

CHRISTOPH
MENKE

AUTONOMÍA
Y LIBERACIÓN

ESTUDIOS SOBRE HEGEL



— 2 —

El paso decisivo de Hegel en la teoría de la libertad consiste en comprender que la libertad no es un estado, sino un proceso: el proceso de la liberación. No existe el reino de la libertad, la libertad solo existe en su devenir. Hegel fundamenta esta tesis a través de una teoría crítica de la sociedad, que despliega su contradicción interna: muestra que la libertad solo existe en la participación social, pero al mismo tiempo, en el mundo social se forma una »segunda naturaleza« que asfixia la libertad. En el desarrollo de esta tesis, los brillantes estudios de Christoph Menke leen a Hegel no como un culminador, sino como un descubridor de problemas que siguen preocupando a la filosofía hasta hoy.

Christoph Menke es profesor de filosofía en la Universidad Goethe de Frankfurt am Main. Últimas publicaciones en la editorial Suhrkamp: *Die Kraft der Kunst* (El poder del arte) (stw 2044) y *Kritik der Rechte* (Crítica de los derechos) (stw 2241).

NEGATIVE DIALEKTIK
INSTITUTO DE FILOSOFÍA ALEMANA

GEIST

1

1.^a edición en español 2026
Negative Dialektik Geist 1

© Negative Dialektik S.A.S., Tunja 2026
© 2018, Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin

Título original:

Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*
Berlin: Suhrkamp 2018

Todos los derechos reservados.

Queda prohibida la reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, por cualquier medio, sin autorización previa y por escrito de la editorial, salvo en los casos permitidos por la ley.

Queda expresamente prohibido el uso total o parcial de esta obra para el entrenamiento de sistemas de inteligencia artificial o modelos de lenguaje.

Traducción del alemán: Josef Hackspacher

Edición y diseño: Negative Dialektik S.A.S.

Diagramación: Carolina Solórzano, Búhos Editores Ltda.

Impresión: Carvajal Soluciones de Comunicación S.A.S.

Impreso en Colombia

ISBN: 978-628-97478-0-5

www.negative-dialektik.com

Christoph Menke
Autonomía y liberación
Estudios sobre Hegel

Traducción e introducción
de
Josef Hackspacher



Contenido

Introducción Josef Hackspacher.....	9
---------------------------------------	---

Autonomía y liberación

Prefacio.....	23
---------------	----

I Dialéctica de la liberación

1. Autonomía y liberación.....	29
2. Libertad y sociedad.....	71
3. Espíritu y vida.....	109

II Crítica y afirmación

4. Segunda naturaleza.....	155
5. Establecimiento del ser.....	193
6. Sí y no.....	229
Referencias.....	271
Índice de nombres.....	273

Introducción | Josef Hackspacher

Al término alemán »*Aufhebung*« no se le puede hacer justicia en español. Jorge Aurelio Díaz abordó parte del problema que se presenta al traducir este término en su prólogo a la traducción de la *Fenomenología del espíritu*, y llegó a la conclusión de traducirlo como »superar«, ya que este término, según su opinión, cubre los tres significados de *aufheben*¹, »suprimir«, »conservar« y »elevar«.²

No obstante, traducir *aufheben* como »superar« no captura la complejidad del término ni su relevancia como categoría filosófica central en Hegel. Esta limitación interpretativa no es exclusiva del ámbito hispanohablante; según Hans Fulda, también se manifiesta en la filosofía alemana. Fulda señala que la interpretación reduccionista de *aufheben* ha sido influenciada por la filosofía marxista, donde el término se entiende principalmente como mera negación, restringiendo su significado a los sentidos de »abolir« o »superar«.³

Según Hegel, la palabra *Aufhebung* posee un »carácter doble«, esencial para lo que él concibe con esta categoría filosófica, la cual, según Adorno, constituye el fundamento de »toda su filosofía«. Hegel atribuye al »carácter doble« de este concepto, que valora »profundamente y sustenta desde su significado contradictorio de »abolir« y »preservar«, un »contenido especulativo« que, por ejemplo, no encuentra en el término latino »*tollere*«. Con este tipo de términos, según Hegel,

¹ »*Aufhebung*« es la sustantivación de »*aufheben*«. Esto es común en alemán, donde muchos verbos se transforman en sustantivos mediante la adición del sufijo »-ung«.

² Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción: Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2022, 14; 69.

³ Cf. Hans Fulda (1971): »Aufheben«, en: J. Ritter/K. Gründer (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la filosofía) (en adelante citado como *HWPh*), Basel: Schwabe.

el idioma alemán fomenta el «pensamiento especulativo», trasciende la lógica del «o esto o lo otro».⁴

No obstante, el significado de la palabra *Aufhebung* no se limita a estos dos significados (abolir y preservar), como bien sabía Hegel, y como destaca Fulda, quien identifica cinco acepciones del término que, según su tesis, Hegel aplica desde esta categoría a las estructuras fundamentales del pensamiento.

Aufheben significa, en el uso común del lenguaje, principalmente: 1. elevar (*in die Höhe heben*); 2. descubrir (*aufdecken*); 3. sustraer (*davontragen*); 4. abolir (*wegnehmen, abschaffen*); y, en contraste con esto, mediado por la conexión pragmática entre sustraer y conservar, 5. preservar (*bewahren*).⁵

Por su parte, Adorno, quien retoma de Hegel la categoría de *Aufhebung*, la define como «la esencia del pensamiento metafísico»⁶ y la comprende, al igual que Hegel, a través de dos momentos centrales. Sin embargo, estos dos momentos no los denomina «abolir» y «preservar», sino «crítica» (o «liquidación») y «salvación» (o «preservación»). Para Adorno, quien comprende la categoría de *Aufhebung* desde la «constitución del término» y la emplea como sinónimo de «dialéctica»⁷, *Aufhebung* refiere «al esfuerzo del pensamiento por salvar aquello que al mismo tiempo disuelve.»⁸ A través de la *Aufhebung*,

⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la lógica), ed. por Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, en: *Obras completas. Edición teórica de las obras*, vol. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, 111-115.

⁵ Fulda, *HWPPh* (1971), «Aufheben». (trad. mod.)

⁶ Cf. Theodor W. Adorno, *Metaphysik* (Metafísica). *Begriffe und Probleme* (Conceptos y problemas), en: *Nachgelassene Schriften* (Escritos póstumos), sección IV, *Lecciones*, vol. 14, ed. por el Archivo Theodor W. Adorno, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, lección 4. Desde esta línea de argumentación puede entenderse la tesis de Adorno según la cual la metafísica comienza con Aristóteles como «crítica y salvación del término», pero también como «crítica y salvación de la experiencia». (Cf. *ib.*)

⁷ Cf. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), vol. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 198.

⁸ Adorno, *Metafísica*, 35. (trad. mod.)

lo criticado se «libera» de su «forma tradicional» y, al mismo tiempo, se «preserva», aunque «modificado cualitativamente».

Esto puede esclarecerse al examinar el término «*Geist*» (espíritu) desde la perspectiva de la *Aufhebung* del concepto. Según Adorno, el término «*Geist*», palabra paradigmática que no puede ser traducida «sin violencia» y donde el «excedente metafísico del idioma alemán» se manifiesta de manera ejemplar,⁹ «liquidó», desde la Cristología, al término «*Logos*» y, al mismo tiempo, lo «preservó» como su «cicatriz». La «composición interna» del concepto de «*Geist*», en contraste con el de «*Logos*», presenta para Adorno un «éter distinto, una tonalidad diferente de interioridad, animación y trascendencia» (*ib.*, 59).

Otro ejemplo que sirve para ilustrar lo que Adorno concibe con la *Aufhebung* del concepto es su interpretación del término «filosofía» como «amor a la verdad». Según Adorno, en el siglo XX el «amor» en la filosofía está «preservado positivamente» como el «estado de asombro»; sin el «*eros*» la «voluntad detrás del pensamiento» no podría realizarse. Por otro lado, el amor está «preservado negativamente» en la filosofía como la «inversión de su composición interna», como «el implacable odio hacia lo que es malo, falso y terrible en nuestro mundo» (*ib.*, 201).

En sus escritos sobre Proust y al responder a las críticas por una supuesta inflación de palabras extranjeras en sus discursos, Adorno reflexiona sobre el término francés «*suspension*», el cual no considera una categoría filosófica. Asimismo, admite no encontrar una traducción precisa para esta palabra en

⁹ Cf. Adorno, *Terminología filosófica*, 58 y sig. Del «*espíritu* y lo *espiritual*», según Hegel, no «se ha de decir propiamente una palabra que no sea especulativa, pues él es la unidad consigo en el ser otro; de lo contrario se habla tan sólo de piedras y carbones, incluso cuando se utilizan las palabras alma, espíritu, Dios.» (G.W.F. Hegel, *Escritos pedagógicos*, traducción e introducción: Arsenio Ginzó, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica 1991, 144.)

alemán, ya que no la comprende desde la filosofía, sino desde un contexto jurídico, relacionado con la abolición de un juicio definitivo. Por esta razón, justifica el uso de esta palabra francesa en su discurso, evitando que se interprete como mero capricho o esnobismo lingüístico.¹⁰

Dado que no existe un término que le haga justicia al concepto alemán de »*Aufhebung*«, y en continuidad con el proyecto de Hegel de »enseñar a la filosofía a aprender a hablar alemán«, se empleará el término original. En los casos en que no se utilice el término en alemán, ello responde a restricciones léxicas propias del español, y se propone, como alternativa, »suspensión«, aunque esta palabra, como se esbozó, tampoco logre abarcar la complejidad del término original. Si bien solo comparte con *Aufhebung* los significados de »abolir« y »elevar«, evita el énfasis en el mero sentido de abolición, como lo hace el término »superación«, el cual solo es *un momento* de la *Aufhebung*.

En la modernidad, el término »*Moment*« (momento), tras dejar atrás su desarrollo en la filosofía natural, ingresó en el idioma alemán de dos maneras diferentes. En la primera mitad del siglo XVIII fue asumido desde el francés como »*der Moment*« (*el momento*), donde tenía predominantemente un significado temporal. En la segunda mitad del mismo siglo fue introducido desde el latín en el lenguaje jurídico y filosófico, con un significado más cercano al de »motivo«, como »*das Moment*« (*lo momento* – es decir, con género gramatical neutro).¹¹

¹⁰ Cf. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur I* (Notas sobre literatura I); en: *Gesammelte Schriften* (Obras completas), vol. 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, 205; 216-232.

¹¹ Cf. D. Di Cesare/T. Borsche/O. Neumann (1984), *HWPb*, »*Moment*«.

En su análisis crítico del concepto leibniziano de *Moment*, como la «línea límite del tiempo, que no tiene duración», y sobre la base del concepto mecánico de *Moment* en Galileo, Kant utiliza el término *Moment* en la *Crítica de la razón pura* no en un sentido temporal, sino que lo transpone por primera vez a un marco lógico. Este marco fue posteriormente desarrollado por Hegel y, según la tesis de Tilman Borsche, llevado a su punto culminante. (Cf. *ib.*)

Hasta 1801, Hegel utilizaba el término *Moment* con una connotación predominantemente temporal. Sin embargo, en 1802 le otorgó contenido metafísico.¹² En la *Ciencia de la lógica*, reflexiona sobre este concepto y lo vincula con la categoría central de la «*Aufhebung* del devenir». Según Hegel, algo que ha «entrado en unidad con su contrario» y, por ende, ha sido *suspendido* (abolido y preservado), puede ser denominado «*Moment*».¹³

En *Autonomía y liberación*, Menke reflexiona en dos ocasiones sobre este término: una vez en relación con su uso en la *Fenomenología del espíritu*, donde busca aclarar su contenido especulativo, y otra vez en relación con Adorno, donde explica este concepto en el marco de la dialéctica negativa, distinguiéndolo del uso que Hegel hace del mismo. Mientras que en Hegel los momentos deben entenderse dentro del marco de la «síntesis», en Adorno deben pensarse conjuntamente, pero «sin unidad».

¹² Cf. *ib.* Antes de su integración en la filosofía alemana, el término latino «*momentum*» había sido transferido a la esfera metafísica para referirse a los aspectos fundamentales o las regularidades que constituyen el ser, la esencia y la existencia. (Cf. *ib.*)

¹³ Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 111-115.

Prefacio

En los capítulos de este volumen, quiero explorar hasta qué punto se puede llegar con Hegel para responder a una pregunta fundamentalmente filosófica. Esta pregunta se refiere a cómo entender el devenir de la libertad. En ello, el devenir de la libertad no se refiere a su historia previa, que puede dejar atrás para establecer su propio reino – el «reino de la libertad» –. El devenir de la libertad, al que se dirige la pregunta, constituye su ser. La libertad consiste solo en su devenir. El devenir de la libertad es el auto-surgimiento de la libertad: la liberación como auto-liberación. Por lo tanto, la pregunta se centra en la comprensión de la libertad *como liberación*.

La pregunta sobre la liberación en relación con la filosofía de Hegel no implica que esta sea la pregunta fundamental que impulsa y hace comprensible esta filosofía. Sin embargo, en este libro quiero mostrar que la frecuencia con la que Hegel habla de la liberación en su filosofía del espíritu es significativa para su comprensión de lo que es el espíritu, su actividad y su libertad. Con ello, no se trata de encontrar una respuesta a la pregunta de la liberación en Hegel. Se trata de formular adecuadamente el *problema* de la liberación; se trata de aprender de Hegel cómo se tiene que plantear correctamente la pregunta sobre la liberación.

Me acerco a esto en dos pasos. La primera parte del libro expone la *Dialéctica de la liberación*. Su fundamento reside en que, a la auto-liberación del espíritu, debido a la forma en que solo puede llevarse a cabo, se le inscribe de antemano la formación de una nueva no-libertad. La liberación está determinada por una contradicción interna e irresoluble; se transforma por sí misma en dominación. El ámbito en el que se desarrolla esta contradicción es denominado por Hegel «sociedad». La sociedad es al mismo tiempo el medio de la liberación y de la

no-libertad. Pues la sociedad forma una segunda naturaleza en la que el espíritu solo puede realizarse perdiéndose en el proceso. El espíritu mismo convierte su realidad en «algo desprovisto de espíritu» (Hegel).

La segunda parte explora, bajo el título *Crítica y afirmación*, qué enseñanza se puede extraer de la experiencia de su dialéctica para el concepto de liberación. Esta enseñanza es doble. Por un lado, la liberación tiene que ser una actitud de la crítica: la crítica de la sociedad como segunda naturaleza (que, sin embargo, debido a que la segunda naturaleza se fundamenta en la liberación, solo puede ser una autocrítica de la liberación). Al mismo tiempo, la liberación tiene que ser una actitud de la afirmación. Tiene que aprender a afirmar la pérdida de sí mismo del espíritu en la segunda naturaleza: no como lo otro contrario de la libertad, sino como lo otro contrario de la libertad *en* la libertad, a través de lo cual solo puede lograrse la liberación. En ello, la liberación, que solo puede alcanzarse a través de la sociedad, va más allá de la sociedad. En la afirmación de la segunda naturaleza, el espíritu se libera de manera «absoluta» o «infinita» (Hegel).

Las disertaciones, en los dos segmentos, sitúan en el centro el concepto de la segunda naturaleza. Con ello, siguen el pensamiento de Hegel sobre la liberación hasta el punto en el que emerge un motivo materialista en cada caso: una teoría materialista de la sociedad, que analiza la sociedad como unidad de libertad y dominación (segmento I), y una teoría materialista del logro, que entiende el logro como la afirmación de la exterioridad del espíritu (segmento II).

*

Excepto por uno, los textos reunidos aquí fueron creados durante mi tiempo en el *Frankfurter Exzellenzcluster: Die Herausbildung normativer Ordnungen* (Clúster de excelencia

de Frankfurt: La formación de órdenes normativos). En él se desarrollaron intensos vínculos de investigación y discusión, y me gustaría agradecer a los representantes, miembros y trabajadores del clúster por hacer esto posible. Mi más sincero agradecimiento va especialmente a los participantes, de muchos años, del proyecto de investigación »Gesetz und Freiheit« (Ley y Libertad): Thomas Khurana, Dirk Quadflieg, Francesca Raimondi, Juliane Rebentisch, Dirk Setton y Tatjana Sheplyakova. Además, me gustaría agradecer a los representantes del »Forschungskolleg Analytic German Idealism« (Colegio de Investigación sobre el Idealismo Analítico Alemán), James Conant y Andrea Kern, por incluir este volumen en su serie; a la directora del departamento editorial científico de Suhrkamp Verlag, Eva Gilmer, por su consejo prolijo y la edición precisa del texto; y a Simon Gurisch, Marcus Döller y André Möller por su ayuda en la edición final del texto.

Frankfurt am Main, mayo de 2018

1.

Autonomía y liberación

Con la introducción del concepto de autonomía comienza – al mismo tiempo que la revolución política – la filosofía moderna. La idea fundamental del concepto de autonomía consiste en conciliar la obligatoriedad de las leyes¹ con la libertad del sujeto que está sometido a ellas. Jerome Schneewind² ha mostrado cuán profunda es la ruptura que esto implica, no solo con la tradición del derecho clásico, sino también y sobre todo, con la del derecho natural moderno. Mientras la filosofía de la Edad Moderna temprana ve la ley y la libertad en oposición – la ley es impuesta, la libertad es sin ley* –, el concepto de autonomía pretende determinar de manera mutuamente entrelazada la ley y la libertad. Pensar en términos de la teoría de la autonomía significa entender la ley (y modificarla si es necesario) de tal manera que, al someterse a ella, uno «solo se obedece a sí mismo y permanece tan libre como antes»,³ y a la inversa, entender la libertad (y reformarla

¹ Utilizo el término ley, a pesar de las problemáticas asociaciones jurídicas, en lo sucesivo como sustituto de normas, estándares, reglas, ideales, incluso valores – es decir, para todas las reivindicaciones normativas que tienen obligatoriedad para los sujetos, de tal manera que, refiriéndose a ellas, se puede juzgar el comportamiento de estos sujetos como incorrecto o correcto, malo o bueno. Una ley, en este sentido amplio, es cualquier fundamento para un juicio normativo (retrospectivo o prospectivo).

² Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (La invención de la autonomía), Cambridge: Cambridge University Press 1998.

* Nota del traductor: La traducción del término «gesetzlos» como «sin ley» ilustra los desafíos que surgen al transferir morfemas específicos del alemán al español. El sufijo «-los», que en alemán se utiliza para formar compuestos que expresan la ausencia de lo que se menciona en la palabra base, no tiene un equivalente directo en español.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* (El contrato social), en: *Politische Schriften* (Escritos políticos), vol. I, Paderborn: Schöningh 1977, I.6, p. 73.

si es necesario) de tal manera que, en lugar de permanecer en la »esclavitud« de la »aspiración[?]«, uno se convierte en el »amo de sí mismo« en »obediencia a la ley que uno mismo se ha dado«. ⁴ Ser libre significa seguir la ley. A la inversa, algo solo es una ley (en el sentido normativo, no solo causal: una razón para actuar), si obedecerla significa ser libre. En la explicación de la relación entre libertad y ley, a través del concepto de autonomía, la voluntad libre y el deber obligatorio convergen.

Si tomamos literalmente el discurso de Rousseau sobre la auto-legislación, esto nos lleva a una contradicción que ha sido descrita como la »paradoja de la autonomía«. ⁵ Si la libertad debe consistir en la obediencia a la ley que uno mismo se da

* Nota del traductor: La traducción del término »*Begierde*« presenta desafíos. Mientras que »deseo« o »pulsión« son opciones cercanas, ninguno de estos términos refleja completamente la complejidad de »*Begierde*«, tal como se entiende en alemán. »*Begierde*« se diferencia de conceptos relacionados por (1) una falta de control por parte de la razón, lo que distingue a »*Begierde*« de »querer«; (2) la asignación de una clara representación del objetivo, lo que distingue a »*Begierde*« de »impulso«; y (3) la representación en la conciencia, lo que diferencia a »*Begierde*« de »instinto«. »*Begierde*« representa un complejo concepto psico-motivacional que abarca diversas formas de impulsos y, por lo tanto, requiere una traducción cuidadosa. Dado que »*Anstreben*« es sinónimo de »*Begierde*«, se ofrece »aspiración« (»*Anstreben*«) como una posible traducción. Aunque »aspiración« no abarca todos los aspectos de »*Begierde*«, ofrece una dimensión que implica tanto el impulso como la orientación hacia un objeto, y, por lo tanto, se aproxima más al significado de »*Begierde*« como un término general para procesos de motivación. Además, »*Begierde*« puede entenderse en el sentido de un tipo particular de proceso motivacional, casi como un principio dinámico general en el ámbito psíquico. (Cf. U. Schönplflug (1971), »*Begehren, Begierde*«, en: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Diccionario histórico de la filosofía] [citado en adelante como *HWPPh*], Basel: Schwabe Verlag.)

⁴ *Ib.*, I.8, p. 79.

⁵ Terry Pinkard, »Das Paradox der Autonomie. Kants Problem und Hegels Lösung« (La paradoja de la autonomía. El problema de Kant y la solución de Hegel), en: Thomas Khurana/Christoph Menke (eds.), *Paradoxien der Autonomie* (Paradojas de la autonomía) (Freiheit und Gesetz I) (Libertad y ley I), Berlin: August Verlag 2011, pp. 25-59. Véase también la instructiva »Einführung« (Introducción) de Thomas Khurana, *ib.*, pp. 7-23.

– ¿Cómo debemos entender entonces el acto de darse la ley, la instauración de la ley? ¿Es este un acto de obediencia a una ley ya existente, no auto-dada, por lo tanto, no-libre, o un acto de arbitrariedad* libre, por lo tanto, sin ley? Evidentemente, ninguno de los dos satisface la exigencia de la autonomía de vincular la ley y la libertad. Ambos son formas de heteronomía: la heteronomía externa de las leyes impuestas o la heteronomía interna de las decisiones meramente arbitrarias. Si la autonomía, según la fórmula de Rousseau, es «obediencia a la ley que uno mismo se ha dado», entonces preestablece un acto de legislación que en sí mismo no es autónomo. Si se traduce como «auto-legislación», entonces la idea de autonomía es paradójica, su fundamento heteronomía.

La teoría de la eticidad de Hegel puede ser considerada como el intento de resolver esta paradoja. Esto se logra al entender al sujeto de la autonomía como participante de las prácticas sociales: en ellas, la libertad y la ley están mutuamente conectadas como momentos de la relación fundamental que se describe como la participación del sujeto en las prácticas sociales.

* Nota del traductor: La traducción del término «*Willkür*», que en alemán no se documenta antes del siglo XII y que originalmente tenía el significado lingüístico de «libre elección o resolución», es problemática. En el contexto filosófico, «*Willkür*» era inicialmente una designación «para la voluntad (...)», en cuanto que puede «escoger», es decir, «elegir» entre diferentes posibilidades (de acción) (Redacción (2004), *HWPPh*, «*Willkür*»). Sin embargo, el significado del término sufrió modificaciones, experimentó una «negativización», que se completó en la segunda mitad del siglo XVIII, en la que la libertad de elección, que inicialmente se le atribuía, se problematizó y se pensó en relación con lo «arbitrario». «*Willkür*» es un término clave en el debate sobre la libertad de la voluntad en la filosofía clásica alemana, que, en el contexto español y kantiano, según M. García Morente (1928), se traduce como «arbitrio», siguiendo el término latino «*arbitrium*», del que procede el término alemán. Sin embargo, «*Willkür*» en Kant puede entenderse en el sentido de «libre elección» (libre albedrío), cuando está determinada por la razón pura, y también como «arbitrio», cuando está determinada por la inclinación y la sensualidad («*Willkür*» animal [*arbitrium brutum*]). En Hegel, por el contrario, «*Willkür*», «la voluntad en contradicción», «el esplendor de la verdad», no debe entenderse y traducirse como «libre elección» o «voluntad», sino como «arbitrariedad» (Cf. *ib.*).

El conjunto* de la libertad y la ley tiene que entenderse a partir del conjunto del sujeto y la praxis social. «Teoría de la eticidad» significa comprender al sujeto y a la práctica como dos elementos entre sí determinados de un conjunto «vivo» (que Hegel llama «espíritu»), donde la libertad del sujeto y las leyes de la praxis se realizan simultáneamente.

Comprender la teoría de la eticidad de Hegel como una explicación de la idea de la autonomía, capaz de resolver la paradoja de su interpretación literal como auto-legislación, es la premisa fundamental compartida por una amplia corriente contemporánea en el ámbito anglosajón de la interpretación de Hegel. Robert Pippin, en cuya síntesis de esta corriente interpretativa me basaré principalmente a continuación, ha reclamado para ella la etiqueta de «hegelianismo de izquierda».⁶ El hegelianismo de izquierda sostiene que la teoría de

* Nota del traductor: Introducido en el discurso filosófico por Christian Wolff, el término «*Zusammenhang*», derivado del latín «*cohaerentia*», ha jugado un papel significativo en el idioma alemán. Describe relaciones recíprocas y conexiones entre partes, en las que un cambio en una parte acompaña a un cambio en la otra. Nicolai Hartmann revitalizó la comprensión de «*Zusammenhang*» en el sentido de «coherencia» y en consonancia con el pensamiento platónico de «comunidad», al enfatizar la interconexión interna y las regularidades dentro de los estratos categóricos. «*Zusammenhang*» no tiene una correspondencia directa en otros idiomas. Aquí se ha traducido como «conjunto». (Cf. G. Jacob und Wilhelm: «*Zusammenhang*», en: *Deutsches Wörterbuch* [Diccionario alemán] [citado en adelante como *DW*], vol. 32, col. 749; H. Heinrich (1976), *HWPb*, «Kohärenz».)

⁶ Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life* (La filosofía práctica de Hegel. La agencia racional como vida ética), Cambridge: Cambridge University Press 2008, p. 58. Sobre la diferenciación sistemática entre hegelianos de izquierda y derecha, véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (El discurso filosófico de la modernidad), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, pp. 65-70; Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel* (Individuo y comunidad en Hegel), vol. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen* (Hegel en el espejo de las interpretaciones), Berlin, New York: de Gruyter 1977. Sobre la caracterización histórica cf. Karl Löwith, «Einführung» (Introducción), en: *id.* (ed.), *Die Hegelsche Linke* (La izquierda Hegeliana), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988, pp. 7-38. – La diferencia entre el hegelianismo de izquierda histórico y el actual

Autonomía y liberación reúne seis estudios en los que Christoph Menke interroga con Hegel el ser de la libertad, que él entiende como liberación. Para ello emprende, en primer lugar, una crítica genealógica del concepto moderno de «autonomía» – de Rousseau y Kant a Hegel y más allá – y, sobre esa base, desarrolla un concepto crítico de «segunda naturaleza» y de «historia».

La liberación de la condición natural del humano se presenta como condición de posibilidad del derecho: Menke analiza la estructura que debe tener la liberación para fundar el ser de la ley y elabora la lógica doble que la rige. A ello se suma la reconstrucción de la relación entre «vida» y «espíritu», desde la perspectiva fenomenológica y genealógica, con la que se hace visible el devenir del espíritu a partir de la vida.

Sobre estos resultados, Menke formula una teoría de la liberación en la que la segunda naturaleza – pensada desde el «espíritu finito» y el «espíritu absoluto» – ocupa un lugar central; extrae de ella consecuencias para el arte y la libertad y, finalmente, piensa la «determinación» en Hegel y más allá de él, en diálogo con Adorno y la dialéctica negativa.

Christoph Menke es uno de los filósofos contemporáneos más influyentes en teoría crítica, estética y filosofía política. Ha sido profesor de filosofía en la Universidad Goethe de Frankfurt am Main y es una figura central de la filosofía alemana. Su obra replantea conceptos decisivos como autonomía, libertad, derecho y crítica.

NEGATIVE DIALEKTIK
INSTITUTO DE FILOSOFÍA ALEMANA

www.negative-dialektik.com

ISBN: 978-628-97478-0-5



9 786289 747805