

Diálogo Kant-Hegel: acercamientos para pensar la libertad

Trabajo de grado para optar por el título de:

Licenciado en filosofía

Modalidad:

Trabajo monográfico

Presentado por:

Carlos Felipe Cucunuba Apache

Cod: 2017132011

Director:

José Fernando Forero Pineda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2025

Resumen.

Esta monografía realiza un análisis de un Hegel que retoma y critica la filosofía trascendental kantiana en su periodo de Jena (1801-1807). Este estudio parte de la definición del problema sujeto-objeto planteado por Kant centrado en la noción de apercepción trascendental. Tal noción es clave para el camino que Hegel retoma en dirección de una filosofía práctica. En ese sentido, la discusión que retoma Hegel acerca del problema sujeto-objeto matiza la necesidad de una filosofía que pueda dar cuenta tanto de una filosofía teórica y a su vez práctica. En ese sentido, lo que se propone es un diálogo entre los dos autores que, a su vez, intenta una superación del problema anteriormente mencionado para poder considerar la libertad tal como es: una necesidad práctica del sujeto.

En ese sentido, el análisis muestra como este diálogo entre los autores es tanto necesario como condición de posibilidad para la superación del dualismo que mantiene la tensión entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. El resultado apunta a que: en la obra de Hegel tanto en Jena, como en la filosofía del derecho, el pensamiento y la realidad están intrínsecamente relacionados, de modo que la capacidad de actuar en la realidad, entendida como libertad, surge de la constante interacción entre la necesidad teórica y la necesidad práctica que habita en el sujeto.

Abstract.

This monograph conducts an analysis of a Hegel who revisits and critiques Kantian transcendental philosophy during his Jena period (1801-1807). This study begins with the definition of the subject-object problem posed by Kant, focused on the notion of transcendental apperception. This notion is key to the path that Hegel takes toward a practical philosophy. In this sense, the discussion that Hegel revisits concerning the subject-object problem highlights the need for a philosophy that can account for both a theoretical and, at the same time, practical philosophy. In this regard, what is proposed is a dialogue between the two authors that, in turn, attempts to overcome the aforementioned problem in order to consider freedom as it truly is: a practical necessity of the subject.

In this sense, the analysis shows how this dialogue between the authors is both necessary and a condition for overcoming the dualism that maintains the tension between theoretical

philosophy and practical philosophy. The result suggests that: in Hegel's work, both in Jena and in the philosophy of law, thought and reality are intrinsically connected, so that the capacity to act in reality, understood as freedom, arises from the constant interaction between the theoretical necessity and the practical necessity that resides in the subject.

Índice

Resumen.....	2
Consideraciones de Jena: apuntes para la consideración de la libertad	5
CAPÍTULO I.....	8
Diálogo: el paso de la filosofía trascendental a la filosofía especulativa	8
<i>La escisión kantiana</i>	<i>9</i>
<i>La crítica hegeliana a la escisión.....</i>	<i>15</i>
<i>El paso necesario para la filosofía: la especulación</i>	<i>23</i>
CAPÍTULO II.....	27
El problema de la libertad	27
<i>La buena voluntad en Kant y la autonomía moral</i>	<i>28</i>
<i>La crítica de Hegel al formalismo kantiano</i>	<i>30</i>
<i>Dos dimensiones críticas para considerar la libertad y el derecho</i>	<i>34</i>
<i>Libertad, Ley y Derecho.....</i>	<i>43</i>
CAPÍTULO III.....	51
Conclusiones.....	51
Referencias	60

Consideraciones de Jena: apuntes para la consideración de la libertad

Esta investigación analiza parte de la filosofía de un joven Hegel en Jena (1801-1807) que articula de manera profunda pensamiento, realidad y acción, proponiendo una superación de la escisión que Kant establece entre sujeto y objeto. Por ello, en primera instancia, elabora un Hegel que retoma y critica la filosofía trascendental kantiana: mientras Kant sostiene que la forma del conocimiento posibilita la experiencia, pero deja al objeto como cosa en sí inaccesible, Hegel plantea que el conocimiento se alcanza cuando sujeto y objeto se reconocen en una unidad con su realidad. Así, el conocimiento no se limita a la forma trascendental, sino que se realiza en la relación misma entre pensamiento y realidad, anticipando la comprensión de la racionalidad inherente en el mundo y su despliegue histórico, social y cultural. A su vez, Hegel reconoce que el pensamiento de Kant constituye un paso necesario: la apercepción trascendental unifica las representaciones dispersas y permite percibir la coherencia de la experiencia.

Sin embargo, en la elaboración de este texto, la especulación va más allá, mostrando que la racionalidad no reside únicamente en el sujeto, sino que se manifiesta en el mundo mismo, donde pensamiento y realidad se reconocen mutuamente como sustancia racional. Esto implica que la razón no se limita a ser una facultad interna que organiza la experiencia, sino que constituye el principio estructurador de lo real, aquello que hace posible que el mundo sea inteligible y que nuestras acciones encuentren en él un marco normativo significativo. Así, la especulación revela que la unidad entre sujeto y objeto no es una construcción arbitraria, sino la expresión de una racionalidad efectiva que atraviesa tanto la vida individual como las instituciones sociales, permitiendo comprender la libertad

y la eticidad como momentos de un mismo proceso de realización del espíritu. En este sentido, pretendemos sostener que, en la obra de Hegel tanto en Jena, como en la filosofía del derecho, el pensamiento y la realidad están intrínsecamente relacionados, de modo que la capacidad de actuar en la realidad, entendida como libertad, surge de la constante interacción entre ambos. Por tanto, tal interacción configura el verdadero ser del concepto de libertad considerado en su obra de la filosofía del derecho. Esta construcción supera la dualidad entre pensamiento y ser, revelando la noción central de la Idea: la unidad de lo pensado y lo real que se despliega en la naturaleza, la historia y la cultura, alcanzando su plena realización en la autoconciencia del sujeto.

Por ello, seguidamente nos proponemos elaborar una lectura de Hegel que extiende su reflexión hacia la libertad, el derecho y la ley, cuestionando tanto el formalismo moral kantiano como el empirismo jurídico. Sobre el segundo capítulo, la libertad es abordada no como una abstracción, sino como la realización concreta del pensamiento en la vida ética y social, mediada por las instituciones y el derecho. De este modo, se desarrolla un argumento que desplaza la libertad desde el ámbito teórico de la autonomía moral hacia su concreción histórica y comunitaria, mostrando que la verdadera libertad se manifiesta en la interacción del individuo con la sociedad y en la autorrealización del espíritu en la historia. En concreto, lo que pretendemos es una filosofía especulativa hegeliana que establece un vínculo necesario entre conocer, hacer y existir, integrando racionalidad y experiencia, y preparando el terreno para comprender la libertad como actividad concreta y socialmente situada.

En este sentido, el presente texto aunque se puede leerse como una superación de la escisión entre sujeto y objeto en un primer momento, también es un dialogo que comprende

como la filosofía no es un material que deba ser recommenzado como el tejido de Penélope (Hegel, 1989), sino como un material que siempre entiende cuál puede ser el punto donde el conocimiento retoma su rumbo.

CAPÍTULO I

Diálogo: el paso de la filosofía trascendental a la filosofía especulativa

La filosofía hegeliana puede leerse como un esfuerzo sistemático por restituir la unidad de un mundo moderno atravesado por la escisión. Un mundo que, en su desarrollo, ha tomado caminos divergentes —como el empirismo y el idealismo—, cada uno afirmándose de manera unilateral frente a su contrario, y que se expresa en rupturas fundamentales entre sujeto y objeto, forma y contenido, pensamiento y realidad. Tal concepto de unidad del mundo constituye, en principio, un combate directo contra la fragmentación que ofrece la modernidad. Una modernidad inaugurada por Descartes con la célebre afirmación de su obra: “pienso, luego existo” (1984). Más aún, se trata de un combate y un diálogo directos con la filosofía kantiana. En principio, las dos distinciones que Kant postula —noúmeno y fenómeno — (1997) fragmentan por completo la realidad en la que nos encontramos. Entendido desde su obra, el noúmeno hace referencia a un mundo real, a un mundo que está ahí sin más y al cual el entendimiento no puede acceder. Por otro lado, su contrario, el fenómeno, está ahí para nosotros: es una aparición a la que sí podemos acceder inteligiblemente, dadas nuestras capacidades sensitivas y cognitivas.

El sujeto, para Kant, es el medio y el recipiente de la información que podemos obtener del mundo: una información enteramente mediada y no directa. Por el contrario, el objeto es la determinación de una realidad en sí misma distinta del sujeto; y, en cuanto a las propiedades y posibilidades del objeto de ser conocidas por el sujeto, Kant sostiene que es imposible para nosotros acceder a él, es decir, a algo así como la completitud del mundo. En ese sentido, este primer apartado plantea la necesidad de responder al debate formulado

desde los escritos de Jena. Pretende, por lo tanto, esclarecer las claves del paso de una filosofía trascendental a una filosofía especulativa, filosofía que luego tomará fuerza en el sistema hegeliano, sin desconocer que el debate inicial ya plantea las huellas de esta transición. En concreto, lo que nos proponemos en este apartado es estudiar el debate Kant-Hegel en el periodo de Jena (1797-1805) y mostrar cómo dicho debate aporta la posibilidad del paso de una filosofía trascendental a una filosofía especulativa.

La escisión kantiana

Ya en el texto de Hegel *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling* (1989) se advertía el problema de la filosofía trascendental de Kant, a saber, sujeto y objeto eran tanto diferentes analíticamente¹ como opuestos ellos mismos objetivamente. Es decir, por un lado, el sujeto solo puede acceder a lo que sus capacidades físicas y categorías intelectuales le permiten, con una restricción sobre la información presente en el mundo. O, dicho de otro modo, el conocimiento posible solo es mediado, nunca total y dependiente de toda capacidad existente en el ser humano. En este caso, lo que conocemos como propiedades de un objeto no es algo más que el resultado de las operaciones subjetivas — estructuras y categorías— que realiza el ser humano y todo su contenido depende de la sensibilidad posible para nosotros. Por el contrario, los objetos forman parte del modo en que las cosas son verdaderamente; ellas mismas son indiferentes a nosotros y no contienen una sola pista de lo que son, por lo que no podemos acceder a ellas. Por tanto, nuestro entendimiento de la realidad que habitamos es tanto mediado como nulo, debido al modo en que se comprende la relación entre sujeto y objeto (Hegel, 1989, p. 4).

¹ Sus cualidades en el pensar son opuestas: es decir, tanto sujeto como objeto son incompatibles. Son dos formas de la realidad que sustancialmente no comparten nada.

En ese sentido, Kant afirma también: “Los principios del entendimiento puro, sean constitutivos *a priori* (como los matemáticos) o meramente reguladores (como los dinámicos), no contienen sino el esquema, por así decirlo, de la experiencia posible” (Kant, KRP, B296-A237). Es decir, el propio Kant precisa aquí que el objeto de conocimiento posible existe, en cuanto tal, dentro de los límites de lo que su mismo esquematismo le permite ofrecer. El entendimiento parte de sí mismo, reconociéndose como punto unitario de origen y como única fuente posible de conocimiento. Lo pensado se sitúa en el ámbito del pensamiento en la medida en que puede ser objetivado, esto es, puesto fuera de sí. Esta exteriorización ocurre mediante la actividad del sujeto pensante, quien, sin identificarse directamente con el objeto, lo produce y lo comprende como una manifestación de su propia capacidad racional. En detalle, no podemos suponer que aquello que pienso como el objeto *X* sea el mismo objeto en la realidad. Por el contrario, este difiere de lo real: se trata solo de una representación que puedo formarme dadas mis capacidades. Aunque puedo distinguirlo y asociarlo con un concepto *X*, aquel permanece dentro de los límites de nuestro entendimiento, y no dentro de la totalidad de lo real.

En esa misma dirección argumenta Kant: “(...) aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia” (KRP, A247), por tanto, tampoco objeto del entendimiento. De este modo, el autor afirma que hay una dimensión que trasciende los límites del conocimiento humano, en tanto no puede ser captada dentro del ámbito de los fenómenos, es decir, de aquello que se manifiesta a nuestra experiencia sensorial. Así, se sostiene que hay una realidad que no puede ser conocida por la razón teórica, pues se sitúa más allá del fenómeno, en el ámbito de lo nouménico, que para Kant permanece inaccesible al conocimiento empírico. La forma nouménica de la realidad asume dos posturas en este

caso: hay un objeto que no es posible intuir por medio de la sensibilidad, por ende, tampoco puede ser pensado. Y, a su vez, hay un objeto que no se estudia desde el objeto mismo sino desde el sujeto que lo puede pensar, asumiendo que lo sea el objeto importa solo en relación con el sujeto que lo piensa (López, 2021, p. 183).

Sin embargo, aunque hasta aquí la ruptura entre sujeto y objeto parezca situarse en los límites de lo que podemos o no aprehender, Kant avanza un paso más. En la deducción trascendental, las formas puras de la sensibilidad —espacio y tiempo— no se presentan como propiedades de la realidad en sí, sino como condiciones a priori de nuestra intuición. No pertenecen al mundo, sino al modo en que el sujeto conoce. En este sentido, las categorías tampoco describen la realidad tal como es en sí misma, sino que constituyen únicamente formas del pensamiento, es decir, “(...) las categorías no son más que formas del pensamiento que contienen simplemente la capacidad lógica (...)” (Kant, *KR*, B306). Aunque el análisis de las categorías se dirige al conocimiento, su desarrollo profundiza la separación respecto del mundo: aquello que sea la realidad en sí misma no está sometido ni al tiempo ni al espacio, ni podemos afirmar que obedezca a una lógica accesible al entendimiento humano. Desde esta perspectiva, la relación entre sujeto y mundo queda restringida al ámbito fenoménico. Tiempo y espacio no son formas en que la realidad se presenta al entendimiento, sino modos de ordenamiento propios de la sensibilidad, mediante los cuales el sujeto estructura lo dado sin alcanzar nunca el ser en sí de lo real.

Por tanto, la dificultad que comprende la filosofía trascendental en la comprensión de nuestro mundo cae en una fragmentación en la que el mundo nuevamente está fuera de

nuestro alcance². Esto es: dos realidades analíticamente diferentes, de acuerdo con las descripciones que utiliza Kant (Forero, 2019, p. 23). Se puede incurrir en tomar uno de los caminos como el camino esencialmente unitario del conocimiento, y con ello, descartar radicalmente su opuesto: dejar abierta la posibilidad de un camino que no es posible de andar. En concreto, el camino de Kant:

(...) los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido. (*KR*, A258-A259)

Asevera el mismo Hegel que el gran acierto kantiano es reconocer “las capacidades humanas que nos permiten hacer ese proceso de interiorización de lo presuntamente externo” (Forero, 2019, p. 21)³, sin con ello desconocer la desconexión en la que nos sumerge. Es decir, podemos pensar; sin embargo, este pensar solo nos permite pensar sobre nosotros mismos, ya que lo que sea el contenido del mundo no importa porque no es posible saber si coincide con lo que es. En ese sentido, brota desde la filosofía kantiana la imposibilidad de relacionarnos con el mundo, de actuar en lo que hay en él, dado que no sabemos siquiera qué es *lo que es* realmente. Nuevamente, Hegel reconoce el acierto de Kant al establecer las formas trascendentales —espacio, tiempo, etc.— de la sensibilidad

² Sobre este problema clásico vuelven Olvera Z. y Reyes, J. (2021), en *Hegel: La vida de la idea y el desencerrarse hacia la naturaleza*. Olvera y Reyes interpretan la noción hegeliana de la Idea como un proceso dinámico que se despliega desde su plenitud lógica, se “des-encierra” en la Naturaleza como su alteridad, y finalmente retorna al Espíritu. Este recorrido dialéctico muestra cómo lo racional no está solo en el pensamiento, sino objeto en la realidad natural, de modo que la naturaleza ya no es una mera contingencia, sino la Idea “fuera de sí”. La autora anticipa además que la naturaleza y la sociedad comparten una matriz ontológica: la Idea como unidad de pensamiento y ser.

³ Aquí nos referimos al artículo *Filosofía y experiencia en Hegel* (2020), del Dr. Forero Pineda.

para poder acceder al mundo fenoménico, pero este acceso solo es mediado y no total. Dicho de otro modo, lo trascendental de las categorías es, en un sentido primario que hacen parte de todo individuo de género humano, con lo que Kant ata directamente al sujeto y evita cualquier tipo de solipsismo. En una palabra, Kant evita caer en la soledad cósmica que atrapa a Descartes al final de sus meditaciones. Y a su vez son trascendentales en cuanto forman y son parte de la experiencia, sin ser ellas mismas un modo de acceso a la realidad en sí. Son, en tanto categorías y operaciones, que le permiten al entendimiento el acceso a la realidad, sin ser este un ingreso pleno a lo real.

Por tanto, el sujeto ha sido limitado desde la filosofía trascendental a un objeto de conocimiento, objeto condicionado por esta mediación carente de participación en la realidad. En concreto, “[...] se ve claramente en qué nivel degradado había sido aprendida la identidad sujeto y objeto” (Hegel, 1989, p.4) porque las determinaciones que operan el entendimiento no aportan ninguna determinación objetiva de la realidad. Esto lleva a la filosofía trascendental de Kant (1997) a deshacerse de la posibilidad de conocer o acceder plenamente a una realidad efectiva, condenando el conocimiento a una realidad mediada o enteramente subjetiva. Es decir, la dificultad que enfrenta esta filosofía trascendental es postular una realidad alterna y acabada fuera del terreno del conocimiento (Miranda, 2017, pp. 1-2) y, a la vez, limitar el campo de acción del conocimiento humano a la subjetividad perpetua.

En esa misma dirección, Hegel afirma que el pensar y el conocimiento moderno —apuntando directamente a Kant— “se topa en su camino con ideas, como si fueran puras posibilidades del pensar o conceptos hiperbólicos carentes de toda realidad, que ella muy pronto deja caer de nuevo como puros pensamientos vacíos” (Hegel, 1994, p. 31).

Nuevamente, señala la inexistencia de una relación entre el sujeto que vive el mundo y el mundo propiamente como realidad. El sujeto vive en una realidad que nada o poco tiene que ver con lo que contiene el pensar. Por un lado, vive en una realidad que no le es suya y, a su vez, vive de acuerdo con lo que al pensamiento le es posible establecer como conocimiento.

En otras palabras, lo que postula Kant (1997) permanece en la esfera del pensamiento, en eterno conflicto con una realidad que no cesa de manifestarse en la experiencia humana. El pensar queda preso de los postulados de su propia representación, mientras que la experiencia se mantiene alejada de cualquier posibilidad de realizarse efectivamente en la realidad (Forero, 2019). Dicho de otro modo, el problema que desarrolla Kant radica en que el sujeto y los objetos de la realidad no mantienen ningún tipo de relación más que representativa o mediada, sin considerar el lugar de participación del sujeto (López, 2021, p. 185). La sustancia que les corresponde es enteramente distinta en tanto pensamiento y realidad: son idealmente opuestas. Esto presupone, en últimas, que el conocimiento y la verdad no coinciden en su recorrido, y por ello lo que pueda ser pensado no tiene nada que decir a nuestras prácticas, ni cotidianas ni sociales. Con ello, nuevamente caemos en el terreno del escepticismo (Miranda, 2017, p. 4). Solo existe, en ese sentido, una mediación en la que el sujeto conoce en la justa medida de sus posibilidades, mientras que la realidad, a su vez, permanece indiferente a dicho conocimiento. Hasta aquí, la filosofía trascendental de Kant, aunque apunta a una nueva forma de estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento, queda presa de la figura subjetiva del conocer y, por ende, del *quehacer* humano. Por tanto, Kant desemboca en la nula participación que

el sujeto puede permitirse desde el pensamiento en la realidad del mundo, ya que, como se ha señalado, ambas se oponen *ad infinitum*.

La crítica hegeliana a la escisión

El Hegel maduro de la *Filosofía del derecho* no dista de la noción del problema que encuentra en Kant “la ciencia, y en ella, la forma está esencialmente ligada al contenido” (Hegel, 2004, p. 10), nuevamente aludiendo al problema que ya ha trabajado desde Jena. Señala que, desde la filosofía, se ha hecho un trato exclusivo con la forma —las categorías trascendentales— como si de ellas viniera el único conocimiento, en tanto posible, como válido para nosotros. A diferencia de Kant, que vislumbra las posibilidades del pensar humano, pero mantiene una escisión entre sujeto y objeto, Hegel plantea una superación de esta dualidad. En el sistema kantiano, el sujeto es portador de la forma del conocimiento, pero el objeto —como cosa en sí— permanece inaccesible. En cambio, desde una perspectiva hegeliana, el sujeto alcanza la verdad en la medida en que el objeto no es algo absolutamente otro, sino una determinación del propio pensar. Así, la verdad no está fuera del sujeto, sino que se realiza en la unidad dialéctica entre sujeto y objeto. En este sentido, la filosofía de Kant es el modo de acceso a las cosas y a su vez no dice nada del mundo mismo (Hegel, 1994, p. 33).

Sin embargo, la filosofía hegeliana —sus escritos de Jena, especialmente— apunta que, aunque este es un paso álgido en Kant y en el que la relación sujeto-objeto es irreconciliable, él mismo es un punto necesario de paso para la resolución de este conflicto. Como menciona Hegel, “se cree que lo que produce la filosofía es una obra tan trasnochada como el tejido de Penélope, que cada día debe ser recommenzado” (2004, p. 9). El autor

encuentra en Kant dos puntos de paso necesarios para la formulación de la filosofía trascendental a la filosofía de la especulación. Como señala Forero: “La filosofía de Kant se les revela [...] como la expresión genuina e incluso la configuración de nuevas contradicciones del mundo moderno” (2019, p. 68). Con ello, Hegel alude a la especulación: ella misma es el campo de necesidad y disputa. La especulación se muestra como imposibilidad y, al mismo tiempo, como necesidad de resolución; se muestra como fuerza que clama ahora por un pensamiento que, aunque ha encontrado parte del camino, aún se encuentra fuera de la experiencia de los seres humanos, aún se encuentra fuera de las prácticas que establecen los seres humanos.

Como señalamos anteriormente, si bien el problema se extiende sobre el escepticismo, Kant describe la necesidad especulativa que también señala Hegel. Así, en la unidad del conocimiento, que es necesaria para una posible experiencia, “tenemos que partir de la apercepción pura” (Kant, 1997, p. 143). O, dicho de otro modo: ¿cómo poder aplicar legítimamente los conceptos que se trazan las operaciones trascendentales del entendimiento a los objetos? (Forero, 2019, p. 91). Nuevamente aparece la pregunta por una posible unidad y correspondencia entre pensar y ser, o incluso entre el hacer, pregunta que el mismo Kant ya había entregado a la oposición. Esto no puede ser de otro modo según Hegel, ya que la identidad entre sujeto y objeto escindida fue separada en la Idea⁴ contraponiendo concepto y realización (Hegel, 1989, p. 4). Kant también lo señala de modo que “la unidad de lo diverso en un sujeto es una unidad empírica” (1997, p.143). En este

⁴ La noción de Idea es más clara en *Principios de la filosofía del derecho* (2004), en el párrafo 1. Señala Hegel: “lo que sea la Idea del derecho es el concepto de derecho y su realización (2004, p. 23). Es decir, la idea está compuesta por el concepto que es precisamente la forma del entendimiento y el contenido es la realización de este en el mundo. Lo que es la idea no es ni uno ni otro sino ambos”. El desarrollo de este aspecto también aparece en Olvera. Z y Reyes, J. (2021), en *Hegel: La vida de la idea y el des-encerrarse hacia la naturaleza*, desarrollada anteriormente.

sentido, el estado de necesidad que enuncia el autor y la transición que realizará la especulación son precisamente una necesidad interna de la cosa misma: la unidad de sujeto y objeto mediante la apercepción trascendental kantiana y la imaginación como función de unidad.

Kant descubre la potencia de escisión y unidad que su sistema ofrece, a saber, las representaciones que las categorías trascendentales le ofrecen deben ser recordadas, ordenadas y unificadas bajo la figura de un concepto. Es decir:

[...] tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de la experiencia. Sin tal fundamento sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis, esta condición originaria no es otra que la *apercepción trascendental*. (Forero, 2019, p. 92)

Por consiguiente, la apercepción trascendental que aquí funge como un estar ahí es, inicialmente, el principio de unidad entre sujeto y objeto. Yo, como sujeto, estoy presente en las representaciones que pueden proveerse de la intuición sensible no tengo que detenerme a pensar en ello. El mismo Kant está ahí pensando, volviendo sobre sí mismo sin con ello desconocer ese estar ahí (Kant, B132-134). Es decir, estoy ahí como repositorio de información que, aunque mediada hasta el momento, llega a mí con cierta necesidad unitaria para mis representaciones; y también puedo darme cuenta de que puedo apropiarme de ellas y hacer consciente la unidad que poseen como representaciones (B134). En ese sentido, darnos cuenta de ese estar ahí compone la experiencia de unidad con el mundo que

la unilateralidad del saber le ofrece. Aquí inicia la consciencia especulativa, una consciencia que pone en cuestión sus propios objetivos al ver, en sí misma, la necesidad de unidad que su entendimiento le ofrece. Sujeto y objeto se encuentran ahí, se ofrecen a mí no solo como representación sino, como espacio y tiempo presente también (Forero, 2014). El yo como sujeto pensante, así como lo pensado, se encuentra ahí, no me detengo en ello y aun así nos encontramos en un tiempo posible y un espacio dado.

Dicho de otro modo, este paso kantiano le sirve a Hegel para elaborar el camino de la especulación. Aunque el concepto de apercepción en Kant esté mediado por la representación, el concepto mismo muestra la determinación necesaria, a saber, la unidad necesaria de las representaciones que se presentan como múltiples, desordenadas e indiferentes a la consciencia. En términos hegelianos:

(...) donde la unidad originariamente sintética de la apercepción viene a presentarse con ocasión de la deducción de las categorías y es reconocida también como principio de la síntesis figurativa o de las formas de la intuición, y se conciben espacio y tiempo como unidades sintéticas (...). (Hegel, 1994, p. 35)

En este sentido, la apercepción trascendental es la consciencia más fundamental, la que permite la unidad y la coherencia de todas nuestras experiencias. Es lo que Kant llama la "apercibida unidad" o la "unidad trascendental de la apercepción", y es un requisito previo para que cualquier experiencia tenga sentido. En otras palabras, es el sujeto trascendental que, aunque no sea una experiencia particular, hace parte de las condiciones para que podamos tener experiencias organizadas y coherentes y a su vez se percata del orden que ya habita en dichas intuiciones dadas al pensar. Esto se refiere a la capacidad del entendimiento de unificar todas las intuiciones y pensamientos en una consciencia unificada

denominada como concepto. En concreto, lo que llama Kant aperccepción trascendental es saberse en el espacio y tiempo sin volver en ello, sin volver sobre sí mismo y haciendo experiencia de ello (Forero, 2019, p. 94).

Por ejemplo, al mirarnos en un espejo, no solo percibimos empíricamente nuestro rostro, nuestras extremidades o el torso, sino que lo que vemos ya se nos presenta como un todo ordenado. El rostro contiene ojos, nariz, cejas, y estos elementos aparecen donde deben estar; no vemos una disposición caótica, sino una organización coherente. Este orden no es impuesto desde afuera por el sujeto, sino que está ya dado en la cosa misma, como expresión del concepto. Bajo la noción de cuerpo, reconocemos cada parte —rostro, manos, extremidades— porque el cuerpo es un todo racional cuya estructura interna se manifiesta también en la experiencia sensible. Así, el espejo no refleja simplemente una imagen, sino también el despliegue de una totalidad racional en la que cada parte ocupa un lugar determinado en función del todo. Incluso el movimiento de nuestros ojos o la respiración por medio de nuestra nariz es una tras otra, como si fuera repetitiva y en cadena. La visión que tenemos de nuestras manos se nos presenta ordenadamente en cada uno de nuestros dedos y sus falanges el movimiento que estas nos ofrecen para girar o movilizarse para detallarlo es uno tras otro. Si estos elementos no se presentan bajo las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo—, ¿no implica ello que Hegel se refiera ya al dominio del concepto, y no al de la intuición sensible como en Kant? No, el paso de la especulación consiste precisamente en ello: lo que sea que percibo no se me presenta desorganizadamente ni sin la figura de algo que sucedió, está sucediendo y puede suceder.

En este sentido, la especulación se percata de que incluso lo que parece que está tan distante de nuestro entendimiento como nuestros pies tiene un orden muy similar al de

nuestras manos: uñas, falanges, articulaciones, etc. Y el detalle de esto sucede continuamente a nuestra vista y a nuestro tacto en el tiempo. El salto especulativo señala que, aunque en nuestra posibilidad intelectual habite espacio y tiempo como meras posibilidades sensoriales a priori, ellas también se nos presentan a nosotros dentro de las formas de la realidad. No solo se encuentran dentro de nosotros, sino que se nos presentan en términos muy familiares y a su vez participan de tal modo que no están solo ahí, sino que participan de un orden específico: tiempo y espacio. En concreto, este ejemplo nos permite señalar el paso crucial de la filosofía trascendental a la filosofía especulativa. Mientras que en Kant el orden del mundo es posibilitado por las formas del sujeto, y lo que aparece se mantiene como fenómeno —siempre mediado y nunca plenamente accesible en su ser en sí—, en Hegel se produce una inversión fundamental: la racionalidad ya no es solo condición subjetiva de posibilidad, sino que está en la cosa misma. Al contemplar el cuerpo reflejado en el espejo, no solo vemos una imagen organizada por nuestras categorías, sino la manifestación objetiva de un concepto que se ha desplegado en la realidad. En esta transición, el sujeto deja de ser un mero legislador del conocimiento para convertirse en parte activa del proceso especulativo en el que el pensamiento se reconoce a sí mismo en el mundo.

A su vez, en el espejo —incluso fuera de él— podemos ver el suelo en el que estamos de pie, sentados o en la posición en la que nos encontramos en el espacio al vernos en el espejo. Podemos ver los demás objetos que nos rodean sin detenernos a pensar en los conceptos de cuerpo, espacio y objeto. Ellos mismos pueden presentarse como el suelo, pero no el suelo de color tal o tal otro, sino el suelo junto con su característica de suelo. Dicho de otro modo, aquí también los objetos del mundo se muestran tal cual su

organización en *tiempo y espacio*. No se presenta un objeto *X* como un mueble incoloro o inmaterial, sino como un mueble de madera y de color café, pero mueble finalmente. No se presenta cada una de sus características aisladas (ni lo café ni lo madera ni lo mueble), cada una por su lado, sino que el objeto ya se presenta a nosotros como una organización completa y compleja considerada como el mueble *X* que representamos como concepto. En este sentido, Hegel señala que la realidad misma ocupa las estructuras que parecen pertenecer solo al pensar; el pensamiento, aunque opera mediante esas categorías, se halla inmerso en una realidad que, por sus propias condiciones, ya es pensable. En este sentido, Hegel se percató de que “la realidad está articulada y que sus nexos brotan desde el interior de ella misma o, dicho de otro modo, que las relaciones entre las cosas están insertas en lo ente mismo” (Forero, 2019, p. 72).

En contraste con la filosofía trascendental de Kant, donde el espacio y el tiempo operan como condiciones subjetivas de posibilidad que estructuran los fenómenos sin acceder jamás a la cosa en sí, la filosofía especulativa de Hegel introduce una inversión fundamental: ya no es el sujeto quien le impone el orden al mundo, sino que es el mundo mismo es el que manifiesta un orden racional inherente. El paso especulativo consiste, entonces, en reconocer que la realidad no se limita a ser organizada por nuestras categorías, sino que en ella misma se despliega el concepto. Así, lo que percibimos —incluso en su dimensión corporal más concreta— no aparece como una mera imagen fenoménica, sino como la manifestación objetiva de una racionalidad que habita en la cosa misma. Esta perspectiva permite comprender que espacio y tiempo no son únicamente formas de la sensibilidad, sino que participan activamente de una lógica del concepto que estructura lo

real. En Hegel, por tanto, el pensamiento no se limita a conocer el mundo desde fuera, sino que se reconoce en él como parte de su despliegue necesario.

En síntesis, el cuerpo, tal como se manifiesta en el espejo, se convierte en una figura especulativa clave: en él se revela simultáneamente el yo y aquello que no soy —lo otro—, sin necesidad de detenernos en una reflexión analítica. Se trata de una experiencia de totalidad inmediata que anticipa, de algún modo, el principio de unidad que Hegel identificará como un paso necesario más allá de Kant. En la apercepción trascendental kantiana ya se insinúa esta posibilidad de la unidad del mundo, pero Hegel muestra con mayor claridad dicha intuición: no solo hay condiciones subjetivas para organizar la experiencia, sino que la realidad misma participa de esa racionalidad. Como señala Forero (2019, p. 95), no solo estamos en condiciones de producir formas que ordenan la realidad, sino que la realidad se nos presenta ya ordenada, como si respondiera a la estructura del concepto. La especulación, entonces, no es simplemente un saber sobre el mundo, sino el reconocimiento de una unidad profunda entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto. Hegel entiende que el pensamiento, al encontrarse con lo otro, no se pierde ni lo niega, sino que se reconoce a sí mismo en ese otro. De ahí que las categorías trascendentales, lejos de ser límites del pensamiento, se revelen como momentos dentro de un proceso especulativo más amplio, donde el mundo y el sujeto están vinculados por una misma lógica racional que se despliega en ambos.

Aunque para Kant el vínculo que establece entre sujeto y objeto aún no es tan claro en su filosofía trascendental, la especulación se sirve de sus elementos para mostrar cómo la filosofía se vale de sí misma para resolver las encrucijadas del pensar. Señala Hegel en una de sus obras maduras: “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (Hegel,

2004, p.18). Con ello, señalamos la postura de Hegel, a saber, la realidad de la que la apercepción trascendental y el concepto kantiano se percatan es ya racional y es inteligible para las categorías del entendimiento. El objeto de conocimiento del sujeto es ella misma la sustancia que es el objeto, y, por ende, sujeto y objeto, en términos de la experiencia, son un plano conjunto de sustancia racional. En ese sentido, el objeto del pensamiento ya no se comprende en la representación y su fruto (el concepto), sino el objeto del pensamiento es la Idea que es tanto concepto como realización de la realidad. Esta noción le sirve a Hegel para señalar la transición de la especulación: el pensamiento trabaja con la realidad misma. En su devenir, aquella muestra las determinaciones necesarias y su movimiento no cesa con el propósito de enriquecer la Idea, que no es más que la relación que comparte el pensamiento con un mundo enteramente práctico. Dicho en palabras del autor: “una idea postulada así es el progreso infinito, una mezcla de lo empírico y lo racional” (Hegel, 1989, p. 31).

El paso necesario para la filosofía: la especulación

En este sentido, la transición que plantea Hegel como paso necesario, que parte de la filosofía trascendental, reconoce los principios de unidad que exige la realidad misma. Esta tarea se expresa como un *estado de necesidad de la filosofía* en el que ella parte desde sí misma para establecer que pensar y hacer no pueden ser objetivamente distintos. Lo que sea pensar para Kant, aunque se queda al nivel del entendimiento, atrapado entre lo fenoménico y lo nouménico, también le exige la unidad necesaria entre la experiencia y el conocimiento. Aunque tal relación no se dé en principio y sea presa de escepticismos y también devenga no solo como una finitud al conocimiento sino, un desconocimiento total de una realidad que lo obliga a actuar, Hegel reconoce en dicha filosofía el principio de

unidad del que luego se sirve para considerar la libertad y el actuar de una realidad que no deja de exigir el *quehacer*.

En síntesis, el pensar en Hegel se relaciona profundamente con lo que Kant había formulado como categorías del entendimiento, pero va más allá de la condición fenoménica que las limitaba en la filosofía trascendental. En Hegel, el pensamiento no se reduce a aplicar formas a un fenómeno dado, sino que se configura como una actividad que se desarrolla en constante relación con la realidad, la que, a su vez, no es un simple dato externo, sino el campo mismo donde el pensamiento se despliega y se reconoce. El pensar especulativo no se abstrae del mundo, sino que lo implica, y exige una unidad entre el concepto y lo real. De este modo, Hegel posibilita la superación de la reducción del deber a una mera exigencia moral o cognitiva, y evita que la libertad se entienda como una noción vacía, asociada únicamente a iluminaciones racionales o posturas escépticas. Precisar esta diferencia es crucial para comprender cómo el concepto de especulación nutre la idea de libertad, entendida no como una abstracción, sino como realización concreta del pensamiento en el mundo. En última instancia, esta articulación entre pensamiento, realidad y libertad revela el interés central de Hegel por una filosofía que no solo sea teórica, sino verdaderamente práctica.

La filosofía especulativa de Hegel se caracteriza por concebir la realidad como una totalidad racional en la que el pensamiento y el ser (el mundo práctico) están intrínsecamente conectados⁵. A diferencia del enfoque kantiano que limita el conocimiento

⁵ Sobre esta noción vuelve Díaz (2019) en dialogo con el profesor Luis Eduardo Gama: *El saber absoluto en Hegel* designa el punto en el que la conciencia reconoce que la realidad y el pensamiento comparten una misma estructura racional. No se trata de un conocimiento total de todos los contenidos posibles, sino del reconocimiento de que el sujeto y el objeto, el pensar y lo pensado, forman parte de un mismo proceso . En este nivel, la conciencia asume que toda determinación de la realidad es también una determinación del

a las estructuras del sujeto, Hegel propone que la realidad misma es racional y se despliega a través del pensamiento. Esta forma del pensar se manifiesta en su concepto de "especulación", que implica un conocimiento que va más allá de la experiencia empírica: va hacia las vértebras del mundo mismo que señalan el modo en que se relaciona el pensar con el ser.

La especulación hegeliana no es una mera contemplación pasiva, sino un proceso activo que implica la superación de las contradicciones modernas -sujeto y objeto- que impiden el campo de conocimiento y acción en el mundo. A través de este proceso, el pensamiento especulativo avanza hacia una comprensión más profunda de la realidad, reconociendo la unidad de las determinaciones en su oposición.

En este contexto, el proceso especulativo se convierte en el método fundamental de la filosofía hegeliana. La especulación se estructura a partir de la noción insuperable de la antinomia: pensamiento y ser, sujeto y objeto, entre otras. Para devenir en la superación y la completa relación que establece el mundo en la racionalidad inherente que ya se encuentra percatada en la apercepción trascendental presente en el sujeto. Este movimiento no es lineal, sino que refleja el devenir constante de la Idea, que se realiza a través de la contradicción y su superación.

Aquí aparece claramente la noción central del pensamiento especulativo, a saber: la "Idea". Entendida como la unidad de lo pensado y lo real, una totalidad que se despliega y se realiza en el tiempo y el espacio. A través del proceso especulativo, la Idea se manifiesta

espíritu, alcanzando así una comprensión especulativa que supera las oposiciones propias de las etapas anteriores del saber.

en la naturaleza, la historia y la cultura, alcanzando su plena realización en la autoconciencia del sujeto.

Este enfoque permite a Hegel superar la dicotomía entre sujeto y objeto, mostrando que ambos son momentos de una misma totalidad racional. La filosofía especulativa, por lo tanto, no solo busca conocer la realidad, sino también comprender cómo el pensamiento se realiza en ella y cómo la realidad misma es un proceso de auto despliegue de la racionalidad.

En conclusión, la filosofía especulativa de Hegel ofrece una visión dinámica y procesual de la realidad, en la que el pensamiento y el ser están intrínsecamente conectados. A través del proceso especulativo, la Idea se despliega y se realiza, llevando al sujeto a una comprensión más profunda de sí mismo y del mundo. Este enfoque no solo transforma la filosofía, sino que también ofrece una nueva manera de concebir la relación entre el pensamiento y la realidad. En este sentido, el enfoque especulativo abre las puertas a entender la noción de libertad de la que se ocupa el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II

El problema de la libertad

El desarrollo realizado hasta aquí nos ha permitido reconocer los límites de la filosofía trascendental kantiana y la necesidad, según Hegel, de superarlos mediante el pensamiento especulativo. Hemos visto que, en Kant, la relación entre sujeto y objeto es mediada y representativa, lo que mantiene al pensamiento separado de la realidad. Esta tensión prepara el terreno para abordar una nueva dimensión del problema: la libertad.

A partir de este punto, el análisis se desplazará de la cuestión del conocimiento hacia la del actuar y el ser mismo del sujeto. Si el pensamiento hegeliano busca reconciliar lo que en Kant permanecía separado, la libertad se presenta como el momento en que dicha reconciliación se vuelve efectiva. En ella, el sujeto ya no se comprende únicamente como conciencia que representa, sino como realidad que se autodetermina y se reconoce en su propia actividad.

Por ello, la dirección de este capítulo apunta a la siguiente pregunta: ¿Cómo puede concebirse la libertad, más allá de su carácter formal, como el punto de reconciliación entre el sujeto y el mundo que habita? Dicho de otro modo, la libertad constituye uno de los conceptos más importantes y complejos de la modernidad, especialmente en relación con la elaboración de filosofías prácticas capaces de dar cuenta de modos de vivir en comunidad. En este contexto, el capítulo anterior analizó cómo Hegel retoma y explora algunos de los postulados kantianos, tanto en lo que respecta a la estructura del entendimiento como a la noción de apercepción trascendental, que brindan las bases para el pensamiento especulativo. Hegel introduce así una forma de pensar que no se limita —como en Kant— a

organizar fenómenos de la realidad. En su especulación, el pensamiento reconoce la racionalidad compartida entre sujeto y objeto, integrándose en la realidad misma.

En consecuencia, la libertad no puede entenderse como una noción meramente del entendimiento o del pensamiento formal. Para Hegel, la libertad no es solo un punto abstracto de partida del sujeto, sino también el resultado de su encuentro con lo que le es distinto. La libertad se constituye, se transforma y se manifiesta en la unidad con lo real.

Así pues, este capítulo explora cómo el concepto de libertad en Hegel está vinculado con la idea de la especulación y cómo esta relación permite pensar la libertad más allá de los límites de la razón mostrados por Kant. En términos prácticos, la libertad se despliega como autorrealización del espíritu en la historia y en el mundo concreto, mostrando la manera en que el sujeto puede reconocerse y desarrollarse dentro de la realidad que habita.

La buena voluntad en Kant y la autonomía moral

En primer lugar, vamos a tomar como referencia la noción de buena voluntad de Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2002). Kant afirma: “la buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, buena en sí y considerada por sí misma” (2002, p. 120). Porque, a diferencia de muchas otras cualidades humanas, como la inteligencia, la valentía o la felicidad, que pueden emplearse con fines malintencionados o contrarios a una ley moral reconocida por la racionalidad de cada sujeto, la buena voluntad es valiosa en sí misma. Lo que Kant señala es que la libertad comprende un “quehacer” que obedezca a un “bien obrar” reconocido racionalmente; nunca se fundamenta en lo externo,

sino únicamente en relación con el deber que se encuentra dentro de la racionalidad presente en el sujeto pensante.

En este sentido, aparece la autonomía moral, entendida como la capacidad del sujeto para darse a sí mismo fines y objetivos, así como una determinación moral que actúa como ley para su libertad. De este modo, la libertad en Kant no obedece a inclinaciones, deseos ni voluntades particulares, sino al deber que se determina mediante el entendimiento. Por ejemplo, un vendedor que no engaña a sus clientes al aumentar los precios debido a la persona, ni busca el beneficio personal, sino que actúa por convicción de lo correcto, está obrando en relación con el deber, más allá de las consecuencias que esto pueda acarrearle. En este marco, la libertad es una autodeterminación conforme al deber que dicta el entendimiento *per se*. Esta regla es universalmente válida para todos los sujetos, posteriormente, Kant lo denominará Imperativo Categórico. Es decir, el sujeto es libre en la medida en que se rige por la determinación moral derivada de su propio entendimiento. En concreto, ser libre significa querer lo moralmente correcto.

Kant también señala: “La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen [...]” (2002, p. 224). En esta dirección, se trata de una concepción de la libertad y de la moralidad como abstracta y subjetiva, desligada de la realidad concreta del sujeto y de los otros. La libertad no debe depender de fines concretos, sino de la forma en que la voluntad misma se erige en relación con la ley moral. No es el “qué” ni el “para qué” lo que determina la libertad, sino la manera en que la máxima se refleja para convertirse en una ley universal.

En consecuencia, el sujeto es libre cuando actúa según principios que podrían valer como ley para todos, tal como lo establece el Imperativo Categórico. Así, ser libre consiste en querer lo moralmente correcto por respeto al deber, independientemente de las consecuencias, en una moralidad fundada en la razón y desligada de lo empírico⁶.

La crítica de Hegel al formalismo kantiano⁷

Hegel retoma a Kant no solo en su dimensión teórica, sino también en la práctica, donde la especulación funciona como punto de encuentro entre ambos. Reconoce la potencia que habita en Kant al situar nuevamente al sujeto como posibilidad ética: la voluntad racional libre. Según Kant, el sujeto no puede ser gobernado por impulsos o inclinaciones, sino únicamente como autonomía racional. En este marco, la libertad actúa en relación con leyes que el propio sujeto reconoce como racionales. La voluntad libre, entonces, quiere la libertad y nada más que la libertad, y este querer constituye su deber. Como señala Kant: “El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que la voluntad libre quiere la voluntad libre” (2004, p. 68, §27).

⁶ Forero destaca esta afirmación, de tal modo que “Ese también es el proyecto de la filosofía práctica de Kant, que propone una suerte de procedimiento para arribar al deber, al que denomino el imperativo categórico. La idea es que mediante la razón accedemos a una instancia universal y, a partir de eso universal, podemos prefigurar a los demás individuos” (2022, p. 287). Sobre esto, Forero desarrolla el proyecto kantiano en la dirección del mismo Kant: cada sujeto encerrado en sí accede a lo universal sin tener que relacionarse con lo que se encuentra fuera de él.

⁷ El tercer modo de comprender el derecho natural que Hegel examina corresponde al enfoque del sentimiento o la intuición inmediata, característico del pensamiento romántico y de autores como Jacobi que ya ha mencionado en otros textos. En esta perspectiva, el fundamento del derecho se halla en la conciencia moral individual, en una especie de certeza interior del bien y de lo justo. Hegel objeta que esta posición, aunque reacciona contra el formalismo racionalista de Kant, disuelve la universalidad del derecho en la subjetividad del sentimiento, sustituyendo la ciencia por la mera experiencia interior; así, el derecho pierde su carácter objetivo y racional, quedando reducido a una convicción personal sin validez universal. Por tales motivos, se incluye la crítica en el texto sobre en la postura kantiana ya que esta misma recoge parte de tal postulado y al mismo tiempo, la crítica elaborada por Hegel.

Hegel también reconoce que, en Kant, la capacidad de reconocer al sujeto como un fin en sí mismo implica necesariamente la consideración del otro, es decir, algo que está fuera de él y que delimita y condiciona su autonomía. La apercepción trascendental, en este sentido, no es simplemente un acto de autoconciencia aislada; choca con lo otro y se percata de ello, mostrando que la unidad del sujeto se constituye en relación con la realidad externa y con otros sujetos. Este encuentro con lo otro abre el camino para la especulación hegeliana, que trasciende la mera organización interna de representaciones y permite al sujeto reconocerse y determinarse en su relación con el objeto, integrando la realidad externa en su autoconciencia y, con ello, preparando el terreno para una comprensión más concreta de la libertad.

De esta manera, Hegel valora la potencia de universalidad que postula Kant; sin embargo, tal universalidad se piensa únicamente desde la particularidad del entendimiento, quedando atrapada en la formalidad:

“Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad convierte aquel mérito en un vacío formalismo y la ciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo” (2004, p. 194, §135).

Considerar la libertad desde el formalismo implica reducirla a su dimensión subjetiva, al mero entendimiento, que es parcial e incompleto. En este enfoque, la libertad se concibe únicamente como capacidad de autodeterminación racional en el deber, desligada de su expresión concreta en la vida social y práctica del sujeto. Tal concepción limita la comprensión de la libertad al ignorar su dimensión práctica y su relación con el mundo real.

Para Hegel, la verdadera comprensión de la libertad requiere integrar la noción de ley como mediación entre la autonomía individual y la realidad objetiva. La ley no se entiende como un conjunto de normas externas o deberes en sí mismos buenos, sino como la manifestación necesaria y concreta de la libertad objetiva: “La idea del derecho es la libertad y, para aprenderla verdaderamente, se le debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto” (2004, p. 26, §1).

En este sentido, la ley organiza la vida en comunidad y permite que el sujeto reconozca y realice su autodeterminación dentro de un marco racional universal. Hegel enfatiza que la ley debe moderar las determinaciones singulares de manera equilibrada, evitando tanto su absoluta cristalización como su anulación:

“[...] resulta absolutamente necesario moderar cada una de las determinaciones singulares, es decir, que se asuma, en parte, justamente como absoluta, existente para sí, a cuyo respecto se expresa como ley, pero también, que no se respete su ser absoluto; es por lo que no puede tratarse de una pura aplicación, dado que una aplicación pura constituiría la posición de [unas] determinaciones singulares, con exclusión de otras” (2002, p. 65).

De esta manera, cada determinación —norma, principio o deber— posee un carácter absoluto en tanto ley, pero no puede aplicarse de manera aislada, ya que su cumplimiento exclusivo ignoraría otras determinaciones igualmente legítimas. La ley, por tanto, no es un conjunto rígido de reglas, sino la expresión racional de la libertad concreta: regula la interacción de múltiples determinaciones éticas y sociales, articulando la autodeterminación del sujeto con la universalidad de lo racional.

La especulación cumple un papel central, pues permite trascender la abstracción formal del deber y comprender la manera en que la libertad se concreta en la realidad. La ley deja de ser opuesta a la libertad y se convierte en su forma objetiva de existencia. La verdadera libertad se manifiesta cuando la acción del sujeto integra juicios y determinaciones singulares dentro de un orden racional universal, respetando tanto la universalidad de los principios como la particularidad de cada situación concreta⁸. Para ilustrar tal posición de la especulación en términos de la educación: un docente podría ser de tal tipo que sigue los contenidos y tiempos de cada curso al pie de la letra como si fuese un manual por cumplir. Lo anterior se debe a que la cartilla prescribe qué materia debe ser impartida. Por el contrario, este es capaz de adaptar los contenidos y tiempos a sus estudiantes. Es capaz de equilibrar el conocimiento con el que cuenta, a las necesidades y conocimientos previos de sus estudiantes: equilibra la universalidad del conocimiento del que participa con la particularidad que participan sus estudiantes y la institución en la que se encuentra. Integra tanto la autonomía del docente y sus estudiantes con la matriz general de sus contenidos y tiempos educativos.

Así, Hegel cuestiona los límites del formalismo kantiano al mostrar que libertad, ley y especulación son dimensiones inseparables de la vida ética. La libertad no consiste simplemente en obedecer normas o en actuar según principios abstractos, sino en participar

⁸ Sobre este punto también vuelve Sepúlveda, P. (2018), en *La unidad en Hegel*. Allí el autor articula tres motivaciones —estética, práctica y teórica— para abordar la noción de unidad en la filosofía de Hegel. El centro del análisis reside en mostrar que para Hegel la unidad no es simplemente la superación de la diferencia, sino que se concibe como una autodeterminación múltiple: la unidad libre que integra la diversidad sin eliminarla. Para ello, Sepúlveda analiza cómo la unidad se despliega en varias formas y sostiene que sólo mediante una «teorización» conceptual rigurosa —una red de estructuras conceptuales— esa unidad cobra realidad en la circulación entre opuestos. Su argumento principal es que la unidad hegeliana no es preexistente ni estática, sino un movimiento dialéctico: las diferencias son asumidas, elevadas y reconocidas como verdad de la unidad. De este modo, la obra se presenta como una fenomenología del concepto que recupera la unidad hegeliana como motor del pensamiento especulativo y de la libertad filosófica

activamente en la concreción de la ley, mediando entre principios universales y la diversidad de situaciones particulares. Solo en esta articulación se realiza plenamente la autonomía racional, lo que asegura que la libertad subjetiva se exprese de manera objetiva y socialmente efectiva.

La crítica hegeliana al formalismo kantiano no se limita a la moral abstracta, sino que se extiende a la manera en que se ha concebido la libertad y el derecho en la modernidad. Así como el formalismo reduce la libertad a un principio abstracto, desligado de la vida concreta, otras perspectivas que parten de la experiencia empírica también muestran limitaciones paralelas: describen lo múltiple sin conectarlo a un principio unitario. Por ello, Hegel identifica distintos enfoques —empírico y formalista— cuya insuficiencia para captar la verdadera naturaleza de la libertad y de las instituciones sociales revela la necesidad de una mediación especulativa, capaz de articular concepto y realidad. Esta reflexión permite abordar de manera más amplia el derecho y la libertad, mostrando cómo la especulación se convierte en la herramienta para superar la parcialidad de los enfoques tradicionales.

Dos dimensiones críticas para considerar la libertad y el derecho

En esta línea, Hegel critica la moral kantiana por su carácter formalista, señalando que esta crítica se extiende también a la manera en que se ha concebido el derecho en la modernidad. En su obra *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho* (1979), Hegel identifica tres modos principales en los que se ha abordado el derecho y su relación con la libertad. Esta reflexión no se limita a Kant, sino que permite articular de manera más amplia la discusión sobre la libertad, al evidenciar los límites de aquellas concepciones que

la reducen a una mera función del entendimiento o a un ejercicio exclusivamente subjetivo. La crítica hegeliana apunta a mostrar que la moral formalista, al centrarse únicamente en principios abstractos, no logra captar la dimensión concreta de la libertad en la vida social y organizativa. Así, Hegel no solo denuncia las insuficiencias del enfoque kantiano, sino que propone pensar la libertad desde lo que ya se encuentra en lo pensado, integrando la experiencia concreta, la realidad objetiva y la mediación de la razón en un marco más completo.

En primer lugar, es importante señalar que la Idea, tal como ha sido tradicionalmente abordada, corresponde a la noción central de la especulación hegeliana. Esta se concibe como la unidad entre el concepto (el pensamiento) y el ser (la realidad), es decir, como la coincidencia efectiva entre lo que se piensa y lo que existe.

Sobre la otra perspectiva —empirista—, la ciencia del derecho y su relación con la libertad se han visto limitadas cuando “se contenta con existir como un conjunto de conocimientos empíricos, y con utilizar en precario los conceptos del entendimiento, pero sin querer afirmar algo objetivo” (Hegel, 1979, p. 3). Este procedimiento evidencia un distanciamiento respecto de la verdadera idea de libertad, lo que permite identificar el primer enfoque que Hegel critica.

Este enfoque se caracteriza por concebir el derecho únicamente a partir de lo concreto, de lo exterior al sujeto o de lo sensible. En consecuencia, las normas que surgen se fundamentan en la experiencia: hechos sociales o individuales, costumbres o contratos, y a partir de ellos se construye la idea de libertad sin partir de conceptos racionales. Es decir, este enfoque comienza con lo ya está establecido y se limita a describirlo, como quien toma

nota de la realidad existente, sin atender a la racionalidad activa presente en el sujeto. Hegel ilustra esta limitación con un ejemplo sobre el matrimonio:

Para conocer la relación constitutiva del matrimonio, tan pronto se pone [como tal determinadidad] la procreación de hijos, como la comunidad de bienes, etc., y, a partir de una determinadidad semejante, que se hace pasar por lo esencial de la ley, se define y se contamina toda la relación orgánica. (1979, p. 11)

Para comprender la relación constitutiva del matrimonio, muchas veces se ha considerado únicamente la procreación de hijos, la comunidad de bienes u otras determinaciones similares, y, a partir de estos elementos parciales, se ha definido la totalidad de la relación matrimonial. Tal enfoque parcial, al totalizar a partir de un solo aspecto de la experiencia, distorsiona la comprensión del matrimonio, pues lo presenta como un conjunto de elementos aislados y no como un concepto orgánico en el que las diferentes determinaciones se articulan en unidad. De manera análoga, reducir la libertad a hechos empíricos o normas ya presentes conduce a un entendimiento limitado de esta, aislándola de su expresión racional y de su realización en la vida práctica del sujeto. En esta línea, Hegel muestra que el empirismo puede describir casos individuales, leyes o situaciones concretas, pero no puede captar el contenido universal de conceptos como el matrimonio o la libertad, ni su dimensión racional y ética inherente. Porque del cúmulo o de una sola característica parcial se totaliza el concepto que parte únicamente de la experiencia. Es decir, se toma la parte como el todo, y en dicho enfoque no se logra comprender plenamente el tipo de concepto ni la relación con lo real que se establece. En concreto, este procedimiento aísla la consideración de la libertad de la parcial necesidad de la creación o la adquisición, mientras que Kant la entiende como un momento de

autodeterminación que se realiza en el mundo sin condiciones externas. Hegel critica este modo parcial de pensar, señalando que, tanto en el matrimonio como en la libertad, considerar solo un aspecto reclama su independencia y rompe el pretendido vínculo orgánico de la totalidad, develando así la necesidad de unidad que el matrimonio, entendido en su concepto y realización, que realmente requiere (1979, p. 13).

En este sentido, aunque el empirismo pueda describir casos individuales, leyes o situaciones concretas, no puede acceder al contenido de lo universal. Esto se sostiene porque, para llegar a una idea del matrimonio o de la libertad, es necesario captar la racionalidad presente en la experiencia sin reducirla a un mero objeto empírico. Dicho en palabras del autor: “según el principio de la absoluta multiplicidad cualitativa, lo mismo que en la física empírica, la unidad misma no puede presentar nada más que las polifacéticas implicaciones de lo múltiple simple y separado, puesto como originario” (Hegel, 1979, p. 19). Dicho de otro modo, la realidad, aun en su aparente multiplicidad, puede y se organiza racionalmente; de lo contrario, permanece atrapada en un escepticismo similar al kantiano. Desde el enfoque empirista, no existe una unidad orgánica y necesaria: solo hay un conjunto de cosas que describen el mundo sin interacción real. En consecuencia, la libertad se reduce a la mera capacidad de hacer lo que se desea, es decir, a actuar como un individuo autónomo, separado de los demás. En síntesis, describir lo hecho y concluir que es la expresión absoluta de la libertad.

Sobre este enfoque, Hegel destaca “lo divino de la reunión en algo externo a los múltiples reunidos, a los cuales solo cabe poner en relación de dominación con ello [lo divino]” (1979, p.20). Como si la unidad de las cosas se encontrase fuera del campo del pensamiento y de lo real. En este sentido, cae el empirismo en un más allá, seguramente

fuera de los alcances del pensamiento mismo. De ahí que ese más allá implicase un modo de dominación que la libertad, si es algo externo, no existe tal sino, solo la obediencia a lo exterior que, también es contrario a la autodeterminación moral que nos señala Kant⁹. En el empirismo, el sujeto es ajeno a sí mismo y a su realidad tanto, que la libertad no existe como posibilidad racional para el sujeto. Al contrario, Hegel señala que, en la Idea, el concepto y su realización coinciden como idénticos (1979, p. 21), por lo que la forma empírica solo sería un enfoque descriptivo que puede intuir uno de los momentos de la especulación, pero no puede profundizar ni en la Idea del matrimonio ni en la Idea de la libertad. Es insuficiente y parcial para pensar en la libertad tanto como Kant profundizó en ella.

Por otro lado, como se mencionó anteriormente, Hegel considera el formalismo como una forma de pensamiento que se opone al enfoque empírico, en tanto opera exclusivamente desde conceptos abstractos sin mediación de la experiencia concreta del sujeto. Este tipo de enfoque parte de principios puros y desde allí deduce modos de ser y hacer, sin que estos se articulen con las prácticas reales de la vida humana —como el matrimonio, la libertad o la historia de las comunidades—. Así, el formalismo entiende dichas instituciones como formas fijas y ahistóricas, vaciadas de contenido vivencial.

⁹ Sobre esta noción, Hegel añade más adelante: “[...] cuando la realidad de lo universal y del Derecho ha perdido toda fe y toda verdad, y no es capaz de sentir y disfrutar en sí misma la imagen de la divinidad, sino que tiene que ponerla fuera de sí y contentarse, en relación con ella, con un sentimiento sordo [...], entonces, constitución feudal y servidumbre, poseen una verdad absoluta, constituyendo esta relación la única forma posible de la eticidad y, por tanto, la necesaria, la justa y la ética (1979, p. 108). En una palabra, Hegel denuncia las consecuencias del empirismo y del pensamiento que reducen el derecho y la eticidad a simples hechos exteriores. El espíritu ya no reconoce en las instituciones jurídicas una manifestación de la razón o de lo divino, sino que las contempla como algo externo y carente de fundamento racional. En tal situación, la conciencia se ve forzada a aceptar el orden existente —por ejemplo, la servidumbre feudal— como si fuera la única forma posible y legítima de vida ética. Hegel advierte aquí que el empirismo, al vaciar de contenido racional el derecho, termina justificando lo dado como necesario, incapaz de concebir la libertad y el derecho como realidades universales. Su crítica apunta nuevamente, por tanto, a la renuncia del empirismo a la razón como principio del derecho, lo que convierte a la eticidad en mera costumbre o dependencia de lo existente.

¿Podría Kant, por ejemplo, sostener que el matrimonio es únicamente un contrato previo a toda experiencia posible? Más aún, ¿un contrato que implica el uso —o no uso— tanto del otro como de uno mismo, bajo el principio de igualdad moral? La respuesta sería negativa, dado que el imperativo categórico kantiano anula la posibilidad de tomar al otro o a uno mismo como medio y no como fin en sí mismo. Además, concebir al sujeto racional como una mera máquina de acción determinada por conceptos puros *a priori* violaría su propia noción de autonomía. Sin embargo, bajo la lógica formalista, tanto el matrimonio como la libertad corren el riesgo de ser reducidos a meras categorías jurídicas o institucionales sin dinamismo, como si fueran conceptos estáticos, cerrados y terminados en sí mismos.

Esta crítica constituye un punto de inflexión en la filosofía hegeliana, ya que señala que: “Puesto que la naturaleza se contrapone a la razón en cuanto a la unidad pura, aquel múltiple irracional solo es irracional por eso, porque [la naturaleza] se pone como la abstracción sin esencia de lo múltiple (...)” (Hegel, 1979, p. 29). Hegel advierte que la experiencia, cuando se entiende de manera aislada y sin mediación conceptual, se presenta como irracional, incapaz de revelar la unidad presente de la realidad. Y los conceptos derivados únicamente del entendimiento, al no conectarse con la concreción del mundo, se convierten en abstracciones vacías, carentes de contenido efectivo y ético. De esta manera, tanto el empirismo como el formalismo muestran limitaciones similares: el empirismo se limita a describir lo múltiple sin articularlo con un principio unitario, mientras que el formalismo, al basarse exclusivamente en principios abstractos, ignora la realidad concreta y la riqueza de la vida ética. Ambos enfoques reducen la complejidad de la existencia

humana al “lecho de Procusto”¹⁰. En el caso del empirismo, el modelo descriptivo está limitado por los hechos de la experiencia; en el caso del formalismo, por el molde rígido de la racionalidad abstracta que intenta imponer uniformidad donde existe pluralidad y diversidad. En este sentido, Hegel subraya la necesidad de superar estos modos parciales de pensar, articulando la experiencia concreta con el concepto, de modo que la vida ética y la libertad no sean meras abstracciones o descripciones, sino manifestaciones reales de la unidad entre la razón y la realidad.

Para el autor, lo anteriormente mencionado es el resultado de una visión parcial de lo que comprende la vida humana en relación con la realidad. Es solo el modo de una visión abstracta/parcial que configura nuevamente la inconexión entre naturaleza y razón, sujeto y objeto, realidad y razón. Expresado en palabras de Hegel:

En lo que se llama razón práctica, solo hay que conocer, por tanto, la Idea *formal* de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta. Pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real [cósico] son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. (1979, p. 29)

Porque, aunque Hegel conceda en Kant la posibilidad de que el sujeto tenga que darse por sí mismo nociones acerca de la acción humana y la libertad, el entendimiento resulta insuficiente. Es decir, la razón práctica, que es la facultad del ser humano según

¹⁰ El lecho de Procusto es una metáfora que se refiere a la adaptación de un molde rígido sobre la realidad. Esto puede forzar ideas, sujetos o hechos a encajar perfectamente en el molde. La metáfora aparece en Hamilton (1997), en *Mitología: Todos los Mitos Griegos, Romanos y Nórdicos* (Editorial sudamericana).

principios, trabaja solo con un concepto *formal* que tiene por presupuesto que lo que es el entendimiento y la realidad son lo mismo sin importar esta segunda. En este sentido, configuran una indiferencia absoluta abstracta de la relación entre lo que es la razón y la realidad. Así pues, tal concepto formal desconoce el conflicto ya planteado, a saber, la separación entre lo ideal y lo real. En definitiva, la estructura de la realidad debe ajustarse a lo ideal sin más.

Por el contrario, Hegel nuevamente denota la necesidad de la especulación para entender la libertad, a saber, que es crucial comprender el conflicto realidad-concepto, porque solo si se reconoce y se trabaja tal oposición se puede alcanzar una libertad real y con ella su dimensión práctica también. En concreto, no solo una libertad en términos abstractos, sino una libertad que se puede entrever en la cotidianidad: nuestras relaciones con los otros, prácticas sociales e instituciones: “Porque lo real consiste en ella, constituye una identidad relativa pero esta relativa identidad de los opuestos equivale a la necesidad” (1979, p. 30).

La fórmula hegeliana que identifica una “identidad relativa” de los opuestos con la necesidad permite comprender que la realidad misma se estructura a partir de tensiones que no se anulan, sino que se integran en una unidad más alta. Esta comprensión especulativa del vínculo necesario entre los contrarios prepara el terreno para reconocer los límites tanto del empirismo como del formalismo: ambos enfoques captan solo uno de los polos —la multiplicidad sensible o la unidad abstracta— sin mostrar cómo estos se requieren mutuamente. La necesidad de la especulación salta a la vista tanto desde la mirada de un enfoque empirista como formal; sin embargo, ambos enfoques son insuficientes para hablar tanto de la libertad como de una vida práctica en relación con nuestra racionalidad que “no

se sincroniza (momento de la oposición de la unidad y la multiplicidad) con la razón (momento de la unidad pura de la relación)” (Hegel, 1979, p. 32). Por ello, la especulación se hace fuerte, no solo en tanto principio teórico, tal y como fue trabajado en el capítulo anterior, sino también en tanto principio práctico para poder entendernos en relación con la aprioridad trascendental encontrada por Kant.

En esta dirección, la libertad debe ser tratada desde una perspectiva rigurosamente especulativa, es decir, pensada científicamente en su relación con la totalidad del sistema filosófico. Hegel sostiene que “(...) en esta fuerza de la intuición y en la actualidad radica la fuerza de la vida ética (...)” (1979, p. 42), y señala así que la constitución de lo ético —y, por tanto, de la libertad— exige la mediación tanto de la razón (el formalismo del pensamiento) como de la actualidad (la vivencia concreta). La libertad no puede ser comprendida como una abstracción unilateral, sino como el resultado de un proceso en el que se articulan la universalidad del concepto absoluto¹¹ y la particularidad de un ser separado, cuya síntesis se da en la figura de un sujeto que piensa y quiere: “(ser uno-interno de los opuestos que constituye la esencia de ambos: el concepto absoluto y un ser-separado del mismo bajo la forma de la unidad, en la cual equivale a un sujeto pensante y volente” (1979, p. 45). En este sentido, la libertad se revela como el momento especulativo de unidad entre la determinación conceptual y la efectividad subjetiva.

¹¹ Acerca de esto, tal categoría es explicada por Leila E. Profili (2014). Dice “Ubicada en un punto de flexión, puede suponerse que la categoría mencionada expresa la síntesis de las determinaciones de *La Lógica objetiva* y el punto de partida de su superación en *La Lógica subjetiva*” (p.1296) O dicho de otro modo: esa categoría funciona como un nodo articulador, recoge y culmina lo que la Lógica objetiva ha desarrollado, y a la vez marca el inicio del movimiento mediante el cual esas determinaciones se reorganizan en la forma del concepto, característica de la Lógica subjetiva. Tal concepto absoluto nos permite pensar la libertad como nodo articulador, como noción de síntesis entre lo que se había separado.

Libertad, Ley y Derecho

El desarrollo de este capítulo ha mostrado que, para Hegel, la comprensión de la libertad exige superar los límites impuestos por la filosofía trascendental kantiana. Mientras que en Kant la libertad se define como autonomía moral —la capacidad del sujeto racional para determinarse conforme al deber y a la ley moral que él mismo se da—, en Hegel dicha noción resulta insuficiente por su carácter abstracto y formal. La libertad kantiana, aunque afirma la autodeterminación del sujeto, se mantiene desligada de la realidad efectiva, permaneciendo en el plano de la interioridad moral y del entendimiento.

Hegel reconoce la importancia de esta noción de autonomía, pero critica el formalismo kantiano, que reduce la libertad a un ejercicio abstracto del entendimiento, desligado de la experiencia concreta y de la vida social. Para Hegel, la verdadera libertad requiere la mediación entre principios universales y la realidad concreta del sujeto, integrando la acción individual en un marco racional que se manifiesta objetivamente en la ley y en la vida ética. La libertad no puede concebirse únicamente desde normas abstractas ni desde la descripción empírica de hechos sociales, sino como una unidad entre concepto y realidad, entre universalidad y particularidad.

Hegel propone, en cambio, una comprensión especulativa de la libertad. En ella, la autodeterminación no es una simple independencia del sujeto frente a lo externo, sino la unidad viva entre lo subjetivo y lo objetivo, entre pensamiento y realidad:

Partiendo de esta individualidad del todo y del carácter concreto de un pueblo, cabe pues conocer también el sistema total en que se organiza la totalidad absoluta; cabe

conocer cómo se concretan todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de las relaciones éticas, y cómo forman sin más un edificio a través del todo, en el cual ninguna vinculación ni ninguna decoración se hayan presentado para sí a priori, sino que cada una lo ha sido a través del todo y sometida a él. (1979, p. 108)

La libertad se realiza cuando la voluntad racional se reconoce en las instituciones, en las prácticas sociales y en la historia; cuando lo universal se hace concreto. Por ello, la libertad no es un punto de partida abstracto, sino el resultado de un proceso de reconciliación en el que el sujeto se reconoce a sí mismo en lo otro¹², en el mundo y en la comunidad¹³. Tal como lo afirma Forero: “instaurar la experiencia de la unidad del individuo con la comunidad en una articulación racional” (2022, p. 286).

En este contexto, la ley adquiere un papel mediador fundamental. Para Kant, la ley moral se presenta como una regla formal de la razón, válida universalmente y al margen de las circunstancias empíricas. Kant distingue entre el principio subjetivo de la acción —la *máxima*— y el principio objetivo de la razón práctica —la *ley moral*:

Mientras la *máxima* expresa la regla según la cual de hecho obra el sujeto, condicionada por sus inclinaciones o limitaciones empíricas, la ley moral constituye el principio universal que debe guiar toda voluntad racional. Como afirma el propio

¹² Sobre esto, en Hegel aparece nuevamente la noción de apercepción trascendental: soy yo el que piensa, lo comparto como característica con el otro, por tanto, aparece el otro también.

¹³ Sobre este punto, Forero (2022), en *Reconocimiento y perdón o realización de la comunidad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel: perspectivas para la paz en Colombia*, revisa esta postura acerca del reconocimiento y la vida en comunidad según Hegel. En este sentido, destaca la postura en la que la libertad se realiza en relación con los otros; es una posibilidad presente en la comunidad compuesta de individuos y muestra cómo tal posibilidad se convierte en un modo de disputa y posible diálogo que hace parte de la vida en comunidad.

Kant: “la máxima es el principio subjetivo de obrar [...] pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual debe obrar, esto es, un imperativo” (2002, p. 172)¹⁴.

Esta distinción revela el fundamento formal de la moralidad kantiana: las acciones no son morales por su contenido empírico, sino por la forma universal de la máxima que las rige. Solo cuando una máxima puede ser concebida como ley válida para todos los seres racionales adquiere valor moral. De este modo, la ley moral expresa la necesidad práctica que se impone a la voluntad por respeto al deber, y se manifiesta al sujeto finito como imperativo categórico, es decir, como el mandato racional de obrar según principios universales. En consecuencia, la moralidad no depende de inclinaciones particulares ni de fines condicionados, sino de la autonomía de la razón que se da a sí misma su propia legislación, mostrando que la verdadera libertad consiste en someter la voluntad a la forma pura de la ley y no a determinaciones contingentes.

La libertad, en este marco, se entiende como la autonomía de la voluntad, la capacidad de la razón para determinarse a sí misma conforme a leyes que ella misma reconoce como válidas. No consiste en actuar sin restricciones, sino en obrar de acuerdo con la ley que la razón prescribe. Así, ley moral, imperativo categórico y libertad conforman una estructura unitaria: la ley es el principio objetivo, el imperativo su expresión subjetiva, y la libertad la condición que posibilita y confirma su cumplimiento.

No obstante, desde la perspectiva hegeliana —particularmente en *Los diferentes modos de tratar científicamente el derecho natural*—, esta concepción representa solo el

¹⁴ Sobre este punto, Kant lo introduce a modo de pie de página como explicación de la distinción en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2002)

momento formal del pensamiento moderno de la libertad. Hegel considera que la ley moral kantiana, en tanto principio universal de la razón práctica, permanece en el nivel de la abstracción subjetiva y no logra realizarse en el mundo histórico y social. Para él, la moralidad kantiana no penetra la realidad concreta ni establece una mediación efectiva entre pensamiento y vida ética, por lo que debe ser superada en una concepción más amplia de la libertad como realización objetiva de la razón en las instituciones, como el matrimonio que habíamos señalado con anterioridad.

En Hegel, la ley deja de ser una imposición externa o una forma vacía del deber: se convierte en la manifestación objetiva de la libertad (Forero, 2022, p. 284), esto es, la expresión racional de la voluntad universal que organiza la vida ética. La ley¹⁵ no se opone a la libertad, sino que constituye su forma concreta de existencia. Así, la verdadera libertad no consiste en actuar contra la ley ni en obedecerla ciegamente, sino en reconocerse en ella, en comprender que las normas son producto y realización de la razón común. O dicho de otro modo “también lo ético constituye una identidad y una figura [concreta] debido a que, igual que todo viviente, consiste sin más en una identidad de lo universal y lo particular” (Hegel, 1979, p. 105).

Esta concepción le permite a Hegel repensar el sentido del derecho. Frente al empirismo, que entiende el derecho como un conjunto de hechos sociales o costumbres particulares, y frente al formalismo, que lo reduce a principios abstractos sin contenido histórico, Hegel sostiene que el derecho solo puede concebirse científicamente si se lo entiende como la forma racional de la libertad objetiva. El derecho es el modo en que la

¹⁵ Sobre la ley Hegel también muestra cómo esta posiblemente puede ser pervertida y negativa. Sin embargo, aquello ya muestra en sí mismo la finitud de la que participa la ley. Aunque ella misma sea una manifestación de la libertad, no es absoluta ni eternamente válida (Hegel, 1979, p. 111).

libertad se concreta institucionalmente, en la medida en que las leyes, las costumbres y las relaciones sociales expresan la racionalidad del espíritu en su desarrollo histórico. De esta manera, ley y derecho son momentos complementarios de la libertad: la ley como estructura racional universal, y el derecho como su efectividad en el mundo social y político. Sin embargo, ello no afirma por completo que tanto leyes como instituciones o derecho no sean objeto de corrupción o finitud. Hace parte tanto de la vida humana la infinitud como la finitud que se hacen complementarias. En la posibilidad de la universalidad, según Hegel, se evoca la finitud que les pertenece a las formas en que se manifiesta la libertad:

Mientras el individuo crece de esta manera, se destaca una potencia más [sic] fuerte y la otra pasa a un segundo término; así acontece que las partes que se han organizado en la última se encuentran como disgregadas (...) y como muertas.
(Hegel, 1979, p. 109)

La observación de Hegel según la cual, en el desarrollo del individuo, ciertas potencias se fortalecen mientras otras quedan relegadas “como disgregadas (...) y como muertas” señala que el camino humano es un proceso de reorganización interna en el cual solo adquieren sentido dentro de una unidad superior. Este dinamismo vital, donde lo particular se reordena y supera dentro de un conjunto más amplio, permite comprender la transición hacia la concepción hegeliana de la libertad expuesta en el párrafo siguiente: así como las fuerzas individuales no encuentran su verdad aisladamente, sino integradas en la totalidad del organismo espiritual, la libertad no puede entenderse como una mera autodeterminación interna del sujeto.

La libertad, pensada desde la especulación, no puede reducirse únicamente a la autodeterminación del sujeto sobre sí mismo, como si se tratara de un principio abstracto o meramente interno. Antes bien, debe pensarse también como el autodespliegue de la voluntad en las formas concretas de la vida. En este sentido, la libertad no es anterior ni externa al derecho, sino que se realiza en él como su forma objetiva. Desde esta perspectiva, la libertad, tal como la concibe Hegel, “no se relaciona con determinaciones singulares, sino con la realidad efectiva total y con la posibilidad de las mismas, es decir, con la vida misma (...)” (1979, p. 58). Esto implica que la vida ética no excluye la dimensión sensible o material de la existencia, sino que la integra: las necesidades físicas, los placeres, la propiedad y los objetos de disfrute forman parte de esta totalidad concreta (1979, p. 61).

En síntesis, la crítica hegeliana al empirismo y al formalismo revela que ambos permanecen presos de una visión parcial: el primero se limita a describir la realidad sin captar su racionalidad, y el segundo abstrae principios universales desconectados de la vida concreta. Solo la especulación logra articular ambos momentos, y muestra que la libertad, la ley y el derecho son manifestaciones del mismo principio racional que guía la historia: la autorrealización del espíritu. La libertad, así entendida, no es mera independencia, sino autodeterminación reconciliada con la realidad; la ley, su estructura racional; y el derecho, su forma institucional. Juntas, estas formas de la libertad expresan el núcleo de la vida ética y la posibilidad efectiva de una comunidad racional.

No obstante, la vida ética no se limita a su dimensión empírica o inmediata, sino que contiene en sí una idealidad, esto es, un universal concreto que media entre lo singular y lo general. Dicha idealidad se manifiesta, por ejemplo, en la relación entre posesión y

propiedad: aunque ambas determinaciones implican elementos distintos —la posesión como expresión de lo particular, y la propiedad como forma jurídica universal—, están unidas por una estructura relacional que no es meramente formal, sino constitutiva¹⁶. La mera posesión no configura por sí misma una expresión plena de la libertad. Solo al establecerse una relación con lo general, es decir, al ser reconocida como propiedad en el marco de un orden jurídico-institucional, se convierte en un hecho ético. La propiedad, entonces, no es simplemente la extensión legal de una voluntad subjetiva, sino una forma en la que la libertad se objetiva y se reconoce socialmente. De este modo, lo particular adquiere el estatuto de lo general: la voluntad individual se inscribe en una red de relaciones que permiten su realización efectiva como libertad concreta: La ley.

En conclusión, el pensamiento hegeliano sobre la libertad constituye un punto de inflexión frente a la filosofía trascendental kantiana. Si Kant situaba la libertad en la autonomía formal del sujeto racional, Hegel la comprende como un proceso dialéctico en el que el individuo se reconcilia con la realidad efectiva mediante la mediación de la ley, el derecho y las instituciones. Esto es “en cada determineidad se muestre siempre la determineidad opuesta y a que, de lo que acepta, más bien se derive lo contrario” (Hegel, 1979, p. 95). La libertad, por tanto, no es un hecho interior, sino un devenir que se realiza históricamente como autoconocimiento del espíritu en el mundo. En este sentido, la especulación se presenta como el método capaz de unificar lo universal y lo particular, la moralidad y la vida social, de tal modo que supera los límites del empirismo y del formalismo.

¹⁶ El término “constitutiva” indica que una relación no es meramente externa o contingente respecto a los elementos que vincula, sino que forma parte esencial de su ser.

A partir de aquí, el siguiente capítulo presentará, a modo de introducción, la manera en que esta libertad concreta se manifiesta en la eticidad., donde el individuo no solo actúa conforme al deber, sino que la encuentra en la comunidad, el Estado y las relaciones sociales la expresión viva de su propia racionalidad. De esta manera, la libertad deja de ser una abstracción filosófica para revelarse como el fundamento real de la vida ética y política.

CAPÍTULO III

Conclusiones

En el recorrido del texto hemos visto que la discusión Kant–Hegel acerca del dualismo sujeto–objeto encuentra su punto de resolución en la libertad. Es decir, la libertad aparece como el lugar donde sujeto y objeto, pensamiento y realidad, lo subjetivo y lo objetivo, se reconcilian. Dicho de otro modo, la libertad devela el encuentro con lo otro; marca el momento en que la conciencia se reconoce en la *apercepción trascendental* y, simultáneamente, en relación con los otros. Ese encuentro constituye el punto en el que la especulación revela la inoperatividad del dualismo, lo que muestra que la separación entre pensamiento y mundo no es más que un momento del proceso dialéctico de la razón porque, aunque constituye un momento analítico y reflexivo, no describe la totalidad de la vida humana. La libertad, entonces, hace suyo el mundo: el sujeto que se localiza en y con otra toma partido en su realidad y se afirma en ella.

En este sentido, Forero, ajustando el debate entre Hegel y Habermas, afirma que:

En todos los casos se trata de situar al individuo en un ámbito más amplio, básico y profundo que es la vida del espíritu o la eticidad, pues la tesis central es que el individuo solo gana su plena expansión en su mundo ético, social, de la cultura, de la tradición, donde hay un lenguaje, una historia, etc. (2024, p. 177)

Así, la libertad no puede entenderse como mera independencia interior, sino como participación en un mundo compartido, donde la razón se expresa de modo histórico y social. Según lo que hemos logrado hasta aquí, el dualismo kantiano se revela, antes que como una limitación, como una potencia especulativa. En Hegel, esa potencia se convierte

en el movimiento mismo del pensamiento que lo supera: uno no puede ser pensado sin el otro, el sujeto sin el objeto, el pensamiento sin la realidad. Pensar el sujeto implica, necesariamente, pensar su inmersión en la vida concreta, en las condiciones históricas, éticas y sociales que lo constituyen.

Este primer acercamiento permite comprender que la libertad no es una simple determinación psicológica ni una propiedad privada del individuo, sino un acontecimiento estructural de la razón que se expresa tanto interior como exteriormente. El sujeto moderno, tal como emerge en Kant, experimenta un desdoblamiento constitutivo: debe pensarse como fenómeno y como noúmeno, como ser natural y como ser libre. Esta distancia es decisiva para la autocomprensión crítica, pues al liberar a la razón del dominio de la naturaleza, Kant afirma su capacidad de auto legislación. Sin embargo, esta libertad permanece aún abstraída del mundo, resguardada en el ámbito de la moralidad pura. Es aquí donde Hegel identifica una insuficiencia que debe ser superada: la libertad no puede quedar aislada en la interioridad de la conciencia; debe encarnarse, debe volverse efectiva en la vida concreta.

Por ello, el conocimiento no se agota en la representación del mundo desde las posibilidades inherentes al pensamiento, sino que implica un retorno reflexivo sobre sí mismo, una autocomprensión del sujeto como parte de una realidad común (Forero, 2024, p. 176). De este modo, el diálogo que Hegel establece con Kant no es un simple debate de oposiciones abstractas, sino un proceso de pensamiento activo y concreto. En él, el pensamiento no se limita a analizar las categorías de la razón y sus consecuencias prácticas, sino que se reconoce ya inmerso en un mundo que no cesa de ofrecer interacción y de exigir acción. La actividad del pensar no es una operación estática basada en estructuras

inmutables, sino un proceso creativo mediante el cual la razón se transforma a sí misma y transforma el mundo al que pertenece.

En Hegel, la potencia del dualismo se convierte en el motor del movimiento dialéctico que conduce a su superación. El sujeto solo puede ser comprendido en relación con el objeto, y el mundo objetivo solo puede ser interpretado como expresión de la subjetividad racional que lo constituye históricamente. La afirmación es especialmente relevante porque subraya el carácter intersubjetivo y social de la libertad. La autonomía moral kantiana, aunque imprescindible, no agota la complejidad del ser libre. La libertad debe ser vivida, no solo pensada; debe ser reconocida y no únicamente postulada. En este punto se hace evidente que el dualismo kantiano —con toda su potencia analítica— esconde un carácter transitorio: permite al pensamiento abrir un espacio para la subjetividad, pero no puede estabilizarse allí sin sacrificar la riqueza de la vida ético-social.

El pensamiento, en tanto actividad viva, obliga al sujeto a actuar en la realidad y, a su vez, a reflexionar sobre cómo ese actuar transforma las formas de vida. En esta dinámica, la libertad no se concibe como una abstracción, sino como una energía especulativa y práctica que articula la autocomprensión y la acción. El sujeto libre es aquel que, al reconocerse en el mundo, comprende que su pensamiento es ya parte de la estructura racional de lo real. En esta dinámica, la libertad se revela como una energía especulativa y práctica que articula la autocomprensión y la acción. En este sentido, la conciencia no es un refugio interior aislada, sino una relación práctica con un entorno cargado de significado.

Para ilustrar esta síntesis entre pensamiento y mundo, podemos recurrir a la noción de propiedad¹⁷. Para Kant —y para la tradición jurídica moderna anterior a él—, la propiedad se justifica como expresión de la libertad individual: cada persona es libre de disponer de las cosas externas conforme a su voluntad. Sin embargo, esa libertad se mantiene en el plano subjetivo, pues depende de la determinación individual de la voluntad.

En esta dirección, para Hegel, la propiedad no es simplemente un derecho subjetivo, sino la primera forma objetiva de libertad. Es el modo en que la persona hace efectiva su libertad en el mundo, al exteriorizar su voluntad en una cosa, como al poseer una porción de terreno, casa o elaboración de las manos humanas. Al apropiarse de una cosa, el individuo exterioriza su voluntad y se reconoce a sí mismo en lo que es suyo. Esta exteriorización es fundamental para la constitución práctica de la persona: sin ella, la libertad permanecería prisionera de la interioridad. Al reconocer jurídicamente esa propiedad, la sociedad reconoce también la voluntad libre del individuo en una forma objetiva y racional. La propiedad, sin embargo, solo se vuelve efectivamente racional cuando la sociedad la reconoce jurídicamente. No basta con que el sujeto diga “esto es mío”; es el derecho el que convierte esa voluntad subjetiva en una determinación universal. Sin ese reconocimiento social —es decir, sin el derecho— la libertad permanecería abstracta, meramente interna. Por eso, el derecho, en este caso el derecho de propiedad constituye la forma racional mediante la cual la libertad se hace efectiva y universalmente válida.

¹⁷ Sobre esto, Hegel en *Principios de la filosofía del derecho* (2004) elabora una conceptualización de lo que es la propiedad. En esta Hegel entiende la propiedad como la primera realización objetiva de la libertad subjetiva: no meramente como posesión de cosas externas, sino como el modo en que la persona hace suyo al mundo y se reconoce a sí misma como voluntad libre. Asimismo, Hegel afirma que «el derecho absoluto de apropiación que el hombre tiene sobre todas las cosas revela que la libertad sólo se efectúa plenamente cuando puede exteriorizarse en una esfera reconocida y universalmente válida (§41- 44).

De modo análogo, el matrimonio ilustra este mismo proceso de objetivación racional. En un primer momento, el amor pertenece al ámbito de la libertad subjetiva, pues se funda en la inclinación y el sentimiento individual, cosa que Kant ya había negado y, aun así, seguía preso de tal subjetividad. Sin embargo, esa libertad permanece accidental mientras no se traduzca en una realidad estable y universal. Kant sospechaba de esta dimensión por su fragilidad y su dependencia de inclinaciones particulares. Sin embargo, incluso él reconoció la necesidad jurídica del matrimonio para evitar la instrumentalización del otro. Hegel va más allá: el matrimonio no solo protege derechos, sino que constituye una forma superior de objetivación de la libertad, en la cual dos individuos se reconocen como personas y como miembros de un todo ético. El matrimonio, al ser una institución jurídica y ética, eleva el vínculo afectivo a la esfera de la universalidad racional, donde la unión de dos personas libres se reconoce social y jurídicamente. Así, el amor —que en su origen es una emoción particular— se transforma en una relación objetiva de libertad, en la que cada individuo se afirma como libre en y por el otro, dentro del marco del derecho y la eticidad. El matrimonio encarna, por tanto, el paso de la libertad subjetiva a su realización concreta en el orden racional del espíritu.

Así, la libertad se alcanza gradualmente: primero como autodeterminación interna, luego como reconocimiento racional de las instituciones que posibilitan la realización de los fines particulares, y finalmente como participación en una comunidad que encarna esa racionalidad en su organización política y social. En este proceso, el individuo reconoce que la familia, la sociedad civil y el Estado no son imposiciones externas, sino momentos necesarios en los que su voluntad encuentra condiciones efectivas de realización. Solo cuando se comprende esta unidad entre subjetividad y objetividad —entre la voluntad que

se da leyes y el mundo que las expresa— puede afirmarse que la libertad deja de ser una idea abstracta para convertirse en el supuesto real que sostiene y orienta la vida ética y política.

En consecuencia, el recorrido filosófico entre Kant y Hegel muestra que la libertad no puede concebirse como una facultad puramente interior ni como una capacidad abstracta del sujeto. En Kant, la libertad aparece como autonomía moral, como autolegislación racional que confiere dignidad al individuo; en Hegel, esa misma libertad se despliega en el plano objetivo, convirtiéndose en el principio estructurador de la realidad social, jurídica y política. La especulación hegeliana, en este sentido, no niega la moralidad kantiana, sino que la eleva a su concreción efectiva, situándola en el ámbito del reconocimiento y de las instituciones éticas.

La superación del dualismo sujeto–objeto se revela entonces como el tránsito de una libertad pensada a una libertad vivida, de la pura reflexión a la práctica racional. Allí donde Kant había mantenido la separación entre el mundo del deber y el mundo del ser, Hegel descubre su unidad en la historia del espíritu: el sujeto no se opone al mundo, sino que se reconoce en él. El pensamiento no solo interpreta la realidad, sino que la realiza, la convierte en su expresión. La libertad, en consecuencia, no es un punto de llegada, sino el movimiento mismo de la razón que se hace mundo, que se objetiva en las formas concretas de la vida social. Es decir, la libertad no puede quedarse en el plano moral (subjetivo) o afectivo, debe convertirse en una práctica reconocida, en una realización o expresión del espíritu.

En consecuencia, el recorrido filosófico entre Kant y Hegel muestra que la libertad no puede concebirse como una facultad puramente interior ni como una capacidad abstracta

del sujeto. En Kant, la libertad aparece como autonomía moral, fundamento de la dignidad humana y garante de la normatividad ética. En Hegel, esa misma libertad se despliega en el plano objetivo, convirtiéndose en el principio estructurador de la realidad social, jurídica y política. La moral kantiana no es negada por Hegel, sino elevada a su concreción efectiva: la moralidad encuentra su verdad en la eticidad.

Desde esta perspectiva, la eticidad representa la culminación del proyecto moderno de la razón práctica. Es en la vida ética donde la libertad alcanza su plenitud, porque el sujeto encuentra su verdad no en la soledad de la conciencia moral, sino en la vida compartida, en la comunidad, en las instituciones. Como señala Forero (2024), la libertad humana solo se despliega plenamente en la vida del espíritu, en la cultura, la historia y el lenguaje, donde la razón se reconoce a sí misma en la acción y en la intersubjetividad.

En este marco, la libertad deja de ser una categoría exclusivamente filosófica para convertirse en el principio ontológico y práctico que articula el pensamiento, la acción y la convivencia con los demás. Superar el dualismo significa reconocer que la realidad misma es racional en la medida en que expresa la libertad: la libertad del sujeto que actúa, del pensamiento que se realiza y del espíritu que se reconoce en su historia. Este tránsito comienza cuando el sujeto comprende que su voluntad no es plenamente libre mientras permanezca encerrada en la mera subjetividad moral. La moralidad, aunque necesaria, mantiene todavía la separación entre la intención del individuo y el mundo de las acciones efectivas. El paso a la eticidad consiste precisamente en superar esta separación, integrando la voluntad individual en un orden normativo que no le es extraño, porque expresa su propia racionalidad en formas objetivas.

En síntesis, el debate Kant–Hegel permite comprender que la libertad no es un punto de partida, sino una conquista del pensamiento que se realiza históricamente. La razón, en su despliegue, rompe la clausura del dualismo y encuentra en la eticidad su verdad concreta: la unidad entre subjetividad y objetividad, entre pensamiento y realidad. Así, la filosofía práctica moderna alcanza su madurez no como una teoría del deber, sino como una ontología del reconocimiento y de la acción libre.

En última instancia, la libertad es el nombre que recibe la reconciliación entre el sujeto y el mundo. Allí donde la moral kantiana había separado la ley del ser, Hegel muestra su mutua pertenencia: el pensamiento es real en la medida en que actúa, y la realidad es racional en la medida en que expresa la libertad del espíritu. Con ello, la filosofía encuentra su sentido más alto: no solo pensar el mundo, sino pensar en el mundo, es decir, comprender que el saber mismo es una forma de vida, y que la libertad, en su despliegue, constituye la forma suprema de unidad entre razón y realidad.

Este camino deja en claro que el dualismo kantiano no es simplemente una limitación, sino un momento necesario del proceso especulativo que Hegel retoma y supera, revelando que la subjetividad solo puede comprenderse plenamente en relación con las formas de vida que la sostienen. La libertad, entonces, no se agota en la moralidad interior ni en la reflexión pura: exige reconocimiento, objetivación y participación en un mundo compartido.

Por ello, a partir de estas conclusiones, se abren tres líneas breves de investigación que pueden orientar futuras indagaciones:

- A. Libertad y reconocimiento: desarrollar cómo la libertad solo se realiza plenamente cuando es reconocida por otros y por las instituciones, y cómo este planteamiento dialoga con las teorías contemporáneas del reconocimiento.
- B. Instituciones y objetivación de la libertad: estudiar cómo nociones como propiedad o matrimonio muestran la necesidad de formas objetivas de vida ética, y evaluar su vigencia en los contextos sociales actuales.

Estas líneas sugieren que el debate Kant–Hegel no queda circunscrito al ámbito histórico de la filosofía moderna, sino que sigue ofreciendo claves conceptuales para pensar la libertad en su dimensión ética, social y política. La tarea futura consiste en explorar cómo esta libertad, entendida como unidad dinámica entre pensamiento y realidad, continúa configurando nuestras formas de vida y nuestras posibilidades de acción en el mundo.

Referencias

- Descartes, R. (1984). *Meditaciones Metafísicas* (M. García, Trans.). Espasa-Calpe. (Trabajo originalmente publicado en 1641)
- Elguera, Y. Balladores, J. Huesca, F. y Olvera, Z. (2021). *Hegel: Actualidad de su Lógica y su Sistema*. Editorial Ande.
- Gama, L. (2019). La metafísica de Hegel y el saber absoluto: observaciones a la lectura de Jorge Aurelio Díaz / Luis Eduardo Gama en *Discusiones filosóficas con Jorge Aurelio Díaz*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hamilton, E. (1997) *Mitología: relatos atemporales de dios y héroes griegos, latinos y nórdicos*. Ariel Ediciones.
- Forero, F. (2014). *Lenguaje, acontecer y negatividad*. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica. ALEA. 12.
- Forero, F. (2019) Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena. *Ideas y valores*, 70(177)
- Forero, F. (2019). Filosofía y experiencia en Hegel: la Fenomenología del espíritu y la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43.
- Forero, F. (2022). Reconocimiento y perdón o la realización de la comunidad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel: perspectivas para la paz en Colombia. *Revista colombiana de sociología*, 45(2), 279-300. <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2/93348>
- Forero, F. (2024). *Sobre la crítica abstracta y la crítica real o la crítica en la filosofía del derecho de Hegel*. *Ideas y valores*, 73 (184), 173-193. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.114298>
- Hegel, G. (1994). *Crear y saber* (J. Díaz, Trans.). Grupo Editorial Norma. (Trabajo originalmente publicado en 1802)

- Hegel, G. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling* (J. Rodríguez, Trans.). Alianza Editorial. (Trabajo originalmente publicado en 1801)
- Hegel, G. (1971). *Fenomenología del Espíritu* (W. Roces, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo originalmente publicado en 1807)
- Hegel, G. (2004) *Principios de la filosofía del derecho* (J. Vermal, Trans.). Editorial Sudamericana. (Trabajo originalmente publicado en 1820)
- Hegel, G. (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Biblioteca Aguilar. (Trabajo originalmente publicado entre 1802-1803)
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trans.). Alfaguara. (Trabajo originalmente publicado en 1781)
- Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trans.). Ariel. (Trabajo originalmente publicado en 1785)
- López, A. (2021). Enfrentamiento epistemológico entre Hegel y Kant. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 179-203. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021008>
- Miranda, A. (2017). Hegel y el escepticismo. *Revista Reflexiones Marginales*, (16).
- Profili, L. (2014) *Sobre lo absoluto categorial en la lógica maior y en la lógica minor*. Bavaresco, A (Ed) Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. (pp-1293-1310) Conselho Editorial da Série Filosofia.
- Sepúlveda, P. (2020) *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto*. *Areté Revista de Filosofía*, 32(2), 467-472. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/22851>