

**REFLEXIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA
COMUNIDAD MORAL LIBRE EN EL CONTRATO SOCIAL
ROUSSEAUNIANO Y EN LA FENOMENOLOGÍA HEGELIANA^{1*}**

*REFLECTIONS ON THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF THE FREE
MORAL COMMUNITY IN THE ROUSSEAUNIAN SOCIAL CONTRACT AND
IN HEGELIAN PHENOMENOLOGY*

Christian Montero
Universidad de Buenos Aires
ORCID 0009-0004-8905-8432
chmnr@gmail.com

Resumen

Nuestro trabajo se centra en exponer el contenido teórico que hallamos en *El contrato social* de Rousseau y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en lo que respecta a la formación de una comunidad moral libre. En estos autores, la pregunta por la sociedad consciente de sí misma supone el conocimiento de la verdad immanente a ella, produciendo así un concepto que procura ser concreto. En efecto, narran el desesperante sendero de la enajenación que requiere ser trascendido para poder conceptualizar una comunidad en la que reina la moralidad tornando a las individualidades dignas de sí mismas. Por tanto, el conocimiento de la comunidad libre desarrolla la verdad de la individualidad autónoma.

Palabras clave: Rousseau; Hegel; Comunidad moral libre; Individualidad autónoma; Libertad.

Abstract

Our paper focuses on exposing the theoretical content that we find in Rousseau's *Social Contract* and Hegel's *Phenomenology of the spirit* with regard to the formation of a free moral community. In these authors, the question about self-conscious society presupposes the knowledge of the immanent truth in it, producing, thus, a concept that strives to be concrete. Indeed, they narrate the desperate path of alienation that needs to be transcended in order to conceptualize a community in which morality reigns, making individualities worthy of themselves. Therefore, the knowledge of the free community develops the truth of the autonomous individuality.

Keywords: Rousseau; Hegel; Free moral community; Autonomous individuality; Freedom.

^{1*} Recibido el 03/12/2022. Aprobado el 17/02/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. Introducción

El momento dialéctico entre sociedad e individuo se desarrolla en la pregunta por la posibilidad de una comunidad *verdaderamente* libre, universal. En efecto, nuestro artículo investiga en *El contrato social de Rousseau* y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel los fundamentos teóricos que esgrimen los autores para configurar conceptualmente una comunidad que asegure la libertad de las individualidades y las torne dignas de sí mismas.

Nuestra exposición procura, asimismo, comprender y captar en sí el espíritu inherente al lema kantiano ¡*Sapere aude!* y la ineludible necesidad de superar la minoría de edad (Kant, 2004) en la que aún nos hallamos inmersos. Este desiderátum sólo podremos lograrlo en tanto el concepto vivo se desarrolle plenamente. Por eso nos centraremos en conocer la verdad de las filosofías rousseauiana y hegeliana en las obras mencionadas. Así como el legado kantiano ejerce influencia sobre nosotros, nos regimos, de igual modo, por el argumento de Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como puro acontecer” (Hegel, 2013: 739) y, análogamente, lo que establece en la *Fenomenología*: “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto” (Hegel, 2015: 35). En tiempos de fragmentariedad disciplinar (Beiser, 2014; Schnädelbach, 1991), nos atenemos al desarrollo conceptual procurando superar las falencias ínsitas en la visión parcializada. Pues, solamente la exposición conceptual nos prevendrá de tal limitación al propender a la sistematicidad.

Nuestra introducción será breve para favorecer la exposición rigurosa del contenido teórico. Aunque es menester aclarar que nuestro artículo constituye tan sólo una investigación exploratoria y provisoria de un tema que reviste una complejidad mayúscula. Nuestras consideraciones reflexivas no concluyen el asunto estudiado, sino que pretenden echar luz sobre las contribuciones legadas, ya sean sus aseveraciones, cuestionamientos o sus interpelaciones. Pero no por eso dejaremos de lado la rigurosidad inmanente al desarrollo conceptual.

II. Rousseau y la ineludible necesidad de comprender la naturaleza de las *Instituciones Políticas*

Jean Jacques Rousseau emprende su proyecto de estudiar los fundamentos de las instituciones políticas tras contemplar que de éstas dependía la suerte de la sociedad. En el Libro IX de sus

Confesiones, el paseante solitario arguye que ningún asunto le agradaba más que sus meditaciones políticas, las cuales, análogamente, han sido las que más ocuparon su tiempo. “De los diversos escritos que tenía en curso, aquel que más medité, al que me dediqué con mayor deleite, en el que deseé trabajar durante toda mi vida y que, en mi opinión, debía poner el sello a mi reputación, eran mis *Instituciones políticas*” (Rousseau, 1995: 339, trad. propia; Cfr. Rousseau, 1959, 404). Tal era el deleite que, incluso, afirma el deseo de trabajar en esa materia durante toda su vida. La comprensión rousseauiana de la naturaleza del gobierno implica la pregunta por el gobierno legítimo, atribuyéndole a la política una misión moral. En otras palabras, el buen gobierno es aquel que hace florecer la conciencia moral en la sociedad y que, en efecto, produce sus propias leyes en conformidad con el individuo virtuoso.

Por consiguiente, desentrañar los principios políticos se convierte en el desafío teórico por antonomasia. El destino y la dignidad del individuo libre requiere de la creación de una comunidad ética que lo contenga, lo cultive y, de esa manera, tienda a realizar la libertad, la igualdad y la justicia. De ahí que el individuo solamente es libre en la liberación de la sociedad (Colletti, 1974). Nos centraremos, por motivos de extensión, en el Libro Primero de *El contrato social* para indagar en los postulados rousseauianos.

El contrato social comienza con una reflexión crítica: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos” (Rousseau, 1993: 4). En este testimonio, podemos apreciar una mirada aguda: por un lado, en el reconocimiento de las pesadas cadenas que oprimen angustiosamente a la sociedad y, por otro lado, en señalar las desventuras -muchas veces disimuladas por las apariencias y la mera presuntuosidad- de aquellos que dominan a otros (Freire, 1972 y Montero, 2021). Naturalmente, la condición del dominado es dramática en sí misma y no hace falta más que cavilar unos segundos para que ese pensamiento haga su aparición. Ahora bien, no es evidente ni mucho menos inmediato, reparar como lo hace Rousseau -y como luego lo hará Hegel (2015: 119)- en la dependencia a la que se halla sujeto el dominador por la cual tampoco es libre. He ahí la virtud de trascender las apariencias y superar la visión de la conciencia vulgar que juzga unilateralmente.

Proseguimos en nuestro estudio y descubrimos tan sólo unas páginas después, al ciudadano de Ginebra refiriéndose a la aseveración que efectuara Aristóteles acerca de la esclavitud natural:

Aristóteles tenía razón, pero confundía el efecto con la causa. Todo hombre nacido en esclavitud nace para la esclavitud, nada más cierto. Los esclavos pierden todo con sus cadenas, hasta el deseo de romperlas; aman su servidumbre al igual que los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento (Rousseau, 1993: 6).

Con el mismo énfasis cuestionador, Jean Jacques indaga en la conciencia de los dominados. De esta manera, demuestra que la permanencia en la esclavitud es producto de una desigualdad impuesta por la sociedad que los individuos -oprimidos- naturalizan y, en tanto la naturalizan, se niegan a comprenderla. Esta incompreensión hace que estos ignoren, asimismo, su especificidad histórica. En consecuencia, el curso del mundo es vivido de manera heterónoma (Levin, Cazenave y Romero, 2020). En su análisis de la esclavitud, Rousseau nos lega, con peculiar ingenio, el carácter irrenunciable del concepto de libertad. Renunciar a la libertad -dice Jean Jacques- es renunciar a nuestra condición de individuos, al concepto de humanidad, al cultivo de la moralidad. De ahí que la libertad es inalienable para la individualidad digna y moral. Recordemos que el proyecto de nuestro paseante solitario es averiguar las leyes que fundamenten la legalidad de las instituciones políticas. En este sentido, la esclavitud se erige como un penoso infortunio en que una voluntad particular dispone de los individuos o de los pueblos como le place. Por lo tanto, en la comprensión de la verdad inherente al ethos del derecho, ni el individuo ni el pueblo han de enajenar su libertad (venderse) pues, de lo contrario, estarían glorificando -y entregándose a- las instituciones corrompidas, con lo cual se desmorona a su vez la legalidad del derecho. En otras palabras, la teoría política rousseauiana despliega la crítica de la esclavitud superando la unilateralidad de esta concepción y, al mismo tiempo, arribando a la irrenunciabilidad de la libertad tornando más determinado el concepto de derecho. Así, esclavitud y derecho no son más que conceptos contradictorios entre sí: la verdad de uno niega al otro.

Hasta aquí, nuestra exposición del contenido de la obra rousseauiana nos permite razonar sobre las ideas de libertad, igualdad y justicia. En fin, sobre la posibilidad y viabilidad del buen gobierno en su contexto histórico. Los primeros testimonios del sistema que se estaba gestando despertaron la desconfianza en Jean Jacques, quien mira con especial recelo la arbitrariedad de la opresión (Véase Cassirer, 2007: 82; 120; 130). El pensamiento vivo y dinámico del ciudadano ginebrés se enfrenta a un decurso histórico que le es ajeno a la dignidad del individuo, que arrebató la moralidad a sus actos. El destino de las individualidades se halla turbado por el desfile de las inclemencias que la sociedad coactiva le hace experimentar. Las instituciones corrompidas no parecen brindar señales de un futuro mejor porque, evidentemente, su naturaleza -mediada por la relación mercantil- está subyugada por el dominio de los amos. Estos retienen las cadenas que les aseguran los privilegios contra toda tempestad. Las cadenas envilecen el todo social y sus partes, de esta manera, hacen persistir a las individualidades en su minoría de edad,

de la cual son autoculpables como víctimas. Pero, como arguye Rousseau, despojar la libertad del individuo es una aberración pues niega la condición humana.

En efecto, la liberación del individuo acaece en la conceptualización rousseauiana acerca de la comunidad erigida por las formas sociales. Para explicar esto, en principio, se vale de una ficción analítica: el estado natural del hombre, que le permite construir los conceptos de libertad e igualdad naturales. Dice Rousseau:

No es empresa pequeña desentrañar lo que hay de original y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y llegar a conocer debidamente un estado que ya no existe, que tal vez nunca haya existido, y que probablemente nunca existirá, y del que, sin embargo, es necesario tener nociones correctas para juzgar adecuadamente nuestro estado actual (Rousseau, 2012: 80, trad. propia).

A esos conceptos Rousseau les contrapone las condiciones propias que engendra la universalidad del vínculo mercantil. La organización de la sociedad en esta fase histórica hace surgir un cúmulo de contradicciones e injusticias que nuestro paseante solitario expone implacablemente. Por consiguiente, las infamias que identifica son la expresión de creaciones humanas, inherentes al despliegue de la sociedad mercantil. Jean Jacques parece advertirnos que, así como las desigualdades son creaciones humanas, la sociedad liberada del yugo también. Y, para ello es preciso estatuir los principios del derecho político. Por lo tanto, habiendo partido del estado natural y de las denuncias de la opresión, Rousseau continúa su investigación en lo que refiere a los fundamentos del derecho, manteniendo y superando el momento natural y, al mismo tiempo, el artificial en el que proliferan las desigualdades, desentraña los fundamentos de un cuerpo político moral y comunitario.

El *Contrato social* se instituye como una asociación concreta entre individuos libres que sólo se obedecen a sí mismos. Esta obediencia a la ley que cada uno se prescribe en tanto individualidad que desarrolla una conciencia moral es la realización de la libertad. Asimismo, la autodeterminación a la cual arriban estas individualidades libres fundamenta la unión en el todo social. Una de las condiciones para que el acuerdo tenga realidad efectiva, asevera Rousseau, es la alienación total por parte de cada asociado respecto a la totalidad de la comunidad. Según Jean Jacques, en virtud de tal enajenación, la unidad resultante es la más perfecta posible ya que ningún asociado puede exigir un tratamiento diferenciado. Acto seguido, realiza una inteligente aclaración: de lo contrario, esto es, suponiendo que un asociado no se entregara totalmente y conservara su voluntad particular, la asociación libre se desmoronaría y se instauraría la tiranía, o la sociedad primitiva natural. Por lo cual, el derecho del todo social se configura en la voluntad general ante la cual cada individualidad se consagra libremente.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

La comunidad legítima, libre, es el corolario de los individuos sujetos a la ley moral que ellos mismos se dan. Así, los ciudadanos se determinan en la producción de las instituciones políticas que orientan a la consecución de aquello que nuestro ciudadano de Ginebra argüía como irrenunciable, a saber, la libertad. El cuerpo social creado por la asociación libre es, según Jean Jacques, lo que debe ser. De este modo, la voluntad general es encarnada en las mentes y los corazones de los ciudadanos cimentando un compromiso ético ineludible. En ausencia de este compromiso civil, asegura Rousseau, asistiremos a una plétora de abusos y tiranías.

De manera que la evolución de la humanidad implica, como dijéramos, la superación del estado natural y del estado artificial de desigualdad hasta lograr el estado civil. Naturalmente, se deduce de lo anterior que alcanzar la plena civilidad requiere el compromiso ético de personas que desarrollen la conciencia moral. Esta evolución revela la mejora de la condición humana: mediante el pacto social el individuo sustituye, de una parte, los instintos naturales por la moralidad en sus actos; de otra parte, los meros impulsos por el deber y el compromiso, así como la apetencia y la necesidad natural son reemplazadas por el fundamento del derecho. Consecuentemente, la metamorfosis de la humanidad acaece en la evolución de su conciencia: el estado natural, en la construcción lógica rousseauiana, le brinda ventajas a la individualidad como la libertad y la igualdad naturales. Pero no son siquiera comparables con las virtudes inherentes a la extensión de sus facultades, el ennoblecimiento de su alma, la dignidad de su persona y el enaltecimiento de sus ideas. Como dice Jean Jacques:

En el haber del estado civil se podría añadir, (...) la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad (Rousseau, 1993: 20).

El desarrollo progresivo de la verdad conceptual rousseauiana de las instituciones políticas narra el paso de una individualidad que permanece cautiva de sus inclinaciones naturales, luego transita las desventuras en el devenir de una sociedad que produce desigualdad y, finalmente, asiste a la feliz etapa en la que reina la dicha social y mediante la cual en el individuo se instaura la razón y la conciencia moral. En esta última etapa se han superado absolutamente los vestigios de la sociedad desigual y los individuos se han cultivado lo suficiente - universalizando la experiencia de *Emilio*- para superar el amor propio egoísta en la ética de la virtud (Fetscher, 1979), logrando así una socialización real. El buen gobierno, proclama



Rousseau, hace coincidir la voluntad general -que propende a la consecución de la igualdad respetando la individualidad- con el bien común. Por consiguiente, concluimos que el conocimiento de las instituciones políticas impele a Rousseau a imaginar una comunidad armónica, libre y gratificante (Dotti, 1980) que subvierte el curso histórico corrompido para hacerse dueña de su destino.

Habiendo desentrañado lo más rigurosamente posible los fundamentos que expone el ciudadano de Ginebra en su investigación sobre la naturaleza de las instituciones políticas y de los ciudadanos morales, proseguimos nuestro derrotero indagando en Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

III. Hegel: el conocimiento de la verdad de la moralidad y de la comunidad autoconsciente en el devenir de las configuraciones dialécticas de la conciencia.

Según Pinkard (2002), más de una década previa a la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, en sus años como estudiante en el seminario de Tubinga y en medio de intensas ansiedades que lo acuciaban por lo que le deparaba el devenir, Hegel experimenta un temprano y ferviente entusiasmo por Rousseau a partir de sus estudios de naturaleza autodidacta. “Al recordarlo años después [a Hegel], muchos de sus amigos universitarios lo evocaban en aquella época como un ardiente partidario de Rousseau (Hegel y sus compañeros de clase habrían escrito, por ejemplo, cada uno en el álbum del otro la consigna «Viva Jean-Jacques»)” (Pinkard, 2002: 60)². En aquella relación originaria se pueden contemplar, retrospectivamente, los primeros destellos de los intereses que luego -transformativamente, es decir, trascendiendo el horizonte rousseauiano- marcarían el decurso de su proyecto intelectual como un filósofo comprometido con su época.

Así como Rousseau imagina un estado natural para luego fundamentar las instituciones políticas que producen la libertad, Hegel, en la afamada dialéctica del señor y el siervo, recurre a

² Nos valemus de aquel acontecimiento principalmente como un recurso pedagógico, ya que no es de nuestro interés enmarañarnos en polémicas entre los autores que estudiamos aquí -sin desmerecer la importancia que tienen esos estudios-. Creemos que ese énfasis puede ensombrecer el propósito que nos planteamos que es, ciertamente, el conocimiento de la verdad expresada en el desarrollo conceptual. Argüimos, además, que la exposición del contenido teórico se encargará de establecer la unilateralidad de las posturas. A modo de ejemplo, es conocida la crítica que realiza Hegel a Rousseau en el parágrafo 258 de la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 2000), pero el desarrollo del contenido teórico rousseauiano demuestra que tal crítica -en la cual Hegel sostiene que el contrato tiene como base el arbitrio por concebir a la voluntad en la forma de voluntad individual- es extrínseca a las premisas -como se deduce de nuestro anterior apartado en el cual explicitamos que el ginebrés hace especial énfasis no sólo en que ninguna voluntad individual se puede imponer por sobre las demás, sino también en la generalidad ínsita en la conciencia moral- sobre las que se fundan los principios de derecho político en *El contrato social*. En otros aspectos, nuestro análisis revelará -indirectamente, ya que, como dijéramos, nuestra aspiración es otra- el avance conceptual que produce Hegel respecto a Rousseau en el devenir de las configuraciones teóricas que atraviesa el concepto de moralidad. La experiencia social del sujeto hegeliano es más rica en determinaciones que la del sujeto rousseauiano.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

una creación intelectual en la cual se enfrentan el señor y el siervo que estatuye conceptualmente el libre reconocimiento de las autoconciencias y, ulteriormente, sobre esa premisa el desarrollo concreto de una comunidad universal.

En el argumento hegeliano, el descubrimiento del reino de la ética acaece una vez que la autoconciencia racional se relaciona con la realidad objetiva sin experimentar un extrañamiento, pues se sabe reconocida en sí por los demás. Esta autoconciencia posee la certeza de que la naturaleza de ese reconocimiento reside en que su obrar y su existir contribuye a la producción del hábito ético universal. En el contenido singular de cada autoconciencia específica se halla la predisposición para realizar la unidad con otras autoconciencias independientes. En otros términos, reconoce en los demás extensiones indiferenciadas de su propia singularidad. La realización de esta realidad virtuosa, afirma Hegel, tiene lugar en la vida de un pueblo. Los individuos, asimismo, contemplan en las leyes del pueblo la esencia ética que tanto los identifica; esto es, en la universalidad expresada en la ley se ve reconocida su propia singularidad que está en unidad con sus conciudadanos. En el pueblo libre, arguye Hegel, se concreta la razón; razón que es espíritu vivo, el cual expresa no sólo el destino del individuo como autoconciencia racional que desarrolla un contenido ético en la unidad de lo singular con lo universal, sino también el individuo mismo como parte del movimiento de esa esencia que conquista su destino. Es en la razón, por consiguiente, donde se realiza la unidad de la expresión y la manifestación del hábito ético en el individuo. De ahí la máxima, como dijera Hegel, “de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres del pueblo” (Hegel, 2015: 211).

El concepto prosigue determinándose y, por ello, no se puede contentar con aquella comunidad indiferenciada que sólo es espíritu de manera inmediata. Porque si lo es de manera inmediata significa que aún no lo es en su concreción. Ciertamente, se requieren ulteriores determinaciones y mediaciones para desarrollar completamente el concepto de espíritu hegeliano. La conciencia singular que, como dijéramos, es indiferenciable de la vida del pueblo asiste, análogamente, a la identificación con una universalidad que no se ha realizado como espíritu. Y la eticidad ínsita en el hábito ético del pueblo se transfigura en una eticidad determinada, es decir, el espíritu pierde su universalidad y se limita a ser un espíritu singular como espíritu de un pueblo específico. Por lo cual, asevera Hegel, como espíritu del pueblo se da un contenido inmediato y singular, en otras palabras, abstracto; sólo cuando desarrolla la *conciencia de su esencia* es la verdad concreta del espíritu. En cuanto advierte el individuo la abstracción del contenido que se había dado, las leyes y costumbres se revelan como falsos pensamientos y descubre en la individualidad

la verdad de ese movimiento del pensamiento. Nuestro individuo se despierta del sueño dogmático que lo unía abstracta e inmediatamente a su pueblo. Adquiere conciencia del contenido universal de la conciencia moral. De esta manera, se determina a la búsqueda de la virtud impulsado hacia la sustancia ética. En efecto, se produce la dicha: descubre en sí mismo el concepto de moralidad. Ahora bien, el contenido que se da la individualidad palidece ante la eticidad esfumada por obra del espíritu abstracto del pueblo: la sustancia ética se asienta en la interioridad sin poder salir de su inmediatez, solamente puede desplegarla como acción singular en una universalidad determinada. Así, esta acción singular se despliega en la realidad, con la cual la individualidad se relaciona inmanentemente -aunque no sin ciertas contrariedades-.

El derrotero del conocimiento continúa. El placer y la necesidad someten a la autoconciencia a un extrañamiento que experimenta en la necesidad abstracta. De este modo, aprisionan a la razón en figuras de lo más pobres. En la ley del corazón, la autoconciencia se relaciona inmediatamente con la universalidad de la ley y se consagra a realizarla rehuyendo a la veleidad de las meras apetencias. Pero, la universalidad se le contrapone a la buena intención y el anhelo por el bien de la humanidad se troca en el desvarío de la infatuación que contempla en el orden universal un contrasentido, el cual niega los propósitos puros erigidos por la ley del corazón y se alza contra él. En el curso del mundo acaece una contraposición entre la conciencia de la virtud y el devenir de la individualidad que se entrega al goce y al placer individual. Esto último produce, de una parte, la desventura de las individualidades que permanecen cautivas -y cautivadas- en las apetencias y, de otra parte, favorece la consecución de la figura vacía de la universalidad -el curso del mundo- mediante el ensimismamiento de las individualidades. La conciencia virtuosa, mientras tanto, tiene la aspiración de metamorfosear el curso del mundo y conquistarlo para que se vuelva afín a sus postulados. Es decir, la conciencia virtuosa tiene su realidad en el obrar del individuo que se entrega al bien, incluso, sacrificando su individualidad; pero el curso del mundo le es ajeno. En la lucha entre la virtud y el curso del mundo, la impetuosidad de este vence al discurso benevolente de aquella que procura afirmar el bien más alto de la humanidad -pero es privada de realizarlo-. Por ello, la conciencia virtuosa se vanagloria de lo magnífico de su empeño quedándose con el concepto de bien en sí -sin concreción-. Es, de este modo, una visión del mundo. El resultado de esta contraposición resulta en el despojo por parte de la conciencia del concepto de bien en sí, contemplando que el curso del mundo no es tan desventurado como parecía. Ya no se requiere el sacrificio de la individualidad. Por el contrario, el despliegue de la individualidad se convierte en la realidad del movimiento de la universalidad.

Tras haber progresado en su conocimiento, Hegel arguye que la autoconciencia supera la figura abstracta de la autoconciencia espiritual, la cual, como dijéramos, tiene su verdad tanto en la ley del corazón como en el alarde de su virtud. En la razón, prosiguiendo el argumento

hegeliano, la autoconciencia comprende a la realidad no como algo contrapuesto, sino como objeto de su conciencia. En efecto, la autoconciencia capta el concepto de sí misma. En la certeza de sí misma reside toda realidad y, por tanto, su fin es la estricta conciliación de la universalidad y la individualidad.

Sin embargo, en un primer momento, en su singularidad, la individualidad autoconsciente se relaciona con la realidad comprendiéndola como lo que es de un modo inmediato. En la experiencia del obrar singular, la autoconciencia desarrolla el conocimiento y la conciencia de su obrar que se extiende necesariamente a la “cosa universal”. Así, descubre el elemento universal en la -su- realidad: el obrar de todos. En otros términos, su obrar no sólo contribuye al todo como obrar para otro, sino que tiene sentido en tanto está mediado por la obra universal. Por lo cual, la conciencia de la realidad es la unidad de su realidad singular y la realidad de todos. De manera que, afirma Hegel, en la realidad y en el obrar de la autoconciencia se despliega la sustancia ética y la conciencia de esta, a saber, la conciencia ética.

La expresión de la autoconciencia como sustancia ética se traduce en leyes, las cuales tienen un contenido inmediato. La certeza ética se exterioriza sabiendo -sin mediaciones- lo que la rectitud de la razón le determina. Arribamos de este modo a las leyes éticas inmediatas, a la razón legisladora. Éstas, en la inmediatez de su contenido, se nos representan como preceptos. Estos, a su vez, se revelan insuficientes para el obrar ético pues se dirigen al individuo y permanecen en el deber ser. En otros términos, en el individuo, el contenido abstracto de esas máximas no le impulsa a ningún compromiso concreto, ni a buscar la verdad de la moralidad; la individualidad, incluso, puede extraviarse en lo contingente³. En el momento relacional entre individualidad y universalidad, el precepto persiste en la universalidad formal, lo cual deviene para el individuo en un principio indeterminado. El corolario de este movimiento de la razón es la transición de la razón legisladora a la razón examinadora. De ahí que, en esta última figura, acaece un análisis que compara la universalidad formal del precepto con la determinabilidad universal misma. Es decir, compara el precepto -que le viene dado por la razón que legisla-consigo mismo, se detiene en él y reflexiona sobre su legitimidad conceptual. En lo que es versada la razón que examina leyes es en discurrir sobre el contenido sin inmiscuirse en la contingencia

³ Hegel nos brinda el ejemplo por demás esclarecedor acerca del precepto de que “cada cual debe decir la verdad”. Sucede aquí que para decirlo debemos tener conocimiento de ella, por consiguiente, el precepto al incorporar esta observación es el siguiente: “cada cual debe decir la verdad con arreglo a su conocimiento”. Por lo cual, diremos la verdad en la medida en que la conozcamos; de lo contrario, al intentar decir la verdad estaríamos incurriendo en la falsedad. Esta máxima oportunamente modificada testimonia la contingencia inherente a erigir preceptos como fundamentos de la obra moral.

propia de una obra específica. En el desarrollo lógico hegeliano, la evolución de la conciencia requiere la superación de estos momentos -la razón legisladora y la razón examinadora- que, considerados de manera aislada, se declaran como “*momentos inestables de la conciencia ética*” (Hegel, 2015: 252).

Esa inestabilidad expresa, de una parte, la razón legisladora como un deber ser y, de otra parte, la razón examinadora como un saber sobre la ley formal. La superación de la unilateralidad de estas figuras propende a considerarlas como momentos contenidos y trascendidos. Tal superación radica en que ya no consideramos estos momentos como escindidos, sino que captamos la verdad de ellos. Esos momentos, a su vez, estatuyen principios valiosos para la esencia espiritual, los cuales se consolidan en la autoconciencia ética, a saber, los fundamentos de la ley eterna y la universalidad de la examinación de las leyes. Así, la disposición que brota de la autoconciencia ética es inmutable: invariablemente nos comprometemos a realizar lo justo. De ello se sigue que la conceptualización de lo justo no depende de los caprichos o de la facultad de juzgar aquello que nos beneficia, sino que ha de ser erigido en y para sí acorde a la sustancia ética.

La teoría ética hegeliana prosigue su desarrollo en conformidad con la teoría del conocimiento y, en efecto, expone la evolución de la conciencia hacia la verdad. La figura que analizamos en los párrafos precedentes, la razón, alcanza la dignidad de una figura superior, el espíritu, “en tanto eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (Hegel, 2015: 259). En el progreso de la conciencia hacia el espíritu, el mundo abandona decididamente la apariencia de figura contrapuesta a la individualidad y requiere ser comprendido como un concepto que produce una compenetración con esta. Es decir, la individualidad no se escinde del mundo y, análogamente, éste no supone un extrañamiento para aquella. En la configuración anterior que versaba sobre la razón, la evolución de la conciencia se desplegaba conjuntamente con la disposición para la obra moral y propendía a hacer florecer en la autoconciencia la comprensión de la realidad como objeto de su conciencia. No obstante, su comprensión quedaba apresada en la inmediatez de la unidad que, asimismo, hacía surgir de sí momentos abstractos que impedían su concreción. El espíritu deviene en este movimiento en realidad ética.

Ahora, merced al progreso del conocimiento expuesto en la *Fenomenología*, el saber de la autoconciencia se consagra al saber de sí misma conociendo el concepto de libertad (Avineri, 2003: 132). De esta manera, el proceso de formación cultural, inherente al desarrollo de la autoconciencia cultivada en su mediación con la universalidad, es integrado en el saber del espíritu que produce la subjetividad libre luego de numerosas transiciones conceptuales⁴. Luego de

⁴ El espíritu atraviesa su proceso de formación transitando por el extrañamiento en la cultura y en la fe - entre los mundos contrapuestos del *más acá* y del *más allá*- así como captando la verdad de los mundos

padecer los momentos abstractos correspondientes al desvarío de la libertad absoluta y el terror, la autoconciencia procurará negar estos momentos en la unidad con el concepto concreto de voluntad universal. Es decir, la autoconciencia tras superar la experiencia del trágico movimiento que representa la libertad absoluta que deviene en el terror -faccioso- que atiborra de zozobras y estremecimientos, asimila la negatividad ínsita en aquellas figuras y aprende la voluntad universal como su puro saber y querer. De ese modo, hallamos la compenetración entre el contenido universal y singular. La individualidad se ha formado en su experiencia social adquiriendo el saber de sí misma y llegando así a ser universal. La conciencia sabe que es libre. La moralidad como concepto se concreta en esta otra configuración, el espíritu, en la que capta el espíritu cierto de sí misma. Este captarse no produce un reconocimiento formal sino que, como asevera Hegel, es una reunión de autoconciencias verdaderamente libres que desarrollaron como contenido y fin a la voluntad universal. El conocimiento del espíritu aparenta alcanzar su culminación, pero continúa experimentando el devenir de la moralidad en su despliegue.

El saber de la autoconciencia en la figura de la moralidad, esto es, el saberse libre, requiere de ulteriores experiencias según Hegel. Un primer momento acaece en la concepción moral del mundo. En ella, la autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta, sólo le interesa florecer en una incondicional ligazón con él. Por lo cual, se relaciona como conciencia con la realidad pero considerándola como algo vacío, pues, para ella sólo el deber es digno de su atención. Es una autoconciencia totalmente encerrada en sí misma como arguye Hegel. La realidad así es concebida como mera naturaleza. Se establece, por tanto, una indiferencia entre el ser *en y para sí* moral y el ser *en y para sí* natural. Esta indiferencia le hace sentir la desdicha de no poder realizarse -y no poder llevar a cabo la dicha- y la insta a mantenerse en el deber puro ya que, en cuanto actúa, lo hace sobre esa realidad ajena, la naturaleza. La armonía entre la individualidad moral y la naturaleza es postulada. No obstante, este exigir no es más que la confesión de su desarmonía. En otros términos, el exigir denota que *todavía* no es. Mientras, la exigencia expresa, a su vez, la necesidad del concepto. Por consiguiente, despierta en la conciencia moral el percatarse de su propio momento natural en sus inclinaciones que se contraponen a su voluntad pura.

La verdad de la moralidad es la unidad de la conciencia pura y la obra. Sin embargo, no existe tal cosa, sólo persiste el antagonismo -teniendo la sensibilidad una significación negativa en su concepción-. La unidad perfecta, en este momento del concepto, se piensa como tarea

contrapuestos -y reconciliándolos- mediante el devenir de la Ilustración. Para un estudio detallado, véase Valls Plana (1994).

absoluta. La desarmonía en la que está inmersa la autoconciencia no es sostenible puesto que, afirma Hegel, quebranta la santidad de la esencia moral y hace ver al deber absoluto como algo quimérico. De ahí surge la figura del legislador divino. En ella, la conciencia moral que sabe y quiere el puro deber realiza la acción en un contexto en el cual se le presentan una multiplicidad de deberes y, necesariamente, requiere desarrollar un múltiple comportamiento moral. Ante la plétora de deberes, la conciencia moral persiste en lo esencial, a saber, el deber puro. La plétora de deberes significa para ella una determinación extraña a su sustancialidad divina. Aunque, análogamente, la armonía -entre la conciencia pura y la realidad- que ha de desplegarse en esta fase del concepto, la orienta a la acción. En efecto, mediante el actuar, se relaciona la conciencia con una realidad múltiple en la cual, efectivamente, se da una múltiple relación moral: la plétora de deberes es un contenido de la conciencia. Por consiguiente, Hegel postula una relación conceptual entre dos conciencias para dar cuenta del doble movimiento: por un lado, una conciencia moral que se ocupa solamente del deber puro y, por otro lado, otra conciencia moral que versa sobre la necesidad de efectuar la multiplicidad de deberes determinados sin desconocer la esencialidad del deber. Esta última es la unidad de lo universal y lo particular: la armonía de la moralidad y la dicha se ha desplegado. El realizador de esta gesta es el “señor y dominador del mundo” (Hegel, 2015: 357) que santifica la plétora de deberes.

Para la conciencia del deber puro, la acción determinada no es inmediatamente sagrada, pero es necesaria. Y, en la acción, la conciencia actuante se vincula con la realidad extendiéndose sobre ella como conciencia singular. El deber general se le esfuma en la inmediatez de su actuar, pues aquel remite al lado escindido del sagrado legislador del deber puro. Pero, en la *mediación* con este -superando la escisión-, se sacraliza el deber puro para la conciencia actuante. Esta mediación con la conciencia moral del sagrado legislador la conduce a la conciencia real -o actuante- a una divinidad que está más allá de ella misma. En consecuencia, la conciencia actuante es una conciencia moral imperfecta ya que su realidad es lo contingente y halla la verdad en la deidad. Así, sólo puede esperar la dicha de la gracia divina. La superación de la concepción moral del mundo acaece en tanto advertimos las limitaciones propias de la desarmonía del deber y la realidad, y la postulada armonía en el legislador divino.

La concepción moral del mundo se nos revela, por tanto, como un cúmulo de contradicciones que impide el devenir del concepto, pues su movimiento se reduce a sostener la esencialidad de los momentos contrapuestos, la cual quebranta el postulado de armonía y dificulta su realización. En esta contradicción, la exposición de un momento fija su esencia y pasa inmediatamente al otro (afirmando lo contrapuesto) testimoniando que no trata con rigurosidad la relación conceptual. Hegel se vale de la postulada armonía entre la moralidad y la realidad para examinar esta contradicción. La armonía postulada, asegura Hegel, debe ser *en sí*, esto es, expresada como algo que no posee realidad. Pero la conciencia actuante demuestra mediante su

actividad que no se toma en serio tal postulado, debido a que su actuar es la realidad de la moralidad en la cual la moralidad interiorizada se exterioriza. Aquí, parece tratar en serio su actuar mismo. Sin embargo, este actuar es la acción de la conciencia singular que procura realizar el fin universal que trasciende tal actividad. Ahora, la prioridad muta de la acción singular al lado del bien supremo. En éste, la moralidad y el actuar desaparecen. Resultan superfluas porque al darse el bien supremo, el conocimiento de la moralidad y la actividad de la acción moral se tornan vacuos. Por consiguiente, no se toma en serio tampoco su actuar universal. Tales son las contradicciones en que incurre la concepción moral del mundo según Hegel.

En efecto, la moralidad en la conciencia moral no puede arribar a la verdad de su concepto que propende a realizar la unidad de la conciencia pura y la conciencia singular. La diversidad de las contradicciones de la concepción moral torna inconciliable aquello que es necesario conciliar -la moralidad y la realidad-, por lo cual, ante ese escenario difuso y enmarañado la autoconciencia se refugia en sí misma y se desempeña en su inmediatez como una buena conciencia que actúa escrupulosamente. Ahora bien, una vez que su contenido se despliega y sus momentos son mediados, Hegel arguye, se muestra como la hipocresía de hacer pasar por verdadero aquello que en su devenir es lo contrapuesto.

La buena conciencia contiene y supera la concepción moral del mundo al rehuir de la plétora de contradicciones. Halla, de este modo, en el retorno de la autoconciencia a sí misma que lo real es, al mismo tiempo, su puro deber y saber. El sí mismo de la buena conciencia es el tercer sí mismo en la serie de configuraciones del espíritu -el primero refería al reconocimiento abstracto de la persona y el segundo al extrañamiento cultural que culmina en el querer universal abstracto en la libertad absoluta-. Al producir teóricamente el tercer sí mismo la armonía comienza a realizarse. De esta manera, la autoconciencia moral deviene espíritu moral concreto en tanto unidad inmediata del deber puro y la realidad. La buena conciencia es el actuar sabiendo, de una parte, que el deber puro es la esencia a la que se consagra y, de otra parte, que despliega el contenido de su acción en una determinada realidad. La buena conciencia, asevera Hegel, tiene para sí la verdad en la inmediata certeza de sí misma. Por lo cual, esta certeza inmediata le garantiza la moralidad de sus actos y la forma que reviste es la de la propia convicción. Esto es, actúa en conformidad con su convicción incólume. Pero, la buena conciencia no se encierra en su propia certeza, sino que requiere ser reconocida porque sólo el reconocimiento otorga realidad al acto. Por eso, su ser *para sí* ha de trocarse en ser *para otro*. En consecuencia, el obrar que despliega la buena conciencia es un acto singular en una universalidad que no le es ajena por

tratarse de una realidad espiritual en la que, asimismo, debe ser reconocida. El reconocimiento es logrado mediante el lenguaje, en el cual la buena conciencia se expresa y es percibida por los demás. En él, puede manifestar su convicción verdadera como lo que sabe y quiere universalmente.

La buena conciencia progresa en su experiencia, al poner y querer un contenido lo eleva por encima de toda ley y contenido determinados, ya que en su interioridad reside el saber inmediato de su propia sacralidad. El saberse sagrada es, a partir de que es reconocida por el lenguaje, el saber la sacralidad de la comunidad como un todo. La buena conciencia se halla compenetrada con la universalidad, de manera que, como dijera Hegel, su propia intuición es su existencia objetiva, su saber y querer es la universalidad. En efecto, en esta comunidad sagrada florecen la escrupulosidad, los designios más nobles y la unidad de todos pareciera colmar de regocijo todos los corazones. Todos expresan las más bellas intenciones. Pero acaece que la interioridad divina de la bella comunidad es diferente del devenir de la conciencia real. Ante la expresión de la majestuosidad interior, la conciencia real asevera que tal excelencia le es ajena. Por lo cual, se produce en la conciencia un repliegue sobre sí misma en el que rehúye de la exterioridad y asevera la mera intuición de la igualdad consigo misma. Solamente en la enunciación de su certeza absoluta reside su seguridad. Brota, de este modo, la figura del alma bella. Ésta no pretende experimentar la exteriorización como momento necesario de su desarrollo pues perturba su discurso incorruptible, enaltecido, virtuoso y amenaza con degradar su alma inmaculada. No obstante, permanecer en la absoluta interioridad no exime al alma bella de la angustia que la invade al eludir toda realidad y, análogamente, su propio reconocimiento.

Por tanto, el devenir de la buena conciencia transita el momento objetivo en el cual se configura como conciencia universal que, asimismo, se expresa y es reconocida mediante el lenguaje. Pero, el reconocimiento no es efectivo pues la universalidad no se halla constituida en conformidad con el discurso que sostiene. Surge así una plétora de conciencias singulares que se diferencian entre sí y ante la universalidad. La buena conciencia en la diferenciación actúa persiguiendo *sui fin*, su para sí. De este modo, se evidencia la contraposición entre lo que es para sí y lo que es para otros. En otras palabras, la exteriorización no se ha concretado en su totalidad. En este movimiento, la buena conciencia sabe que su esencia es la certeza de sí misma. En consecuencia, la conciencia universal se le opone. De ahí que, para ésta, la buena conciencia es, en verdad, mala, porque persiste en la desigualdad con la universalidad del deber y es, al mismo tiempo, hipócrita por aseverar la igualdad consigo misma y la escrupulosidad como contenido de su acción. La conciencia universal examina y juzga el presunto disimulo con el que la buena conciencia pretende embaucar a los demás. La buena conciencia real asegura que obra en conformidad con su ley interior, pero esta no es una ley interior arbitraria. Por el contrario, su esencia sabe y quiere lo universal. La pretensión de la conciencia universal es enjuiciar el

comportamiento supuestamente vil de la buena conciencia. Pero en el acto de enjuiciar legitima el contenido de la buena conciencia, esto es, la verdad de ambas se mantiene en sus lados unilaterales: la conciencia universal asevera al acusar a la buena conciencia como hipócrita que se remite a *su* ley y, la buena conciencia se defiende afirmando lo mismo.

Además, el juicio revela la naturaleza de la conciencia universal: permanece en la pasividad del pensamiento de lo universal y la única acción que lleva a cabo es el juicio. De modo que esta conciencia universal, al persistir en la pureza del pensamiento, se comporta estatuyendo la honestidad de su obrar, el cual es, solamente, el enjuiciar. Así, no hace más que admitir que sólo en su discurso realiza el deber, declara -indirectamente- su hipocresía. De igual modo, señala en la conciencia que se le opone el contenido particular que es inherente a toda acción en la medida en que “su realidad la tiene en el obrar de la individualidad” (Hegel, 2015: 388). La conciencia enjuiciadora que ya exponía su hipocresía, se delata también como conciencia vil, pues, manteniéndose en la vanidad de expresar sus discursos como realidad, se opone estrictamente a la conciencia actuante. Se muestra tan hipócrita como lo que señalaba. Por consiguiente, arguye Hegel, equiparándose la conciencia enjuiciadora con aquella a quien pretendía enjuiciar, se hace igual a ésta. La conciencia actuante confiesa esta igualdad y la proclama esperando que la conciencia enjuiciadora declare la igualdad con ella. No obstante, ésta elude injustamente tal declaración y se protege bajo la figura de un corazón duro que es para sí, enunciando su alma bella en contraposición con el mal de la conciencia actuante. La conciencia enjuiciadora, en su vanidad, impide la reconciliación en esta fase del concepto y en ese repliegue, se aísla en sí misma. Del movimiento dialéctico del concepto que hemos expuesto, derivamos necesariamente la conclusión hegeliana: el contenido del discurso y el obrar han de desarrollarse en conformidad, de manera que la reconciliación de ambos haga surgir la obra universal concreta.

La superación, asevera Hegel, habrá de acontecer en la ruptura del corazón duro de la conciencia enjuiciadora y en retornar de su reclusión que la tornaba desventurada. El retorno a la universalidad propende a curar completamente las heridas que el espíritu sufrió en la experiencia de su exteriorización. Renunciando a la escisión que perpetraba, la conciencia enjuiciadora se intuye en la conciencia actuante y vuelve a la universalidad: es conciencia universal. Capitula ante la vanidad que detentaba. Por lo tanto, la conciencia universal perdona a la conciencia actuante y reconoce el obrar real de esta sin rechazarlo extrínsecamente como meramente malo. La expresión hegeliana de la reconciliación es la siguiente:

es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma -un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto* (Hegel, 2015: 391).

El espíritu absoluto es el espíritu que en su devenir sabe y quiere la universalidad concreta, y en el cual la individualidad se halla a sí misma como figura indispensable en la producción de esa totalidad, al mismo tiempo que reconoce en los demás la misma esencia universal que ella contiene. La totalidad es una extensión de la individualidad. Del mismo modo, ésta, en el saber dentro de sí, es una parte constituyente, autoconsciente, reconocida y necesaria de aquella. La individualidad así no es liquidada, sino, por el contrario, tras superar sus momentos unilaterales, adquiere su verdadera dignidad en la comunidad autoconsciente, moral y universal, es decir, la comunidad concreta. En la cúspide del saber de sí mismo, del espíritu, esto es, recorriendo el sendero de las distintas configuraciones de la conciencia, el espíritu absoluto realiza la comunidad de autoconciencias libres.

IV. Rousseau y Hegel: reflexiones acerca del momento relacional de sus respectivos aportes teóricos

Nuestras reflexiones consideran los aportes teóricos de Rousseau en *El contrato social* y de Hegel en la *Fenomenología* como contribuciones fundamentales al desarrollo progresivo de la verdad, que no es más que la exposición del concepto en su devenir. En efecto, nuestros autores emprenden el conocimiento de la verdad de la comunidad libre en la cual florece la moralidad y, por consiguiente, en relación con la universalidad, la individualidad adquiere la dignidad de sí misma. Cuando aseveramos que nuestros autores conocen la verdad de un concepto, no queremos decir que la reciben pasivamente, sino que ponen -activamente- en movimiento el concepto produciendo el saber. Pues, en ambos pensadores, la comunidad libre se constituye de sujetos que abandonaron sus figuras más pobres e irreflexivas para decidirse conscientemente por el deber y el enaltecimiento de sus ideas, que sólo una comunidad autoconsciente y moral puede producir tras las heridas que le infringió el todo social que permanecía en la escisión entre moralidad y realidad. Merced a la reconciliación, el sujeto es reconocido *realmente* en una comunidad que realiza la igualdad universal, sin que esto signifique dejar de contemplar las diferencias lógicas entre individuos. Por un lado, demuestran la limitación propia de la concepción alienada del mundo en la cual la realidad es naturalizada como destino inalterable, ignorando, así, la exposición conceptual y el desarrollo histórico. Por otro, enseñan que la comunidad universal plena requiere de una profunda metamorfosis en la forma en que el sujeto se piensa a sí mismo.

El desarrollo teórico, tanto en Rousseau como en Hegel, expresa un movimiento del pensamiento activo, dinámico y su legado supera el mero punto de vista, exponiendo el concepto vivo en su devenir –que es preciso retomar–. Y, como dijéramos, en las obras estudiadas aquí se valen de creaciones intelectuales -el estado natural del hombre y la dialéctica del señor y el siervo- que estatuyen un momento conceptual, el cual sirve para ulteriores desarrollos teóricos en los cuales el conocimiento de los fundamentos de la comunidad universal libre se enriquece logrando una mayor concreción. En ese proceso, se experimenta la enajenación como un momento que requiere ser trascendido para que la humanidad evolucione y produzca su libertad. En Rousseau, hallamos los prolegómenos teóricos de una comunidad moral enriquecidos por su inigualable capacidad crítica. En Hegel, la moralidad adquiere más determinaciones tras su estudio de la filosofía kantiana y el movimiento dialéctico del concepto es analizado con detenimiento y profundidad, exponiendo la naturaleza abstracta de los preceptos y las máximas en lo que respecta a la acción moral. Asimismo, el propósito hegeliano en la *Fenomenología* es transitar las diferentes configuraciones de la conciencia, por lo cual, su teoría ética se desarrolla en conformidad con su teoría del conocimiento. Pero no por ello culmina el conocimiento de la verdad de una sociedad libre. El concepto ha de proseguir su evolución del mismo modo que progresa la historia, aunque diferenciándose de la heteronomía que gobierna a esta (hasta ahora). En efecto, nuestro devenir histórico, nos exige retomar el legado y producir conceptos que nos permitan ser contemporáneos de nosotros mismos, pensarnos históricamente.

El advenimiento del capitalismo expuso la labor inconclusa de estos proyectos intelectuales. Ahora, el carácter inacabado que le asignamos al proyecto rousseauiano y hegeliano no es un desmerecimiento, sino, por el contrario, destacamos la virtud de que sus aportes teóricos contengan un pensamiento vivo que es necesario retomar. La Ilustración del siglo XVIII y sus últimos vestigios en el siglo XIX, como es el caso de Hegel, auguraba un futuro en el cual las promesas de libertad, igualdad y fraternidad universales podrían realizarse⁵. Sin embargo, tras el despliegue del capitalismo, el concepto de libertad sufre una transfiguración persistiendo sólo como una figura vacía sin contenido. Con más de dos siglos de ventaja retrospectiva, la comunidad autoconsciente, universal y libre se nos esfuma. Los senderos se

⁵ La confianza en el progreso no es atribuible a Rousseau, quien atacó tal visión con formidables consideraciones críticas. El desarrollo históricamente específico del siglo XVIII que el ciudadano ginebrés experimentaba lo indujo a cuestionar el desmoronamiento de la solidaridad, así como la pérdida de la igualdad y la libertad en la sociedad en que vivía. Sin embargo, su proyecto filosófico integra el conocimiento de las instituciones políticas en *El contrato social* y la formación pedagógica en *El Emilio* con el fin -presumimos- de trascender las desventuras de su época.

bifurcan en manifestaciones irracionales, verdades fragmentarias y unilaterales que configuran los laberintos del pensamiento en los que la conciencia vulgar se enmaraña.

En otras palabras, el concepto de libertad no puede alcanzar su concreción en un contexto difuso y contingente en el que impera una multiplicidad de frases triviales, cáscaras vacías del pensamiento, dogmas e irracionalismos. La organización y sistematización conceptual es inherente a la creación de una teoría coherente y, por consiguiente, de un pensamiento concreto. La libertad para determinarse y concretarse requiere articular el momento relacional entre individualidad y universalidad, algo que sólo es posible mediante el concepto que tiene, asimismo, como dimensión propia a la praxis. Ese momento relacional ha de estar contenido, a su vez, en una teoría que no suprima ni la individualidad ni la universalidad, sino que halle la reconciliación superando el desgarramiento.

Por ello, de Rousseau aprendimos que la libertad es irrenunciable. Al respecto, Pablo Levín señala que “la humanización coincide con la historia y el secreto de la libertad es que el hombre puede perder su humanidad pero no puede renunciar a ella” (Levín, 1997: 141). De Hegel, que el concepto no se marchita en una figura unilateral, sino que tiende hacia su realización. De ambos, que la realización de la libertad trasciende y contiene a la individualidad en una comunidad en la cual el reconocimiento intersubjetivo es pleno asegurando de esa manera la dignidad del individuo. La utopía es, ciertamente, inherente al concepto, ya que en el desarrollo de éste reside la potencialidad de aquella. Comprender los aportes de la Economía política se torna una labor esencial pues, en su fase concreta, al estudiar al sistema capitalista como una fase históricamente específica da cuenta de otra transfiguración, a saber, la que sufre la mercancía como relación social (Levin, 1997). De ahí, insistimos, la ineludible necesidad de retomar el legado teórico transformativamente, esto es, integrando el saber de la Economía política en la procura de actualizar el concepto.

Estos párrafos no sólo sirvieron para expresar nuestras reflexiones sobre el momento relacional entre Rousseau y Hegel, sino que también lo han hecho a modo de reflexiones finales. Las preguntas que han legado nuestros autores son, quizás, lo más importante⁶ y todas ellas pueden reunirse en un enunciado del cual surge el resto de sus necesarias diferenciaciones, a saber, el conocimiento de la verdad ínsita al concepto concreto de una comunidad libre. Finalmente, como dijéramos, la investigación que realizamos es un estudio que reclama ser

⁶ Por ello, no nos hemos centrado, por ejemplo, en el amor a la patria de Rousseau. Creemos que esto es una limitación del ginebrés al reflexionar sobre el devenir histórico, pues el vínculo mercantil instauró una relación universal irreversible (no obstante, el contenido teórico que expusimos aquí no se ve afectado por esa limitación). Por lo tanto, el desafío es tornar democrática y libre a la humanidad como un todo. Y eso lo podremos abordar una vez que tengamos un concepto de capitalismo actualizado merced a la Economía política.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

profundizado, pues la riqueza de los conceptos desarrollados por nuestros autores excede notablemente la extensión de nuestro análisis. Esperamos poder continuar en ese decurso.

Bibliografía

- Avineri, S. (2003). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2014). *After Hegel German philosophy. 1840-1900*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Cassirer, E. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Colletti, L. (1973). *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and society*. New York and London: Monthly Review Press.
- Dotti, J. (1980). *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Fetscher, I. (1979). Filosofía moral y política en J. J. Rousseau. *Revista de estudios políticos*, (8), 7-32.
- Freire, P. (1972). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio del derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Levin, P., Cazenave, A., Romero, V. (2020). El Heterónomon: Prolegómenos de un concepto integrador. *Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, 1(4), 1-16.
- Levín, P. (1997). *El capital tecnológico*. Buenos Aires: Catálogos.
- Montero, C. (2021). Desarrollo del concepto de libertad en la Filosofía del derecho: exégesis y eiségesis en el contexto de la diferenciación del capital. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (1), 43-60.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel, una biografía*. Madrid: Acento.
- Rousseau, J.-J. (1959). *Les confessions*, en *Œuvres Complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond. París: Gallimard, vol. 1, p. 404.
- Rousseau, J.J. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Rousseau, J. J. (1995). *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes. The collected writings of Rousseau (Vol. 5)*. Hannover and London: University Press of New England.



- Rousseau J.J. (2012). *The major political writings of Jean-Jacques Rousseau: the two discourses and the social contract*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schnädelbach, H. (1991). *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Cátedra.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

CV del autor

Christian Montero es economista por la Universidad de Buenos Aires. El autor halla en la relectura principalmente de Hegel inspiración para repensar los conceptos fundamentales de la Economía Política. Actualmente se desempeña como auxiliar docente de Historia del Pensamiento Económico I y II en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.