

La calavera y el bastidor. Lecturas hegelianas de la contingencia.

The Skull and the Frame.

Hegelian Contingency Readings.

María José Rossi

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.

Correo electrónico: majorossi@hotmail.com.

Resumen: Este artículo parte de la consideración hegeliana del “sentido común” para mostrar los “lugares comunes” en que suelen incurrir muchos intérpretes de Hegel en lo que respecta a la posición que ocupan la necesidad y la contingencia en el sistema. Comienza con la consideración lógica de la contingencia en La ciencia de la lógica, prosigue con el derrotero contingente de la conciencia y la necesidad ex-post del saber absoluto en la Fenomenología del espíritu y culmina con el análisis de la contingencia en la sociedad de mercado. Con las lecturas hegelianas de la contingencia en sus escritos fundamentales, este texto propone, a la vez, una hermenéutica que juzgamos más acorde con el pensamiento del tiempo presente.

Palabras clave: Hegel, contingencia, necesidad, lógica, política.

Abstract: This article starts with the Hegelian consideration of common sense. It shows the "commonplace" of many interpreters of Hegel concerning the articulation of necessity and contingency in the system. It begins with the logical consideration of contingency in The Science of Logic, continues with the contingent course of consciousness and the ex-post necessity in the Phenomenology of the Spirit, and culminates with the analysis of contingency in the market society. This article sustains that the Hegelian readings of contingency in his fundamental writings offer a closer hermeneutics to the thought of the present time.

Keywords: Hegel, Contingency, Necessity, Logic, Politics.



Pieter Claesz, *Vanitasstilleven*, 1630.

También, a la vista de un cráneo como el de Yorik en Hamlet se puede ocurrir diversas cosas; pero el hueso craneano, considerado como para sí, es una cosa tan indiferente, tan escueta, que en él, inmediatamente, no puede verse ni suponerse nada más que él mismo [...] en cuanto que no lleva impreso en él un semblante ni un gesto ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente...

Hegel, *Fenomenología del Espíritu*

Como muchos que lo precedieron, Hegel ha puesto especial empeño en la batalla contra el sentido común. Cuesta reconocer ese quehacer en los pliegues sinuosos de su pensar conceptual, pues sólo una lectura muy entrenada permite percibir que las referencias al pensamiento “que se detiene en la reflexión extrínseca” o la irónica mención a “la ternura común por las cosas”, aluden, solapada o explícitamente, al más común de los sentidos.

Cierto es que en los textos hegelianos no se menciona al “sentido común”. O, al menos, son pocas las ocasiones en que se lo refiere en esos términos —el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* sería uno de esos casos: “Y, a la inversa, cuando discurre por el tranquilo cauce del sano sentido común [*des gesunden Menschenverstandes*], el filosofar natural produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales” (1966: 45). Como aclara en este prólogo, Hegel reserva el apelativo de común al pensamiento sin rigor que juzga desde la intuición y el sentimiento. Pero podemos detectar su otra versión menos rudimentaria, la del pensamiento abstracto, toda vez que se encarna con su tendencia a la fuga (al “más allá”), cuando fustiga su parcialidad (unilateralidad) y superficialidad (exterioridad), cuando critica su detenerse o conformarse con la mera “representación” [*Vorstellung*]. Si el entendimiento [*Verstand*] merece toda su admiración por ser la potencia que consigue analizar, separando lo que está unido —“La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta”

(1966: 23)- es cierto que él puede incurrir en la tentación contraria: no relacionar lo que trabajosamente separó.

De ahí que sentido común sea también adhesión al dato positivo, a la realidad que “vemos y tocamos”, a lo que se fija, enquistada y cosifica, a lo que (reflexiva o irreflexivamente) se aferra a algo con *obstinación* -marca temperamental en la que es posible reconocer la adherencia al dogma o la certeza: “la obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre” (Hegel, 1966: 123). La burda opinión que se detiene en el hueso craneano -*caput mortuum* de toda representación- para la explicación de la individualidad viva, le hace decir, con sentida indignación (aunque sólo lo haga por boca de un famoso físico de su época y un ironista, Georg Christoph Lichtenberg), que lo menos que merece como réplica es una bofetada (Hegel, 1966: 203)¹. La calavera o el cráneo de los forenses: esa metáfora barroca de todo lo muerto, duro y osificado, recinto de lo fluido y de lo vivo “que no lleva impreso en él un semblante o un gesto, ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente”, se convierte así en metáfora o correlato de un pensamiento endurecido y mortífero.

Sentido común es, en el *mismo* sentido, poner una cosa después de la otra, la propensión a componer compendios, a sumar y agregar, a ver el mundo desde afuera, a juzgar desde la exterioridad. Sentido común es entender que la “identidad” es una cosa y la “diferencia” es otra cosa, que no hay que mezclarlas, que yo soy yo y el otro es el otro. La comparación de la razón con un bastidor no puede ser, a este respecto, más ilustrativa:

Este pensamiento opina que la razón no es más que un bastidor, en el que ella coliga y entreteje mutuamente, en forma extrínseca, la urdimbre, es decir, la identidad, con la trama, vale decir la diferencia; o bien que de nuevo, al analizar, extrae especialmente la identidad y luego de nuevo también obtiene la diferencia al lado de ella. (Hegel, 1993b: 37)

¹ El contraste barroco entre la calavera y el libro impreso podría hacer pensar no sólo en la vanidad de toda sabiduría humana, sino en ese contraste entre lo impreso en el libro, que puede cobrar vida, y la muda dureza de ese cráneo desnudo en el que toda vida ha desaparecido.

El sentido común parece, pues, la cosa mejor repartida del mundo. Pero el autor de la *Fenomenología...* ya no lo concibe como Vico, o como Descartes, como un sentido penetrante, un “buen” sentido (*bon sens*) cuya democratización la modernidad asegurará a través del ejercicio de la opinión pública y la educación. Por el contrario, “El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente en él; en otra palabras, pisotea la raíz de la humanidad” (1966: 46). La emergencia de los vínculos modernos ha destruido, en efecto, los tabiques que ponen freno al desarrollo de la plena potencia: todos podemos ser “bellos, buenos e inteligentes” -sólo basta con esforzarse un poco. El llamado a la voluntad es el reverso exacto de esta racionalidad en ciernes, la que estimula su potencialidad. Hobbes se percató de ello sabiamente: lo común, lo mejor repartido del mundo, es que todos tengamos recursos físicos o intelectuales que pueden compensarse entre sí si alguno de ellos está en mengua. El que no es fuerte es astuto. Y la astucia es cálculo, algo que todos pueden hacer. Pero a la vez que promueve la formación de redes y unidades más amplias, la consolidación capitalista estimula, junto con el cálculo de los beneficios, una racionalidad proclive a la dispersión, a la mera enumeración, a la elaboración de compendios, a la abstracción formalizante, a la imposibilidad de visibilizar el todo. El buen sentido ha quedado adulterado o corrompido, ya no tiene la buena medida aristotélica desde la que evaluar prudentemente. Ese entendimiento formal es concomitante a la conformación de lazos sociales lábiles que predisponen a la multitud (antes que a la comunidad), a la atomización (antes que a la unidad *concreta*), a la dispersión (antes que a la conectividad *efectiva*). Si bien la violencia con que el intelecto elabora distinciones es necesaria, pues logra sacar lo real del nicho caótico donde descansa: “el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo” (1966: 11), el problema es que queda detenido ahí: en la

producción de entidades independientes no relacionadas. Esa manera de pensar exterior, que opone sin reunir, es pues coherente con una práctica que la convalida y la refuerza: “El *Verstand* es pensamiento cosificado y cosificante; su dominio es el mundo real del Ser, de los objetos físicos, con el que nos encontramos en la Parte I de la *Lógica*” (Jameson, 2013: 98).

Así como hay lugares confortables en los que el sentido común se encuentra a gusto porque forman parte de un repertorio compartido, hay también lugares comunes en lo que respecta al pensar hegeliano; estribillos que repiten que al final del proceso especulativo aguarda la identidad que oscurece las diferencias, la unidad que aplasta la diversidad, la síntesis que engloba los momentos y los aglutina sin dejar resto ni rastro de singularidad -entre los cuales, la *Dialéctica negativa* de Adorno (2005) sea quizá su mayor portavoz. No faltan quienes advierten que el sistema ahoga el azar y la contingencia. Que un panlogismo mortificante signa la historia condenándola a un final sin otra salida que el estado total. Que la división es antesala de reconciliación y que el saber absoluto es cerrojo, cierre de la brecha que tajea lo real, anticipo de plenitud. De acuerdo con esas lecturas -a las que habremos de referirnos en cada apartado en particular- la necesidad impondría su camisa de fuerza obnubilando la accidentalidad, un episodio sin peso propio frente a la contundencia de lo necesario. O bien, que contingencia y necesidad serían caminos que se bifurcan: o es lo uno o es lo otro, tragedia contra comedia. Fatalidad que arrastra todo consigo o risa disolvente, puro enredo accidental sin ton ni son, del que sólo cabe ser mártir, héroe o espectador. No se comprende bien en qué se sostienen tales afirmaciones -excepto que la letra viva quede definitivamente sepultada y sólo nos contentemos con la calavera.

Si la paciencia acompaña en cambio el arduo esfuerzo que supone la lectura de la *Ciencia de la Lógica*, no pocos significantes nos ponen más bien ante procesos en los que las divisiones son más frecuentes que las pretendidas “reconciliaciones” (término que, por cierto, está casi ausente a lo largo de las más

de mil páginas de la *Lógica*): la identidad *se quebranta* [zerfällt] en diversidad (1993b: 45); la reflexión es *absoluto contragolpe* [absolute Gegenstoss] (1993b: 79); la unidad esencial *se desdobla* [entzweit] (1993b: 89), la unidad reconstituida *se ha rechazado* (1993b: 92). Como observa Jameson, “sería poco prudente identificar la dialéctica como un sistema filosófico unificado” (2013: 20); propone en cambio, una concepción de la “ruptura radical” y la noción de una “multiplicidad de dialécticas locales” para contrarrestar la pretendida unificación devoradora que se le atribuye al espíritu.

Por lo demás, el proceso dialéctico parece seguirse siempre por el lado más insospechado: si se toma la relación entre identidad y diferencia, el momento de la superación cae del lado de la diferencia, si se sigue en cambio la relación del fundamento y lo fundado, cae del lado de ésta última. En la *Fenomenología del espíritu*, el camino que se sigue no va por el lado del señor sino que la historia opta por seguir los derroteros del siervo. Una hermenéutica *otra* nos propone así una manera diferente de pensar la compenetración mutua de necesidad y contingencia en el filósofo de Jena.

La contingencia en la *Lógica*

Una lectura atenta de *Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812–1816) nos muestra que así como la identidad es un momento de la diferencia, la necesidad no puede pensarse sin accidentalidad. En un artículo intitulado “El carácter contingente de la necesidad absoluta en la ciencia de la lógica de Hegel”, Luis Guzmán muestra cómo el concepto de necesidad absoluta contiene, como elemento estructural, el concepto de contingencia. Nuestra perspectiva retoma dicha conclusión para mostrar no sólo cómo las llamadas *realidades necesarias* derivan de la confluencia accidental de *realidades posibles* (lo cual se anuda, como se verá en el punto 3, con la trama de necesidad-contingencia propia de la sociedad civil) sino que, coincidiendo con Guzmán, el carácter necesario de la

realidad “no deberá entenderse como fundado en un fin preexistente que determina de manera inexorable la realidad, sino como un movimiento interpretativo, en rememoración, de su proceso” (2006: 3) -según intentaremos demostrar en el apartado dedicado a la *Fenomenología* (punto 2).

El capítulo intitulado “Accidentalidad o realidad, posibilidad y necesidad formales” [*Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit*], forma parte de la lógica de la esencia, ubicada entre la lógica del ser y la lógica del concepto. Ello indica que estas categorías modales están comprendidas dentro de la lógica objetiva, no subjetiva, es decir, a las puertas del ámbito del concepto, en cuyo despliegue tendrá lugar lo absolutamente necesario. Asimismo, estos conceptos hacen su aparición en la tercera y última sección de la lógica de la esencia, intitulada “La realidad” [*Die Wirklichkeit*], es decir, que se *ponen* sólo cuando lo que “es” se piensa como “realidad”, como unión del ser y de la esencia, como algo más rico y determinado que el mero ser: se ha pasado de aquello que simplemente es (lógica del ser) a aquello que aparece; se han superado todos los conceptos duales (esencia/apariencia, interno/externo, fundamento/fundado, condicionado/incondicionado, mundo existente en sí/mundo fenoménico, cosa en sí/existencia). La realidad es manifestación de sí misma, proceso de devenir, de manifestarse lo que *es* como actividad o movimiento².

De acuerdo con Guzmán -quien, como Žižek (2013), sigue de cerca un texto de D. Henrich (1967), al cual, a su vez, remito- es importante destacar que la cuestión de la contingencia y la necesidad en el plan de la *Lógica* se ubica en el plano de “lo que es”, de lo real (no de la posibilidad lógica, como Leibniz), y que sólo así se puede pensar como contingente o necesario: “Los conceptos de

² En efecto: los procesos que a Hegel le interesan aquí no son los naturales, que sólo pueden reproducir lo mismo (un germen de trigo sólo puede actualizar, en el sentido aristotélico, un trigo; un caballo sólo puede generar un caballo; ambos pueden producir ciertas características particulares que no cambian, garantizando la permanencia de su esencia); más bien se trata de procesos “espirituales”, en los cuales el contenido no está predeterminado, sino que es la manifestación o exposición misma de su devenir.

posibilidad, contingencia y necesidad son puestos cuando aparece el concepto de realidad. No hay un proceso gradual que lleve de ‘simple posibilidad’ a ‘necesidad absoluta.’” (Guzmán, 2006: 5) Sobre la base de estos planteos, mi propósito es centrarme en las consecuencias que conlleva pensar juntas la unidad de contingencia y necesidad; y cómo se articula esta unidad con el resto de la obra, en particular con la *Fenomenología* y con la *Filosofía del derecho*.

Se comienza, pues, como suele suceder en toda narrativa hegeliana, con lo inmediato, con lo formal y abstracto, lo que no tiene contenido. Sin embargo, sabemos, la realidad no es una pura inmediatez sino que siempre se presenta desdoblada, como unidad inmediata de lo interno y lo externo, lo cual introduce la reflexión. La realidad se desdobra, pues, en posibilidad. Y es posible todo lo que no se contradice: “En el sentido de esta posibilidad formal, es posible todo lo que no se contradice; el reino de la posibilidad consiste, por consiguiente, en la ilimitada posibilidad” (1993b: 206). Pero esto, nos va a decir Hegel, es tan superficial y vacío como una tautología. Es un decir que no dice *nada*, pues afirma que en definitiva todo es posible, que cuando se piensa en algo también se puede pensar en su opuesto, lo cual parece suficiente para suprimir lo posible como imposible: “Por consiguiente la posibilidad, en ella misma, es también la contradicción, o sea la imposibilidad”. Esto revela la naturaleza contradictoria de lo posible, ya que simultáneamente necesita su “otro” para ser lo que es; y, al poner su otro, se destruye a sí mismo. Pero el análisis permanece aún en el ámbito de lo real-formal (no de lo real en acto), en el cual “lo contingente es un real que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente” (1993b: 208). Contingencia es, pues, el nombre que se le da a la unidad de realidad y posibilidad, un real-posible. En el ámbito de lo real-posible, puede suceder tanto una cosa como su contraria. Esto habilita el hecho de que un par de opuestos sean simultáneamente posibles; en otras palabras: el aspecto contingente de la realidad implica que su opuesto también habría podido ser realizado. Como dirá en la *Filosofía del derecho*, en una sociedad

de mercado es posible que mis necesidades se vean satisfechas tanto como que no lo sean; esa satisfacción contingente de la necesidad hace que *sea necesario* pasar al Estado ético.

De ahí que sea preciso distinguir la contingencia de “lo contingente”: “Lo que escapa a la autodeterminación del concepto, aquello por lo cual ‘no todo es racional’ es precisamente lo contingente; pero lo contingente, en cuanto tal, es justamente nulo, un momento perimido, en sí mismo un proceso de desaparición, de autodisolución, sin ningún peso sustancial” (Žižek, 2013: 40). En cuanto realidad espuria, carente de peso sustancial –por cuanto lo que es ‘sustancia’ es potencia creadora, que al crear destruye y que destruyendo crea (1993b: 224)- lo accidental carece *en sí mismo* de fundamento: “Lo que escapa a la autodeterminación del concepto pero, al propio tiempo, reclama un fundamento, pues de otro modo no sería accidental: “Lo accidental [*das Zufällige*] no tiene pues fundamento [*Grund*], porque es accidental; y al mismo tiempo tiene fundamento, porque es accidental” (1993b: 209).

Con esta formulación nos encontramos frente a las típicas paradojas hegelianas: lo accidental no tiene fundamento, es decir, es una realidad en sí misma nula, carente de realidad; pero, en cuanto tal, no puede sino remitir a un fundamento, a otro esencial, sin el cual no sería accidental. Esta manera lógica de pensar la relación entre accidentalidad y fundamento se convierte así en la respuesta obvia a algunas elaboraciones posmodernas que postulan que, caído el fundamento, lo único que queda es el reino de las puras apariencias³.

Lo accidental es, entonces, lo que reclama un fundamento. Ya sea que se trate de un algo sólo posible o de un posible irreal, en cualquier caso lo que

³ El propio Nietzsche se anticipó a la imposibilidad lógica de esta resolución cuando, al final de “Historia de un error”, nos advierte que, eliminado el mundo verdadero (el mundo del fundamento), queda eliminado también el aparente (el mundo de lo accidental). Pero lo que queda tras esta operación no es la nada o el abismo, sino que lo desaparece es el criterio que distingue un mundo de otro, la jerarquía que ennoblece lo inmutable mientras menoscaba el devenir. “Abolir el mundo aparente” significa, pues, eliminar el modo en que lo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo, es decir, es quitarle el carácter de apariencia, eliminar el malentendido platónico y abrir la vía a una concepción monista del mundo, superadora del dualismo (Nietzsche, 1980: 51-52).

tenemos es una *inquietud absoluta* que sólo alcanza la estabilidad a través identidad de lo real y lo posible. Así la contingencia se transforma en necesidad:

Esta *absoluta inquietud* [*absolute Unruhe*] del devenir de estas dos determinaciones [realidad/posibilidad] es la *accidentalidad* (contingencia). Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a coincidir, igualmente de manera absoluta, consigo misma, y esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra, constituye la *necesidad* [*die Notwendigkeit*] (1993b: 209).

La cita anuda accidentalidad y necesidad. Contingencia y necesidad no son, pues, conceptos modales mutuamente excluyentes sino que pueden inscribirse en el mismo proceso: lo real-posible es tanto contingente (podría ser de otra manera) como necesario (no es de otra manera y, por lo tanto, deviene justamente lo que es). Como se aclara más adelante: hay necesidades “necesarias” y necesidades relativas que tienen su origen en lo accidental: “Sin embargo esta necesidad relativa... tiene su punto de partida en lo accidental” (1993b: 214). Esta compenetración de lo necesario y lo contingente va a reaparecer en la filosofía del derecho, dándole contenido a estas afirmaciones aparentemente abstractas: en el mundo del mercado muchas cosas que aparecen como necesarias tienen su punto de partida en la más pura accidentalidad, en lo trivial. “Lo realmente necesario, es por tanto una particular realidad limitada, que por esta limitación es también, en otro respecto, algo solamente accidental” (1993b: 215). Como observa Markus:

Una lectura corriente y difundida de Hegel asume que este habría querido eliminar en su totalidad la contingencia para fundamentar un cierto monismo espiritual que pensaría la sustancia de Spinoza como sujeto, esto es, como espíritu que se desarrolla teleológicamente; y en ese proceso eliminaría toda contingencia en beneficio de una supuesta teleología histórica sin sentido (Markus, 2010: 10).

Sin embargo, acabamos de ver cómo esto no es así: la contingencia sigue agujereando la malla de lo real, así como la *falta* opera un vacío en el corazón del todo:

Por lo tanto, para Hegel algo debe ser absolutamente contingente para poder volverse necesario. Si no fuera absolutamente contingente, su necesidad dependería de algo externo a él (la bondad de Dios, en el caso de Leibniz). En las palabras de Dieter Henrich: “Nur wenn es ein absolut Zufälliges gibt, ist Notwendigkeit denkbar” (Henrich, 1967: 164) (Guzmán, 2006: 16).

De acuerdo a cómo se lo mire, lo accidental puede ser considerado algo de poca monta, es decir, algo que, pudiendo ser de otro modo, no daría cuenta de una necesidad verdadera. Y, sin embargo, con todo lo espurio y trivial que pueda ser, es necesario que lo accidental *sea*. Mezcla de necesidad (lo que *no* puede ser de otra manera) y contingencia (lo que puede ser de otra manera), lo real va encaminándose hacia el concepto, en el que lo contingente se supera para alcanzar la libertad.

La necesidad como efecto retroactivo en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu*, como señala el propio Hegel en el Prólogo, es “ciencia de la experiencia de la conciencia” (1966: 26). Esto significa que la inmersión en la experiencia, la lucha por aferrarla y mantener su riqueza, de mantener un diálogo vivo con las vivencias de la conciencia y de hacer valer su complejidad recuperándola en el concepto, es la clave de su comprensión. Pero además indica cuál es el camino del auténtico filosofar: no la ubicación desde el saber absoluto para conducir desde él al neófito, sino el tránsito desde el mundo de la vida para concluir en un saber que es saber de esa misma experiencia y de sus límites. De ahí que esta narración hospede todas esas dimensiones que se reconocen como esenciales de la experiencia viva: el movimiento, el tiempo, la mediación, la contingencia.

Sin embargo, no son pocas las lecturas que tienden a poner en la necesidad antes que en la contingencia, en la unidad a despecho de la fragmentación, en la reconciliación por encima de divisiones, desgarramientos y escisiones. En este sentido se ubica la lectura de Kojève, quien asegura en una de sus célebres lecciones sobre Hegel y en particular sobre la *Fenomenología*, que “es sólo el sabio el que integra todas las actitudes cognitivas posibles, es solamente esa integración total que efectúa el Sabio la que suprime en la Ciencia la oposición filosófica entre el Sujeto cognoscente y el Objeto conocido” (Kojève, 1985: 67). Ser sabio significa para Kojève alcanzar la más completa autoconciencia, la “integración total” entre sujeto-objeto y entre todas las filosofías, integración que en la perspectiva atea de este autor, sólo se consigue en el estado homogéneo universal, en el fin de la historia, pues “en el mundo real, tal como existe antes del fin de la historia, no puede haber sabio”. Sabemos que esta aseveración radical -que excede al propio Hegel aun tomando en consideración su concepto de estado ético- dio lugar a numerosos malentendidos y desafortunadas conclusiones acerca del fin de la historia que no se dejan cotejar por el corpus hegeliano.

Así también, en una obra ya consagrada, Jean Hyppolite señala que “el filósofo que en la *Fenomenología* dice nosotros y se distingue de la conciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la progresión que no ve la conciencia ingenua” (1991: 531). Sin embargo, el mismo autor reconoce en otra obra (1987) que el saber empírico propio de la conciencia vulgar no es distinto del saber absoluto alcanzado por la conciencia filosófica pensante, del nosotros, salvo por dos ingredientes insoslayables: que en la conciencia filosófica el saber de sí es mayor que en la conciencia ingenua pues se sabe como saber absoluto, y que en ese saber (identificado sin más con el *Logos*) se alcanza la identidad “del Sentido y del Ser, del para sí y del en sí”, y que la reflexión es allí idéntica al Ser. Este “no lugar” desde donde el “nosotros” habla, estaría entonces en otro nivel, diferente y superior al del resto. Esto es, precisamente, lo que

resulta difícil de aceptar y es lo que ubica la lectura de este autor en línea con las ya habituales interpretaciones del texto hegeliano.

Si se recurre en cambio al clásico texto de Valls Plana, veremos cómo en torno del siguiente pasaje se han levantado las interpretaciones que conocemos: En el saber absoluto “coinciden ahora completamente certeza y verdad, polo subjetivo y polo objetivo en que la conciencia como tal se escinde y que constituyen el motor de su dialéctica propia” (Valls Plana, 1979: 357). Esta conclusión problemática -referida a la coincidencia de certeza y verdad- es reconocida no sólo por el autor que citamos sino por la mayoría de los intérpretes del texto hegeliano; en ella no hay resquicio alguno para concebir que algo pueda quedar por fuera del saber absoluto. La confusión está en sostener que el saber absoluto escapa a su propia regla, es decir, que podría ubicarse por encima de las otras conciencias; que la conciencia que encarna ese saber no es una más.

Otros autores que, en cambio, intentan “salvar” a Hegel de las lecturas tradicionales, terminan debilitando su rigurosidad para mantener cierta coherencia general. Por ejemplo, la mirada de Charles Taylor (1975) sobre la *Fenomenología*, advierte acerca de la dificultad de aceptar las transiciones internas como absolutamente necesarias y propone que la obra tiene su fuerte en la persuasión del autor al lector; los argumentos serían interpretaciones más o menos verosímiles sobre el conocimiento, la antropología y la historia. De esta manera, se aborta definitivamente el fin de la *Fenomenología*, su unidad. En el mismo sentido, Robert Solomon (1983) concluye que la *Fenomenología* demuestra, en última instancia, que toda posición tiene presupuestos y contextos que la hacen inteligible:

No philosophical viewpoint, no life-style or conceptual framework, no isolated argument or demonstrative proof, no matter how sound, no matter how persuasive, can ever be adequate by itself. For every premise or set of premises, there is a context and a set of presuppositions that has been taken for granted; for every argument, there is a perspective that

has not been challenged; for every moral principle or ethical argument, there is a social milieu and a set of cultural needs and a history that provides the stage upon which such exercises are intelligible (Solomon, 1983: 637).

Lo que, de acuerdo con mi tesis, marca el sutil entrelazamiento entre necesidad y contingencia a lo largo del recorrido fenomenológico —sin que ninguno de los dos adquiera preeminencia sobre el otro— es el olvido (Rossi y Muñiz, 2008). En efecto: el aprendizaje resulta siempre a expensas de la virtud rememorante de toda experiencia. Es desde esa pérdida que surge “el nuevo objeto verdadero”, que una nueva *pauta* [*Masstab*] contribuye a constituir sobre la base de la caída de la pauta anterior que sostenía el objeto perimido. Es así que el objeto “cae”. La experiencia es por tanto movimiento y zozobra, pérdida de sí y del objeto, surgimiento de un nuevo objeto y de un nuevo saber, olvido y reconstrucción, penoso rehacerse, cada vez, del sí mismo, en el que lo aprehendido se pierde para un presunto saber totalizante pero no para el ser de la conciencia en tanto existente. La *Fenomenología* es el relato de las desavenencias y fracasos de la conciencia, de su arduo esfuerzo por alcanzar el concepto. En este mismo sentido es que lo entiende Jameson, haciéndolo extensible a la *Ciencia de la lógica*: “Los momentos de Hegel son por definición momentos de fracaso: la incapacidad de pensar, de alcanzar el objeto exitosamente, de lograr un limitado pero completo acto de intelección” (2013: 97).

En este recorrido, no es que lo absoluto se sustrae al saber, ni que una esencia inalcanzable para los límites del saber humano se ponga más allá de lo legítimamente alcanzable. Es lo absoluto mismo lo que se pone como reflexión interna de la conciencia desde el inicio de su recorrido; y que se sabe en ese saber penosamente construido por un sujeto al que los predicados no se le añaden ya como meros accidentes, sino va siendo por ellos y a través de ellos. Para decirlo con términos prestados: sujeto barrado-tiempo (no como lugar vacío ni como condición del darse de todo evento) es la clave articuladora de ese saber

retrospectivo, finito, contingente, (siempre ya) provisorio en que descansa y desfallece la conciencia.

El saber absoluto sólo puede concebirse como evocativo: vuelto hacia sus experiencias pasadas, no se cierra sobre ellas sino que, en la comprensión del carácter de Cronos -ese dios que todo lo devora- es apertura de sus múltiples posibilidades; y es al mismo tiempo comprensión de su negatividad autosuperante (Albizu, 1998). Es el saber que se abre paso en lo real.

La narrativa que ese saber absoluto construye se queda con la necesidad y elimina lo contingente, pues retiene aquello que ha resultado significativo, aquello que ha sobrevivido al mero transcurrir. Y que puede aparecer a la conciencia común como destino o fatalidad sólo porque es su resultado. En efecto, “ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese en otro objeto con el que nos encontramos de modo contingente y puramente externo...”. Es aquí cuando interviene la figura del “nosotros” quien “guía en su necesidad toda la serie de figuras de la conciencia” (Hegel, 1966: 59). Dice Oscar Cubo Ugarte: “Este nosotros fenomenológico es, pues, quien permite la ordenación sistemática de todas las figuras de la conciencia, y quien imprime un carácter lógico a la serie aparentemente caótica y azarosa de las mismas” (2010: 35). Y añade que ese nosotros fenomenológico no se dirige tanto a la conciencia sino a nosotros, los lectores atentos de la obra que vamos realizando la doble lectura que exige llevar a cabo el proyecto.

En tal sentido, la expresión “siempre ya” expresa el carácter paradójico del saber de la conciencia de su experiencia y remite a los dos niveles desde los que se construye el relato fenomenológico hegeliano: el “siempre” refiere la mirada del filósofo (el “nosotros”), mientras que el “ya” remite a la mirada de la conciencia que hace la experiencia. Es lógico que la forma narrativa le ponga el “siempre” porque es propia de la forma la necesidad. Se avanza con un “siempre” que, retrospectivamente, va a ser abandonado. Es el “ya” el que necesita el

siempre. Es constitutivo al tejer silencioso del espíritu un “siempre” que no es, un autoengaño necesario que luego se revela como no-siendo. El autoengaño necesario es abandonado como necesario y el nuevo incluye al viejo, siempre: “Y es sólo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre aquello, lo que para nosotros sólo sucede, por así decirlo, a sus espaldas” (Hegel, 1966: 59-60).

La necesidad es tan sólo un efecto retroactivo, algo que sólo puede verse *a posteriori*. La teleología no es, pues, más que un efecto de la mirada que tiene que encontrar, hacia atrás, el hilo conductor que ha llevado a que las cosas sean como son. Esa reconstrucción de la cadena precedente -presidida, como señala Žižek (1998), por el significante Amo- no es puramente arbitraria e interviene activamente en los desarrollos presentes y futuros de los acontecimientos. Vale decir, no es exterior a los hechos. La performatividad del saber es una con el ser. Esto es lo reflexivo de todo este proceso, lo que hace a la inmanencia del pensar en el ámbito del ser, su entramado, en el que no son simplemente urdimbre y trama separadas, sino dimensiones mutuamente entretrejidas. En el momento presente de su acción, los individuos ignoran la multiplicidad de variables que intervienen en los acontecimientos. La historia transcurre a sus espaldas con astucia, los toma por sorpresa. Sólo lo pasado se torna inteligible por esa capacidad retroactiva que tiene la razón de eliminar lo puramente accidental, lo que ha caído por su peso específico, y retener lo que acaba siendo importante. Por eso el futuro no se puede predecir y el búho de minerva sólo puede montar vuelo en el crepúsculo.

La contingencia en la *Filosofía del derecho*

Así como la gran *Ciencia de la lógica* reenvía, implícitamente, a la lógica de la sociedad política, los *Principios de filosofía del derecho* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] de 1821, remiten explícitamente a la *Ciencia de la lógica*, si bien rara vez los análisis que dan cuenta de la importancia de los textos hegelianos para el pensamiento político moderno llegan a atravesar el pantanoso camino de la lógica. Incluso algunos autores (como Norberto Bobbio) afirman que se puede leer a la *Filosofía del derecho* por fuera del sistema.

En esta obra de madurez, Hegel lleva a cabo una distinción crucial: la que se da entre sociedad civil y Estado. Como observa J. de Zan, las condiciones específicas de la modernidad se expresan en una esfera separada del Estado, determinada por la actividad de los individuos particulares y de diferentes agrupamientos (como las corporaciones) en la prosecución de sus propios fines, “sin que esas actividades y asociaciones puedan ser puestas en relación entre sí a través de algo así como un fin común universal” (2009: 464). El momento liberal burgués se identifica con la sociedad civil en cuanto no es más que la garantía institucional de los derechos privados y de la libertad individual, de la propiedad y los contratos. En cambio, Hegel se propone rescatar algo así como el sentido perdido de lo político al reservarle un espacio separado, independiente del entramado competitivo de la sociedad civil y de su trasfondo individualista, que hacen del Estado un mero instrumento al servicio de los intereses privados de los sujetos. Es por eso que, en tanto expresión de la sociedad burguesa, el ámbito de la sociedad civil es especialmente propicio al dominio de la contingencia; de acuerdo con el §185 de la *Filosofía del derecho*, ella es su ley inmanente, la que rige tanto el mero arbitrio del sujeto como la satisfacción de las necesidades:

Por una parte, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del *arbitrio contingente* y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su goce y destruye su concepto

sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y el arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, *es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias*. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas (§185).

En una sociedad dominada por el mercado, nada está asegurado de antemano: ni la satisfacción de las necesidades básicas ni el de las necesidades superfluas. Tampoco el productor de bienes o el comerciante pueden estar seguros de que sus productos van a encontrar compradores, por ello toda empresa capitalista implica riesgo.

El espíritu del mundo mercantil hace por eso imprescindible una regulación planificada y consciente, una intervención segura en los asuntos públicos y privados, con lo cual se hace presente el dominio de la necesidad: “Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes” (§236). Pese a la indudable incidencia de Adam Smith en el pensamiento hegeliano en lo que respecta a la mano invisible (Aliscioni, 2010; Gil Villegas, 1988), cuyas huellas son rastreables a partir del §188 y a lo largo del apartado intitulado “El sistema de las necesidades”, lo que esta cita nos dice es que el mercado no se autorregula; requiere, por tanto, de una instancia que compense la disparidad entre productores y consumidores. “Pero lo que principalmente hace necesario una previsión y dirección general -continúa el §236- es la dependencia en que se hallan grandes ramas de la industria respecto de circunstancias extranjeras y combinaciones lejanas, que los hombres ligados a estas esferas no pueden ligar a su conexión” (§236). La lógica del mercado global (lo que hoy llamaríamos la globalización) puede escapar al cálculo estrecho de las previsiones del burgués. Y así como existe el mal voluntario, o sea, el mal que se ejecuta con intención maliciosa, existe también el mal involuntario, aquél que se efectúa con

independencia de cualquier mala intención. Ese mal es, para el caso, la ruina del emprendedor cuyo producto no encuentra comprador, la quiebra del comerciante que no consigue colocar sus mercancías. La contingencia propia de la sociedad civil se realiza tanto en la “voluntad del mal” del criminal como en el daño involuntario (por tanto, no moral) producto de las condiciones en que se desarrolla el mercado en el contexto del capitalismo:

Además del delito [...] además de la contingencia como voluntad del mal, existen acciones legales y usos privados de la propiedad que son permitidos y que ponen también al arbitrio personal en relación exterior con otros individuos y con instituciones públicas de fin común. Por este respecto general las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar u ocasiona daños injustos a otros (§232).

El cliente que no compra un determinado producto no quiere ocasionar al productor un mal, éste se produce involuntariamente. Es decir que en el ámbito inseguro de la sociedad civil se puede ser tanto la víctima aleatoria de un crimen como del proceder de otros -con los que se está irremediablemente involucrado, con los que cada cual relaciona y de los que depende- que actúan dentro de lo permitido y que, sin embargo, pueden dañar a otros sin querer. Consecuencia de ello es la pobreza y, en el límite, la plebe, ese “resto” improductivo que -como la riqueza de los cosacos y de la iglesia- opera en los márgenes sin poder ser absorbido por el todo. La plebe es producto del desarrollo de la sociedad civil y de sus ciclos económicos: crisis de superproducción, caída de la demanda, depresión del consumo, baja salarial y desocupación:

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia (...) y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la más grande facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas (§ 244).

Una lectura atenta permite percibir que Hegel distingue claramente entre pobreza y plebe: “La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe”, aclara el agregado del §244. La plebe es pobreza sin honor. Implica negligencia y aversión al trabajo. Por eso, no es difícil pensar que puede afectar también a quienes, por un exceso de riqueza, se entreguen al ocio o al consumo de bienes suntuarios. Con lo cual la plebe no comprenderá solamente a los que carecen absolutamente de recursos, sino también a aquellos que han perdido toda capacidad de disciplina y todo sentido de la propia dignidad. De ahí la importancia del §272 en el que se menciona la “perspectiva de la plebe” (*die Ansicht des Pöbels*), referida a una cierta disposición del ánimo, caracterizada por la indolencia y falta de honorabilidad. Una disposición que acarrea una visión, una perspectiva, una manera entender la cuestión de la gobernabilidad y, en general, del orden político. En el §301 vuelve sobre la cuestión: esa perspectiva tiene su anclaje en una mirada suspicaz y desconfiada respecto de la objetividad que alienta los perspectiva universal del Estado: “Pero en lo que respecta a la especial buena voluntad de los estamentos para el bien general, ya se ha señalado (§272) que corresponde a la perspectiva de la plebe, a un punto de vista negativo, suponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena”.

La presencia inquietante de la plebe -que se halla así excluida de todos los beneficios de la interrelación social- parece poner en jaque la legitimidad de la sociedad civil. Sin embargo, ella responde a la lógica propia del capital, donde la desposesión es directamente proporcional a la concentración de la riqueza. El §245 muestra cómo la acumulación de la riqueza y la alienación producidas por la división del trabajo llevan a la aparición de una plebe industrial; y que la situación de pauperización implica un descenso del nivel de vida de las masas trabajadoras por debajo de “cierto nivel de subsistencia” al tiempo que riquezas desproporcionadas se concentran en pocas manos.

Pero lo que caracteriza a la plebe no es sólo la falta de recursos económicos, sino la deshonra que transforma en desecho, que convierte en resto

improductivo aquello que sólo resta. Capital inactivo y plebe son, pues, lo muerto, lo que es sistema es incapaz de integrar o de absorber, lo que no forma parte de la totalidad de la vida, su contracara espectral o residual.

Es aquí que se hace necesaria la intervención del llamado “poder de policía”, que no debe ser confundido con un actuar meramente represivo. Como su nombre lo indica, la policía (*die Polizei*) interviene en los asuntos de la *pólis* a fin de mitigar los efectos que provienen tanto del mal ejecutado con malicia como del mal involuntario. Como señala Alicioni (2010: 249), la institución de la policía entre los siglos XVI y XVII se desarrolló para lograr el cumplimiento de dos objetivos: por un lado, evitar que los Estados principescos de la época se vieran implicados en riesgos financieros innecesarios y que, a la postre, llegaran a comprometer la continuidad social; por el otro, coordinar y regular las metas y comportamiento privados de modo tal que no colisionaran con el bienestar general. Por tanto, su misión no fue sólo prever las disfuncionalidades del sistema que llevan a la ruina, sino proveer alguna solución a aquellos a quienes la contingencia ha entregado a la miseria: “El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia [...] ocasiona la formación de la plebe y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas” (§244).

Hegel prevé que, junto a la competitividad de las relaciones de mercado -que pueden llevar a algunos a la ruina; a otros, a la desocupación y a la pobreza-, la sociedad civil comprende también la solidaridad de las instituciones destinadas a moderar las consecuencias negativas de la economía capitalista, como los gremios y las corporaciones, las iglesias y las obras de caridad o ayuda social. Como observa Losurdo:

[Hegel] teorizza le “corporazioni”, attribuendo loro funzioni non molto diverse da quelle svolte dal nascente movimento sindacale, e che comunque esplicitamente polemizza contro l’argomento, caro all’individualismo liberale, secondo cui le associazioni di mestiere costituivano una violazione del “cosiddetto diritto naturale” del singolo

individuo di far uso delle proprie forze (Rph., § 254), contrattandone la vendita senza interventi esterni di alcun genere, ma facendo esclusivamente valere la propria libertà (1992: 172).

Las corporaciones anunciarían, de acuerdo con Losurdo, las funciones del naciente movimiento sindical, mientras que, según Aliscioni (2010: 268), si bien Hegel nunca desarrolló una idea explícita del Estado de bienestar, sí en cambio desarrolló un concepto de “derecho al bienestar” que se plasma en la institución policial y en las corporaciones. Este concepto de derecho al bienestar se plasma en el §230 de la *Filosofía del derecho*, donde dice: “Pero el efectivo derecho de la particularidad implica tanto que sea eliminado lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia la total *seguridad* de la *persona* y la *propiedad*, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*”.

De ahí que la contingencia inherente al *modus operandi* de la sociedad civil, que necesariamente es *una* con el modo capitalista de producción de bienes, no pueda resolverse mediante una caridad contingente que depende de la mera buena voluntad.

El despliegue de las desigualdades patrimoniales, que Hegel desarrolla en extenso entre los §199 y §201, da lugar pues a la contraposición entre las clases y al surgimiento de la plebe, la necesidad del colonialismo y del mercado mundial, donde resulta claramente la necesidad lógica [*Notwendigkeit*] que la sociedad civil tiene de una instancia ética superior capaz de conjurar el espíritu de autodestrucción (Mazora, 2003). Sin embargo, el poder de policía ya estaría anunciando la presencia del propio Estado ético en el ámbito de la sociedad civil en la medida en que: a) manifiesta un compromiso con lo político en tanto auxiliar del poder; b) es la rama de gobierno que está en contacto con la población y sus necesidades; c) colabora con el poder judicial en cuanto que investiga los casos en que la ley ha sido infringida.

Uno de los modos más sobresalientes que adopta esta intervención aparece en el §239, en el que nos dice que la sociedad civil es la encargada de velar por la seguridad y la educación de los menores. La sociedad, nos dice, tiene la obligación de tutelar la minoridad desamparada y sustraerla del arbitrio de los padres en los casos en que éstos incumplan con sus obligaciones parentales: “En este carácter *de familia universal*, la sociedad civil tiene frente al *arbitrio* y la contingencia de los padres, la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que esta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad” (§ 239).

El Estado no puede dejar que la contingencia de la disposición subjetiva resuelva lo que se lesiona u ofende. No puede dejar librado al azar lo que concierne a la satisfacción de las necesidades y al cuidado de la dignidad. No puede abandonar a los menores y a los enfermos sino intervenir para cuidar, prevenir y reparar. Si las alternativas hegelianas a la disposición del ánimo (la renta a los más ricos, la colonización de nuevos territorios, etc.), resultan o no eficaces, es un asunto que no cabe abordar aquí. Sin embargo, podríamos anticipar que sólo una regulación consciente de la economía política (intervencionista a todos los efectos) fundada en el rol activo del Estado -el cual, en un extenso agregado correspondiente §270, es definido como una “institución de la necesidad”- puede mitigar, para nuestro pensador, la inclemencia del azar y de las formaciones contingentes en la dinámica social.

Conclusión

Articulada con la necesidad, la contingencia se encuentra tanto en la lógica que vertebra lo real como en las peripecias con que la conciencia recorre el camino hacia el saber, y así también en la articulación de los resortes de la política económica de las sociedades modernas. La contingencia no se entiende sin la necesidad, y viceversa: sólo puedo plantear la contingencia desde la necesidad,

así como no se puede entender la necesidad sin la contingencia. Las dos se reclaman mutuamente. Plantear la contingencia radical anula la validez del sistema, del mismo modo que plantear la intolerancia total anula su propia realidad. En todo universal concreto hay una brecha que impide la reconciliación total y plena de los momentos contenidos en él, es decir, hay una tensión, de modo tal que toda totalidad es una “inquietud absoluta”, no una quietud muerta. Las tensiones perviven y hacen que toda totalidad que se precie de plena estalle y caiga en un vacío. Y este vacío (la “nada determinada”) es la condición de posibilidad de una experiencia nunca antes vivida. Como todo universal concreto contiene los momentos anteriores, ellos lo contaminan de modo de impedir que el cierre sea total. Los desdoblamientos, las divisiones y los trastrueques no culminan nunca en una identidad tranquila. Esta inestabilidad se afirma especialmente en las sociedades contemporáneas, cuya inquietud e incertidumbre Hegel se encargó de describir con lucidez. La movilidad de otros sujetos y, por ende, la posterior interacción de los distintos campos de acción, habilita alternativas inesperadas. Lo cierto es que ex-post se muestran como necesarias. Así es que el elemento de la necesidad aparece en la construcción retrospectiva de lo que, para la experiencia de los propios actores, fue contingente. Aparece en los relatos (grandes o pequeños) que hacen los grupos sociales al describir sus fracasos o sus conquistas. Y son esos mismos metarrelatos los que, al intervenir en la historia, introducen una necesidad que acota el abanico de las posibilidades infinitas puestas en juego. Es el hilo conductor el que torna necesarios los momentos, sin que por otra parte esa narratividad cubra todas las brechas, repare todas las escisiones o suture la llaga que llega con la muerte. La calavera sobre el libro, signo y seña de vanidad, está ahí para recordárnoslo.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2005.
- Albizu, E. *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino – UNSAM, 1998.
- Aliscioni, C. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Santa Fe, Argentina: Homo Sapiens, 2010.
- Cubo Ugarte, O. *Actualidad hermenéutica del "Saber absoluto"*. Madrid: Dykinson, 2010.
- De Zan, J. *La filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2009.
- Gil Villegas, F. "Razón y libertad en la filosofía política de Hegel: estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes". *Estudios* 15 (Invierno 1988). Disponible en: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/texto4/sec_1.html.
- Guzmán, L. "El carácter contingente de la necesidad absoluta en la ciencia de la lógica de Hegel". *Ideas y valores* 131 (Agosto 2006): 3-31.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roses. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología dello Spirito*. Edición bilingüe. Trad. V. Cicero. Milano, Rusconi, 1999.
- Hegel, G. W. F. *Principios Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Henrich, Diet. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967. Trad. esp.: *Hegel en su context*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- Hyppolite, J. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1987.
- Hyppolite, J. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1991.
- Jameson, F. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- Kojève, A. *La antropología y el ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1985.
- Losurdo, D. *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012.
- Markus, G. "¿Contingencia o Necesidad? Schelling y Hegel Acerca del Estatus Modal del Espacio Lógico". *Ideas y Valores*, Vol. 59, 142 (2010): 5-24, disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36592/38515>
- Marrades, J. *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: Machado Libros, 2001.
- Mazora, M. *La sociedad civil en Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003.
- Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1980.
- Rossi, M. J., Muñiz, M. "Saber absoluto, saber del límite. Desazón, olvido y contingencia en la Fenomenología del Espíritu". *Revista Praxis* 61 (1-2008): 87-112.
- Solomon, R. C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: University Press, 1983.
- Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: University Press, 1975.
- Valls Plana, R. *Del yo al nosotros*, Barcelona: Laia, 1971.
- Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Žižek, S. *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós, 2013.