos lo que son. Esto no se puede lograr mediante una simple aserción o a través de una serie de aserciones aisladas. Solo se lo puede lograr mediante una teoría en donde diferentes tipos de argumentos están sistemáticamente conectados.”

El Estado es el momento más acabado de la eticidad porque es el momento que media los dos anteriores que comprenden la eticidad: la familia y la sociedad civil. El Estado es un momento de *Aufhebung* y lo que produce es la mediación de los momentos anteriores: la parte del Estado se totaliza en toda la estructura de la eticidad, similar a como en el silogismo disyuntivo la universalidad en realidad comprende la particularidad y la singularidad dentro de sí y de este modo suprime el silogizar. El Estado, por lo tanto, es sinónimo de eticidad o, si se quiere, la forma culminada de la eticidad. Leer el Estado de forma aislada, antisistémica, supondría leerlo según el sentido común y, antes que la historia filosófica, se estaría revisando la historia externa o la de la filosofía. Se acabaría de este modo la investigación, puesto que el Estado, para estas dos últimas historias, es una forma de organización surgida en un momento específico: el Tratado de Paz de Westfalia en 1648. Con todas sus letras: el Estado-nación moderno.

Si el Estado es la forma culminada de la eticidad y la eticidad es la forma culminada del espíritu objetivo, tenemos que el espíritu objetivo se expresa de forma completa en el Estado. La objetividad, en términos lógicos, que es la historia en términos de contenido, termina siendo expresada en el Estado. Aquí no hemos hecho sino repetir lo que Bourgeois (1972, 11) ya expresó: “para Hegel los fenómenos históricos son esencialmente fenómenos políticos, pues la historia se despliega en el Estado”. La objetividad histórica tiene como esencia al Estado, cuyos fenómenos son políticos. Esto tiene al menos dos repercusiones: 1. todos los fenómenos históricos son políticos; 2. todos los fenómenos del Estado son políticos, pero no todos los fenómenos políticos son estatales.

1.10. Hacia la realización

En la proposición “el Estado como acontecimiento” se recoge estas últimas conclusiones. La proposición da cuenta de la forma en que el Estado ha devenido aquello que el acontecimiento propiamente inaugura: “El Estado es el primero en aportar un contenido que no solo es apropiado para la prosa de la historia, sino que incluso la produce” (Hegel 2010a, 375). Si bien se inaugura la historia, esta tiene una forma muy particular: la historia del Estado o de la eticidad, según se vea, en relación sistémica con la historia filosófica. El Estado como acontecimiento implica la *Aufhebung* del espíritu objetivo que se ha desarrollado para nombrar retroactivamente el momento de ruptura histórica. Cómo se *realiza* esta operación es lo que se analizará en la sección siguiente.

2. La plasticidad como realización

2.1. Problemática

La pregunta por la realización (*Verwirklichung*) es una que pasa por un análisis de la temporalidad en Hegel. El acontecimiento es fundamental para entender la noción de tiempo en Hegel y con ello la actualidad de su filosofía. Esto es precisamente lo que se pregunta Malabou (2005, 4), según escribe:

Spirit, whose task is to comprehend itself, to anticipate itself in everything that is now and is to come, can never encounter anything wholly other, can never come face to face, one might say, with the *event*. How, then, could there be room in Hegelian thought for the question of the future, if everything has already been permeated by spirit and, in this fashion, already completed?¹³

Como ya se sugirió, la respuesta de Kojève a esta pregunta —aunque también la de Koyré (2016, 89)— vendría a ser negativa: no hay espacio para el futuro en Hegel. Con la noción de acontecimiento, sin embargo, demostramos no solo que sí hay espacio para la contingencia (lo otro que no se puede anticipar según un orden diacrónico, pero también aquello que ocurre de acuerdo a una libertad enmarcada) sino que este además surge bajo la figura del Estado. Al actualizar el acontecimiento de forma retroactiva, el Estado inaugura la historia y, a su vez, queda constantemente postergado por el procedimiento infinito de fidelidad o, en su sentido más radicalizado, de ideación. Es decir, forma parte de un tipo de futuro que guía la historia. El Estado, en tanto que momento infinito o totalizado, está siempre *por llegar*, puesto que el movimiento de la objetividad, producida por la subjetividad acontecimental, no puede detenerse. En su eterno movimiento, el Estado no puede ser ubicado en un lugar determinado de la sucesión de eventos, no puede actualizarse en el presente. El lugar del Estado es el futuro ya que el Estado no tiene un lugar determinado, no se lo puede deducir ni anticipar diacrónicamente.

Que el Estado tenga un momento (el futuro) si bien no un lugar y una materialidad determinadas, no entra en conflicto con Hegel. De hecho, calza con la forma en que Hegel (1999a, 313; énfasis añadido) describe el espacio:

¹³ “El espíritu, cuya tarea es comprenderse a sí mismo, anticiparse a sí mismo en todo lo que está presente y por venir, nunca puede encontrar nada completamente otro, nunca puede encontrarse cara a cara, podría decirse, con el *acontecimiento*. ¿Cómo, entonces, podría haber espacio en el pensamiento hegeliano para la cuestión del futuro, si todo ya ha sido permeado por el espíritu y, de esta manera, ya se ha completado?”

Hablar de puntos del espacio como si ellos constituyesen su elemento [constitutivo] positivo es ilegítimo, ya que el espacio por causa de su indistinción es solamente *la posibilidad*, no [aún] su ser-puesto, del ser-uno-fuera-de-otro y [de lo] negativo, y por ende el espacio es simplemente continuo [...].

¿Cómo entonces capturar el movimiento del Estado si no se puede realizar propiamente como espacio determinado? Esta indagación, mucho más difícil que la que el puro acontecimiento convoca, tiene que ver con la noción de evento (sin más) y la plasticidad. Ya no solo nos preguntamos sobre el Estado determinado por la historia externa, una vez que se demostró que la objetividad histórica se despliega en un tipo de Estado postergado; se trata, más bien, sobre la forma en que un evento se transforma en otro evento, por causal o acontecimental que este fuera. Se trata aquí de la *realización en sí misma*; esto es, del paso de la nada al ser, y viceversa. Para ello utilizaremos el libro *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad, dialéctica* de Malabou, pionero y básicamente el único en torno a este tema. Debido al carácter sistemático de la filosofía hegeliana, las conclusiones que se saquen de aquí podrán ser reinterpretadas para los demás ámbitos del sistema.

2.2. La temporalidad en Hegel de forma general

La comprensión externa o reflexionada de la noción de evento como sucesión de hechos remite a una noción diacrónica de la temporalidad. El acontecimiento, en cambio, remite a una temporalidad de tipo sincrónico o lógico. Hegel nunca pudo conciliar en su sistema estas dos versiones de la temporalidad (Malabou 2005, 6). La forma en que se interpreta la temporalidad en Hegel, por lo tanto, determina la forma en que se interpreta el sistema en su completitud. Heidegger (2003a, 443) habría interpretado la temporalidad hegeliana como diacrónica, o lo que el autor llama “comprensión vulgar del tiempo”; Kojève y Koyré la habrían interpretado de forma sincrónica o lógica (absolutizada en el presente). Finalmente, los discípulos de Kojève, establecerán, al contrario, “that ‘historical becoming’ [diachrony] and ‘logical truth’ [synchrony] form a dynamic unity in Hegelian philosophy” (Malabou 2005, 7). Esta solución es dialéctica y limaría un supuesto detenimiento en el sistema hegeliano. La solución de Malabou, y de aquí su originalidad dentro del canon hegeliano, será la de instalar la pregunta de la temporalidad a través de una noción *plástica* del futuro en donde este, en armonía con el acontecimiento radicalizado o Estado, se diferenciaría de sí mismo y produciría una estructura anticipatoria que la filósofa francesa llamará *ad-venir*

(*voir-venir*). El ad-venir estaría compuesto dialécticamente de tres elementos, según reza el subtítulo del libro de la autora: plasticidad, temporalidad, dialéctica. A continuación se desmenuzará esta idea.

2.3. Plasticidad y futuro

A través de su libro, Malabou define la plasticidad de muchas maneras de acuerdo al momento de desarrollo en el texto; este proceder es sistemático. La más general de las definiciones vendría a ser aquella en donde se define el concepto de plasticidad como “the excess of the future over the future” (Malabou 2005, 6), es decir, un tipo de futuro distinto a aquello que se asume viene subsiguientemente en una serie ordenada de momentos. Más adelante la autora califica de plástica la relación entre la sustancialidad y la accidentalidad; relación que Hegel (1999a, 238) describe como *actividad formal (Formtätigkeit)*. Esta actividad plástica es el movimiento a través del cual la sustancia se autodetermina tanto como sujeto como predicado de sí. En el concepto de *autodeterminación (Selbstbestimmung)*, entonces, Malabou (2005, 12) identificará la operación originaria de la plasticidad. La plasticidad, como se puede ver, está muy ligada con el concepto de sustancia y la forma en cómo esta se subjetiviza, la cual produce una noción de futuro y por tanto determina la forma de la temporalidad. La noción de futuro como lo puramente accidental, por ejemplo, determina el sentido común que tenemos de la temporalidad (el pasado como determinado, el presente como determinándose y el futuro como indeterminado).

2.4. La estructura de la temporalidad hegeliana

Hegel describe dos grandes momentos de la subjetividad: el momento griego (*sustancia-sujeto*), que habría subsumido al sujeto a un movimiento teleológico con respecto a la sustancia, por la relación *en sí* del sujeto; y el momento moderno (*sustancia-sujeto*), que habría subsumido a la sustancia a un movimiento de representación (unidad de la aperccepción) con respecto a la sustancia, por la relación *para sí* del sujeto. De forma más sencilla: el momento griego concibe la temporalidad como un volverse esencial (léase sustancial) de lo accidental, mientras que en el momento moderno se concibe la temporalidad como un volverse accidental de la esencia (léase sustancia). Hegel, cuando habla del tiempo, sintetiza ambos momentos. Cada uno de estos momentos estarían autodiferenciados en un momento de *Aufhebung*: la historia universal. Esta estructura a su vez se la puede entender como una diferenciación entre un sentido lógico (equivalente al griego) y otro cronológico (equivalente al moderno) del tiempo (16-7). Para interpretar la temporalidad en Hegel, pues,

hay que desenvolver la subjetividad en cuestión y recomponerla en una estructura temporal doble. Cabe recalcar que esta estructura temporal no es explicitada por Hegel en ningún punto de su obra; esta constituye el aporte que Malabou hace después de rastrear y elaborar el concepto de plasticidad en la obra de Hegel.

2.5. La temporalidad del Estado como acontecimiento

Según lo recorrido, se puede notar que el Estado como acontecimiento no se equipara con la noción común de futuro, pero tampoco con la estructura anticipatoria del ad-venir. ¿Cuál vendría a ser su relación? Hemos descrito el acontecimiento histórico como un tipo de tiempo sincrónico o lógico; el evento histórico, por su parte, como uno diacrónico. Con ello tendríamos las dos partes del esquema temporal de Hegel. El problema con esta concepción es que reduciría la complejidad del acontecimiento. Si bien el acontecimiento inaugura la historia y por tanto es un concepto que corta perpendicularmente (carácter sincrónico) la cronología, en realidad este solo es identificado (aunque también nombrado y producido) desde la historia (cronológica) que se despliega a través de unos procedimientos genéricos específicos. Por lo demás, si se lo ha de engranar a Hegel mediante el reconocimiento de que la plasticidad es “the point around which all the transformations of Hegelian thought revolve, the centre of its metamorphoses” (Malabou 2005, 13), entonces el acontecimiento o Estado a su vez se autodetermina y divide en dos temporalidades: un acontecimiento/Estado lógico (ruptural, sincrónico) y un acontecimiento/Estado cronológico (despliegue histórico de nombramiento de la historia). La conclusión que se extrajo en la sección anterior, del Estado como acontecimiento, halla aquí su lugar dentro de la estructura del ad-venir. La plasticidad hegeliana indica que todo evento (acontecimental o causal) se autodetermina a través de una autodiferenciación, y la división interna que se produce debe ser subsumida al análisis del proceso de subjetividad específico en cuestión. Por lo pronto, cabe notar la estructura tripartita aquí desenterrada, en donde la plasticidad se vuelve el término mediador de un tipo de Estado futural (lógico y cronológico): Estado cronológico, plasticidad, Estado lógico.

2.6. La plasticidad en sí

En la estructura del ad-venir se vio el modo en que las nociones de acontecimiento y Estado se pueden leer dentro de la temporalidad hegeliana y que toda ella es de carácter plástico. Cabe ahora aislar el concepto de plasticidad y profundizar más en él. Reconocemos, con todo, que toda descripción aislada es necesariamente incompleta ya que toda lectura en Hegel debe ser sistemática. En la operación de la autodeterminación y por ende diferenciación, la

plasticidad se convierte en la figura de la mutación. Una mutación que no es evolutiva ni escatológica. La plasticidad adquiere su carácter en la tensión de dos operaciones que realiza a la vez: tomar y dar forma. Por medio de un recorrido lingüístico, Malabou (2005, 8-9) demuestra cómo la plasticidad surge de las artes en Grecia; la escultura, específicamente, como la más elaborada de ellas. *Plassein* en griego significa modelar. Pero este modelamiento (dar forma) se lo hace sobre un material (la arcilla, por ejemplo) capaz de tomar forma, que capta y preserva la forma. La última transformación de este término vendría a ser aquella que nombra un explosivo de material sintético: el explosivo plástico. Este constituye la posibilidad de aniquilación de toda forma. Constituye el momento de la ausencia de toda plasticidad; es decir, la muerte de todo organismo capaz de mutar. Si bien el término tiene un largo uso en el lenguaje, solo ahora adquiere un carácter fundamental para nuestra época. Presente en “todas” las disciplinas (desde la filosofía, pasando por la economía y llegando a la neurología), la plasticidad (augurada por Hegel) se convierte en el *esquema motor* de la época actual, lo mismo que lo fue en su momento la *escritura* (Derrida) y el *tiempo* (Heidegger). El esquema motor vendría a ser “both the dominant formal motif of interpretation and the most productive exegetical and heuristic tool of our time” (Malabou 2010b, 57).¹⁴

La autodeterminación, como operación originaria de la plasticidad, se la encontraría al interior de las dos operaciones descritas. Dar y tomar forma vendrían a ser una suerte de efectos exteriores de la plasticidad: aquello que primero se detecta en la objetividad para ser reconocido como plasticidad. Una vez reconocida la plasticidad se puede proceder a analizar su procedimiento interior de autodeterminación, el cual deriva en un análisis temporal de la dialéctica, el ad-venir.

Así “exteriorizada”, la plasticidad es el proceso mediante el cual el espíritu se incorpora o encarna en la materialidad, aquello que nosotros hemos preferido llamar *realización*. A partir de esta perspectiva es que Malabou rastrea la plasticidad en Hegel. Lo hace a través de tres momentos de la “Filosofía del espíritu” de la *Enciclopedia*:

The substance of the present work will consist of a reading of these three moments of the *Philosophy of Spirit*: the first the moment of subjective spirit; the penultimate and the final moments those of absolute spirit. These three times of our reading will be entitled

¹⁴ “tanto el motivo formal dominante de interpretación como la herramienta heurística y exegética más productiva de nuestro tiempo.”

respectively: 'Hegel on Man' (*L'Homme de Hegel*); 'Hegel on God' (*Le Dieu de Hegel*); and 'Hegel on the Philosopher' (*Le Philosophe de Hegel*). (Malabou 2005, 19-20)¹⁵

Al concentrar el análisis en la "Filosofía del espíritu", Malabou reconoce que la plasticidad tiene todo que ver con el modo en que el espíritu se realiza por medio de un tomar y dar forma. En último análisis, la plasticidad es la forma en que el espíritu se completa consigo mismo a través de la materialidad, y es por ello que el trayecto que Hegel escoge para su filosofía del espíritu empieza con un análisis de un tipo de *nous* pasivo y termina con una cita de Aristóteles en torno al *nous* que se piensa a sí mismo.

A continuación se recorrerá el argumento de Malabou en torno a la plasticidad (temporal) y sus diferentes figuras (hombre, dios, filosofía) debido a que este constituye un concepto central en el desarrollo de una idea de plasticidad política (objetivo de este capítulo) que abarcará al Estado acontecimental. Nos interesa explicitar la forma en que opera la plasticidad hegeliana.

2.7. Hegel sobre el hombre

Esta parte, que se concentra en la "Antropología" de la *Enciclopedia*, intenta desentrañar la temporalidad en juego cuando Hegel intenta describir el paso del animal al humano. Se recordará que aquí se trata del paso del espíritu subjetivo al objetivo, lo cual indica que el animal (por más material que este sea) propiamente no constituye el mundo de la objetividad. La objetividad empieza cuando la voluntad ha tomado las riendas de la libertad:

El terreno del derecho [el espíritu objetivo] es en general lo *espiritual*, y su lugar más próximo y su punto de partida la *voluntad*, que es libre, de modo que la libertad constituye su substancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad efectivamente realizada, el mundo del espíritu surgido del espíritu mismo como una segunda naturaleza. (Hegel 2010b, 38)

¹⁵ "La sustancia del presente trabajo consistirá en una lectura de estos tres momentos de la *Filosofía del Espíritu*: el primero, el momento del espíritu subjetivo; el penúltimo y último momento, aquellos del espíritu absoluto. Estas tres veces de nuestra lectura serán tituladas respectivamente: 'Hegel sobre el Hombre' (*L'Homme de Hegel*); 'Hegel sobre Dios' (*Le Dieu de Hegel*); y 'Hegel sobre el Filósofo' (*Le Philosophe de Hegel*)."

Esta segunda naturaleza aquí referida es el humano. Al reduplicar la naturaleza, al humano se lo describe de forma simétrica al respecto del animal. Animal y humano tienen un mismo elemento común, de lo contrario no se los podría relacionar: la naturaleza.

Si bien Hegel separa la naturaleza del humano, Malabou (2005, 57) demuestra como “for Hegel, nature is always *second nature*”.¹⁶ Lo que caracteriza a la segunda naturaleza del humano es su capacidad de hábito, esto es, de construir y construirse a voluntad. El hábito puede incluso ocurrir inconscientemente:

La forma del hábito abarca todas las clases y escalones de la actividad del espíritu; la más exterior, la determinación espacial del individuo de que se mantenga *erguido*, se ha hecho hábito por su voluntad: una postura *inmediata e inconsciente* que siempre sigue siendo COSA de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere. Igualmente el *ver*, etc., es el hábito concreto que une *inmediatamente*, en un simple acto, las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etc. (Hegel 1999a, 466)

Como se puede ver, visto de forma tan reticular, el hábito a su vez se lo puede imponer al animal. La jirafa habría estirado su cuello por medio de una voluntad hecha hábito por intentar alcanzar, durante generaciones, las hojas de los árboles.¹⁷ Lo mismo se podría decir de una planta. El hábito, como la plasticidad, forma parte del reino de lo orgánico, de aquello que tiene la capacidad de movimiento.

La naturaleza del hábito es plástica y es por ello que Hegel utilizará el hábito en muchas ocasiones para describir momentos de *Aufhebung*. Aquí, por ejemplo, al respecto del paso de la moralidad a la eticidad en el espíritu objetivo o filosofía del derecho:

Pero en la simple *identidad* con la *realidad efectiva* de los individuos aparece lo ético como el modo universal de acción de los mismos —como *costumbre*—, la *habitualidad* de lo ético es como una *segunda naturaleza*, que se coloca en el lugar de la primera voluntad meramente natural y que es el alma que lo penetra, el significado y la realidad efectiva de su existencia, el

¹⁶ “para Hegel, la naturaleza es siempre segunda naturaleza.”

¹⁷ Esta idea, originalmente de Jean Baptiste de Lamarck, habría sido “superada” por Darwin y Wallace (Arsuaga y Martínez 1998, 26). En los estudios de epigenética, sin embargo, ahora se reconoce la plasticidad del genoma, su capacidad de expresarse de forma diferente a través de hábitos voluntarios. Para más sobre esto ver Miller (2010), Speybroeck (2006) y Talikka et al. (2012).

espíritu que vive y existe como un mundo y cuya sustancia es así primeramente como espíritu.
(Hegel 2010b, 164)

Una vez ampliado el hábito, se obtiene una noción de lo humano en completa fluidez con la naturaleza. Esto afecta incluso la noción de historia: ahora se la veía como una sola historia profunda carente de un momento acontecimental, constituida de minúsculas rupturas realizadas por una voluntad a su vez minúscula.

Para no caer en esta interpretación homogeneizadora que borraría la diferencia antropológica, Malabou (2005, 66) diferencia el hábito humano del animal:

Between animal habit and human habit, the real distinction lies in the way human habit has an innate tendency to conceal its identity as habit. Such a tendency springs from human *habitus* itself. In the case of the animal, influences from the outside world are immediately ‘intro-reflected’.¹⁸

Esta voluntad de cierre orgánico provocaría la sensación de una interioridad (el alma) que gobernaría lo exterior (el cuerpo).¹⁹ Posteriormente interpretada el alma y el cuerpo de forma sintética, Hegel (1999a, 467-8) delinearía al humano de la siguiente manera:

El alma, en tanto es esta identidad de lo interior y lo exterior (que está sometido a aquel), es *efectivamente real*; en su corporeidad, tiene su figura libre en la cual *se siente* y *se da a sentir* y que, en cuanto obra de arte del alma, posee expresión *humana*, patognómica y fisiognómica.

La diferencia antropológica vendría a ser esta constitución exterior mediada por una interioridad que habría sido labrada por una tendencia a conciliar una identidad del organismo a partir del hábito.

Esto se hace aún más notorio con la especialización humana: el “hombre” político, el religioso, el pintor, el filósofo. Como género, lo humano no contiene tales determinaciones: “they are destinies contained *virtually* in the genus ‘man’, but remain there as something

¹⁸ “Entre el hábito animal y el hábito humano, la distinción real radica en la forma en que el hábito humano tiene una tendencia innata a ocultar su identidad como hábito. Tal tendencia surge del *habitus* humano mismo. En el caso del animal, las influencias del mundo exterior son inmediatamente ‘intro-reflejadas’.”

¹⁹ Para más sobre esto véase Damasio (2000, 174).

unpredictable” (Malabou 2005, 74).²⁰ A través de la aplicación de la voluntad a una práctica repetitiva, aquello que es virtual se vuelve esencial (segunda naturaleza). De aquí que “[h]abit is the process whereby the contingent becomes essential” (74).²¹ Como se puede notar, este proceso del hábito se identifica con el momento griego de la sustancia-sujeto que, enmarcado de la forma que lo hemos hecho ahora, en el fondo es solo un proceso de subjetividad. Establece una relación con la sustancia, ciertamente, pero esta es solo una cuestión de énfasis: no hay una sustancia humana sino un proceso de subjetivación en donde la forma de determinar el género es una cuestión de especialización mediante hábitos, esto es, de guía (que se puede anticipar y posponer) desde el porvenir. El concepto badiouiano de ideación no entra en conflicto con este proceso puesto que el hábito es precisamente la fidelidad de la voluntad a una acción específica dentro del mismo sujeto.

2.8. Hegel sobre dios

La otra forma de sustancia-sujeto, la moderna, tiene acento en el sujeto, el cual está profundamente conectado con la inauguración del cristianismo, que ve la trinidad divina como un conjunto de personas. Puesto de forma especulativa:

God the Father—who is the moment of substance in its potentiality—undergoes an auto-determination, producing the moment of God the Son; the moment of Spirit completes the reconciliation of that split thus created. All the philosophical attributes of the modern concept of subjectivity can be deduced from the process presented by this speculative proposition. It is in God and as God that we see manifested the ‘becoming subject’ of substance. This is, in fact, the moment of substance-*subject*. (82)²²

El sujeto, en la época moderna, cambia de significado y se particulariza como individuo/persona, afectando incluso el concepto de dios. La forma más radicalizada de este resultado se lo encuentra en la *unidad de la apercepción* de Kant (2002, 177). La autoidentidad del yo (yo = yo) se convierte en la esencia del concepto, y como tal el yo se vuelve el canal a través del cual se puede captar todas las partes del sistema, incluido dios,

²⁰ “son destinos contenidos *virtualmente* en el género ‘hombre’, pero permanecen allí como algo impredecible.”

²¹ “el hábito es el proceso por el cual lo contingente se vuelve esencial.”

²² “Dios Padre —quien es el momento de la sustancia en su potencialidad— experimenta una autodeterminación, produciendo el momento de Dios Hijo; el momento del Espíritu completa la reconciliación de esa división así creada. Todos los atributos filosóficos del concepto moderno de subjetividad pueden deducirse del proceso presentado por esta proposición especulativa. Es en Dios y como Dios que vemos manifestado el ‘convertirse en sujeto’ de la sustancia. Este es, de hecho, el momento de la sustancia-*sujeto*.”

desde una revisión introspectiva. Esta identidad tan absoluta y autónoma del sujeto implica la libertad absoluta del sujeto y por ende la demanda de que el hábito deba ser rechazado. El hábito sería un obstáculo de la libertad subjetiva.

Debido a que el cristianismo, para Hegel (2010a, 647-48), es consustancial a la modernidad y el proceso de subjetivación afecta pues al concepto de dios, Malabou procederá a analizar los momentos de la religión revelada como un medio para desentrañar el momento moderno. Tres silogismos se obtienen como resultado: 1. el silogismo de la encarnación o *kenosis* (singularidad-particularidad-universalidad), 2. el silogismo de la identificación de los fieles con la Muerte de Cristo (particularidad-singularidad-universalidad), 3. el silogismo de la comunidad de culto (singularidad-universalidad-particularidad). La *Aufhebung* de esta contracción y recogimiento abre el camino para que el pensamiento especulativo tome forma y sea la verdad de la religión la que sea tomada como objeto de la filosofía, cuyo pensar será puro y no-representacional (87-90).

No obstante, la interpretación cristológica del momento moderno resulta insuficiente. En la unidad de la religión revelada (fe) con el pensamiento radicalizado de la subjetividad (conocimiento) se obtiene una perspectiva en donde la Muerte de Dios-Cristo se presenta como aquella que apertura el pensamiento de la Ilustración. Al morir dios y con él la religión revelada, la filosofía se bastardiza e inaugura un tipo de razón que no tiene otro destinatario de su juicio que sí mismo; en palabras de Félix Duque (1998), la era de la crítica. El libro *Fe y saber* de Hegel (2000), como su título lo indica, describe este proceso.

En la crítica pura, o nihilismo transcendental, se prepara la forma en que la realización en sí misma es posible. Aquí ya no se trata de la materialización del espíritu en el Estado sino de la temporalidad de la representación, esto es, de la forma en que el esquema de las imágenes empíricas trabaja. La separación (alienación) que marca la representación establece una temporalidad aun no completa que interpreta todo en términos secuenciales (cronología). De hecho, transforma los fenómenos y el mundo, y constituye el sentido común de la subjetividad moderna. Pero la plasticidad de dios se estira hasta donar su traducción a través de su muerte, no solo como crítica de sí, sino en un tipo de razón que se razona a sí misma (pensamiento especulativo). Retroactivamente, la religión revelada adquiere la forma de su muerte, esto es, adopta la finitud: incorpora la muerte de dios como su porvenir (*kenosis* dilatada). El resultado sintético, como se podrá intuir, es una razón no doblada sobre sí sino

capaz de tallar su propio giro de eventos, su temporalidad: la filosofía en su absoluta libertad y, como tal, la filosofía como acontecimiento.

2.9. Hegel sobre el filósofo

La sección final de la *Enciclopedia*, “La filosofía” (equivalente a “El saber absoluto” de la *Fenomenología*), contiene el texto a partir del cual Kojève y otros han interpretado la filosofía de Hegel como últimamente estática, en tanto que la historia se presenta como acabada. La interpretación de Malabou (2005, 133), por el contrario, es que en esta sección se anuncia un nuevo tiempo:

The moment of Absolute Knowledge only causes the dialectical suppression of one certain time, one specific temporality. From this moment on, far from closing all horizons, Absolute Knowledge announces in fact a new temporality, one born from the synthesis of two temporalities, the Greek and the Christian. The moment which dialectically gives rise to the two temporalities marks the emergence of a new era of plasticity in which subjectivity gives itself the form which at the same time it receives.²³

Se abandona la unilateralidad en la interpretación de la sustancia-sujeto, que posee sus propias temporalidades según dónde se ponga el énfasis, y se apertura una nueva época. Otra forma de ponerlo: al universalizarse la razón (la idea de la lógica) bajo el silogismo espíritu-lógica-naturaleza, se interpreta el sistema entero como *forma absoluta* (o forma especulativa) y se abandona la división —presente en todas las secciones previas de la *Enciclopedia*, incluida la religión— entre forma y contenido especulativo.

Para obtener tal resultado, la *Aufhebung*, proceso esencial de la dialéctica, debe aplicarse a sí misma y describir el movimiento dentro de ella. En otras palabras, se ha de preservar y suprimir la *Aufhebung* a través de la *Aufhebung*. La *Aufhebung* no está definida de una vez por todas como preservación y supresión simétrica cada vez que se la menciona. Al contrario, si se ha de ser fiel a la dialéctica, la *Aufhebung* muta a lo largo del contexto en el cual está siendo aplicada, a lo largo de la historia externa y del sistema en general. En la temporalidad griega, la *Aufhebung* se presenta en el hábito, pues este mantiene ciertos movimientos

²³ “El momento del Conocimiento Absoluto solo causa la supresión dialéctica de un cierto tiempo, una temporalidad específica. A partir de este momento, lejos de cerrar todos los horizontes, el Conocimiento Absoluto anuncia de hecho una nueva temporalidad, nacida de la síntesis de dos temporalidades, la griega y la cristiana. El momento que dialécticamente da lugar a las dos temporalidades marca el surgimiento de una nueva era de la plasticidad, en la que la subjetividad se da a sí misma la forma que al mismo tiempo recibe.”

(preservación) y restringe otros (supresión). En la temporalidad moderna, en cambio, la *Aufhebung* se presenta en la imaginación trascendental, capaz de formar relaciones entre el ser (preservación) y el no ser (supresión). El producto imaginario se sitúa a medio camino entre el ser y el no ser; por ejemplo, la unidad de la apercepción.²⁴ La *Aufhebung* contemporánea uniría estos dos momentos sintéticos (doble preservación y doble supresión) en una nueva *Aufhebung* fundamentada en la plasticidad. Si bien actualmente estaría operándose, la forma exacta —esto es, la forma absoluta o sistema— estaría por venir: “Far from enforcing a violent stoppage of the dialectical progress, the advent of Absolute Knowledge will imply instead the exact opposite: its *metamorphosis*” (Malabou 2005, 155).²⁵

Malabou interpreta al filósofo hegeliano como *individuo plástico* partiendo de una idea de la lectoescritura como *Aufhebung* de la *Aufhebung*. La contraposición dialéctica con la cual el lector se enfrenta al leer a Hegel (su sistema, básicamente) en el fondo es irreductible porque su resolución es temporalmente inacabada y porque esta implicaría una interpretación unilateral de sus orígenes. Los momentos que dan surgimiento a la dialéctica (el volverse esencial del accidente y el volverse accidental de la esencia) en realidad son co-originarios, lo que implica la indecidibilidad de prioridad en la interpretación de su *Aufhebung*. La interpretación de la *Aufhebung*, por lo tanto, co-implica al individuo plástico en un movimiento en donde lo leído no puede ser entendido si no es reenviado en una interpretación singular, esto es, la escritura. El lectoescritor de la *Aufhebung* es el filósofo o individuo plástico que se inscribe en una nueva temporalidad, radicalmente especulativa.

2.10. Hacia la plasticidad política

En adelante se tratará de ver cómo el concepto de plasticidad, aquí desarrollado con especial énfasis en torno a la realización en sí misma, es capaz de realizar el Estado. Para lograrlo, una noción de plasticidad política se desarrollará en la sección siguiente.

²⁴ La *unidad de la apercepción* (léase *cogito*), que Hegel (2015, II:132) considera uno de los más grandes aciertos de Kant (2002), es un coproducto de la facultad imaginativa: “La inteligencia, activa en esta posesión, es la *imaginación reproductora*, el *surgimiento* de las imágenes desde la propia interioridad del yo, el cual es desde ahora el poder de las imágenes. [...] El contenido reproducido, como perteneciente a la unidad idéntica de la inteligencia consigo misma y en tanto representado sacándolo de su pozo universal, tiene [el carácter de] una representación universal como *referencia asociativa* a imágenes o representaciones más abstractas o más concretas con arreglo a otras circunstancias” (Hegel 1999a, 496). La unidad de la apercepción (identidad del yo) se convierte en las imágenes que ella misma produce imaginativamente. Hay una retroalimentación entre la apercepción que recoge las imágenes que produce el mismo yo y que se convierten en su propia identidad.

²⁵ “Lejos de ejecutar una detención violenta del progreso dialéctico, el advenimiento del Conocimiento Absoluto implicará exactamente lo contrario: su *metamorfosis*.”

3. La política como realización del Estado

3.1. Problemática

A partir de las obras más relevantes al respecto del tema político, no se puede encontrar en Hegel (1999a, 1999b, 2010a, 2010b, 2011, 2015) ningún lugar donde se defina la política de forma explícita; esto es, un lugar donde se diga, en español o alemán, “la política/lo político es...”. El lugar que más se acercaría a una definición de la política ocurre en el § 257 de la *Filosofía del derecho*, cuando se habla de la virtud política: “la virtud política, [es] el querer la finalidad pensada que es en sí y para sí” (Hegel 2010b, 226). La “finalidad pensada que es en sí y para sí” es otra forma de decir *saber absoluto*, esto es, la finalidad de la filosofía. En consecuencia, la política, en su forma más recta o pura, vendría a ser la consecución de la filosofía. La política es política en tanto relativa a la filosofía. Viceversa, la filosofía no podría completarse, no podría ser en sí y para sí, si no se basaría en la práctica de la virtud política. Pero ¿cómo se practicaría y en qué consistiría de forma más específica esta virtud? Esta es la pregunta que guía esta sección. Puesto que Hegel no la responde de forma explícita, hay que interpretarla de sus escritos. En consonancia con lo que se ha desarrollado hasta el momento, interesa impulsar una noción plástica de la política.

3.2. La libertad

Como vimos anteriormente, el Estado es un acontecimiento inaugurador de historia. La historia que inaugura, sin embargo, es la historia del espíritu que ha penetrado la materia a través de la virtud política del sujeto. Este Estado expresado temporalmente no es el Estado moderno tal como lo conocemos, esto es, un conjunto de instituciones que regularían la vida privada de los ciudadanos. La concepción que Hegel tiene en mente para el Estado moderno es mucho más ambiciosa, alejada de la dicotomía público-privado. Para el autor,

En la *costumbre ética* tiene [el Estado] su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en el saber y en la actividad del mismo, su existencia mediata, así como este [el individuo], por su disposición, tiene su libertad *sustancial* en él [el Estado] como en su esencia, finalidad y producto de su actividad. (Hegel 2010b, 226)

Como se puede apreciar, el autor identifica el Estado con una actividad temporal: la costumbre ética, también llamada eticidad. Y luego procede a afirmar que en la actividad autoconsciente del individuo el Estado adquiere su mediación, es decir, es actualizado y

perpetuado. Esta actividad autoconsciente aspira a la libertad y con ella impregna al Estado en su esencia. La finalidad del Estado, que pervive en los individuos, es la libertad sustancial.

Cabe recalcar, no obstante, que la libertad para Hegel no es aquella que se encuentra proyectada en el liberalismo: la libertad del individuo como sujeto privado. Hegel contiende con el liberalismo y critica su noción más simplificada de libertad:

Si se oye decir que la libertad en general es que *se puede hacer lo que uno quiera*, tal representación puede ser considerada solo como una total carencia de formación del pensamiento, en la cual no se encuentra aún la menor noción de lo que son la voluntad libre en sí y para sí, el derecho, la eticidad, etc. (Hegel 2010b, 47)

Pero aun cuando el pensamiento ha tenido su impronta a través de la reflexión, la libertad en sentido completo no se realiza:

La reflexión, la universalidad y la unidad formales de la autoconciencia, es la certeza *abstracta* de la voluntad acerca de su libertad, pero no es aún la *verdad* de la libertad, porque no se tiene aún a sí misma como contenido y fin, por tanto el lado subjetivo sigue siendo distinto del lado del objeto; el contenido de esta autodeterminación permanece por ello pura y simplemente algo finito. El arbitrio, en lugar de ser la voluntad en su verdad, es más bien la voluntad como *contradicción*. (47)

En consecuencia, el concepto de libertad hacia el cual Hegel apunta es unitario entre individuo y Estado. La libertad sustancial es la libertad del individuo que busca realizar y realizarse en el Estado, y viceversa. Pero aun aquí no se acaba la concepción de libertad, ya que en el ámbito del espíritu absoluto se hablará de la *libertad absoluta* como “el eterno movimiento de superar esa inmediatez, comprenderse conceptualmente a sí misma y ser [entonces] saber de la razón” (Hegel 1999a, 484).

De modo que la esencia del Estado, por pertenecer al espíritu objetivo, es la libertad sustancial. El desarrollo de este tipo de libertad conlleva toda una concepción profunda del Estado. Como dice Thomas Lewis (2011, 235):

Unpacking the language of spirit, we can say that Hegel understands the state not merely as a collection of laws and political entities, but as an expression of a collective sense of who we

are and what matters to us. A vital state gives actuality to our deepest convictions—whether these are articulate or not—of who we are. Our being agents with a free will, for instance, is expressed in laws, such as those concerning freedom of expression or the right to vote, that engender and support this freedom. Who we are is objectified in the political institutions we construct to shape our common life. To view the state in purely mechanistic terms or as merely instrumental to the protection of life and property is to fail to see this deeper significance. Groups with different conceptions of themselves will generate different kinds of states.²⁶

Contrario a las críticas que se le hace a Hegel de tener una visión etnocéntrica (Kain 2012, 316; Kuykendall 1993, 580; Ludwig Gumplowicz en Bizumic 2014, 4; Slater 1992, 316; Tola y Dragonetti 2012, 76), se puede ver aquí cómo el Estado —descrito de la manera general como lo hace el filósofo— da paso a que a partir de la libertad autoconsciente de los individuos se construya un tipo de Estado que responda a las necesidades contextuales y no sea algo impuesto a través de una norma. Esta es la virtud del lenguaje del espíritu (léase universal) que Hegel utiliza. La libertad absoluta de la razón permitiría articular lo singular y particular a través de la universalidad.

3.3. La relatividad política de la filosofía

Desde la libertad se puede dilucidar mejor la concepción de la política en Hegel. De la misma manera que la libertad sustancial está presupuesta en la libertad absoluta, la eticidad está presupuesta en la filosofía. Esto habla de la relatividad de la filosofía al respecto de la política. De hecho, según anota Bourgeois (1972, 102), “[l]a filosofía de Hegel aparece así como una filosofía de la relatividad histórica —y por lo tanto política, pues solo hay historia por intermedio del Estado— de la filosofía. Para cada pensamiento hay una situación política”. Esta es una afirmación polémica, puesto que en el sistema todo círculo se encuentra determinado por aquellos círculos menos desarrollados (más abstractos). Por ejemplo, al estar el espíritu determinado por el arte, toda filosofía se podría decir es filosofía estética. La forma

²⁶ “Desentrañando el lenguaje del espíritu, podemos decir que Hegel entiende el Estado no simplemente como una colección de leyes y entidades políticas, sino como una expresión de un sentido colectivo de quiénes somos y qué nos importa. Un Estado vital da actualidad a nuestras convicciones más profundas de quiénes somos, sean articuladas o no. Nuestra cualidad de agentes de libre albedrío, por ejemplo, se expresa en leyes, como aquellas concernientes a la libertad de expresión o al derecho al voto, que engendran y mantienen esta libertad. Quiénes somos se objetiva en las instituciones políticas que construimos para dar forma a nuestra vida en común. Ver el Estado en términos puramente mecánicos o como meramente instrumental para la protección de la vida y la propiedad es no lograr ver este significado más profundo. Los grupos con diferentes concepciones de sí mismos generarán diferentes tipos de Estados.”

en que lo demuestra Bourgeois, no obstante, es bastante convincente: realiza un repaso del surgimiento del pensamiento de Hegel en paralelo con su biografía y con ello demuestra cómo los eventos políticos y su respectiva reflexión motivaron sus escritos filosóficos desde el comienzo hasta la muerte del autor. Durante su época de estudiante en la Universidad de Tubinga, por ejemplo, ocurre la Revolución Francesa y, a partir de un entusiasmo que duraría toda su vida, conforma un club de revolucionarios que festejarían año tras año la destrucción de la Bastilla. A partir de la época del Terror, sin embargo, a su pensamiento excesivamente libertario y revolucionario lo modeló hasta reconocer que la verdadera libertad debe nacer del interior y que no hay revolución sin reforma (Bourgeois 1972, 36-9). Por otro lado, si es cierto que la obra de Hegel se la puede leer como un largo *proyecto de reconciliación* entre el individuo y el mundo social moderno —como pretende Michael Hardimon (1994)—, entonces es comprensible que el Estado y su política, como el ideal del mundo social moderno, esté a la base de todo el sistema.

3.4. El calificativo político

Con la política como instancia filosófica tenemos ya una primera aproximación a la política en Hegel. Cabe ahora advertir un problema que surge al interior del concepto más general de política. El filósofo hace referencia a la política siempre como determinativo, mas no como concepto (no ofrece una definición explícita ni lo utiliza como una herramienta específica de análisis): virtud política, constitución política, libertad política, historia política, etc. La política, en este sentido, funciona para describir un tema aparte y al hacerlo se toma a la política como algo sobreentendido, e incluso como algo contradictorio.

El sentido común de la política remite a aquella actividad que ocurre al interior de los cargos decisivos de las instituciones del Estado; en otras palabras, a la actividad de poderío estatal. A esta concepción Hegel (1999a, 556) se refiere cuando dice, por ejemplo, lo siguiente:

[L]a libertad *política*, o sea, a la libertad en el sentido de una participación formal en los asuntos del [E]stado por parte de la voluntad y actividad de los individuos que, por lo demás, tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad civil.

Aquí Hegel se está refiriendo a la libertad que tienen los individuos de participar en las decisiones de las instituciones del Estado. De una forma opuesta, más cercana a la que aquí se desea avanzar, se describe la política en este pasaje:

La división de las constituciones en *democráticas*, *aristocráticas* y *monárquicas* expone siempre aún esta distinción de la manera más determinada con referencia al poder del [E]stado. Al mismo tiempo deben verse como configuraciones necesarias a lo largo del proceso de desarrollo y por tanto [también] de la historia política. (Hegel 1999a, 560)

Se puede colegir que aquí la política es otra palabra para eticidad: la historia de la eticidad que habría transformado las formas específicas del Estado (democráticas, aristocráticas, etc.). Este doble uso del término *política* repercute en el concepto más general que se desarrolle: el que se escoja desarrollar inevitablemente entrará en contradicción con el otro. Para evitar confusiones, aquí se definirá como *política gubernamental* aquel tipo de política que ocurre al interior de las instituciones estatales.

3.5. La política gubernamental

La política gubernamental esconde otra dificultad. Hegel divide a la sociedad civil en un conjunto de estamentos (léase clases) al cual llamará *corporación*. Existe el estamento agrario (o clase campesina), estamento universal (clase general o burocrática) y estamento de la industria (o clase media). El estamento universal correspondería a los “políticos” dentro de la política gubernamental. Pero este estamento no solo está conformado por el ámbito de *decisión* dentro del Estado; al contrario, se constituye de todo individuo que ha decidido poner su voluntad al servicio de la libertad sustancial. Como ya vimos con el acontecimiento, el tipo de ruptura histórica que vislumbra Hegel es de orden más reticular: a la política gubernamental no se la encuentra en su capacidad de decidir cambios significativos dentro del aparato estatal, sino en la decisión del individuo de formar parte del desarrollo estatal (que como tal es transformador porque la concepción del Estado como acontecimiento constituye un nuevo comienzo histórico). El problema que surge aquí, entonces, es que la eticidad estaría restringida a la clase burocrática. Esto indicaría que si el Estado ha de actualizarse, la sociedad en su conjunto debería dedicarse a la política gubernamental, lo cual es imposible. He aquí la necesidad de una concepción de la política menos restringida, una que generalice la eticidad/el Estado al conjunto de la sociedad. De lo contrario, la libertad sustancial (unión de la voluntad individual con el Estado) no se la podría lograr porque habría individuos “incompletos” que socavarían los fines universales del Estado, es decir, que impregnarían de interés particular al Estado. El proyecto de la reconciliación quedaría obstaculizado.

Ahora estamos en una mejor posición para tratar el tema de la política en su plasticidad. Como ya vimos más arriba, la plasticidad, entre otras cosas, es un concepto que permite redescubrir la *autodeterminación* que está a la base de la dialéctica. Aquí trataremos de aplicar esta plasticidad fundamental a la política.

3.6. La autodeterminación

La autodeterminación muchas veces puede pasar por sinónimo de libertad. En palabras de Frederick Neuhouser (2000, 18):

In general, an entity is free, on Hegel’s view, when it is determined by itself—when it is the source of its own determinations, or properties (*Bestimmtheiten*)—rather than determined by an “other” (that is, by something alien or external to itself).^{27 28}

Esta es la concepción más general de la autodeterminación (que se puede verificar en el § 7 de la *Filosofía del derecho*), la cual debe ser especificada para el contexto político. El problema que surge con esta concepción es su abierta contradicción con el principio hegeliano de mediación. En los fundamentos de todo su sistema, en la “División general del ser” de la *Ciencia de la lógica*, Hegel (2011, I: 223) escribe:

El ser está por de pronto determinado frente a otro;
En segundo lugar, está *determinado* en el interior de sí mismo;
En tercer lugar, *retorna a sí a partir del determinar*, desecha este carácter provisional de la división y *se establece en esa indeterminidad e inmediatez en la que él puede ser el inicio.*

El proceso de autodeterminación del ser, como se puede ver, es un incorporar al otro de forma unitaria dentro de sí.²⁹ Como cuando un niño, por ejemplo, recuerda la decepción de su madre al haber defecado en los pantalones y por su cuenta va al baño. La autodeterminación es el inicio del ser porque “antes” era pura determinación del otro (pura negatividad), ahora ha logrado *aufheben* su determinidad y constituirse como unidad autodeterminada a partir de la

²⁷ “En general, desde la perspectiva de Hegel, una entidad es libre cuando es determinada por sí misma — cuando es la fuente de sus propias determinaciones o propiedades (*Bestimmtheiten*)— antes que determinada por un ‘otro’ (esto es, por algo ajeno o externo a sí mismo).”

²⁸ Neuhouser muy probablemente llega a esta conclusión a partir del § 5, en donde Hegel (2010b, 39) apunta: “La voluntad contiene α el elemento de la pura indeterminidad o de la pura reflexión del yo en sí [...]”. El término *voluntad* Hegel lo reserva para el espíritu objetivo, lo que quiere decir que no toda libertad es voluntariosa.

²⁹ Esto es lo que convierte a Hegel en un pensador social y, por su trabajo ontológico, en fundador de la sociología.

diferencia de otro. Traducido a términos de libertad sustancial (Neuhaus [2000] la llama *libertad social*, en sintonía con Marx [1978, 222]), un individuo es libre cuando ha logrado incorporar, por un acto reflexivo de autoconsciencia, al Estado —y con él al otro, al mundo social— como diferencia dentro de sí y por tanto dar inicio a la historia.

3.7. La subjetividad del individuo político

En concordancia con los fundamentos asentados por Malabou (2005, 16), al interior del individuo político (o estatal, por el momento) hay dos componentes: uno cronológico y otro lógico. Reservamos el término *individuo político* para la unidad de ambos elementos y llamamos *singularidad política* a la parte todavía no unificada de la individualidad. La singularidad política cronológica vendría a ser aquella que constituye la primera parte de la filosofía del derecho y que en su inmediatez es pura determinación de un otro: el derecho abstracto. La singularidad política lógica, en cambio, vendría a ser aquella que constituye el segundo momento de la filosofía del derecho y que, por un movimiento reflexivo, ha incorporado de forma abstracta la ley: la moralidad. La subjetividad del individuo político se constituye a partir de estas dos singularidades.

La sección del derecho abstracto es aquella que describe toda una teoría de los derechos individuales (basados en la propiedad privada y la ley escrita). Aquí básicamente Hegel concuerda punto por punto con la tradición iusnaturalista; pero, al ponerla como momento inmediato de la filosofía del derecho, queda subsumida a la eticidad. La precondition del derecho abstracto sería la eticidad (Buchwalter 2012, 56). Como vimos con la libertad de forma general, el derecho abstracto es infundado porque no tiene carácter interdependiente con el otro y es por ello que Hegel (2010b, 104) llamará *voluntad arbitraria* a la subjetividad que crece en este contexto. La cronicidad de este tipo de subjetividad personalista radica en que las decisiones son asumidas “según llegan” desde el exterior y no pasan por un tamiz lógico que jerarquizaría las distintas opciones para luego realizar una decisión autoconsciente. A este momento, por lo tanto, se lo puede denominar *Estado cronológico*.

La sección de la moralidad es aquella que describe un tipo de subjetividad que ha *tomado para sí* la subjetividad personalista del derecho abstracto y en esta autoconsciencia es capaz de dirigir su idea de la voluntad a reconocer y afirmar lo que es bueno (como bienestar y concepto). Este acto afirmativo no es meramente decisionista; al contrario, debe ser racionalmente defendible, es decir, debe *adecuarse* a razón hasta constituir una *conciencia*

moral. Al igual que en el derecho abstracto, el sujeto moral es todavía una instancia abstracta porque solo unifica el concepto de lo bueno con la idea de la voluntad. (A la voluntad efectivamente real Hegel llamará *disposición* [*Gesinnung*].) La logicidad de este tipo de subjetividad moral radica en la suspensión de la voluntad en la abstracción pura: a la voluntad se la encamina a una racionalización no concreta del mundo. A este momento, por lo tanto, se lo puede denominar *Estado lógico*.

La sección de la eticidad es la que unificaría el derecho abstracto y la moralidad. La eticidad es aquella que propiamente se autodeterminaría a través de la autodiferenciación de las dos totalidades que solo tendrían su existencia en relación a ella. Según un lugar común dentro de la literatura hegeliana, el orden lógico del sistema es inverso al orden cronológico/histórico de exposición; el orden lógico del sistema solo se entiende de forma retrospectiva al acabar la lectura del sistema (aunque en los extremos se abre una ambigüedad al respecto de si las categorías lógicas básicas se diferencian o no del saber absoluto). Es por ello que en la estructura temporal hegeliana la autodeterminación sirve como concepto para desentrañar los momentos lógicos anteriores; pero su unidad, el objeto que se autodetermina, es necesario interpretarlo como un fenómeno plástico (que da y toma forma) porque de lo contrario no habría espacio para el futuro en Hegel (no habría más texto ni historia). “Interpretar el fenómeno como ad-venir” podría ser el imperativo plástico. La entrada de la eticidad, por lo tanto, es la entrada de la *plasticidad*, y con ella se completa la estructura tripartita —adelantada más arriba— en donde la plasticidad se vuelve el término mediador de un tipo de Estado futural (cronológico y lógico): Estado cronológico, plasticidad, Estado lógico.

3.8. La dialéctica del Estado

Ahora, en tanto la eticidad es un objeto por venir, esta estaría permeada de futuro así como de pasado. No obstante, las categorías diacrónicas de pasado, presente y futuro no funcionan bien con la temporalidad hegeliana porque muy rápidamente se las interpreta como objetos autónomos que construirían tres temporalidades distintas. Se entra en un círculo de infinito espurio en donde se requiere algo que una las tres categorías, a esto se lo llama “tiempo” que a su vez se dividiría en pasado, presente y futuro, y así sucesivamente. De lo que se trata, muy al contrario, es de indagar en una estructura temporal que se sostenga a sí misma en cada uno de sus momentos. Como dice Malabou (2005, 16): “In this capacity to differentiate itself from

itself time displays the marks of its plasticity”.³⁰ El tiempo aquí es un objeto fundamental para interpretar la ontología de la dialéctica. En la dialéctica del Estado, la eticidad se autodiferenciaría en derecho abstracto y moralidad; y en esta estructura, el Estado no podría ser sino por venir (algo que ya se demostró anteriormente cuando se interpretó al Estado como acontecimiento). Pero si el Estado está por venir, ¿qué es lo que se muestra propiamente?

La eticidad muestra su transitoriedad dialéctica en su dar y tomar forma. De alguna manera, dar-y-tomar-forma constituye la objetivación de la dialéctica; una objetivación que nunca llega a absolutizarse. Y si la eticidad es el momento más avanzado del espíritu *objetivo*, entonces cabe pensar que esta es una figura fundamental para entender la plasticidad. La plasticidad, en tanto objetivante, es plasticidad política: “El motivo de la metamorfosis [plasticidad] deja de designar una realidad sólo mitológica o ficticia para tomar explícitamente un sentido ontológico y político” (Malabou 2010a, 9). Ahora, debido a que la objetividad no se absolutiza y hay que pensarla en su sistematicidad, la plasticidad política (o política sin más) rebasa al Estado. Hay que acudir al desarrollo ulterior de la eticidad para encontrar su verdad en el sistema. La terminación de la descripción del Estado marca el comienzo del espíritu absoluto, subdividido este en tres partes: arte, religión, política.

3.9. Política y religión

En la bibliografía hegeliana se habla mucho de la relación entre política y religión (Lewis 2011; Paredes Martín 1995; Shanks 1991). Esto se debe a pasajes como los siguientes:

La eticidad es el espíritu divino como inabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de esta como presente de un pueblo y de sus individuos; esta autoconciencia, entrando en su interior desde su efectiva realidad empírica y haciéndose consciente de su verdad, solo tiene en su *fe* y en su *conciencia moral* aquello que tiene en la *certeza* de sí misma, o sea, lo que tiene en su efectiva realidad espiritual. Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distinguen entre sí según su haber y contenido. Pero según la forma, esto es, para el pensar y el saber (y religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son pensar y saber), al contenido religioso como verdad pura que está-siendo en y para sí, como verdad suprema por tanto, le

³⁰ “En esta capacidad para diferenciarse de sí mismo, el tiempo exhibe las marcas de su plasticidad”.

corresponde la sanción de la eticidad residente en la efectiva realidad empírica. (Hegel 1999a, 573)

En este pasaje se explica la relación íntima entre religión y eticidad. Hegel da a la religión, como conciencia moral, un papel de basamento porque estaría encargada de formar la sensibilidad del ser humano (certeza de sí), aquella que estaría más cercana a la inicial penetración u objetivación del espíritu en el mundo. Este trabajo en la conciencia inicial por lo tanto tiene la capacidad de sancionar a la eticidad. Una conciencia moral o religiosa mal llevada echaría a perder a la eticidad. Este tipo de conclusión se logra porque la religión forma parte de un círculo más general dentro del sistema (espíritu absoluto) y en esta relatividad ella se constituye como “verdad pura que está-siendo en y para sí, como verdad suprema”. Al igual que la religión, el arte y la filosofía cumplirían el mismo rol de verdad suprema al respecto de la eticidad; de hecho, la filosofía sería un basamento aun mejor para la eticidad puesto que ella expresa de forma más completa al espíritu. ¿Por qué entonces Hegel escoge la religión por encima del arte y la filosofía?

La respuesta a esta interrogante está en el contexto histórico, en la pugna ineludible que en la modernidad se da entre Estado e Iglesia. Hegel no es un secularista extremo, sino un reformista. Antes que abogar por la unilateralidad de uno de estos elementos, el autor

[...] thinks the two are complexly intertwined such that neither should be indifferent to the other. Yet the political relevance of religion cuts both ways: While it justifies faith somehow informing political commitments, it also rejects appeals to faith as adequate justification for actions if these threaten to undermine the state. In viewing religion as making politically relevant claims, he locates it within a broader public conversation. (Lewis 2011, 234)³¹

En Hegel, nada es desechado de una vez por todas, pues esto supondría un movimiento antidialéctico de la historia. En la dialéctica algo es preservado (la capacidad de la religión de hacer propuestas políticas relevantes) y algo es suprimido (las acciones de la iglesia que menoscaban al Estado). Por otro lado, como ya se vio más arriba, es de las manos del

³¹ “piensa que los dos están entrelazados de forma compleja, de modo que ninguno de los dos debe ser indiferente al otro. Sin embargo, la relevancia política de la religión tiene dos formas: si bien justifica la fe de alguna manera informando los compromisos políticos, también rechaza las apelaciones a la fe como una justificación adecuada para las acciones si estas amenazan con socavar al Estado. Al ver a la religión como productora de declaraciones políticamente relevantes, él [Hegel] la coloca en una conversación pública más amplia.”

cristianismo y su visión de la caída o *kenosis* que lo esencial se vuelve accidental. En efecto, la encarnación de dios en Cristo introduce la divinidad (lo esencial) en la facticidad humana o mundo (lo accidental).

3.10. El arte orienta la política

Es nuestra intención, en cambio, enfatizar el arte para completar la descripción plástica de la política en Hegel. El paso de la eticidad al arte es mucho más razonable que aquel que se podría hacer de la eticidad a cualquier otro lugar más general del sistema; esto debido a que el arte es el momento inmediatamente posterior a la eticidad en la *Enciclopedia*. Ver el arte como la verdad de la eticidad (o, lo que es lo mismo, la verdad de la eticidad como objeto del arte) a primera instancia nos acerca a una visión formativa del Estado secularizado actual. Por otro lado, no queremos hacer de la filosofía la solución y guía de todas las cosas. Si es cierto que la filosofía recoge todo el sistema en su saber absoluto, pues entonces la filosofía permearía todo asunto que se trate y se correría el riesgo de reduccionismo. En esta sección se da un primer acercamiento a la relación entre arte y política para así completar la idea de plasticidad política; sin embargo, en la última sección del segundo capítulo se presenta una descripción mucho más rigurosa.

El modo de transitar a la objetividad que se describe en la *Fenomenología del espíritu* es un tanto distinto que la del Hegel maduro de la *Enciclopedia*, ya que no hay una diferenciación marcada entre el espíritu subjetivo (el humano en relación consigo mismo, el ámbito de la mente) y el espíritu objetivo (el humano en relación con otros, el ámbito del derecho). En la *Fenomenología* todo ocurre, de alguna manera, al interior del espíritu subjetivo, y al espíritu objetivo se lo describe como razón sin más. Esclarece mucho, sin embargo, el tema que aquí se trata. Después de la lucha a muerte de las autoconciencias y su mutuo reconocimiento (si bien desigual, en un comienzo, en tanto relación de amo y siervo), el sujeto empieza su trayecto por su liberación. Mediante la servidumbre al amo (ser en sí), el sujeto adquiere una disciplina que propaga el temor hasta su realidad consciente de la existencia. En este temor extremo, el sujeto deja de ver al amo (un otro exterior) como el motivador de su temor y encuentra dentro de sí al amo absoluto: la muerte, la negatividad en sí. La liberación de esta negatividad existencial se convierte en la tarea del sujeto, la cual encuentra en el trabajo formativo (*Bildung*):

El trabajo [...] es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de este y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*. (Hegel 2007a, 120)

El trabajo formativo es el modo a través del cual el sujeto exterioriza en la cosa su negatividad, y con ello se libera. Este es un momento de *Aufhebung* con respecto a la disciplina de la servidumbre y el temor. El sujeto se objetiva a través del trabajo formativo, esto es, se autodetermina. El individuo autodeterminado es el sujeto propiamente desarrollado y con ello el mundo empieza a formarse de acuerdo a razón (espíritu objetivo).

El sujeto así constituido conforma la base que posibilita la eticidad. El Estado, en cambio, se caracteriza por una aglomeración de estos sujetos, que lo forman a conciencia. Esto que el sujeto forma, el Estado, no es algo independiente sino que forma parte de sí: “Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad” (120). El Estado se convierte en la verdad del sujeto que lo *da forma* y en este intercambio el sujeto *toma la forma* del Estado, lo incorpora como su esencia. Esta relación plástica es ciertamente una relación política, pero lo que la guía, su verdad, es el arte y con él la filosofía del arte, la estética. Esta relación es la que hay que explicitar para arribar a un concepto acabado de la plasticidad política en Hegel.

Al exteriorizar su negatividad por medio del trabajo formativo (o formación cultural), el sujeto forma la objetividad de un mundo que tiene la posibilidad de convertirse en Estado ético. Pero esta posibilidad se actualiza con la verdad de la objetividad, que vendría a ser la reconciliación entre la teoría y la práctica, entre el espíritu y lo sensible. La figura artística tiene como deber la explicitación de esta verdad (Blanco 2011, 134). Para ello el sujeto debe universalizar su conciencia hasta llegar a mediar dentro de sí la idea del espíritu. Al expresar su interioridad no particularizada, el sujeto (léase artista) es capaz de convocar a la materia a la pugna esencial: la contradicción entre el espíritu y lo sensible. El objeto artístico que surge es *bello* porque la conciliación se da en conformidad a una regularidad, reglas y armonía

(Hegel 2007b, 101-5), pero dentro de él está contenido una tensión en absoluto pacífica (75). (Esto se verá de forma más específica en la tercera parte del segundo capítulo, en especial al respecto de las distintas artes y su pertinencia en la formación del Estado.) En tanto expresa la reconciliación de forma no particularizada, el objeto artístico se vuelve, contrario al Estado, algo independiente con respecto al sujeto, un patrimonio universal. El arte (sea visto como práctica o modelación) es la verdad del Estado porque el primero recoge de forma esencial la contradicción que el segundo intenta reconciliar en su incesante formación. Este intento es infructuoso porque el sujeto estatal está envuelto en su particularidad (contexto nacional). La plasticidad política, por lo tanto, describe el movimiento por alcanzar la idealidad de un Estado como obra de arte, un Estado universal en la tierra.

Capítulo 2

La plasticidad política en el sistema

El presente capítulo busca rastrear la plasticidad política, según los delineamientos sentados en el anterior capítulo, en aquellos puntos del sistema hegeliano que tributan de manera especial al tema. En otras palabras, se tratará de ver de forma detallada la forma en que la plasticidad política asedia el sistema. Cada sección se centrará en una transición o *Aufhebung*: 1. de la psicología al espíritu objetivo, 2. la eticidad, 3. del Estado al arte.

1. De la psicología al espíritu objetivo

1.1. Problemática

Es necesario volver los ojos a la última sección del espíritu subjetivo, “La psicología”, si se desea ver la forma en que el Estado se anticipa a sí mismo. Si bien el Estado no se encuentra en el espíritu subjetivo, la política sí. Esta forma anticipada (aunque también posteriorizada) en que la política se muestra en la exposición del sistema es lo que hemos llamado, a breves rasgos, *plasticidad política*. La plasticidad política es la encargada de dar forma al Estado y, a la vez, de hacer que este tome forma: una instancia preparatoria constante.

El espíritu subjetivo se divide en tres partes: 1. antropología, 2. fenomenología del espíritu, 3. psicología. La psicología, cuyo objeto es el sujeto para sí, es aquella condición del espíritu que ha unificado el alma (objeto de la “Antropología”) y la conciencia (objeto de “La fenomenología del espíritu”).

1.2. La antropología

El alma primeramente es un conjunto de cualidades naturales, es el género de la vida planetaria que se subdivide en las diferentes especies con sus respectivos sexos. En el hábito más básico del cuerpo que vendría a ser dormir y velar, el alma empieza a particularizar como determinidades dentro de sí aquellos contenidos naturales que estaban en un estado “durmiente” o, digamos, pasivo. Aquí toma forma la sensibilidad (*Empfindung*) en cuanto determinidad natural inmediata. “El contenido del sentir”, escribe Hegel (1999a, 450), “es ciertamente *limitado* y pasajero porque pertenece al ser natural e inmediato, al ser cualitativo por tanto, y finito”. Al recuerdo (*Erinnerung*) de este sentir inmediato Hegel lo llama *sensación*. El alma que siente tiene que hacerse autosuficiente y liberarse, lo cual es un proceso de volver sustancial la accidentalidad natural. Esto sucede cuando el alma se

autodetermina y se distingue de la totalidad de las sensaciones y sentimientos, esto es, de la corporeidad. El alma se vuelve universalidad abstracta como mera idealidad en referencia a sí porque ha logrado liberarse de la corporeidad; a este proceso Hegel lo llama *hábito* porque se trata de separar la corporeidad a través de un ejercicio repetitivo que no requiere interés alguno por parte del alma. Esta mecanicidad que adquiere el cuerpo es la razón por la cual al hábito también se lo describe como segunda naturaleza. El cuerpo en Hegel es expresión o determinación del alma: al cuerpo se lo modifica a través de la disposición del alma, mas no al revés: “Esta exterioridad [el cuerpo] no se representa, sino que [lo que] se representa [es] el alma, mientras [el cuerpo] es su *signo*” (1999a, 467).

Esta forma de vida es propiamente humana y es la razón por la cual se llama “Antropología” la sección donde se describe el proceso del alma:

El alma, en tanto es esta identidad de lo interior y lo exterior (que está sometido a aquel), es *efectivamente real*; en su corporeidad, tiene su figura libre en la cual *se siente* y *se da a sentir* y que, en cuanto obra de arte del alma, posee expresión *humana*, patognómica y fisiognómica. (467-8)

Como se puede ver, la efectividad de lo real acaece cuando lo humano *empieza* a tomar forma, una forma propiamente plástica: un sentirse y un darse a sentir, un intercambio con el exterior.

1.3. La fenomenología

Cuando la universalidad abstracta del alma reflexiona sobre sí, surge el yo: identidad del alma con el alma o, puesto de otra manera, referencia del espíritu subjetivo consigo mismo. El sujeto del yo “excluye de sí la totalidad natural de sus determinaciones como un OBJETO, como un mundo que le es exterior” (469). Ya no es solo el cuerpo el que se convierte en reflejo del alma, sino toda exterioridad, y así el mundo, el espíritu mismo, se vuelve fenoménico. Empieza la sección de “La fenomenología del espíritu”, subdividida, por su parte en 1. conciencia, 2. autoconciencia y 3. unidad de conciencia y autoconciencia.

1.3.1. La conciencia

El mundo fenoménico es el objeto de la conciencia; el sujeto humanamente constituido es el que se ve reflejado en el mundo como objeto de sí. Puesto en términos silogísticos, la

conciencia opera en términos de sujeto-fenómeno-objeto. El arribo de la conciencia es a su vez el arribo del objeto como fenómeno, que es “un enlace de determinaciones sensibles y de determinaciones de pensamiento extendidas, relaciones concretas y conexiones” (474). Se deja el ámbito de la sensibilidad como mera certeza de sí, y se lo mantiene y cancela dentro del campo de la *percepción*, que es la verdad de la conciencia sensible o, puesto de otra manera, la conciencia sensible determinada por el objeto. La sensibilidad se mantiene como interioridad de la percepción del objeto y a la conciencia de este estado del objeto se la llama *entendimiento*. En este punto Hegel no se separa de la comprensión que tiene Kant (2002, 178) del entendimiento, que la concibe como “la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. *Objeto*, empero, es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*”.

1.3.2. La autoconciencia

Ya que el objeto es una instancia de mediación, la conciencia se conoce a sí misma por medio de un objeto que ha sido determinado por la misma conciencia. La conciencia, de esta manera, se vuelve mediada por la misma conciencia y da entrada a la autoconciencia. “La expresión de la autoconciencia es yo = yo; libertad abstracta, idealidad pura” (Hegel 1999a, 476). Esta libertad de la autoconciencia enfrentada nuevamente al objeto es

[...] el *impulso* a poner lo que ella es en sí, es decir, es el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo. (476)

De aquí que Hegel mencione el *deseo* cuando desarrolla la autoconciencia. Como se puede notar, la identidad completa de la conciencia consigo misma, la autoconciencia, deja al objeto intacto, lo trata como una nulidad. Tomando esto en cuenta, el deseo es completamente destructivo y egoísta porque tiene una relación absolutamente negativa con respecto al objeto. La autoconciencia, en su deseo, lo único que busca es devorar al objeto. El deseo es descrito como la forma en que el señor accede al placer (satisfacción del deseo) unilateralmente mediante la sumisión del siervo. En vez de tener una relación constructiva con el siervo (otra autoconciencia), el señor establece una relación destructiva para saciar la identidad consigo mismo que, en vez de aquietarse una vez que el objeto es devorado, se reproduce al infinito. Lo que se destruye es el deseo del siervo, que ha aprendido a trabajar (creación de objetos mediante la supresión del deseo) y mediar el mundo para el señor. Pero en tanto trabaja y crea

objetos, la liberación del siervo se empieza a dar en la medida en que el señor cada vez más necesita de la vida del siervo y este cada vez menos necesita del señor.

1.3.3. La unidad de la conciencia y la autoconciencia

Solo en el reconocimiento mutuo de las autoconciencias se detiene este proceso impulsivo; esto es, en la abolición de la figura del señor y la universalización de la autoconciencia trabajadora y de deseo negativo del siervo. Esta es la unidad de la conciencia y la autoconciencia, el último peldaño de la “Fenomenología”. Ahora bien, las distintas autoconciencias que se reconocen efectivamente son, en su universalización de similares trabajos, todas iguales. En esta indeterminación que produce la homogeneidad, por lo tanto, no está la verdad de la unidad de la conciencia y autoconciencia, sino en la universalidad y objetividad que la autoconciencia es capaz de ser en y para sí. A esta autoconciencia universal Hegel también la define como *razón*. La razón, nos dice, “es la simple *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad” (482). Con la identidad de la razón o autoconciencia universal se entra en la realización de la objetividad a través del espíritu subjetivo. El espíritu penetra en (se identifica con) el mundo de forma completa, lo crea a partir de principios universales.

Pero antes de entrar directamente al desarrollo del espíritu objetivo, “La psicología” es la instancia mediadora. En la psicología se prepara la forma que tendrá el Estado. Se recordará que, para Hegel (2010b, 226),

En la *costumbre ética* tiene [el Estado] su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en el saber y en la actividad del mismo, su existencia mediata, así como este, por su disposición, tiene su libertad *sustancial* en él como en su esencia, finalidad y producto de su actividad.

Es necesario que la autoconciencia se universalice (que una conciencia y autoconciencia) para que el Estado sea posible. Esto indica la prioridad cronológica que la autoconciencia universal o razón tiene con respecto al Estado. La razón es la encargada de mediar el Estado. El Estado, de alguna manera, es la adición de las autoconciencias que han devenido universales.

Contrario a Weber (2012, 12), esto no sería un individualismo metodológico, puesto que el Estado, como figura más desarrollada del espíritu, mantiene su prioridad lógica. La operación de la razón da forma al Estado, pero, en tanto el Estado es capaz de tomar esta forma, a su vez

condiciona la forma en que la razón deberá operar. El Estado a su vez toma forma en relación a “El arte” (de acuerdo a aquellos principios que la estética informa), lo que indicaría que el Estado es una forma inmediata que ha sido mediada, en última instancia, por el arco que la plasticidad política traza desde la conformación de la psicología hasta el arte.

1.4. La psicología

Es extraño el subtítulo que posee “La psicología” de Hegel: “El espíritu” (“*Der Geist*”). Es extraño porque el espíritu atraviesa propiamente la totalidad de la “Filosofía del espíritu” (tercera y última parte del sistema), desde su simplicidad abstracta hasta su complejidad concreta. No habría razón para que esté singularizado en esta sección. Si se toma en consideración que *Geist* en alemán significa *espíritu* y a la vez *mente*, se entiende mucho mejor la pertinencia de este subtítulo. La descripción de la mente particularizada del espíritu subjetivo es lo que se describe en “La psicología”, lo cual no desencaja con la idea común que uno tiene de la disciplina psicológica. La psicología se subdivide en 1. “El espíritu teórico”, 2. “El espíritu práctico” y 3. “El espíritu libre”. En tanto la mente empieza teniendo determinaciones naturales (derivadas de la “Antropología”), lo que se describe es la forma de operar del cerebro. Pero ya que el trayecto de la psicología termina en “El espíritu libre”, se indica finalmente que la mente se ha librado de sus determinaciones naturales y se ha constituido en efectivamente autónoma. “La psicología”, por lo tanto, trazaría el camino desde la descripción del cerebro (naturalmente determinado) hasta la mente (humana o autodeterminada) o, puesto en clave menos biológica, desde la mente (determinada) hasta el espíritu (libre). A partir de su finalidad se entiende por qué la psicología incorpora tanto la idea de espíritu como de mente. *Der Geist* aparece aquí en toda su plasticidad y complejidad semántica. Cuando se lee el término *Geist* hay que escuchar no solo *mente* y *espíritu*, sino estos términos al respecto de lo que se describió como *autoconciencia universal* y *razón*. Esta ambivalencia es importante para comprender adecuadamente la plasticidad política, ya que en la psicología ya se puede interpretar el arco que va desde la determinación (individual) hacia la libertad (filosófico-estética).

1.4.1. El espíritu teórico

El espíritu teórico está atravesado por el concepto de *inteligencia* (*Intelligenz*); de alguna manera, son sinónimos. Si bien la inteligencia está determinada, su operación consiste en hacer de esta determinación algo suyo, esto es, hallar la racionalidad que permita la identificación de aquello con lo cual la inteligencia se confronta de forma inmediata. Esta es

una forma de fe porque hace de su certeza inmediata un modo a través del cual el espíritu puede *conocer* o adquirir universalidad. La inteligencia no es lo mismo que entendimiento, el cual, desde Kant (2002, 150), se asume está limitado al conocimiento empírico, a “*pensar* el objeto de la intuición sensible”. La fe en el conocimiento no puede estar atada a una forma específica de entender el conocimiento, de lo contrario no toda certeza o determinación de la inteligencia tendría la capacidad de acceder al conocimiento. El conocimiento, para Hegel, es libre, especulativo. Este punto de partida, si bien abstracto, es crucial para entender la forma en que la eticidad, a través del hábito, es una segunda naturaleza. Sin la fe para transformar la totalidad de la determinidad natural en algo al servicio de la razón, difícilmente se llega a un concepto totalizador de la razón que eventualmente crearía un Estado a su vez total. En esta capacidad de transformación radical se halla la forma en que la plasticidad política empieza a formar el Estado. La inteligencia, pues, es el comienzo de la plasticidad política.

La *intuición* en el espíritu teórico es la base material inmediata que ha sido apropiada por la inteligencia; ya no es algo naturalmente determinado (como en el caso del alma) o una exterioridad objetual (como en el caso de la conciencia). La inteligencia así nace dentro suyo y en su inmediatez cae en la cuenta que ella misma es su propio recuerdo. Toda intuición en la inteligencia está abocada a convertirse en recuerdo. A esta intuición recordada Hegel (1999a, 493) la llama *representación*, que vendría a ser

[...] el término medio entre el inmediato encontrarse-determinado de la inteligencia y ella misma en su libertad, o sea, el pensamiento. [...] El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse *intuyéndose en sí misma*, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí en su *propia exterioridad estar en sí misma*.

Aquí el filósofo parecería que está explicando la plasticidad misma: se describe el paso de la inteligencia que toma forma (de sí misma) y a la vez da forma al exterior. La exterioridad, como parecería obvio, no es trascendente, sino que se ve impregnada por la forma de la inteligencia.

Ya que la inteligencia es el punto de partida de la plasticidad política, se entiende que la representación de la inteligencia es precisamente el momento en que el Estado incipientemente toma forma. El Estado se ve impregnado por la conciencia inteligente que se

ha intuido, recordado y, por tanto, representado a sí misma. De forma analógica, esta vendría a ser la forma pormenorizada en que el Estado decide su soberanía: se representa a sí mismo como Estado y es capaz de enfrentarse de forma autosuficiente a otros Estados. Al describir la representación como un paso intermedio, se entiende que el espíritu, y con él el Estado, no ha alcanzado la libertad o soberanía en sí. Esto, sin embargo, no debería detenernos en conclusiones puesto que todo punto del sistema hegeliano es un punto de transición. La mutación está ocurriendo en cada momento y por tanto nada llega a ser en sí de la forma en que la escritura parecería exigir a través de la identidad (léase inmovilidad) de sus conceptos. Ya en este “término intermedio” encontramos la primera formación del Estado.

1.4.1.1. El lenguaje

La representación, vista a detalle, opera a través del recuerdo, la imaginación (*Einbildungskraft*) y la memoria (*Gedächtnis*). El recuerdo trata la intuición como imagen, y una vez que el representar toma como intuición a la imagen interior, se produce un círculo reproductor de imágenes. La imaginación es esta capacidad de reproducir imágenes, pero también la capacidad de producirlas desde la fantasía ya que toda asociación nueva de imágenes autodeterminadas por la inteligencia es pura interioridad. Con esto se llega al límite de la abstracción de la inteligencia o espíritu teórico, pero, como extremo demasiado sutil que debe ser determinado por una exterioridad para no caer en la inmovilidad, la fantasía también es un momento determinante en la existencia. El momento de la fantasía es la existencia icónica (*bildlich*). Al exteriorizarse la imagen completamente singular que se ha generado en la fantasía, se le debe asignar un *signo* (*Zeichen*) para ser reconocida; como tal, la fantasía también es productora de signos (léase aquí significados).

La representación entra así al ámbito del lenguaje puesto que la intuición ya no retorna a sí, por medio de la fantasía, como mera imagen de la sensibilidad, sino como significado asociado (exteriorizado) a la imagen, como signo. “El *signo*”, escribe Hegel, “es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo” (1999a, 499). Con el signo y su sistema, esto es, el lenguaje, el campo de la representación se invierte por completo puesto que se otorga a la intuición una existencia de cualidad completamente otra. De hecho, la existencia singular e interior de la inteligencia pierde consistencia ontológica: “la figura más verdadera de la intuición que es un signo es una existencia en el *tiempo*: un desaparecer de la existencia [...]. [E]l *lenguaje* da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia

inmediata” (1999a, 500-501). Pero el signo o significado quedaría vacío sin el *nombre*, que es la materialidad de la relación que se establece entre imagen y signo. Signo y nombre se complementan como en De Saussure (2007, 1:144), de manera general, lo hacen significado y significante.

Finalmente, el recuerdo del nombre conforma la memoria. Si en su recuerdo la imaginación reproducía imágenes, la memoria reproduce nombres. Y puesto que el nombre es ya una cosa despojada de la imagen interior, algo con relativa independencia de la inteligencia y disponible para la multitud de individuos, la memoria se convierte en algo esencial para el campo de la representación como intersubjetividad. La intersubjetividad es lo que está en juego en la reproducción de nombres, en el lenguaje. Tan crucial es esto que Hegel dice: “Es en el nombre donde pensamos” (506). El pensar, el conocimiento de la cosa despojada de toda imagen, surge en y con el lenguaje. Y ya que el lenguaje, el nombre, se ha constituido como cosa, “el *pensamiento* es la COSA” (510). Pensamiento y lenguaje son una y la misma cosa.

Si bien la visión de Hegel en torno al lenguaje ha sido criticada por Derrida (1973) como dualista, la descripción que hemos hecho aquí nos resulta particularmente deconstructiva. Se ofrece una descripción completa de un tipo de ciclo lingüístico en donde el lenguaje entra en pugna consigo mismo como recuerdo (léase recolección) para deconstruirse y construirse nuevamente de forma transformada: cosa → intuición → imagen → reproducción de imágenes → significado/nombre → reproducción de significado/nombre → nombre → cosa nuevamente. El campo lingüístico, que a fin de cuentas es la materialización del campo de la representación, parecería ser el lugar donde la forma o construcción del mundo se decide a través de la mediación de nombres, que son cosa y pensamiento a la vez. Si bien esta autoreferenciación del pensamiento/nombre puede interpretarse como un círculo hermenéutico, cabe mencionar que Hegel nunca deja atrás el problema de la perspectiva. La palabra conformada por el individuo no es un simple resultado de un proceso homogeneizado, sino que conserva una perspectiva. Cada sujeto parte de una intuición distinta que depende de su posición geográfica y su posicionamiento teórico al respecto del proceso lingüístico que conserva y elimina elementos en su infinita asociación. No es lo mismo, por ejemplo, cultivar una palabra que no contiene con un cierto sentido divisorio del mundo, que cultivar una que aporte al proyecto reconciliador de la política, es decir, que posea virtud política. Con todo, es en el espíritu práctico donde se aclarará mejor este problema de la autoreferenciación.

Lo importante aquí es apuntar la manera en que la objetividad, cuya forma más acabada es el Estado, hace su entrada a través del lenguaje. Como dice Jere O’Neill Surber (2006, 11):

It is by virtue of language that the fundamental spatiality of the external world becomes appropriated by and made part of the temporality of consciousness in the form of signs and names, and that, conversely, the temporal fluidity of experience and thought becomes “fixed”, externalized, and takes its place in the order of objectivity in the “higher form” of articulated and intersubjectively accessible conceptual terms.³²

Es aquí donde se entiende el carácter vinculante de la objetividad y cómo el Estado terminará siendo un vínculo ético que penetra la materia desde su conformación psicológica, esto es, desde el lenguaje. Sin este punto de partida de la conformación de la materia como objetividad lingüística no se entiende el porqué de la confianza de Hegel en, por ejemplo, la ley escrita. La *Filosofía del derecho* no trata sobre la conformación de meras leyes escritas (léase normativa), sino sobre la conformación del derecho a la libertad a través de leyes no necesariamente escritas, la forma lingüística (escrita o no) en que los individuos pueden o no decir ciertas cosas, hacer o no ciertas cosas. Las leyes escritas, en consecuencia, son derivaciones psicológicas. Esta concepción crea disonancia, ciertamente, con la forma actual con la que se concibe el derecho (conjunto de principios y normas legitimadas y reforzadas por el poder de un Estado, un Estado de derecho), pero resulta especialmente útil para crear un nexo entre los estudios de la cultura y el derecho.³³

La plasticidad política, por lo tanto, es un ejercicio de modelamiento de la materia de la objetividad lingüística. La plasticidad política inicia su ejercicio en la psicología, en la formación de los nombres, en el vínculo entre imagen y significado. Ahora bien, los nombres o palabras tienen en potencia trayectorias incalculables, por lo que no basta la mera asociación y composición de ellas. La palabra política se ve en la necesidad de una disciplina que cuide la finalidad del Estado como proyecto de reconciliación. La disciplina que trabaja de forma objetiva este fin es la estética.

³² “Es en virtud del lenguaje que la espacialidad fundamental del mundo externo es apropiada por y hecha parte de la temporalidad de la conciencia en forma de signos y nombres, y que, a la inversa, la fluidez temporal de la experiencia y el pensamiento se vuelve ‘fija’, externalizada, y toma su lugar en el orden de la objetividad como ‘forma superior’ de términos conceptuales articulados e intersubjetivamente accesibles.”

³³ Sobre este nexo, véase Rosen (2017).

1.4.2. El espíritu práctico

Volviendo a la psicología, y como ya se adelantó, en el espíritu práctico se resuelve mejor un posible impase de autoreferenciación del pensar en el momento del arribo del lenguaje. Tal círculo dejaría sin poder decisorio en el campo de la representación. La inteligencia que ha completado el ciclo lingüístico y ha constatado y asumido que es ella misma la que determina su contenido, es ya una inteligencia como voluntad, es decir, espíritu práctico. La voluntad es el concepto central del espíritu práctico. Es a través de la voluntad, que tiene la capacidad de poner en práctica el juicio (léase partición) con arreglo a fines, que se empieza a dar de forma efectiva una determinada forma a la objetividad. Para Hegel (1999a, 512), el fin de la voluntad es el siguiente:

La determinación de la voluntad que está-siendo en sí es llevar la libertad a la EXISTENCIA en la voluntad formal y, con ello, el fin de esta última es llenarse con su concepto, es decir, hacer de la libertad su determinidad, su contenido y fin, así como su existencia.

Para llegar a autodeterminarse de acuerdo a una libertad realmente efectiva, la voluntad tiene que despojarse de toda subjetividad por una serie de pasos: 1. el sentimiento práctico, 2. los impulsos y el arbitrio, 3. la felicidad.

1.4.2.1. El sentimiento práctico

A través del sentimiento práctico, que tiene una referencia inmediata y subjetiva, se experimenta lo agradable y lo desagradable. La voluntad aquí cae en cuenta que lo desagradable y su exceso, el dolor, son el origen de un sentido corruptor del mundo y por tanto se aleja de tales sentimientos (que también pueden ser provocados por el lenguaje). Esto es así ya que la reconciliación (la unidad) no puede darse a través del poder disgregador de lo inmediatamente desagradable. Una subjetividad en conflicto consigo misma no podría construir una objetividad unitaria. Para que la voluntad logre liberarse del sentimiento práctico no basta con un alejamiento de lo desagradable, puesto que lo agradable también tendría un origen natural (impulsivo) y por tanto subjetivo. La voluntad que se torna efectiva debe asumir y querer tales sentimientos como determinaciones por ella misma puestos:

[Para] que la voluntad, es decir, la unidad que está-siendo *en sí* de la universalidad y la determinidad, se satisfaga, es decir, sea *para sí*, la *adecuación* de su determinación interior y de la existencia *debe* haber sido puesta por la voluntad (515).

1.4.2.2. El arbitrio y la felicidad

Ocurre una traducción del sentimiento práctico (meramente impulsivo o natural) hacia la voluntad. A este “sentimiento” en sí determinado por la voluntad, Hegel (1999a, 516) lo llama *pasión*: “la pasión no es buena ni mala; esta forma solamente expresa lo siguiente: que un sujeto ha colocado todo el interés vivo de su espíritu, talento, carácter, goce, en un contenido”. Como se ve, la acción del espíritu práctico es completamente interesada puesto que nace de la pasión: “Nada [...] cobra estado sin interés” (517). Y ya que la pasión ha sido puesta por la voluntad, esta se libera de la subjetividad de los impulsos y se da realidad efectiva como voluntad reflexionante o arbitrio (*Willkür*). Finalmente, este proceso infinito de superposición de los sentimientos agradables por encima de los desagradables, y de colocación de la pasión como interés arbitrario que produciría un goce particular en la práctica, se “detiene” cuando reconoce como su verdad a la felicidad, que es la satisfacción universal. Esta satisfacción, lejos de ser un éxtasis, es la adecuación de la pasión (que es goce, cúmulo de sentimientos agradables) con el fin universal a través del cual tuvo su existencia: la libertad. La felicidad es el reconocimiento de la libertad como determinación esencial de la voluntad: la identificación de la libertad como objetividad con la voluntad como subjetividad. En otras palabras, la asunción voluntaria de un deber-ser libertario.

1.4.3. El espíritu libre

El espíritu libre es la última parte de la psicología. Como todo momento de *Aufhebung*, este es un momento de unidad: “La voluntad libre efectivamente real es la unidad del espíritu teórico y práctico” (519). A su vez, como siempre en estos casos, su contenido ya se ve anticipado en la última sección. Con la felicidad se vio cómo la voluntad puso a su esencia (la libertad) como determinación y fin, esto es precisamente el espíritu que se sabe libre. El espíritu libre, nos dice Hegel,

[...] es primeramente y en *general* la voluntad racional o la idea *en sí* y es, por tanto, solo el *concepto* del espíritu absoluto. Como idea *abstracta* está EXISTIENDO otra vez solamente en la voluntad *inmediata*, es el lado de la *existencia* de la razón, la voluntad *singular* como saber de aquella determinación suya que constituye su contenido y fin y de la cual ella es solo actividad formal. (520)

Se vuelve aquí a la inmediatez, pero ya como espíritu en relación a la objetividad. El despliegue de la libertad, que en este caso es psicológicamente práctica, conformará el espíritu objetivo, finalmente el Estado.

1.5. Autodeterminación de la psicología

Con esta descripción pormenorizada y en relación a la política, estamos en una mejor posición de ver la plasticidad política en la psicología. La psicología como objeto de sí se autodetermina en una psicología lógica y una psicología cronológica. La psicología lógica compone los pasos interiores que el sujeto realiza para tener la capacidad efectivamente real de poner su voluntad (devenida felicidad) en la conformación de la eticidad. Como vimos, estos pasos no son inconscientes, sino que la voluntad incide en el momento mismo de su desarrollo. Y son lógicos porque todos se ven compendiados finalmente en el espíritu que se sabe libre y eleva su voluntad por encima de toda inmediatez subjetiva. Por su lado, la psicología cronológica es el desarrollo expositivo que se pudo ver en la conformación de círculo de círculos: se pudo ver que todo paso ulterior era fundamentación de los pasos anteriores. En esta perpetua incorporación se asume que el Estado ya está en juego en la psicología. Es solo porque existe la posibilidad de construir un Estado en términos de libertad que puede existir una psicología que se autodetermine como voluntad libre. Que exista efectivamente la posibilidad de tal Estado es una pregunta que se le puede hacer a Hegel, pero que rebasa los propósitos de este trabajo.

Al momento interesa entender que parte de la posibilidad del Estado hegeliano se da precisamente porque su conformación inicia en etapas anteriores. La logicidad de la psicología será luego incorporada como cronología del Estado, y la cronología de la psicología será retroactivamente asumida como argumento para el derecho a la existencia de tal Estado. La subjetividad que se construye a partir de esto es una que estaría en medio de esta tensión lógico-cronológica de la conformación del Estado. Dice Hegel (1999a, 517):

El *sujeto* es la *actividad* de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, o sea, de la transposición del contenido (que *es* así fin) desde la subjetividad a la objetividad, en la que el sujeto se concluye consigo mismo.

Aquí el individuo político está en su plena descripción. En sentido lógico, un tipo de individuo que estaría fundamentado por el Estado; en sentido cronológico, un tipo de

individuo que necesita conformarse antes del Estado para que este pueda ser entendido. La posibilidad del Estado hegeliano depende de este individuo político que se ha adelantado a sí para conformar el Estado, aquel que ha puesto, de forma enteramente libre, su satisfacción universal (felicidad) al servicio de su apropiación lógica por el Estado. En este razonamiento llama la atención la forma en que la libertad es sacrificada por el individuo para la conformación libre de una entidad que le contiene.

Pero si el Estado es una psicología expandida, ¿cómo es posible que el Estado no destruya sus partes desagradables, esto es, aquellas que no tributan a su conformación? La libertad en Hegel es solo posible en tanto acuerdo unilateral con todas las esferas del sistema, esta es su único futuro si no se quiere caer en contradicciones flagrantes (guerras civiles). Ahora bien, esta no es una defensa del Estado dictatorial porque el Estado desde sí no podría modificarse por un acto de voluntad. Como se vio, necesita de una conformación psicológica particular, de individuos que desde el inicio nombren y reconozcan el Estado como la satisfacción de su libertad. En este sentido, el Estado en Hegel es más pedagógico que dictatorial, está en entera negociación con el individuo (léase singular) que busca ser él mismo y que no puede destruir sin destruirse a sí.

2. La eticidad

Dentro de la *Filosofía del derecho* (equivalente a “El espíritu objetivo” de la *Enciclopedia*), la eticidad (*Sittlichkeit*) compone el tercer tipo de derecho, el último después de haber recorrido el derecho abstracto y la moralidad. El derecho abstracto revisa las relaciones exteriores, meramente contractuales, entre los individuos que se reconocen entre sí. La moralidad, por su parte, compone la libertad subjetiva, aquella que ocurre en la interioridad o conciencia del sujeto. La unión de estos dos momentos compone la realización efectiva de la libertad; esto es, el conjunto de instituciones sociales y políticas que Hegel llama eticidad y que estaría subdividida en 1. familia, 2. sociedad civil y 3. Estado. En esta sección trataremos de recorrer estas tres instancias de la eticidad en relación específica con la plasticidad política.

2.1. La familia

En Hegel (2010b, 167), la característica determinante de la familia es el amor. El amor es un modo de hacer posible la individualidad dentro de un conjunto. Las partes de una familia están vinculadas por el amor porque más participan como miembros que como individualidades independientes, su preocupación individual es el conjunto. Que el amor

como un tipo de unión específico esté a la base de la eticidad —de hecho, aparece en el primer párrafo sobre la familia— es decisivo y habla sobre la capacidad sintética (unificadora) de la eticidad.

Si en el tránsito del espíritu subjetivo al objetivo se pudo ver que la voluntad era el concepto central de la practicidad —esto es, de la primera objetivación del mundo—, que el espíritu objetivo empiece situando el amor a la base es un tanto desconcertante. Esto es lo que llevaría a Alice Ormiston (2004, 27) a pensar la experiencia del amor como una precomprensión de la voluntad:

the expression of the modern will in private property and in the subsequent manifestations that Hegel traces in *Philosophy of Right*, the need of that will to objectify its certainty of itself in the world, and the drive of the individual of civil society towards the knowledge of its unity with others, all these can *only* be understood if the will already has some deeply rooted conviction of its own inherent significance, of its implicit unity with the world and with other individuals around it.³⁴

La idea del amor, para Ormiston, es prefilosófica porque constituye la base material a partir de la cual la voluntad debe elaborar y no tiene opción de escapar (similar a la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] de Heidegger [2003a, 153]). En este sentido, la experiencia del amor representa el mundo, a partir del cual el proyecto final de reconciliación —esto es, la eticidad— se da en la tensión de la razón con el amor.

A partir de la voluntad subsumida al (mundo del) amor, la familia se subdivide en tres momentos: 1. el matrimonio, 2. el patrimonio familiar y 3. la educación de los hijos y la disolución de la familia.

2.1.1. El matrimonio

El matrimonio se da cuando hay “el libre consentimiento de las personas para *constituir una única persona*, renunciando a su personalidad natural e individualidad en esa unidad, lo cual es bajo este respecto una autolimitación” (Hegel 2010b, 168). La autolimitación del

³⁴ “la expresión de la voluntad moderna en la propiedad privada y en las manifestaciones subsiguientes que Hegel traza en la *Filosofía del Derecho*, la necesidad de esa voluntad de objetivar su certeza de sí misma en el mundo, y el impulso del individuo de la sociedad civil hacia el conocimiento de su unidad con los demás, todo esto *solamente* puede entenderse si la voluntad ya tiene alguna convicción profundamente arraigada de su propio significado inherente, de su unidad implícita con el mundo y con otros individuos a su alrededor.”

matrimonio es a la vez una liberación del estancamiento personal en el cual, a través del reconocimiento jurídico del derecho abstracto, las personas se constituyen como meras voluntades subjetivas que mantienen relaciones contractuales entre sí. La unión matrimonial es una forma de libertad sustancial puesto que se trata de una unidad formal (léase jurídica) y a la vez subjetiva con otra persona. Además, la capacidad unificadora del amor adquiere aquí la forma de la consanguineidad.

Por otro lado, es significativo el acento que Hegel (2010b, 170) hace al respecto del papel del lenguaje en el acuerdo matrimonial:

La declaración solemne del consentimiento al vínculo ético del matrimonio [...] constituye la *conclusión* formal y la *realidad efectiva* del matrimonio, de suerte que esta unión es constituida como ética solo mediante el *precedente* de esa ceremonia, como cumplimiento de los *sustancial* por medio del *signo*, del lenguaje, en cuanto la existencia más espiritual de lo espiritual.

Pero el lenguaje no solo es “lo más espiritual de lo espiritual”, sino que a su vez es la forma más esencial de la plasticidad política. A través del lenguaje, habíamos visto, empieza a tomar forma la objetividad. El acto lingüístico que formaliza el matrimonio, por lo tanto, no es un mero signo dentro del discurso, sino que este es tomado como cosa en el mundo y por tanto genera relaciones, acciones, modelamientos, etc. El matrimonio es un enunciado performativo (Austin 2016, 47) que genera efectos de acuerdo a un rumbo que eventualmente realiza el Estado. El matrimonio es un acto ético y sintético que obtiene su verdad de su desarrollo ulterior (el Estado). Y es sintético no solo por su carácter unificador de personalidades que han consentido ser una, sino porque los elementos unificados son heterogéneos:

este [el matrimonio] no tiene que ser contraído dentro del círculo ya *naturalmente idéntico*, sobradamente conocido y familiar en todo detalle, en el cual los individuos no tienen unos respecto de otros una personalidad propia, sino que tiene que realizarse entre familias separadas y entre personalidades originariamente diferentes. (Hegel 2010b, 173)

El matrimonio, entonces, es una *palabra política* (modela el Estado) mientras cumpla con esta pauta de heterogeneidad sanguínea y con ello no contradiga al concepto de libertad (en la homogeneidad de sangre hay una naturalidad inmediata que no se abre a la decisión).

2.1.2. El patrimonio familiar

En esta sección se habla sobre el derecho que tiene una familia para conformar una propiedad común, que es un punto intermedio entre la propiedad privada y pública. Esto debido a que, si bien el patrimonio familiar no pertenece al conjunto de la sociedad, tampoco pertenece a un individuo en específico; pertenece a todos los miembros familiares por igual. “[E]l egoísmo del deseo se transforma aquí [el patrimonio familiar], mediante el cuidado y la adquisición para algo *común*, en algo *ético*” (Hegel 2010b, 174). Lo común es ético porque en él se da una liberación de la esfera individual y se la enrumba hacia la universalidad, hacia el uno en donde todo individuo participa (contractual y existencialmente) de la “misma” voluntad.

Curiosamente, Hegel no habla de herencia, como parecería lógico en todo discurso en torno al patrimonio. “[E]n qué consiste este patrimonio y cuál sea el verdadero modo de su consolidación”, Hegel apunta, “es algo que se decide en la esfera de la sociedad civil” (174). El tema de la herencia es dejado a la sociedad civil para que lo decida, lo cual se lo explicita a su vez en la sección sobre la educación de los hijos y la disolución de la familia. Lo importante es tan solo que el patrimonio tenga el derecho de ser conformado ya que la propiedad es fundamental para el reconocimiento (abstracto) de la personalidad jurídica (65). Esto indica que el pensamiento de Hegel, si bien contempla relaciones contractuales de propiedad, no está necesariamente enrumbado hacia el liberalismo; como sí lo estuvo, por ejemplo, el pensamiento contractualista de Locke (2014).

Esta apertura sobre la materia y modo de consolidación del patrimonio familiar no solo que se desmarca de sistemas políticos específicos, sino que da acogida a la libertad o autodeterminación de las familias, consiguientemente los pueblos, para moldear las instituciones más generales (el Estado, básicamente) de acuerdo a sus necesidades y carácter. El derecho al patrimonio familiar es, por una parte, una omisión de la libertad (no es posible no reconocer el patrimonio familiar), pero, por otra, una conservación en tanto todos los miembros familiares están en igualdad de condiciones para reclamarlo y hacer uso de él. Esta dialéctica patrimonial no responde a leyes de necesidad sino a una relación plástica con las esferas más amplias que esperan su conformación. Plasticidad, cabe recalcar, que finalmente decidirá el sistema político a adoptar.

2.1.3. La educación de los hijos y la disolución de la familia

Con la educación de los hijos, la familia propiamente toma existencia: “llega a ser en los hijos, como *unidad misma, una existencia que es para sí y objeto* al que ellos [las partes del matrimonio] aman como amor suyo y como existencia concreta suya sustancial” (Hegel 2010b, 177). En la relación unitaria entre los padres y los hijos se ejerce un derecho ya no abstracto sino ético ya que no hay una relación de dependencia jurídica entre sus partes. Los hijos, como los padres, son seres libres y no están obligados externamente a cumplir con las obligaciones. Lo que une sustancialmente a la familia, como ya vimos, es el amor, aunque aquí se lo complementa con confianza y obediencia, por ser elementos pedagógicos. Con esta explicación de la formación de los hijos como desarrollo de la familia a su para sí dentro de la esfera ética, se explicita que es la formación pedagógica la que prima al momento de construir derecho. Las leyes jurisprudenciales (abstractas) no ejercen un papel formativo porque su búsqueda es la justicia —la base igualitaria que un conjunto (la sociedad) necesita para que surja el derecho ético— que por su externalidad es incapaz de conformar un lazo subjetivo y afectivo entre las personas. La *formación* del derecho ético, que eventualmente llegará hasta el Estado, se da desde la subjetividad y la unidad que se ha conformado entre los miembros familiares que han trabajado, desde el amor, para crear una forma de organización que permita a sus miembros ser a su vez libres. Esta forma organizativa es la sustancia ética, que empieza con la familia.

Si bien la familia es la unidad básica de la eticidad, no significa esto que Hegel suponga que todos los individuos han nacido en el seno de una familia o que todas sean mayormente exitosas en su reproducción y formación de hijos. Al contrario, esta unidad básica explica un ideal organizativo que mejor formará las esferas ulteriores mientras mejor se conforme. Un Estado fuerte será el que logra individualizar y otorgar derechos a sus miembros desde el núcleo afectivo (léase familiar), antes que por la jurisdicción. En la vida ética, la jurisdicción propiamente entra cuando hay un fallo en la operación organizativa; como cuando en los testamentos se vulneran las relaciones familiares a partir de repartos no igualitarios (179).

Como el amor busca la individualidad dentro del conjunto, eventualmente los hijos deben ejercer su libertad para conformar su propia familia y así queda diluida —o al menos pasa al trasfondo— la familia de donde los hijos provienen. Como hay creación de otras familias, la familia como unidad básica de la vida ética —que en términos plásticos se la podría denominar *familia lógica*— no se diluye. Se diluyen las familias particulares, que,

inversamente, se las podría denominar *familias cronológicas*. Este punto es indicativo de la autodeterminación de la familia. La familia no solo ayuda a dar forma al cuerpo social más amplio donde están inscritas, sino que adopta una forma completa al momento de su disolución. En el reconocimiento de su delimitación, como organismo social capaz de dar y tomar forma, se da la autodeterminación familiar.

2.2. La sociedad civil

También llamado *Estado externo*, *Estado basado en la necesidad* o *Estado del entendimiento*, la sociedad civil es la forma en que las personas entran en relación concreta —y no solo formal— con otras personas. La concreción se da en cuanto las personas, como particulares, entran en relación con otras personas particulares para satisfacer sus necesidades y ejercer su arbitrio. En el derecho abstracto, la relación era meramente formal ya que la relación estaba mediada por una fórmula jurídica; aquí, en tanto la persona tiene en sí un principio de otredad para satisfacer sus necesidades y ejercer su arbitrio, la relación está mediada por la forma (léase principio) de la universalidad. En la sociedad civil todavía no se ejerce la libertad sustancial porque los fines de las personas particulares son egoístas. La universalidad en la sociedad civil está en un estado formal porque hay, dentro de lo jurídico, una instrumentalización del otro, mas no una relación de liberación mutua. El desarrollo de la sociedad civil se compone de tres momentos: 1. el sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*), 2. la administración de justicia, 3. la policía y la corporación.

2.2.1. El sistema de las necesidades

En el sistema de las necesidades el ser humano tiene una característica animalesca, en tanto las necesidades son inflexibles y automáticas. El ser humano logra separarse de la animalidad

[...] con la *multiplicación* de las necesidades y medios, y luego con el *fraccionamiento* y la *diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos individuales, los cuales se convierten en diversas necesidades *particularizadas* y con ellos *más abstractas*. [...] De igual modo se *dividen* y se *multiplican* los *medios* para las necesidades particularizadas y en general los modos de su satisfacción [...]. (Hegel 2010b, 188-9)

Este es ya un comienzo de modelamiento corporal que el sujeto concreto empieza a ejercer. Fraccionar las necesidades es un proceso plástico porque supone la adopción de formas nuevas de la necesidad, así como un conceder forma al modo en que los medios son usados

para satisfacerlas. Se entiende que, en este refinamiento de las necesidades y los medios, el Estado se relaciona directamente como el medio más avanzado. El Estado adopta la forma del refinamiento de las necesidades y los medios.

Ahora bien, el Estado es un momento ulterior; lo que se describe en esta sección es el proceso de fraccionamiento infinito de las necesidades y medios sin más como el modo de la sociedad civil. Infinitamente insatisfecha, la sociedad civil se fragmenta a través de un proceso sin fin de subjetivación de las necesidades y medios para su satisfacción que estarían enfrentados y mediados no solo por la forma jurídica del derecho abstracto, sino por el reconocimiento (principio de otredad) que se da en la relación cara a cara, es decir, entre iguales. La plasticidad en esta etapa tendría la forma del caos sino fuera por la participación de la universalidad del otro en el vínculo formativo, el cual obliga a una relación, si bien egoísta en tanto la subjetividad es la que busca ser satisfecha, al menos recíproca.

Fiel al principio plástico formativo, el trabajo aquí se erige como el medio predilecto para “preparar y procurar a las necesidades *particularizadas* el medio adecuado, asimismo *particularizado* [...], el cual, con los procedimientos más diversos, especifica para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza” (Hegel 2010b, 191). Debido a que la formación práctica del trabajo se da a través del hábito y el fraccionamiento ocupacional, sus movimientos son cada vez más mecánicos y simples, lo cual abre espacio para la entrada de la máquina. Si bien esta forma de satisfacer las necesidades abstrae al ser humano de la actividad que hace, a su vez completa un conjunto de necesidades determinadas por la maquinación de movimientos que se convertirá en *el* modo a través de la cual el ser humano se forma (abstraídamente en esta instancia) a sí y para sí.

El cierre (completitud) de la necesidad se convierte en el piso para la vida en común:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en la *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de modo que, mientras cada uno gana, produce y goza para sí, justamente por eso produce y gana para el goce de los demás. (192)

A esta formación Hegel la llamará *patrimonio universal permanente*. En la sociedad civil todos trabajan, pero no todos trabajan con el mismo capital y con las mismas condiciones, lo cual hace que su participación dentro del patrimonio universal sea desigual. El patrimonio, por lo tanto, si bien es universal, conserva a la vez las diferencias de la particularidad. El universo social conserva la particularidad por medio de los estamentos, que vendrían a ser masas de gente o subsistemas de necesidades que se han diferenciado por “sus medios y trabajos, [por] los modos y maneras de satisfacción y de formación teórica y práctica [...]” (Hegel 2010b, 193-4). Hegel identifica tres estamentos fundamentales: 1. el estamento sustancial (relacionado con el patrimonio natural y la agricultura), 2. el estamento de la industria (relacionado con la fabricación y su intercambio), 3. el estamento universal (relacionado con los intereses universales de la sociedad).

Contrario a Marx y Engels (2003, 48), los estamentos (léase clases sociales) no son la parte fenoménica de la relación que masas de gente tienen con los medios de producción; si bien Hegel (2010b, 193) no descuida la relación capital-trabajo, en la conformación del estamento “la determinación última y esencial se encuentr[a] en la *opinión subjetiva* y el *arbitrio particular*” (196). Este punto es importante de recalcar porque sin él no hay plasticidad posible. La totalidad social que describe Hegel está, contraintuitivamente, mediada en todo punto por la libertad y por tanto por la capacidad del individuo y la sociedad civil de mudar de forma.

2.2.2. La administración de la justicia

Esta sección trata sobre la forma en que el derecho se convierte en ley, es decir, en derecho positivo. En el estadio de la ley se inscribe toda conclusión que se haya llegado al respecto de los límites del matrimonio, el patrimonio, la educación, etc. En su concreción, la ley tiene la capacidad de ser la

[...] *aplicación* con respecto a la *materia* de las relaciones y modos de propiedad y de los contratos que se singularizan y se desarrollan hasta el infinito en la sociedad civil, y además con respecto a la materia de las relaciones éticas que se basan en el sentimiento, el amor y la confianza, aunque con estas solo en la medida en que contienen el aspecto del derecho abstracto. (212)

Esta unidad entre los contratos civiles y el relacionamiento emotivo de las personas hace que la ley en Hegel sea un modelador cultural. No se puede hablar de ley solo desde un punto de vista doctrinal, sino que la ley es también el producto de las normas creadas incluso desde la formación de la interioridad, es decir, desde la psicología. La norma cultural tiene la capacidad de convertirse en ley; viceversa, la ley puede convertirse en norma cultural.

Pero no solo el derecho en sí se convierte en ley, sino también el “derecho individual adquiere el significado del ser reconocido como de una existencia concreta en la voluntad y en el saber universal existentes” (Hegel 2010b, 205). En la sociedad civil la vida individual se reconoce como parte universal y por tanto el atentado contra ella es un atentado a la universalidad. Para estos casos, el poder público del tribunal se encarga de realizar el derecho y con este ciclo completado (de instauración y defensa de las partes del conjunto universal) la sociedad civil se convierte propiamente en una unidad.

Ante una posible pugna entre el poder público y la individualidad o decisiones sobre contenidos particulares, Hegel advierte que el “derecho encuentra su satisfacción en la *confianza* hacia la subjetividad de los que deciden. Esta confianza se funda especialmente en la igualdad de las partes con aquellos, según su particularidad, la posición social, etc.” (212). El funcionario público no ocupa una posición social diferenciada de aquel sobre el cual se decide. Los estamentos, como ya se vio, no son hereditarios ni dependen de la propiedad (léase capital); al contrario, se mantiene el derecho a la libertad y por tanto la igualdad en las decisiones. Este punto de partida igualitario es lo que los individuos reconocen en sí y para sí y que genera, por tanto, confianza entre los involucrados.

Con la administración de justicia, igualitaria e universal, los individuos del conjunto social permiten que sus acciones sean juzgadas y, a su vez, ejercen el juicio sobre los demás. En términos plásticos, en esta etapa es cuando *los individuos* se dan y toman forma entre sí; la administración de la justicia es la etapa interpersonal de la eticidad.

2.2.3. La policía y la corporación

Contrario a lo que se creería desde una perspectiva marxista —que ve como necesaria la fundamentación de las desigualdades en un cierto arreglo de las relaciones de propiedad— Hegel no desconoce que la sociedad puede anquilosarse en estructuras de desigualdad que obstaculizan la ejecución de la justicia y la libertad. Aquí el filósofo:

[N]o menos que el capricho, circunstancias casuales físicas y que se encuentran en las relaciones externas pueden reducir a los individuos a la *pobreza*, a una situación en la que les deja las necesidades de la sociedad civil y que —puesto que al mismo tiempo les [ha] quitado los medios naturales de adquisición y suprime el lazo más amplio de la familia como clan— en cambio les hace perder más o menos todas las ventajas de la sociedad, la capacidad para adquirir habilidades y formación en general, así como la protección jurídica, los cuidados sanitarios e incluso frecuentemente el consuelo de la religión, etc. (Hegel 2010b, 217).

La función de la policía es la de impedir que este tipo de desigualdades se perpetúen. Por supuesto, también impide los delitos. En estos dos tipos de aseguramiento, lo que la policía busca, a fin de cuentas, es salvaguardar que la universalidad se quiebre en la sociedad civil, esto es, que las tareas generales de utilidad común se vean interrumpidas. De aquí que Hegel llame a la policía el poder asegurador de lo universal. Una sociedad civil en donde su universalidad no se ve quebrantada “está ocupada en desarrollar dentro de sí misma *una población e industria pujantes*” (218).

El “arte” de la policía consiste en encontrar la armonía para que la sociedad civil cumpla sus objetivos. Al respecto de la relación entre capital y trabajo, Hegel considera que una perpetuación de la pobreza trae como consecuencia dos opciones. La primera, que la policía obligue a la clase más rica a mantener a los más pobres en un nivel de subsistencia. Esto, sin embargo, anularía la mediación del trabajo entre los más pobres, impidiéndoles el ejercicio de su externalización y consecuente liberación. La segunda opción, que la policía obligue a los más pobres al trabajo para conseguir su subsistencia. Esto, sin embargo, traería un exceso de producción, esto es, demasiados productos sin la adecuada demanda. Hegel es crítico de una sociedad civil consumista, la cual pondría “de manifiesto que en medio del *exceso de riquezas* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, que en su propio patrimonio no posee lo suficiente para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe”. Como se puede ver, la policía, a través de la regulación, debe encontrar la forma para moldear a la sociedad civil a que se establezca en un punto medio al respecto de la producción de riqueza y la cantidad del trabajo.

La base a través de la cual la modelación de la sociedad civil se da es el mercado. Hegel (2010b, 220) confía en el mercado:

Así, gracias a este medio máximo de unión [el mercado o la búsqueda de la ganancia], conecta además a tierras lejanas en la relación de comercio, en una vinculación jurídica que introduce el contrato, en cuyo tráfico comercial se encuentra al mismo tiempo el medio más grande de formación [*Bildungsmittel*; léase cultura o medios educativos] y el comercio adquiere su significado histórico-universal.

El mercado es el unificador universal no solo de mercancías sino de la cultura en el sentido liberador de la palabra. De aquí que Hegel vea en la colonización un medio positivo de universalización. Históricamente, no obstante, la colonización se convirtió en un ejemplo en donde la policía falló ostentosamente en su función modeladora: no impidió el exceso de productos a través del trabajo esclavizado; no impidió que los derechos individuales no se transmitan a todos los miembros de la sociedad; no impidió que una clase se convierta en propietaria monopólica de la riqueza y que por tanto dejen el trabajo (formación para la libertad) a un lado.

Si la policía es aquella instancia que organiza la sociedad civil desde “arriba”, la corporación lo hace desde “abajo”. La corporación es aquella estructura de asociación que el estamento de la industria desarrolla. Si bien sus miembros comparten un afán egoísta de conseguir una mayor ganancia para su propio interés y negocio, en su asociación ganan una universalidad relativa. Al conformar un grupo, sus miembros elevan su interés individual a una conciencia de grupo y por tanto operan y se ejercitan en la universalidad. Escribe Hegel (2010b, 222-3):

[L]a corporación tiene, bajo la vigilancia del poder público [policía], el derecho de ocuparse de sus propios intereses, contenidos dentro de ella, de admitir miembros según la propiedad objetiva de su habilidad y *rectitud*, en un número que se determina por la conexión general, y de proteger a sus afiliados frente a las contingencias particulares, así como de la formación de su capacidad para llegar a ser partícipes de ella y, en general, de intervenir a favor de ellos como una *segunda* familia, cuya situación queda más indeterminada para la sociedad civil universal, la cual está más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares.

Como se puede apreciar, la corporación actúa como una especie de Estado que se autorregula para cumplir los fines específicos a su estamento. En su autorregulación, la corporación se ocupa de tareas generales —como las de proteger y educar a sus miembros— que pavimentan el camino a la universalidad, esto es, a una organización que incluya todos los estamentos, el Estado. De aquí que Hegel describa a la corporación como la segunda raíz ética del Estado;

siendo la familia la primera. La familia se ocupa del ejercicio más emotivo de la universalidad; la corporación del ejercicio más contractual.

La corporación constituye la forma organizativa más avanzada de la sociedad civil. En tanto es una especie de familia de familias, la corporación estira hasta donde más puede los valores basados en la individualidad o, si se quiere, en el amor como rescate de la individualidad dentro de un conjunto. Desde esta perspectiva, no queda del todo claro por qué la corporación es exclusiva del estamento de la industria. Si la familia opera en todos los estamentos, no hay razón para pensar que las familias de todos los estamentos no se organizarían corporativamente de acuerdo a sus intereses estamentales; del mismo modo como ahora tenemos gremios campesinos y del sector público. La explicación más plausible es que la actividad mercantil del estamento de la industria es la única que prepara a sus miembros con suficiente fuerza en el egoísmo o interés particular. Para Hegel, la corporación es una actividad fundamentalmente egoísta que solo puede adquirir sustancialidad si nace desde la actividad económica de sus miembros.

La formación de la corporación, sin embargo, antes que potenciar el egoísmo, logra adquirir caracteres universales. Un estamento que potencialmente podría motivar al caos social a través de una competencia abierta y sin concesiones, se convierte, por el poder de la organización, en una preparación para el Estado. La corporación, sobreseída en su exceso por la policía, es la forma que tiene Hegel de salvaguardar la universalidad de un posible pandemio capitalista. La dialéctica de la corporación y la policía dan forma a la sociedad civil para que encaje con la universalidad del Estado. El porvenir del Estado depende, en última instancia, de un modelamiento bastante riesgoso: transformación vigilada del egoísmo a un nivel organizativo, que genere a la misma vez productividad y valores universales.

2.3. El Estado

La tercera y última sección de la *Filosofía del derecho*, el Estado, constituye la parte más importante del libro. Desde el comienzo el Estado es definido como “la realidad efectiva de la Idea ética, el espíritu ético, como la voluntad *manifiesta*, clara para sí misma, sustancial, la cual piensa y sabe y que lleva a cumplimiento aquello que sabe y en cuanto que lo sabe” (Hegel 2010b, 226). El Estado es la concreción de la libertad porque constituye la manifestación de la voluntad cuya finalidad es sí misma. Como tal, en tanto los individuos buscan la libertad, el Estado tiene el derecho sobre sus miembros y los individuos tienen el

deber de ser miembros de él. Individuo y Estado se sintetizan para conformar una unidad racional en sí y para sí: el Estado adquiere su realidad efectiva a través de la autoconciencia de sus miembros elevada a la universalidad; los individuos adquieren realidad efectiva a través de la consecución de la libertad sustancial que, a través de universalizar su reflexión, el Estado les brinda. El análisis del Estado se compone de tres secciones: 1. el derecho político interno, 2. el derecho político externo, 3. la historia del mundo.

2.3.1. El derecho político interno

Esta sección es ostentadamente más extensa que las dos que le siguen. Para mostrar la concreción del Estado, Hegel se ve en la necesidad de abandonar el plano jurídico al momento de definir las distintas partes internas del Estado. La constitución, por ejemplo, en vez de ser un documento expedito, pasa a ser el conjunto de instituciones a través de las cuales la racionalidad del Estado se realiza en sus individuos, que confían y trabajan en ellas. Más específicamente, se describe el mecanismo más íntimo a través del cual el Estado logra su reproducción: *la confianza*. Las instituciones son la parte objetiva del Estado, mientras que la confianza es la parte subjetiva. La confianza, dice Hegel (2010b, 237), es la disposición de ánimo política,

[...] la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y en el fin de otro (aquí, del Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo, con lo cual justamente este otro no es inmediatamente otro para mí y yo soy libre en esta conciencia.

Ahora bien, la confianza y las instituciones no están separadas, tampoco ninguna tiene prioridad sobre la otra. La confianza solo puede materializarse en el actuar por dentro de las instituciones; viceversa, las instituciones operan a través de la disposición subjetiva de la confianza. Esta reciprocidad ocurre según necesidad. La idea del Estado, por su naturaleza conceptual, para realizarse se ve en la necesidad de autodeterminarse en constitución (léase instituciones u organismo estatal) y ánimo (léase confianza). En términos temporales, la constitución política se puede describir como el Estado cronológico, mientras que el ánimo político se puede describir como el Estado lógico. La reciprocidad entre ambos estaría construyendo el porvenir del Estado o, lo que es lo mismo, un Estado por venir. ¿Qué forma, si acaso se puede saber, tendría este Estado futuro? En otras palabras, ¿cuál es el fin de la síntesis constitución-ánimo?

Para Hegel (2010b, 238), el fin del Estado es el interés general que ha logrado conservar los intereses particulares. Como se puede notar, aquí hay una construcción circular: el Estado no tiene lugar sin la *Aufhebung* de los intereses particulares, mas su finalidad es precisamente la de conservar y suprimir, por medio del interés general o universalidad, los intereses particulares. El movimiento que el Estado obtiene según su finalidad es, antes que su reproducción, la de una constante formación o comienzo. En esta insistencia por comenzar de nuevo a cada momento, el Estado adquiere como principio una innovación tan radical (léase *futural*) que nunca llega a actualizarse. Cuando una institución parece adquirir su realidad efectiva según la innovación pensada, inmediatamente queda desactualizada por unos miembros que, si bien participan y trabajan en la institución renovada, deben sugerir una nueva innovación para que solo así su universalidad sea reconocida.

Para no volver el Estado una pura entelequia,³⁵ se debe considerar que la realización efectiva del Estado es precisamente esta estructura temporal que nunca se inmoviliza en un organismo estatal completamente estable. El Estado es, a fin de cuentas, un concepto que ha sido temporalizado y cuya realidad efectiva se comprueba en el libre uso del concepto por parte de sus miembros. La libertad en el concepto consiste en la infinita innovación del concepto mismo, esto es, la capacidad de modificar aquello que permite o da comienzo a la libertad. El Estado estaría reconciliando la contradicción entre la infinitud de la libertad individual (léase disposición de ánimo) y la finitud de las instituciones. Esta reconciliación es el interés general tanto de los individuos como de las instituciones. El interés general, como se puede notar, no es un mero afán de generalización sino de colaboración entre las partes involucradas para dar cabida a un arreglo de la infinitud dentro de la finitud. Lo *futural* del Estado trabaja por dentro su proceso de actualización. En su carácter temporal, el Estado es un ente precario (puede quebrarse en cualquier momento de desinstitucionalización o pérdida de confianza) y a la vez omnipresente (está operando en la subjetividad del individuo autoconsciente).

Yendo más al fondo de la constitución política, Hegel mira cómo esta se diferencia de sí misma, desplegándose en distintos momentos internos o instituciones que aspiran a la consistencia. Estos momentos se acercan a la división clásicamente moderna de poderes: 1. el

³⁵ En el libro noveno (Θ) de la *Metafísica*, Aristóteles (2003) utiliza el término *εντελέχεια* mayormente como actualización o realización plena. La pura entelequia (desprovista de potencia) vendría a ser una entidad inmóvil cuya finalidad estaría acabada.

poder del príncipe, 2. el poder gubernativo, 3. el poder legislativo. Aquí una forma más completa de introducir estos poderes:

[...] la *universalidad* de la constitución y de las leyes [poder legislativo], la deliberación como relación de lo *particular* a lo universal [poder gubernativo] y el momento de la *decisión* última como la *autodeterminación* a la que retorna todo lo demás y de la cual todo lo demás toma el comienzo de la realidad efectiva [poder del príncipe] (Hegel 2010b, 256).

Cabe recalcar que estos poderes no están separados entre sí (no son autónomos) por sus funciones o por la voluntad particular de los individuos que las componen. Al contrario, trabajan de forma unitaria; el Estado soberano es su unidad. En este sentido, una acción puede transitar los tres tipos de poderes, y de hecho ocurre incluso en los Estados modernos, en donde las funciones son supuestamente autónomas. Tómese el caso en donde un jefe de Estado (poder del príncipe) envía un proyecto de ley al parlamento (poder legislativo), este lo aprueba y luego las instituciones ejecutan o pragmatizan tal normativa (poder gubernativo); aquí no se puede decidir si la acción propiamente pertenece a quien la autodeterminó, a quien la debatió y redactó de forma universal, o a quien la ejecutó de forma particular. El Estado como unidad vendría a cerrar tal indecidibilidad.

2.3.1.1. El poder del príncipe

El análisis empieza con el poder del príncipe porque Hegel considera que el príncipe resume en sí los tres momentos de la totalidad del derecho político interno. Sin la autodeterminación del poder absoluto del príncipe, no pueden darse los demás poderes. Esto indica la estrecha unidad que existe entre los poderes estatales y cómo el príncipe o monarca constituye la absolutización del Estado en una persona. La personalización del Estado es la forma en que el concepto del Estado se convierte en efectivamente real. Como persona, el Estado aquí no se torna en una mera subjetividad, sino que es el sujeto de la constitución que se ha desarrollado en racionalidad. El monarca es el momento inicial y final de todo el proceso de formación estatal: “interrumpe la ponderación de los argumentos y contrargumentos, entre los cuales se puede oscilar siempre de un lado a otro, y con un *yo quiero, resuelve*, y da comienzo a toda acción y realidad efectiva” (259). El monarca representa el contorno (ideal y material) del Estado.

Contrario a una soberanía del pueblo, la soberanía del monarca llega al extremo de la concreción de la idea del Estado porque esta se ha singularizado en una persona sin abandonar la universalidad. El principio de completa mediación de la realidad solo puede darse con la racionalización de la idea de Estado desde su constitución más amplia como conjunto de poderes o instituciones hasta su atomización en una persona. La verdad del monarca es el concepto de Estado: la reconciliación en la eticidad se da, primeramente, entre monarca y Estado. Si antes se habló del hábito como segunda naturaleza, en este punto de reconciliación el monarca actúa estatalmente de forma habitual y por tanto de forma *natural*. Para que no se quiebre este hábito, Hegel se ve en la necesidad de hacer la posesión de este cargo algo hereditario. Para el filósofo, la democracia electoral se opone a la idea (universal) del Estado porque terminaría privatizando el Estado por medio de la suma de voluntades particulares, esto es, privadas. El Estado debe estar delimitado por una figura majestuosa o infinita (cercana a lo divino), tan viva en libertad que es capaz de hacer y deshacer las reglas de la sociedad civil. Este arbitrio inalcanzable a la comprensión del individuo que no es un jefe de Estado (príncipe), solo sería aprehensible por la filosofía:

[S]olamente la filosofía *puede* considerar con el pensamiento esta majestad, pues cualquier otro modo de investigación, que no sea el especulativo de la Idea infinita que se fundamenta en sí misma, supera en sí y para sí la naturaleza de la majestad (Hegel 2010b, 264).

Si bien el poder del príncipe da cuenta del pensamiento conservador de Hegel —en especial por el carácter hereditario que da al cargo supremo—, a la vez muestra la forma en que la plasticidad guía su andamiaje teórico.

No hay plasticidad sin la penetración del infinito dentro de un sistema, puesto que con él se quiebra un tipo de racionalidad inmóvil; este quiebre es el acontecimiento. Solo un sistema que abre el espacio para el acontecimiento —para una decisión supremamente incomprensible dentro de los límites racionales donde está inscrita— tiene la capacidad de desencajar su racionalidad y mutar en otra racionalidad. La idea de la democracia electoral produce no solo decisiones privativas de la minoría y que por tanto socavan la universalidad, sino que estas surgen de momentos racionales ya desarrollados. El Estado ético no busca la mantención de momentos racionales, sino la totalidad de todos ellos en un pensamiento de la unidad (léase especulativo).

2.3.1.2. El poder gubernativo

El poder gubernativo es el encargado de poner en práctica el poder del príncipe. Como tal, está subsumido a él. Por esta conexión con la pragmática del Estado, el poder gubernativo tiene relación directa con la sociedad civil. Es el eslabón que conecta la sociedad civil con la universalidad del príncipe; en otras palabras, todos los funcionarios públicos que constituyen el estamento universal, la parte principal de la clase media. Como *aplicadores* de la decisión majestuosa, los funcionarios del poder gubernativo se ocupan del poder judicial y la policía.

En la subsunción o instrumentalización del poder gubernativo para con el poder del príncipe, los funcionarios deben constituir una correa de transmisión incorruptible. Para evitar la desviación de los funcionarios de su obligación instrumental o el abuso de poder para con los gobernados, desde arriba los funcionarios son dotados de sustento material completo y desde abajo son controlados por la participación de la sociedad civil, que acude donde ellos para mediar toda serie de contratos y conflictos entre sus miembros.

La efectividad de la construcción y desarrollo del Estado depende de la fidelidad y eficacia del poder gubernativo. Como las herramientas y pulso de un escultor que deben ser precisas y confiables, el poder gubernativo es la herramienta viva del organismo estatal que busca su desarrollo. En la medida que más se perfecciona el poder gubernativo, más se juntan su aspecto cronológico con su aspecto lógico.

2.3.1.3. El poder legislativo

Este poder es el encargado de la escritura (debate y universalización) de las leyes, y como tal

[...] es él mismo una parte de la constitución, la cual está presupuesta por él y en esa medida queda en sí y para sí fuera de su determinación directa, pero recibe su desarrollo ulterior en el perfeccionamiento de las leyes y en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno. (Hegel 2010b, 274)

Así como en el poder gubernativo, el estamento universal juega también aquí un rol principal: los legisladores deben tener conciencia pública, propia de la universalidad de tal estamento.

Esto no significa que los demás estamentos no tengan un papel que jugar en el gobierno o, en otras palabras, que no tengan un elemento político. El elemento político de los estamentos

[...] tiene el significado de una mediación de la comunidad con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca *aislado* como un extremo, y por lo tanto como mero poder y arbitrio de dominio, ni los intereses particulares de las comunidades, de la corporación y de los individuos se aislen o, más aún, que los individuos lleguen a representar una *multitud* y un *montón*, por lo tanto una opinión y voluntad inorgánico y un poder meramente masivo frente al Estado orgánico. (Hegel 2010b, 278)

Como se puede ver, la política en Hegel ocurre en una comunidad cohesionada y orgánica. Los elementos aislados rompen con la politicidad y por tanto no se puede concebir el estamento universal como una clase política autosuficiente. Todos los individuos de alguna u otra manera —ya sea porque toman (el príncipe), interpretan (los legisladores) o ejecutan (los gobernantes) decisiones institucionales o porque cuidan y trabajan la tierra o dinamizan el intercambio comercial— están constantemente formando la conciencia pública y por tanto al Estado. El elemento privado adquiere su forma en relación al resto del cuerpo orgánico en tanto esté al servicio de lo público, y al adquirir esta forma también otorga forma al Estado en tanto que lo despliega.

El poder legislativo ayuda mucho a esta cohesión necesaria mediante la conformación de la asamblea legislativa. Para que el elemento privado no actualice su capacidad de quebrar la politicidad, la asamblea debe representar la totalidad de la sociedad, no dejar nada afuera. Concretamente, Hegel considera la necesidad de crear dos cámaras: una que represente el estamento sustancial, otra que represente la sociedad civil. Si la conciencia pública es en efecto lograda y la politicidad es orgánicamente conformada, “[e]l representar ya no tiene así el significado de que uno esté *en el lugar del otro*, sino que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante, así como el representante está ahí por su propio elemento objetivo” (285).

Ya se vio antes que Hegel no considera la democracia electoral como útil a la eticidad, el mismo juicio cae ahora en la democracia representativa. Qué queda de la democracia es una pregunta que ciertamente permanece irresuelta en la *Filosofía del derecho*. Si se asume que en el Estado se da la participación de todos en el todo, esta pregunta ciertamente debería ser resuelta. Constantemente se asume que la totalidad de los intereses del conjunto quedan objetivados sin la necesidad de ningún mecanismo institucional que los promueva más allá de la disposición del ánimo o la conciencia pública. El mecanismo para bloquear el quiebre de la

politicidad parecería por momentos superfluo, ya que se asume que los legisladores designados no tienen ningún vacío en su racionalidad. Si la designación de legisladores se muestra como infalible, ¿dónde queda la contingencia al interior de toda formación?

La opinión pública responde de alguna manera a la pregunta por la participación democrática, así como a la del mecanismo en contra del bloqueo de la politicidad. El opinar tiene la posibilidad de ser totalmente contingente y como tal volverse un juicio particular y subjetivo, considerado como *lo malo* para Hegel. Sin embargo, hay un apoyo por la explicitación libre de la opinión, esto es, la ampliación del opinar a través de los medios de comunicación. Esta libertad estaría regulada por la policía en aquellos momentos de juicio particular y subjetivo. Como no queda del todo clara la cantidad y cualidad de la regulación, la descripción de la libertad queda en la unilateralidad de la abstracción y con ello se ve anulada: hay libertad sí y solo sí se expresa un opinar universal no claramente determinado.

2.3.2. El derecho público exterior

El ser-para-sí del Estado es en última instancia un modo excluyente de ser puesto que ha incorporado la diferencia dentro de sí. El Estado se autodiferencia y como tal se convierte en una individualidad independiente, en un Estado en relación con otros Estados. La relación de negatividad que el Estado tiene consigo mismo para autodiferenciarse hacia el exterior se convierte en positividad, en individualidad en sí y para sí frente a otras individualidades en sí y para sí. En la relación con otros Estados se consigue —como lo hizo la autoconciencia en la dialéctica del señor y el siervo— el reconocimiento de la independencia y por tanto la soberanía del Estado.

En la limitación con el exterior o autodiferenciación se pone en juego la vida o la muerte de la individualidad y como tal defenderla se configura en un deber universal, hasta el punto de llegar a configurar un estamento propio: el estamento de la valentía (Hegel 2010b, 295). La valentía como disposición de ánimo es el momento unitario entre el ciudadano y el Estado, puesto que la individualidad personal es tomada como individualidad estatal. En esta simbiosis hay una entrega de la realidad personal ya que se pone en juego la vida, se exige “total obediencia y abandono del opinar y el razonar propios, por tanto *ausencia* del propio espíritu y la más intensiva y amplia *presencia* instantánea del espíritu y de la decisión [...]” (297). Este se podría decir es el momento menos plástico del Estado, ya que aquí se pone a prueba precisamente la capacidad de resistencia a tomar forma desde el exterior. Ahora, claro,

esta resistencia solo se activa cuando la forma que se intenta imponer es una que amenaza con la desaparición del organismo como tal. En la definición más extrema de la plasticidad — habíamos visto en el primer capítulo— se da la disolución de la forma, lo que indicaría que en esta experiencia del límite la plasticidad se enfrenta a sí misma. Lo que está en juego en esta experiencia de defensa del límite es la disolución y a la vez el forzamiento más potente, la plasticidad empujada a su última capacidad (antes de su disolución).

Para que no se desate la violencia en casos donde no hay necesidad de desplegarla, el relacionamiento entre Estados independientes requiere mecanismos de regulación: el derecho público exterior. Uno de estos mecanismos es el *derecho de gentes*, que exige los tratados internacionales sean respetados. La diferencia con la sociedad civil es que estos tratados (léase contratos) no están supeditados a un poder mayor (una policía global) que los enmarque en una voluntad universal. El hecho de que las partes son soberanas mantiene las voluntades en un estado de particularidad y por tanto se reproduce una especie de estado de naturaleza, en donde la guerra se impone como la medida última para hacer respetar un acuerdo. Por lo demás, difícilmente se podría llegar a concebir una justicia global ya que cada Estado tendría su propia percepción de lo que considera un ataque a su soberanía. Esta percepción no recae en una cuestión meramente territorial; como totalidad individual, la subjetividad también juega un papel preponderante y por tanto la movilización también depende de la forma en que un pueblo valora cultural o psicológicamente el honor.

En el reconocimiento entre Estados, sin embargo, se construye una base mínima de costumbres que no permite que el estado de naturaleza entre Estados se convierta en pandemonio o guerra permanente. La guerra permanente no es el Estado normal de un organismo y como tal las costumbres se construyen con miras a la transitoriedad de la guerra. Tal es, por ejemplo, el respeto a la vida privada de las familias, el aprisionamiento de los vencidos, el derecho al tráfico privado, etc. La existencia de estas costumbres habla sobre la forma en que el relacionamiento construye sus propias herramientas para formar a sus miembros entre sí, así como de la sistematicidad e inmanencia de la visión del mundo de Hegel. El mundo y su historia es un organismo de organismos conectados entre sí.

2.3.3. La historia del mundo

El último momento del Estado constituye su eslabonamiento con la historia del mundo. Los dos momentos anteriores —el derecho político interno y el derecho público exterior—

describen el Estado en su carácter lógico: aquellas características presentes en todo Estado. En la historia del mundo, en cambio, se describe el Estado en su cronicidad. La dialéctica del Estado ético, que se autodetermina en un Estado lógico y otro cronológico, cobra aquí sentido pleno.

La historia del mundo como momento más desarrollado del Estado, escribe Hegel (2010b, 303), es “la explicitación y *realización efectiva del espíritu universal*”. Es importante notar que aquí no se habla de espíritu objetivo —cuyo último momento constituye el Estado—, sino de espíritu universal o absoluto. Ya no se trata, como se vio en el primer capítulo, de una relación entre la historia del Estado y el espíritu objetivo. Al contrario, aquí se trata de la relación entre Estado y espíritu universal o absoluto, en todo su conjunto que incluye el arte, la religión y la filosofía. La tesis de que la historia se despliega en el espíritu objetivo y en consecuencia la historia solo empieza con la configuración de los Estados ahora se expande a la historia del espíritu universal. El Estado se convierte en la posibilidad y despliegue del espíritu universal. Solo en la objetividad del Estado puede el espíritu —en toda su universalidad conjunta— adquirir concreción. El carácter de totalidad hacia el cual apunta el desarrollo sistemático del espíritu se encuentra ya en el desarrollo del Estado del espíritu objetivo. El espíritu absoluto no se puede desarrollar en sí y para sí de forma independiente; en el Estado adquiere su pleno sentido. En tanto historia (léase cronicidad) del mundo, el Estado estaría marcando el paso del espíritu absoluto: el espíritu absoluto es lo que es solo en tanto en cuanto ha sido efectivamente realizado en el Estado. Ya en el plano de mayor generalidad, se podría decir que la eticidad o Estado ético es la autodeterminación cronológica de la idea del espíritu; el espíritu absoluto su autodeterminación lógica.

En su relación con el espíritu universal, la historia del mundo (léase historia universal) no es la historia de un Estado en particular, sino la historia del significado interno del Estado según se ha configurado a través de los distintos pueblos y Estados particulares. Los Estados son siempre particulares, pero

[...] al mismo tiempo son instrumentos y miembros inconscientes de aquel quehacer interno en el que estas figuras [del Estado particular] desaparecen, pero en el que el espíritu en sí y para sí se prepara y elabora el paso a su próximo estadio superior (304).

Hegel considera que, en cada punto de la historia, uno de los pueblos configura el estadio más avanzado del Estado y como tal se convierte en pueblo dominante para el cual se destina la memoria de la historia del mundo. La historia del mundo es el conjunto de los momentos más significativos, antes que el conjunto de todos los hechos acaecidos, por así decirlo, en la naturalidad. Además de un pueblo destinado a desarrollar de mejor manera la idea del espíritu, a su vez se da el caso del surgimiento de individualidades —esto es, “subjetividades que realizan lo sustancial” (Hegel 2010b, 306)— sobre las cuales todo el peso de la historia también cae sobre sus hombros. La idea de pueblos e individuos únicos en el corte de un momento de la historia crea disonancia en una primera impresión, puesto que la historia, suponemos, es más compleja que ello. Es comprensible, sin embargo, si se considera que no pueden coexistir dos pueblos con el mismo grado de desarrollo estatal porque estos serían indiferenciables entre sí. Por más que haya muchos sucesos, pueblos e individuos importantes que rodean la línea trazada por la historia del mundo, estos son “olvidados” porque no contienen la diferencia significativa que traza de forma radicalizada el tipo de historia que el filósofo desea describir.

Para Hegel, cuatro son los principios que realizan la idea del espíritu en la historia del mundo: 1. “principio de la identidad en la cual la individualidad permanece inmersa en su esencia y no justificada para sí”; 2. “el contenido y el cumplimiento positivos y el ser-para-sí en cuanto la forma viva del mismo, la *bella* individualidad ética”; 3. “la *oposición* infinita frente a la objetividad abandonada igualmente por el espíritu”; 4. “producir y saber esta verdad suya como pensamiento y como mundo de realidad efectiva plasmada en leyes” (308). Como estos principios históricos son concretos, a cada uno le corresponde, respectivamente, un pueblo en particular: oriental, griego, romano y germánico. Esta es la interpretación definitiva que Hegel da al desarrollo estatal en la historia mundial, y con ella termina su *Filosofía del derecho*.

El imperio germánico habría conseguido llegar a la senda de la reconciliación entre la idea de la libertad y la razón, entre el espíritu y la realidad. Ahora bien, puesto que no es suficiente con referenciar o describir un pueblo para vislumbrar la forma plástica de la reconciliación, lo que queda por investigar es la manera en que el Estado transita por esta senda. Solo con una descripción de la formación de la reconciliación se llegaría a caracterizar de forma completa la plasticidad política.

3. Del Estado al arte

La plasticidad política quedaría incompleta sin el arte, sin el momento que constituye la verdad de la eticidad. Como ya se adelantó en el primer capítulo, el arte constituye la verdad de la eticidad porque en sus prácticas u objeto logra reconciliar de forma sensible la pugna fundamental entre teoría y práctica. Es importante que esta reconciliación sea sensible porque el Estado, en tanto espíritu objetivo, precisamente aspira a ello. El Estado a las finales es un conjunto de prácticas u objeto sensible que aspira a la reconciliación de la teoría y la práctica, sin jamás lograrlo definitivamente por estar temporalizado en la historia. Si bien la filosofía es el círculo más acabado del sistema y por tanto atravesaría y orientaría el Estado, esta explicaría de forma demasiado lejana el proceso formativo del Estado, su plasticidad. La religión tampoco explica u orienta de forma satisfactoria el Estado, especialmente el contemporáneo, cuya tendencia es la de la secularización. La vida política más precisa es aquella que es concebida no solo en términos éticos, religiosos o filosóficos, sino estéticos. Una vida política tal es plástica porque su fundamentación estética permite que una idea de Estado acaso se forme.

3.1. Objetivación del sujeto

Uno de los problemas fundamentales que presenta el espíritu objetivo es su unilateralidad en el lado objetivo de la ecuación sujeto-objeto. Esto no es una carencia del sistema, sino algo que su propia denominación augura: espíritu *objetivo*. Acentuar lo objetivo presupone que hay una oposición subjetiva y que, por necesidad dialéctica, ambos solicitan su unidad. El espíritu absoluto es la unidad del espíritu subjetivo y objetivo; dentro de sí contiene, como momentos, al arte, la religión y la filosofía. En el espíritu absoluto, la reconciliación buscada infructuosamente en el espíritu objetivo —por ende, de forma eminente en el Estado— empieza a tener destellos de arribo. Si bien la historia como objeto del Estado es lo que instaura un régimen de inacabamiento y por tanto hace de la reconciliación algo inalcanzable, esto no quiere decir que el arte no tenga historia. Hay una evolución artística, ciertamente, pero en tanto su momento de reconciliación ya pasó —el momento clásico—, se entiende que la historia ya no es algo central a su concepción. El arte ha logrado *aufheben* la historia y ha entrado al reino de la idea, que precisamente es el reino de la reconciliación entre el concepto y su realidad. Si hay una historia aquí, es una que se establece en términos lógicos; es decir, una historia de la logicidad o historia de las categorías del pensamiento.

Desde esta perspectiva, se entiende que el arte no solo es una práctica u objeto, sino que a su vez es, y más fundamentalmente, una filosofía del arte o estética. Al generalizar el pensamiento del objeto o práctica artística, la estética logra entrar en la descripción de todo objeto, es decir, de la objetividad en general. La objetividad es la parte externa o contrapuesta al sujeto, aquella que lo resiste y por tanto lo delimita. Al delimitarse el sujeto como organismo individualizado, la objetividad cobra un carácter sensorial, se constituye en todo el mundo material o, más de acuerdo con Hegel, en la naturaleza. La naturaleza no es algo propiamente externo que adviene radicalmente al sujeto, sino que es la contraposición generada por dentro del sujeto mismo; de aquí que el momento subjetivo, en el sistema, siempre se lo encuentre primero con respecto al momento objetivo. El espíritu emprende su camino hacia la idea (unión de concepto y objeto) desde su penetración en el sujeto y, habiendo interiorizado la objetividad, retorna al sujeto; en su retorno reconciliado deviene espíritu absoluto, idea, o absoluto sin más. Apunta Hegel (2007b, 75): “en sí mismo, según su concepto, el sujeto es lo *total*, no únicamente lo interno, sino asimismo también la realización de esto interno en lo externo y dentro de lo mismo”. Esto indica, a su vez, que la objetividad desde ya siempre ha incluido al sujeto, porque la objetividad es una autodeterminación de la subjetividad. Esto no pasa de la misma manera del lado de la subjetividad. Como se pudo ver en la sección de la psicología, el espíritu subjetivo está allí luchando por constituirse en sujeto, por salir del alma o interioridad mediante la reflexión.

El ser humano adquiere su verdad cuando es autoconsciente de su interioridad, produce la objetividad y da la pauta para que el espíritu se sensibilice en la historia. Antes de la historia, antes de la entrada del espíritu en el mundo humano, la materia toda —y con ella el homínido— era un conjunto completamente contingente e independiente de partículas; por *independiente* me refiero a separado del espíritu. La reconciliación debe entenderse en este contexto: se gesta propiamente en el espíritu objetivo. Ahora bien, al llegar al espíritu absoluto, se tiene tres aspectos (arte, religión y filosofía) donde la reconciliación, y con ella la historia, se ha completado. No quiere esto decir, como ya se enfatizó en el primer capítulo, que la historia se ha detenido; esta sigue operando, pero dentro de un ámbito localizado dentro del sistema, el Estado. Para Hegel, el humano ha logrado desarrollar el espíritu (léase autoconciencia) hasta tal punto que su operar efectivo ya no es el del esfuerzo objetivo acentuado (léase sensible), sino el del pensar filosófico (léase mental), que es, por ser el último, el aspecto que atraviesa y fundamenta todos los momentos del espíritu absoluto.

3.1.1. Relacionamiento intersubjetivo

Si la eticidad constituye una forma de relacionamiento en y a través de la objetividad —esto es, un relacionamiento sociohistórico que busca la reconciliación entre el individuo y la comunidad bajo la figura de Estado—, entonces la forma exacta a través de la cual se da este relacionamiento o comunicación se vuelve crucial. La creación de una comunidad ética, el Estado, depende del éxito con el que los individuos puedan realizar esta comunicación. En otras palabras, depende del éxito con el cual los individuos puedan extender su subjetividad más allá de sus cuerpos hasta un conjunto de cuerpos, la comunidad. La plasticidad política coadyuva a este estiramiento que sobrepasa las capacidades unilaterales que las instituciones estatales puedan tener, así como aquellas de la moralidad y la familia. Lo que se trata aquí es de la forma adecuada de la relación más inmediata que el organismo sensorial debe tener con su exterioridad.

En su raíz más primitiva, la estética (*aísthēsis*) supone la percepción que un cuerpo tiene con el exterior. Si la percepción a través de la historia se ha convertido (o convirtió) en una práctica bastante diferenciada llamada arte, y luego la reflexión ha generado toda una filosofía a través de ella que la ha convertido en pensamiento, entonces tenemos que se puede volver a ella, a la percepción, para contestar preguntas, problematizar o instigar el sentido al respecto de la diferencia sensorial que se da entre la subjetividad y la objetividad. Esta diferencia sensorial es, en su punto más álgido, la forma de comunicación (desde un lado más teórico) o relacionamiento (desde un lado más práctico) entre individuos; en otras palabras, la forma en que los individuos manejan su exterioridad entre sí y por tanto construyen comunitariamente la objetividad. Como pretendo demostrar, la formación del Estado se trabaja mucho más radicalmente desde la práctica artística puesto que ella es una disciplina que se ha desarrollado desde la sensibilidad hasta su autoconciencia, es decir, desde la demanda de objetivar el sujeto hasta su retorno reconciliado. La estética hace posible que la objetivación del sujeto y, por ende, la formación del Estado, sea posible.

3.2. La belleza como orientación ética

Hegel llama belleza a la reconciliación en el arte. Más que reconciliación, que tiene un tinte más objetivo, la belleza “es la idea como unidad inmediata del concepto y su realidad, pero la idea en la medida en que esta unidad suya es ahí inmediatamente con apariencia sensible y real” (Hegel 2007b, 89). El concepto en juego en el ámbito artístico es el de la percepción y este, como vimos en la sección anterior, al final del día es el sujeto. El objeto del concepto

artístico, entonces, es el objeto mismo, la naturaleza sin más. En tanto la belleza es la *Aufhebung* de la subjetividad y la objetividad, el arte (que aspira a la belleza) es la puesta en práctica sustancial de un tipo de comunicación que objetive el sujeto de forma exitosa, o sustancial. Cabe advertir, porque el lenguaje mismo a veces traiciona, que aquí no se trata de lo que uno califica o no como bello (belleza subjetiva); interesa la belleza como operación unificadora esencial del sujeto-objeto y, en consecuencia, como aquello que redondea la plasticidad política. Considérese una obra de arte cuya formación expresa el objeto mismo, en ella el sujeto es aquello que regresa a sí tan solo para mejor expresar el objeto; la subjetividad del artista, en estos casos, se encuentra desterrada o, por lo menos, minimizada al máximo. Si la idea sin más es lo absoluto —el sujeto retornado a sí como pensamiento—, la idea de lo bello es aquel momento de lo absoluto en donde se unifica el sujeto y el objeto.

En esta sección se trata más a fondo la cuestión de la idealidad de lo bello y se establece su relación precisa con el Estado, eticidad y espíritu objetivo. Para ello, la sección de la *Estética* “La determinidad del ideal” es de especial importancia: como el título lo indica, la sección trata la forma en que la idea se determina, sensibiliza o realiza, lo cual significa que se trata el momento de lo bello en el movimiento de la idea. Se divide en tres secciones: 1. la determinidad ideal como tal, 2. la acción, 3. la determinidad exterior del ideal.

3.2.1. La determinidad ideal como tal

Este es un momento a primera instancia muy preparatorio. Incumbe muy indirectamente al arte porque el espíritu se mantiene alejado de toda sensibilización y por tanto más se relaciona con la religión. Como el dios judío y musulmán que es irrepresentable, “lo divino, establecido para sí como *unidad y universalidad*, es esencialmente solo para el pensamiento y, en cuanto en sí mismo carente de imágenes, se sustrae al imaginar y configurar de la fantasía [...]” (2007b, 130). Históricamente, el espíritu luego se ve en la necesidad de autodeterminarse y por tanto empieza a ser aprehendido y representado exteriormente por la fantasía: “aquí es donde comienza el dominio propiamente dicho del arte ideal” (130). Pero como figuración incipiente que no logra llegar a la universalidad humana, en un comienzo lo divino se ve disperso en una multiplicidad de formas divinas, como en los griegos o los hindúes. Las representaciones divinas finalmente adquieren una calma o majestuosidad propias de su superioridad, pero esto a la vez llega a un límite, ya que lo divino no logra entrar en la representación de lo mundano del ser humano. Es solo con la entrada del ser humano en el arte que el espíritu puede llegar a ser propiamente representado o sensibilizado, ya que este se

conforma desde lo más bajo de la mundaneidad (la naturaleza) hasta su más elevada eticidad: “lo que se llama lo noble, excelente y perfecto en el pecho humano no es otra cosa que el hecho de que la verdadera sustancia de lo espiritual, la eticidad, la divinidad, se revela como lo poderoso en el sujeto [...]” (Hegel 2007b, 131). Con el sujeto propiamente representado en el exterior —sea en una pintura, pero también en el mundo— el espíritu se sensibiliza y entra en el campo del arte.

3.2.2. La acción formativa

Para Hegel, toda acción ocurre en mediación de una circunstancia, sea esta religiosa, económica, científica, ética, etc. Todas estas son distintas determinaciones que servirían para describir un momento muy específico de la realización humana, siendo lo ético la más desarrollada entre todas. Pero para obtener una *circunstancia universal*, se debe abstraer de tales determinaciones y ver aquello que las traspasa a todas como circunstancia: la voluntad como lo inmediatamente estético (sensible). Escribe Hegel:

[E]s por medio de la voluntad como el espíritu en general entra en el ser-ahí, y los lazos sustanciales inmediatos de la realidad efectiva se muestran de la manera determinada en que las determinaciones de la voluntad, los conceptos de lo ético, de lo legal, en suma, de lo que en general podemos llamar la justicia, llegan a la actividad (133).

Aquí el punto de contacto entre arte y eticidad se muestra de forma prominente. La voluntad o libertad sustancial, habíamos visto, es el punto de realización del Estado en el individuo; ahora la voluntad es la circunstancia humana para el desarrollo artístico. Solo desde un Estado construido desde la voluntad (sustancial) es posible el arte; pero también es cierto que tal Estado es posible porque su libertad sustancial tiene como futuro al arte, sin él no tendría razón de movimiento o verdad. Aquí llamaremos *voluntad estética* a esta dimensión plástica de la voluntad.

La voluntad estética, por ser inmediata, es el punto álgido en donde el sujeto se apropia de lo universal del espíritu,

[...] pero no como lo propio del sujeto en la medida en que este tiene *pensamiento*, sino como lo propio de su *carácter y ánimo*. En otras palabras, para la unidad de lo universal e individual, frente a la mediación y la diferenciación del pensar, postulamos por tanto la forma

de la *inmediatez*, y la autonomía que reclamamos adopta la figura de autonomía *inmediata*. (Hegel 2007b, 134)

La autonomía aquí mentada es la conformación del individuo como organismo delimitado exteriormente por la naturaleza. Como se puede ver, la diferenciación antropológica no empieza propiamente con el habla o el pensar, sino con la voluntad estética, con una sensibilidad de carácter y ánimo universal. Sin esta base plástica, ningún lenguaje ni pensamiento es posible en Hegel. Más aun, sin esta base plástica, no hay conformación del individuo político, que realiza el Estado en su vida.

La relación aquí establecida entre Estado y arte adquiere su evidencia por la forma en que Hegel describe un Estado ideal. Dice el autor:

En el Estado por tanto los individuos *singulares* se hallan en la posición de deber adherirse a este orden y a su estabilidad dada, y subordinarse a ellos, pues, con su carácter y ánimo, no son ya la única existencia de las potencias éticas, sino que, por el contrario, tal como es el caso en verdaderos Estados, tienen que dejar que esta legalidad regule toda la particularidad de su modo de sentir, de la opinión y el sentimiento subjetivos, y entrar en asonancia con aquella. [...] Lo justo resulta entonces *su* decisión más propia, y cuando con su acción violan lo en y para sí ético, no hay poder público con fuerza coercitiva para hacerles rendir cuentas y castigarles, sino solo el derecho de una necesidad interna que se individualiza vitalmente en caracteres particulares, contingencias y coyunturas externas, etc., y solo en esta forma deviene efectivamente real. (135-6)

Según el esquema que hemos avanzado, el Estado ideal es aquel cuyo concepto se haya identificado con su verdad: un Estado como obra de arte. En el pasaje citado se describe un tipo de relación tan inmediata entre individuo y Estado que solo podría ser una relación estética. Ahora bien, no todo Estado es ideal ni todo individuo es político; a través de la práctica artística del individuo, también se practica la libertad que forma el Estado. La plasticidad que está en la base de la política evita el determinismo en este argumento (el individuo automáticamente subordinado al Estado), ya que es una relación estética la que capacita al individuo a que dé forma al Estado y, a su vez, la que hace que el individuo tome forma de Estado. El Estado nunca llega a su idealidad no solo porque es un acontecimiento

inacabado (según se vio en el apartado 1. del primer capítulo), sino porque está subordinado a la libertad esencial del arte.³⁶

El procedimiento de Hegel para llegar a explicar la acción formativa es gradado. Después de describir lo que está en juego en la circunstancia (sea esta universal o actual), Hegel procede a describir lo que él llama *la situación*. La situación constituye una

[...] *fase intermedia* entre la en sí inmóvil circunstancia universal del mundo y la acción concreta en sí abierta a la acción y reacción, por lo cual tiene que representar [*Darstellung*] en sí el carácter tanto de uno como del otro extremo, y guiarnos del uno al otro (Hegel 2007b, 147).

Por medio de un recorrido analítico de obras literarias, Hegel presenta, dentro de la situación, un momento de ausencia de situación, otro de anodinidad y otro de colisión. Al llegar a la acción propiamente dicha, el filósofo presenta toda una teoría literaria que describe las acciones de los personajes en la literatura:

La situación y su conflicto son lo en general estimulante; pero el movimiento mismo, la diferencia del ideal en su actividad, no surge más que de la reacción. Ahora bien, este movimiento contiene: *en primer lugar*, las *potencias universales* que forman el contenido y el fin esenciales por que se actúa; *en segundo lugar*, la *activación* de estas potencias por los *individuos* actuantes; *en tercer lugar*, estos dos aspectos tienen que unirse en lo que aquí llamaremos en general *carácter*. (160)

Aquí no repasamos todos estos momentos porque en torno a la plasticidad política no interesa el acierto o no de aquellos, sino el procedimiento.

Hegel acude a la obra de arte, en especial la literatura, para explicar la verdad de la acción efectivamente real. Esto es de importancia crucial porque habla de la matriz sociológica e

³⁶ Cabe aclarar que Hegel no ve este inacabamiento como una virtud. Al contrario: “Si ahora atendemos en todos estos respectos hasta aquí señalados al presente de nuestra actual circunstancia del mundo y sus civilizadas relaciones jurídicas, morales y políticas, en la realidad efectiva contemporánea el ámbito para configuraciones ideales es de índole muy limitada. Pues las regiones en que queda libre margen para la autonomía de decisiones particulares son modestas tanto en número como en alcance. [...] Así pues, en general, en nuestra actual circunstancia del mundo el sujeto puede ciertamente actuar por sí mismo en esta o aquella vertiente, pero todo singular, venga o vaya donde quiera, pertenece a un orden social subsistente y no aparece como la figura autónoma, total y al mismo tiempo individualmente viva de esta sociedad misma, sino solo como miembro limitado de la misma” (Hegel 2007b, 142-3).

interaccionista hegeliana. No es casual que la forma artística más desarrollada sea, para Hegel, la poesía dramática, aquella que introduce el diálogo. El filósofo es consciente que la verdad de la objetividad se explica desde la interacción concreta de los individuos que componen el conjunto de la sociedad. Su apuesta, sin embargo, es que tales interacciones ocurren a partir de ciertas leyes universales expuestas en el arte. En ello se puede ver cómo extrae su método dialéctico de la literatura —especialmente de las obras de teatro, que desde los griegos explican cómo normas sociales o culturales surgen a través de acciones colisionantes—, que por extensión explicaría de forma universal el comportamiento humano.

Ante la paradoja de qué surge primero —la universalidad de la norma o la interacción humana— y que lo encasillaría como un metafísico o un antropólogo, respectivamente, Hegel (2007b, 159) parece aquí responder desde una profunda convicción en el arte (léase humanismo):³⁷

Ahora bien, si hubiera que representar [*Darstellung*] una acción con toda esta serie de presupuestos [el total de interacciones], acaso solo la poesía pudiera dar cumplimiento a este cometido. Pero ya, según el proverbio, una tal aplicación se ha convertido en algo aburrido y se la ha considerado como asunto de la prosa, frente a cuya prolijidad se establece como ley para la poesía la exigencia de llevar en seguida al lector *in medias res*. Ahora bien, el hecho de que no sea el interés del arte comenzar por el inicio exteriormente primero de la acción determinada tiene el más profundo fundamento en que un comienzo tal es solo el inicio respecto al curso natural, exterior, y la conexión de la acción con este inicio solo afecta a la unidad empírica de la apariencia, pero puede incluso ser indiferente al contenido de la acción misma propiamente dicho.

Se reconoce que el conocimiento sociológico es siempre incompleto, incluso falso, porque en el extremo de su método (la descripción total de las interacciones desde sus comienzos) no se podría saber si esta información de hecho *explica* las acciones descritas (equivalente a la teoría de actor-red de Bruno Latour [2008]). Si bien se observan interacciones concretas, el corazón de tal teoría, su método radicalizado, permanecería indeterminado y dejaría en la abstracción todo el análisis. Para Hegel, el carácter de arrojado o *in media res* (similar al *Verfallen* de Heidegger (2003a, 193) es lo único que posibilita una teoría con capacidad de ser

³⁷ Si bien el humanismo se alimenta de distintas vertientes (renacentista, griega, literaria, idealista, romántica), cabe notar que el arte ha tributado, en todas ellas, como aquella práctica que potencia, por su trabajo sensible, la particularidad, individualidad y autonomía humana.

verdadera; lección que, cabe recalcar, saca de la poesía. Ahora, según el pasaje, el arrojo es “el inicio respecto al curso natural”, esto es, el reconocimiento temporal y sensorial de las cosas, sobre el cual la autoconciencia, al reconocerse y determinarse como tal, ejerce su voluntad estética. *In media res* en la representación artística constituye la irrupción de la voluntad en la naturaleza o exterioridad (léase orden sensible) y por tanto la transformación del Estado o creación de una nueva historia.

3.2.3. La determinidad exterior del ideal

En esta sección se trata ya al arte en su máxima dignidad, como aquello capaz de “representar [*Darstellung*] de modo ideal lo exterior que hay dentro de tal totalidad [sea de la subjetividad o de la naturaleza]” (Hegel 2007b, 179). Aquí una misma práctica u objeto artístico ha logrado interiorizar o subjetivizar la totalidad exterior, esto es, se ha convertido en un absoluto sensible. Para llegar a ello, dialécticamente se establecen tres momentos.

En un primer momento, la exterioridad se queda en la abstracción. Si bien el arte ha logrado representar las acciones, el carácter y demás, y como tal dotar de realidad efectiva al mundo humano, por otro lado, este procedimiento (voluntad estética) ha quedado impregnado en un material sensible y como tal añade al mundo un nuevo objeto que lo transforma. Este nuevo objeto, por ser sensible, se lo puede analizar de una forma meramente exterior y como tal se queda en la abstracción. El análisis artístico que como tal se ha quedado en la abstracción y carencia de vida de la exterioridad se compone de momentos como la regularidad, la simetría y la armonía. “La regularidad y la simetría”, escribe Hegel, “como unidad y determinidad abstractas de lo en sí mismo exterior tanto en el espacio como en el tiempo ordenan primordialmente solo lo cuantitativo, la determinidad del tamaño” (182). El análisis armónico, en cambio, en tanto *Aufhebung*, empieza a reconocer “diferencias esencialmente *cuantitativas* que no deben persistir como meras oposiciones recíprocas, sino ser llevadas a consonancia” (182). Y con ello “adquiere ya la capacidad de asumir en sí y expresar un contenido espiritual más amplio” (182).

En un segundo momento, el portador de la acción (léase el ser humano o el artista) debe estar concebido idealmente, esto es, debe tener un tipo de libertad armónica en donde “ambos lados, la subjetiva totalidad interna del carácter y sus circunstancias y acciones, y la objetiva del ser-ahí externo, no se disgreguen como indiferentes y dispares, sino que muestren una concordancia y una pertenencia mutua”. En este punto Hegel recorre los tipos de

concordancia, que van desde la concordancia entre subjetividad y mundo natural, pasando por aquella entre subjetividad y mundo cultural (ornamentación y producción de instrumentos) y llegando a la concordancia entre subjetividad y mundo espiritual (lo religioso, el Estado, la familia, etc.). Aquí no desarrollamos esto porque no contribuyen mayormente a lo ya dicho. Lo importante a tomar en cuenta es que esta concordancia debe ocurrir de forma totalizada, debe atravesar el universo de las relaciones humanas. Solo a partir de esta base el arte, por ser espíritu absoluto, toma existencia y retroactivamente informa desde su concordancia en sí y para sí.

El tercer momento explica mucho mejor esta concordancia total. Escribe Hegel (2007b, 191-2):

Pero, por mucho que pueda conformar un mundo en sí congruente y redondeado, sin embargo, como objeto efectivamente real, singularizado, la obra de arte no es *para sí*, sino *para nosotros*, para un público que contempla y disfruta de la obra de arte.

En el nosotros o público está contabilizado todo el mundo humano aquí repasado —desde la naturaleza, pasando por la cultura y llegando al espíritu— desde una matriz sociológica. Es porque el arte ha incorporado al ser humano en su multiplicidad social (el público) que tiene la capacidad de fundamentar (léase comunicar o armonizar) todas sus dimensiones. De aquí que “toda obra de arte es un diálogo con cualquiera que se presente” (192). A su vez, en el nosotros está compendiado toda una visión de la temporalidad en la obra de arte. En tanto es el público o mundo social humano el que se incorpora en la obra de arte, y no solo su negatividad, todas sus circunstancias son asumidas. El arte se ve entonces ante el dilema de decidir qué hacer con el tiempo históricamente determinado que ha tomado de prestado. Una instancia subjetiva haría del tiempo prestado del público algo traducido al tiempo inmediato de la obra de arte. Una instancia objetiva, en cambio, trataría al tiempo prestado de forma inmediata, esto es, la obra de arte se mimetizaría con el tiempo representado. Para Hegel, ambas instancias son falsas y propone una verdadera objetividad en la obra de arte.

La verdadera objetividad es la que sabe equilibrar el tiempo representado con el tiempo del público (el presente) de una manera tal que no cree abiertas contradicciones —como el anacronismo o el exceso de erudición o prosa— que obstaculicen la comprensión o inmediatez sensorial de la obra de arte por parte del público:

[E]l arte no es para un pequeño círculo exclusivo de unos cuantos intelectuales eximios, sino que es ahí para toda la nación entera. [...] Debe también ser clara y comprensible sin vasta erudición a nosotros que también pertenecemos a nuestro tiempo y a nuestro pueblo, de modo que en ella podamos hallarnos a gusto y no nos veamos obligados a quedarnos ante ella como ante un mundo extraño e ininteligible. (Hegel 2007b, 198-9)

La minuciosidad del detalle histórico cae, precisamente, en una prosa histórica. Al contrario, la alienación del detalle circunstancial, elimina el carácter temporal de la obra de arte. En su equilibrio, la obra de arte siempre se ocupa de la historia de los pueblos o, puesto de otra manera, de la memoria de los pueblos históricos. La historia, precisamente por ser historia, no se la puede detener en el detalle ya que evidenciaría que tal pueblo no está vivo; viceversa, no se la puede omitir porque evidenciaría que dicho pueblo no es histórico y por tanto carente de interés para el futuro del público que ve la obra. En este sentido, el público en Hegel no es una nación cerrada sobre sí, ya que la nación, para avanzar históricamente, requiere de otras perspectivas nacionales que amplíen y enriquezcan sus propios presupuestos: “cuanto más contacto mutuo entre pueblos particulares ha habido, más ha extraído sus temas de todas las naciones y de todos los siglos” (199).

Si el Estado es el conjunto de individuos (léase pueblo) que se han reunido bajo un espíritu ético, la obra de arte estaría fundamentando el Estado al devolver sobre sí (ser para nosotros) su matriz individual y sociológica. Para devolverla, sin embargo, recurre a una lectura de las circunstancias del tiempo representado —que siempre pertenece a un pueblo— lo suficientemente equilibrada como para que pueda ser captada lo más inmediatamente posible —por tanto sensorialmente enfática— por el público a quien está dirigida y que compone un presente. En este ejercicio de equilibrio y representación material, la obra de arte se dedica a buscar el mejor relacionamiento o comunicación posible: plastifica extremos antes inconexos. Puesto más generalmente, el arte como conjunción de temporalidades es también una plastificación de pueblos y por tanto la forma en que la diversidad se unifica en un espíritu ético conformador de Estado. Por esta capacidad plástica el arte es un orientador ético que da porvenir al Estado.

3.3. Poesía, lenguaje y Estado

De las bellas artes que Hegel describe en sus *Lecciones sobre la estética*, la poesía se presenta como la más desarrollada. Esto es así porque,

[...] por una parte, la poesía contiene, como la música, el principio del percibirse lo interno como interno que les falta a la arquitectura, a la escultura y a la pintura; por otra, en el campo del representar [*Vorstellung*], intuir y sentir internos mismos, se extiende en un mundo objetivo que no pierde del todo la determinidad de la escultura y la pintura, y es capaz de desplegar más completamente que cualquier otro arte la totalidad de un acontecimiento, una sucesión, alternancia de movimientos anímicos, pasiones, representaciones [*Vorstellungen*] y el curso concluso de una acción. (Hegel 2007b, 696)

En ella el sentimiento o interioridad aparece en su más extrema independencia, sin dejar por ello la materia. Esta fragilidad con la que el espíritu se muestra en la poesía es una virtud y un peligro a la vez: virtud en tanto en ella lo representado aparece de forma más robusta, y peligro en tanto su frágil materialidad podría alejarse de la esencia objetiva, esto es, lo estético.

Como la forma más desarrollada y desprendida de todas las artes, la poesía a la vez se convierte

[...] en el arte *universal* que puede configurar y expresar en cualquier forma cualquier contenido con solo que este sea en general susceptible de entrar en la fantasía, pues su material propiamente dicho resulta ser la fantasía misma, esta base universal de todas las formas artísticas particulares y artes singulares. (700)

La fantasía, por lo tanto, se convierte en el núcleo de lo artístico o estético. Todas las artes, toda sensorialidad, califican como tal por trabajar con la fantasía y la poesía se convierte en el tipo de arte que trabaja más directamente con ella. Ya habíamos definido a la fantasía — cuando nos ocupamos del lenguaje en el apartado 1.4.— como la capacidad intelectual de producir signos. El signo, como “cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo” (Hegel 1999a, 499), se convierte aquí en aquello que sujeta a la fantasía en la materia y por tanto a la poesía en el ámbito del arte. El signo, para el caso de la poesía, es la palabra como elemento escrito y sonoro (léase signifiante). Si bien la poesía expresa en signos la fantasía, al hacerlo los signos no se estabilizan en su cualidad material —como si lo haría, por ejemplo, la piedra en la escultura— sino que se volatilizan en tanto que expresan una potencia interior. Pero ya que el arte es para nosotros (el público), el retorno a sí o volatilización del signo no ocurre sobre sí mismo, esto es, la fantasía del poeta, sino que recae sobre la fantasía del lector.

La palabra artística o poesía convierte a la fantasía en el punto de conexión entre individuos y como tal los une estéticamente. Esta inmediatez sensorial en la comunicación es la forma más exitosa con la cual un Estado construye su comunidad ética o, viceversa, una comunidad ética construye su Estado. La poesía es el pegamento (sintético) del Estado porque une estéticamente a sus individuos, pero también porque su trabajo es originariamente individual. Aquí Hegel (2007b, 707):

[P]uesto que la poesía no tiene por objeto lo universal en abstracción científica, sino que lleva a representación [*Darstellung*] lo racional individualizado, precisa totalmente de la determinidad del carácter nacional del que parte y cuyos contenido y modo de intuición constituyen también su contenido y su clase de representación [*Darstellung*], y llega por tanto a una plenitud de particularización y peculiaridad.

Lo nacional aquí se lo debe leer más allá del marco de comprensión del Estado-nación. Aquí se hace referencia a las formas locales de expresión de un grupo de individuos: el lenguaje específico (sea el alemán, el español, el hindi, etc.) en conjunción con su vocabulario e inflexiones particulares (la dicción y forma de hablar de un grupo, sea este disciplinario [los filósofos, los médicos, etc.] o social [los campesinos, los comerciantes, etc.]). La poesía, por nacer de la fantasía, no puede sino hacer caso al lenguaje más crudo de la subjetividad del artista y como tal no puede desapegarse de sus formas más locales. Mientras más estas formas se muestren y como tal apelen a la subjetividad y fantasía del público, más ideal la poesía se convierte, esto es, mejor amalgama a la sociedad en la cual se inscribe.

La poesía, entonces, se encarga de mantener en tierra (léase objetividad) al lenguaje: lo conserva, pero también lo pule y eleva según su principio de ser para nosotros y como tal de alcanzar y unificar las más alejadas esferas de lo social. Al mantener de esta manera el lenguaje y su comunidad (reconciliación estética), al espíritu se lo puede analizar en ámbitos que exceden en universalidad al arte: la religión y la filosofía. En esta línea, Malabou trabaja la forma en que la filosofía trata el lenguaje. El lenguaje en la filosofía parte de lo local y en ello encuentra todo un acervo rico en contradicciones que conforman una plasticidad originaria desde la cual una filosofía especulativa pueda surgir:

One stumbles onto language, onto that part of it which falls to one's share (*qui vous échoit*) and which is "found there" as something to be picked up. Language is a stamped and hallmarked material (*gestempelt*), that sends us back to an original, authorless formation, an

original *plasticity*. The naturalness of language allows us to experience an immemorial past. (Malabou 2005, 171).³⁸

En la filosofía, el lenguaje (trabajado por la poesía) se convierte en una formación ineludible que dota de una de una naturalidad a todo lo construido. Desde esta plasticidad originaria la filosofía es capaz de *aufheben* al artista y su comunidad (léase Estado). Pero en su autoconciencia, la filosofía ya no busca, como la poesía, la cohesión social y por ende la creación de un Estado ético, sino que busca la actualización del espíritu absoluto como filosofía de la historia.

Esto se da a través de la forma en que se escribe, lee, escucha o recuerda la filosofía. La proposición especulativa (la verdadera filosofía para Hegel) opera de forma retroactiva con respecto a la historia y como tal es siempre nueva:

[T]he reader must recover from (*se relever de*) this decline so that the efficacy of its advent can be manifest, in the assumption of the meaning of the proposition. The reader is led to articulate another proposition; and from this one the reading of the first, which never took place, is recovered but at the price of a new expenditure. Far from basing itself purely and simply on the content of what is read, this new reading must in return express the content; and to do so, to form new propositions, all it can do is to *transform* the content of its reading, that is to *interpret* it. (180).³⁹

Contrario a la poesía, en donde el público se ve en la necesidad de unirse con el prójimo sensorialmente, aquí el individuo filosófico se ve en la necesidad de adaptar lo que se recibe —y por tanto de transformar— a la perspectiva particular que tal tiene dentro de la filosofía como absoluto o filosofía de la historia. Sin ello no se da una comprensión filosófica porque la dialéctica, cuya autodeterminación es temporal y está a la base del pensamiento especulativo, pide que el sujeto (sensorial, receptor y productor) entre en el curso necesario o

³⁸ “Uno se tropieza con el lenguaje, con esa parte del mismo que cae en la parte de uno (*qui vous échoit*) y que ‘se encuentra allí’ como algo a recogerse. El lenguaje es un material sellado y marcado distintivamente (*gestempelt*), que nos devuelve a una formación original, sin autor, una *plasticidad* original. La naturalidad del lenguaje nos permite experimentar un pasado inmemorial.”

³⁹ “el lector debe recuperarse de (*se relever de*) esta declinación, para que la eficacia de su advenimiento pueda manifestarse, en la asunción del significado de la proposición. El lector es llevado a articular otra proposición; y desde esta la lectura de la primera, que nunca tuvo lugar, se recupera, pero al precio de un nuevo gasto. Lejos de basarse pura y simplemente en el contenido de lo que se lee, esta nueva lectura debe expresar el contenido; y para hacerlo, para formar nuevas proposiciones, todo lo que puede hacer es *transformar* el contenido de su lectura, esto es, *interpretarla*.”

sustancial del pensamiento. La filosofía es la esfera más concreta y la más general del sistema hegeliano precisamente porque es actualizada por sujetos individuales y vivos que voluntariamente se inscriben dentro de la temporalidad del espíritu, esto es, de la libertad.

La poesía tributa al sistema filosófico al proporcionarlo de lenguaje de una manera tan inmediata y sensorial que se podría incluso hablar de que el arte proporciona una especie de naturalidad al sistema. Esta importante capacidad, no obstante, es a la vez su límite, puesto que no crea proposiciones especulativas. Este límite a su vez marca el punto donde la plasticidad política se detiene. Es del interés del Estado crear una comunidad ética y para ello el arte es su guía y amalgama universal; más allá de eso, sin embargo, el Estado queda conformado y su plasticidad es tomada por hecho. La plasticidad política, desde la perspectiva lingüística, temporal y *objetiva* que en este trabajo hemos repasado, se asimila a la plasticidad originaria descrita por Malabou, pero antes que un lenguaje neutralmente descrito (una especie de barro informe), añade una íntima relación con la creación de la eticidad a través del arte.

Conclusiones

A través de esta investigación se trazó el arco de la plasticidad política en la obra de Hegel. Notoriamente, este arco empezó su recorrido con la sensibilidad incipiente en el alma (los primeros momentos en que la interioridad se autodetermina y diferencia de la naturaleza) y terminó con una concepción universalmente concreta de la sensibilidad, la estética. La plasticidad política, entonces, explicita la formación sensible del Estado hegeliano.

El ensamblaje teórico del primer capítulo mostró la necesidad de reinterpretar algunos conceptos centrales de Hegel. Al Estado se lo mostró como un acontecimiento en sentido radicalizado: posible como algo enteramente nuevo o contingente que nace al interior de un proceso infinitamente inacabado en la subjetividad (ideación) del individuo político. El Estado, si desea ser la concreción de la eticidad o vida ética (*Sittlichkeit*), se ve en la necesidad de no ser un conjunto de instituciones (el Estado-nación moderno o de derecho) sino una forma de vida que el individuo adopta. El individuo pone su voluntad al servicio de la construcción de un Estado que preserva y cancela (*Aufhebung*) las formas más esenciales de la construcción de la objetividad —el lenguaje, básicamente—, así como su recorrido históricamente dialéctico que va del derecho abstracto a la moralidad. Solo desde esta autodeterminación reticular y acontecimentalista de la voluntad el Estado se muestra como una forma plástica, abierta a la transformación. Esta conclusión se obtuvo a partir de una revisión del pensamiento acontecimentalista de Badiou, así como equiparando la lógica del acontecimiento con los silogismos hegelianos, en un trayecto que iría del silogismo categórico al silogismo disyuntivo.

Luego se mostró cómo la realización u objetivación es un proceso que remite al concepto de plasticidad. Para ello, se revisó el argumento malabouiano de la temporalidad en Hegel: la forma en que el tiempo se autodetermina en un doble sentido. 1. Un sentido lógico, en donde el sujeto-*sustancia* se lo piensa con énfasis en la sustancia y por tanto es mejor representado en la historia griega. 2. Un sentido cronológico, en donde el *sujeto*-sustancia se lo piensa con énfasis en el sujeto y por tanto es mejor representado en la historia moderna. Pero la temporalidad, si se la desea abrir al futuro, debe unificar estos dos momentos y construir uno capaz de dar y tomar forma, o, lo que es lo mismo, de volver esencial lo accidental y volver accidental lo esencial. A esta estructura dialéctica Malabou la llama ad-venir (*voir-venir*), la

cual se presenta como la estructura plástica que ejecuta la realización. Se demostró que lo acontecimental del Estado no entra en contradicción con el ad-venir.

Finalmente, para conjugar los conceptos de plasticidad y Estado, se vio la necesidad de interpretar la política como la operación que realiza el Estado. Esto no supone ningún forzamiento al respecto de la obra hegeliana, puesto que en ningún momento el autor estabiliza el concepto de política. Se vio cómo el sistema hegeliano, y en especial el espíritu objetivo, se fundamenta en la libertad sustancial y cómo para ello es necesario un concepto de política que pueda ir de lo individual a lo universal, y viceversa. Esta maleabilidad y transversalidad hizo incluso patente la tesis de Bourgeois (1972, 102) sobre la relatividad política e histórica de la filosofía en Hegel. Se revisó, a su vez, la autodeterminación que opera al interior del individuo político y cómo ello finalmente produce una dialéctica del Estado caracterizada por los siguientes momentos: Estado cronológico, plasticidad, Estado lógico. Con la *Aufhebung* de esta dialéctica se obtiene un tipo de Estado futural, que pidió ser descrito. Se concluyó que la forma más concreta que se asemeja a este tipo de Estado se la encuentra en el objeto o práctica artística (universal concreto que logra conciliar el espíritu y lo sensible) y por tanto esta se constituye en una especie de orientadora de la política, el final del arco que marca la plasticidad política.

En el segundo capítulo se intentó aplicar el concepto de plasticidad política al sistema hegeliano. Para ello se escogió aquellos momentos de transición o *Aufhebung* más relevantes al respecto de la construcción de un Estado por venir. La plasticidad es un concepto formativo/material y por ello se procedió a revisar el momento incipiente de la objetividad: la transición de la psicología al espíritu objetivo. Allí se vio cómo el hábito es el responsable de diferenciar el alma de la naturaleza, de objetivizar o transformar el cuerpo en un organismo dotado de voluntad y sensibilidad. Esta figura ya contiene de forma incipiente lo que vendrá a ser el Estado en tanto que la sensibilidad empieza a transformarse en un lenguaje fundamentado en la libertad de la facultad de la fantasía. Para concretarse, la fantasía deberá conseguir, en última instancia, la libertad sustancial, presente en la figura del Estado.

Luego se procedió a analizar la plasticidad política en la sección de la eticidad. Allí se mostró cómo la familia (forma más básica de la comunalidad) se modela a través de la figura del amor. En contraste con ella, la sociedad civil (conjunto de familias) acude a mecanismos formativos menos interiores: la ley (inscripción material del derecho), la policía, la

corporación (el mundo privado). El arribo del Estado, como unificación o *Aufhebung* de la familia y la sociedad civil, finalmente supone la cristalización de la plasticidad política en un sistema diferenciado de administración del poder interno, externo y universal. Como en la psicología, la interioridad de la singularidad estatal adquiere consistencia en la medida en que se constituye en un organismo soberano bajo la figura del príncipe, su corpus legislativo y su estamento universal o burocrático. Como en el enfrentamiento de la conciencia con la naturaleza, la exterioridad estatal se forma a través de las relaciones con otros Estados. Y similar a la recolección de la formación lingüística, el Estado se vuelve una figura universal que recoge los momentos más significativos de la multiplicidad de los Estados en el mundo y con ello representa la historia de la sensibilización del espíritu.

Finalmente, se demuestra cómo la práctica u objeto artístico, al ser la forma esencial en que el espíritu se sensibiliza, se vuelve el futuro orientador o verdad del Estado. Esto ya se había adelantado al final del primer capítulo, pero aquí se despliega la argumentación a través de una lectura cercana de la *Estética*. El concepto de belleza se torna muy importante porque constituye la idea (unión del concepto con su realidad) de la sensibilidad y como tal logra unificar definitivamente al sujeto y al objeto. A través de un análisis de los distintos modos de arte, obras específicas y disciplinas (sobre todo de la literatura) y su construcción a partir de un *para nosotros* (el público), Hegel arriba a una serie de valoraciones y reglas de carácter universal capaces de ser trasladadas al mundo social. Se demuestra cómo el filósofo extrae del teatro o poesía dramática (acciones colisionantes) más fundamentalmente su método dialéctico y además se hace patente la matriz interaccionista y sociológica del sistema. El arte como verdad del Estado indica la forma en que el arte devuelve al mundo, a la objetividad, su matriz individual (el arte pervive en la obra individual, que es un objeto —una práctica también es un objeto—, un organismo cerrado) y sociológica (dialéctica, interaccionista en su interior). Se recalca, finalmente, la importancia de la capacidad intelectual de la fantasía (material sobre el cual reflexiona la poesía) puesto que en ella descansa la forma más fundamental de la libertad, pero también en ella ocurre el punto de conexión interpersonal (interiorización del otro) y por tanto la posibilidad de construcción de una comunidad ética. Con el retorno de la poesía a la comunidad, la fantasía impide al lenguaje caer en la abstracción y por tanto funda una especie de barro o plasticidad originaria sobre la cual la filosofía podrá construir sus proposiciones especulativas. Se podría decir que, bajo el nombre de plasticidad política, aquí se ha descrito el barro originario que está a la base de toda construcción objetiva en el sistema hegeliano.

Como todo estudio de la plasticidad, el aquí presentado no demuestra tener un mayor grado de acierto al respecto de cómo se debe interpretar la política en Hegel o su sistema en general. Si hemos de ser fieles al concepto de plasticidad, se reconocerá que el sistema está en constante formación interactiva al respecto de su contexto. A medida que la historia se desarrolla, nueva información es añadida y las herramientas conceptuales se afinan o transforman: al sistema se lo deberá adaptar o actualizar en conformidad. El concepto de plasticidad política en Hegel mostrará su éxito o fracaso, precisamente, en la capacidad transformadora del sistema a través del tiempo.

Anexos

Anexo 1: El sistema hegeliano

A continuación presentamos un mapa del sistema hegeliano en toda su complejidad. Cabe notar que el contenido de la tesis se concentra, básicamente, en la tercera sección principal: la filosofía del espíritu.

1. CIENCIA DE LA LÓGICA

1.1. La doctrina del ser

1.1.1. La cualidad

1.1.1.1. Ser

1.1.1.2. Existir

1.1.1.3. Ser-para-sí

1.1.2. La cantidad

1.1.2.1. La cantidad pura

1.1.2.2. El quantum

1.1.2.3. El grado

1.1.3. La medida

1.2. La doctrina de la esencia

1.2.1. La esencia como fundamento de la EXISTENCIA

1.2.1.1. Las determinaciones puras de la reflexión

1.2.1.1.1. Identidad

1.2.1.1.2. Distinción

1.2.1.1.3. Fundamento

1.2.1.2. La EXISTENCIA

1.2.1.3. La cosa

1.2.2. El fenómeno

1.2.2.1. El mundo fenoménico

1.2.2.2. Contenido y forma

1.2.2.3. La relación

1.2.3. La realidad efectiva

1.2.3.1. Relación de sustancialidad

1.2.3.2. Relación de causalidad

1.2.3.3. El efecto recíproco

1.3. La doctrina del concepto

1.3.1. El concepto subjetivo

1.3.1.1. El concepto como tal

1.3.1.2. El juicio

1.3.1.3. El silogismo

1.3.2. El OBJETO

1.3.2.1. El mecanismo

1.3.2.2. El quimismo

1.3.2.3. Teleología

1.3.3. La idea

- 1.3.3.1. La vida
- 1.3.3.2. El conocer
- 1.3.3.3. La idea absoluta

2. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

2.1. La mecánica

- 2.1.1. Espacio y tiempo
 - 2.1.1.1. El espacio
 - 2.1.1.2. El tiempo
 - 2.1.1.3. El lugar y el movimiento
- 2.1.2. Materia y movimiento
 - 2.1.2.1. La materia inerte
 - 2.1.2.2. La impulsión
 - 2.1.2.3. La caída
- 2.1.3. Mecánica absoluta

2.2. Física

- 2.2.1. Física de la individualidad universal
 - 2.2.1.1. Los cuerpos físicos libres
 - 2.2.1.2. Los elementos
 - 2.2.1.3. El proceso de los elementos
- 2.2.2. Física de la individualidad particular
 - 2.2.2.1. El peso específico
 - 2.2.2.2. La cohesión
 - 2.2.2.3. El sonido
 - 2.2.2.4. El calor
- 2.2.3. Física de la individualidad total
 - 2.2.3.1. La figura
 - 2.2.3.2. La particularización del cuerpo individual
 - 2.2.3.3. El proceso químico

2.3. Física orgánica

- 2.3.1. La naturaleza geológica
- 2.3.2. La naturaleza vegetal
- 2.3.3. El organismo animal
 - 2.3.3.1. La figura
 - 2.3.3.2. La asimilación
 - 2.3.3.3. Proceso del género

3. FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

3.1. El espíritu subjetivo

- 3.1.1. Antropología
 - 3.1.1.1. El alma natural
 - 3.1.1.2. El alma que siente
 - 3.1.1.3. El alma efectivamente real
- 3.1.2. La fenomenología del espíritu
 - 3.1.2.1. La conciencia en cuanto tal
 - 3.1.2.2. La autoconciencia

- 3.1.2.3. La razón
- 3.1.3. La psicología
 - 3.1.3.1. El espíritu teórico
 - 3.1.3.2. El espíritu práctico
 - 3.1.3.3. El espíritu libre
- 3.2. El espíritu objetivo
 - 3.2.1. El derecho abstracto
 - 3.2.1.1. Propiedad
 - 3.2.1.2. Contrato
 - 3.2.1.3. El derecho frente al entuerto
 - 3.2.2. La moralidad
 - 3.2.2.1. El propósito
 - 3.2.2.2. La intención y el bienestar
 - 3.2.2.3. El bien y el mal
 - 3.2.3. La eticidad
 - 3.2.3.1. La familia
 - 3.2.3.2. La sociedad civil
 - 3.2.3.3. El estado
- 3.3. El espíritu absoluto
 - 3.3.1. El arte
 - 3.3.2. La religión revelada
 - 3.3.3. La filosofía

Lista de referencias

- Arendt, Hannah. 2003. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Ediciones Península.
- . 2005. «Comprensión y política». En *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, traducido por Agustín Serrano de Haro, 371-94. Madrid: Caparrós Editores.
- . 2009. *Sobre la revolución*. Traducido por Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Arsuaga, Juan Luis, y Ignacio Martínez. 1998. *La especie elegida: La larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de Hoy.
- Austin, John L. 2016. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Editado por J. O. Urmson. Barcelona: Paidós.
- Badiou, Alain. 2003. *El ser y el acontecimiento*. Traducido por Raúl J. Cerdeiras. Buenos Aires: Manantial.
- . 2007. *Being and Event*. Traducido por Oliver Feltham. New York: Continuum.
- . 2008. *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento, 2*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial.
- . 2009. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- . 2010a. *Segundo manifiesto por la filosofía*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial.
- . 2010b. *The Communist Hypothesis*. New York: Verso.
- . 2012. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bizumic, Boris. 2014. «Who Coined the Concept of Ethnocentrism? A Brief Report». *Journal of Social and Political Psychology* 2 (1): 3-10. <https://doi.org/10.5964/jspp.v2i1.264>.
- Blanco, Carlos. 2011. «Hacia una definición hegeliana del arte». *THÉMATA: Revista de Filosofía*, n.º 44. <https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/themata/article/view/488>.
- Bourgeois, Bernard. 1972. *El pensamiento político de Hegel*. Traducido por Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu.
- Buchwalter, Andrew. 2012. *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*. New York: Routledge.
- Carrasco-Conde, Ana. 2012. «Blow up: Evento, acontecimiento, crisis». En *Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad*, editado por Luciana Cadahia y Gonzalo Velasco, 123-37. Buenos Aires: Katz Editores.

- Cassin, Barbara, ed. 2014. *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*. Traducido por Emily Apter, Jacques Lezra, y Michael Wood. New Jersey: Princeton University Press.
- Damasio, Antonio R. 2000. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. London: Vintage.
- De Saussure, Ferdinand. 2007. *Curso de Lingüística General*. Traducido por Amado Alonso. Vol. 1. Buenos Aires: Losada.
- Deleuze, Gilles. 2005. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 1971. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- . 1973. «El pozo y la pirámide: Introducción a la semiología de Hegel». En *Hegel y el pensamiento moderno*, editado por Jacques D'Hondt, traducido por Ramón Salvat, 30-92. México DF: Siglo Veintiuno Editores.
- . 1978. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Hardimon, Michael O. 1994. *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1995. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Traducido por Wenceslao Roces. Ed. de Karl Ludwig Michelet, 1833. Vol. I. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- . 1999a. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: Para uso de sus clases*. Editado por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1999b. *Political Writings*. Editado por Laurence Winant Dickey y Barry Nisbet. New York: Cambridge University Press.
- . 2000. *Fe y saber: La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Traducido por Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2006. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.
- . 2007a. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007b. *Lecciones sobre la estética*. Traducido por Alfredo Brotóns Muñoz. Edición de Heinrich Gustav Hothos, 1842. Madrid: Akal.

- . 2010a. «Lecciones de la filosofía de la historia». En *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, traducido por Josep Maria Quintana Cabanas, ed. de Friedrich Brunstäd, Leipzig, Reclam, 1907, II: 313-785. Madrid: Gredos.
- . 2010b. «Líneas fundamentales de la filosofía del derecho». En *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, traducido por María del Carmen Paredes Martín, II:9-312. Madrid: Gredos.
- . 2011. *Ciencia de la lógica: La lógica objetiva (1812/1813)*. Editado y traducido por Félix Duque. Vol. I. Madrid: Abada Editores / Universidad Autónoma de Madrid.
- . 2015. *Ciencia de la lógica: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*. Editado y traducido por Félix Duque. Vol. II. Madrid: Abada Editores / Universidad Autónoma de Madrid.
- Heidegger, Martin. 2003a. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- . 2003b. *Tiempo y ser*. Traducido por Manuel Garrido, José Luis Molinuevo, y Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- . 2006. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Traducido por Dina Picotti. 2da ed. Buenos Aires: Biblos.
- Kain, Philip J. 2012. *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kant, Immanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*. Editado por Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Tecnos.
- Kojève, Alexandre. 2013. *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Traducido por Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta.
- Koyré, Alexandre. 2016. «Hegel à Iéna». En *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 148-89. Paris: Gallimard.
- Kuykendall, Ronald. 1993. «Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in The Philosophy of History». *Journal of Black Studies* 23 (4): 571-81.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lewis, Thomas A. 2011. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. New York: Oxford University Press.
- Locke, John. 2014. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Alianza Editorial.

- Malabou, Catherine. 1996. *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- . 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. New York: Routledge.
- . 2007. *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena Libros.
- . 2008. *La plasticidad en el atardecer de la escritura: Dialéctica, destrucción, deconstrucción*. Vilaboa: Ellago Ediciones.
- . 2010a. *La plasticidad en espera*. Traducido por Cristobal Durán y Manuela Valdivia. Santiago de Chile: Palinodia.
- . 2010b. *Plasticity at the dusk of writing: Dialectic, destruction, deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- . 2012. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Traducido por Carolyn Shread. Cambridge, UK: Polity.
- . 2013. *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducido por Cristóbal Durán. Buenos Aires: Palinodia / La Cebra.
- Marx, Karl. 1978. «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel». En *Manuscritos de París: Escritos de los «Anuarios francoalemanes» (1844)*, editado por Manuel Sacristán Luzón, traducido por José María Ripalda, 209-24. Barcelona: Crítica.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 2003. *Manifiesto comunista*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Alianza Editorial.
- Miller, Greg. 2010. «The Seductive Allure of Behavioral Epigenetics». *Science* 329 (5987): 24-27. <https://doi.org/10.1126/science.329.5987.24>.
- Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Neill Surber, Jere, ed. 2006. *Hegel and Language*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ormiston, Alice. 2004. *Love and Politics: Re-Interpreting Hegel*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Paredes Martín, María del Carmen. 1995. *Política y religión en Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rosen, Lawrence. 2017. *Law As Culture: An Invitation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shanks, Andrew. 1991. *Hegel's Political Theology*. New York: Cambridge University Press.

- Slater, Dan. 1992. «On the Borders of Social Theory: Learning from Other Regions». *Environment and Planning D: Society and Space* 10 (3): 307-27. <https://doi.org/10.1068/d100307>.
- Smith, Tony. 1988. «Hegel's Theory of the Syllogism and its Relevance to Marxists». *Radical Philosophy*, n.º 48 (abril): 30.
- Speybroeck, Linda. 2006. «From Epigenesis to Epigenetics: The Case of C.H. Waddington». *Annals of the New York Academy of Sciences* 981 (1): 61-81. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2002.tb04912.x>.
- Talikka, M., N. Sierro, N. V. Ivanov, N. Chaudhary, M. J. Peck, J. Hoeng, C. R. E. Coggins, y M. C. Peitsch. 2012. «Genomic Impact of Cigarette Smoke, with Application to Three Smoking-Related Diseases». *Critical Reviews in Toxicology* 42 (10): 877-89. <https://doi.org/10.3109/10408444.2012.725244>.
- Tola, Fernando, y Carmen Dragonetti. 2012. *Filosofía de la India: Del Veda al Vedanta: El sistema Samkhya*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Weber, Max. 2012. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Editado por Johannes Winckelmann. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Wilde, Oscar. 2000. *La decadencia de la mentira*. Traducido por María Luisa Balseiro. Madrid: Ediciones Siruela.
- Žižek, Slavoj. 2014. *Event: A Philosophical Journey through a Concept*. New York: Melville House.
- . 2015. *Acontecimiento*. Traducido por Raquel Vicedo. Madrid: Sexto Piso.