



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN HEGEL

TESIS QUE PARA OPTAR  
POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
IGNACIO CASTELLANOS BALDERAS

TUTOR:  
JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, agosto 2020



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real. La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión. La razón de la irresolución puede también radicar en una delicadeza del ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que al determinarse se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito. Un ánimo tal está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiere algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal. Pero la posibilidad no es aún la realidad. La voluntad que está segura de sí no se pierde por lo tanto en lo determinado.<sup>1</sup>

#### **Dedicatoria y agradecimientos...**

**A Tania, mi ejemplo a seguir en lo académico y mi corazón en lo vital.**

**A Samanta, mi más reciente sentido en la vida, que ha cambiado el rumbo de toda ella.**

**A Jorge Armando Reyes Escobar, una verdadera luz en la oscuridad  
que aguarda con paciencia.**

**A Rubén Dri, por ayudarnos a comprender la filosofía de Hegel  
sin necesidad de comprar todo el paquete.**

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofía del Derecho.*, pág. 50, agregado al § 13.

## ÍNDICE

Introducción	5
PRIMERA PARTE	9
Hobbes y la libertad	10
Preámbulo sobre la idea del movimiento	12
El fundamento de la libertad negativa	14
SEGUNDA PARTE	25
Kant, el momento del deber ser y la libertad positiva	27
Más allá del ser y deber ser	28
Más allá de la libertad y la necesidad hobbesiana	31
TERCERA PARTE	39
El concepto de libertad en Hegel	42
¿Qué libertad es posible para el ser humano moderno?	43
La superación del dualismo en el concepto de libertad de Hegel	45
Unificación de conceptos en la Idea y la libertad	49
El método hegeliano: la libertad es lo único necesario	50
La libertad como punto de partida	51
La voluntad: un modo particular del pensar	57
De la voluntad pura a la existencia	61
La voluntad en su forma y contenido	64
La libertad “en sí” y “por sí”	67
Los instintos en el ser humano	68
De una voluntad particular o abstracta a una voluntad objetiva e infinita	70
El tema del arbitrio en la <i>Filosofía del derecho</i>	72
El dilema de si el hombre es bueno o malo por naturaleza	78
De los instintos a la cultura, los deberes y las leyes	79
La cultura y la felicidad	81

La auténtica libertad	83
La libertad subjetiva, individual o singular	88
La subjetividad y la objetividad	90
La voluntad del sujeto y la limitación subjetiva	91
La voluntad objetiva y sus implicaciones	93
Voluntad subjetiva y objetiva	95
La absoluta determinación o el absoluto impulso del espíritu libre	97
Voluntad racional (Hegel) vs voluntad del individuo (de Rousseau a Kant)	100
La sacralidad del derecho y el concepto de libertad	102
El método detrás de la ciencia del concepto, la filosofía del derecho y la libertad	104
Reflexiones finales	
La libertad en la Eticidad	113
Prolegómenos para un filósofo que quiere ser maestro	115
Bibliografía	118

## INTRODUCCIÓN

Surge el sujeto como persona con la destrucción de la polis en el siglo IV y es el soporte tanto del estoicismo como del escepticismo. La persona es el sujeto que ha perdido la eticidad y ha quedado sólo como sujeto de derecho.<sup>2</sup>

El ser humano occidental se encuentra a la deriva una vez que el ideal vivo de la polis se desmorona. La noción de libertad se refugia en primer lugar en el estoicismo, de acuerdo con el pasaje muy conocido de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pero al querer ponerlo en práctica no se sostiene y esto lo conduce al escepticismo, la duda que lo deja escindido y a la deriva en la conciencia desgraciada o conciencia desventurada.

El ser humano moderno va a buscar entonces su libertad en el Estado y por lo tanto en la esfera del derecho. Las teorías contractualistas buscarán comprender el origen y el sentido del Estado, su justificación y su deber. Supondrán un pacto o contrato hipotético, basado en el acuerdo tácito de despojarse algo en pos de una conveniencia que es racional.

Hegel observa este primer momento y desarrolla su dialéctica en la primera parte de la *Filosofía del derecho* bajo el título de “Derecho abstracto”.<sup>3</sup> Cuando Hegel piensa en las teorías contractuales, está pensando en el momento más tierno del despliegue del espíritu objetivo de occidente. El despliegue completo consta de tres momentos: “Derecho abstracto”, como ya dijimos, “Moralidad” y finalmente “Eticidad”. Estas son las partes en que Hegel divide precisamente su obra *Filosofía del derecho*.

Si queremos comprender el tratamiento que da Hegel al concepto de libertad lo que tenemos que responder es: cómo tiene lugar la dialéctica de la voluntad en el despliegue del espíritu objetivo, es decir en el Derecho.

---

<sup>2</sup> Dri, Rubén. La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana, pp.113

<sup>3</sup> No está de más aclarar de una vez que para Hegel el Derecho es espíritu objetivo, es decir, la parte objetiva de la relación sujeto-objeto. El espíritu objetivo es como “la pata que toca el piso” si pensamos que el espíritu objetivo: concreta, es el “para sí”, se despliega en la realidad y tal despliegue es precisamente el Derecho. Podríamos decir que cada época de la humanidad tendrá en su Derecho, el despliegue del espíritu objetivo.

El segundo momento corresponde a la Moralidad y en él Hegel explora la filosofía kantiana. Si estamos familiarizados con la filosofía hegeliana, sabemos que el tránsito de un momento a otro, o de una configuración a otra se da no de manera arbitraria, sino en razón de la necesidad. Para comprender por qué la Moralidad es el momento que le sigue al Derecho abstracto, debemos escudriñar en la filosofía de Hobbes.

La libertad en el estado de naturaleza de Hobbes, es para Hegel el momento de la posesión y del individuo, un momento en el que "solamente se relaciona consigo". Queremos comprender de qué manera se construye el concepto de libertad en este momento, antes y después del pacto, no sólo a través de Hegel, sino acudiendo al propio Hobbes, tal es el ejercicio que realizamos en la primera parte de este trabajo.

El contrato no parece solucionar el problema de las voluntades en el Estado, es decir: la libertad, si existe, se encontrará constreñida en él. No parece resultar suficiente tener leyes fuertes y un poder incontrovertible para asegurar el arribo al bien común, por el contrario, predomina la injusticia y el delito, según Hegel. El razonamiento hegeliano es sencillo: la simple suma de las voluntades no da como resultado la voluntad general. El contrato sigue teniendo un fundamento individualista y reinará el desacuerdo porque la concordancia de los individuos con lo justo o con el interés general será algo totalmente aleatorio. Aquí la crítica directa es hacia el liberalismo político, uno de los productos de la tradición contractualista.

En este punto nos encontramos más allá de Hobbes, pero en las puertas de la Moralidad. En este momento el nuevo referente sin duda es la filosofía de Kant. En efecto, Kant simboliza la entrada a la mayoría de edad de la humanidad al darse cuenta de que la modernidad centrada en el individualismo posesivo (como lo llamaría McPherson), nunca podrá acceder a la esfera de la moralidad y por lo tanto de la libertad en tanto no cuente con el entendimiento claro de que: no es la ausencia de constricción a la voluntad lo que hace libre a los seres humanos, sino la autonomía racional de la voluntad.

Entrar a la mayoría de edad implica la capacidad de obrar hacia el bien porque es racionalmente conveniente para todos, es afirmar la libertad a partir de la autonomía y no sólo como licencia (libertad negativa). El individuo debe conseguir auto legislarse orientado por un principio universal en el que puedan caber todas las posibilidades. Esta etapa para Hegel, es la de la exaltación de la dignidad humana, la racionalidad y la construcción del sujeto. En la segunda parte de este trabajo nos detenemos a explorar la vía moral kantiana, el imperativo categórico y algunos dilemas a los que se enfrenta esta filosofía en su repliegue al sujeto.

Para Hegel el momento de la Moralidad no es todavía la Eticidad y el Estado, para arribar a ellos hace falta descubrir también que con la sola moralidad no es suficiente. Hay un aspecto que la filosofía de Kant está dejando de lado y es: que el sujeto nunca podrá por sí mismo alcanzar la universalidad que pretende retirándose a su interior. Mucho se habla del solipsismo kantiano, en este trabajo se tocan esta y otras dificultades a las que de acuerdo con Hegel nos conduce la idea de libertad kantiana.

Para comprender por qué razón para Hegel, la Moralidad no es suficiente para el desarrollo pleno de la libertad, es importante comprender el paso de la Moralidad a la Eticidad. Este es el ejercicio que realizamos en la tercera parte de este trabajo y que nos conduce finalmente al Estado, donde "la libertad llega a su derecho supremo".

La Moralidad y por lo tanto la libertad tendrán lugar en el individuo, pero ésta última no se realizará plenamente porque la racionalidad universal que persigue exige intersubjetividad y el individuo en solitario no lo puede concretar. El momento de la Moralidad debe superarse en el de la Eticidad, que es por excelencia intersubjetiva. Pero entonces habrá que transitar a la vida en comunidad, que es donde tiene lugar toda intersubjetividad, es por ello que la Eticidad se desarrolla dialécticamente en: la familia, la sociedad civil y finalmente en el Estado. Salvo en el último, la libertad se encuentra condicionada y en riesgo de alguna manera.

Recapitulando, el despliegue del espíritu objetivo consta de tres momentos: Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad. Dentro de la Eticidad, el Estado es el más elevado despliegue que logra el espíritu objetivo, "es el verdadero universal concreto del espíritu objetivo. Es el que ofrece el ámbito para que se despliegue a sus anchas el espíritu absoluto, formado por el arte, la religión y la filosofía del ser absoluto."<sup>4</sup> La libertad para Hegel, sólo podrá desplegarse plenamente en el Estado, sobre todo porque es quien ofrece un despliegue intersubjetivo infinito.

El interés de Hegel es reconciliar la autonomía racional del individuo con la presencia de un Estado fuerte que no constituya una amenaza para su libertad sino todo lo contrario, fuerte con el objetivo de que todos los individuos puedan ejercerla racional y plenamente hacia el interés común. Algunos importantes pensadores como Rubén Dri y Losurdo consideran que la defensa del Estado por Hegel representa una postura progresista puesto que en el contexto local europeo (España, Francia, Alemania), este se veía amenazado por corrientes reaccionarias.

---

<sup>4</sup> Dri, Rubén. *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, pp. 98



En todo momento se ha recurrido a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* traducida y comentada por Ramón Valls Plana, sus comentarios han sido fundamentales para tratar de entender el verdadero sentido de las categorías y conceptos hegelianos.

La lectura de "*Razón y libertad en la filosofía política de Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes*" de Francisco Gil Villegas ha sido fundamental para introducir y situar el concepto de libertad más allá del debate liberal-analítico entre necesidad y libertad de arraigada tradición en la filosofía política contemporánea.

De la *Filosofía del derecho* se han utilizado tres traducciones distintas. Editorial Sudamericana es la que se cita principalmente; Oxford Press fue de gran utilidad por el cuidado analítico que ofrecen. La traducción que utilicé en menor grado fue editorial Claridad que proviene de la traducción que Benedetto Croce supervisara al italiano, sin embargo, hay que decir que cuando la oscuridad de mi entendimiento era muy alta, pudo dar alguna luz qué seguir para hallar un camino coherente. El problema con la traducción era tal que por momentos parecía una tarea de desciframiento. Es patente la necesidad de una traducción al castellano de la *Filosofía del Derecho* de la talla de la que ha realizado Valls Plana con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

La obra del filósofo argentino Rubén Dri, quien en octubre de 2010 impartió un seminario relámpago de ocho sesiones en la FFyL de la UNAM, ha sido la columna vertebral de este trabajo. Considero que no existe algún otro filósofo que haya realizado un trabajo tan puntual y aterrizado en el contexto latinoamericano de la *Fenomenología del Espíritu de Hegel* y de otras obras, incluyendo por supuesto la *Filosofía del Derecho*, que aquí es fundamental.

## PRIMERA PARTE

Para Hegel la libertad transita por distintos momentos ya sea si se le observa en su despliegue humano o si se le contempla dentro de la estructura de las instituciones humanas y del Estado.

Si se le piensa en su despliegue, en un primer momento la libertad se tiene o no se tiene de la misma manera en que se tiene una posesión y es la ausencia de impedimentos lo que nos certifica que somos libres, es el estado de naturaleza, posteriormente reconocido por un Estado, el cual a través de contratos salvaguarda las posesiones que se tienen, en general, incluyendo las de la vida y la propiedad.

Si se le piensa en su despliegue la libertad plena no queda asegurada con el paso del ser humano a una vida entre contratos. ¿Quién nos asegura que ahí, después del pacto, aún con un poder común establecido, no sobrevendrá nuevamente el conflicto? De hecho, sucede todo lo contrario. Hobbes en el Leviatán describiendo el origen del conflicto en el estado de naturaleza apuntaba: "Ésta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos". Da igual si estamos en el estado de naturaleza o en Estado, el conflicto sobrevendrá.

Para Hegel, aún instaurado un poder común y el contrato como la salvaguarda, la voluntad es presa de un asedio constante de injusticias y conflictos, porque en realidad no hay un Estado como tal, sino, en el caso de las teorías contractuales, sólo un estado de naturaleza institucionalizado, contractualizado. Esta es la razón por la cual, Hegel se opone al liberalismo político en general, quien fundamenta en la propiedad y el individualismo el derecho y poder del Estado. Pero la salvaguarda de la propiedad no es para Hegel el fin último del Estado. Más aún, con todo el reconocimiento que Hegel tiene a Rousseau, considera que tampoco es posible a partir de la suma de voluntades a través del pacto, conseguir la voluntad general. La suma de contratos no da la voluntad general.

La pregunta que nos incumbe aquí es: ¿Qué clase de libertad puede haber en un estado autocrático? ¿En qué se fundamenta?

## Hobbes y la libertad

Thomas Hobbes es leído en las universidades en las áreas comunes de las Ciencias Sociales y Humanidades, es enseñado como el sustentador del "Estado autocrático". Para Hobbes, la libertad que efectivamente se puede dar en cualquier ámbito de la realidad, desde la formación de los astros hasta nuestras más complejas decisiones, es la libertad como "ausencia de determinación o impedimento" o también "licencia".

Este tipo de libertad ha sido llamada: "libertad negativa" y es negativa porque su explicación se basa en o depende de otro concepto, en este caso: el concepto de determinación. Es decir: a menor determinación corresponde una mayor libertad, a una mayor determinación corresponde una menor libertad.

Lo que queda oculto en este tipo de tratamiento es: en primer lugar, la propia idea de la libertad, la cual no es explicada por sí misma sino a partir de otro concepto (el de determinación); por otra parte, la argumentación misma que la sostiene. Se ignora pues, cómo un pensamiento de este tipo puede dar cuenta de la voluntad humana, los sentimientos y las aspiraciones.

Otro aspecto que se trata poco, consiste en el propósito que tenían estas ideas, esto es: ¿qué era lo que Hobbes estaba tratando de defender al sostener una consmovisión de este tipo? Aunque parezca paradójico, el propulsor del "Estado autocrático" estaba pugnando por una sociedad más racional.

La ecuación "mayor racionalidad = sociedad mejor" ya estaba instalada en él como en muchos pensadores de su tiempo y de la actualidad. Es ella misma la que motiva y justifica argumentativamente su idea de libertad, pero también su propuesta del Estado autocrático.

Al mismo tiempo, estaba comprometido y buscaba una argumentación coherente, que se desprendiese de la realidad, confiaba en que esta última revelaría su secreto sólo a quien apegado a la *necesidad* tejiera con honestidad y con hilos racionales: el manto invisible que la cubría y que se había negado a todas las filosofías anteriores.

Existe detrás del Estado autocrático y de su idea de libertad una racionalidad que hay que comprender antes de dar por sentado: que la libertad no podría existir ahí o hegelianamente, decir que, era simplemente el primer momento en el despliegue del espíritu objetivo.

Algo que queda en evidencia, es que Hobbes sentó las bases para el "empirismo inglés", el cual terminaría con las aspiraciones metafísicas más enraizadas en la tradición occidental. Sería el preámbulo para la refutación total de cualquier tipo de "agentes inmateriales" en la ética y la

moralidad. Ellas (ética y moralidad) serían entendidas por Hume como simples convenciones sociales: se es bueno, por convención. Ya en Hobbes se puede ubicar la semilla de esta idea.

Se puede también encontrar en Hobbes la aspiración metodológica que ha perseguido la ciencia desde su aparición como fenómeno social en occidente. Me refiero a la convicción de que todos los fenómenos de la realidad, pueden tener explicación basándose en razonamientos claros y que estos, al ser puestos en concatenación nos podrían mostrar que incluso aquellos "otros fenómenos" que tenemos considerados como "inmateriales" (porque nos son desconocidos), se comportan y pueden ser explicados como lo hacemos con la materia misma.

Además, todos los fenómenos que tenemos considerados como "inmateriales" es plausible pensar que provengan de ella misma también de la materia. Este tipo de razonamiento es lo que algunos han llamado materialismo inductivo y es muy típico de Hobbes.

Este proto empirismo o pre-empirismo en Hobbes (si se me permite observarlo en esa dirección), buscaba terminar con todo tipo de entidades metafísicas o no racionales, objetivo que retomaría siglos más tarde y de manera radical Rudolf Carnap mediante el análisis lógico del lenguaje.

Pero Hobbes aún no estaba en la posibilidad real de probar todas sus afirmaciones, lo que él tenía a la mano eran razonamientos claros y todos ellos iban en este sentido: es posible que algún día podamos entender lo que realmente compone todo aquello que consideramos una "entidad metafísica", esto es: espíritu, alma, voluntad, etc. Si acaso esto es posible, entonces se sostiene que no es absurdo considerar que este tipo de fenómenos pueden tener su origen en la materia misma. Como veremos, sobre esta posibilidad es que se fundamenta su concepto o idea de libertad.

La libertad negativa, en realidad es una libertad material porque lo único que existe en la realidad, es materia. Así como Parménides consideraba cosa imposible la idea del no-ser (lo que no es), Hobbes consideraba absurdo, un error del razonamiento contar con lo inmaterial (alma, espíritu, voluntad como facultad, etc.,) para explicar cualquier cosa.

Se puede advertir que entre más reducido se volvía el abanico de hechos de los que Hobbes disponía para observar, más se apegaba a los razonamientos correctos para poder, de alguna manera, llenar ese espacio vacío que los hechos en su época (al igual que Parménides, padre del materialismo para John Burnet), no le podían brindar.

Por ello es difícil entender a Hobbes sólo como un racionalista material inductivo, pues tal como refiere él mismo al inicio de su *Leviatán*: lo suyo trata de ser un conocimiento que cualquier otro puede comprobar por sí mismo a partir de la realidad. Lo suyo trata de ser un conocimiento

basado en la experiencia, pero a la vez son ideas o razonamientos que se pueden deducir, si se hace adecuadamente.

Hobbes se declara un total empirista-materialista cuando escribe en el *Leviatan* "El universo es corpóreo. Todo lo que es real es material y lo que no es material no es real". Pero cuando lo material se ha terminado, cuando los hechos ya no pueden dar de sí, el empirismo hobbesiano llega a su fin y el complemento es elaborado con argumentos racionales y deducciones a partir de aquella única posibilidad: la materialidad. El pensamiento de Hobbes entonces se transforma en un auténtico materialismo racionalista o en una deducción geométrica de cualquier cosa que nos pueda parecer inmaterial.

El empirismo se encargaría después de llevar a cabo una "limpieza" total de la metafísica y la moralidad del pensamiento humano. Muchas cuestiones humanas quedarían sin tratamiento por quedar fuera del ámbito los sentidos. De esta tendencia, podríamos decir que Hobbes fue un pionero y Hume el punto más culminante. Hasta que llegó Kant, cuya idea de libertad se aborda en la segunda parte de este ensayo.

#### **Preámbulo sobre la idea del movimiento \_\_\_\_\_**

Galileo fue el primero de nuestra época en abrir las puertas del conocimiento del movimiento. [...] Harvey ha descubierto por primera vez, con admirable sagacidad, la ciencia del cuerpo humano, la parte más provechosa de la ciencia natural.<sup>5</sup>

El fin o el objeto de la Filosofía es que podamos utilizar efectos previstos para nuestra conveniencia, o que una vez conocidos esos efectos por la mente por aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida en que la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajo de los hombres, para los usos de la vida humana. Porque considero que no vale la pena dedicar tanto esfuerzo a la Filosofía como el que hay que dedicar [...] si [se] piensa que con ello no [se] va conseguir otra cosa. El fin del conocimiento es el poder [...] y el objeto de toda especulación es la realización de alguna cosa o acto.<sup>6</sup>

Algo que está cambiando en la época de Hobbes es la noción de movimiento. Experimenta una alteración sustancial con la llegada de la ciencia y de la física. En la antigüedad, el movimiento fue relacionado con el pensamiento, llevaba a Aristóteles a afirmar que si existiera algo perfecto, este

---

<sup>5</sup> WATKINS, J. W. N. *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes.*, pág. 60. Watkins cita a Hobbes.

<sup>6</sup> HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo.*, pág. 14 y 38. Tratado I, art. 6.

tendría que ser movimiento puro. El ser humano, solo a través del pensamiento, se acercaba a tal perfección.

La idea de movimiento es fundamental, porque nos arroja inmediatamente una respuesta cuando interrogamos por la causalidad. En el fondo, movimiento es causa. A causa le podemos asignar muchos otros predicados o usos (causa material o inmaterial), pero cuando utilizamos el concepto de movimiento, se tiene como única finalidad que sea usado en algún momento en tanto que referencia causal. Antes de la aparición de la ciencia moderna, el origen de todas las cosas podía ser palpable o no, la causalidad era lineal y conducía finalmente a la idea de algo inmóvil que movía, comúnmente se asociaba a Dios o a una idea primera.

Pues bien, el proyecto al que se estaba adhiriendo Hobbes contemplaba que la noción de movimiento, en tanto que causalidad, debería ser solamente material, lógica (deductiva, evidente por sí misma) y en el mejor de los casos visible o comprobable (aunque como veremos, esto último no necesariamente). Solo así la noción de “movimiento” podía ser el origen coherente de todo lo que sucedía en la realidad. Esto implicaba que era imposible para Hobbes aceptar como proponía Descartes: la existencia de una realidad material y otra inmaterial.

La noción nueva de “movimiento” había llevado a comprender a Kepler (1609) la trayectoria de los astros y conduce a Galileo a la ruptura final con la física aristotélica (que a su vez era el soporte argumentativo de la teología cristiana) al establecer los fundamentos de la mecánica como una ciencia (desde sus *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* en 1632 hasta su *Discurso y demostración matemática entorno a dos nuevas ciencias* en 1638 después del juicio). Es muy conocido el momento posterior a que Galileo abjura de sus ideas para salvar la vida con la frase “Eppur si muove” (y sin embargo se mueve). El problema central era pues: el movimiento material como único y auténtico agente causal.

El movimiento es material, es lógico, evidente y se puede deducir de cualquier fenómeno. La mecánica como ciencia adquiere su lugar con Galileo y significa el fin de la física aristotélica. Desde la mecánica clásica, hasta la mecánica cuántica relativista, el proyecto de conocimiento se basa en el mismo objetivo: entender la realidad a partir del movimiento.

Lo que veremos en Hobbes será la manera en que intenta materializar la noción de movimiento reduciéndola a un concepto nuevo: esfuerzo (endeavour). Es el punto en donde debe residir el más tenue comienzo del movimiento y, por lo tanto, la causa por sí misma.

## **El fundamento de la libertad negativa\_\_\_\_\_**

Hobbes desde sus primeros escritos filosóficos, aborda los principios fundamentales para entender el movimiento véase: *Breve tratado sobre los primeros principios*<sup>7</sup>. En él, a partir de una serie de postulados que va uniendo de uno en uno, establece que toda causa implica necesariamente la idea de movimiento.

Principio: 1.- Aquello a lo que nada se añade o nada se sustrae, permanece en el mismo estado en el que se encontraba.

Principio: 2.- Aquello que no es tocado de ningún modo por otro, no se le añade ni se le sustrae nada.

Principio: 3.- Agente es aquello que tiene la potencia de mover.

Principio: 4.- Paciente es aquello que tiene la potencia de ser movido.

Y más adelante concluye:

Conclusión: 10.- Nada puede moverse a sí mismo. Puesto que A está en reposo, digo que A, por sí mismo no puede moverse a sí mismo. Pues puesto que nada se añade ni nada se quita de lo que es él mismo, permanecerá (por el Principio 1) en el mismo estado en que estaba.

Nótese como todo gira en torno a la transmisión de movimiento, la causa es eso mismo:

Principio: 9.- Todo lo que mueve a otro lo mueve o por una potencia activa inherente a él o por un movimiento recibido de otro.

Todos los efectos que vemos o que no vemos, son en última instancia movimiento (o alguna forma inherente):

Principio: 11.- Un agente sólo produce en el paciente movimiento, o alguna forma inherente.

Principio: 13.- Una causa necesaria es aquella que no puede sino producir el efecto.

Poco a poco va llevando esta causalidad al terreno de la necesidad y a la necesidad al terreno de la causalidad.

Conclusión: 11.- Una causa suficiente es una causa necesaria. Pues si no lo produce, alguna otra cosa es exigida para su producción y así la causa no es una causa suficiente, lo que es contrario a la suposición.

Conclusión: 12.- Todo efecto producido ha tenido una causa necesaria.

Todos los hechos efectivos pueden tenerse como necesarios, en tanto que han habido las causas suficientes y por lo tanto necesarias para su producción. Es en el hecho mismo donde se efectúa el corte conceptual respecto a la libertad. La libertad existe o carece de sentido dependiendo desde

---

<sup>7</sup> Este texto no apareció sino hasta 1889 publicado como un apéndice a la edición de Ferdinand Tönnies de *The elements of Law Natural and Politics* y fue descubierto por él. Éste breve tratado se dató en 1630, es decir, 21 años antes del *Leviatán* y 12 años antes que *De Cive*. Este texto de los primeros principios del movimiento es fundamental pues: ¿qué implica la libertad en su forma más simple y común, sino la posibilidad de movimiento o acción de algún agente o sujeto determinado?

donde se sitúe el evaluador. Si se sitúa antes de que el hecho este consumado, la libertad tiene lugar, después, la realidad está de hecho fusionada con la necesidad. Como veremos más adelante, el pensamiento kantiano utiliza estos dos marcos de referencia, pero de manera novedosa.

Todas las causas necesarias, o la necesidad es la misma en cualquier ámbito:

Conclusión: 14.- La necesidad no tiene grados. Pues lo que es necesario es imposible que sea de otra manera (por el principio 12) y lo que es imposible es no-ente; y un no-ente no puede ser más no ente que otro; por tanto una cosa necesaria no puede ser más necesaria que otra.

El tema de la causalidad, va de la mano con la ontología. Decir que una cosa es más necesaria que otra, equivaldría a decir que una cosa es "más ente" que otra lo cual es imposible, por ello deduce: la necesidad es la misma. El objetivo de Hobbes es limpiar cualquier argumentación que se refiera a la necesidad material, de causalidades inmatriciales y al hacerlo, ha emparentado (algunos dirían: confundido) a la ontología con la causalidad. Hegel sabrá que el problema de la libertad-necesidad exige y debe obtener respuestas desde que se plantea el tema del ser y su contraparte "la nada", por ello dirá en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: "La nada es la forma más alta de la libertad".

Hobbes sabe que no es suficiente utilizar la lógica tradicional para poder cumplir con su proyecto. Debe incluir una conexión argumentativa con la realidad material, lograr el puente con la física mecánica y el espíritu científico de los nuevos tiempos. Además, debe incluir al ser humano en esta explicación que aspira a unificar el plano físico con el psíquico. Sin este nuevo sentido, toda la argumentación anterior lo mismo podría ser usada para justificar un plano material que uno inmaterial.

Cuando el tema de la libertad requiere ser explicado para la realidad humana, nuevos conceptos entran en el terreno. La "razón" y la "voluntad" son ineludibles. Poco a poco veremos cómo la argumentación de Hobbes va conduciendo del origen de las sensaciones a la explicación de estos dos últimos conceptos. Es importante tener esto en mente, ya que de otra manera podemos perder el hilo central.

Hobbes crearía un nuevo concepto que intenta condensar la idea de movimiento enlazado al mundo material. Utilizaría el término "esfuerzo" (endeavour) para referirse a ello. Lo define como:



"un tenue comienzo en el movimiento"<sup>8</sup> y este concepto también crea el puente entre el mundo físico y la realidad humana. Este concepto le permitiría adentrarse de manera "segura" en la explicación de las conductas del ser humano, sin transgredir su propio itinerario deductivo y material.

Y aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen. En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman comúnmente, ESFUERZOS.<sup>9</sup>

Hobbes utiliza el concepto de "invisible" con la intención de señalar que no solo el ámbito de lo "visible" para nuestros sentidos, forma parte de la realidad material. Esta salvedad es tal vez la que lo separa de ser un empirista totalmente ortodoxo. Hobbes, ante la "invisibilidad" opta por la fuerza de su racionalidad.

Si sus razonamientos son correctos lo que realmente haría falta demostrar es: qué es lo que efectivamente existe ahí, en esos espacios minúsculos que los sentidos no pueden alcanzar, ya que esta carencia de información es la que hace pensar "a los hombres sin instrucción" que por lo tanto existe algo "inmaterial" (como un alma o espíritu), que funge como el motor de los órganos, la marcha, la lucha, la voz. ¿Qué es aquello invisible, que mis sentidos no captan y que da origen a mis sensaciones?

Hobbes detalla un poco física y racionalmente, cuál podría ser el origen de ello (las sensaciones). Intenta explicar qué es lo que puede suceder en esos espacios minúsculos a que los sentidos no tienen acceso. Propone un mecanismo que comienza desde fuera y que es percibido a gracias a la resistencia que oponen nuestros órganos a ese movimiento o causa que ha venido del exterior. Esa resistencia o esfuerzo (endeavour) ofrecida por los órganos para liberarse, hacia el exterior (en dirección contraria) es lo que constituye lo que llamamos sensación. Por unos momentos se

---

<sup>8</sup> Para abundar más acerca de este extraño concepto de "esfuerzo", Watkins J.W.N. tiene un capítulo destinado a la idea de libertad de Hobbes en su *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes* en español y en inglés *Hobbes System of Ideas*. Ahí Watkins explica que dicho concepto de esfuerzo fue a parar nada más ni nada menos que a la mónada Leibniziana, hay que recordar que Leibniz fue un gran admirador de Hobbes en vida. La refutación cartesiana de Leibniz dice Watkins tiene su base en ésta idea de esfuerzo tal y como la entendía Hobbes y que si éste sabio hubiese presentado su obra como la refutación cartesiana de la época, seguramente hubiera logrado una fama increíble. Para Watkins el concepto de esfuerzo en Hobbes ya tiene en sí mismo una superación del dualismo cartesiano que más tarde Leibniz desarrollaría.

<sup>9</sup> *Leviatán*, Cap.6, Pág. 40

percibe la mecánica de La tercera Ley de Newton (de acción y reacción, aunque no de manera exacta) aplicada al origen de las sensaciones:

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo. Esta apariencia o fantasía es lo que los hombres llaman sensación...<sup>10</sup>

Lo que sin duda es evidente e importante para nosotros es el talante deductivo de la cadena argumentativa de nuestro autor para conseguir explicar a partir del movimiento material: la sensación.

Pero el intento está lejos de ser una evidencia clara, al menos para los deseos de cualquier empirista. Por ello es que necesita apoyarse cada vez en la razón. Al mismo tiempo que intenta materializar la causalidad de todas las cosas, de manera paralela racionaliza conjeturas. La razón le ofrece, una manera de acceso a la verdad de aquello de lo que empíricamente carece de prueba, esto es: ¿Cómo se dan las sensaciones?

Visto desde otro ángulo: La intención de Hobbes ha sido materializar el fenómeno de la sensación. Pero la estrategia racional consiste en despojar a esta última palabra ("sensación") de todo sentido, llamándole "apariencia o fantasía", lo que está diciendo es: no existen las sensaciones, lo único que hay es movimiento y resistencia de fuerzas.

Aunque sabemos que La Tercera Ley de Newton es completamente original a él, las dos anteriores (la primera y la segunda Ley de Newton) que enuncian proporcionalidad en los cambios de fuerza y movimiento ya se pueden encontrar antes del Leviatán y de Newton en: Galileo (1564-1642) y Robert Hook (1635-1703). Lo que quiero decir es que es muy probable que Hobbes estuviera echando mano de ciertas nociones (que ahora forman parte de la Física Clásica), que ya estaban en el ambiente.

En lo que a filosofía se refiere, el camino aún era poco claro. Si la causa del movimiento y su transmisión solo se pueden dar entre "entes materiales", antes tendría que argumentar (racionalmente) por qué razón, hablar de "entes inmateriales" (mente, alma, espíritu) o utilizar esos conceptos para justificar el movimiento constituiría un absurdo (o tal como siglos después diría Rudolf Carnap: son un abuso del lenguaje).

---

<sup>10</sup> *Leviatán*, Cap.1, Pág. 6,7

Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos absurdas, insignificantes e insensatas. Por tanto, si un hombre me habla de un rectángulo redondo; o de accidentes del pan en el queso; o de substancias inmatrimales; o de un sujeto libre, de una voluntad libre o de cualquiera cosa libre, pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación, esto es, que son absurdas.<sup>11</sup>

Hobbes dice que, así como el hombre puede relacionar una cosa con otra y formar reglas generales o teoremas, también es el único animal que puede incurrir en el absurdo. En ese mismo capítulo, Hobbes enumera una a una las causas por las que el ser humano incurre en el absurdo.

Hobbes invalida todo tipo de conceptos o frases que no se derivan de un conocimiento causal claro, a continuación, cito algunos (que para él constituyen absurdos claros):

El mandato de un hombre es su voluntad [...] La fe es inspirada o infusa, cuando nada puede ser insuflado en una cosa sino es un cuerpo [...] transubstanciación, consubstanciación, eterno-actual y otras cantinelas de los escolásticos.<sup>12</sup>

Los diferentes absurdos y errores en los que puede caer el razonamiento, le demuestran a Hobbes que tal "facultad" no es innata (tal como Platón lo había definido: apetito racional), ya que, si lo fuera, también los animales cometerían absurdos. De ahí mismo desprende con facilidad su noción de ciencia:

De este modo se revela que la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la Ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro...<sup>13</sup>

Lo que aquí perfila Hobbes es la teoría de que nuestras sensaciones o hechos empíricos, no podrán darnos nunca un conocimiento tan puro como el de "la Ciencia". Esta es la argumentación que los empiristas en el futuro enderezarían en contra de la veracidad que se puede extraer del conocimiento inductivo, pero lo interesante además es que, por otra parte, concediera un mayor peso a la idea de la racionalidad pura, donde instala a la Ciencia misma. Es como si intuyera que su

---

<sup>11</sup> *Leviatán*, Cap.5, Pág. 34,35

<sup>12</sup> *Leviatán*, Cap.5, Pág. 35,36

<sup>13</sup> *Leviatán*, Cap.5, Pág. 36,37

idea de movimiento-causalidad en el concepto de esfuerzo (endeavour), dado que era imposible empíricamente ser probada, era sin embargo, sustentable racionalmente.<sup>14</sup>

La otra idea que cabe resaltar en Hobbes es la de: "la adecuada imposición de nombres", en ella se hace referencia (como veremos también en las citas siguientes), a la manera en que nuestras convenciones sociales y además nuestro correcto o incorrecto razonamiento se apoderan de nuestra valoración de la realidad.

Ello será convertido en un argumento clásico por los empiristas en especial por Hume; la idea de que nuestras valoraciones de lo bueno y lo malo, están lejos de tener un fundamento racional puro:

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno; y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal.<sup>15</sup>

Del ser no se puede derivar el deber ser, ello parece decir Hobbes cuando dice: "ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos", tal es la idea que desarrollaría Hume. Lo que sería científico y pertinente, para Hobbes, sería poder conocer de dónde proviene la razón (tal como hizo antes con el origen de las sensaciones).

Descartes le da ocasión para hablar del tema en la cuarta objeción a las *Meditaciones Metafísicas* que Hobbes realiza. Ahí señala que el razonamiento relacionado con su teoría de nombres, puede tener su origen último en el movimiento de los órganos internos. Aquí el matrimonio entre causa (material) y movimiento es indudable:

[...] por la razón, sólo vemos si unimos bien o mal los nombres de las cosas, según las convenciones que hemos establecido a capricho respecto del significado de éstas últimas. Si ello es así, como en efecto puede ser, el razonamiento dependerá de los

---

<sup>14</sup> La coincidencia con la forma de argumentación kantiana me parece en este sentido notable. Kant -como veremos- pondrá los postulados empiristas, por un lado, sin atacarlos o negarles su veracidad, pero será evidente que lo suyo será probar racionalmente, la existencia de un "mundo del entendimiento". Me atrevo a sugerir que el refugio racional en la idea de "esfuerzo" (endeavour) de Hobbes, equivale en la argumentación kantiana a la idea de "cosa en sí", ambas imposibles de probar por medios empíricos, pero fundamentales racionalmente como la llave que abre la puerta a la causalidad humana. De ninguna manera queremos sugerir que el concepto de "cosa-en-sí" es análoga a la de "endeavour" de Hobbes en otro sentido más allá de la sola posibilidad racional en la que descansa la argumentación de los conceptos.

<sup>15</sup> *Leviatán*, Cap.6, Pág. 42

nombres, éstos de la imaginación, y la imaginación acaso dependa (según pienso) del movimiento de los órganos del cuerpo; de esta suerte, el espíritu no será otra cosa que un movimiento que se produce en ciertas partes del cuerpo orgánico.<sup>16</sup>

Cuando Hobbes intercala el “acaso dependa”, lo que parece querer resaltar es, por un lado: que su idea no es absurda; que su conjetura podría ser cierta; pero además quiere decir: que es probable que algún día podremos comprobarlo empíricamente. ¿Acaso tal ambición no es la misma que ha perseguido la ciencia en cualquiera de sus momentos históricos?<sup>17</sup>

Los entes inmatriciales, tales como el espíritu, el pensamiento, el alma, etc. (parece decir Hobbes), cobran vida únicamente gracias al lenguaje, incluso lo bueno y lo malo existen por los seres humanos, pero en lo estricto, carecen de sentido o respaldo efectivo en la realidad. Son para Hobbes (como después lo serán para Hume) las convenciones sociales quienes le han dado forma a tales representaciones. ¿Acaso los juegos del lenguaje de Wittgenstein serían precisamente la mejor expresión de esta hipótesis posterior en el siglo XX?

Kant tratará de extender el uso de la razón más allá del lugar que le habían asignado Hume o Hobbes. Para Hobbes la razón solo será la capacidad de cálculo, no una facultad innata.

Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte.

[...] Del mismo modo que en Aritmética los hombres que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cálculos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos y más prácticos pueden engañarse a sí mismos e inferir falsas conclusiones...

[...] Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cálculo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cálculo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia

---

<sup>16</sup> *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas*; p.145 El subrayado es mío.

<sup>17</sup> Descartes le responde en estas objeciones al lector que Hobbes intenta “impedir con todas sus fuerzas que el pensamiento sea separado del cuerpo” y cree que tal manera de proceder “la de unir o componer varias cosas” (que efectivamente es la de Hobbes) quizá sea más apta para llegar a la verdad que la suya propia. Pero el proyecto de Descartes es otro, según él mismo señala, un poco para evadir una batalla argumentativa perdida en este sentido y cambiar el territorio en disputa, ya que según él mismo, lo suyo es aprender separando cada cosa por su distinción. Así, no tiene problema al dividir la existencia en material e inmaterial, error fundamental que Leibniz ya no cometería posteriormente y que Hobbes le señala una y otra vez en estas *Objeciones*.

o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean...

Como veremos más adelante, el modelo kantiano, exhibe en la razón la capacidad de actuar sin tener que partir de las causas que la antecedan, en cambio en Hobbes es una cadena causal de determinación la que va, mecánicamente, determinando el movimiento de la propia razón. Para Kant se trata de una causalidad de tipo especial, porque la razón es fundamento de sí misma, su libertad es positiva y la voluntad que se desprende de esta concepción es vista por ello como *facultad*; mientras que en Hobbes, la razón es una capacidad de cómputo determinada empíricamente por la cadena causal de determinación, la libertad y la necesidad están unidas desde el comienzo, y, por esta razón, la voluntad que se desprende de ella sólo puede ser vista como un *acto* y no como una *facultad*.

Lo que sucede a partir de una caracterización como esta de la razón, es que queda totalmente desvinculada de la voluntad en sentido moral, ya que al ser la razón solamente un cálculo, a lo único que podríamos aspirar con ella es a imperativos de tipo hipotético (tal como los caracterizaba Kant), es decir: planear el mejor medio para conseguir un fin. La voluntad es descrita por Hobbes en esta conocida cita del *Leviatán*:

En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer. Los animales que tienen capacidad de deliberación deben tener, también, necesariamente, voluntad. La definición de voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un apetito racional, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón.<sup>18</sup>

Al concepto de "voluntad" le sucede algo muy similar que al de "sensación". Ambos conceptos parecen quedar fundidos en la explicación de lo que realmente sucede en la experiencia humana. Lo que llamamos "sensaciones" fueron catalogadas como una "apariencia o fantasía" de lo que experimentan nuestros órganos; por otro lado, pareciera que lo que llamamos "voluntad" tampoco era lo que creíamos: una "facultad", sino la "apariencia o fantasía" de una "facultad" de elección que se dejaba traslucir por mor del proceso de "deliberación" (oscilación de un apetito a otro), pero que realmente es un "acto de querer". El último "apetito" tornado en un "acto".

Los razonamientos de Hobbes parecen ser coherentes, si acaso la razón fuese una "facultad" humana, por qué razón los seres humanos podrían tomar decisiones irracionales o absurdas. El

---

<sup>18</sup> *Leviatán*, Cap.6, Pág. 48

absurdo, solo podría deberse a haber incurrido en un error, es decir, no haber pulido lo suficiente la capacidad de razonar o calcular (sinónimos para Hobbes).

pienso que cuando un hombre delibera sobre si hará una acción o no, no hace sino considerar si será mejor para él hacerla o no hacerla. Y considerar una acción no es sino una imaginación alternada de las buenas y malas consecuencias de una acción, o lo que es lo mismo, la esperanza y el miedo alternados, o el apetito alternado de hacer o abandonar la acción sobre la cual delibera.<sup>19</sup>

Son pues los apetitos para Hobbes lo que determina la conducta y no hay espacio dentro del ser humano para un "agente moral" tal como Kant tendría después que fundamentar.

En la deliberación, todas las intenciones o inclinaciones del sujeto tienen lugar en su imaginación. Todos sus apetitos se presentan y Hobbes solo llama voluntad al último que acaeció y por tanto generó la acción, pues fue el que logró que se conformara totalmente la "causa suficiente" (o "necesaria", por los principios que ya explicamos al inicio de este capítulo) que a su vez es ya el acto o la acción voluntaria. El pasaje siguiente es muy ilustrativo de cómo se forja la causa suficiente que es también la causa necesaria. Todo ello, a partir de como ha sido definido por Hobbes, equivale a un acto voluntario:

El último dictamen del juicio, que concierne al bien y al mal que puede seguirse de una acción, no es propiamente la entera causa sino su última parte, aunque puede decirse que produce el efecto necesariamente, de la misma manera que la última pluma quiebra el lomo de un caballo cuando se habían colocado antes todas las que eran necesarias menos una.<sup>20</sup>

Cuando a Hobbes se le llega a preguntar sobre la imputabilidad de las acciones a los seres humanos, es decir: ¿qué tanto podemos entonces culpar a alguien o imputarle una determinada acción si dicha acción es solamente un eslabón más en la serie de causas y determinaciones que construyen la totalidad de causas y determinaciones de la existencia? Hobbes responde que todas las acciones humanas, desde las más "espontáneas" como andar, comer, o más polémicas como el asesinato por una ira repentina incluyen de cualquier manera una deliberación.

En el caso del asesino por ira repentina (que aparentemente no deliberó) tuvo, sin embargo, toda una vida para pensar cómo podía actuar sobre tal situación y por ello la acción es imputable. Los caballos deliberan dice Hobbes, cuando optan por avanzar en el camino oscuro y peligroso o (de no hacerlo) recibir los azotes de su dueño que lo incita a continuar en las tinieblas de la noche.

---

<sup>19</sup> HOBBS, Thomas; "Libertad y necesidad y otros escritos"; p.165

<sup>20</sup> HOBBS, Thomas; "Libertad y necesidad y otros escritos"; p.139

Los niños, "los tontos y los locos" no son ejemplos que excluyan la deliberación pues la única diferencia es el panorama de posibilidades que consideran, los primeros por su corta experiencia y los segundos y terceros por su enfermedad, que los tiene en limitación permanente.

En la idea de andar y comer que pueden, por ejemplo, parecer muy naturales, lo que sucede es que al haberlas efectuado desde la más temprana edad, nos son casi automáticas, argumenta Hobbes, pero los primeros pasos siempre fueron torpes y difíciles; todas esas acciones incluyeron un proceso de entrenamiento (tal como la racionalidad requiere un esfuerzo para aplicarse correctamente), un proceso de "deliberación" interior de cómo se debe o no se debe comer o caminar.

Para Hobbes lo que está en juego es probar que todo se puede explicar sin tener que suponer que dentro de nosotros existe un "agente inmaterial", "un alma", "un espíritu" que nos induce al bien o al mal. Pero, por otro lado, lo que está consiguiendo para otros, tal vez sin que sea su intención, es demostrar que la racionalidad por si misma difícilmente puede aportarnos el correcto sentido moral. Al mismo tiempo que se libera de la superstición y el absurdo, encadena a la moralidad al ámbito de la necesidad.

Lo que la racionalidad nos puede aportar según Hobbes, es cálculo, como si todo se tratase de la correcta aplicación de imperativos hipotéticos, pero el bien y el mal difícilmente tendrían, a través de la sola razón, posibilidad de ser dilucidados y mucho menos apropiados o respetados en la conducta de los seres humanos. Hobbes parece dejar solo lugar en la "deliberación" únicamente a aquello que haya provenido de la experiencia particular.

La libertad del ser humano para Hobbes consiste en ser un agente, en poder mover, en poder intercalarse u "omitirse" en la cadena de determinaciones, de manera calculada; pero ha dejado un hueco también, puesto que no ha podido esclarecer a todas luces dónde queda y cómo opera tal agente. El agente es visto como la suma de todas sus necesidades, apetencias, cálculos y sentimientos:

[...] ser libre de coacción es hacer una cosa de manera que el terror no sea la causa de su voluntad de hacerla, pues sólo se dice que un hombre está coaccionado cuando el miedo le hace querer algo, como cuando un hombre hecha voluntariamente sus bienes al mar para salvarse, o se somete a su enemigo por miedo a que lo mate. Así cualquiera que haga algo por amor o por venganza o concupiscencia es libre de coacción, y sin embargo sus acciones pueden ser tan



necesarias como las que están hechas por coacción, pues a veces otras pasiones operan con tanta fuerza como el miedo.<sup>21</sup>

Al esforzarse por esclarecer que la necesidad existe en todos los ámbitos, vaya o no acompañada de libertad de coacción, lo que ha perdido es la posibilidad de intercalar actos puramente morales (por ejemplo: hago esto por que es bueno por sí mismo y no por conveniencia) y más aún actos con calidad de universales (por ejemplo: hago esto por que es bueno para toda la humanidad), es decir, soluciones morales aplicables a la totalidad del ser humano.

Cada uno solo puede intervenir como agente en lo propio de la existencia y más allá solo se encuentra la relatividad manifiesta en todas las convenciones sociales. Las leyes se transforman en algo estático e incontrovertible que debe acatarse por ser la expresión más acabada de las convenciones que uno ha aceptado a través del pacto.

Kant por otra parte, no puede negar el desarrollo de estas argumentaciones. Sabe a través de Hobbes y más fehacientemente con Hume que es difícil escapar de ellas. Debe poder idear una estrategia auténtica para transmitir, que algo ha quedado sin demostrar en toda esta cadena explicativa. Debe, por decir así, poner nombre a ese espacio vacío que aloja la posibilidad de que la libertad esté en una cadena causal distinta a la de la libertad negativa (a la de necesidad y determinación), pero que a la vez sea compatible con ella, sin contradecirla de alguna manera. Tal tema es el que intentaré reseñar en el siguiente capítulo.

---

<sup>21</sup> HOBBS, Thomas; "Libertad y necesidad y otros escritos"; p.154

## SEGUNDA PARTE

De acuerdo con Hegel, si se le considera en su despliegue, la voluntad que quiere ser libre, sólo encontrará paz en su interior porque el mundo externo es corrupto y ahí dentro desarrollará un principio universal a través del cual guiarse. Tal momento queda cristalizado en el imperativo categórico kantiano.

Lo más interesante es que Kant fue gran seguidor de Hume. Es conocida la expresión de agradecimiento que Kant tiene acerca de aquél cuando expresó que Hume lo había despertado de su sueño dogmático. Desde esta perspectiva, Kant fue un “adelantado a su tiempo”, ya que, aun sabiendo que los razonamientos empiristas no podían estar equivocados (por la posibilidad de explicar todo fenómeno a partir de lo percibido por los sentidos), pudo devolverle a la metafísica la posibilidad de existir racionalmente, sin contradicciones, abusos del lenguaje o incurrir en absurdos (cosa que Hobbes ya señalaba), creando un espacio donde, aunque el empirismo o el materialismo racionalista no operaban, sin embargo: la racionalidad sí.

Kant vuelve a meter a la metafísica en el terreno de la discusión y con ella todo lo que había quedado sin posibilidades filosóficas: la existencia de dios, el alma y nuestro tema (la libertad).

Como se verá, Kant tenía que reformular otros conceptos afines a la libertad, que no podía eludir. Si quería formular una nueva idea de libertad, debía partir de una nueva idea de voluntad y, por lo tanto, de una nueva manera de entender la causalidad. Todo esto, recurriendo a la misma y única herramienta que a Hobbes le había podido brindar autoridad aún más allá de sus alcances empíricos: la racionalidad. Mientras todo estuviese dentro de los confines de la razón, lo que Kant propusiera, no sería absurdo, esto es: sería posible.

Kant logra revitalizar el tratamiento de las distintas aporías, pero a un costo grande. Su argumentación necesita suponer que existe algo así como un reino del entendimiento, donde un tipo especial de causalidad opera de manera elegante. Kant mismo propone que es un asunto de perspectivas, sin embargo, la realidad queda dividida con él de manera casi irreconciliable: en el mundo de la naturaleza, opera la causalidad tradicional donde es imposible reconocer la existencia de la libertad y es, por otro lado, en el mundo del entendimiento donde el sujeto considerado como agente causal, toma las riendas de la necesidad empírica en sus actos.

La segunda parte de este ensayo dedicado al concepto de libertad en Kant trata de entender la libertad positiva teniendo como referencia principal su obra: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

El intento de Kant es muy genuino ahí y puede contrastarse muy bien con Hobbes, pues trata de proporcionar un concepto de lo que en realidad es la libertad (sin depender de otro concepto para explicarla), ella queda emparentada por primera vez con la racionalidad (a una mayor libertad corresponde una mayor racionalidad y viceversa) y también con el respeto a la autolegislación (las leyes que uno acepta como suyas).

El concepto de libertad positiva es en realidad el concepto de la libertad humana. Estos últimos logros sin duda son la máxima expresión de la filosofía de la ilustración, pero con respecto a la autolegislación la deuda kantiana es sin duda con Rousseau.

Otro tema que se toca en la segunda parte de este ensayo es la pregunta que interroga sobre aquella “fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción” moralmente buena. La respuesta que Kant da es interesante por sí misma (véase la sección: “La influencia de la razón en la conducta humana”). La pregunta es abordada también por Hegel en la introducción a *La filosofía del derecho* (véase la sección: “La absoluta determinación o el absoluto impulso del espíritu libre”).

## Kant, el momento del deber ser y la libertad positiva

Si nos viéramos obligados a intentar sintetizar la madura filosofía de Kant en una frase, lo mejor sería seguir los pasos de W. H. Walsh, el gran estudioso de su obra, quien afirmó: “Quería insistir en la autoridad de la ciencia y al mismo tiempo preservar la autonomía de la moral”. Esta es la colosal tarea que aún nos aguarda: ¿cómo podemos conciliar el desencanto del universo que trajeron las tradiciones copernicana y newtoniana en las ciencias naturales con la experiencia humana de un mundo impregnado de valores morales, estéticos, culturales y religiosos? ¿Es posible tal conciliación o están condenadas la ciencia y la moral a separarse a la deriva hacia un nihilismo general? Esta sigue siendo, a mi juicio, nuestra pregunta. Hölderlin, el gran poeta alemán, llamaba a Kant el “Moisés de nuestra nación”. Uno se pregunta cuántos de sus muchos descendientes les dará por creerse Jesucristo.<sup>22</sup>

### La estrategia de Kant para fundar una libertad positiva\_\_\_\_\_

Las páginas que siguen, tienen el objetivo de comprender la manera en que Kant entiende y resuelve los problemas que Hobbes deja planteados para la tradición filosófica de occidente en el tema de la libertad.

Me parece que, dentro de la idea de libertad de Hobbes, se permean las dificultades metafísicas fundamentales de la tradición filosófica occidental anteriores a él y se alojarían también los principales aprietos que toda otra filosofía que quisiera dar cuenta de “la libertad”, tuviera que considerar primero, para participar honesta y coherentemente en ese debate.

Es verdad que Hume es quien asesta el golpe final a toda metafísica anterior, pero con respecto al tema de la libertad me parece que las cartas ya estaban puestas sobre la mesa por Hobbes y que el mismo Hume las incorporó y llevó al máximo en su argumentación. La forma en que Kant vuelve a revivir los problemas de la metafísica reconociendo el legado de Hume en todo momento es materia de grandes estudios. Aquí nos interesa el acuñamiento de la libertad positiva por Kant.

La obra de Kant sigue estando sujeta a discusión en el mundo, los pensadores que dedican su vida a la obra de este autor, aún no pueden ponerse de acuerdo acerca de cómo es que encaja lo que se conoce como su “periodo crítico” (la fructífera década de los ochenta le llamaría yo) con los últimos escritos de su vida. Hay tal perplejidad en ciertos temas, que se llega a plantear que: de tener por correctos sus últimos escritos, se tendrían que invalidar no pocas áreas de su periodo más importante (la década de los ochenta). Otra solución consiste en que Kant deja lugar para distintas interpretaciones y en tales casos, los más especializados se embarcan en la difícil tarea de

---

<sup>22</sup> CRITCHLEY, Simon. *El libro de los filósofos muertos.*, pág. 238, 239.

compaginar en una misma idea ambos extremos de su filosofía. Es así que surgen los grandes intérpretes.

Este problema no significaría mayor inconveniente sino fuera porque el tema de “la libertad” atraviesa de lado a lado su obra, es decir, es un problema que planteó y resolvió en su “periodo crítico” (la fructífera década de los ochenta) de una manera, pero que sigue desarrollando con gran claridad e intención en sus últimas obras. En este ensayo he optado por el primer Kant, el de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de donde extraigo las ideas principales de su concepto de libertad.

### **Más allá del ser y deber ser \_\_\_\_\_**

Kant acepta que los discursos hobbesiano y humeano no están equivocados, pues ningún deber se puede extraer de los hechos empíricos.

Pero debe demostrar que lo que llamamos “bueno” y “malo” no son sólo conceptos derivados de los sentimientos o las sensaciones, ni el resultado de algún tipo de “juegos del lenguaje”<sup>23</sup> sostenidos por la convención social; sino que tales conceptos pueden existir enteramente *a priori*, esto es: algo genuinamente bueno en sí mismo (como “la buena voluntad”); algo que contenga dentro de sí una carga genuinamente racional y no esté basado en la experiencia. Esta idea es la que desarrolla en la *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”* (1785) y supone el comienzo de su argumentación filosófica seria.

*“La Fundamentación de la metafísica de las costumbres”* está poblada por aquí y por allá de la necesidad de hallar un imperativo o mandato que trascienda la contingencia de la causalidad empírica, es decir, un concepto de bondad que sea evidente que es bueno por sí mismo, sin tener que apelar a ningún tipo de nexo con la realidad.

Hobbes demuestra por aquí y por allá que las convenciones y la conveniencia propia (en tanto que son satisfactoras de nuestros apetitos y deseos) son quienes auténticamente determinan lo que entendemos por bueno o malo. Las distintas “pasiones” determinan nuestro juicio de la realidad, pero también son la puerta para una vida mejor si sabemos escucharlas.

Kant todo el tiempo parece saber (sin contar aún con sus dos poderosas críticas, la *Pura* y la *Práctica*), o al menos intuir, qué camino es el que tiene que transitar para evitar caer en soluciones que no tienen salida. En su posterior *Crítica de la razón pura* haría el descubrimiento de los “juicios

---

<sup>23</sup> Coincido con Enrique Serrano en que Kant quedó a deber una teoría del lenguaje.

sintéticos a priori" que demostrarían que podemos efectivamente tener conocimientos que no están basados en la experiencia. Pero en la *Fundamentación* aún carece de esta solución. Debe enfrentar como un artesano la solución, recurriendo a las herramientas (conceptos) que sabe que se tienen que tomar para construir el tema de la libertad. Pero es un artesano muy creativo y comienza cuestionando las herramientas dadas.

Uno de los pasajes que me ha saltado a la vista es aquél cuando se pronuncia de manera evidente sobre el tema de la causalidad:

¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por experiencia, dado que ésta no nos enseña nada que vaya más allá de que no percibimos esa causa?<sup>24</sup>

Ha llegado a este punto en la segunda sección de la *Fundamentación* al comenzar a plantear de qué manera debe ser un imperativo que trascienda a los "imperativos hipotéticos"; todos ellos son analíticos, pues su contenido se explica por sí mismo; enseñan que, si queremos el fin, debemos también querer los medios para realizarlos, por ejemplo: Si quiero ser sabio, debo aprender a escuchar. Los "imperativos hipotéticos" son una especie de receta específica sobre algo particular, pero ninguno de ellos podría formar auténticamente un estatuto de ley, un axioma o un teorema (por ejemplo: la primera Ley de Newton); por el contrario, su elucidación y utilidad dependería enteramente del sujeto, de su experiencia o de su habilidad para llevarlo a cabo.

La imposibilidad de trascendencia de los "imperativos hipotéticos" reside en que son fruto de la experiencia y de ella no podemos extraer más que "recetas" individuales, que es imposible que nos aporten verdad absoluta. Siempre existe la posibilidad de que la realidad sea distinta a ésta, en la que el imperativo fue diseñado. La misma ciencia, que ha avanzado con pasos muy delicados, sabe y demuestra una vez aquí y allá que el conocimiento inductivo que practica, puede llegar a ser puesto en cuestión cien años más tarde, aunque éste haya sido continuamente contrastado con la realidad. El conocimiento empírico intenta evitar alguna equivocación, pero es imposible. Por el ser no se llega al deber ser; por la experiencia no se llega a una ley infalible.

Kant sabe que si lo que requiere es una ley absoluta respecto a la idea del bien, debe hallar algo equivalente a lo que Hobbes pensaba que era la geometría (en su capítulo V *De la razón y la ciencia*, tratado más arriba) pero aplicado al tema de la moralidad, algo incontrovertible que pudiera normar a los seres humanos, principios firmes:

---

<sup>24</sup> *Fundamentación*; Segunda sección; Pág. 169 (419,30)

En efecto: todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien, cuando tienen buenos principios. Porque, ¿quién sería tan estúpido para equivocarse en Geometría, y persistir en ello, si otros le señalan su error?<sup>25</sup>

En la *Crítica de la razón pura* (dos años después de la *Fundamentación*), curiosamente Kant encontraría y fundamentaría el lugar de la geometría en el razonamiento humano, un lugar apartado del conocimiento empírico y por esto mismo: libre de los males que Hobbes y Hume habían aducido a la corta experiencia humana:

La geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, a priori. [...] Porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están unidas con la conciencia de su necesidad, como por ejemplo: el espacio sólo tiene tres dimensiones. Ahora bien, semejantes proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, ni ser deducidas de estos juicios.<sup>26</sup>

Kant iba a conseguir la manera acuñar aquello que Hobbes había exigido para corregir a los "estúpidos" equivocados en el tema del bien (unos: "principios geométricos del bien" podríamos llamar, solo en alusión a las dos citas anteriores), creando un lugar para poder hablar también de la moralidad sin recurrir a la experiencia. Una moralidad fuera de los hechos empíricos. Fuera de la causalidad que Hobbes y Hume habían dejado ya muy bien amarrada, una necesidad nueva y distinta. Estas son las condiciones delimitarán su proceder.

Así pues, tendremos que investigar enteramente a priori la posibilidad de un imperativo categórico. [...] únicamente el imperativo categórico reza como una ley práctica, y los restantes pueden ciertamente llamarse en su totalidad principios de la voluntad, pero no leyes, [...] siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito [quien ya no quiere el fin, tampoco quiere ya el medio], mientras que el mandato condicionado [el auténtico imperativo categórico] no deja a discreción de la voluntad lo contrario, y por tanto únicamente él lleva consigo la necesidad que solicitamos para la ley.<sup>27</sup>

Kant concede mucho a favor de los empiristas, comparte y expande su desprecio por lo empírico:

[...] todo lo empírico es, [...] sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres [...] una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que solo la experiencia puede proporcionar.<sup>28</sup>

Hay una gran cantidad de citas en la *Fundamentación* que hacen referencia a este punto, en ellas Kant trata de mostrar que debe ser la razón y no la experiencia el origen auténtico de ese tan

---

<sup>25</sup> *Leviatán*, Cap.5, Pág. 36

<sup>26</sup> *Crítica de la razón pura*; Exposición trascendental del concepto de espacio; p. 44

<sup>27</sup> *Fundamentación*; Segunda sección; Pág. 169-171 (420)

<sup>28</sup> *Fundamentación*; Segunda sección; Pág. 183 (426,10-20)

preciado concepto de "bondad pura". Ella es quien debe estar emparentada con nuestra idea del bien y el mal en alguna medida y no por el contrario, la experiencia común.

### **Más allá de la libertad y la necesidad hobbesiana\_\_\_\_\_**

Hobbes argumentaba entre otras cosas que: si la razón fuera innata, entonces el problema radicaría en explicar por qué razón los hombres podían actuar en contra de ella.

Es por eso que Kant debe poder asignar a la razón un uso más extendido que el de simple "capacidad de cómputo". Kant puede argumentar fácilmente a este respecto que el ser libre en sentido empírico (negativo) no me da garantía o me asegura ser auténticamente autónomo. Poder intercalarme en la cadena de determinaciones con mi "capacidad de cómputo" es muy distinto a ser auténticamente libre. La libertad ahí es borrosa, difusa y solo tiene un nombre referencial pero irreal.

Además, en última instancia, desde la libertad negativa, se es libre sólo en la "nada", donde se carece totalmente de determinación alguna. Pero además en la "nada" tampoco puede haber "agente" o "paciente" alguno a quien imputar esta libertad, así que: o la libertad es solo una idea inexistente en la realidad o tendríamos una contradicción. La contradicción es clara para Hobbes y Kant pero es el segundo quien intenta redefinirla nuevamente para no llegar a ella. Ahora a partir de la "autonomía". Si la determinación es algo ajeno (hetero) a la decisión del propio "agente", la "autonomía" sería el requisito para la auténtica libertad.

Pero aquí viene de nuevo Hobbes: si el bien es racional y autónomo, entonces ¿el mal es heterónomo? Es decir: ¿acaso cuando actúo mal, no soy dueño de mis acciones y por tanto nadie me las puede imputar?

El otro lado de la moneda en el determinismo es que difícilmente podemos adjudicarle plenamente a alguien su acción pues todo es una cadena de determinaciones que carece de fin.

Enrique Serrano comenta en este sentido:

Para Kant el origen racional de la propensión al mal permanece insondable para nosotros, ya que si queremos explicar dicha propensión remitiéndonos a una causa anterior, negamos la posibilidad de imputar el mal al agente.<sup>29</sup>

Si decimos como Hobbes, por otra parte, que el origen del mal es un "mal cálculo" del agente (quien ha cometido un crimen), podemos responsabilizarlo de alguna manera, nunca plenamente,

---

<sup>29</sup> Serrano, Enrique; *La insociable sociabilidad*; Pág. 57



pero entonces la idea de "bondad pura" desaparece y con ella, la posibilidad de encontrar una ley que pudiera guiarnos a todos.

La filosofía especulativa, dice Kant en la *Fundamentación*, debe trabajar para pulir la aparente contradicción entre libertad y necesidad natural o sometimiento a leyes de naturaleza. Este punto dice, es un "bonum vacans" que, si no está resuelto, puede utilizarlo el fatalista.

Mientras que en la libertad negativa somos parte de una cadena de determinaciones que es infinita y por lo tanto es inimputable, en la libertad positiva somos los agentes en los que comienza la cadena de determinaciones. La voluntad en Kant (contrariamente a Hobbes) no es un *acto* sino una *facultad*:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes.<sup>30</sup>

De esta voluntad, emanan también "actos", pero a diferencia de los "actos" hobbesianos que son simples eslabones en la cadena de determinaciones, el "acto" kantiano invoca una libertad cualitativamente distinta a la libertad negativa (ausencia de determinaciones).

Toda imputación es un juicio –emitido a tenor de ciertas leyes prácticas- acerca de una acción, en tanto que ésta resulte de la libertad de una persona. Por lo tanto, en la imputación hemos de contar con una acción libre y con una ley. Podemos atribuir algo a una persona sin llegar a imputárselo; v.g., podemos atribuir sus acciones a un loco o a un ebrio, mas no imputárselas. En la imputación la acción ha de tener su origen en la libertad. Ciertamente, no se le pueden imputar sus acciones al ebrio, son a la propia embriaguez. En la imputación han de combinarse la acción libre y la ley. Un acto es una acción libre que se halla bajo la ley.<sup>31</sup>

Si tomamos como referencia los ejemplos que más arriba Hobbes sugirió para casar a la libertad con la necesidad, el ejemplo del "niño" o del "loco" (en que ambos tuvieron sin embargo su proceso de deliberación), con Kant tendríamos que todas esas acciones son efectivamente: "atribuibles" a ellos; pero "imputables" sólo a la corta experiencia del primero y a la enfermedad en que vive el segundo, pero nunca a los individuos como tales. Con Kant, el estatuto de libertad moral sube un peldaño más arriba sobre la libertad en general; la sola ausencia de determinaciones (libertad negativa) no arroja como resultado a "la libertad" moral.

Dicho de otro modo, la libertad positiva de la que está hablando Kant, supone una distinción cualitativa en la deliberación del acto humano. Veremos en qué consiste esta diferencia.

---

<sup>30</sup> *Fundamentación*; Segunda sección; Pág. 185 (427,20)

<sup>31</sup> *Lecciones de ética*; Pág. 97; *Moralphilosophie Collins, Ak.*, XXVIII.1, 288

Para Hobbes, el proceso interno de una persona que comete "asesinato repentino", de un "niño" o de aquella que actúa "por miedo" lleva consigo una "deliberación" que puede ser corta o larga (larga en el asesino que tuvo sin embargo toda una vida para pensar qué hacer en tal caso y corta en un infante, difícil de determinar en alguien que actúa por miedo). Pero en cada caso la distinción hobbesiana solo hace referencia a la magnitud (mucho o poco) del proceso de deliberación y que este simplemente "sí existió". Desde "un caballo", hasta "un asesino por furia repentina", han tenido su deliberación.

Para Kant, a todas luces esto no es así. Los actos humanos deben ser tratados de manera especial. La pregunta sería: ¿Por qué razón tendría que ser distinto un acto humano a cualquier otro efectuado en la cadena causal de determinaciones?

Los seres humanos participan en la cadena causal de determinaciones y por ello se les puede atribuir un determinado acto, pero su imputación no puede derivarse inmediatamente de este hecho, es lo que parece decir Kant en la cita de sus *Lecciones de Ética*. La imputación exige que el acto pueda entenderse como libre fuera de esa cadena causal de determinaciones. Pero ¿qué podría escapar a la cadena causal de determinaciones? ¿Qué podría escapar a la naturaleza y a nuestros sentidos? ¿Es razonable pensar que hay algo más allá de lo que vemos o podemos entender? La voluntad:

[...] la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad. [...] La crítica de la razón práctica propiamente dicha tiene pues como misión disuadir a la razón empíricamente condicionada de la voluntad.<sup>32</sup>

La voluntad no está sujeta a la razón, sino que ella misma determina su causalidad sabiéndose condicionada empíricamente como razón práctica. La voluntad se torna en un modelo de racionalidad que se despliega en actos que la determinan, pero que ella misma produce. A esto llegaremos más adelante, primero abordaremos cómo la argumentación kantiana se abre a la dimensión humana de la autodeterminación.

Kant prepara en la *Fundamentación* una precisión que pareciera más bien de *La crítica de la razón pura*, esto es: la imposibilidad de conocer la cosa en sí. Tal imposibilidad, lo que realmente hace es abrir la puerta a la dimensión humana de la autodeterminación.

[...] todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) no nos dan a conocer los objetos de otro modo que como nos afectan, a la

---

<sup>32</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, pág. 14

vez que permanece desconocido para nosotros lo que ellos puedan ser en sí mismos, y que por tanto, en lo que tañe a este tipo de representaciones, podemos llegar así meramente, incluso con la más rigurosa atención a y claridad que pueda añadir nunca el entendimiento, al conocimiento de los fenómenos, jamás al de las cosas en sí mismas. [...] tras los fenómenos hay sin embargo que admitir y suponer todavía otra cosa que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque dado que nunca pueden sernos conocidas más que sólo como nos afectan, nos conformamos por nosotros mismos con no poder acercarnos más a ellas ni saber nunca qué son en sí. Esto tiene que proporcionar una distinción, si bien grosera, entre un mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento [...] <sup>33</sup>

Algo escapa a nuestras cadenas causales, todas ellas, han sido construidas a partir de fenómenos, o a partir del razonamiento de estos fenómenos; esto que escapa constituye lo que verdaderamente son "las cosas en sí". Con ello, si bien Kant incorpora los logros del empirismo a su filosofía, también está señalando los límites de su conocer. A partir de ahí, en donde lo empírico conoce su frontera, se puede avanzar tan solo con lo no-empírico. Es posteriormente en *La crítica de la razón pura*, donde Kant evidenciaría a través del hallazgo de los juicios sintéticos a priori que este avance del conocer no-empírico es posible.

Ahora, en la *Fundamentación*, esta distinción "si bien grosera" (tal como él ha dicho) le sirve para asegurar la idea de que la realidad puede ser interpretada de maneras distintas, a partir de dónde nos situemos: en el mundo de los sentidos o en el mundo del entendimiento. Dice:

Si nos pensamos como libres [es decir como agentes que se determinan a sí mismos], nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados [determinados] nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento. <sup>34</sup>

El ser humano parece habitar en dos mundos distintos, por un lado, su ser está sujeto a las leyes naturales que operan sobre todos los cuerpos, ahí es imposible tenerlo como "libre"; por otra parte, como sujeto racional, es posible atribuirle una autonomía a su voluntad, es decir, considerarlo más allá de lo empírico (el mundo de los fenómenos) como artífice del conjunto de leyes que dan forma a la serie de actos que después realiza.

Para lograr que la voluntad tuviese la calidad de "autónoma", Kant tuvo que asegurar que pudieran existir motivaciones para realizar una acción en que los sentidos, las inclinaciones y en general todo lo empírico pudiese quedar de lado (tal como en *La crítica de la razón pura* haría más

---

<sup>33</sup> *Fundamentación*; Tercera sección; Pág. 231-233 (451)

<sup>34</sup> *Fundamentación*; Tercera sección; Pág. 237 (453,10)

adelante, al demostrar que existe conocimiento que no proviene en modo alguno de la experiencia). Al quitar de las motivaciones para actuar todo lo empírico (que se presenta en forma de sentimientos, inclinaciones, apetitos, deseos, costumbres, leyes externas, etc.), lo único que queda como motivación para actuar en la conducta humana es la razón.

La voluntad, para Hobbes era un "acto de querer" influido por el conjunto de apetitos, costumbres, deseos, inclinaciones, experiencia personal, etc. y también la razón (como capacidad de cálculo); con Kant la voluntad queda definida como "autodeterminación", es decir, "facultad de determinarse a sí mismo". Pero de todo ese conjunto de motivaciones (apetitos, costumbres, deseos, experiencia personal, inclinaciones y la razón) la auténticamente autónoma, por la independencia que puede lograr del mundo empírico es la razón. Todas las demás motivaciones son el resultado o tienen origen en el exterior y por lo tanto carecen de autonomía, además están conectadas en última instancia con lo empírico, de donde tampoco se puede extraer ningún conocimiento universal.

Por todo ello, Kant solo tenía a la razón como la que podía fundamentar el bien supremo que estaba buscando. De la misma manera, solo la razón podía dirigir con autoridad universal un acto libre. Libertad y razón quedan unidas en adelante constituyendo juntas la verdadera definición de "libertad positiva", esto es: auto determinación.

Kant logra mostrar que la razón está relacionada con nuestra idea del bien y tal vez en alguna medida con la idea del mal (en contra de lo que sostenían Hobbes y Hume), cuando nos pensamos como agentes artífices, de nuestra cadena de determinación.

Pero el punto más polémico en la filosofía kantiana es lograr una adecuada demostración de que la razón por sí sola, dejando a un lado todas las otras motivaciones (el deseo, las inclinaciones, el amor propio, la tradición, etc.) puede motivar la conducta humana. En otras palabras: ¿verdaderamente puedo estar motivado a actuar, únicamente por la razón y persiguiendo como única finalidad la universalidad? A este tema me referiré a continuación.

### **La influencia de la razón en la conducta humana\_\_\_\_\_**

Kant debe demostrar que la razón puede influir en los actos de los seres humanos. Este es a mi parecer un tema medular en la filosofía kantiana. Es tratado con mucha facilidad y sentido común en sus *Lecciones de ética* (curso 1784-1785). En la *Fundamentación* introduce la idea de la "dignidad" del ser humano y que menciona una y otra vez en sus *Lecciones de ética* como

fundamental para conseguir que la razón sea un móvil incluso más efectivo que las sensaciones. A estas citas me ceñiré.

Pero esta delicada búsqueda tampoco es nueva, es en realidad un filtro que no pudo pasar Descartes, pues su filosofía no lo logra explicar cómo se puede dar la conexión entre los dos mundos (el material y el inmaterial). Kant sabe que debe dejar clara esa conexión cardinal:

Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Este juicio me mueve, no obstante, a ejecutar la acción, y en eso consiste el sentimiento moral. Ciertamente, el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal.<sup>35</sup>

Lo que le resulta más fehaciente a Kant son los beneficios que podría aportar a la humanidad una moralidad basada en la autodeterminación racional, es decir: una libertad positiva.

Cómo es posible que una acción detente una *bonitas absoluta* es algo que no puede ser explicado. Pero por de pronto se vislumbra lo siguiente: El sometimiento de nuestra voluntad bajo reglas de fines universalmente válidos supone la bondad intrínseca y la perfección del libre arbitrio, pues así concuerda con todos los fines. Descendamos por un momento a la casuística: la veracidad concuerda con todas mis reglas, pues una verdad concuerda con la verdad de los otros y se armoniza con cualquier fin y voluntad ajenos, de modo que cada cual puede ajustarse a ello. Sin embargo, mentir es contradictorio, pues no concuerda con mis fines y con los fines ajenos, de modo que cada cual puede ajustarse a ello. La bondad moral consiste, por lo tanto, en el gobierno de nuestra voluntad mediante ciertas reglas conforme a las cuales todas las acciones de mi libre arbitrio cobran una validez universal. Y tal regla, que es el principio de posibilidad para la compatibilidad de todo libre arbitrio, es la regla moral.<sup>36</sup>

Uno de los primeros incentivos para el ser humano es que puede haber una conveniencia al actuar acorde a principios universales, nuestras voluntades podrían ser finalmente compatibles. En la libertad positiva, todos podemos coincidir; mientras que en la libertad negativa solo hay una lucha perdida, intentando sobrevivir a la determinación y a la multiplicidad de fines que cada ser humano persigue en la sociedad.

Pero hay además otro móvil que es: la felicidad adquirida dignamente.

Los antiguos vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podía ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría ciertamente felicidad, mas no la dignidad de la misma, consistiendo el bien supremo en la conjunción de ambas cosas. El hombre

---

<sup>35</sup> Esta cita la tomo del estudio introductorio a las *Lecciones de ética* que Aramayo cita de: Menzer, Eine Vorlesung... 54

<sup>36</sup> *Lecciones de ética*; Pág. 55; *Moralphilosophie Collins, Ak.*, XXVIII.1, 257-258

sólo puede aspirar a ser feliz en tanto que se haga digno de tal felicidad, pues esa es la condición de la felicidad que la razón se impone a sí misma.<sup>37</sup>

El ser humano puede optar por las acciones que lo hacen feliz teniendo en cuenta lo digno, justo o merecido de esta felicidad; o por otra parte solo ser feliz, siguiendo todas sus apetencias e inclinaciones, sin importar nada más. Sin importarle el mismo ser humano. Tal vez como algunos comentaristas han mencionado, Kant lo que abre verdaderamente es la posibilidad de elegir.

La libertad que otorga el imperativo categórico va más allá que de la simple libertad negativa de Hobbes, pues esta última no nos asegura que aún siendo libres (de coacción o de determinaciones externas) podamos auténticamente ser autónomos. La razón de ello es que también podríamos ser esclavos de nuestras apetencias e inclinaciones, eso Hobbes no lo toma en cuenta, de hecho ellas mismas nos determinan. La razón pues, le otorga la posibilidad de actuar con independencia de cualquier tendencia que lo determine.

Como ser racional, y por tanto como perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad.<sup>38</sup>

La libertad positiva consiste en actuar con base en los principios de la razón, con ella escapamos a la causalidad del mundo puramente sensible.

La libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía, y por tanto conceptos intercambiables.<sup>39</sup>

El imperativo categórico nos abre a la libertad pues aporta una dimensión donde la razón sola sea la que rija, ya no como razón al servicio de las apetencias (como un cálculo para Hobbes), sino para ella misma, porque vale por sí misma. La razón ya no en tanto que herramienta, sino en tanto que fundamento y conservación de sí misma.

De esta manera tenemos un abanico mayor: elegir qué sea lo que nos determine, o bien nuestras apetencias e inclinaciones; los medios que calculemos para conseguir ciertos fines; o bien una posible legislación universal, donde además abogemos por lo que no tiene precio: la dignidad humana.

La libertad kantiana abre la posibilidad de la auténtica transgresión a la norma; por otra parte, en el otro extremo: a la dignidad que conlleva una autolegislación racional. Antes de la filosofía kantiana, era igualmente imposible, imputar responsabilidad a un acto "bueno" o a un acto

---

<sup>37</sup> *Lecciones de ética*; Pág. 43; *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVIII.1, 247

<sup>38</sup> *Fundamentación*; Tercera sección; Pág. 235 (452,35)

<sup>39</sup> *Fundamentación*; Tercera sección; Pág. 231 (450,25)

"malo", ya que todo provenía del influjo que las pasiones ejercían sobre el ser humano y a la valoración que de ello hiciera, quien juzgara tal acción; la maldad y la bondad se podían seguir directamente de las inclinaciones, pasiones y deseos particulares.

Después de Kant, existe un nuevo parámetro que tomar en cuenta en cada acción: la dignidad humana. Una acción verdaderamente libre, nunca puede dejar de lado esta máxima, pues ella es el garante de su propia intención de libertad.

Pero la conducta humana es altamente compleja y la filosofía kantiana de la acción, al haber abierto una nueva dimensión la ha situado entre dos mundos. Por una parte el mundo de los sentidos, donde recibe influencias para actuar, influencias que van desde sus propias apetencias, hasta el amor propio o la tradición y la cultura; por otra parte un mundo del entendimiento, donde se puede percibir como un ser que se da a sí mismo leyes que buscan la universalidad y que no persiguen un fin particular. Cualquier explicación integral, debe intentar la costura de esta escisión.

El dualismo kantiano es un tema que deja insatisfechos a muchos pensadores. El concepto de libertad, requiere pues también una reformulación que supere este dualismo. Esta escisión es la que más adelante Hegel tratará de superar, proponiendo otra manera de entender la misma realidad. Sobre este tema, se centra el capítulo final de este ensayo.

### TERCERA PARTE

Sólo en la plenitud de la intersubjetividad se puede realizar el hombre. "En un pueblo libre se realiza en verdad la razón; esta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino"<sup>40</sup>

En su despliegue dialéctico de la realidad el sujeto-objeto ha transitado de la lógica a la filosofía de la naturaleza y de ésta a la filosofía del espíritu, en esta tercera etapa resurgirá con todo el contenido obtenido superando la escisión.

La filosofía del espíritu de acuerdo con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, comprende tres momentos: espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El lugar donde se circunscribe el derecho es en el espíritu objetivo, que funge como mediador entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto, por eso se dice que al mismo tiempo "el espíritu objetivo es la matriz del espíritu absoluto".

La esfera del derecho aparece en Hegel en la filosofía del espíritu, que constituye el momento en que tendrá lugar finalmente la realización de la relación sujeto-objeto.<sup>41</sup>

El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación [...]<sup>42</sup>

La voluntad que es libre, es espíritu objetivo en la medida en que se despliega en la intersubjetividad y la realiza, la hace real. Por ello el "sistema del derecho es el reino de la libertad

---

<sup>40</sup> Dri, Rubén; *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, pp.105. Las comillas son una cita que el propio Dri escoge de la *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>41</sup> En la *Enciclopedia*, antes de transitar a la filosofía del espíritu, el ser ha tenido que sumergirse en la naturaleza (salir fuera de sí) para poder completar esta relación (sujeto-objeto), pero la búsqueda ha sido insuficiente, ese momento corresponde a la filosofía de la naturaleza y por qué no decirlo, a la ciencia moderna hasta el siglo XIX.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pág. 37, §4.



realizada [hecha real], el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.”<sup>43</sup>

Es la libertad realizada porque el sistema del derecho realizado es nada menos que el Estado, o el mundo ético que tiene su máxima realización en el Estado, el cual no es otra cosa que el espíritu autoproducido, el sujeto intersujeto o la intersubjetividad que se autocrea y, de esa manera, forma una segunda naturaleza, el mundo ético.<sup>44</sup>

A este mundo ético es a donde arriba dialécticamente la voluntad del sujeto o la libertad humana. El momento que realiza plenamente a la libertad se encuentra fuera de sí, en lo intersubjetivo.<sup>45</sup> “Sólo en las relaciones intersubjetivas los hombres pueden ser libres” nos aclara Rubén Dri y el espacio en donde tiene lugar plenamente la intersubjetividad es el pueblo o la comunidad libre, ahí es donde el individuo particular puede realizarse plenamente.

La tercera parte de este ensayo constituye el tema central. Las partes anteriores han servido para comprender dos formas en que se puede abordar el dilema de ¿qué es la libertad?, ¿es posible la libertad en los seres humanos? ¿Podemos realizar efectivamente lo que consideramos como actos libres? ¿Cómo conciliamos la idea de la libertad con la cadena natural de determinaciones?

La respuesta hegeliana no es metafísica ni contractualista, o se constriñe al debate libertad-determinación o libertad-necesidad. La propuesta hegeliana busca ir más allá de esta dicotomía, porque su interés por la libertad está sobre todo en la vida social y política del ser humano.

El argumento para desechar tal dicotomía, es que la contradicción entre libertad y determinación, son la expresión de una percepción dividida (propia del entendimiento). Hegel quiere comprender el fenómeno desde una nueva perspectiva, más allá del abstracto debate entre la libertad negativa y positiva.

La libertad negativa entendida por Thomas Hobbes como *ausencia de determinación* conduce necesariamente a la existencia de un estado autoritario, donde los individuos ceden sus derechos para que un poder irresistible los ejerza para todos. El resultado es finalmente individuos carentes de libertad por el peso del poder que han conferido al Estado, como la bestia bíblica que destruye

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pág. 37, §4.

<sup>44</sup> Dri, Rubén; *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, pp. 106

<sup>45</sup> En nuestros días, la tradición liberal kantiana ha encontrado la dimensión intersubjetiva en Kant, pero la construye a partir de teorías que sólo tienen solución hipotética y en ninguna medida pueden establecer un puente hacia la realidad e incidir en la sociedad, por ejemplo: *Una teoría de Justicia* de J. Rawls. Parece que todo el mundo tuviera que ser kantiano para ser auténticamente libre, esto nuevamente es el solipsismo. Esta, en última instancia es una crítica también a la praxis filosófica de nuestros días. ¿Cómo puede incidir la filosofía en la realidad social?

el navío de la creación. Las implicaciones políticas del pensamiento kantiano son la otra cara de la moneda. A partir de la libertad entendida como *autonomía racional*, cualquier otra legislación que no sea la propia conduce a la heteronomía y por consecuencia a la pérdida de la libertad. Por lo tanto el individuo vive disociado del Estado, que siempre constituye una amenaza para su autonomía; su libertad la ejerce de manera abstracta y solipsista, sin posibilidad de incidir en la realidad social en la que habita.

El concepto de libertad de Hegel intenta superar el dualismo kantiano patente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Intenta ir más allá de los dilemas que se tejen en la libertad negativa y positiva, porque su objetivo es la realización de la libertad en el Estado moderno.

Para Kant, sólo la autodeterminación racional de la voluntad puede escapar de la determinación, pero para Hegel la voluntad ya es un *modo particular del pensamiento*. Entonces *la voluntad* como tal, *es libre* de antemano y como sólo el ser humano es considerado racional, la voluntad es humana y solamente él es libre. Ha conseguido entrar al tema, quitándose de encima (en lo que toca al ser humano) el problema metafísico de la determinación. Tal es el punto de partida de la *Filosofía del derecho*.

Desde este distinto comienzo se engrana su sistema de pensamiento que consiste en todo momento en una red de conceptos que arrojan soluciones novedosas a cada tema tratado, por ejemplo: ¿Qué hay de los instintos humanos en el tema de la libertad humana? Para Kant y Hobbes este fue un tema fundamental; el tema del libre arbitrio y si el hombre es bueno o malo por naturaleza; las leyes, los deberes y la cultura ¿qué explicación pueden tener?; ¿cómo se llega a la felicidad en las sociedades a partir de esta argumentación?; ¿cuál es entonces la auténtica libertad?; ¿cómo entender el mundo subjetivo y objetivo sin incurrir en una falsa dualidad?; ¿qué puede impulsar a actuar moralmente a un ser humano o a una nación que es libre?; ¿qué tiene que ver la libertad con el derecho?

Estos temas se abordan en la tercera parte de este ensayo y casi en su totalidad son producto de un análisis detenido de la *Filosofía del derecho*.

## El concepto de libertad en Hegel

El sujeto no es un sustantivo sino un verbo, un sujetualizarse, un devenir sujeto, hacerse sujeto. [En la Fenomenología del espíritu] El sujeto deviene certeza sensible, percepción, entendimiento, razón. Asume diversas formas sin dejar nunca de ser sujeto. [...] [En la filosofía del Derecho] La verdadera realidad o realidad en sentido fuerte es la realidad de los sujetos en sus relaciones intersubjetivas, expresada como familia, eticidad, sociedad civil, Estado. Es la realidad que actúa, que crea, que transforma, que se mueve constantemente.<sup>46</sup>

El ideal de la polis griega del siglo V a.C. resuena desde el siglo XIV en Alemania. Cuatro siglos más tarde, en la generación en que Hegel se desarrolla, la atención está enfocada hacia la recuperación de la armonía entre el individuo y la comunidad. La democracia participativa, la conquista del gobierno con la palabra y la plena ciudadanía de los seres humanos eran ideales que rememoraban a la Grecia clásica, donde, la máxima realización en la vida era la participación en la política y, la mayor deformidad, un ser humano en aislamiento o asocial. Algunos en la actualidad (como Sartori) podrían decir que en esa Grecia clásica “la comunidad no dejaba margen al individualismo”, pero para la generación a la que Hegel perteneció representaba el ideal de la relación entre el individuo y el Estado: “reconciliar la autonomía individual con los intereses de la comunidad política”<sup>47</sup>. Schiller poeta a quien Hegel seguía, había escrito en 1795 acerca de esa relación individuo-estado:

[...] no podrá llegar a realizarse [el Estado] sino cuando las partes se hayan acomodado a la idea del todo. [...] El Estado... deberá, pues, mantener con los ciudadanos la relación que éstos mantengan consigo mismos y enaltecer la humanidad subjetiva en el grado en que ésta se ennoblezca elevándose a la objetiva.<sup>48</sup>

Diez años más tarde (1805-1806) el pensamiento hegeliano parece haber madurado y comienza a rechazar la posibilidad de que se pueda dar esta identificación entre el individuo y el Estado de manera inmediata, tal como en la antigüedad clásica. Observa que la imposibilidad de regresar al

---

<sup>46</sup> Dri, Rubén; *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, pp.101

<sup>47</sup> GIL, Villegas Francisco; “Razón y libertad en la filosofía política de Hegel. Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes”.

<sup>48</sup> F. Schiller, *La educación estética del hombre*. Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe "Colección Austral" 1968, pp. 21-22. Texto citado por Francisco Gil Villegas en el artículo referido en la cita anterior.

ideal griego radica precisamente en aquello que distingue a la modernidad como algo superior: la subjetividad.

La pregunta central que se debió hacer Hegel (y que nos sugiere Francisco Gil Villegas) es: si la integración armónica (inmediata) entre individuo-estado de la antigüedad clásica ya no es posible, puesto que con la modernidad la razón ha potenciado el individualismo como nunca antes a través de la subjetividad, ¿qué libertad es posible para el mundo moderno y que pueda permitir la articulación de la dicotomía individuo-estado?

### **¿Qué libertad es posible para el ser humano moderno? \_\_\_\_\_**

Hobbes, infiere<sup>49</sup> a partir de sus observaciones, que el ser humano tiene una naturaleza altamente individualista: el *hombre es el lobo del hombre*. Tal individuo requiere de cadenas para poder vivir en sociedad, porque al mismo tiempo su interior también es morada para el anhelo de una vida tranquila, feliz; ese y otros deseos, pasiones<sup>50</sup> y la propia razón<sup>51</sup> lo harán necesariamente preferir someterse y pactar la renuncia a su estado de naturaleza libre, depredador y altamente individualista.

El Estado hobbesiano es un garante pactado por necesidad, con el poder suficiente para mantener a raya aquellas voluntades individuales renuentes a la domesticación, quienes movidas aún por sus pasiones, amenazan con regresar a ese estado de guerra sin ataduras y depredador. El Estado hobbesiano es un Estado autoritario, con todo el poder concentrado en la voluntad de quien lo dirige y que sólo da licencia (libertad) en tanto que el ejercicio de ella no amenace o siquiera cuestione la incontrovertible legitimidad de su ejercicio de poder, tácitamente acordado, hipotéticamente pactado.

En aras de la conservación de la vida y otras comodidades, individuos libres, han entregado su libertad. El alto individualismo del ser humano, lo ha llevado a la postración, tal es la irónica moraleja que justifica al Estado autocrático que aplasta al individuo y su libertad.

---

<sup>49</sup> En su *Leviatán*, Hobbes considera que el estado de guerra de todos contra todos puede inferirse a partir de las pasiones, incluso sugiere una demostración empírica citando el comportamiento “natural” de los habitantes de su propia sociedad. Él percibe claramente que los actos del ser humano están regidos y orientados de manera natural a una guerra de todos contra todos y que ante la ausencia de un “poder común”, quedarían desatados. De acuerdo con su argumentación, un “poder común” es el resultado necesario por como la naturaleza nos ha creado.

<sup>50</sup> Las “pasiones simples” para Hobbes son siete: apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena.

<sup>51</sup> Esas mismas pasiones (temor, deseo y esperanza) pueden inclinar a los seres humanos a la paz cuando vienen acompañadas de la razón.

Un Estado fuerte, trae consigo un sin número de desavenencias. La libertad queda constreñida a su mínima expresión y el pensamiento con ella también palidece, sofocado. ¿Es posible que los individuos dirijan su vida sin acabar el uno con el otro en ausencia de un Estado autocrático? El diagnóstico de Hobbes parece inapelable: los seres humanos son racionales, pero necesitan ser domados. ¿Libertad?, es más bien lo que queda de ella y lo racional para Hobbes es: renunciar a ella.

Kant como hombre ilustrado, consideraba que el pensamiento es por naturaleza libre y que la única posibilidad de permitir el despliegue de todo su potencial y la consecuente mejora que traería ello para la sociedad, implicaba la total ausencia de trabas, barreras, constricciones: la total libertad, es decir: la auto-legislación de los individuos.

El único inconveniente es que no existía un principio que pudiese demostrar que fuese posible regular la conducta de los seres racionales desde dentro. ¿Qué puede asegurar que un *mundo de demonios* racionales se comporte de acuerdo a reglas de respeto y convivencia universal sin un acicate constante que los mantenga temerosos?, ¿sobre qué base se puede sostener la posibilidad de un principio que regule las voluntades en general desde el interior?

El imperativo categórico kantiano es la figura que condensa esa posibilidad. Se ejerce de manera autónoma y pretende que el individuo en un esfuerzo racional consiga normarse a sí mismo de tal manera que sus principios rectores puedan servir como ley para todos los demás seres humanos. Es un principio que pretende no reñir con lo universal así que tarde o temprano, incluso un *mundo de demonios*, si son racionales, tendrían que dar con él para poder convivir de manera pacífica y benéfica para todos. Si consiguen auto-legislarse de esta forma, ser autónomos racionalmente, entonces la libertad no se perdería y el pensamiento fluiría también libre sin ninguna constricción externa.

La autonomía racional de los individuos se presenta como la única vía para conservar la plena libertad. Pero queda aún el Estado que pende amenazante sobre la libertad de los individuos. El Estado y sus leyes por un lado; el individuo y su autonomía racional por el otro, ambos parecen Dionisio y Damocles a punto del desenlace.

Con el imperativo categórico Kant ha encontrado un principio racional que puede normar las conductas humanas hacia lo universal, pero no trasciende al Estado. En lugar de eso, el principio está confinado a la soledad del mundo interno de los individuos. El Estado y el individuo, polarizados, habitan dos mundos que no se pueden tocar: el estado con sus leyes y el individuo con su auto-legislación racional.

Si revisamos las dos propuestas descritas anteriormente, buscando contraponerlas entre sí podemos echar luz sobre cuál es el punto de partida de Hegel.

Para Hobbes la libertad que es posible sólo existe en un Estado fuerte, de otra manera el ser humano está condenado al estado de naturaleza que es una guerra constante de todos contra todos. Kant considera que únicamente si hay autonomía puede existir la libertad, el Estado se presenta como una entidad heterónoma divorciado de la voluntad individual.

El marco jurídico del Estado en que Hobbes piensa, es un espacio donde los individuos tienen *licencia* ó permiso para perseguir sus fines, estén o no guiados por la razón; Kant reclama que la conducta de los individuos sea racional respecto de los fines que elijan perseguir.

Para Hobbes, los individuos renuncian a la toma de decisiones a través del pacto y ésta es una decisión basada en la razón; para un kantiano esta decisión sería la entrega total de la autonomía y por lo tanto la claudicación del pensamiento libre y de la razón. Un Estado fuerte compromete seriamente la autonomía de los individuos ya que descansa lógicamente en la heteronomía.

¿Cómo puede existir un Estado fuerte, sin que los individuos entreguen su autonomía?, más aún: ¿cómo sustentar que la propia autonomía tiene como condición necesaria una autoridad política?

### **La superación del dualismo en el concepto de libertad de Hegel \_\_\_\_\_**

Hegel comienza la introducción de su "*Filosofía del Derecho*" con esta primera idea: "La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización."<sup>52</sup>

Lo que inicialmente se viene a la mente cuando se leen estas líneas es ¿qué diferencia existe entre "Idea" y "*concepto*"? o ¿cómo se interrelacionan ambas en la filosofía hegeliana?

Es importante aclarar que Hegel entiende por "*concepto*" algo muy distinto de lo que se suele entender.

"La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar meros conceptos. Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos [los meros conceptos], así como que el concepto (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee realidad, precisamente porque se la da a sí mismo."<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F., "*La filosofía del Derecho*", Buenos Aires, Sudamericana, pág. 27, §1.

<sup>53</sup> HEGEL, Loc. Cit.

En su *Lógica*, el *concepto* es tratado después del *ser* y la *esencia*, que corresponden a lo inmediato y a la reflexión, respectivamente. Sin embargo, *ser* y *esencia* son a su vez dos momentos del *concepto*. En el *concepto* tendrá lugar la superación de la contradicción a la que se ha llegado en los momentos anteriores, en este sentido el *concepto* es lo verdadero. La tercera parte de la *lógica* resulta complicada precisamente por ello:

[...] pues aquí [en la *lógica del concepto*] de lo que se trata es de “dar una nueva disposición a una vieja ciudad, edificada sólidamente y mantenida en un estado constante de posesión y población”. El problema es que esa vieja ciudad está formada por material muerto o en el que es necesario “encender de nuevo el concepto viviente” o, en otras palabras, resucitar a un muerto, siendo este muerto la vieja *lógica formal*.<sup>54</sup>

Lo muerto y lo vivo, la *vieja lógica formal* y lo que realmente es el *concepto*. En las notas agregadas por los alumnos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel sobre el párrafo §1 se puede leer también una referencia a la vivacidad del *concepto*, caracterizándolo como el “cuerpo” en que tiene lugar la posibilidad del “alma”:

"El concepto y su existencia son dos lados separados y unidos, como cuerpo y alma. El cuerpo es la misma vida que el alma y sin embargo se los puede nombrar como si estuvieran uno separado del otro. Un alma sin cuerpo no sería algo viviente, y viceversa. [...] La unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y el alma, es la idea. Ella no solo es armonía sino perfecta compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera idea. La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto."<sup>55</sup>

Durante este apartado regresaremos una y otra vez a esta idea de lo vivo. Hegel está intentando de redefinir lo que significa un concepto, el *concepto* es en su “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”: la auténtica unidad entre el ser y la esencia. Para el caso del Derecho, la unidad entre "el concepto del derecho y su realización [su ser, su existencia]" es la *Idea*, esta sería la definición exacta.

Pero tal unidad nunca es perfecta y completa, sino que supone un proceso de adecuación donde el ser humano participa, integrando a sus conceptos cada vez más trozos de realidad o cierta precisión que antes no consideraba o quedaba fuera de su mirada. En este sentido, el concepto tiene una vida propia en la que va adquiriendo al igual que cualquier otra vida, distintos elementos que lo hacen crecer cuantitativa y cualitativamente. Lo que está incorporado al *concepto* es "realidad" efectiva, lo que no se incorpora es: "existencia pasajera, contingencia exterior, opinión,

---

<sup>54</sup> Dri, Ruben. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Pág.141

<sup>55</sup> HEGEL, G.W.F., “*La filosofía del Derecho*”, Buenos Aires, Sudamericana, pág. 27, §1.

apariencia inesencial, falsedad, engaño, etcétera."<sup>56</sup>. Al hablar del *concepto*, Hegel está hablando también de del desarrollo de la racionalidad que para Hegel es intersubjetiva y por lo tanto de la libertad.

El concepto es el sujeto, pero éste es intersubjetivo. Hemos llegado, de esa manera, a la plena intersubjetividad, a la realización de la razón, o sea, de la libertad. Paso de la necesidad a la libertad, de difícil comprensión.<sup>57</sup>

En este mismo sentido, Sergio Pérez Cortés señala en su obra *La política del concepto*, la esencia intersubjetiva que inunda al *concepto* hegeliano: "Ser libre no es independizarse respecto a la acción empírica, sino saberse orientado por leyes que son producto de la reflexión colectiva"<sup>58</sup>. *Concepto y libertad* son, en la filosofía de Hegel aspectos de un mismo proceso en el desarrollo del espíritu, de la experiencia concreta y de la historia de la humanidad.

Este es su punto de distinción con Kant: para Hegel, la espontaneidad de la voluntad sólo se demuestra y se despliega en el proceso histórico-político-vivo de su realización. El reproche que Hegel hace al formalismo de la moral kantiana estriba:

[no en] "su inexactitud sino incapacidad para comprender un acto moral efectivo [...] Frente al formalismo de Kant, Hegel no es un místico, sino un escéptico [...] El escepticismo [que Hegel muestra con Kant] es la sospecha filosófica de que la razón no debe empobrecer lo vivo."<sup>59</sup>

Kant no parece ver a la libertad en cada una de las configuraciones que toman los individuos a lo largo de su vida, tampoco parece comprenderla a lo largo de la historia a través de las distintas configuraciones por las que la humanidad atraviesa, mucho menos en la experiencia concreta en general. La lógica de Kant se alinea a "la vieja lógica formal", en la que, se es o no se es, ético de acuerdo a un único imperativo. Para Hegel, el *concepto* está vivo, no es una mera representación y por eso es verdadero.

A Hegel le interesa mostrar que "existe una íntima relación entre las partes del sistema, desde la Lógica hasta la historia", en este sentido, le interesa "exhibir que el *concepto* se constituye como una reflexión acerca de las consecuencias de la libre acción de la voluntad en el orden práctico y el orden teórico"<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> HEGEL, Loc. Cit.

<sup>57</sup> Dri, Ruben. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Pág.142

<sup>58</sup> Pérez, Cortés Sergio. *La política del concepto*. Pág. 77.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 78-79.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 18.



Hegel nos parece interesante hoy en día, no porque con su filosofía nos diga que el concepto pasa por distintas configuraciones y todas ellas van construyendo la vida misma del concepto, tal como si él mismo se fuera dando su propio crecimiento y transformación. Nos parece interesante porque este movimiento es el movimiento del conocimiento mismo, que trata de obtener tamaño y precisión conforme se nutre a lo largo de la historia de nuevas tecnologías y descubrimientos. Es también el movimiento de la vida y de la dialéctica que a ella parece acompañar, sea Hegel u otro quien lo atribuya a sus conceptos.

Las diferentes configuraciones que el *concepto* asume nos sirven para entenderlo mejor, pero además representan (estas configuraciones) aspectos esenciales de la *Idea*, es decir, momentos de auténtica unidad entre el la existencia misma y la manera en que la concebimos.

El objetivo de Hegel es darle unidad a dos aspectos aparentemente irreconciliables en el pensamiento: existencia y concepto; ha utilizado (según lo agregado por sus alumnos), alma y cuerpo como referencia. Alma y cuerpo tienen una perfecta unidad en la vida y es también el sentido filosófico recuperado por él en la *Idea*: "Nada vive que no sea de alguna manera *Idea*"<sup>61</sup>.

Nos interesa el pensamiento de Hegel, porque a cada momento nos está hablando de hechos reales del conocimiento y de la vida. La noción de "Idea del Derecho" recoge la unidad perfecta entre el concepto de derecho y la existencia real del concepto de derecho en la experiencia concreta y en la historia.

La unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y el alma, es la idea. Ella no solo es armonía sino perfecta compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera la idea. La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto.<sup>62</sup>

Reiteradamente, no nos interesa la *Idea* del Derecho porque ella (según lo agregado por los alumnos de Hegel), sea la libertad, sino porque, en la experiencia concreta y en la historia, detrás de los conflictos humanos, la búsqueda de mejores condiciones de vida, la lucha por el reconocimiento, la justicia y la dignidad de los pueblos se encuentra la libertad; la bandera ha sido la libertad y como objetivo: el establecimiento de nuevas leyes, derechos finalmente que permitan superar las distintas situaciones en que se encuentran los que luchan por una vida mejor.

Libertad, *concepto* de derecho y realidad existente es una ecuación válida (antes de Hegel y hasta nuestros días), que merece ser desentrañada. Por eso nos interesa su planteamiento.

---

<sup>61</sup> HEGEL, G.W.F., "La filosofía del Derecho", Buenos Aires, Sudamericana, pág. 27, §1.

<sup>62</sup> HEGEL, Loc. Cit.

## Unificación de conceptos en la Idea y la libertad\_\_\_\_\_

Este estudio del concepto del derecho le va a permitir a Hegel desarrollar la *Idea* y con esta operación saber cuál es el desarrollo propio del derecho mismo.

La ciencia del derecho es una parte de la filosofía. Debe por lo tanto desarrollar, a partir del concepto, la *Idea* como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma.<sup>63</sup>

La *Idea* es un término que funciona como una categoría y su función es hacer referencia a la unificación de dos o más conceptos aparentemente irreconciliables.

"Devenir" era la palabra que en la "*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*" había servido para unificar al "ser" y "la nada" en una misma idea. Así: la *Idea* (momento de unificación) del concepto del derecho y la existencia de este concepto en el mundo actual es: la *libertad*.

La *libertad* es una palabra que, del mismo modo que "devenir" supera la contradicción que surge en una visión lineal de dos conceptos. La *libertad* es la *Idea* por ese motivo y permite señalar la unidad o complementación a que aquellos conceptos (el concepto de derecho y la existencia de ese concepto en el mundo actual) hacen referencia si se les deja de ver solamente como contradictorios en un plano lineal.

La contradicción es en todo momento una llamada a la complementación en la unidad.

"La filosofía trata con ideas", dice Hegel, pues ella en realidad busca superar en todo momento la aparente contradicción que le produce al entendimiento el mundo de los conceptos. Busca ir más allá de esta falta de verdad. El entendimiento abstrae, es decir, despoja a la realidad de ciertos elementos y para lograr este fin debe cortar, dividir.

Dividir significa crear límites; señalar y patentar el vértice donde un concepto deja de pertenecer a sí mismo y se vuelve una contradicción para sí mismo. Abstractar significa tomar esa pequeña pieza "estable" y despojarla del resto a su alrededor para poder contemplarla y entenderla. El proceso de aprendizaje es en estricto sentido un proceso de aprehensión.

La realidad solo era auténtica antes de ser cortada y despojada, pero también era inerte e inaccesible, tal vez podríamos decir: invisible para el entendimiento. La filosofía debe restaurar esa

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pág. 28, §2. Pero como la *ciencia del derecho* es una parte de la filosofía, su demostración y punto de partida están en otro lugar y no en ella misma como ciencia. Por lo tanto, *el concepto del derecho* queda fuera de *la ciencia del derecho* y es tarea de la filosofía encontrar su razón y observar su desarrollo. Hegel va a proponer que tal demostración o deducción de la *Ciencia del derecho* quede dada por supuesta y el *concepto de derecho* se acepte como "dado" también.

unidad como si se tratara de un rompecabezas donde cada pieza es un concepto abstracto. Es el rompecabezas completo lo que nos interesa en sí, no los conceptos de manera aislada.

La *libertad*, el *devenir*, son palabras que nos muestran la unificación: una vuelta a la realidad auténtica antes de ser seccionada por el entendimiento para poder aprehenderla y conocerla.

Pero (y esto es fundamental) sin perder lo que ya había ganado el entendimiento.

De esta manera son comprensibles nítidamente las primeras líneas de su tratado:

La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización.<sup>64</sup>

### **El método hegeliano: la libertad es lo único necesario \_\_\_\_\_**

Hegel busca que su forma de proceder sea impecable, por eso aunque el concepto mismo se acepte como dado, debe demostrar en todo momento su necesidad:

“En el conocimiento filosófico, la necesidad de un concepto es lo principal, y el camino que se presenta como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción. Si *el contenido es por sí necesario*, el segundo paso consistirá entonces en buscar qué le corresponde en la representación y el lenguaje.”<sup>65</sup>

El contenido que sin duda es necesario en el andamiaje hegeliano es "*la libertad*", las ideas comunes o representaciones distintas deben de poder incorporarse como explicaciones que por su presencia o por su ausencia conduzcan necesariamente a este fin.

El modo en que este concepto es por sí en su *verdad* [Croce traduce: *es por sí en su realidad*; Oxford traduce: *es por sí actualmente*] y el modo en que está en la representación [Oxford traduce en lugar de "representación": *idea común*], no sólo pueden sino que también deben ser distintos, en cuanto a su forma y su configuración. No obstante, si la representación no es falsa en cuanto a su contenido, se puede perfectamente mostrar cómo el concepto está contenido y presente en ella de un modo esencial; en otras palabras, la representación puede ser elevada a la forma del concepto. Pero [la representación o la idea común] no puede ser de ninguna manera medida y criterio del concepto por sí mismo necesario

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pág. 27, §1.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, §2, pág. 29. Lo que Hegel supone a partir de estas líneas es que el contenido del concepto de derecho es "*la libertad*". El método consiste en poder visualizar cuándo un concepto determinado o una idea común tiene por dentro el contenido que administra carácter de necesario, es decir: que contiene a "*la libertad*". Si la idea común de tal o cual concepto no contiene tal noción fundamental, entonces se debe desechar, pues lo que verdaderamente está dado es ese contenido necesario y todo alrededor debe rectificarse a con ella (*la libertad*).

y verdadero, sino que, por el contrario, debe tomar de éste su verdad, y rectificarse y conocerse a partir de él.<sup>66</sup>

Podemos ver que la *libertad* en cuanto contenido se esparce por aquí y por allá en las distintas leyes humanas y derechos, en menor o mayor medida según la época, pero no por eso alguna ley o derecho puede arrogarse la característica de necesario ya que lo único con tal aval es la necesidad de la cosa misma en cuanto contenido: *la libertad*.

El pasaje de la historia de las disputas por las leyes romanas y "El Mercader de Venecia" de Shakespeare en el párrafo tres, es un buen ejemplo de la dependencia de las leyes a las circunstancias históricas y de la opinión hegeliana de que la filosofía puede ayudar a bien gobernar. La finalidad de esta larga disertación es la misma, lo único con carácter de necesidad es *la libertad* misma.

Podríamos numerar los puntos interesantes: En primer lugar, la idea de que las leyes dependen de las circunstancias históricas en que han sido gestadas. La ciencia del derecho se dedica a buscar la coherencia interna, pero la filosofía se puede dar cuenta además de que ellas son solo transitorias:

Estas leyes son positivas en la medida en que tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, por lo cual sólo tienen un valor histórico y son de naturaleza transitoria.<sup>67</sup>

En segundo lugar que la perspectiva filosófica puede ayudar a evaluar la sabiduría de "los legisladores y los gobiernos" respecto de lo que han hecho para determinadas condiciones y establecido de acuerdo a su época.<sup>68</sup>

### **La libertad como punto de partida\_\_\_\_\_**

El terreno del derecho es lo *espiritual* [*mind*: mente, intelecto, entendimiento, traduce Oxford]; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada [made actual-hecha actual, traduce Oxford], el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, pág. 29, §2.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pág. 34, §3. El texto en cursivas es señalado por Hegel.

<sup>68</sup> Para quien esté interesado en el amplio pasaje hegeliano: Shylock es el personaje de la obra "El mercader de Venecia", que pide "una libra de carne" "a pound of flesh", de Antonio (el mercader), si éste no cumple con la devolución del préstamo que le hará. Es el estereotipo antisemita del judío prestamista. Shakespeare muere en 1616, 40 años antes de que los judíos vuelvan a ser admitidos en Inglaterra por Cromwell. Fueron expulsados el 18 de junio de 1290. Así que Shakespeare seguramente no conoció a ninguno.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, pág. 37, §4.

Para Hegel, la voluntad es libre. Este punto de partida es distinto a los que ya hemos tratado anteriormente en Hobbes y Kant.

Para Hobbes, la voluntad es el último apetito que aparece en la deliberación, tal apetito es quien termina de constituir la causa suficiente, dando al mismo tiempo fin a la deliberación y volviendo necesaria la acción.

Kant ve la voluntad como:

[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, del mismo modo que la necesidad natural la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de las causas ajenas.<sup>70</sup>

Pero esta causalidad "de los seres vivos en tanto que son racionales" es de "tipo especial, pues de otro modo una voluntad libre, sería un absurdo"<sup>71</sup>.

Kant quiere evitar a toda costa cualquier contradicción conceptual, como aquellas que Hobbes explicaba a modo de errores en el razonamiento<sup>72</sup>. Debe respetar el ámbito de la *necesidad natural* (de la cadena causal de determinaciones). El problema con la "*necesidad natural*" es que supone la heteronomía de las causas eficientes, así que ahí no puede fundarse ninguna libertad. En cambio, si reemplazamos a la "*necesidad natural*" (que es "la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados por el influjo de causas ajenas") por la *libertad* (como la propiedad de un tipo distinto de causalidad), estamos obligados por primera vez a pensar en la *autonomía*, más aún: una auténtica *libertad* es aquella que consigue una plena autonomía. Por ello la voluntad sólo en tanto que es autónoma, que se da a sí misma su ley en un imperativo universal, puede presumir de contener a la *libertad* como propiedad.

Por otra parte, el problema con la autonomía de la voluntad es que la *libertad* debe darse por supuesta, pues es indemostrable. Es el camino de un razonamiento que pretende ser claro, que evita incurrir en contradicción, pero en el que es imposible conseguir su demostración. Dice Kant al respecto:

Pero la razón traspasaría todos sus límites tan pronto como se atreviese a explicar cómo pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería completamente lo mismo que la tarea de explicar cómo sea posible la libertad. [...] la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la

---

<sup>70</sup> KANT, Immanuel, "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*", Ariel, pág. 223, §446 5-10.

<sup>71</sup> KANT, loc. cit.

<sup>72</sup> P.ej.: "sujeto libre", "círculo cuadrado" y otras expresiones de este tipo que ya mencionamos en el Capítulo II, donde explicamos cómo Hobbes fundamenta su concepto de libertad.

naturaleza [...] la libertad no puede ser nunca concebida, ni aún solo comprendida. Vale sólo como necesaria presuposición de la razón en un ser que cree ser consciente de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear...

La *libertad* es indemostrable a partir de las leyes de la naturaleza, pero es una “necesaria presuposición” que: cuando obramos alejados del simple deseo, se nota, salta como una anomalía; se hace más patente que tal vez hay algo más que conduce y motiva nuestras acciones: *cabe suponer* una facultad de otro orden a “la mera facultad de desear”. La *voluntad* para Kant, es esa “facultad diferente”.

Para Hobbes la voluntad es un acto más y pensarlo como “facultad” constituye simplemente una ilusión: la “aparición o fantasía” de un cierto *mando*, que se dejaba traslucir a causa del proceso de “deliberación”. El razonamiento de Hobbes era correcto, solamente contaba con la *necesidad natural* para fundamentar la causalidad todo tipo de acción (desde la caída de una piedra, hasta las decisiones humanas más complejas) y de manera magistral demuestra que nada material puede sustentar un *mando* o *voluntad* inmaterial. Pero Kant tiene otro plano diferente para apuntalar esa facultad innata o inherente a los seres racionales.

El hombre, para Kant, no sólo es un “fenómeno” (determinado por las leyes de la naturaleza), sino también una “inteligencia” por lo que debe ser entendido teniendo en cuenta esta cualidad. De otra manera sería imposible concebir: cómo es que el ser humano podría tomar un interés por leyes morales alejadas de cualquier sensación de placer o displacer. Es decir: Si es verdad que existe un bien puro en sí mismo, ¿cuál es la razón por la que un ser humano opta por él, a priori, sin algún elemento exterior tal como el placer, el dolor, las inclinaciones o el simple deseo? La voluntad de los seres racionales debe pues tener otro tipo de causalidad que lo explique, en la que no participa necesariamente lo que se da en la experiencia. Ese es el eslabón que falta y el punto en que la filosofía kantiana aporta y reconoce a la vez su limitación ya que:

[...] es enteramente imposible comprender, esto es, hacer concebible a priori, cómo un mero pensamiento, que no contiene él mismo en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o displacer, pues eso es un tipo especial de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, no podemos determinar a priori absolutamente nada, sino que acerca de ello tenemos que interrogar únicamente a la experiencia. Pero como ésta no nos proporciona otra relación de la causa al efecto que la existente entre dos objetos de la experiencia, mientras que aquí la razón pura ha de ser, por meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), la causa de un efecto reside, desde luego, en la experiencia, tenemos que la explicación de

cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley, y por tanto la moralidad es enteramente imposible para nosotros, hombres.<sup>73</sup>

Lo primero que resalta en este texto citado es lo que yo llamaría: la extraña conexión entre lo sensible y lo insensible<sup>74</sup> ¿Cómo un pensamiento *a priori* (sin carga sensible ó empírica) puede ser la causa de “una sensación de placer o displacer”? ¿Cuál es el origen de que nos interese aquello que tiene validez absoluta (como la universalidad de la máxima en forma de ley)? Es como preguntar: ¿De qué manera un conjunto millonario de neuronas a través de la sinapsis finalmente “desean” conocer la verdad absoluta o se interesan en “la universalidad de la máxima como ley”?

[...] cómo la razón pura sin otros resortes, de dondequiera que estuviesen tomados, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de validez universal de todas sus máximas como leyes (que sería, desde luego, la forma de una razón práctica pura), sin ninguna materia (objeto) de la voluntad en la cual se pudiera de antemano tomar algún interés, pueda proporcionar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamase puramente moral, o, con otras palabras, cómo la razón pura pueda ser práctica: para explicar esto toda la razón humana es enteramente impotente, y todo esfuerzo y trabajo en buscar explicación de ello será perdido.<sup>75</sup>

Una respuesta enteramente satisfactoria es imposible humanamente (en la época de Kant y en la nuestra). Las leyes universales y la moralidad nos interesan porque tienen validez y han surgido, dice, de nuestra voluntad como inteligencia. La pregunta en sí misma tiene la forma de nuestro propio interés inteligente. Habitamos pues, un mundo inteligente imposible de desentrañar por nuestros medios racionales.

El aporte de esta argumentación es que fundamenta a la universalidad en la inteligencia racional (algo que Hegel llevará hasta sus últimas consecuencias). Deja fuera de toda argumentación razonable la idea de que la validez universal sea algo que pueda fundarse en el interés o el gusto personal. Más allá de las convenciones, de las tradiciones y de cualquier perspectiva particular, la imposibilidad de demostración que tienen la libertad o la moralidad misma, es una prueba razonable de que ellas estarían (junto con otras inquietudes como: “la universalidad de la máxima como ley”, la verdad absoluta, la existencia de Dios, etc.), situadas en el origen mismo de la

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, pág. 251-253, §460, 15-25.

<sup>74</sup> Descartes, Hobbes (en sus “*Objeciones a las Meditaciones metafísicas de Descartes*”) y Leibniz tratarán este tema de la conexión entre lo material e inmaterial (espiritual) de distintas maneras. Sería interesante compilar todos argumentos argüidos en uno y otro sentido. Sin embargo lo fundamental es precisamente la manera en que se logra (o se torna imposible) la interacción entre esos dos mundos separados: mundo sensible e inteligible; mundo material e inmaterial.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pág. 253-255, §461, 25-35.

racionalidad antes de la cual es imposible nadie instalarse para declarar algo que fuese concebible como la causa de alguna de ellas.<sup>76</sup>

Kant a partir de este punto podrá contestar cómo es que el imperativo categórico es posible, pero únicamente bajo "la idea de la libertad" y solo en este terreno, "pero cómo sea posible esta presuposición misma no puede ser comprendido jamás por una razón humana"<sup>77</sup>.

Es precisamente lo mismo que si yo intentara desentrañar cómo sea posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento de explicación filosófico, y no tengo otro.<sup>78</sup>

[...] el resorte tiene que faltar aquí enteramente, y esa idea de un mundo inteligible tendría que ser entonces ella misma el resorte o aquello en lo que la razón tomase originariamente un interés, pero hacer esto concebible es justo el problema que no podemos resolver.<sup>79</sup>

Esa conexión de "cómo la razón pura pueda ser práctica" es la que Hegel intentará completar proponiendo una forma distinta de entender la problemática. La voluntad es ya libre para Hegel.

Hegel se da cuenta de que todos los caminos que han intentado explicar el problema de la libertad son en alguna medida infructuosos. Parece referirse incluso a la propuesta kantiana en este comentario:

Respecto de la libertad de la voluntad se puede recordar cual era anteriormente el modo de proceder del conocer. Se suponía la representación [idea, traduce Oxford] de la voluntad y a partir de ella se trataba de extraer y establecer una definición común, tales como el arrepentimiento, la culpa y otros similares, que solo pueden explicarse si la voluntad es libre, se llevaba a cabo la llamada demostración de la libertad de la voluntad, siguiendo los procedimientos de la vieja psicología empírica. Pero es aún más cómodo atenerse directamente a que la libertad está dada como un hecho de la conciencia y afirmar que se debe creer en ella.<sup>80</sup>

Es interesante recordar la importancia que tenía para Kant reconocer la propia limitación de la razón:

Aquí está, pues, el límite supremo de toda indagación moral, pero determinarlo es ya también de gran importancia, para que la razón por una parte, no ande buscando en el mundo de los sentidos, de una manera nociva para las costumbres, la causa motora suprema y un interés concebible, pero empírico, y, por otra parte, para que tampoco despliegue impotente sus alas, sin moverse de sitio, en el espacio para ella

---

<sup>76</sup> Este punto es medular, puesto que Hegel va a ligar *necesariamente* a la *voluntad* con el pensamiento.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pág. 253, §461, 15.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, pág. 255, §462, 1-5.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pág. 255, §462, 18-21.

<sup>80</sup> HEGEL, *op. cit.*, pág. 38.



vacío de los conceptos trascendentales bajo el nombre de mundo inteligible, y no se pierda entre quimeras.<sup>81</sup>

*Lo puro*, no puede ser concebido, pero lo que si puede Kant concebir, como él mismo reconoce (en su "Observación final") es su "inconcebibilidad, lo cual es todo lo que en justicia puede exigirse de una filosofía que aspira a llegar en principios hasta el límite de la razón humana" <sup>82</sup>

Hay un párrafo de Kant que considero que Hegel toma muy enserio, pues si se lo invierte, se obtiene el fundamento de su idealismo:

Por lo demás [dice Kant], la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad como si fuesen leyes de naturaleza.<sup>83</sup>

Hegel lo asume a la inversa, porque al ser su filosofía un idealismo: lo único que verdaderamente existe es ese mundo de ideas que un sujeto se puede formar a partir de su capacidad racional con que media cada fenómeno de la existencia. Para Hegel, la realidad es el sujeto mismo; el sujeto al conocer el mundo, lo que verdaderamente hace es iniciar un viaje que va a terminar en la confirmación de que: a quien estaba conociendo ese sujeto era a sí mismo a través de todo lo que experimentaba y conseguía descubrir. Es un conocer que aparentemente se lanza hacia el objeto, pero que mientras más lo conoce, más cobra conciencia de que regresa a sí mismo, más aún: que él mismo habría formado tal objeto y todos lo objetos de conocimiento.

En términos de religión podríamos decir, por ejemplo: Dios como la esencia del ser humano. El ser humano al buscar lo divino finalmente se encuentra a sí mismo detrás de esa idea, atrás del telón no hay nada, dice Hegel. El ser humano es el Dios del ser humano.

Es por ello que Kant no puede ver más allá del telón, porque considera que el telón es el límite de lo racional, y carece de la noción de que todo el escenario, incluido el teatro y todo lo demás ha sido elaborado por el mismo entendimiento para presenciar sus propias obras y proyectos, para hacerlos comprensibles y presentables a sí mismo.

---

<sup>81</sup> KANT, op. cit., pág. 255, § 462, 23-29.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pág. 259, § 463, 30-fin.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pág. 255, § 462, 30-35.

Detrás del telón no hay nada, pero a la vez si que lo hay: detrás del telón estamos nosotros mismos. Por ello Hegel considera que: "La deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas sólo puede tener lugar como ya se ha señalado (§2) en conexión con el todo".<sup>84</sup>

En el agregado por los alumnos al §4 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel explica que:

La libertad de la voluntad se puede explicar mejor con una referencia a la naturaleza física. La libertad es una determinación fundamental de la voluntad [Kant le habría llamado: "propiedad de la causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales", cita en la pág. 47 de este ensayo] del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos. [...] lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad solo es real como voluntad, como sujeto.<sup>85</sup>

El maridaje entre *libertad* y voluntad esta dado en esta explicación. Aunque aun se trata de las notas de los alumnos de Hegel, mas adelante confirmaremos éstas definiciones iniciales como estructura y síntesis de su concepto de libertad.

Para Kant la idea de lo bueno en la voluntad (la buena voluntad) estaría relacionada con la *libertad* a través del "imperativo categórico" y para conseguirlo se requiere por sí mismo del pensamiento. Hegel casa de una vez a la *libertad* con la voluntad, sin necesitar algún emplasto (como el "imperativo categórico"). Pero, ¿dónde queda el pensamiento? Si acaso todos los actos libres provienen de la voluntad y en el sentido inverso: todos los actos voluntarios son libres, entonces: ¿qué es o implica un acto voluntario? El siguiente paso sería fundamentar de mejor manera este vínculo que falta y sin el cual, el pensamiento quedaría fuera de la argumentación hegeliana.

### **La voluntad: un modo particular del pensar\_\_\_\_\_**

Hegel observa que es erróneo separar al pensamiento de la voluntad, para él no hace falta emplasto alguno para tener que vincularlas, pero también parece reconocer (aludiendo a "la buena voluntad" y su conexión con el pensamiento) la consistencia del núcleo de la argumentación kantiana<sup>86</sup>:

Aquellos que consideran al pensamiento como una facultad singular y particular, separada de la voluntad -a su vez también una facultad singular- y sostiene además que el pensar es desventajoso para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, muestran con ello desde un principio que desconocen totalmente la

---

<sup>84</sup> HEGEL, op. cit., pág. 38, § 4.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pág. 39, agregado al §4.

<sup>86</sup> Recordemos que en la "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*", Kant quería desentrañar racionalmente el sentido claro de aquello que se entendía por "la buena voluntad".

naturaleza de la voluntad (advertencia que deberá ser hecha aún con bastante frecuencia en este tema).<sup>87</sup>

Hegel quiere ir más allá y evitar escindir al ser humano a través de los distintos conceptos involucrados.

Respecto a la conexión entre la voluntad y el pensamiento, hay que observar lo siguiente. El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería una representación vacía. La diferencia que existe entre el pensamiento y la voluntad es la que existe entre el conocimiento teórico y práctico, pero ellos no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular de pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse existencia.<sup>88</sup>

Con esta definición la voluntad adquiere un nuevo cariz, se trata ahora de pensamiento cualitativamente en estado práctico. La voluntad pertenecería *estrictamente* a aquellos seres que consideremos capaces de pensamiento. Es una idea que Hegel construye desde dos ángulos: a) la voluntad como un modo particular de pensamiento; y b) la voluntad en cuanto traducción de pensamiento en existencia, es decir: como proceso en que se amalgama la voluntad con la existencia. La idea del primer inciso la voy a desarrollar a continuación y la segunda en el capítulo siguiente.

A través del pensamiento kantiano, difícilmente podemos tener certeza apodíctica de que las acciones humanas están basadas en la racionalidad. La racionalidad es más bien algo que tenemos que atribuir al sujeto si queremos que sus actos nos reflejen un probable sentido moral. Esto sucede porque la **voluntad** está conectada sí: con la racionalidad, pero también con los deseos e inclinaciones humanas. A cualquier acto humano (por más evidente y fidedigno que pudiéramos encontrar), jamás podría serle probado que el sujeto que lo obró, lo hizo actuando estrictamente desde el imperativo categórico (que manda la universalidad) y que por eso mismo es auténticamente racional y bueno en sí mismo.

La certeza de racionalidad de los actos en el pensamiento kantiano solo la obtiene el sujeto desde su *yo interno* y desde su percepción de lo que constituye su propio “deber ser”. La racionalidad no se puede sentir o comprobar como un observador externo. Se sabe como una realidad en la que es lícito pensar que habita el ser humano por lo *mucho* o poco que se aleja del animal, del “mundo de los sentidos”. Pero esta certeza es imposible asirla con la misma razón. Se pueden intentar muchas

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, pág. 41, observaciones al §5.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, pág. 39, agregado al §4.

pruebas, pero si quisiéramos tener una certeza apodíctica de ella, es decir: conseguir la certeza absoluta de que un determinado ser humano ha actuado únicamente a partir de su propio “deber ser”, nos encontraríamos que es imposible. Por eso el pensamiento de Kant es tenido por solipsista, pues solamente aquél *yo interno* tiene la certidumbre de su propia acción. Para ir un poco más allá en la explicación de la conducta humana, Kant tuvo que darla por supuesta: suponer al ser humano racional y por lo tanto libre.

En cambio, en el pensamiento hegeliano, la **voluntad** fluye en conexión directa con el pensamiento, es pensamiento conducido a la existencia. La **voluntad** así pensada, constituye también la posibilidad por primera vez de que lo que se presenta en la existencia (la realidad) sea racional, tenga sentido. A partir de aquí la realidad se puede leer, entender: todos los actos tienen un sentido racional.

Hay dos modos en que la realidad *se carga de y descarga* racionalidad: a través del conocimiento teórico (del simple pensar) y del pensamiento práctico (descarga). Con el primero, el ser humano se apropia de la realidad (la *carga* de racionalidad):

Cuando pienso un objeto, lo llevo al pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. [...] sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mí. Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo. La colorida pintura del mundo está frente a mí; yo me enfrento a ella y con este comportamiento elimino la oposición: convierto aquél contenido en algo mío.<sup>89</sup>

Pero a través del pensamiento práctico (donde quedaría inserta la **voluntad**), el ser humano moldea, incide, transforma su existencia: *descarga* racionalidad. El procedimiento del pensamiento práctico que implica a la voluntad es muy distinto al teórico:

Al ser práctico, activo, me determino, y determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia. Pero las diferencias que pongo son a su vez mías, las determinaciones me pertenecen, lo mismo que los fines a los que soy impulsado. Aunque deje salir estas determinaciones y diferencias, es decir las ponga en el llamado mundo exterior, siguen siendo sin embargo mías: son lo que yo he hecho, construido, llevan la huella de mi espíritu. Esta es pues la diferencia entre el comportamiento teórico y práctico; hay que indicar ahora cuál es su relación.<sup>90</sup>

El pensamiento teórico *se apropia* de los objetos y en su forma práctica (la **voluntad**) *firma* a la realidad. Por la *firma* se conoce muy bien al autor. Pensamiento y voluntad van siempre unidos, de la misma manera que el saber teórico y práctico están relacionados entre sí frente a la realidad.

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, pág. 39-40, agregado al §4.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pág. 40, agregado al §4.

Hegel llega a esta idea pues encuentra una clara interdependencia entre estos conceptos. El uno no puede estar sin el otro en la esencia humana.

Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico. Esto se dirige contra la representación de que ambos están separados, pues no se puede tener voluntad sin inteligencia. Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo represento, es objeto para mí. El animal actúa por instinto, es impulsado por algo interior y en ese sentido es también práctico, pero no tiene sin embargo voluntad porque no se representa lo que apetece. Pero tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe por cierto la forma de algo existente, pero este existente es un mediado, puesto por nuestra actividad. Esta diferencia es por lo tanto inseparable, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos.<sup>91</sup>

Para Hobbes es “el último apetito en la deliberación” lo que constituye aquello que llamamos voluntad: un acto y no una facultad. Para Hegel el término vuelve a ser una conducta atribuible solo al ser humano, pero como un “modo particular”<sup>92</sup> en que el pensar se despliega en la realidad, pero nunca dice que se trate de una “facultad”. En este sentido debemos de ser muy cuidadosos en llamarle “facultad” a la **voluntad** a partir del pensamiento hegeliano aunque sin duda esta actividad solo sea atribuible para él a los seres racionales.

Sin embargo, hay en esta última cita una perspectiva conceptual que distancia a Hegel del saco en que podrían caer muy bien Kant y Hobbes. Allí donde ninguno de estos dos últimos filósofos veía conexión entre material e inmaterial, Hegel remarca: tanto en el plano del entendimiento como en el práctico, la **actividad** es el elemento que intercomunica la aparente dualidad. El **movimiento** (ahora a través del concepto de “**actividad**”) una vez más hace su aparición, pero es un **movimiento** más de tipo aristotélico que hobbesiano.

Un **movimiento** que piensa (la razón), es un pensamiento que quiere (lo representado o pensado) y da como resultado: un **movimiento** que mueve (la **voluntad**). Pero este **movimiento** está bañado de inteligencia gracias a la representación conseguida a través de la razón. La razón ha producido el **movimiento** y no ha sido originado desde *el mero instinto*, sino desde la inteligencia, por ello puede llamarse auténticamente “**voluntad**”. Se ha independizado *del mero instinto* a través de la representación. Ha otorgado a sí mismo sentido inteligente al **movimiento** más allá del impulso natural (*el mero instinto*) en que podría haber quedado ahogado ese mismo **movimiento** en un ser

---

<sup>91</sup> HEGEL, loc. cit.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, pág. 41, observaciones al §5.

sin **voluntad** (sin inteligencia). Pensamiento y **actividad** (o **movimiento**) son para Hegel como para Aristóteles una idea inseparable. La **voluntad** se inscribe en la racionalidad como un modo particular de **movimiento** (o **actividad**) del ser pensante. La “voluntad es un modo particular de pensamiento” porque pensar (en cualquier sentido a partir de lo expuesto), es hacer.

### **De la voluntad pura a la existencia\_\_\_\_\_**

La voluntad es definida por Hegel como “un modo particular de pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse existencia.”<sup>93</sup>

En este capítulo mostraré cómo es que se vierte el pensamiento en la realidad, como complemento a las ideas tratadas en el capítulo anterior: “**La voluntad: un modo particular del pensar**”. Para ello, la voluntad requiere ser precisada a partir de lo que abarca en sí misma: “La voluntad contiene  $\alpha$ ) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo”<sup>94</sup>.

La voluntad en un comienzo carece de un sentido específico, es movimiento de conciencia puro, quizá podríamos decir: de contemplación pura, “contiene la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad [Allgemeinheit], el *pensamiento* puro de sí mismo”<sup>95</sup>.

Esta capacidad del entendimiento de abstraerse de cualquier determinación es lo que se conoce como “libertad negativa o libertad del entendimiento” y Hegel la llama también: “la libertad del vacío”. Es la libertad que da refugio a los escolásticos o a los perseguidos por sus ideas, a quienes aún les queda esa isla de total ausencia de determinación a dónde acudir, cuando la realidad existente constriñe toda posibilidad de acción; acudir a esta libertad negativa como la auténtica carencia de toda determinación posible (desde el interior). También la equipara Hegel con la “pura contemplación hindú” y según él: ella “se traduce en la destrucción de todo orden social existente”.<sup>96</sup>

Hegel describe este tránsito hacia la libertad desde la voluntad. En el primer instante, un momento de libertad negativa en que se carece de determinación alguna (momento  $\alpha$ ). El segundo momento ( $\beta$ ) debe negar a esta libertad carente de determinación, libertad negativa, libertad

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, pág. 39, agregado al §4.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, pág. 40, §5 el subrayado es de Hegel.

<sup>95</sup> HEGEL, loc. cit.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, pág. 41, observaciones al §5.

vacía. Porque entrar en la existencia significa: determinarse. Lo que se niega es la ausencia de determinación y es ahí en donde el "yo" será posible:

β) El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Este contenido puede tanto ser dado por la naturaleza como producido a partir del concepto de espíritu. Por medio de este ponerse a sí mismo como un determinado, entra el yo en la existencia; es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo.<sup>97</sup>

El proceso de la constitución de la identidad lleva a la determinación o a la inversa; es una primera determinación que es a la vez la primera negación de lo universal (*Allgemeinheit*) o de la generalidad, para aterrizar en una particularidad (*Besonderheit*) o característica determinada.

El ser humano necesita salir de esta abstracción absoluta de la pura indeterminación: "ponerse", volverse objeto, si tiene deseo: definirlo. Al decidirme a querer algo, mi voluntad se transforma en mi propia limitación, pues es imposible tenerlo todo (decido una cosa y niego a todo lo demás); este es el segundo momento (**β**), que niega determinando; niega al determinar (a la pura indeterminación o libertad negativa) lo que antes era mi indeterminación.

Para Hegel, la **voluntad** será la unidad entre la ausencia de determinación (el momento **α**, la indeterminación) y la determinación en que el "yo" adquiere su identidad (el momento **β**). Dice en el § 7 de su *Filosofía del Derecho* que esta condición es la que lo posibilita para la *individualidad* (*Einzelheit*; momento **γ**), que para Hegel es la posibilidad del reencuentro con la *universalidad*. Lo es, puesto que al permanecer en ella (en la *individualidad*) lo que realmente pasa es que niega el momento anterior (la *particularidad*); la *individualidad* niega a quien era la negación de la *universalidad* (por el hecho de determinarse en el momento **β**) y así, se reencuentra con ella en su concepto. El tercer momento (**γ**) que culmina la triada nos dice que en realidad:

γ) la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* [*Besonderheit*] reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad* [*Allgemeinheit*]: la *individualidad* [*Einzelheit*]. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo.<sup>98</sup>

Pareciese que al permanecer en el momento **γ** el ser humano vive en indisoluble reencuentro con la *universalidad* (¿y qué es aquella *universalidad* sino la misma libertad sin determinación

---

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pág. 42, §6.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pág. 44, §7

alguna?). Aún habiéndome determinado, la sensación de permanencia absoluta en un estado de "posibilidad", me sitúa al mismo tiempo que "yo" determinado, libre.

El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal relación consigo, él es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e ideal, como una mera posibilidad a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esta posibilidad. Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.<sup>99</sup>

Además observa:

Toda autoconciencia se sabe como universal -como la posibilidad de abstraer todo lo determinado-, y al mismo tiempo como particular, con un fin, un contenido y un objeto determinados. Pero estos dos momentos son abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, a la que se opone lo particular, que sin embargo, por medio de su reflexión en sí, concuerda con lo universal.<sup>100</sup>

Jorge Eugenio Dotti comenta sobre este momento de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en su obra *Dialéctica y Derecho*:

Se reproduce así el movimiento que, en el nivel sistemático más amplio, cumple la sustancia-sujeto pasando dialécticamente de *Idea* a Naturaleza. [...] Esta dialéctica de Yo reproduce entonces el concepto de la "libertad" ya desarrollado en la lógica: libertad como conciencia, alcanzada por el sujeto único, de ser libre por haber eliminado toda alteridad aparentemente condicionante de la verdadera universalidad; i.e. libre por permanecer consigo cuando se está en o frente a "lo otro", pues éste es sí mismo puesto como tal.<sup>101</sup>

La voluntad como un "modo particular del pensamiento" ha entrado en la existencia y para ello ha tenido que determinarse, romper con la *universalidad*. La libertad negativa se transforma en un simple momento que da paso a otro (la determinación), donde ella es negada necesariamente. Hegel no quiere caer en contradicciones y para ello es necesario un tercer momento, en el que la universalidad es recuperada. Ese tercer momento es el de la "*singularidad*" o "*individualidad*". Es un momento de mayor detalle, donde se consigue "por medio de su reflexión en sí"<sup>102</sup> el reencuentro o la concordancia con lo *universal*.

El texto agregado por los alumnos de Hegel después de las *Observaciones* al §7 va en el mismo sentido que nuestra explicación:

---

<sup>99</sup> HEGEL, loc. cit.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, pág. 44, Observaciones al §7.

<sup>101</sup> DOTTI, Jorge Eugenio, "Dialéctica y Derecho", pág. 213,214.

<sup>102</sup> HEGEL, op. cit. pág. 44, Observaciones al §7.



Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina [este es el segundo momento, el momento "ß"] y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Este es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales.<sup>103</sup>

La lógica de la argumentación hegeliana nos invita a pensar que: los distintos momentos por los que la realidad atraviesa, si bien, lucen como contradicciones insalvables para el pensamiento lógico tradicional, albergan sin embargo respuestas, siempre y cuando sean puestas dentro de un método que se permite abastecer con conceptos dinámicos. La realidad es dialéctica, los conceptos a través del método hegeliano muestran plenamente su interdependencia.

La descripción que Hegel ofrece de la existencia está basada en una solución altamente creativa. En ella la indeterminación y la determinación se muestran insuficientes por sí solas para entender lo que sucede en el fenómeno de la voluntad y por lo tanto de la libertad. Cualquier par de conceptos contradictorios deben entenderse en su interdependencia que por sí misma es ya una tercera idea, capaz de unificarlos, aportando una más auténtica descripción de lo que sucede en la realidad.

### **La voluntad en su forma y contenido \_\_\_\_\_**

En el § 8 Hegel plantea que existen dos perfiles para entender en detalle la **voluntad** cuando ella se *particulariza*, es decir: se determina (véase el capítulo anterior, momento  $\alpha$ ). Se puede comprender a partir de su **forma** y de su **contenido**.

Por su **forma**, significa el traslado de los fines de una subjetividad específica a la realidad objetiva. Esa es la **voluntad formal**, que a través de la *actividad* y de un *medio* consigue un determinado *fin*. Voy a citar tres traducciones distintas, a través de las cuales el lector puede encontrar el sentido al tema al que hago referencia. En primer lugar, las versiones en castellano, a la izquierda de la editorial Sudamericana (con la que venimos trabajando) y a la derecha de editorial Claridad (de amplia difusión en nuestro idioma).<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, pág. 45, Agregado al §7.

<sup>104</sup> Hago este ejercicio para que el lector tenga más elementos y libertad para formarse un criterio propio de lo que Hegel quiere decir en la dificultad de este parágrafo, más allá de mi propia reflexión.

§ 8. La determinación ulterior de la *particularización* (§ 6) constituye la diferencia de las formas de la voluntad: a) si la determinación es la contraposición *formal* de lo *subjetivo* y lo *objetivo* como existencia exterior inmediata, la voluntad se determina como voluntad *formal*, como autociencia que encuentra un mundo exterior y que, en tanto individualidad que en la determinación retorna a sí, es el proceso de *trasladar a la objetividad* el *fin subjetivo* por la mediación de la actividad y de un medio. En el espíritu tal como es en sí y por sí, en el cual la determinación es directamente suya y verdadera (Enciclopedia, §363) [3a. ed. §440], la relación de la conciencia constituye sólo *el lado del fenómeno* de la voluntad, que aquí no será considerado por sí.<sup>105</sup>

§ 8 . La ulterior determinación de la *especificación* (§ 6) constituye la distinción de las formas de la voluntad: a) En cuanto a la determinación es la antítesis formal de *subjetivo* y objetivo, como existencia externa, inmediata, es la voluntad formal como autociencia que encuentra un mundo externo; y en cuanto individualidad restituida en sí en la determinación es el proceso de trasponer en la objetividad el fin subjetivo con la intervención de la actividad y de un medio.

En el espíritu, tal como éste es en sí y por sí, en el que la determinación es simplemente la suya y verdadera (Enciclop., § 414. En 3ª Edición corresponde 440), la relación de la conciencia constituye sólo el lado fenoménico de la voluntad, la cual aquí no es ya considerada por sí.<sup>106</sup>

La traducción de Oxford en que también me he apoyado y la traducción que hago al español:

8. The more detailed process of particularization (see Paragraph 6) constitutes the difference between the forms of the will: (a) If the will's determinate character lies in the abstract opposition of its subjectivity to the objectivity of external immediate existence, then is the formal will of mere self-consciousness which finds an external world confronting it. As individuality returning in its determinacy into itself, it is the process of translating the subjective purpose into objectivity through the use of its own activity and some external means. Once mind has developed its potentialities to actuality (*wie er an und für sich ist*), its determinate character is true and simply its own. [Enc. 1st edn. § 363; 3rd edn. § 440] At that stage, the relation of consciousness constitutes only the *appearance* of the will, an aspect which is not separately considered any further here.<sup>107</sup>

8. El proceso más detallado de particularización (véase el párrafo 6) constituye la diferencia entre las formas de la voluntad: (a) Si el carácter determinante de la voluntad descansa en la oposición abstracta de su subjetividad a la objetividad de la existencia externa inmediata, entonces esta es la voluntad formal de la mera conciencia de sí mismo la cual se encuentra a un mundo externo confrontándola. Como individualidad regresando a su determinación en sí misma, este es el proceso de traducir el propósito [o fin] subjetivo en objetividad a través del uso de su propia actividad y algún medio externo. Una vez que la mente [*“espíritu”* es tomado como *“mind, mente”* por el traductor] tiene desarrolladas sus potencialidades en la realidad (*wie er an und für sich ist*), su carácter determinado es verdad y simplemente por sí solo. [Enc. primera ed § 363; 3ª edición § 440] En ese escenario, la

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pág. 46, § 8. El subrayado es de Hegel.

<sup>106</sup> HEGEL, Guillermo Federico; *“Filosofía del derecho”*; Tr. Angélica Mendoza de Montero; tomado de la versión italiana de Francisco Messineo, publicada bajo la dirección de Benedetto Croce y G. Gentile.

<sup>107</sup> HEGEL, G.W.; *“HEGEL's Philosophy of Right”*; Tr. T.M. Knox; pág. 24, § 8.

relación de la conciencia constituye sólo la *apariencia* [el fenómeno] de la voluntad, aspecto que no se considera (por separado) más allá, aquí.

En el texto agregado por los alumnos al § 8 de la *Filosofía del derecho*, se puede leer que:

La determinación según la forma es el fin y a realización del fin: el fin es en primer lugar algo interior, subjetivo, pero debe devenir también *objetivo*, desprenderse de la carencia de la mera subjetividad.<sup>108</sup>

La **subjetividad** constituye una carencia para Hegel puesto que ahí el **fin** no se hace realidad, no es aún **objetividad**. El **fin** al tener contacto con la realidad se **objetiva**, al hacerlo realidad lo que verdaderamente conseguimos es: *unir subjetividad con objetividad*. Eso representa para cualquier ser humano la auténtica libertad y la auténtica voluntad: hacer sus propias ideas, planes o deseos realidad. Antes que ello, ese **fin subjetivo** sin realizar sólo puede significar "para nosotros" mismos: "una carencia"; un *mero querer* que no se puede materializar.

Según este texto agregado al § 8: "El fin debe por lo tanto ponerse como objetivo, con lo que no pasa a otra determinación unilateral, sino a su propia realización".<sup>109</sup>

Al perseguir **objetivamente** sus propios **fin**es, el individuo "se pone" a través de su propia actividad como un *objeto* determinado, pero esta *objetivación* al ser *mi propia objetivación*, es más bien: *mi propia auto realización*. Cuando me constituyo a partir de un fin; cuando este fin lo objetivo en la realidad: me estoy realizando a mí mismo. Uno lo *subjetivo* con lo *objetivo* y ésta es la alquimia filosófica, el método hegeliano que explica el fenómeno de la **voluntad formal**. Desde afuera se aprecia como voluntad libre en lo formal.

La **voluntad** (como proceso de llevar a la objetividad un fin subjetivo por la mediación de la actividad y un medio): objetiva su **contenido**, lo lleva a la realidad a través de su **forma** y en ello consiste su **libertad**.

La **libertad** de la **voluntad** (que es una redundancia ya que para Hegel: "la voluntad es libre" desde el § 4) también reside en *la posesión de un fin particular*, pues nadie nos puede obligar a tomar un *fin* cualquiera (por ello la libertad es aquí totalmente *subjetiva*). Tal **fin** es el **contenido** de la **voluntad**: "fin interno y subjetivo [...] [y por otra parte] fin realizado"<sup>110</sup>. Un fin que se traslada de la *subjetividad* a la *objetividad*. La **voluntad** tiene pues, una **forma** y un **contenido**.

---

<sup>108</sup> HEGEL, op. cit., pág. 46, agregado al § 8. Regreso a citar utilizando la edición de Sudamericana.

<sup>109</sup> HEGEL, loc. cit.

<sup>110</sup> HEGEL, op. cit., pág. 47, § 9.

## La libertad “en sí” y “por sí” \_\_\_\_\_

El sujeto al llevar a cabo este proceso, se realiza, se determina a sí mismo, se puede decir que es "libre en sí" incluso para un observador externo. Es: "la libertad en su concepto". Ha escogido su fin y ha logrado llevarlo a la objetividad a través de un medio y de su actividad racional.

Pero solamente será "por sí" mismo libre, dice Hegel, "cuando se tome a sí mismo como objeto"<sup>111</sup>.

En tanto solo responde a su propia actividad, como un querer que quiere un fin y lo logra a través de un medio:

El entendimiento permanece en el mero ser en sí y de acuerdo con él llama a la libertad una "facultad", lo cual es justo en la medida en que en esta concepción la libertad no pasa de ser una mera posibilidad.<sup>112</sup>

La libertad (como facultad) es mera posibilidad: de que el ser humano la tome llevando a la objetividad un fin concebido en su subjetividad. Pero esta libertad no es la libertad verdadera para Hegel. Para él, la libertad “en sí y por sí” es la auténtica, esto es: la libertad a partir de la construcción de la subjetividad tomándome a mí mismo como un objeto. La subjetividad que retorna construyendo desde la objetividad. Es muy distinto: hacer lo que me place (libertad “en sí”), que formarme o construirme a mí mismo (libertad “en sí y para sí”).

El texto agregado por los alumnos de Hegel al § 10 confirma esta explicación:

El niño es hombre en sí, tiene razón sólo en sí, es sólo posibilidad de la razón y la libertad, y es libre sólo según el concepto. Lo que es de esta manera sólo en sí, no es su realidad efectiva. El hombre, que es en sí racional, debe abrirse paso por la producción de sí mismo, saliendo de sí y cultivándose al mismo tiempo interiormente, para devenir también racional por sí.<sup>113</sup>

La libertad verdadera para Hegel es un auténtico proceso de construcción subjetiva. También podríamos decir, de auto construcción. La libertad ha adquirido otros alcances explicativos que ni Hobbes ni Kant habrían explorado de manera consistente. Más adelante en el capítulo “La auténtica libertad”, se abunda más sobre estos temas.

Desde la perspectiva hegeliana podemos responder nuevas preguntas: ¿Por qué el ser humano trata de ser más libre y entender mejor la libertad? La respuesta hegeliana sería: porque la auténtica libertad es en sí misma un proceso de auto construcción.

La libertad adquiere una dimensión auto consciente o dialéctica al interior del individuo mismo.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, pág. 47, § 10.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pág. 47, 48 Observaciones al § 10.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, pág. 48, Agregado al § 10

## Los instintos en el ser humano \_\_\_\_\_

El tratamiento que Hegel hace de los instintos necesita ser novedoso, en este tema se juega en todo momento con la ya mencionada escisión del ser humano. Es la eterna pugna entre los instintos y la racionalidad. Ambos conceptos parecen excluirse uno al otro en la esencia humana. En el campo de lo ético sobre todo la pelea se hace más evidente. Dejarse llevar por los instintos, implica decir adiós a la racionalidad y ésta última es por su misma esencia universal ajena a la particularidad en que se inscriben los actos llevados a cabo por los instintos.

La postura kantiana o incluso la hobbesiana<sup>114</sup> identifican en el tema de los instintos a esa naturaleza contradictoria y hostil que por momentos debe ser puesta a raya para que puedan emerger las soluciones racionales. Hegel conoce bien esta milenaria contraposición, así que comienza situando a los instintos, deseos e inclinaciones en donde tradicionalmente se les ha colocado: en la naturaleza.

Los instintos, deseos e inclinaciones están presentes de manera inmediata en la "voluntad natural" del ser humano. Son **contenidos**, dice Hegel, "mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por naturaleza."<sup>115</sup>

La diferencia sustancial en el pensamiento hegeliano es que los instintos, deseos e inclinaciones, negocian necesariamente con la racionalidad del individuo y que, a diferencia de un animal, puede posponerlos o deponerlos, incluso pudiendo mantenerse en la *indeterminación* misma de donde parte la misma voluntad (según se lee en el § 5 de la *Filosofía el derecho*). Los instintos, deseos e inclinaciones son colocados en la voluntad humana, que para Hegel (como escribí más arriba), es el lugar de la libertad. El ser humano goza de una conformación natural, pero desde un principio esta conformación es ya diferente al animal. El animal jamás podrá tener voluntad sino solo un agolpamiento constante de instintos que luchan constantemente y ganan su oportunidad de acuerdo a la intensidad que se vaya recogiendo en cada caso particular.

El animal, dice Hegel:

---

<sup>114</sup> El capítulo de "las pasiones" de Hobbes en su *Leviatán*, es donde tiene lugar su argumentación filosófica sobre los instintos, deseos e inclinaciones. Cabe decir que "el deseo de una vida feliz" es una de las pasiones para Hobbes (que podríamos llamar instintos) que, junto con la razón, podrían llevar, según él, a granjearse una vida mejor pasando de las sombras del "estado de naturaleza" a un "gobierno civil". Es decir que tenemos pasiones o instintos que pueden ir en a favor o en contra de lo que dicta la razón humana, este es el carácter de "contradictorio" al que me refiero unas palabras más adelante.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, pág. 48, § 11.

[...] no tiene voluntad y debe obedecer al instinto si nada exterior se lo impide. El hombre, en cambio, en cuanto totalmente indeterminado, está por encima de los instintos y los puede determinar y poner como suyos. <sup>116</sup>

Hay otra diferencia sustancial: el hombre se apropia de su instinto, sabe que es suyo y le da seguimiento con todos sus recursos si así lo desea. El instinto en el ser humano, no solamente es susceptible de ser potenciado intencionalmente si lo adopto para perseguir su satisfacción, sino que, por esa misma razón, ya es imposible decir que viene sólo de la naturaleza: "El instinto está en la naturaleza, pero que yo lo ponga en este yo depende de mi voluntad, que no puede por lo tanto alegar que está en la naturaleza." <sup>117</sup>

Los instintos en el ser humano gozan de la posibilidad de ser ampliados o fortalecidos indefinidamente, dependiendo del sujeto que los ejecuta y planea. Un instinto cualquiera puesto en la voluntad humana, en nada se compara con el instinto de un tigre que se alimenta, mata o se reproduce. Los instintos en este último se asemejan más al acto de respirar, en el ser humano la satisfacción constante de determinados instintos o deseos puede dar lugar al fenómeno de los vicios y las adicciones incluso en lo más elemental como "el comer". Los instintos, deseos e inclinaciones en el ser humano, son vistos por Hegel más allá de la simple pulsión natural. Desde su origen, los instintos viven amalgamados con la voluntad humana y se entrelazan dialécticamente con su racionalidad hasta el punto de que las conductas humanas e incluso las leyes y deberes, deben ser entendidos a partir de esa lógica reflexiva.

Existe además para Hegel una "doble indeterminación" en la condición humana ya que hay por un lado una multitud de instintos y por el otro una multitud de formas para "resolver" cada asunto: "Puesto que la voluntad se da en esta doble indeterminación la forma de la individualidad (§ 7), deviene decisión, y sólo como voluntad que decide es voluntad real." <sup>118</sup>

Se da "la forma de la individualidad" porque el sujeto al "particularizarse" tomando una decisión, se conserva al mismo tiempo como "indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e ideal, como una mera posibilidad a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad". <sup>119</sup> Profundizaremos en "el arbitrio" en este aspecto de la individualidad.

Aunque el sujeto haya optado por un impulso, deseo o inclinación, se sabe no sujeto a esa sola

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, pág. 49, Agregado al § 11.

<sup>117</sup> HEGEL, *loc. cit.*

<sup>118</sup> *Ibíd.*, pág. 49, § 12.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, pág. 44, § 7.

elección; y también se sabe tampoco sujeto a esa forma específica de conseguirlo. Se sabe entonces indeterminado: nuevamente libre (negativamente si se quiere) ausente de determinación alguna.

El ser humano, aún teniendo el elemento natural en su voluntad (instintos, deseos e inclinaciones) se enfrenta a dos verdaderas elecciones en cada acto: qué instinto seguir y la forma de conseguirlo.

Pero aquí, todos los actos que cualquier ser humano pueda conquistar a través de su inteligencia, no lo separan ni un momento de la **particularidad**, puesto que cada uno se agota en sí mismo como objetivo y fin. Diríamos que los instintos en el ser humano son racionales **en sí**, al portar este grado de inteligencia y consecución del fin, pero que carecen de **universalidad**, consumiéndose en sí mismos. Conseguir tal universalidad en los actos voluntarios es el tema del siguiente capítulo.

### **De una voluntad particular o abstracta a una voluntad objetiva e infinita \_\_\_\_\_**

La voluntad inmediata es formal dice Hegel "a causa de la diferencia entre su forma y contenido" y solo puede aspirar a una "decisión abstracta" es decir: una decisión que está despojada de ciertos elementos de la realidad y que por lo mismo no es universal.

La pregunta que cabe es: ¿Qué significa para Hegel esa diferencia entre forma y contenido? ¿Por qué dice que esta diferencia es lo que la hace una voluntad finita o particular?

La "voluntad inmediata" según el § 11 de la *Filosofía del derecho* es la "voluntad natural" y es "libre sólo en sí". La **forma** es la racionalidad, pero el **contenido** en la "voluntad natural o inmediata" son los instintos, deseos e inclinaciones del ser humano. Ahí reside la diferencia entre forma y contenido, la **forma** es la manera de lograrlo (racionalmente) y el **contenido** es un fin particular (el instinto mismo).

Los instintos, deseos e inclinaciones son vividos desde la racionalidad, son racionales **en sí** (tal como hemos explicado en el capítulo anterior), pero **por sí** mismos no alcanzan todavía según Hegel "la forma de la racionalidad":

Este contenido es, sin duda, para mi lo mío, pero esta forma y aquel contenido, son todavía diferentes, por lo que la voluntad es por su naturaleza [por los instintos, deseos e inclinaciones] voluntad finita.<sup>120</sup>

Quiere decir que si bien los instintos comportan **en sí** racionalidad al perseguir su finalidad, no buscan **por sí** mismos la racionalidad de manera objetiva. Los instintos se sufren y consiguen

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, pág. 48, 49, § 11.

racionalmente en el ser humano (al perseguir su objetivo a través de un medio), pero su **contenido** [lo que ese instinto persigue] no deja de ser **particular o finito**. El resultado es una voluntad todavía finita.

El mecanismo a través del cual el ser humano puede dotar de **universalidad** a sus actos particulares requiere también de la voluntad, pero aplicada de manera especial.

En el § 13 de la *Filosofía del Derecho* Hegel explica cómo la voluntad puede pasar de ser **formal** (decisión abstracta) o finita a infinita, elevándose "nuevamente al pensamiento" y dando **universalidad** a sus fines.

Con este mecanismo se elimina *la diferencia entre la forma y el contenido* que existe en la "voluntad natural" que era también la más inmediata, se alcanza una "voluntad objetiva, infinita":

En la voluntad comienza por lo tanto la finitud propia de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva nuevamente al pensamiento y da a sus fines la universalidad inmanente, elimina la diferencia entre forma y contenido y se convierte en voluntad objetiva, infinita.<sup>121</sup>

La inteligencia humana es finita porque la voluntad de ese sujeto es finita, si ésta última "se eleva nuevamente al pensamiento y da a sus fines universalidad" entonces entre el querer (la voluntad) y el pensar ya no habría diferencia, ya que ambos tendrían la misma forma (racional) y perseguirían el mismo objetivo (la universalidad).

Cuando el pensar y el querer son distintos, la voluntad se agota en sí misma, se le termina la pólvora cuando ha satisfecho su apetito (de instintos, deseos e inclinaciones), es mentira que la voluntad en sí misma es infinita dice Hegel, sólo puede pretender ello si "da a sus fines la universalidad inmanente":

Poco entienden, en consecuencia, de la naturaleza del pensar y del querer aquellos que piensan que el hombre es infinito en la voluntad, pero en el pensamiento, o verdaderamente en la razón, limitado. En tanto que pensar y querer son aún distintos, la voluntad es más bien lo contrario y la razón pensante, como voluntad, es esto: resolverse a la finitud.<sup>122</sup>

"La razón pensante, como voluntad", es necesario que se resuelva en la finitud, en cualquier caso, la diferencia cualitativa reside en el fin buscado: que sea un fin universal o un fin particular (instintos, deseos o inclinaciones).

Un solo acto no puede ser por sí mismo universal, es la persecución de un fin universal lo que le

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, pág. 50 § 13.

<sup>122</sup> CROCE, *op. cit.* pág. 53, 54 §13. Pongo la traducción que se hace al español del italiano Croce de la *Filosofía del derecho* porque me parece que es más clara para este solo párrafo.



puede granjear esa distinción. Antes, con la satisfacción de un instinto, deseo o inclinación, la voluntad como acto de querer solo daba a sus fines su propia realización particular y ahí se agotaba, sin elevarse nuevamente al pensamiento y dotar de universalidad a sus fines.

¿Cómo es que a partir de actos particulares con un claro sentido se construyen los momentos de una voluntad universal? <sup>123</sup>

El texto agregado por los alumnos de Hegel al § 13 me parece muy bello y didáctico para el caso:

Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real. La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión. La razón de la irresolución puede también radicar en una delicadeza del ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que al determinarse se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito. Un ánimo tal está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiere algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal. Pero la posibilidad no es aún la realidad. La voluntad que está segura de sí no se pierde por lo tanto en lo determinado. <sup>124</sup>

Los seres humanos solo podemos construir la realidad de acto en acto. Cada acto está cargado con un sentido que le hemos asignado, un fin específico. Ese fin puede ser un fin particular que nos beneficie solamente a nosotros o a nuestra comunidad; o puede ser un fin que envuelva a toda la colectividad humana. Una voluntad real "segura de sí", que busca afanosamente en su razón pensante, se sabe finita, pero a la vez se sabe libre determinación al tiempo que realiza actos finitos. Algo hay que decidir, algo hay que obrar. Por ello el tema que sigue es el del arbitrio. El arbitrio se irá despojando de su revestimiento comúnmente aceptado, Hegel lo desmarcará de la auténtica libertad.

### **El tema del arbitrio en la *Filosofía del derecho* \_\_\_\_\_**

La voluntad inmediata, hemos dicho, también es voluntad natural, voluntad formal y por su naturaleza "la voluntad es voluntad finita"<sup>125</sup> (según hemos visto en el capítulo anterior). La voluntad inmediata, al conseguirse como objetivo, se agota en sí misma, en su particularidad.

A ella se refiere Hegel en el § 14 de la *Filosofía del derecho* donde confirma que el individuo al decidirse, permanece consigo mismo. Esta capacidad de **permanencia en sí**, nos hace notar que el

---

<sup>123</sup> Considero que no es el logro de grandes proezas lo que distingue a un alma universal, sino el cúmulo de pequeños actos cotidianos, limitados, finitos, etc., pero con un claro sentido hacia lo universal lo que prepara incluso al ser más humilde y construye poco a poco una eventual gran proeza.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pág. 50, agregado al § 13.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, pág. 48, 49, § 11.

individuo está por encima de cualquier contenido inmediato, por ejemplo: los instintos, deseos e inclinaciones. El deseo, instinto o inclinación será satisfecho, pero el individuo perdurará.

La voluntad como la define en el § 5 de la *Filosofía del derecho* contiene "el elemento de la pura indeterminación", el "yo" es "yo infinito" por su capacidad de disolver toda limitación y **permanecer indeterminado**. La clave consiste en entender que, aunque el individuo perdure (después de la consecución de un deseo, instinto o inclinación), el **arbitrio** no lo trasciende ni un milímetro de esa sola situación. Perdura, pero sin superarse.

El arbitrio es definido por Hegel de esta manera:

[El] "yo, [...] es la posibilidad de determinarse por uno u otro de estos contenidos [instintos, deseos e inclinaciones], es decir, elegir entre estas determinaciones que, desde esta perspectiva son para él exteriores.<sup>126</sup>

El "yo" permanece en la posibilidad ilimitadamente pese a que elija esto o aquello; y el propósito o fin que la voluntad persigue a través de un medio, involucra en todo momento a la "libre reflexión" como actividad para conseguirlo.

A partir de esos dos elementos mencionados (posibilidad ilimitada de elegir y libre reflexión) podemos confirmar que **la libertad de la voluntad natural es contingente**, ya que sería imposible determinar exactamente la factibilidad y el rumbo que tiene cada voluntad activa al perseguir su fin particular.

El "**arbitrio**" queda definido a partir de estas ideas como "**la forma en que la contingencia se presenta en cuanto voluntad**".<sup>127</sup>

§15 De acuerdo con esta determinación, la libertad de la voluntad es arbitrio, en el cual están incluidos [a] tanto la libre reflexión que abstrae de todo como [b] la dependencia del contenido y materia dados, interior y exteriormente. Dado que este contenido, necesario en sí como fin, es determinado al mismo tiempo como posible frente aquella ["libre" intercala aquí Oxford] reflexión, el arbitrio es la forma en que la contingencia se presenta en cuanto voluntad.<sup>128</sup>

Hegel considera que a la "libertad" se la suele representar comúnmente como "arbitrio" y éste a su vez es situado como "término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pág. 51, § 14. La traducción de Oxford al texto que he subrayado es: "I regard as external to me." Se entiende como: "considero como externas a mí."

<sup>127</sup> *Ibíd.*, pág. 51, § 15. Es contingente, porque no existe necesidad, el resultado podría darse de cualquier otra manera. También es contingente porque a la consecución del resultado no podríamos atribuirle apodícticamente racionalidad objetiva, es decir: que exista un resultado coherente no implica necesariamente que haya una racionalidad objetiva detrás, el azar o cualquier otro factor caben como posibilidad aún.

<sup>128</sup> HEGEL, loc. cit.

por los instintos naturales y la voluntad libre en y por sí".<sup>129</sup>

Sin embargo, esto constituye una aberración que tiene origen en el amplio desconocimiento que se tiene de "la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etc." La libertad, es algo más que el "poder hacer lo que se quiere"<sup>130</sup>, dice Hegel.

El arbitrio se perfila como la mera posibilidad de habitar entre la doble indeterminación natural: a) la indeterminación de qué instinto, deseo o inclinación seguir y b) la reflexión de cómo alcanzarlo. Abstenerse a ello y permanecer en la indeterminación pertenece a la misma posibilidad "a)", pero no significa que con ello el ser humano se trasciende o es auténticamente libre (en sí y por sí). Mantenerse indeterminado ante los distintos, deseos e inclinaciones no lo acercan ni un milímetro a la verdadera libertad (en y por sí). Hegel comenzará una larga e interesante disertación sobre el tema del arbitrio para aclarar estas ideas.

El arbitrio, es para Hegel una especie de puente que trata de conectar el aspecto formal de la voluntad (que consiste en alcanzar los fines a través de la actividad y de un medio, utilizando la razón), con el contenido mismo dado por el fin (que en la voluntad natural o inmediata son: deseos, instintos e inclinaciones). En este sentido el arbitrio lidia con una contradicción pues la voluntad "todavía no se tiene a sí misma como objeto y fin; el lado subjetivo es todavía distinto del objetivo. El contenido de esta autodeterminación sigue siendo, por lo tanto, finito."<sup>131</sup>

Por esa razón "el arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como contradicción".<sup>132</sup>

El arbitrio crea un puente desde la infinitud: el lado formal de la voluntad (la libre reflexión, la racionalidad), con la finitud de los contenidos dados a ella de manera natural o inmediata (deseos, instintos, inclinaciones). El arbitrio es la unión de esos dos aspectos (subjetividad y objetividad; infinitud y finitud; forma y contenido) que se conectan uno con el otro de manera contingente para la satisfacción del individuo. De ello resulta que:

La voluntad no es pues libre a causa de este contenido [instintos, deseos, inclinaciones], aunque formalmente tenga en sí el lado de la infinitud [la libre reflexión, la racionalidad]. Ninguno de los contenidos le corresponde, en ninguno se tiene verdaderamente a sí misma.<sup>133</sup>

En el arbitrio el ser humano se muestra en toda su **particularidad**, pues hay un sin fin de

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, pág. 51 observaciones al § 15.

<sup>130</sup> HEGEL, *loc. cit.*

<sup>131</sup> *Ibíd.* pág. 52, observaciones al § 15.

<sup>132</sup> HEGEL, *loc. cit.*

<sup>133</sup> *Ibíd.*, pág. 52, 53, agregado al § 15.

estrategias que puede idear para conseguir el fin que las determinaciones de la voluntad natural o inmediata (instintos, deseos e inclinaciones) le dictan, esa estrategia elegida e implementada será su marca personal. Al contrario, lo racional dice Hegel “es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue”.<sup>134</sup>

**Pero lo que hace verdaderamente particular al arbitrio es la elección misma del instinto, deseo o inclinación** ya que la voluntad (según plantea Hegel en el § 4 de la *Filosofía del derecho*) es libre y en ella misma se disuelven todas las limitaciones y contenidos dados (según el § 5 de la misma *Filosofía del derecho*). Hegel por el contrario trata de encontrar el auténtico camino a la universalidad que nada tiene que ver con la particularidad.

La voluntad está lista para la infinitud, para la universalidad, pero los **finés y objetos** (que es el contenido) que el ser humano persigue (a través de los instintos, deseos e inclinaciones) no son universales.

En el texto agregado por los alumnos de Hegel al § 15 de la *Filosofía del derecho* se puede leer una hermosa explicación con una alta y muy lograda didáctica sobre este tema:

"[...] En el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de la voluntad [que según el § 4: es libre], sino por la contingencia. Dependo por lo tanto de ese contenido y esta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad [el medio utilizado para perseguir sus instintos, deseos o inclinaciones]. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue.

Los actos verdaderamente libres son como auténticas obras de arte donde la universalidad parece emerger de ellos, tal como brota la belleza en aquellas. El arbitrio por el contrario solo parece ser un capricho, una inclinación conseguida, un ensayo “hecho a crayón por quien aprende a dibujar”<sup>135</sup>.

Cuando un gran artista consuma una obra, se puede decir: así tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado. Fidias no tiene ninguna afectación; la figura misma vive y se destaca por sí sola. Cuanto peor es el artista más se le ve a él, a su particularidad y a su arbitrio.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, pág. 53, agregado al § 15.

<sup>135</sup> Frase de la canción “Lo que quisiste ser” del cubano Silvio Rodríguez.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pág. 53, agregado al § 15.

Según el § 16 de la *Filosofía del derecho*, elegir de manera constante e infinita solamente a partir del arbitrio, no hace a la voluntad libre, pues los contenidos (instintos, deseos e inclinaciones), todos ellos son en sí finitos.

Si por el contrario la voluntad se abstiene de elegir, es decir, se mantiene en la indeterminación "indecisión o abstracción", dice Hegel, "no es más que otro momento igualmente unilateral".<sup>137</sup>

La auténtica libertad no es para Hegel lo que Sartre pensaría después: la única posibilidad. Ese estado es solamente de arbitrio: la decisión o la indecisión elegidas.

La auténtica libertad para Hegel es como para Kant, algo distinto al simple arbitrio y que se consigue cuando la voluntad expresa lo universal. La diferencia entre estos pensadores según iremos construyendo, radicará en la posibilidad de atrapar lo universal efectivamente en su sistema y en la realidad.

El arbitrio es pues una contradicción constante para Hegel, pues la satisfacción de un instinto, deseo o inclinación implica al mismo tiempo (además de la descartar la satisfacción de todo otro instinto) la utilización de la racionalidad para conseguir un fin particular. Dice Hegel:

[...] el instinto sólo contiene la simple dirección de su determinación, es decir, que no tiene en sí mismo la medida, la determinación de subordinar y sacrificar sólo puede ser la decisión contingente del arbitrio, aunque para ello se valga del entendimiento, que calcule qué instinto proporciona la mayor satisfacción, o se base en cualquier otro punto de vista.<sup>138</sup>

La **medida** es para Hegel la segunda determinación del ser en la lógica y en este respecto coincide en esencia con Hobbes, pues según hemos visto en su pensamiento: en los instintos no hay **medida**, todos valen por igual en tanto que movimiento (hacer las cosas por miedo o por placer, es lo mismo).

Conforme se avanza en la argumentación sobre la libertad hegeliana en la *Filosofía del Derecho*, los textos agregados por los alumnos se tornan cada vez más contundentes y emotivos, al mismo tiempo que se cargan de un sentido altamente sencillo.

Me voy a permitir citar el agregado al § 17 de esta obra antes de emprender el inicio de la argumentación más rica en contenido de la introducción a la *Filosofía del Derecho*.

Los instintos e inclinaciones son en primer lugar el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión está por encima de ellos. Pero los instintos se impulsan entre sí, se molestan recíprocamente, todos quieren satisfacerse. Si elijo uno de ellos y postergo todos los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esa

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, pág. 53, § 16.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, pág. 53, 54 § 17. El subrayado es mío.

manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos. Tampoco se soluciona con la mera subordinación de los instintos a la que llega generalmente el entendimiento, porque no existe aquí ninguna medida para ese ordenamiento, lo que hace que esta exigencia desemboque por lo común en aburridas expresiones generales."<sup>139</sup>

El arbitrio o lo que se conoce como libre arbitrio muestra por todos sus lados según la argumentación hegeliana un estado de contradicción. En cada aparente “decisión libre” lo que se elige solo constituye la negación de el “sistema de todos los instintos” que es mi persona. Utilizo mi racionalidad para conseguir fines particulares, imperativos hipotéticos diría Kant.

La finalidad en la argumentación filosófica de Hegel hasta este punto es la misma que la kantiana en el sentido de que los actos humanos sustentados en los instintos, deseos e inclinaciones, carecen de universalidad.

Por otra parte, el modo en cómo ha llegado es distinto. Hay una importante diferenciación de Hegel en lo que toca a la ontología: para Kant el ser humano habita en dos mundos (irreconciliables por su naturaleza) de los que se desprenden sus instintos y su racionalidad, siendo ésta última solamente la que lo posibilita (desde el mundo del entendimiento) para la universalidad; para Hegel el ser humano en cualquiera de sus facetas (incluso la más natural e instintiva), porta el elemento que lo distingue de el resto de las especies: la racionalidad, siendo ella quien le da forma a su verdadero y único mundo.

Es el contenido que escoge poner como fin lo que le crea una posibilidad para la universalidad, esto es: a) perseguir sus instintos a través de su actividad racional y de un medio (continuando con esta elección en la contingencia y la particularidad); ó b) ponerse a sí mismo como objeto y moldearse en el sentido de lo que debería ser (accediendo por fin su autoconstrucción objetiva y concreta): la universalidad. Ello es lo que Hegel conseguirá, sin escindir (como Kant) ontológicamente al ser humano.

En este sentido (de moldearse a sí mismo) es más parecido al propio Sartre que a Kant. La diferencia entre Hegel y Sartre sería que mientras el primero trata de conciliar todos los aspectos de la vida humana (religión, ciencia, arte), el segundo parte de la muerte de Dios como presupuesto en la sociedad occidental para construir su argumentación sobre la libertad. Como latinoamericanos, a partir de la realidad actual de nuestros pueblos, considero que estamos más dentro de las categorías hegelianas que de las sartreanas.

---

<sup>139</sup> Ibíd., pág. 54, agregado al § 17. El subrayado es mío.

## El dilema de si el hombre es bueno o malo por naturaleza \_\_\_\_\_

El § 18 es tal vez uno de los más interesantes y polémicos en la Introducción a la *Filosofía del Derecho*. En este corto párrafo Hegel expone un dilema político fundamental, el de la naturaleza humana:

Respecto del juicio de los instintos, la dialéctica se manifiesta de la siguiente manera: en cuanto inmanentes, y por lo tanto positivas, las determinaciones de la voluntad inmediata son buenas; en este sentido se dice que el hombre es por naturaleza bueno. Pero en la medida en que son determinaciones naturales, y por lo tanto lo negativo y opuesto a la libertad y al concepto de espíritu, se las debe eliminar; en este segundo sentido se dice que el hombre es por naturaleza malo. Lo que decide a favor de cualquiera de estos dos puntos de vista es igualmente el arbitrio subjetivo.<sup>140</sup>

En esta explicación podemos identificar sin ningún problema casi cualquier filosofía, religión o pensamiento que parta de una **naturaleza humana buena en sí misma** y que en todo momento trate de conservar en estado prístino la esencia natural con que viene investida la propia humanidad; o bien, también en aquellas otras que al considerar al **ser humano como malo en esencia**, postulen como un deber el cultivo y la formación de un sujeto liberado, rescatado de aquellas tentaciones.

El texto agregado por los alumnos a este párrafo, muestra la opinión de Hegel en este tema sobre la religión cristiana:

La doctrina cristiana de que el hombre es por naturaleza malo es más elevada que la que lo considera bueno; se la debe comprender, por tanto, en su interpretación filosófica. En cuanto espíritu el hombre es una criatura libre, que no debe dejarse determinar por impulsos naturales. El hombre, por lo tanto, en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse. Este significado tiene la doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, pág. 54, § 18.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, pág. 54, Agregado al § 18. Debemos de tener cuidado y no suponer que la idea que Hegel tenía sobre el concepto de "religión" es el mismo que utilizamos en la actualidad. Historiadores importantes como Henri-Charles Puech o Angel Brelich han mostrado cómo los cientos de ideas que actualmente tenemos sobre el concepto de "religión" se han formado apenas en los últimos cien años. Antes del latín, donde se origina "*religare*" (ligar detrás o por atrás), ninguna otra lengua o cultura había tenido un concepto para referirse al concepto de "religión". Pero incluso el sentido implícito en la palabra por su raíz latina, es objeto de numerosas interpretaciones etimológicas que nada tienen que ver con lo que ahora entendemos por ella, es decir que, aunque el latín dio origen a la palabra, el concepto tal como lo entendemos ahora es novedoso. De tal manera que el concepto de "religión" con el que trabaja cualquier especialista en Ciencias Sociales y Humanidades es un objeto que está en formación al mismo tiempo que en definición por la misma cultura occidental hace apenas un siglo. Hegel escapa por mucho de este rango

Hegel toma elección por "la naturaleza mala del ser humano" (en las religiones), una fundamentación que explica y justifica el proceso formación del individuo gracias a la sociedad. Kant y Hobbes a su manera sin duda estarían en la misma sintonía. Para Kant esta fundamentación engarza perfectamente con la pertenencia del ser humano a dos naturalezas distintas, mientras que para Hobbes el ser humano como "*homo homini lupus*" requeriría del control irresistible de un estado para mantener a raya las pasiones destructoras.

La postura inversa por excelencia es la filosofía rousseauiana, que concibe al ser humano fuera de la sociedad de manera idílica y libre de perversión alguna.

Pero Hegel, aún habiendo reconocido que es "más elevado" pensar al ser humano como "malo por naturaleza", su decantamiento no es unilateral. Así que propone una hipótesis que conjunta ambas posturas subjetivas en un mismo proceso dialéctico. Este tema es el que trataremos a continuación.

### **De los instintos a la cultura, los deberes y las leyes\_\_\_\_\_**

Si bien los instintos (radiantes en el estado de naturaleza) hacen del **ser humano un ser propenso a la particularidad**, la imperfección y el egoísmo (al incorporar estos contenidos como fines de su voluntad), es a través de **la cultura** y particularmente **a través de "la ciencia del derecho"** (como ciencia) que se consigue transmutarlos en auténticos **deberes en las leyes**, y que, al adquirirlos formándose en ellos y por ellos, **el sujeto puede finalmente liberarse** del lastre que representa esa inicial forma o presentación particular (como instintos, deseos e inclinaciones): "El mismo contenido que aquí se presenta bajo la figura de los instintos aparecerá más adelante en la forma de deberes." <sup>142</sup>

Pero los instintos no necesariamente operan en contra del individuo en sociedad. La esencia sustancial de los **instintos** es que son "el sistema racional de las determinaciones de la voluntad", dice Hegel y "aprehenderlos de esta manera, a partir del concepto, es el contenido de la ciencia del derecho." <sup>143</sup>

---

histórico y por ello también nos puede aportar soluciones más allá de nuestra problemática actual. Cuando leemos como en la presente cita la palabra "religión" debemos entenderla en los términos que él mismo la describe: una "doctrina" y de acuerdo a ello: un dogma, una teoría, pero a la vez un conjunto de principios que se enseñan. Sin duda, aclarar de todo a todo el verdadero significado que tiene para Hegel el concepto de religión es una deuda nuestra con la claridad filosófica.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, pág. 55, observaciones al § 19.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, pág. 55, § 19.



A los **instintos** se les debe "liberar de la forma de la inmediata determinación natural y de lo subjetivo y contingente del contenido, para retrotraerlos a su esencia sustancial." <sup>144</sup>

La propuesta de Hegel para tratar el tema de los instintos abarca una doble mirada. Se les debe efectivamente dominar para no caer víctimas de su contingencia, pero no por mero control, pues en esencia su sentido no es estrictamente particular y accidental. Detrás de esa primera impresión sobre los instintos, podemos encontrar un "**sistema racional**" de funcionamiento que debemos entender, para poder incorporarlos sin contradicción y en su racionalidad a las normas y deberes que están representados en las leyes.

El **estado** sería ese espacio idóneo donde una auténtica voluntad que se pone a sí misma como contenido, objeto y fin se puede desarrollar, pero además que se reconoce pulsionalmente realizada sin contradicción. ¿Pero cómo conseguiría idear un estado esta condición de plenitud hacia su interior? La respuesta es: **a través de la cultura**.

Más allá de una primitiva mirada a los instintos donde conviene para la sociedad el mantenerlos a raya ya sea a través de la fuerza del Estado (Hobbes) o por el predominio de la razón (Kant), existe una segunda perspectiva que debemos rescatar y construir si queremos poder reunir al ser humano en sí mismo, su naturaleza y su espíritu, sin contradicción. Debemos poder reunir a los instintos con la universalidad: poner "mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos"<sup>145</sup> en equilibrio con los demás seres humanos. Tal solución la aporta nada más y nada menos que **la cultura**:

La reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción -la felicidad-, da a esta materia una universalidad formal y la purifica de esta manera exterior de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura.<sup>146</sup>

La reflexión contenida en la **cultura** se convierte para Hegel en el agente que posibilita el cambio y la conciliación de la naturaleza humana con la universalidad. Pero si la cultura es el puente para esta reconciliación: ¿Qué sería lo que constituiría la motivación para que el ser humano quisiera cruzarlo? La respuesta es: la felicidad. Tema de nuestro siguiente capítulo.

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, pág. 54, 55, § 19.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, pág. 54, agregado al § 17.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, pág. 55, § 20.

## La cultura y la felicidad\_\_\_\_\_

Casi ningún pensador ha dejado fuera de su argumentación política el tema de la felicidad, aunque sea de paso para otra argumentación mayor, pero se tiende a considerarlo secundario. Pienso que es fundamental y voy a reseñar cómo nuestros tres autores han tratado en sus obras esta idea en contexto con el tema que nos ocupa: el concepto de libertad.

Comenzaré con Hegel para poder conectarlo enseguida con el título de este capítulo y para conservar el hilo con los precedentes. Después procederé con Hobbes y Kant.

Para Hegel la **felicidad** tenida (gracias a la reflexión) como "una totalidad de satisfacción" de los **instintos** produce una cierta universalidad formal, es decir: los iguala en una totalidad de satisfacción. Esa totalidad en que tal satisfacción (por ser universal) tiene lugar, es nada más y nada menos que **la cultura** y en ello radica su "valor absoluto". **La cultura** es el ámbito de la **felicidad** donde nos podemos encontrar unos a otros habiendo **despojado de la ferocidad** a nuestros **instintos**.

En el agregado por los alumnos al § 20 de la *Filosofía del Derecho* se lee:

En la felicidad el pensamiento dispone ya de poder sobre la fuerza natural de los instintos, pues no se contenta con lo momentáneo, sino que requiere una totalidad de dicha. Se relaciona en este sentido con la cultura, pues esta es precisamente lo que da validez a lo universal.<sup>147</sup>

Kant considera en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que existe:

[...] un fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales [...] un propósito que no es que meramente puedan tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo tienen según una necesidad natural, y éste propósito es el de la felicidad.<sup>148</sup>

La felicidad es un objetivo común a todos los seres racionales, pero imposible conseguir porque es concebido como "un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro"<sup>149</sup>, de tal manera que la realización empírica supone un imposible. Nadie podría decir qué hacer para conseguir tal objetivo, porque desde la finitud es imposible forjar empíricamente lo universal. Kant cierra el tema diciendo: "En breve [el ser finito], no es capaz de determinar según un principio con plena certeza que le hará feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia."<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, pág. 55, agregado al § 20.

<sup>148</sup> Kant, *op. cit.*, pág. 161 (417,30).

<sup>149</sup> Kant, *Loc. cit.*, (418,5).

<sup>150</sup> *Ibíd.*, pág. 167 (418, 20).

El punto interesante para nosotros es que para Kant (más allá de ser irresoluble a través de un imperativo) “la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación”<sup>151</sup>. Ello nos dice que la ha situado por su naturaleza empírica (como propósito o fin) fuera del mundo del entendimiento y por lo tanto del concepto de libertad.

Sin embargo, hay que recordar que “la felicidad adquirida dignamente” es para Kant un móvil que influencia fuertemente a los seres humanos cuando tienen que elegir entre lo bueno en sí mismo y lo bueno únicamente para ellos. Tal tema lo hemos tratado más arriba en el capítulo: “La influencia de la razón en la conducta humana”.

La descripción de Hobbes de la felicidad es muy simple: “La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior.”<sup>152</sup> Y coincide con Kant en que es un fin inherente a la naturaleza humana, ya que “las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz”.<sup>153</sup>

Pero Hobbes también habla de ella en su *Leviatán* como de un “éxito continuo en la obtención de cosas que un hombre desea”<sup>154</sup> en el capítulo destinado a explicar en qué consisten las pasiones.

La felicidad en tanto que una de las pasiones, juega un papel muy importante en el concepto de libertad para Hobbes, puesto que es “en parte por sus pasiones [y], en parte por su razón” que el ser humano tiene “una cierta posibilidad de superar ese estado”<sup>155</sup> de guerra subyacente en el estado de naturaleza.

El ser humano (diría Hobbes) está dispuesto a ceder su libertad en un pacto, para salir del estado de estrés continuo donde “[...] existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”<sup>156</sup>

La felicidad, el temor a la muerte y el deseo de una vida confortable son incentivos (en tanto que fines) tan poderosos en el pensamiento hobbesiano, que la libertad pasa a segundo término y es sacrificada (en su concepto negativo como ausencia de determinación) por el ser humano, para conquistarlos.

---

<sup>151</sup> Kant, Loc. cit., (418,35)

<sup>152</sup> Hobbes, Thomas; *Leviatán*, pág. 79. Cap. XI “De la diferencia de maneras”.

<sup>153</sup> Hobbes, Loc. cit.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, pág. 50. Cap. VI “Del origen interno de las mociones voluntarias, comúnmente llamadas pasiones, y términos por medio de los cuales se expresan”.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, pág. 104. Cap. XIII “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria.”

<sup>156</sup> *Ibíd.*, pág. 103.

Para Hobbes es una pasión, para Kant un ideal de la imaginación, pero para Hegel consiste en un aspecto por excelencia humano que lo eleva por encima de los instintos. La **felicidad** para Hegel, siendo una “totalidad de satisfacción” (pensando en los instintos) está recubierta por un interés de universalidad y se da únicamente en el ser humano. En este sentido la materia de los instintos se “purifica”, dice Hegel, “de su crudeza y barbarie”.<sup>157</sup> En el ser humano podemos ver los instintos, pero cocinados a fuego lento por la razón, nunca crudos como en los demás animales.

En resumen, Hegel parece ser el único de nuestros autores que intenta en su categorización filosófica reunir sin contradicción y con posibilidad, la idea de la felicidad y la libertad. Es la cultura la que juega el papel fundamental y esta solución creativa es un logro filosófico vigente, por su utilidad en el mundo contemporáneo.

Considero que Hegel ha incorporado el esfuerzo kantiano de darle a los actos el sustento de la universalidad basado en la racionalidad sin desligar al hombre de su parte instintiva (sin escindirlo), ese es el objetivo conseguido. Con ello ha logrado terminar con una aporía centenaria y ha creado la posibilidad de que los problemas humanos puedan ser elucidados en una ciencia social coherente con cualquier ciencia. Además, con la *Filosofía del Derecho* engrana a los instintos en el sistema organizativo del estado moderno, otorgándoles una dimensión racional.

Se puede decir que Hegel ha modificado el problema tradicional de la dicotomía “libertad-determinación”, pasándolo a otra forma: “indeterminación-determinación”. Esta modificación le ha permitido situar a la libertad un peldaño arriba (o fuera del dilema). De esta manera el ser humano sorteja la determinación conservándose a sí mismo en cada momento, así: el ser humano se determina, pero a la vez se conserva indeterminado (tradicionalmente libre). La libertad “auténtica” podrá constituir otra cosa distinta que la simple calidad de “indeterminación” (que tradicionalmente era la libertad) hobbesiana o “autodeterminación” (racionalmente libre en oposición a lo tradicionalmente libre) kantiana, sin quedar escindido. Este será su aportación original y tema del siguiente capítulo.

### **La auténtica libertad** \_\_\_\_\_

La reflexión de los instintos (que hemos desarrollado en los dos capítulos anteriores) nos aporta, dice Hegel: una **universalidad formal o abstracta**, tal es la contribución que la cultura o la educación realizan por excelencia. “Pero la verdad de esta universalidad formal”, es decir: la

---

<sup>157</sup> Hegel, op. cit., pág. 55.

manera en que esta **universalidad formal** se corresponderá como concepto con la **realidad**<sup>158</sup>, "es [en la forma de] la universalidad que se determina a sí misma [...]". Cuando una "voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también por sí, es verdadera idea."<sup>159</sup>

La libertad que es únicamente "en sí" puede ser considerada con justicia una "facultad" tal como se ha señalado en el capítulo "La libertad en sí y por sí".

La única manera de que la voluntad sea verdaderamente infinita es que sea universal, pero para ser universal debe ser capaz primero de determinarse a sí misma y a la vez conservarse indeterminada. La auto determinación es sin duda una herencia de Kant en el pensamiento de Hegel. Pero el aporte hegeliano consiste en no escindir al ser humano en el dualismo causal: mundo natural (instintos, deseos inclinaciones) - mundo inteligible (razón). La voluntad humana para Kant es neutral, puede ser señoreada por el mundo natural o el inteligible; mientras que para Hegel es únicamente humana y en este sentido, está cargada en cualquier ámbito de razón.

Hegel desde el comienzo ha modificado los supuestos, pero quizá el más sutil sea que: la **voluntad humana tiene como esencia** y determinación la propia **libertad**. A la pregunta de ¿por qué la voluntad tiene como esencia la propia libertad?, Hegel respondería: **porque piensa** y desde su origen no puede dejar de hacerlo. Esta es la misma justificación que ofrece en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*: "en todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad, hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia".<sup>160</sup>

La voluntad es libre no porque se auto determine, sino a la inversa: se auto determina porque en esencia es libre. ¿Por qué es libre?, **es libre porque piensa**. La "actividad del pensamiento" es la clave.

Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento. La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta la universalidad, lo hace como pensamiento que se realiza en la voluntad. Este es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante.<sup>161</sup>

La voluntad es libre porque puede elevarse como actividad de pensamiento a la universalidad.

---

<sup>158</sup> Según el texto añadido por los alumnos al § 21 de la *Filosofía del Derecho*: "Verdad quiere decir que el concepto corresponde a la realidad".

<sup>159</sup> *Ibíd.*, pág. 56, § 21.

<sup>160</sup> HEGEL, G.W.F.; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; pág. 41.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, pág. 56, observaciones al § 21.

Desde estos presupuestos, Hegel no tiene que demostrar que hay un mundo material poblado por sentidos y pasiones al que el ser humano puede y debe mantener a raya o renunciar para alcanzar apenas con dificultad la autodeterminación (de Hobbes a Kant). Esa cosmovisión es la cosmovisión del hombre moderno. Una cosmovisión que: lo separa de la naturaleza; controla a la naturaleza; y que ocupa el lugar de la causa de lo causado, pero que por la misma razón lo deja fatalmente escindido de sí mismo. Una parte de él (la que no responde a la naturaleza) se encumbra a sí misma con una casuística especial (Kant) por sobre todos los planos, alejándose (mientras más crece y se perfecciona esa cosmovisión) de la simple verdad, a la que intuitivamente deseará volver. Sino vuelve, quedará tan lejos de sí mismo como lo está su naturaleza animal de su Dios racional.

Cuando nos preguntamos de qué manera podemos conseguir efectivamente ponernos en ruta de esta voluntad verdadera que es libre en sí y por sí, que persigue de manera auténtica a la libertad la observación hegeliana es esclareciente.

Para Hegel, la libertad de la que se habla aquí y allá, tratada como "licencia" o como un estado del que el ser humano no puede escapar (como en el existencialismo), no representa una verdadera voluntad libre:

Por eso cuando se habla de la voluntad libre como tal, sin determinar que se trata de la voluntad libre en y para sí, de lo que se está hablando -a pesar de lo que se crea y del contenido explícito- es simplemente de una disposición para la libertad o de la voluntad natural y finita (§ 11) y no, por lo tanto, de la voluntad libre.<sup>162</sup>

Cuando un ser humano ejerce libremente su arbitrio y decimos que es libre porque trata de perseguir (sin ser obstaculizado) sus propios fines, estamos hablando para Hegel aún de una libertad en potencia o de una "disposición para la libertad" tal como lo ha descrito. ¿Qué hace falta para una auténtica libertad más allá de la simple disposición a ella? En palabras sucintas: "que la libertad quiera la libertad".<sup>163</sup>

La fórmula es muy simple pero a la vez profundamente sugerente: se trata de que al tiempo que obramos nuestras vidas, al tiempo que dictamos nuestras leyes o definimos los hábitos que después forman costumbres, lo hagamos con el claro sentido de la propia idea de la libertad como fin. Nada habrá más parecido a la voluntad en tanto que razón práctica que la dirección a ese mismo fin (la libertad) que constituye a la vez, su propia esencia.

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, pág. 57, observaciones al § 22.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, pág 57, agregado al § 21.

El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, su libertad; no se sabe como esencia por lo tanto no se sabe, es decir, no se piensa. Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad.<sup>164</sup>

La traducción del mismo texto de Oxford podría resultar útil también:

The slave does not know his essence, his infinity, his freedom; he does not know himself as human in essence; and he lacks this knowledge of himself because he does not think himself. This self-consciousness which apprehends itself through thinking as essentially human, and thereby frees itself from the contingent and the false, is the principle of right, morality, and all ethical life.<sup>165</sup>

Hegel recupera en esta idea la tradición más antigua de la filosofía que consiste en la clave profunda de: "conócete a ti mismo".

La elevación que el hombre realiza sobre su propia vida a través de la actividad reflexiva lo ponen en la posibilidad de darse a sí mismo una vida distinta, leyes y costumbres mejores. El ser humano libre (tal y como Platón pone en boca de Sócrates en el Teeteto 174b-176a) aspira a algo más que ser pastoreado por un Rey.

Pero ¿es posible elevarse hacia la universalidad?, ¿qué nos separa de una voluntad infinita?

La "voluntad verdadera" se consigue cuando ese objetivo que la cultura o la educación persiguen (como entidades que desarrollan por excelencia la **universalidad formal**, materia referida a los instintos y que busca entre otras cosas la felicidad), es tomado por una voluntad, no sólo como contenido, sino también como objetivo y fin de ella misma. Entonces podemos decir que es libre en sí (en potencia), pero también libre para sí (activamente). Antes, sólo era libre "en sí" en tanto que posibilidad, y la libertad pendía de un hilo como una "facultad" que se tiene pero que no se utiliza. Cuando dicha voluntad se dirige hacia la universalidad por propia decisión, deja de ser únicamente libre en sí y lo es también para sí. Se está auto dirigiendo a la universalidad y es consciente de ello. Esto la hace de una vez auténticamente libre.

[...] la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad.<sup>166</sup>

Se trata de que la voluntad que es libre (que según el § 4 esta es "su sustancia y determinación"), quiera la libertad para poder a su vez concretar su relación con lo infinito:

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, pág. 56, observaciones al § 21.

<sup>165</sup> Oxford pág. 30.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, pág. 57, agregado al § 21.

La voluntad existente en y por sí es *verdaderamente infinita*, porque su objeto es ella misma, o sea que no es otro ni un *límite*, sino que en él ella ha retornado a sí. No es por lo tanto mera posibilidad, disposición, *facultad (potencia)*, sino lo *efectivamente* infinito (*infinitum actu*), porque la existencia del concepto, su exterioridad objetiva, es lo intrínseco mismo.<sup>167</sup>

La voluntad libre “en sí” y “para sí” es el objetivo hegeliano: “En la voluntad libre, tiene lo verdaderamente infinito realidad y presencia”<sup>168</sup>, pero pueden existir problemas para entender esta conceptualización que va más allá de una simple “disposición para la libertad”.

El motivo de las dificultades reside en cierto distanciamiento que existe del concepto de infinitud desde la racionalidad. Hegel plantea:

Al aprehender lo infinito sólo como algo negativo [se asume que “in finitus-sin límites” es por sí misma un concepto negativo] y por lo tanto como un más allá, el entendimiento cree honrar más a lo infinito porque lo aleja de sí y se separa de él como un extraño.<sup>169</sup>

La alienación ha tenido lugar aquí: el entendimiento humano ha moldeado un término del que después se separa para honrarlo. Haciendo un símil, Nietzsche diría que el ser humano (la clase sacerdotal) ha inventado la religión y con ella ha alterado la realidad que se presentaba, ahora ve a Dios como algo distinto y superior a él. Lo mismo sucede con el término “infinito”. Tiene lugar entonces una buena y una mala infinitud. La segunda es mera negatividad, está alienada podríamos decir; la primera vuelve sobre sí y se recupera a sí misma.

La “buena infinitud” según Hegel, implica un retorno sobre sí mismo, la “mala infinitud” por el contrario sólo la negación del momento precedente en un continuo sin fin:

Se ha representado con razón la infinitud con la figura de un círculo, pues la línea recta va siempre más allá y señala la mala infinitud, meramente negativa, que, al contrario de la verdadera infinitud, no tiene un retorno sobre sí. La voluntad libre es verdaderamente infinita porque no es una mera posibilidad o disposición, sino que su existencia exterior es su interioridad, es ella misma.<sup>170</sup>

Volver sobre sí puede significar que: no existe otra auténtica búsqueda incansable de la verdad o la libertad que aquella que va en pos de su propia esencia. Esta búsqueda es interminable, por eso es infinita, pero es “buena infinitud” porque el camino siempre es un retorno a sí mismo y no se pierde en la negatividad. En este sentido se puede decir que se trata de una persistencia que nunca se aliena de sí misma. En términos lineales: es como tocar el cielo, sin despegar los pies de

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, pág. 57, § 22.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, pág. 57, 58, obs. al § 22.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, pág. 57, obs. al § 22.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, pág. 58, agregado al § 22.



la tierra; en términos hegelianos: es una línea circular.

Lo infinito se alcanza sin renunciar a lo particular: "el que quiera algo grande, debe saber limitarse" ha citado Hegel a Goethe.

Hegel explica en el § 23 este estado de concierto de la voluntad consigo misma:

Sólo en esta libertad está la voluntad consigo misma, porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de dependencia con algo otro. Ella es verdadera o, más bien, la verdad misma, porque su determinarse consiste en ser en su existencia, es decir como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí misma.<sup>171</sup>

### La libertad subjetiva, individual ó singular \_\_\_\_\_

El § 24 es uno más de los que condensan conceptos que sólo a continuación Hegel explicará. En él se hace mención a lo "subjetivo" por vez primera en analogía con la "individualidad":

La voluntad es universal porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular. En efecto, ésta radica únicamente en la diferencia entre el concepto y su objeto o contenido<sup>172</sup>, o, de otra manera, en la diferencia entre su saber por sí subjetivo y su ser en sí, entre su individualidad que excluye y decide y su universalidad.<sup>173</sup>

Recordemos que en el § 7 la "individualidad": "es la autodeterminación del yo de [...] ponerse como determinado, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo".<sup>174</sup>

Es la "**individualidad**" que sin perder la **determinación particular** (o simplemente llamada "**particularidad**") se mantiene en conexión con lo **universal**. El "yo" se sabe universal, porque él mismo se ha puesto en alguna "determinación", pero al haber sido él mismo quien se ha determinado, sabe que sólo lo está en la medida que él mismo desee esta posibilidad.

En la *Enciclopedia* Hegel definía la "individualidad" o "singularidad" (traducciones posibles para *Einzelheit*) de la siguiente manera:

[...] la singularidad en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo determinado en y para sí y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> *Ibíd.*, pág. 58, § 23.

<sup>172</sup> Recordemos que en el §6 Hegel había hablado sobre "el contenido y el objeto" como parte constitutiva del "yo": "ß) El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto."

<sup>173</sup> *Ibíd.*, pág. 58, § 24.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pág. 44, § 7.

<sup>175</sup> *Enc.*, pág. 248, § 163.

La "singularidad" o "individualidad" (*Einzelheit*) es explicada en la *Enciclopedia* en conexión con la "universalidad" (*Allgemeinheit*) y la particularidad (*Besonderheit*). Los tres términos (de la lógica hegeliana), son momentos del "concepto" y en cada uno, se expresa a su vez todo el "concepto". Ahí mismo Hegel define también la idea misma de "concepto":

El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí.<sup>176</sup>

Los tres momentos son inseparables y su correcta definición depende de poder incluir a los demás momentos en la misma expresión.

Universalidad, particularidad y singularidad tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, distinción y fundamento. Sin embargo, lo universal es lo idéntico consigo con la significación expresa de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo singular. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene [ahora] el significado de ser sujeto o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción [...]<sup>177</sup>

Esa es la metodología hegeliana en su máxima expresión. Retomando: en el § 24 antes citado se ha hecho referencia distintos términos: "subjetivo", "individualidad", "concepto" y "universalidad". Se ha estimado conveniente aclarar el sentido correcto de cada uno de ellos y la manera adecuada de manejarlos, sirviéndonos de la *Enciclopedia*.

Lo "universal" se opone a lo "particular" por definición, pero en la "individualidad" hay algo más que simple "particularidad" o determinación, hay además: la autoconciencia de saberse universal. En el § 24 Hegel está mostrando que la voluntad se vuelve subjetiva o individual, por eso nos interesa conocer lo que significa "individualidad" o "singularidad" que es uno de los términos fundamentales de la lógica hegeliana.

La **singularidad** o **individualidad** media entre lo **universal** y lo **particular** que son momentos contradictorios desde el entendimiento. La forma del silogismo es P-S-U (Particularidad-Singularidad-Universalidad), que se traduce como que: solamente a través del sujeto (**singularidad** o **individualidad**) puede haber conexión entre lo **particular** y lo **universal**. Tal idea es expresada en la *Fenomenología del espíritu* y también en la *Enciclopedia*. En la Enciclopedia Hegel apunta:

---

<sup>176</sup> Enc., pág. 245, § 160.

<sup>177</sup> Enc., pág. 249, § 164.

El momento de la singularidad sienta primeramente los momentos del concepto como distintos, porque ella es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y por consiguiente en primer término [...] <sup>178</sup>

La voluntad se vuelve **subjetiva, singular o individual**, pero esto al mismo tiempo que le trae conciencia o reflexión hacia-sí por vez primera, constituye también **una primera limitación**.

Pero si existe una limitación **subjetiva**, se asumirá que tal barrera existe con respecto a lo que supone todo lo **objetivo**. Más adelante en el § 28 "la actividad de la voluntad [...] [consistirá] en superar la contradicción entre subjetividad y objetividad". <sup>179</sup> Con ese logro, se hará posible la realidad de la libertad, tema descrito en el capítulo anterior (véase: "De la libertad subjetiva a la libertad objetiva").

En los § 26 y 27, Hegel mostrará que cada aspecto por separado (subjetividad y objetividad) limita a la realidad de manera muy particular.

Pero en el § 24 la discrepancia entre **objeto o contenido y concepto** es aquella **limitación**; la diferencia entre **ser por sí subjetivo** y **ser en sí** es también una **limitación**; de igual manera la distancia (diferencia) entre **individualidad** decidida (elegida, pues al elegir excluye) y **universalidad** es la suma que falta a lo **limitado**. A este tema nos vamos a referir a continuación.

### **La subjetividad y la objetividad**\_\_\_\_\_

Hegel intenta crear una unión entre lo **subjetivo** y lo **objetivo**. La separación tradicional que esos dos aspectos de la realidad han tenido será superada, quedando unificados en la **idea**.

Hegel propone que la **voluntad libre** y lo **universal** experimentan procesos análogos, trascendiendo su objeto, recorriendo sus determinaciones y permaneciendo idénticos a sí mismos: "[...] el concepto de la voluntad libre [es] como lo universal que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntico consigo mismo." <sup>180</sup> También se puede pensar que en esta idea está definiendo **la idea de la libertad** que para Hegel es lo universal.

Pero lo que ocupa a Hegel es reforzar ese vínculo posible entre racionalidad, realidad efectiva y universalidad gracias al **pensamiento especulativo**. Habiendo conseguido esa perspectiva, lo subjetivo y lo objetivo tendrán la posibilidad de ser entendidos de manera distinta: "Lo universal existente en y por sí es lo que generalmente se denomina *racional*, que sólo puede ser

---

<sup>178</sup> Enc., pág. 250, §165.

<sup>179</sup> FD., pág. 61, § 28.

<sup>180</sup> FD., pág. 59, §24.

aprehendido de este modo especulativo.<sup>181</sup>

La clave para poder entender cómo es que lo subjetivo y lo objetivo se enlazan en la idea será el **conocimiento especulativo** que no es otra cosa que el **pensamiento filosófico** tal como Hegel lo concibe. La filosofía crítica (Kant) no puede ir más allá de lo subjetivo pues la objetividad le es inconcebible. Pero Hegel considera que se puede construir a partir de ellos la unión de esta tradicional contradicción a través del **concepto**. Ramón Valls Plana propone tal idea:

La filosofía de Hegel se propone reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad (el "concepto").<sup>182</sup>

El **concepto** "es la totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él [...]".<sup>183</sup> La reconciliación entre lo **objetivo** y lo **subjetivo** es posible gracias al pensamiento especulativo en la filosofía que busca reconocer "en ambos lados la misma forma de racionalidad". A través del **pensamiento especulativo**, la filosofía accede a la **idea**, que no es otra cosa que la unidad entre la **existencia** y el **concepto**.

[la filosofía] Esta trata solamente de la idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.<sup>184</sup>

### **La voluntad del sujeto y la limitación subjetiva \_\_\_\_\_**

El **sujeto** en tanto que una **individualidad** o **singularidad** es quien conseguirá la superación de la contradicción que pone título a esta sección.

La **individualidad** o **singularidad** es fundamental porque ella es ni mas ni menos que donde tiene lugar el asentamiento de lo **universal**. La **individualidad** supone por entero la actividad misma del ser humano en tanto que **sustancia encarnada en la existencia**.

En el comentario al § 213 de la *Enciclopedia*, Hegel explica el rol central que juega lo **singular** o **individual** en el **espíritu absoluto**.

La definición de lo absoluto, [que dice] que él es la idea, es ella misma absoluta. [...] -La idea es la verdad, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se

---

<sup>181</sup> FD., pág. 59, obs. al § 24.

<sup>182</sup> Enc., Pág. 106, Nota 88, § 6.

<sup>183</sup> Enc., pág. 245, § 160.

<sup>184</sup> Enc. pág. 107, § 6.

corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones correctas que yo, éste, tengo. [...] El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia [mutua] está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su finitud y su ocaso. [...] Lo absoluto es la idea única y universal que, juzgándose a sí misma, se particulariza en sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad. Es a partir de ese juicio solamente que la idea es primero la sustancia única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y de este modo como espíritu.<sup>185</sup>

Ramón Valls Plana nos recuerda que en la *Fenomenología* aparece esta misma idea de que: "Todo depende de que lo verdadero se aprehenda y exprese no [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto".<sup>186</sup>

En aquel lugar, apunta Valls Plana, Hegel hacia alusión a la correcta manera de entender el "sistema mismo" para ello era menester entender "lo verdadero [...] [no solo] como sustancia, [...] sino también y en la misma medida como sujeto". En el § 213 de la *Enciclopedia*, "espíritu sigue siendo pluralidad de sustancias finitas que proceden de la sustancia única y a ella regresan"<sup>187</sup>, comenta nuestro mismo traductor.

Pero en la *Filosofía del derecho*: "Respecto de la voluntad, se llama subjetivo el lado de la autoconciencia, de la individualidad [...]"<sup>188</sup>. La **individualidad** en la *Filosofía del Derecho* como lo eminentemente **subjetivo** respecto de la **voluntad**, consistirá en un "fin no llevado a cabo". En el § 25 Hegel hace referencia a ello. Este **fin**, insistimos ha sido concebido en la "subjetividad", en el lado de la autoconciencia que llamamos también "individualidad" o "singularidad".

Lo que brilla en la **subjetividad** es "la certeza pura de sí misma"<sup>189</sup>, se puede decir que aquí el sujeto se sabe, quiere y quiere querer. Pero que exista un **fin** no quiere decir que sea realizable ni que en efecto se realice. Puede haber un cierto **arbitrio** tal como ya hemos mencionado (véanse los capítulos: "El tema del arbitrio en la *Filosofía del derecho*" y "El arbitrio: un estado de contradicción que se confunde con la libertad"), puede haber "un contenido contingente de cualquier fin", pero todo ello puede quedar solamente en la autoconciencia y no ir más allá. Todo

---

<sup>185</sup> Enc., pág. 284, § 213

<sup>186</sup> FE, Rocés pág. 15.

<sup>187</sup> Enc., pág. 284, § 213 N, Nota 403 de Valls Plana.

<sup>188</sup> FD., pág. 59, § 25.

<sup>189</sup> FD., pág. 59, § 25

ello constituye una "**carencia**" para Hegel. Digamos que lo subjetivo adolece de objetividad. En el texto agregado por los alumnos al § 8 se señala esta idea: "el fin es en primer lugar algo interior, subjetivo, pero debe devenir también objetivo, desprenderse de la carencia de la mera subjetividad."<sup>190</sup>

Solo trascendiendo esta **subjetividad** la **voluntad** puede alcanzar su **fin**. Coloquialmente es el momento de: *no basta con querer, hay que actuar*.

### **La voluntad objetiva y sus implicaciones** \_\_\_\_\_

La voluntad según el § 26 puede ser objetiva a) porque ella misma se tiene como quien se determina: "se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera acorde con el concepto [...]"<sup>191</sup>; pero también puede b) quedarse "hundida en su objeto" por carecer de autoconciencia como sucede en alguien que no desea la libertad, o que por su propia condición no puede pensar ni siquiera en la autodeterminación: "voluntad objetiva sin la forma infinita de la autoconciencia [...] la voluntad infantil o rutinaria, la voluntad del esclavo o la superstición"<sup>192</sup>.

La **objetividad**, por lo tanto, es c) la cara contraria de la **subjetividad**: "la forma unilateral opuesta a la determinación subjetiva de la voluntad"<sup>193</sup>. En la objetividad no existe la **reflexión** que sí está presente en la **individualidad** o **singularidad**. La voluntad, que es libre por definición<sup>194</sup>, "sólo deviene objetiva con la realización de su fin"<sup>195</sup>.

Hegel propone que **subjetividad** y **objetividad** sean entendidas a partir de su **carácter dialéctico**, esto es: "que, al igual que otras diferencias y determinaciones contrapuestas pasan a su opuesto"<sup>196</sup>.

**Subjetividad y objetividad** son contraposiciones que vistas por sí mismas se perfilan y pierden con

---

<sup>190</sup> FD., pág. 46, agregado al § 8

<sup>191</sup> FD., pág. 59, § 26. Recordemos que en el § 4 Hegel introduce una definición novedosa de la voluntad. En el texto agregado por los alumnos a ese mismo párrafo se puede leer: "Cuando se dice que la materia tiene peso, se podría creer que este predicado es contingente, pero no es así, porque nada carece de peso en la materia; ella es, por el contrario, el peso mismo. El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto." (pág. 39, agregado al § 4) De esta idea partimos cuando Hegel se refiere a la voluntad objetiva "verdadera acorde con el concepto" que acabamos de citar. Véanse también los capítulos: "El ingreso a la argumentación sobre la libertad" y "La voluntad: un modo particular del pensar".

<sup>192</sup> FD., pág. 59, § 26.

<sup>193</sup> FD., pág. 59, § 26.

<sup>194</sup> FD., pág. 37, § 4.

<sup>195</sup> FD., pág. 59, § 26.

<sup>196</sup> FD., pág. 60, obs. al § 26.

facilidad para el **entendimiento**. El entendimiento, dice Hegel, suele confundirse al pensar algo **concreto** (es el caso de la **voluntad**, que sólo se puede entender de este modo) a partir de contraposiciones en **abstracto** (como subjetivo-objetivo).

La solución consiste en que "lo subjetivo u objetivo de la voluntad [...] [sea] iluminado en cada caso a partir de la conexión que por su posición guarda con la totalidad"<sup>197</sup>.

La voluntad se debe entender como **un todo** en el que **subjetivo y objetivo** son **determinaciones** por las que transita la **voluntad** como querer. Cada determinación nos dice algo, es el contexto que nos permite "deducir su posición respecto de la voluntad como un todo"<sup>198</sup>.

La **voluntad** nace en el momento de la **individualidad** o de la **singularidad**. Este, también podemos decir con claridad, es el **momento** por excelencia del **sujeto**. De tal manera que la **voluntad** es en esencia algo **subjetivo**. Sin embargo, también se le puede entender de manera **objetiva** como ya hemos señalado, pero una **voluntad** así vista no contiene necesariamente un **sujeto** que pueda y quiera ejercer **autodeterminación**. La voluntad, nuevamente: "sólo deviene objetiva con la realización de su fin"<sup>199</sup>. La **autodeterminación** está entonces en el **sujeto** y es por ello que ahí reside una **voluntad libre** aunque de manera potencial, queda latente el mundo **objetivo**. Una **voluntad** no será **libre** en toda su amplitud hasta que se extienda también a esta esfera de la realidad, una extensión hacia la **objetividad**: "la inmediatez de la existencia, en la que se debe realizar el fin"<sup>200</sup> escribirá Hegel, definiendo lo que se puede entender por **objetivo** (véase más adelante el capítulo: "Voluntad subjetiva y objetiva").<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> FD., pag. 60, obs. al § 26.

<sup>198</sup> En estas comillas parafraseo un poco la traducción que realiza Oxford de las obs. al § 26.

<sup>199</sup> FD., pág. 59, § 26.

<sup>200</sup> FD., pág. 61, texto agregado al § 26.

<sup>201</sup> Es importante notar que en el texto agregado por los alumnos al § 26 aparecen unas líneas que se contradicen con lo que el propio Hegel ha dicho antes en las observaciones al § 26. El texto agregado por los alumnos dice: "corrientemente se cree que lo subjetivo y lo objetivo se mantienen firmes uno frente a otro. Pero no es así; cada uno pasa al otro, porque no son determinaciones abstractas, como positivo y negativo...". En las observaciones al § 26 dijo: "En la voluntad, por el contrario, estas contraposiciones [refiriéndose a objetivo, subjetivo], que son determinaciones abstractas y deberían ser al mismo tiempo determinaciones de la voluntad, que solo puede ser conocida como lo concreto, conducen por si mismas a su identidad y a la confusión de su significado...".

Estamos conscientes que puede no tratarse de un error en la traducción, sino de algo que puede ser común y por lo cual algunas ediciones omiten incluir los textos agregados por los alumnos de Hegel. Aun así, los textos agregados por los alumnos de Hegel son de alto valor pedagógico, tienen la característica de introducir su filosofía casi en la vida cotidiana.

En este caso la diferencia es evidente y se ha considerado necesario mostrar este aspecto (interrumpiendo un poco el tratamiento del tema), para que el lector tenga en cuenta no solamente que el pensamiento hegeliano como el de cualquier otro filósofo, presenta dificultades que lo hacen estar en continúa en

## Voluntad subjetiva y objetiva\_\_\_\_\_

Este tema por sí mismo amerita tratarlo por separado, consiste en explicaciones generales que Hegel realiza para comprender cómo la **voluntad** se convierte en el puente que **concilia** la **razón subjetiva** con la **objetiva**. Aporta elementos que son una mina para nosotros en el tema de la **libertad**. Este capítulo será breve pero muy necesario, corresponde en su totalidad a distintos aspectos tratados en el § 26, las observaciones de Hegel y el texto agregado por sus alumnos a ese párrafo.

Hegel ofrece tres formas distintas de entender lo **subjetivo**, dos de ellas agrupan contenidos particulares, pero la tercera habla de una característica "fundamental" de la voluntad que después calificará como: "la infinita codicia de la voluntad", esto es, su capacidad para "consumir" o poner cualquier entidad en "la fuente del yo puro"<sup>202</sup>.

Pero volvamos a la explicación para entender lo **subjetivo**. En el texto agregado por los alumnos se puede leer:

Si consideramos en primer lugar la expresión subjetivo, [a] ésta puede querer decir un fin que pertenece a un sujeto determinado. En este sentido una mala obra de arte, que no se consuma, es meramente subjetiva. Pero también [b] se puede extender esta expresión al contenido de la voluntad y en ese caso tiene aproximadamente el mismo significado que lo arbitrario: el contenido subjetivo es aquel que pertenece meramente al sujeto [...] por ejemplo, las malas acciones son meramente subjetivas. Pero también [c] se puede llamar subjetivo al puro yo vacío que se tiene sólo a sí como objeto y posee la fuerza de abstraer todo otro contenido.<sup>203</sup>

La última forma de entender a la **subjetividad** [c] es a la que Hegel se refiere como "fundamental" y califica de "codiciosa", pues radica en "concentrar y consumir todo en la simple fuente del yo puro"<sup>204</sup>.

Para que algo sea reconocido como mío, primero tiene que alcanzar validez en mí, esto es, ser asimilado. La **subjetividad** es un "yo vacío" tan perfectamente delineado que podríamos decir que ese vacío está circundado por un sí mismo (como único objeto) y que por esa misma cualidad puede succionar, asimilar, cualquier otro contenido. Es un estado de "infinita codicia" el de la

---

reconstrucción (al menos en castellano); además es importante observar y diseñar un buen método en el pensamiento hegeliano que contemple este tipo de contrariedades.

<sup>202</sup> FD., pág. 61, texto agregado al § 26.

<sup>203</sup> FD., pág. 60, texto agregado al § 26.

<sup>204</sup> FD., pág. 61, texto agregado al § 26



**subjetividad** dice Hegel, yo agregaría que es una voracidad propia de su condición de tenerse solo a sí como objeto en estado puro o de vacío.

Debemos notar que la forma [a] define la **subjetividad** de manera kantiana: un **sujeto** y un **fin** determinado. El **fin**, recordemos, obliga al **sujeto** a ver la existencia y actuar (a través de un **medio**) en la **forma** que ese **fin** le exige.

La forma [b] hace referencia al contenido de la **voluntad** y lo arbitrario (de arbitrio). Según hemos estudiado más arriba, para Hegel “el arbitrio es la forma en que la contingencia se presenta en cuanto voluntad”<sup>205</sup>. Nada más arbitrario (un estado de contradicción permanente) y carente de necesidad que esta particular manera subjetiva (véanse los capítulos: “El tema del arbitrio en la *Filosofía del derecho*” y “El arbitrio: un estado de contradicción que se confunde con la libertad”).

Lo objetivo de la misma manera, puede ser tomado de cuatro distintas maneras:

[a] Podemos entender con esa expresión [lo objetivo] todo aquello a que damos la forma de objeto, ya sean existencias reales o meros pensamientos lo que ponemos frente a nosotros. [b] Pero con ella también se señala la inmediatez de la existencia, en la que se debe realizar el fin. Aunque el fin sea totalmente particular y subjetivo, lo llamamos sin embargo objetivo, si aparece. [A esta extensión hacia la objetividad nos referíamos al final del capítulo “La voluntad objetiva y sus implicaciones”] Pero la voluntad objetiva [c] es también aquella en la que hay verdad. En ese sentido, la voluntad de Dios y la voluntad ética son objetivas. [d] Finalmente, también puede llamarse objetiva la voluntad que está completamente hundida en su objeto, tal como la voluntad infantil, que en la confianza carece de libertad subjetiva, o la del esclavo, que no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad. En este sentido es objetiva la voluntad que es dirigida y manejada por una autoridad extraña, y aún no ha consumado el infinito retorno sobre sí.<sup>206</sup>

Llevada a la **objetividad**, la **voluntad** toma rumbos conocidos. Si la **forma subjetiva** de la voluntad que se ha señalado con “[a]” se empatara con la **forma objetiva** de la voluntad “[b]”, completarían el **imperativo hipotético de Kant**. Si, por otra parte, la **forma subjetiva** “[a]” se empatará con la **forma objetiva** “[c]” obtendríamos el imperativo categórico, que manda encontrar los medios para un fin universal. Un mandato ético por excelencia.

Lo que tenemos aquí es sobretodo la constancia de que el pensamiento hegeliano es altamente estructural y casi diríamos que existe una arquitectónica hegeliana. Las posibilidades de combinar ambos aspectos (subjetivo y objetivo) de la voluntad son numerosas. Pero a Hegel le interesa encontrar el **mecanismo de funcionamiento que subyace ahí** (que opera ahí) y no la simple descripción de la estructura misma que aquí se ha sugerido.

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, pág. 51, § 15.

<sup>206</sup> *FD.*, pág. 61 texto agregado al § 26.

Tal mecanismo no es otro que “el absoluto impulso del espíritu libre”, tema del que habla en el § 27 y que trataremos a continuación.

### **La absoluta determinación ó el absoluto impulso del espíritu libre\_\_\_\_\_**

Al final del capítulo anterior hemos sugerido que las distintas filosofías pueden ajustarse de una u otra manera a la estructura del pensamiento hegeliano, a partir de combinaciones múltiples entre las formas de pensar la **voluntad subjetiva** y las formas de entender la **voluntad objetiva**. Pero más allá de esa idea, que baso en las explicaciones de Hegel recogidas por sus alumnos y agregadas al texto de la *Filosofía del Derecho*; más allá de esa estructura abstracta que propongo, se encuentra lo concreto, el tema que nos ocupa y que en realidad ocupa a Hegel.

La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre (§ 21), de tener su libertad como objeto [...] de ser por sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que la voluntad libre quiere la voluntad libre.<sup>207</sup>

Debe tenerse presente que Hegel tiene como propósito la reconciliación de lo subjetivo con lo objetivo, solo así se puede captar la estructura de la **realidad**, la noción de **idea** es precisamente la unidad entre el **concepto** y la **existencia**. El **concepto** es enteramente subjetivo, es reflexión y su forma es la racionalidad, es pura razón. Por eso es concebido por Hegel como cada uno de sus momentos, pero también como la totalidad de ellos. La “reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados” tanto en lo subjetivo, como en lo objetivo, “la misma forma de racionalidad”<sup>208</sup>. La realidad debe hacerse racional, debe tomar la forma del **concepto**.

La filosofía es capaz de captar este propósito y la noción de la **idea** a través del pensamiento especulativo, esta es la cualidad que le aporta. Veremos el papel tan importante que juega la **voluntad** para conseguir este objetivo.

La **actividad de la voluntad**, dice Hegel en el § 28, “consiste en superar la contradicción entre subjetividad y objetividad”<sup>209</sup>, esto es, **llevar los fines de lo subjetivo hacia lo objetivo** y al mismo tiempo no perderse en la objetividad, **permanecer “consigo misma”**<sup>210</sup>. Al ser “lo mismo en las dos formas”<sup>211</sup>, tanto en lo subjetivo como en lo objetivo se consigue que el **concepto** determine a la

---

<sup>207</sup> FD., pág. 61, § 27.

<sup>208</sup> Enc., Pág. 106, Nota 88, § 6. Lo citado es un comentario de Ramón Vals Plana, traductor de la *Enciclopedia*.

<sup>209</sup> FD., pág. 61, § 28.

<sup>210</sup> FD., pág. 61, § 28.

<sup>211</sup> FD., pág. 62, § 28.

**Idea.** La **Idea** de la libertad es el concepto de ella vuelto concreto, habiendo superado la contradicción entre subjetividad y objetividad. Se trata de una conciencia que se toma a sí misma y se determina de manera universal.

En el § 8 describió lo que significa el **modo formal** en que se determina una conciencia: "la determinación según la forma es el fin y la realización del fin"<sup>212</sup>. Y después en el § 21 Hegel había escrito:

En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí* sino también *por sí*, es verdadera idea.

El que alguien pueda tener una existencia de este tipo en que **subjetividad** y **objetividad** no se contradicen más "lo mismo en las dos formas"<sup>213</sup>, no es otra cosa que lo que el **derecho** plasma, por ello dice Hegel que el derecho es la libertad "en cuanto **idea**"<sup>214</sup>: "§ 29. El que una existencia sea *existencia* de la *voluntad* libre, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto *idea*."<sup>215</sup>

Podemos con el **derecho** imaginar precisamente este interés. El derecho es pues la clara cristalización de este **fin**: la unión de lo subjetivo y lo objetivo (por medio de la voluntad), esta unión no es otra cosa que la **Idea** de la **libertad**. Que, en ésta última, concepto y existencia estén unidas.

Llegados a este punto, aún falta un poco de camino para conquistar el título de esta sección: "el absoluto impulso del espíritu libre". Vuelve a aparecer entonces la añeja pregunta: ¿Qué hace que una voluntad quiera respetar la legalidad? ¿Qué la motiva a actuar moralmente?

La respuesta que ha dado Kant ya se ha estudiado más arriba (véase en la segunda parte de este trabajo, la sección: "La influencia de la razón en la conducta humana") y tiene que ver con la satisfacción de ser feliz dignamente, sin embargo, el impulso o "una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad" a que cometa acciones buenas moralmente, constituye para Kant: "la piedra filosofal"<sup>216</sup>.

---

<sup>212</sup> FD., pág. 46, texto agregado al § 8.

<sup>213</sup> FD., pág. 62, § 28.

<sup>214</sup> FD., pág. 62, § 29.

<sup>215</sup> FD., pág. 62, § 29.

<sup>216</sup> Esta cita la tomo del estudio introductorio a las *Lecciones de ética* que Aramayo cita de: Menzer, Eine Vorlesung... 54

La justificación hegeliana quiere ser distinta a "la ley racional universal" de la *Doctrina del derecho* de Kant, (que parte del imperativo categórico): "la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal"<sup>217</sup>.

Para Hegel el divorcio entre moral y voluntad es evidente en la pregunta que interroga sobre qué motiva a actuar **moralmente** a una voluntad, o en este caso, entre derecho y voluntad en la pregunta que interroga sobre qué motiva a actuar **rectamente** a una voluntad. Hegel considera que es una mala perspectiva de lo que realmente sucede en la realidad. Estas ideas las vierte por entero en las observaciones al § 29.

Efectivamente parecen existir seres humanos que actúan motivados por intereses **particulares** y otros de quienes no se tiene muy claro qué los motiva, pero actúan de manera **recta y racional**. Desde la perspectiva kantiana, ambos son insondables y la respuesta es precisamente la piedra filosofal, aunque para el segundo podemos suponer (sin poder probarlo tampoco), de acuerdo a la ética kantiana, que posee una autonomía racional y que **constríñe su voluntad** para hacerla acorde con las demás voluntades.

Para Hegel **no hay tal constricción, la voluntad es** en sí misma **pensamiento**, ya sea que se trate del primer o del segundo caso. La diferencia es que **el segundo es libre** y quiere la libertad, es una voluntad libre y por lo tanto es acorde con el **derecho**. **El primero**, por el contrario, es **esclavo** de la vida inmediata que lo rodea, su **arbitrio** es quien domina y confunde su ejercicio con el de la libertad. No hay pues constricción de la voluntad (tal como suponía Kant) en ningún caso, solo una **conciencia** más amplia del mismo fenómeno por parte de cada individuo.<sup>218</sup>

La respuesta de Hegel a **qué motiva entonces a una voluntad** que se comporta moral o rectamente es: **su ansia de ser más libre**. Esta es la respuesta que estábamos buscando en el presente capítulo. Ello es lo que impulsa a un espíritu libre y es sumamente simple a la vez que complicado.

---

<sup>217</sup> Hegel hace esta cita en FD., pág., 62, obs al § 29.

<sup>218</sup> Más adelante, se hablará de grados de desarrollo o desenvolvimiento del **concepto de libertad** en la moral, la ética y el interés del estado. Véase el capítulo: "La sacralidad del derecho y el concepto de libertad".

## **Voluntad racional (Hegel) vs voluntad del individuo (de Rousseau a Kant) \_\_\_\_\_**

Otras ideas en las observaciones al § 29 originan el tema de este capítulo. Es una confrontación y quizá hasta una comparación que Hegel hace de su pensamiento con las filosofías que lo precedieron. Es un simple comentario, pero es interesante presentarlo.

Para Hegel lo que tiene de **positivo** la "ley universal" de Kant (recordemos que buscaba una definición positiva de la libertad) es que al buscar "la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro"<sup>219</sup>, respeta el principio de **no contradicción**. Hegel lo explica así:

Por otra parte, lo que tiene de positivo la ley racional universal (o por lo menos así llamada), o sea la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro, desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de no contradicción. La definición [de Kant de la Doctrina del derecho] citada contiene la opinión, muy difundida desde Rousseau, según la cual el fundamento esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en y por sí, sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea que no es el espíritu en cuanto espíritu verdadero, sino en cuanto individuo particular.<sup>220</sup>

Tenemos entonces una **voluntad racional** (Hegel) vs **voluntad del individuo** (de Rousseau a Kant). Parece que, si la **voluntad** no se asume como **racional** desde un principio, entonces tendrá que limitársele siempre, constreñirle con principios, ya que a través de ella no se manifiesta "el espíritu verdadero" sino el "individuo particular".

Concebir a la **voluntad** como algo **particular** y por lo tanto **no universal**, convierte a lo racional en una especie de policía regulador que limita y constriñe la voluntad del individuo.

Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esa libertad, es decir, no como racional inmanente, sino como universalidad abstracta exterior.<sup>221</sup>

La alternativa hegeliana ha sido **re pensar** la categoría de **voluntad como racional** en sí misma desde un comienzo (véanse los capítulos: "El ingreso a la argumentación sobre *la libertad*" y "La voluntad: un modo particular del pensar").

Por el contrario, si lo racional puede partir únicamente del **individuo particular** y no es algo **universal** en sí mismo, entonces ello (lo racional) solo se puede entender como una limitación a su actividad. Una especie de regulación que lo constriñe y de ahí la idea que la definición kantiana sea negativa en tanto que "limitación".

---

<sup>219</sup> FD., pág., 62, obs al § 29.

<sup>220</sup> FD., pág. 62, obs. al § 29.

<sup>221</sup> FD., pág. 62, obs. al § 29.

La determinación kantiana (Kant, Doctrina del derecho, Introducción), admitida generalmente, cuyo momento central es “la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal”, contiene sólo una determinación negativa, la de la limitación.<sup>222</sup>

Hegel la llama "universalidad abstracta exterior" como una universalidad abstraída o deducida que regula como una ley desde afuera. Todo lo contrario de lo “racional inmanente”, que opera en el pensamiento hegeliano.

El comentario final de las observaciones al § 29 sobre los acontecimientos de "horror" que sobrevienen cuando una **voluntad** está pensada a partir de lo **individual**, se explica por el ascenso y caída de Robespierre "el incorruptible" y los sucesos que dan origen a la Revolución Francesa. Hegel considera que, sin una **reforma a la religión**, ninguna **revolución política** tiene éxito. La transformación de un **estado** según Hegel, debe ir acompañada de una transformación de la **religión** porque: "aunque la religión y el Estado son distintos por su contenido, en la raíz son una misma cosa y las leyes tienen su garantía suprema en la religión"<sup>223</sup>.

La **Revolución francesa** no hizo ambas modificaciones para conseguir una adecuación entre lo que el hombre tiene como **Dios** y el **Estado**. La razón para Hegel fue su herencia católico-romana que le impidió por su misma estructura comulgar con la idea de la constitución racional del Estado. La interrogante que me queda es ¿por qué razón para la religión católica no es posible una constitución racional? ¿Será porque el **Papa** y el Estado Vaticano supone una monarquía que choca con la organización de cualquier otro Estado? Añado otra cita de la *Filosofía de la historia*:

Se empezó estableciendo los principios filosóficos, totalmente abstractos, sin contar para nada con la voluntad interna ni con la religión.<sup>224</sup>

Tiene sentido desde esta perspectiva que los movimientos políticos con una fundamentación duradera, tengan que ver con la **Reforma a la religión**. Es el caso de la **Teología de la liberación** que finalmente podría conciliar un **Estado** racional con esa manera específica de entender el mensaje del fundador del cristianismo.

Desde esta perspectiva, se entiende que la exposición en el § 30 de la *Filosofía del derecho*, Hegel se dirija al tema de la sacralidad del derecho. Alrededor de estas ideas gira el siguiente capítulo.

---

<sup>222</sup> FD., pág. 62, obs. al § 29.

<sup>223</sup> FH., pág. 694.

<sup>224</sup> FH., pág. 694.

## La sacralidad del derecho y el concepto de libertad\_\_\_\_\_

El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia [“embodiment”, “encarnación”, traduce Oxford] del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el formalismo del derecho (y posteriormente del deber) surge de la diferencia en el desarrollo [“distinct stage”, “etapa distinta”, traduce Oxford] del concepto de libertad.<sup>225</sup>

La **moralidad**, la **ética** y el **interés público** (o del estado) son derechos los tres, de acuerdo con Hegel, lo que los hace distintos es el **grado de desenvolvimiento**<sup>226</sup>, la “diferencia en el desarrollo” o la “etapa distinta” en que se encuentran. En cada uno de ellos se hace presente el **concepto de libertad**, “cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la *libertad* [...]”<sup>227</sup>. Cada una “contiene en sí el concepto de libertad, la suprema determinación del espíritu, frente a lo cual todo lo demás es algo insustancial”<sup>228</sup>.

Podemos rescatar para este estudio que el **concepto de libertad** se encuentra en todos los momentos, etapas, grados de desenvolvimiento, diferentes desarrollos, etc. Habrá, como se ha señalado más arriba (véase el capítulo: “La absoluta determinación ó el absoluto impulso del espíritu libre”), una **conciencia** más amplia por parte de cada individuo o en este caso, en cada uno de los tres ámbitos (moral, ética, interés del estado).

Ellos (la moralidad, la ética y el interés público o del estado) entran en conflicto precisamente por encontrarse “en la misma línea” o “en el mismo plano”<sup>229</sup>, de otra manera no tendrían por qué colisionar. El punto de colisión entre las distintas “determinaciones peculiares” de la libertad es la personalidad formal o abstracta:

Cuando se dice que hay un enfrentamiento entre la moral y la ética y el derecho, el derecho en cuestión es sólo el elemental, formal, el derecho de la personalidad abstracta.<sup>230</sup>

Tal colisión (conflicto) dice Hegel, lo que nos muestra es que esas determinaciones o figuras de la libertad tienen límites y que una está subordinada (en tanto que derecho) a la otra: “solo el Derecho del espíritu del mundo es ilimitadamente absoluto”<sup>231</sup>.

---

<sup>225</sup> FD., pág. 62, § 30.

<sup>226</sup> Esta expresión en negritas usada por la traducción italiana, nos parece mejor.

<sup>227</sup> FD., pág. 63, obs. al § 30.

<sup>228</sup> FD., trad. italiana, pág. 63, §30. Hemos preferido aquí esta traducción por considerarla más clara.

<sup>229</sup> Ambas traducciones son posibles para esa expresión de acuerdo a la traducción de Edit. Buenos Aires y a Sudamericana respectivamente.

<sup>230</sup> FD., Oxford, pág. 34, obs. al §30. Hacemos la traducción de: “When there is said to be a clash between the moral or the ethical and the right, the right in question is only the elementary, formal, right of abstract personality.”

Hegel habla de un conflicto entre estos ámbitos, la moral frente a la ética y ella frente al el interés del estado, pensada como una personalidad abstracta entre las otras dos. Cabe la reflexión hacia el tipo de configuración particular que individuos, sociedades o momentos históricos portan. Las revoluciones, es decir: los cambios sociales o las luchas de clase ¿pueden entenderse como la disputa por la personalidad formal o abstracta que debe prevalecer? Incluso en la problemática social cotidiana: ¿tal disputa es en realidad el núcleo inconsciente del debate en cada tema?, si lo que debe imperar es el derecho moral, el derecho ético o el interés del estado. Subordinados todos ellos a este último, pero no por ello, éste último intocable e inamovible.

La respuesta a estas interrogantes, desde la perspectiva hegeliana es afirmativa si se entiende que la lucha es por el reconocimiento. La libertad entonces, de manera formal impregna esos ámbitos de la vida humana. La disputa en esos ámbitos por la libertad, es formal.

Fuera de esa lucha jerárquica (la subordinación de las determinaciones o figuras de la libertad) o más allá de ella se encuentra el verdadero conocimiento de que "el espíritu del mundo" es "lo ilimitadamente absoluto". Hegel insiste en ello y nosotros también: "solo el derecho del espíritu del mundo es lo ilimitadamente absoluto"<sup>232</sup>.

A partir de estas observaciones podemos entender claramente el segundo aspecto del § 30: "el formalismo del derecho (y posteriormente del deber) surge de la diferencia en el desarrollo del concepto de libertad"<sup>233</sup>.

El derecho es algo sagrado por ser "la existencia del concepto absoluto", pero el formalismo del derecho es limitado porque ahí la libertad puede estar en distintos estadios en conflicto como se ha visto (moralidad, eticidad, derecho del estado). La esfera del espíritu tiene entonces un **derecho** más elevado que los tres momentos en conflicto porque los incluye en su idea.

Frente al derecho más formal, es decir *más abstracto* y por lo tanto más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu ha llevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos en su idea, que resultan así *más concretos*, en sí mismos más ricos, y más verdaderamente universales.<sup>234</sup>

El concepto de **derecho** de Hegel va más allá del ámbito **jurídico**, tal como lo asienta en la *Enciclopedia*:

---

<sup>231</sup> FD., trad. Italiana, pág. 63, obs. al §30.

<sup>232</sup> FD., trad. Italiana, pág. 63, obs. al §30.

<sup>233</sup> FD., pág. 62,63 § 30.

<sup>234</sup> FD., pág. 63, § 30.



Esta realidad en general como existencia de la voluntad libre es el derecho, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia de todas las determinaciones de la libertad.<sup>235</sup>

Hegel ha seguido un camino lento, pero claro: de la idea de la **voluntad** (la cual es libre), la ha situado posteriormente a ella misma como **mediadora** entre lo **objetivo** y lo **subjetivo** y finalmente, ha arribado a la noción del **derecho** entendido como la máxima expresión de la **libertad**: la idea de la libertad. Es evidente este trayecto, después de haber planteado que "sólo el derecho del espíritu del mundo es lo ilimitadamente absoluto"<sup>236</sup> y por ello es sagrado.

Pero tal recorrido ha de ser entendido a partir de la **lógica** a la cual obedece este sistema. Es una lógica en la que:

El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí.<sup>237</sup>

Esta es la lógica que quiere recalcar en el § 31 Hegel y que lo pondrá en posibilidad de introducir y explicar el concepto de "**dialéctica**" como motor de ese proceso en el que el **concepto** se desarrolla y progresa. Es por ello el tema al que nos dirigimos ahora mismo.

### **El método detrás de la ciencia del concepto, la filosofía del derecho y la libertad**\_\_\_\_\_

En las observaciones al § 31 Hegel apunta:

Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. [...] La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente.<sup>238</sup>

Y más abajo remata la observación argumentando a favor del método que él mismo ha seguido para mostrarnos cómo es que la **voluntad** es (y es necesario que así sea entendido) por sí misma **racional**.

Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional [por ejemplo, la voluntad]; aquí [en el derecho] está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo

---

<sup>235</sup> Enc., pág. 524, § 486.

<sup>236</sup> FD., pág. 63, § 30.

<sup>237</sup> Enc., pág. 245, § 160.

<sup>238</sup> FD., pág. 64, obs. al § 31.

existente. La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.<sup>239</sup>

La tarea de la **filosofía del derecho** (concebida como una disciplina) es llevar a la **conciencia** el trabajo propio de la razón de la **voluntad** (de la voluntad entendida como objeto racional). La voluntad es racional y desembocará **necesariamente** por esa misma circunstancia en el **derecho** en su acepción más amplia no solamente **jurídica**, tal como hemos indicado más arriba (véase el capítulo: “La sacralidad del derecho y el concepto de libertad”).

El § 32 recuerda un poco al § 24 pero ahora desde una perspectiva más avanzada. En las observaciones al § 24 se hace referencia a las **determinaciones** por las que atraviesa el **concepto** de la voluntad libre y la importancia del pensamiento especulativo para aprehender lo universal “que generalmente se denomina racional”<sup>240</sup>:

Es el concepto de la voluntad libre como lo universal que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntico consigo mismo.

En el § 32 se vuelven a tocar las **determinaciones**, pero ahora en torno al “desarrollo del concepto”. Debemos tener presente en todo momento el comentario de Ramón Valls Plana de que Hegel intenta reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva. Únicamente tal unidad o reconciliación podría expresar auténticamente la estructura de la **realidad** y es el corazón del logro hegeliano. “Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad (el “concepto”).”<sup>241</sup>

La **Idea** es la unidad entre la **existencia** y el **concepto**. A partir de estas ideas, la reflexión en torno al § 32 es más clara:

§ 32. Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto, son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos resultante es por lo tanto al mismo tiempo una serie de *configuraciones*; de esta manera se las debe considerar en la ciencia.<sup>242</sup>

Hegel introduce el término “configuraciones” para referirse a la manera en que se debe considerar a “las determinaciones en el desarrollo del concepto”. No debemos olvidar que aquí el objetivo hegeliano es sentar las bases para la ciencia del derecho que está por desarrollar. Debe tenerse en cuenta el sentido especulativo con el que está pensando la realidad.

---

<sup>239</sup> FD., pág. 64, obs. al § 31. Los comentarios entre corchetes son míos para esclarecer la interpretación que realizo del texto.

<sup>240</sup> FD., pág. 59, obs. al § 24.

<sup>241</sup> Enc., Pág. 106, Nota 88, § 6. El comentario es de Valls Plana

<sup>242</sup> FD., pág. 64, § 32.

En un sentido más especulativo, la determinación de un concepto y su modo de existencia ["manera de existir" propone la versión italiana] son una y la misma cosa.<sup>243</sup>

Hegel parece estar dando unas últimas indicaciones para comprender el método dialéctico a través del pensamiento especulativo y que él llama científico. Explica que los momentos que después dan como resultado una forma determinada, por ejemplo "la familia", constituyen una suposición conceptual ("determinaciones conceptuales") que dará después como resultado precisamente el tema en cuestión: la familia. Pero este tipo de ordenamiento, un cierto **antes** y un **después** no implican una sucesión que deba ser entendida **temporalmente** "como configuraciones en el desarrollo temporal"<sup>244</sup>, dice.

Existe ciertamente un "antes y un después" pero como "determinaciones del concepto en el desarrollo [filosófico] científico de la idea"<sup>245</sup>. Con estas aclaraciones, Hegel pretende que el método no sea simplificado de una manera lineal, sino que el entendimiento de las categorías sea cualitativo. Sin embargo, las determinaciones, los distintos **momentos** solamente pueden ser visualizados, contemplados, a partir de la **civilización más lograda**.

Estos últimos aspectos son los que le han valido al pensamiento hegeliano a veces malas, pero otras ocasiones justificadas críticas. Para algunos el texto: "civilización más alta y acabada"<sup>246</sup> constituye una ambigüedad que da origen a un buen número de interpretaciones, pero para otros puede formar una clara toma de postura política del propio Hegel, respecto a la finalidad de su propio sistema de ideas. Consideramos que, en este tipo de pasajes, el regreso a la traducción es fundamental.

Pongo a continuación las traducciones de editorial Sudamericana y la que hacemos de Oxford Press al castellano.

Pero que estos supuestos internos existan también por sí como configuraciones - derecho de propiedad, contrato, moralidad, etcétera- constituye la otra cara del desarrollo, que sólo alcanza esta forma propia de la existencia de sus momentos en la civilización más alta y acabada.<sup>247</sup>

En esta traducción queda de relieve la necesidad establecer cuál es "la civilización más alta y acabada" donde se pueda apreciar de mejor manera "la otra cara del desarrollo". La respuesta

---

<sup>243</sup> FD., Oxford., pág. 35, § 32.

<sup>244</sup> FD., pág. 65, obs. al § 32.

<sup>245</sup> FD., pág. 65, obs. al § 32.

<sup>246</sup> FD., pág. 65, obs. al § 32.

<sup>247</sup> FD., pág. 65, obs. al § 32.

obvia sería: Alemania o Europa. La crítica adecuada y posible a partir de esta traducción sería: el pensamiento hegeliano es entonces eurocéntrico y desemboca en sí mismo.

La traducción de Oxford Press, crea un acento más rico y diverso para entender este pasaje.

Pero, la existencia explícita de esas presuposiciones internas como formas de la experiencia (como el derecho a la propiedad, contrato, moralidad, etc.), es el otro aspecto del desarrollo y es solamente en una civilización superior más completa, en la que el desarrollo ha ido tan lejos como para dotar sus momentos con esta existencia en forma apropiada.<sup>248</sup>

Tal vez es un pequeño margen de variación, pero en esta segunda traducción se puede entender que intentar buscar a "una civilización y más completa" tiene sentido porque ahí se verán "dotados sus momentos", es decir, es una cuestión de método, no de fincar la supremacía en alguno u otro pueblo o nación por sobre otro. De cualquier manera, el método presupone partir de un determinado entorno que sea considerado "desarrollado" y esa elección podría muy bien ser igualmente subjetiva, suponiendo como se sabe ahora, que tal ejercicio sería en realidad una simple arbitrariedad.

Este es quizá uno de los momentos en que el método hegeliano puede parecer chato o sin posibilidades de aportar mucho a nuestras preocupaciones latinoamericanas. Lo que sucede en realidad es que el sistema hegeliano carece del concepto de **exterioridad**, su filosofía solo explica la conformación de los momentos desde dentro y siempre suponiendo que las transformaciones suceden desde su seno mismo, para dar como resultado la explicación de sí mismo. Hegel acepta esta condición cuando contesta a la siguiente interrogante:

Se podría plantear aquí entonces la pregunta de por qué no comenzamos con lo más elevado, es decir con lo verdadero concreto. La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que requiere esencialmente concebir en primer lugar el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es por tanto para nosotros, recién lo que se sigue, lo ulterior [lo último], aunque en la realidad sea lo primero.<sup>249</sup>

Esta realidad es lo primero, pero también debe ser el resultado al que se tenga que llegar. Se avanza de un concepto **abstracto** hasta lo verdadero **concreto**. El itinerario de Hegel se basará en

---

<sup>248</sup> Traducción a FD., Oxford Press., pág. 35, obs. al § 32. El texto original: "But the explicit existence of these inner presuppositions as shapes of experience, e.g. as the right of property, contract, morality, and so forth, is the other aspect of the development, and it is only in a higher and more complete civilization that the development has gone so far as to endow its moments with this appropriately shaped existence."

<sup>249</sup> FD., pág. 65,66, texto agregado al § 32.

un recorrido que "consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas"<sup>250</sup>.

No debe extrañarnos, la demostración hegeliana es distinta desde el comienzo del que realizan las **ciencias empíricas**:

En las ciencias empíricas se analiza usualmente lo que se encuentra en la representación y cuando se ha llevado lo individual a lo común se llama a esto último concepto. No procedemos así nosotros, porque queremos observar cómo el concepto se determina a sí mismo y nos fuerza a no agregar nada que proceda de nuestra propia opinión o de nuestro pensamiento.<sup>251</sup>

Hegel está seguro que su método puede aportar la claridad que la **necesidad racional** sabe cumplir. Pero no se ha tratado de una **necesidad lineal** a la manera de Hobbes o Kant, sino una necesidad entendiendo la realidad bajo una óptica **dialéctica**. Los párrafos finales de la introducción a la *Filosofía del derecho* terminan casi como la ha comenzado, volviendo al método que seguirá a partir de aquí la exposición.

La **libertad** ha sido el hilo conductor, pero el método es dialéctico. La **libertad** debe explicarse a sí misma en cada **momento** y como **concepto**, estará en cada uno de ellos al tiempo que implica la totalidad del desarrollo. Derecho y libertad están estrechamente unidos hacia el final de este recorrido. Pero ha sido la voluntad quien ha llevado al exterior lo que desde el ámbito interno (subjetivo) existía como sujeto.

En el último párrafo de la introducción a la *Filosofía del derecho* tenemos un esquema que - después del recorrido hecho en este ensayo- nos parece conocido. Son los distintos momentos en los que la voluntad se tuvo que conceptualizar de una manera especial. Ahora están agrupados "de acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí [que es la libertad]"<sup>252</sup>, y este esquema tiene la finalidad mostrar la manera en que se dividirá el estudio a partir de la primera parte (texto que sigue a la introducción a la *Filosofía del derecho*).

Se puede notar que el estudio va más allá del tema del derecho, involucrando en realidad a la sociedad en su conjunto y una visión antropológica propia. Ello sin duda es una de las riquezas de este estudio. Por esta división que nos ofrece en el § 33 también podemos notar que se cumple a cabalidad el método propuesto desde el texto agregado por los alumnos al § 2:

La filosofía forma un círculo. Tiene uno primero, inmediato, puesto que debe comenzar: un elemento no demostrado, que no es resultado. Pero aquello con que

---

<sup>250</sup> FD., pág. 66, texto agregado al § 32.

<sup>251</sup> FD., pág. 65, texto agregado al § 32.

<sup>252</sup> FD., pág. 66, § 33.

la filosofía comienza es inmediatamente relativo, ya que puede aparecer en otro punto final como resultado. Es una sucesión que no pende del aire, de un comienzo inmediato, sino que gira sobre sí misma.<sup>253</sup>

Comparemos la cita anterior con lo que dice en el §33: La voluntad es "A. *inmediata*" y fue desde el § 4 también el **punto de partida** para entender a lo espiritual como el terreno del derecho. Aquí en el §33 el esquema **comienza** con la **esfera** del **derecho formal o abstracto**. El **comienzo**, pero también el **resultado** hacia el final del esquema, solo que ya no como derecho **abstracto** sino en su forma más **concreta**.

Sigamos con el esquema del § 33: La **voluntad** es: "B. voluntad refleja *en sí misma* [...] como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal* [...]". Aquí la **esfera** corresponde a la **moralidad**. En un tercer **estadio** "del desarrollo de la idea de la voluntad en sí y por sí [que es la libertad verdadera]"<sup>254</sup>, se encuentra: "C. la unidad y verdad de [los anteriores] momentos abstractos; la idea pensada del bien, realizada en la voluntad reflejada en sí misma [en sí] y en el mundo exterior [para sí] [...]: la **eticidad**."<sup>255</sup>

La **eticidad**, la **ética** o la **vida ética** será la **esfera** que impregnará la vida de los seres humanos. Se **encarnará** en la **familia**, la **sociedad civil** y finalmente en el **estado** "como la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva [...]"<sup>256</sup> y es por medio de "la relación de los **espíritus de los pueblos** particulares" que se puede aprehender en la historia universal: el **espíritu del mundo** cuyo **derecho** finalmente "es el más elevado"<sup>257</sup>.

El círculo se ha cerrado por el **derecho** donde comenzó y por la **voluntad** como punto de partida. El **estado** sería ese espacio idóneo donde una auténtica voluntad que se pone a sí misma como contenido, objeto y fin se puede desarrollar.

Hegel incluso reitera que el objetivo de este esquema es que el propio concepto sea el que hable por sí mismo. La filosofía no debe ver desde el exterior (como hacen las ciencias empíricas) sino que la luz debe provenir del propio concepto: "Una división filosófica no es una clasificación

---

<sup>253</sup> FD., pág. 30, texto agregado al § 2. Los subrayados son nuestros para indicar palabras clave que servirán de referencia para que el lector pueda intentar el ejercicio de comparación con el § 33, que sigue a continuación.

<sup>254</sup> FD., pág. 66, § 33.

<sup>255</sup> FD., pág. 66, § 33.

<sup>256</sup> FD., pág. 66, § 33.

<sup>257</sup> FD., pág. 66, § 33.

exterior de una materia existente de acuerdo con uno o varios principios aceptados, sino el diferenciarse inmanente del concepto mismo.”<sup>258</sup>

Una última aclaración que Hegel realiza en la observación al § 33 es hacia la filosofía de Kant. Hegel distingue claramente entre **moralidad** y **eticidad**. La primera es más el aspecto **íntimo** del sujeto, es su **individualidad**; la segunda es la **moralidad**, pero reencontrada con el **derecho formal** o abstracto. La **eticidad** es la elección consciente (la vida ética) por parte del **individuo** en su sociedad. El **individuo** ya no está más solitario o perdido de manera **solipsista**, sino que conecta su moralidad con el derecho formal o abstracto. La crítica es hacia Kant, quien a los ojos de Hegel encabeza un pensamiento en el que "hacen imposible el punto de vista de la eticidad, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente"<sup>259</sup>. Para Hegel serán categorías totalmente distintas en su pensamiento y que posibilitan que la **autonomía racional** pueda trasladarse al ámbito de lo social y lo político.

El **derecho** como **concepto**, estará en cada uno de los diferentes momentos. En el texto agregado al § 33 Hegel reafirma que su noción de derecho no se limita a lo jurídico, tal como se ha señalado más arriba en este ensayo (véase el capítulo: “La sacralidad del derecho y el concepto de libertad”):

Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos.<sup>260</sup>

Nos interesa rescatar esta noción aquí porque en cada **esfera** aparecerá la **libertad**, una **voluntad libre** que "para no seguir siendo abstracta [...] debe darse [...] una existencia"<sup>261</sup>. Cada modo de la **libertad** tendrá su correlato en la **esfera** del **derecho formal** y abstracto por ejemplo como **propiedad**, **contrato** y como **delito** o **castigo**, si se trata de una lesión al derecho.

La **negación** de la **esfera** del **derecho formal** o abstracto (de acuerdo al esquema del § 33) es la **esfera** de la **moralidad**. Hegel la describe:

En esta esfera todo depende de mi conocimiento y mi propósito, de mi finalidad [de fines], mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. El bien, que es aquí el fin universal [recordemos la ley universal kantiana], no debe permanecer meramente en mi interior sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva [individualidad] exige que su interior, es decir su finalidad, reciba existencia exterior

---

<sup>258</sup> FD., pág. 67, § 33.

<sup>259</sup> FD., pág. 67, § 33.

<sup>260</sup> FD., pág. 67, texto agregado al § 33.

<sup>261</sup> FD., pág. 67, texto agregado al § 33.

[a través de un contenido y un medio], que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior.<sup>262</sup>

Esta es la **moralidad** en toda su expresión, pero ella y el **derecho formal** o abstracto, deben ser unificadas para alcanzar su **verdad** que es "la eticidad". Otra manera de definirla es que se trata de la unidad entre "la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo"<sup>263</sup> o sujeto. La primera **existencia** de esta **eticidad**, de esta unidad entre "la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo" es la **familia**. Ella, dice Hegel, a través de los comentarios agregados por sus alumnos, es algo "natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento [...]"<sup>264</sup>.

Cada **existencia de la vida ética** o **eticidad** que Hegel está describiendo como **momento**, muestra la insuficiencia del **momento** anterior, lo muestra como algo **abstracto** o despojado de ciertos elementos que el siguiente **momento** más **elevado** sí incorpora.

**Derecho formal** o abstracto, luego **moralidad**, **eticidad** y al final nuevamente **derecho** pero recuperado: **concreto**. En la **sustancia ética**, **vida ética** o **eticidad existiendo** como **familia**: "[...] se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad."<sup>265</sup> La **sociedad civil** supone para Hegel un **momento** de **desunión**, es un **estadio**<sup>266</sup> necesario en el avance de esta eticidad.

Será el **estado** quien vuelva a crear **unidad**, pero antes hace falta otra distinción. Hegel nota que:

[el] estadio de la sociedad civil ha sido frecuentemente tomado por el estado mismo. Pero el estado es recién el tercero [estadio o etapa]; es la eticidad<sup>267</sup> misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal.<sup>268</sup>

El **estado**, en tanto que **derecho de estado** y por lo tanto **derecho de estados en relación**, está "en un nivel superior al de otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo"<sup>269</sup>.

---

<sup>262</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.

<sup>263</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.

<sup>264</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.

<sup>265</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.

<sup>266</sup> Gradación, estadio, etapas o "stages" serán sinónimos en las distintas traducciones.

<sup>267</sup> Que es unidad entre "la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo" de acuerdo al texto agregado al § 33.

<sup>268</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.

<sup>269</sup> FD., pág. 68, texto agregado al § 33.



Conocer el **espíritu del mundo** para vislumbrar cuál sea "la **libertad** en su configuración más **concreta**" será tarea de la *Filosofía del Historia Universal*. Aquí, el **estado** muestra su carácter **sagrado** como contenido del **espíritu universal**. Hegel ha demostrado cómo el **derecho** teniendo como punto de partida a la **voluntad**, es la máxima expresión de la **libertad humana**. Hegel ha cerrado el círculo argumentativo de una tradición de pensamiento. Ha atado los cabos sueltos que habían quedado en el camino de la historia de la filosofía moderna.

## Reflexiones finales

### La libertad en la Eticidad \_\_\_\_\_

Para Hegel libertad es no un derecho que se reclama en alguna medida o como licencia después del pacto a la manera hobbesiana; pero tampoco algo que se gana únicamente con la autonomía racional y se pierde en la heteronomía. La filosofía de Hegel no trata de resolver estas aporías, el enfoque que propone tratará de mostrar el proceso a través del cual la propia libertad es la que rige en cada momento nuestra experiencia como sujetos sociales. Ahí radica la necesidad de la libertad como concepto, ya que aporta coherencia al entramado de experiencias sociales humanas y en este sentido de explicación: la libertad es lo absoluto. En la política lo que da fundamento y sentido para Hegel, es la libertad.

Dentro de la multiplicidad de conceptos que pudieran existir y entrelazarse en el campo de lo político, la libertad es el concepto *sine qua non*, que nos indica que estamos efectivamente en el campo de lo político. Para manipular conceptualmente la red de conceptos que se entrelazan en lo político, la libertad es algo más que un nodo conceptual de donde podemos tirar, es el material del que está hecho la propia red, es decir el campo político es el campo de la realización efectiva de la libertad.

Para Kant sólo pueden ser libres los que ejercen una autonomía racional y para Hobbes quienes no tienen determinación alguna. Para Hegel ambos casos hacen depender a la libertad de algo externo a ella (autonomía en Kant y ausencia de determinación en Hobbes), pero es ella en realidad la que se da a sí misma sus leyes, estableciendo las condiciones necesarias para que pueda realizarse, regir y regular la vida política.

Por eso (así como la materia de la que está compuesta una red), puede encontrarse en cada uno de los conceptos nodulares que describen a los sujetos sociales y no depende de ningún otro elemento externo, sino que da forma y consistencia al tejido político y social del ser humano moderno. Sin el concepto de libertad entendida como la materia misma de la que se componen las relaciones entre sujetos, el campo de lo político luce dilemático, incoherente, paradójico, contradictorio, en dos palabras: una aporía; con él, el campo político se torna inteligible, las relaciones humanas y la propia historia adquieren un cariz racional, lógico y más complejo.

Lo que Hegel está proponiendo es un modo de explicación distinto, donde la libertad es el sustento desde donde todas las relaciones entre sujetos tienen sentido. Sin importar de qué tipo de Estado se trate, el descubrimiento consiste en que (sobre todo con el ser humano moderno) la política es el escenario en que la libertad se representa como obra, independientemente de los actores que pudieran aparecer.

La Familia, la Sociedad civil y finalmente el Estado son los momentos en que se desarrolla la dialéctica de la Eticidad, por ellos atraviesa la libertad. En la familia, a través de la relación entre los padres (el matrimonio), pero también en la construcción del patrimonio y finalmente con la educación de los hijos. La libertad que se encarna en la vida en comunidad comienza con la familia. El paso de la familia al sujeto, de lo natural a lo social, es el objetivo fundamental de ella.

Podríamos decir que la familia entrega a sus miembros transformados en sujetos para que se incorporen a la sociedad civil. Pero inmediatamente llegados, la sociedad civil no es en ninguna medida algo solucionado y armónico, por el contrario, es el escenario del conflicto por las desigualdades e injusticias. Existe un “sistema de necesidades” que corresponde sin duda a la economía, se intercambian necesidades, pero también trabajo, sin embargo, Hegel, aunque conoce a los economistas clásicos como Smith, no considera que la economía o el mercado por sí sólo resuelva las contradicciones que se presentan.

Sin embargo, tanto en la familia y en la sociedad civil, la libertad está ejercitándose, dentro de los confines que le permiten, por un lado, el núcleo cerrado del primero y por el otro, el núcleo conflictivo e injusto del segundo.

Hegel tocará el tema de la administración de la justicia y de la policía y la corporación, pero, aunque existen estas para atender las denuncias y prevenir delitos, respectivamente, se torna en insuficientes.

Antes de la entrada en la sociedad civil el individuo se encontraba protegido por la familia, que juega como el momento objetual sin el cual el sujeto desaparece [podríamos decir, sin familia: muere] [...] Pero, al revés de la familia, la sociedad civil es un momento objetual lábil, sin consistencia, en el que la contingencia hace presa y deja al sujeto a la intemperie [a merced del conflicto, de la injusticia]. Ello hace que la intervención del Estado sea indispensable.<sup>270</sup>

En la Eticidad hegeliana, el Estado no es visto ya como algo ajeno para los individuos, sino ambos son como un mismo cuerpo (a veces en franca contradicción, a veces conciliados entre sí): el

---

<sup>270</sup> Drij, Rubén. *La rosa en la cruz: la filosofía política hegeliana*, pp. 170. En los corchetes añadido mis comentarios.

Estado y la sociedad civil en una relación constante que sólo deja ver la libertad cuando se encuentran en una relación recíproca. Sin embargo, cuando la libertad no se trasluce en esa relación, no quiere decir que no esté presente, porque en ella está la fuerza negativa que irrumpirá en el momento menos esperado, reclamando el escenario.

La pureza moral kantiana impide al individuo aceptar otra legislación que no sea la propia y por eso queda escindido del Estado a quien ve como ajeno, incapaz de reconciliarse con él. La sociedad civil para Hegel, se sabe el reino de las contradicciones y por eso apelando a su propia autonomía racional, se da a sí misma reglas, leyes universales y tal cosa es el Estado. Pero tal Estado no está por encima de los individuos o de la sociedad civil (como en Hobbes), sino que ella ejerciendo su autonomía se realiza en instituciones políticas.

Al igual que con Hobbes y Kant, la explicación hegeliana del Estado es también un proyecto político. Lo que lo hace diferente es que por primera vez Estado (comunidad política) e individuo no figuran como antagonistas *per se*, lo son únicamente si en el teatro de la vida política no se está representando una obra llamada libertad. Sin ese concepto la obra pierde todo sentido.

### **Prolegómenos para un filósofo que quiere ser maestro\_\_\_\_\_**

Cuando me interrogué por el concepto de libertad en Hegel, la inquietud que contenía esa pregunta era: ¿qué puede el pensamiento hegeliano aportar a la solución de nuestros problemas sociales? Esta pregunta, se conecta con una mayor: ¿Para qué nos sirve la filosofía?

En el fondo toda investigación filosófica tiene, antes de ser iniciada, una inquietud particular que exige, que la enraíza y personaliza. La enraíza en el tiempo de quien se pregunta: ¿para qué nos sirve la filosofía?, a la vez que le otorga su preocupación y carácter.

Es importante que la filosofía tenga como punto de partida y retorno la reflexión de la realidad social. Me parece que el intento filosófico latinoamericano debe buscar extraer de la tradición de occidente las herramientas (en este caso las categorías del pensamiento hegeliano) que puedan ser útiles para resolver nuestra problemática particular. Sólo en el contexto de esa preocupación real, estaremos al mismo tiempo acuñando un pensamiento filosófico auténtico. Esta idea ha estado desde los años sesenta en la mente de los filósofos latinoamericanos, pero sólo hemos desarrollado una escuela de pensamiento que ha perseguido esta preocupación.

A partir de esta convicción, me pregunto: ¿qué importancia puede tener la solución hegeliana del concepto de libertad?, con ello quiero también responderme: ¿qué importancia puede tener para un boliviano, para un peruano, un nicaragüense o un mexicano la solución filosófica que da Hegel

al concepto de libertad?; ¿cómo y de qué manera una pregunta que es enteramente filosófica para el estudioso de la academia podría saltar las bardas de la universidad e involucrar en su solución a la realidad social chilena, colombiana u hondureña?

Considero (a riesgo de sonar demasiado hegeliano), que la respuesta ya está implícita en aquellas preguntas, pero no está desarrollada. Lo realmente fundamental en este ensayo es vislumbrar categorías o conceptos hegelianos verdaderamente útiles y vigentes para nuestro acontecer latinoamericano. Cómo funcionan esas categorías solucionando por ejemplo "el concepto de libertad" y reconocer lo que con ellas se puede trascender respecto a otras soluciones (tales como la hobbesiana o la kantiana como modelos comparativos) frente a nuestra realidad política y social. Ello constituye esa respuesta, académica, por un lado, pero también auténticamente latinoamericana.

Podría objetarse que estas observaciones son meramente retóricas y que nada tienen que ver con la academia filosófica. Para responder a aquellos a quienes sea difícil aceptar el peso de este propósito, diría que: no existe problema humano en las universidades principales de cada país (político, social o científico, local, regional, internacional e incluso universal) que no se haya intentado resolver o al menos dilucidar, pero que tales soluciones o intentos no trascienden sus muros, desoídas también por las propias instituciones de cada país.

No es retórica, carecemos en Latinoamérica de una conexión entre nuestros centros de estudio y enseñanza y el mundo social externo, es decir: la aplicación de tales conocimientos en las problemáticas reales. Pero esta desconexión se agudiza en el área de las humanidades y ahí es donde la problemática nos toca de manera cercana como región y como gremio.

¿Cuál es el origen del divorcio entre la filosofía de las universidades y la realidad social?; y en este caso: ¿cuál es el origen del divorcio entre la filosofía política que se imparte en las universidades y la política cotidiana?; ¿cómo podemos contribuir para hacer menor esta brecha, sin renunciar con ello a nuestra vocación ni perder nuestra calidad de autonomía?; ¿cómo podemos darle vida a la academia y poner la filosofía más allá de los límites universitarios?

Debemos reconocer que gran parte del problema es nuestro, nos hemos encerrado como filósofos en una auténtica "torre de marfil". Y tal vez a raíz de este auto encierro, hemos perdido poco a poco en nuestra "formación", la vinculación auténtica que tenían nuestras inquietudes iniciales con la realidad social que nos circundaba.

Muchos estudios filosóficos serios, están escasamente dirigidos a responder preguntas que puedan interesar a las sociedades de las que provienen. No queda la certeza fehaciente en el

lector sobre el enorme beneficio que aporta la filosofía, como disciplina que trabaja con el pensamiento.

La mayoría de las veces la “profundidad” del tema es tal, que difícilmente se puede establecer ya una conexión entre las abstracciones vertidas y el contexto inmediato, contexto del que ha partido su inquietud inicial y que tal vez ya olvidó. El filósofo, queda suspendido en un mundo de ideas que en pocos momentos sabe conectar con la realidad. Sus mentores han fallado en esa parte de su formación y la causa no es la falta de preparación, sino la ausente convicción de que toda idea proviene y repercute en alguna medida en la realidad que nos rodea.

## Bibliografía

- CRITCHLEY, Simon. *El libro de los filósofos muertos*. Taurus, Santillana Ediciones generales. 1ª ed. México 2009.
- DOTTI, Jorge Eugenio. *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Editorial HACHETE, Argentina. 1ª ed. 1983.
- DRI, Rubén. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. – 1ª. Ed. – Buenos Aires: Biblos, 2007.
- DRI, Rubén. *La rosa en la cruz: la filosofía política hegeliana*. 1ª. Ed. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- DRI, Rubén. *Razón y libertad: hermenéutica del capítulo V de la "Fenomenología del Espíritu"*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. FCE, México. 6ª ed. 1966.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Alianza Editorial. 1ª ed. Revista de Occidente 1975. 1ª ed. Alianza Universidad 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía del Derecho*. Traducción de Dra. Angélica Mendoza de Montero. Editorial Claridad, Buenos Aires. 5ª ed. 1968.
- HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1975.
- HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford at the Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE, México. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. 2ª ed. 1980.
- HOBBS, Thomas. "Breve tratado sobre los primeros principios" y "Libertad y necesidad" en *Libertad y necesidad y otros escritos*. Edit. Nexos, 1991 Barcelona España.
- HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Porrúa. México, 2000.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel. España, 2008.
- KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Crítica. España, 2002. Tr. Roberto Rodríguez Aramayo
- PEREZ, Sergio. *La política del Concepto*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989.

SERRANO, Enrique. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*; Anthropos, España, 2004.

WATKINS, J.W.N. "Libertad" en *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Tr. Antonio Gallifa. Título original: *Hobbes System of Ideas*; 1ª. Ed. 1972, Doncel Madrid.