

LA OTRA FENOMENOLOGIA

CARLA CORDUA

Las interpretaciones de la teoría de la libertad de Hegel y también las de su filosofía moral y del estado, padecen actualmente con excesiva frecuencia de ciertos errores característicos que se siguen de ignorar el concepto hegeliano de voluntad. A pesar de que Hegel explicó al mundo humano como un orden cuyo principio original era la voluntad, es raro el intérprete que se hace cargo hoy, al exponer este aspecto de la obra hegeliana, de las consecuencias de tal doctrina. La sociedad moderna, que fue en definitiva la que de veras le interesó a Hegel, el derecho, la moral y la política modernas, son la existencia real y actual del principio de la voluntad. Sostener que, según Hegel, las instituciones del derecho, la acción moral y el estado establecido son directamente y sin más, realizaciones de la libertad, según se ha hecho de preferencia en este siglo, es, cuando menos, equivocado. Pues, aunque es verdad que el mundo humano es para Hegel el de la voluntad libre, para entender lo que esto significa habría que agregar que la voluntad como tal y todo lo que tiene que ver con ella no pueden ser más que muy condicionada y limitadamente libres. Pues la libertad en sentido propio y pleno es cosa del llamado espíritu absoluto, el cual, aunque no ajeno al mundo humano, está lejos de ser, para Hegel, lo mismo que él. Muchas controversias interminables e inútiles sobre las verdaderas convicciones políticas de Hegel se podrían resolver, y aun evitar, a la luz de una explicación adecuada de la idea de libertad.

La libertad accesible al individuo que actúa en su época y en medio del grupo al que pertenece, no es para Hegel la misma cosa que la libertad absoluta que él le atribuye al pensamiento que se piensa a sí mismo en la cúspide del discurso filosófico. Si se trata de interpretar su pensamiento, no debe atribuírsele al individuo histórico ni a los grupos históricos en su conducta práctica la libertad que el filósofo reservó cuidadosamente para aquella totalidad metafísica que llamaba la idea absoluta. Hasta en la etapa concreta o absoluta del desarrollo del espíritu habría que respetar, si queremos entender con precisión lo que quiere decir libertad para Hegel, las diferencias entre el arte, la religión y la filosofía. Es más: ni siquiera a la filosofía

misma cabe atribuirle indiscriminadamente la libertad, pues ella no es tenida por un elemento eterno del universo, sino por el despliegue histórico de una actividad humana que sólo en la modernidad europea acaba por ofrecerle al pensamiento la posibilidad de retornar en sí y de autoconstituirse como aquel orden a la vez total, íntimo, en plena posesión y conocimiento de sí, en que consiste la libertad.

Estos caracteres de la libertad no los poseen de veras y en plenitud ni las personas ni las instituciones sociales y políticas, ni pueden residir en situaciones o estados circunstanciales, según Hegel. Es verdad que la conducción de la vida moral y de la existencia social en los grupos que se han dado una organización política moderna presupone ciertos modos específicos de libertad. Y también lo es que estas formas modernas de libertad despertaban un gran entusiasmo en Hegel y le parecían espectaculares cuando se ponía a compararlas con lo que solía ser, en épocas anteriores, tanto la vida de los individuos como la de las sociedades políticas. Las personas, sometidas a autoridades incomprensibles y caprichosas, sujetas a supersticiones e impulsos más o menos animales provenientes de ellas mismas pero no conocidos como tales, solían estar separadas de toda posibilidad de conducir sus propias existencias en términos inteligentes, de darse una política de vida y metas razonables. A la libertad individual moderna Hegel la ve dentro de esta perspectiva, y su visión se desarrolla entre los límites que impone la comparación de la modernidad con épocas más o menos remotas. Lo que su teoría nos ofrece no es, de ninguna manera, la afirmación de la existencia de una libertad incondicionada para alguien, en alguna parte.

Lo mismo que para las personas vale para las sociedades del pasado, piensa Hegel, y también para muchas de la actualidad, donde las cosas siguen siendo como si la historia de la libertad no se hubiese iniciado aún. Relativamente a la pasada confusión del mundo humano con el natural, y sólo relativamente a ella, es el mundo ético, que es como Hegel llama a la modernidad racionalizada y liberalizada, el reino efectivo de la libertad. Pero habría que agregar, para no perder la perspectiva, que el sentido de esta última expresión está sujeto a dos condiciones que lo cualifican. El reino efectivo de la libertad no es aquel donde nada más y exclusivamente reina la libertad, sino más bien aquél donde por fin se efectúa y opera también la libertad y no sólo la casualidad ciega. Además: la libertad del mundo ético es la que corresponde a la esfera de la acción y la convivencia social, la cual, como cualquier otra esfera particular, no posee más que una medida precisa de racionalidad y de libertad.

En vez de tomar al pie de la letra algunas metáforas demasiado entusiastas de Hegel, conviene variar el enfoque interpretativo y preguntarse por las condiciones y límites precisos de que depende la

libertad moral y política. Las situaciones prácticas en que se trata de conducirse a sí mismo, de actuar dentro del marco de instituciones y costumbres, y de participar en empresas sociales y en la vida general del estado político, son concebidas en la obra hegeliana como pertenecientes al orden del espíritu objetivo. Lo cual quiere decir, primero, que los sujetos de la acción están sostenidos por una racionalidad establecida en la que se conocen mejor y gracias a la cual pueden más sobre sí y sobre las cosas que si no la hubiera. Segundo, que las obras en que los hombres se empeñan pueden ahora requerir mucho tiempo y variadas habilidades y colaboración, ya que la coherencia y la continuidad de los esfuerzos dependen no sólo de las iniciativas individuales, sino que aquellas obras están servidas también por instituciones, hábitos, el interés del estado y la tendencia general de la educación. Tercero, que la interacción continua y mutuamente estimulante, crítica y viva o inestable entre los individuos y las estructuras organizativas de la sociedad y la política, conduce a una racionalidad sin precedentes de la existencia humana en general. Este "elemento" del espíritu objetivo o del mundo ético, cuyo principio es una forma limitada pero fecunda de la libertad, produce la verdad sobre sí mismo y, con ella, la revelación de sus límites y deficiencias. La libertad de la filosofía que piensa a la voluntad moderna mide y supera a la libertad del mundo ético.

Para entender estas relaciones conviene comenzar por la consideración general del principio del mundo ético. Este principio es el de la voluntad y todas las instancias del mundo humano en sentido propio —el cual abraza al derecho, a la moral, a la sociedad de productores y consumidores y al conjunto de las instituciones políticas— son modos especiales en que se efectúa prácticamente y se da a conocer aquel principio. De manera que si se lo define como un principio incapaz de engendrar nada íntegra y cabalmente libre —como hace Hegel,¹— por ser la voluntad precisamente aquella

¹ Este punto de vista sobre la voluntad es parte de la teoría del espíritu absoluto; nos referiremos a él al final de este trabajo. En lo que sigue citaremos la *Filosofía del Derecho* de Hegel como Ph d R. El número que sigue a esta abreviatura corresponde al parágrafo. Si la cita está tomada del comentario al mismo, se citará el número seguido de C, por ej., Ph d R, 121C. Cuando se citen las observaciones que Hegel agregó a mano en su ejemplar de Ph d R se usará HER (*Hegels Eigenhändige Randbemerkungen*) después de Ph d R, y seguido del número de la página que le corresponde en la edición de Hoffmeister. La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* es citada como Enz, seguido del número del parágrafo, y de C cuando se trata del comentario. A veces interesa consignar el año de la edición de Enz, debido a las diferencias introducidas por Hegel después de 1817. En tal caso, abreviaremos Enz 1830, por ej. La *Fenomenología del Espíritu* es Ph d G. A otras obras de Hegel las citamos según la edición de Glockner como WW, seguido del número del volumen y de la página.

forma de la inteligencia (Ph d R, 4C; Enz.1817:363-99; 1830:440-82) que precede a la etapa en que ésta se convierte en pensamiento libre, entonces tendremos que renunciar a interpretar la teoría moral, social y política de Hegel como doctrina del cumplimiento acabado de la libertad. La idea hegeliana de la voluntad permite devolver a estas formas especiales de la libertad al marco que las contiene, y señala las regiones exteriores que rodean al mundo de la acción y del espíritu objetivo. Estas son la naturaleza, que es su antecedente y lugar de origen, y la "esfera" del espíritu absoluto, que es su producto más alto, que tiene, "repitiendo" la relación entre hombre y naturaleza, en la vida individual, social y política a su propia "naturaleza", a la que presupone y deja atrás para inaugurar el dominio de la libertad verdadera.

Los que acusan a Hegel de haber negado la libertad de los hombres tanto como los que pretenden que sostuvo que el mundo humano es la realidad plena de la libertad se equivocan, y su error tiene el mismo origen. Aunque representen opiniones aparentemente contrarias, coinciden en su incapacidad para comprender lo que Hegel tiene que decir sobre la condición mediana y mediadora del mundo ético, colocado entre la naturaleza y la idea, y destinado a conectarlas.

Las páginas que siguen ofrecen una interpretación de un aspecto limitado de la teoría hegeliana de la voluntad que tiene un interés especial para la clarificación del carácter que la libertad tiene en el mundo ético. Se trata de la explicación de las figuras de la voluntad que preceden inmediatamente a la efectuación práctica de la voluntad libre. Hegel presenta esta etapa intermedia entre la psicología y la teoría del mundo ético en la forma de una breve fenomenología de la voluntad que arroja luz sobre los orígenes del mundo ético o humano, tal como el filósofo lo entiende. En particular esta fenomenología prepara la explicación de las posibilidades de cumplimiento de la libertad en las esferas prácticas del derecho, la moral, la vida social y política.

La voluntad, tal como ocurre con la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, no coincide inmediatamente con su concepto, la libertad, sino que ha de elevarse hasta él a través de muchas mediaciones. A lo largo de tal desarrollo las existencias inmediatas, trabajadas por el concepto, pasan por una serie de formas que van paulatinamente integrando la exterioridad fenoménica y el elemento espiritual activo que constituye su contenido. A estas formas Hegel las llama figuras, configuraciones (*Gestalten, Gestaltungen*). Una figura es una forma adecuada al espíritu, o capaz de acoger un contenido espiritual. También se llama así a las formas que, por el modo como están organizadas, son la presencia inmediata de algo en

principio espiritual, como el cuerpo del alma, la mirada humana de la subjetividad, el organismo animal de la vida, etc. Las figuras no son el espíritu mismo, pero teniéndolo en sí de alguna manera y en algún grado, resultan aptas para representarlo y revelarlo. Dada esta "relación" en que consisten las figuras, ellas son siempre ambiguas puesto que, en cuanto formas capaces de recibir un contenido sustancial y exhibirlo, son modos de la verdad y anticipaciones de los ideales de la acción libre. Pero en cuanto formas en alguna medida inmediatas, diferentes de su contenido, presencias sensibles o temporales, anticipaciones de lo insuficientemente cumplido, las figuras originan apariencias e ilusiones engañosas. Pues como limitadas no pueden menos de ocultar parcialmente aquello que por otro lado ponen de manifiesto. También como inmediatas proponen engañosamente a la parte como el todo, a lo abstracto como concreto, al momento como eternidad. Es verdad que hay figuras de muchas clases para Hegel, y que el término posee más de una acepción.² La figura es siempre, sin embargo, algo diferente de la mera apariencia: en ésta falta la integración de forma y contenido que caracteriza a la *Gestalt*, la cual representa una síntesis relativamente estable de la existencia temporal y el espíritu.³

El concepto de voluntad libre, como cualquier otro concepto, no es más que un esquema general mientras no se han desarrollado sus diferencias internas particulares que lo tornan concreto. Tanto la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como la *Filosofía del Derecho* explican la articulación de este concepto. La primera de las exposiciones nombradas se refiere a dos grupos de particularidades, distinguidos claramente el uno del otro por Hegel. Se trata de las diferencias genéticas de la voluntad y de las que le son intrínsecas al concepto mismo, por decir así. Pero el concepto, cuando completo, se pone en existencia, según Hegel. De modo que el carácter distintivo del segundo grupo de diferencias consiste en que cualifican no ya sólo al concepto sino que también al sistema de existencias puestas por él, en el cual sistema el concepto se expone e impone. El primer grupo consta de las prefiguraciones de la voluntad en las esferas de la antropología, la fenomenología y la psicología enciclopédicas. La voluntad se genera a partir de la naturaleza y ya se anuncia más o menos oscuramente a lo largo de todas las etapas de la acción vital. El pensamiento capaz de anticipar la destinación ética final del proceso, ve en la serie formada por las funciones prácticas del organismo, el alma, la conciencia y el espíritu subjetivo, formas

² Theunissen, pp.114-116.

³ Iljin, pp.262 ss.

incompletas de lo que será la voluntad, aunque a esta altura no pueda considerarlas todavía partes efectivas del espíritu liberado de la naturaleza y reunido consigo. Las diferencias de la voluntad en gestación que Hegel establece constituyen un asunto vastísimo y muy diverso si se lo quiere examinar más o menos detenidamente. Las más recientes monografías dedicadas al tema de la voluntad en la filosofía de Hegel⁴ contienen discusiones detalladas del tema. El libro de Quelquejeu se ocupa principalmente de este aspecto de la teoría hegeliana, y descuida, hasta cierto punto, el estudio de la voluntad cumplida. El trabajo de Manfred Riedel sobre teoría y práctica también se refiere a la génesis de la voluntad y ofrece una exposición de este sector de la teoría de la voluntad que combina los textos de la *Enciclopedia* con lo que se encuentra en otras obras, como la *Filosofía de la Naturaleza*, por ejemplo.

Mucho más importante para la clarificación del concepto de voluntad que las etapas de su génesis resulta la cuestión de la unidad, diversidad y existencia del concepto una vez enterado el proceso de su desarrollo. Estas diferencias lo son de la cosa misma que se pone en existencias diferentes pero relacionadas necesariamente entre sí. A este segundo conjunto de las particularizaciones o formas especiales de la voluntad actualizada le dedica Hegel no sólo una sección de la *Enciclopedia*, sino que toda la *Filosofía del Derecho*, cuyo tema es precisamente el de las determinaciones que definen a la voluntad concreta en sentido estricto. Los dos libros de Hegel presentan la teoría de la voluntad de manera sorprendentemente distinta, teniendo en cuenta que se trata de obras próximas en el tiempo. Las diferencias no son tanto doctrinales como de acento: la medida en que se detallan las distintas partes varía mucho, y los desplazamientos de la atención, que está dedicada en uno y otro caso a aspectos diversos del tema, separan considerablemente a las dos exposiciones si se las examina de cerca. Consideradas en globo se complementan más que se excluyen. Pero ya que tanto la *Enciclopedia* como la *Filosofía del Derecho* pretenden avanzar mediante pasos necesarios de una posición dialéctica a la próxima, tanto las ampliaciones como las reducciones de la exposición del concepto plantean el problema de la legitimidad de los tránsitos entre los momentos del discurso.

La *Enciclopedia* de 1830 explica el concepto de voluntad en la segunda parte de la sección dedicada a la Psicología bajo el título de "Espíritu Práctico".⁵ El tema de las diferencias existentes del

⁴ Quelquejeu y Riedel; ver bibliografía.

⁵ Enz, 469-482. Cf. estos párrafos con lo que se dice de la categoría de *Wollen* (el querer) al final de la pequeña *Lógica* (Enz, 225 y 223-235). Aquí

concepto aparece en este libro bajo la designación de "Espíritu Objetivo" (Enz, 488-552). En la *Filosofía del Derecho*, en cambio, el concepto de voluntad libre está mayormente presupuesto. Se le dedica, es cierto, la parte principal de la Introducción (Ph d R, 4-29), pero el tratamiento es, como señala el mismo Hegel, esquemático; el cuerpo de la obra estudia mucho más detalladamente que la *Enciclopedia*, en cambio, las formas existentes de la voluntad libre. Pero como estas existencias lo son *del concepto*, la deducción del mismo tiene que ser reemplazada por otra manera de hacerlo presente que sustituya, al menos en parte, algunas de las funciones de la deducción.

Allí donde la *Enciclopedia* distribuye al concepto de voluntad entre las tres diferencias a) del sentimiento práctico, b) los instintos y el arbitrio, y c) la felicidad, (Enz, 471-480), la *Filosofía del Derecho*, que reposa toda entera sobre este concepto, se muestra interesada en una articulación más elaborada de las etapas preparatorias del mismo. Haciendo valer el distingo entre voluntad natural y libre, que encontramos también en la tercera edición de la *Enciclopedia*, la obra de 1821 discrimina más detalladamente entre las formas propias de la voluntad natural.⁶ Son ellas las que conducen a la teoría de la existencia del concepto que la *Filosofía del Derecho* contiene: como la Introducción no ofrecerá una deducción del concepto de voluntad libre, presenta, en cambio, una especie de galería de figuras de la voluntad todavía natural o inmediata. Las figuras de esta pequeña Fenomenología práctica que conduce no al saber absoluto, como la otra, sino al querer absoluto o voluntad libre existente (Ph d R, 22, 23, 24), están diseñadas rápidamente y sirven, en lo principal, para traer a la atención a los elementos integrantes del concepto que se traduce en las realidades existentes del derecho y la moral, la sociedad y el estado modernos. Con el fin de aclarar al principio activo y explicativo del mundo ético consideraremos a las figuras cuya serie desemboca en la libertad actual de la voluntad.

Para entender lo que sigue, conviene tener presente que Hegel concibe a la voluntad como un modo de la conciencia de sí; la voluntad es la subjetividad que niega la separación entre sujeto y

queda fijado, entre otras cosas, el lugar que le corresponde a la voluntad en el sistema de la idea absoluta.

⁶ La reaparición de la frase "voluntad natural" no significa que la Ph d R repita lo que enseñan la Antropología, la Fenomenología y la Psicología, las partes de Enz que tratan del espíritu todavía a medias preso de la naturaleza. Aquí el tema es, más bien, el de la naturalidad de la voluntad libre, y no el de la naturaleza dejada atrás tanto por el espíritu teórico como por el práctico. Cf. Quelquejeu, p.190, sobre la función de las anticipaciones y las retrospectivas en la exposición de Hegel.

objeto, efectuándose objetivamente, haciéndose totalidad. Pero esta vocación universal, que la lleva a traducirse en el elemento de su propia alteridad, no es exclusiva de la voluntad como tal, sino que le pertenece a la subjetividad autoconsciente en todas sus formas. El yo, en cuanto existe para sí, constituye una totalidad actual independiente (*selbstständige Wirklichkeit*: Enz 159 C), cuyas determinaciones son puestas por ella misma, y no impuestas a ella por una actividad ajena. Debido a esto, el sujeto se diferencia radicalmente de cualquier ente particular, cuyas determinaciones son límites, o negaciones como los llamó Spinoza, porque más allá de ellos comienza lo otro. Una determinación que procede de la propia actividad del sujeto, que la pone en sí, no lo divide o separa internamente, sino sólo lo articula, o diferencia la relación consigo en que consiste. La subjetividad . . . “es la posición de la continuidad de los momentos en su diferencia —la claridad . . . en la que ninguna diferencia introduce una interrupción o perturbación, sino que es tan transparente (como aquella claridad)”. (Enz 164 C). Como universal que se hace independiente mediante su propia actividad de concebirse,— los universales en las cosas no lo son aún, pero llegarán a serlo mediante la toma de conciencia de sí, o autoconcepción que los escinde de la particularidad y pluralidad naturales,— el sujeto puede ser dicho infinito, en el sentido hegeliano del término. Esta infinitud designa no a la extensión o repetición indefinidas, sino a la condición cabal, concreta de la subjetividad. Infinito es lo que es completo, no se debe sino a sí mismo, es autocontenido, suficiente y libre (de alteridad). Nada ajeno puede interferir con ello, dividiéndolo. El yo autoconsciente universal en este sentido puede darse cualquier contenido, y también abstraer de todos y cada uno de los contenidos que se da. (Ph d R, 5 y 6). Ninguna cosa particular con la que entra en relación queda sustraída a su poder: ya sea abstrayendo de ella, y sea pensándola como mera instancia de un concepto, se desembaraza de ella en su particularidad exclusiva o divisiva, como de algo ajeno, externo e inesencial a su facultad de cerrarse sobre sí con exclusión de todo. La subjetividad tiene el poder del concepto, que reduce la pluralidad y la particularidad a la unidad y la universalidad. Ambos, el concepto y el sujeto autoconsciente no son, para Hegel, más que la actividad de producir tal unidad universal, o universal concreto y autosuficiente. Estas nociones se aclararán más a lo largo de nuestra exposición, particularmente a la luz de las consideraciones con que se inicia la descripción de la última de las figuras de la voluntad.

Todas las figuras pertenecen a la esfera del espíritu práctico en la etapa de su naturalidad, o son formas de una voluntad ya libre en sí (Ph d R, 11), o para nosotros que anticipamos, pensando en ella, su destinación. Pero ella misma no se conoce aún: de ahí que constituya

en cada momento, una figura, o algo que, principalmente, es un parecer. Igual que en el caso de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, las posiciones sucesivas de la voluntad se afirman provisoriamente en la ilusión o la falsa apariencia de ser la cosa misma en su verdad acabada. Esta apariencia resulta insostenible a poco andar pues las figuras desarrollan contradicciones o experimentan sus limitaciones de una manera tal que han de superar tanto la posición momentánea como el error sobre sí mismas en que se han mantenido. Sin embargo, tanto la configuración de la voluntad como la aparición de la figura para sí misma son, en cada caso, los medios a través de los cuales la voluntad progresa hacia la forma de libertad que será la suya propia. Pero mientras pasa a través de esta serie de figuras no se ha universalizado al cabo, y el filósofo que las explica la presenta, por ello, como moviéndose en dirección de un destino que él anticipa, pero que no ha alcanzado aún. Las fórmulas “libertad en sí” y “libertad en y para sí” designan a las posiciones inicial y final de este proceso de automediación. Mediante las figuras y las apariencias de la libertad, la voluntad se hace libre de verdad. La Introducción a la *Filosofía del Derecho* que examinamos ahora explica sólo a la voluntad libre en sí, pues su papel es conducir hasta la frontera en la que se inicia el tema del derecho, o del mundo ético, que comienza con la voluntad en y para sí. La consideración de la voluntad mientras busca salir de sus limitaciones y de las apariencias ligadas a ellas es indispensable para comprender la clase de libertad a que la voluntad accede; el mundo humano o ético no dispone, según Hegel, sino de ésta.

Debido a que cada una de las figuraciones de la voluntad natural posee una conciencia de sí tan finita e imperfecta como la imponen los distintos casos de inadecuación de contenido y forma de la voluntad (Ph d R 10,10C) de que aquellas figuras dependen, resulta legítimo interpretarlas a la luz de lo que Hegel enseña a propósito de las *Gestalten* de la conciencia. Pues, aunque aquí no se trata de meras posiciones de la conciencia, donde la figura en el sentido hegeliano tiene su lugar propio, se trata de la autoconciencia que quiere, y que no alcanza a poseer más que la serie de sus apariencias (Ph d R, 8) mientras sólo quiere cosas finitas. Pero como la voluntad natural es doblemente finita, conviene distinguir al origen de que haya tal cosa como apariencias de la libertad. Pues la voluntad es finita en cuanto natural, pero también lo es en otro sentido, a saber, en cuanto voluntad. La finitud de la voluntad como tal está relacionada, en la obra de Hegel, con el hecho de que se la interpreta como la inteligencia que ha penetrado en la finitud (Ph d R, 13, 13C) o comprometida con fines. No es este el concepto de voluntad finita que está en juego cuando hablamos de las figuras de la voluntad

natural. Sino la finitud que resulta de la inadecuación de la forma y el contenido de la voluntad. Ella es la que está en la raíz de las figuras de la voluntad natural; la infinitud es sólo formal cuando el contenido de la voluntad es un fin diverso de la voluntad misma. Cada vez que ella se da un fin, se reparte entre lo que es en relación con él y su infinita posibilidad formal de darse fines. Este reparto conduce a que aparezca para sí propia como lo que, en definitiva, no es, ya que posee la posibilidad eminente, o el destino, de llegar a querer la libertad misma; pero todavía la confunde con otras cosas. A tales formas deficientes de relación de la autoconciencia volitiva consigo misma las llamaremos figuras de la voluntad natural.

Las principales figuras de la voluntad son cinco y están ligadas entre sí de manera que forman un proceso dialéctico a lo largo del cual la voluntad se desembaraza de su propia finitud, en el sentido antes dicho. Esto equivale a afirmar que las cinco posiciones constituyen etapas progresivas de la autodeterminación de la voluntad, porque el sentido de lo que ocurre es que ella se va dando poco a poco un contenido digno de su universalidad formal. De modo que en el caso de cada una de las figuras los límites que la delimitan o configuran le vienen no del elemento formal o la posibilidad de autodeterminarse, que reside en el yo a partir del cual se inicia la génesis de la voluntad misma, sino que le vienen del contenido mediante el cual se singulariza. Estos contenidos son los que naturalizan a la voluntad, la cual determinándose a seguir las tendencias y los instintos con que se encuentra, se hace real, pero también finita y natural. No pierde por ello la libertad formal de tomar y dejar diversos contenidos: esta es la universalidad abstracta de la reflexión en que consiste el yo, y no puede faltar a la voluntad, debido a que ésta no es otra cosa que una de las modificaciones posteriores de la autoconciencia.

Una vez señalados los caracteres generales de la naturalidad de la voluntad libre, podemos considerar las configuraciones particulares gracias a la que accede, como mediante una escala, a la libertad plena. Las cinco posiciones básicas diseñadas en la Introducción a la *Filosofía del Derecho* (Ph d R, 11-20), que podemos completar con explicaciones adicionales que se encuentran en otros lugares de la obra, son: a) la voluntad que se encuentra determinada; b) la voluntad arbitraria; c) la voluntad indefinidamente finita; d) la voluntad reflexiva; e) la voluntad de felicidad.

a) La voluntad se encuentra al comenzar “determinada por naturaleza” por instintos, apetencias, inclinaciones (Ph d R, 11). En esta situación inicial no consiste sino en querer la satisfacción de necesidades; pero ya es un estado práctico de la subjetividad, uno

impulsado a darse él mismo la objetividad cuya carencia es. Pues si bien en cuanto forma de la inteligencia la voluntad conserva la pretensión de poseer en sí la objetividad, en cuanto ha adoptado el contenido del instinto es la falta de lo que lo satisfaría. Así se pone en contradicción consigo misma, pues ha pasado a depender de algo externo que puede o no coincidir con su determinación inmanente. Esta contradicción la voluntad natural sólo puede resolverla mediante la producción de aquella coincidencia, esto es, mediante la satisfacción efectiva del instinto. “La racionalidad formal del instinto y la inclinación reside exclusivamente en su impulso de no existir como algo subjetivo, sino que de suprimir incluso la subjetividad mediante la actividad del sujeto mismo, de llegar a realizarse”. (Enz, 474C).

La energía práctica de la voluntad natural no es puramente instintiva, sin embargo. Pues a pesar de que en este nivel aún no existe una verdadera separación entre la forma de la voluntad, o capacidad de darse cualquier contenido, y estos motivos naturales que encuentra en sí, ya se puede observar una diferencia entre el querer natural humano y la operación de los instintos en los animales. Para el primero no se tratará nunca de obedecer a un impulso, o de limitarse a seguir una tendencia. Aun los impulsos y tendencias que encuentra en sí ha de hacerlos suyos antes de que puedan convertirse en contenido propio de la voluntad. De manera que la situación inicial de la voluntad tiene un carácter en cierta medida paradójico, pues aunque ella se encuentra determinada por estos contenidos naturales, ha de acogerlos, además, como suyos. Sólo así llegará a particularizarse ella misma en relación con la multitud indiferenciada de los impulsos y apetitos, que no sólo son muchos, sino que originan una variedad indefinida de necesidades que se pueden satisfacer de modos muy diversos (Ph d R, 12). Como se puede ver inmediatamente, la primera determinación de la voluntad es una forma solapada de indeterminación, o la mera apariencia de una determinación suficiente. Sólo la apropiación de este contenido natural puede iniciar el proceso de remediar la indeterminación señalada, y esta iniciativa de tomar para sí no puede proceder sino de la voluntad formal misma.

La voluntad se singulariza poniéndose en medio de la indeterminación como negación de la misma: al acoger como suyo un contenido dado pone fin a la indeterminación. El cambio global consiste en que con ello se hace voluntad de un individuo determinado (Ph d R, 13), y sólo así llega a ser voluntad real (Ph d R, 12). Esta transformación supone una doble negación. Pues la supresión de lo indeterminado recae sobre la forma, por un lado, y sobre el contenido, por el otro. Hegel llama la atención sobre la existencia en alemán de dos expresiones emparentadas que se usan

para hablar del proceso de la singularización de la voluntad en su primera etapa. *Beschliessen* y *sich entschliessen* (Ph d R, 12C) dicen casi lo mismo, pero ya apunta una diferencia entre ellas. Se trata de la diferencia que va entre poner fin (*schliessen*) a una situación indefinida cerrando en ella lo abierto (*beschliessen*), o abriendo lo cerrado (*entschliessen*). *Beschliessen* significa, entre otras cosas, acabar o poner fin a una disposición abierta a cualquier posibilidad, que es la condición del contenido indeterminado en cuanto simple multiplicidad diversa. Cuando es acogido por la voluntad como suyo comenzará a particularizarse en instintos, impulsos y pasiones singulares que el querer tiene que tomar o dejar uno a uno. *Entschliessen*, o mejor, *sich entschliessen* es resolver(se), decidir(se), y expresa bien lo que pasa con la forma universal de la voluntad que, haciéndose de un contenido, sale de su neutralidad, o se resuelve por algo. Tendrá propósitos y fines que, abriéndose, sacará ahora de sí misma como resultado de haberse decidido contra su indeterminación, por un contenido. La doble negación de la indeterminación, a propósito del querer y de lo que puede, por de pronto, querer, individualiza a la voluntad. Según la concepción de Hegel, este resultado se lo debe la voluntad a sí misma, de manera que su primera figura finita es la etapa inicial de un proceso de autorrealización.

La voluntad se tiene a sí misma por determinada naturalmente porque encuentra lo que quiere como algo dado y también porque no se encuentra a sí misma de ningún otro modo que queriendo a lo dado. No se distingue, pues, todavía, en sentido estricto, de su contenido. Pero tampoco se confunde decididamente con él. Estas apariencias forman parte de la voluntad natural: se considera determinada por la variedad dispersa de los impulsos, a pesar de que ellos mismos son básicamente indeterminados. Tiene a su contenido instintivo por suyo; para mí el contenido de mi voluntad inmediata es absolutamente mío, dice Hegel. Pero en sí no es más que un modo subdesarrollado del futuro contenido racional de la voluntad. Presa de estas figuraciones sobre sí y su posición natural, la voluntad desconoce tanto su propia universalidad como la racionalidad de los instintos, impulsos e inclinaciones que la singularizan. Hegel niega que pueda haber elementos naturales reacios a la conformación racional. Esto vale no sólo para la voluntad misma, sino que también para la vida impulsiva y afectiva (Ph d R, 11, 11C, 19, 19C, 150, 150C): sólo en su primera etapa no mediada, y por su indefinición multitudinaria, puede ésta parecer ajena a la razón. Pero tal apariencia se disipa luego: se verá que no puede haber voluntad libre ni acción humana en general sin vitalidad instintiva: “Los instintos y las pasiones”, sostiene Hegel, “no son sino la vitalidad misma del

sujeto" (Enz, 475C). Los modos de la voluntad natural están ligados a modos como ella aparece ante sí misma. La superación de las limitaciones de los primeros trae consigo la desaparición de los segundos.

b) La voluntad arbitraria se caracteriza por la disparidad expresa entre forma y contenido. La posición anterior de la voluntad, su compromiso general con la esfera instintivo-impulsiva, requiere de una determinación más acabada. ¿Cómo progresa la voluntad hasta cumplir con este requerimiento, según Hegel? La figura del arbitrio surge de la determinación insuficiente, como superación de la misma. Por un momento la voluntad arbitraria parece ser una solución definitiva, o mejor dicho, se presenta para sí misma como remedio de las limitaciones de la posición previa. Y lo es, en efecto, pero sólo relativamente al momento anterior y mientras no se desarrollan los motivos internos de la voluntad arbitraria que hacen imposible que el proceso de universalización se detenga aquí. Consideremos la configuración del arbitrio.

Cuando la voluntad no es más que instinto y actividad de satisfacer las necesidades de la inclinación, ella tiene que distinguir ya entre diversos impulsos y necesidades particulares. Aunque el número de impulsos sea indefinido y las necesidades se dejen saciar de muchas maneras distintas, la voluntad, en cuanto inclinación y actividad de servirlos, ha de irlos distinguiendo de uno en uno. Discriminando entre ellos se separa del contenido, se pone por encima de todo contenido particular y también de cualquier contenido posible. Ya lo sabemos: por su forma la voluntad es un yo autoconsciente infinito (Ph d R, 5 y 14). La separación entre contenido y forma que constituye a la voluntad arbitraria será el origen de una contradicción posterior entre ellos; por de pronto, sin embargo, tenemos una voluntad formal que se distingue claramente de todo contenido posible y que dispone de antemano de ellos como su árbitro. Una subjetividad simple se ha hecho capaz de enfrentarse con varios contenidos diversos y elegir entre ellos uno en el cual se depositará, como dice Hegel. Formalmente la voluntad, a la que su contenido natural no determina suficientemente, puede seguir a cualquiera de los impulsos que reconoce como los suyos, pues en tanto que pura forma neutra no está atada en particular a ninguno de ellos. Todos son objetos posibles del querer y el yo universal es la posibilidad en principio indiferente de resolverse por cualquiera, o de decidir (Ph d R, 14) entre ellos. Este es el concepto de *Willkür*, o arbitrariedad, tal como Hegel lo define (Ph d R, 14 y 15; Enz, 477).

La voluntad que, siendo una forma universal, se invierte en contenidos particulares queda, en cada caso, insuficientemente

determinada por ellos en virtud de la misma particularidad de éstos. Ningún contenido es adecuado a la forma, o capaz de afectar la fundamental indiferencia de la misma frente a sus contenidos posibles. La voluntad formal queda disponible para pasar de un contenido a otro; en cada decisión no se trata, en verdad, de la cosa por la cual la voluntad se decide, sino de la virtud de elegir como tal, del ejercicio de una facultad inagotable que no acaba de perder su neutralidad frente a cosa determinada o posible alguna. En esta posición la voluntad se considera absolutamente libre debido a que tiene a todos sus contenidos por meramente posibles (Ph d R, 15). Esta es la figura de la voluntad que se traduce en la convicción de que la libertad consiste en que uno puede hacer lo que quiere (Ph d R, 15). Descansa sobre el supuesto de que se puede querer todo: pero tanto este supuesto como aquella convicción son meras apariencias ligadas a las limitaciones de la voluntad arbitraria. No se puede querer todo, sino sólo algo determinado, y no se puede hacer lo que se quiere si por querer se entiende la reflexividad vacía de la forma de la voluntad sobre sí misma. “La arbitrariedad (*Willkür*), lejos de ser la voluntad verdadera, es más bien la voluntad contradictoria” (Ph d R, 15C).

La arbitrariedad es la libertad contradictoria por cuanto, aunque la decisión es una parte fundamental de la libertad verdadera (WW 8, 327), por sí sola no es toda la libertad. Cuando la decisión es entre contenidos fortuitos o casuales, la parte de libertad que hay en ella depende del contenido natural dado por lo menos en igual medida en que este contenido depende de la voluntad que lo elige (WW 12, 144; 17, 55). De tal manera que, siendo el arbitrio una mezcla de libertad y falta de libertad, se puede decir de él tanto que es la libertad como que es su contrario. Es por eso la voluntad libre que se contradice. “El contenido no está determinado en este caso por la naturaleza de mi voluntad, por ser *mi* contenido, sino por la casualidad; yo me vuelvo tan dependiente de este contenido (como él es dependiente de mí), y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio”.⁷

El arbitrio es una figura mayormente subjetiva en el proceso de desarrollo de la voluntad: se trata, antes que nada, de la decisión del sujeto, y por ello en esta posición los contenidos de la voluntad quedan devaluados. Las cosas decididas tienen en cada caso una importancia subordinada y aparecen como debidas a lo otro que ellas, a lo que las ha preferido no tanto por lo que son como porque lo otro es facultad de preferir. De manera que los contenidos parecen carecer, al menos en su relación con la forma universal, de racionalidad; son contingentes en el sentido más propio del término

⁷ La cita procede del comentario que Gans agregó al parágrafo 15 de Ph d R.

(Ph d R, 16, 17). Pues, dice Hegel, aquello que ocurre, no según lo que es intrínsecamente, sino que de acuerdo a lo otro, es lo contingente. Igual que la voluntad quiso un cierto tipo de contenido pudo no haberlo querido; si lo eligió o no, lo realizó o se abstuvo, todo depende del querer otro que la cosa querida, elegida, realizada. Y en esta relación tan dispar entre sujeto y objeto reside, según Hegel, la gran limitación del arbitrio: es la libertad para sí nada más (Enz, 478), la ilusión (*Täuschung*) subjetiva de la libertad (Ph d R, 15; HER, 314; WW, 1, 137), y no la voluntad verdadera. Esta última depende de que el sujeto quiera lo que se justifica racionalmente querer, y es incompatible con la afirmación exclusiva de la particularidad del individuo (WW 12, 144). Mientras éste no se sujeta a reglas y leyes pensadas, sino que se atiene a sus impulsos eventuales, no llega a haber correspondencia entre contenido y forma (Enz, 478). La libertad depende tanto de que alguien quiera algo determinado como de qué sea lo que quiere.

Esta interpretación de la voluntad arbitraria dice mucho sobre el carácter de la filosofía hegeliana del mundo ético. La limitación de la arbitrariedad a los contenidos de la esfera impulsivo-apetitiva anuncia, por contraste, los rasgos de la voluntad libre o determinada racionalmente. La correspondencia de la forma reflexiva infinita con un contenido proveniente del pensamiento, una regla o una ley universal, será la que elimine por fin la indiferencia del arbitrio. Pues el arbitrio indiferente es una consecuencia de la relativa indeterminación del contenido, el que, como tal, no es apropiable por la subjetividad, o no es sino imperfectamente apropiable. En la medida en que es apropiado por la decisión, sin embargo, pasa a ser una diferencia del querer mismo; la insuficiencia del contenido se introduce en la forma, donde aparece como indiferencia o universalidad relativamente indeterminada, siempre inquieta y nunca satisfecha. La voluntad arbitraria es doble, o contiene una división interna insubsanada: no sólo porque consta de una mezcla dispar de contenido y forma sino, además, porque la reflexión, que puede abstraer de todo y lo sabe, decide, a pesar de ello, hacerse dependiente de una materia dada interior o exteriormente (Ph d R, 15). En el arbitrio se hace sentir, pues, la contradicción que conducirá a la voluntad a darse un contenido de otro género. Los contenidos dados o materias son siempre elementos sustituibles que no mantienen más que relaciones casuales con la autoconciencia: cuando ésta los toma como fines, a pesar de que no los considera dignos del todo de hacerlos suyos, está entrando en una combinación insostenible con ellos. Dicho de otro modo: la voluntad arbitraria se sitúa en una posición en la que ni puede quedarse, debido a que se desarrolla allí como contradicción, ni puede abandonar para retornar a la reflexivi-

dad vacía anterior a la decisión, puesto que ésta la ha escindido en contenido y forma.

c) La figura de la voluntad indefinidamente finita resulta de la contradicción en que consiste la voluntad arbitraria: la infinita capacidad de abstracción del yo no puede retornar en sí a propósito de un contenido finito, en contradicción y subdeterminado. Aunque la voluntad lo elija y lo tenga arbitrariamente por suyo, no puede encontrarse en él consigo misma a causa de lo que impide la compenetración de los elementos. Esta imposibilidad se traduce en la sustitución del contenido insuficiente elegido por otro, y de éste, a su vez, por otro y otro, indefinidamente (Ph d R, 16). La fórmula con que Hegel define a la libertad, “estar consigo en lo otro”, permite ver en qué reside la insuficiencia de la nueva figura que sucede a la arbitrariedad. Lo que la constituye es el progreso que no lleva a ninguna parte, la aparición del infinito malo en la serie de los modos deficientes de la voluntad libre. En la esfera de la conciencia el infinito malo se impone a propósito del apetito o deseo. En la fenomenología de la voluntad natural, la decisión arbitraria, que carece de contenido racional, desaparece a causa de ello, y la desaparición es compensada por otra decisión de la misma clase, que trae consigo una repetición de lo mismo. Formalmente la fuga de decisión en decisión es comparable con la sucesión de deseo y satisfacción para la conciencia del señor, tal como Hegel explica esta experiencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Al apetito o deseo del que no necesita trabajar para satisfacerlo se lo presenta allí por contraste con la experiencia del objeto que hace el que trabaja. El apetito sólo consume y tiene al objeto por eminentemente dependiente, suprimible, siempre a punto de desaparecer. Para el trabajo, en cambio, el objeto posee una independencia. En consecuencia: “El apetito (*Begierde*) se ha quedado con la negación pura del objeto y, mediante ella, con el sentimiento sin mezcla de sí mismo (i.e. del sujeto del deseo). Esta satisfacción del deseo es, sin embargo, nada más que una desaparición, por cuanto le falta el lado objetivo, o lo que subsiste”. (Ph d G, 148-9). De la misma manera la decisión arbitraria: debido a que carece de un contenido objetivo desaparece sin realización, carece de la estabilidad que tendría si fuese una decisión hecha en vista del valor intrínseco de la cosa elegida. El apetito separado del trabajo se limita a consumir, desaparecer y reproducirse, sin que la repetición del proceso cambie cualitativamente a la situación.

La voluntad puede renunciar a lo elegido del mismo modo que se decidió por ello, esto es, arbitrariamente, y de la posibilidad de la

renuncia arbitraria dispone tan permanentemente como de la de la decisión arbitraria. Redunda esta facultad en el ejercicio de sustituir a unos contenidos por otros. A pesar de ello, la voluntad no supera la finitud procediendo de esta manera, dice Hegel (Ph d R, 16). Cada nuevo contenido la pone en la misma situación anterior, y provoca el paso a la decisión siguiente. La continuación indefinida de lo mismo es el carácter distintivo del infinito malo: la infinitud de la voluntad reside todavía sólo en su capacidad inagotable de renunciar siempre de nuevo a lo que ha elegido antes, esto es, en la negatividad del yo. La inanidad del resultado de cada renuncia y de cada nueva elección depende de que la voluntad se conoce y se ejerce como mera potencialidad de preferir entre cosas dadas. Aunque la esfera general de los instintos y los impulsos se ha diversificado en motivos particulares, que deben ser apropiados uno a uno por la voluntad mediante decisiones, el tomar a los impulsos como si fueran fines y no meros motivos es parte de la apariencia engañosa que entretiene la voluntad formal respecto de sí misma. Lo elegido mediante la decisión (*das im Entschluss Gewählte*: Ph d R, 16) no puede cambiar, por decreto de la facultad de decidir, de contenido natural en contenido pensado. Los contenidos instintivos, impulsivos, pasionales no son, sin más y por obra del querer, fines universales; hace falta transformarlos en propósitos inteligentes para que cese la discrepancia entre contenido y forma que la voluntad indefinidamente finita conserva de su antecesora, la arbitrariedad.

La decisión sólo deja de engendrar esta fuga o falso progreso cuando se convierte en decisión moral. El paso de la naturalidad a la moral depende de la transformación de los contenidos, de su universalización y racionalización (Ph d R, 150C, 151). La posibilidad de que la carrera indefinida de la voluntad se convierta en decisión racional y se establezca está ya prediseñada, aunque todavía oculta, en la figura de la voluntad indefinidamente finita. Hegel anota al margen de su ejemplar de la *Filosofía del Derecho* que el instinto es algo casual o contingente, y que su negación "debe ser puesta también" (Ph d R, HER, p.314). La superación del instinto presupone la particularización de la autoconciencia y de los impulsos naturales. Mediante la elección arbitraria se particularizan tanto la voluntad formal como el contenido indeterminado instintivo-impulsivo, y en la producción de estos dos resultados, —del individuo, por un lado, y sus intereses e inclinaciones, por el otro,— reside la racionalidad, oculta aún para la voluntad, del arbitrio. Que el individuo particular quiera sus particulares intereses e impulsos es el comienzo de que llegue a querer, además, otras cosas menos particulares, y es también la condición indispensable para que los

impulsos se conviertan en elementos de un comportamiento libre, en vez de meramente tenerlos el sujeto por naturaleza (Ph d R, 149).

Del mismo modo que la decisión arbitraria redundaba en un resultado positivo, ocurre, según Hegel, con la renuncia arbitraria: ambas poseen una fecundidad característica. Aunque el querer puramente apetitivo envuelto en esta fuga indefinida no sepa nada de ello, le presta un servicio a la voluntad libre en proceso de generación. Consiste, como vimos, en la negación de un instinto o de un apetito después que el mismo ha sido puesto como contenido de un querer que lo ha elegido para sí. Esta negación no tiene para Hegel el sentido de las tradicionales condenas ascéticas de los impulsos y deseos, propuestas a menudo con intenciones místicas o edificantes. La presente negación del instinto no busca ni su supresión ni su represión, sino que, como se verá más tarde, está destinada a transformarlo. Esta transformación será debida al ejercicio de la negatividad del yo, de la que depende principalmente la constitución de la voluntad libre.⁸ El instinto es la fuerza que mueve tanto a la voluntad natural como a la voluntad libre, y la primera manifestación eficaz de la particularidad del individuo. La acción que se traduce en grandes obras, que es necesaria para las empresas de gran envergadura de que son capaces los hombres, procede también de él y de la pasión. Para Hegel no hay oposición entre afectividad y racionalidad, de tal manera que la teoría tuviese que atribuir a la actividad moral e histórica un origen vital diferente del natural. Nunca se ha hecho nada grande sin pasión; pero tampoco con ella sola, habría que agregar. El instinto y la pasión, los intereses particulares y los impulsos específicos de un individuo entran como elementos subordinados pero inviolables en los fines universales de la acción libre. Esta función moral de la vitalidad natural exige una transformación que la lleva de su estado primero a su destinación ética. El paso inicial de tal cambio depende de la negación de los instintos ligada a las próximas figuras de la voluntad natural.

d) La subjetividad simple en proceso, que el filósofo explica como desarrollo de la voluntad natural considerando el resultado final del movimiento, es autorreflexiva. Y lo es tanto en su origen en el yo como también en las tres figuras que hemos presentado ya. La reflexividad y la posibilidad de abstraer de cualquier contenido, de desasirse de todo, son la misma cosa (Ph d R, 5). Después de que la autorreflexión se ha ejercido sobre su propia universalidad vacía y también sobre las diversas posiciones que ha tomado en relación con

⁸ Cf. la explicación de Quelquejeu sobre el doble *Sollen* en pp.124 y 177-179. Para la explicación hegeliana de lo que ocurre a la larga con el instinto y la manera en que la negatividad es la condición del acceso a la libertad, cf. Enz 479.

el contenido, se pone en evidencia, también para la voluntad misma, la finitud y relativa indiferenciación del contenido. Con ello se inicia la reflexión sobre el mismo, que acabará privándolo de su inmediatez y transformándolo hasta acordarlo con la forma. (Ph d R, 19 y 19C). También en este caso, como en el de la voluntad falsamente infinita, propone Hegel que la verdadera superación de las formas deficientes de la voluntad natural se encuentra en la voluntad moral: “Más adelante encontraremos otra forma del mismo contenido; lo que se muestra aquí en la figura de los instintos tendrá la forma de los deberes”. (Ph d R, 19; sobre deberes e instintos también *ibid.*, 149).

La reflexión sobre el contenido la realiza la voluntad todavía arbitraria que busca el cumplimiento de su infinitud formal en la sustitución indefinida de un contenido finito por otro. Para sí misma, sólo una apariencia de infinitud verdadera, se encuentra, al reflexionar sobre el contenido, con que éste asume la apariencia (*Erscheinung*: Ph d R, 17) de estar dividido por contradicciones e incompatibilidades internas que imponen renunciaciones y sacrificios a la voluntad. Lo que Hegel llama “la dialéctica de los instintos e inclinaciones” (Ph d R, 17) es todavía una apariencia debida a la contradicción no resuelta de la voluntad arbitraria (Ph d R, 15). Cuando la voluntad se configura como infinito malo su contradicción, que no le deja reposo, llega a parecerle un conflicto entre instintos e inclinaciones. “. . . La apariencia de que se molestan mutuamente, de que la satisfacción de uno exige la subordinación o sacrificio de la satisfacción del otro, etc.” (Ph d R, 17).

Pero, ¿cómo podría haber una auténtica exclusividad mutua de instintos e impulsos cuando ellos por sí solos son múltiplemente indeterminados? El instinto no es más que la dirección general de su posible determinación; carece de medida propia, y no fija la manera en que puede ser satisfecho. La incompatibilidad entre estos contenidos no es más que un parecer, la última ilusión de la voluntad natural, que proyecta sobre los instintos e inclinaciones su imposibilidad de realizarse a propósito de ninguno de ellos. La dialéctica es la de contenido y forma, o de infinitud y finitud; conduce, como vimos, a la fuga indefinida de objeto en objeto. Esta encuentra un aparente remedio cuando la voluntad supone que tiene que renunciar a algunos impulsos para satisfacer a otros, sacrificar ciertos instintos para servir a sus contrarios, porque los contenidos mismos, le parece, son tales que imponen límites a lo que se puede querer. La voluntad no podría querer todo su contenido natural. La fuga se detiene gracias al juego de las apariencias, pero ellas ocultan ahora que ha de ser la voluntad misma la que subordine a unos contenidos para anteponerles otros, la que prefiera o postergue, la que continúe, en

suma, decidiendo arbitrariamente. Pues los instintos por sí solos son demasiado indeterminados para estorbarse mutuamente.

Esta figura de la voluntad natural no sólo está ligada a la supuesta dialéctica de los instintos e impulsos sino que a la opinión acerca del valor de los mismos (Ph d R, 18). En tanto que provisto de ellos por naturaleza, el hombre parece ser ya naturalmente bueno, ya naturalmente malo. Arbitrariamente considero en un caso a los contenidos naturales como dotes, en el otro como obstáculos para la libertad y la espiritualidad. Las opiniones acerca de la naturaleza humana, y también la vaga exigencia (Ph d R, 19) de una purificación de los instintos, son consecuencias “teóricas” de que la voluntad atribuye al contenido solo la reflexividad y el movimiento propios de la subjetividad autoconsciente en desarrollo. La forma no aparece para sí misma mientras se están desarrollando las apariencias descritas del contenido.

La segunda de las opiniones que Hegel considera (Ph d R, 19), ligada a la apariencia de una voluntad determinada por la dialéctica de sus contenidos, ha sido propuesta no con la intención de decidir acerca de la naturaleza humana, sino con intención práctica: los instintos deberían ser sometidos a una purificación. La voluntad tendría que adoptar una política sistemática frente a su contenido natural, privarlo de su determinación dada y liberarlo de lo que tenga de subjetivo y casual. Si lo que se pide es que los instintos sean convertidos en el sistema de la determinación racional de la voluntad, esta exigencia coincide con el programa de la ciencia del Derecho; pero no es seguro que la fórmula de la purificación quiera decir eso precisamente. “Purificar—una palabra imprecisa”, dice Hegel (Ph d R, HER, p.315). En cualquier caso: la noción de una voluntad sistemática, que afronta al conjunto de los instintos que le parecen sus contenidos determinantes y adopta un proceder general relativamente a ellos, representa una superación de la voluntad arbitraria, que ha persistido hasta aquí a pesar de la transformación de las figuraciones. La próxima figura, la voluntad de felicidad, es la última posición de la voluntad natural.

e) La reflexión sobre los instintos, que comienza con la figura anterior de la voluntad, introduce en ellos lo que Hegel llama la universalidad formal (Ph d R, 20). Tal era hasta aquí el carácter dominante del yo, o de la autoconciencia, en el punto inicial de la génesis de la voluntad natural (Ph d R, 5). Hegel lo asocia allí, y también en otros pasajes (Ph d R, 15), con la reflexión. La universalidad de la autoconciencia reside en que es “la infinitud sin límites de la abstracción absoluta, o universalidad, el puro pensarse a sí misma” (Ph d R, 5; cf. *ibid.* 7C) ¿Qué quiere decir que los

instintos adquieran, finalmente, la condición de la subjetividad simple pero universal que los ha tratado hasta ahora como meros contenidos suyos, dados a ella para tomar o dejar? Para contestar a esta pregunta debemos esclarecer mejor la universalidad formal de la voluntad y la acción de la misma sobre su contenido natural. Hegel no ofrece en la Introducción de la *Filosofía del Derecho* una explicación lógica de la universalidad vacía,⁹ sino que procede fenomenológicamente ya antes de presentar a la primera de las figuras de la voluntad: la universalidad formal del yo está convertida aquí en una figura, en rigor la primera de la pequeña fenomenología que consideramos. Si no la hemos mencionado antes es porque ella no constituye todavía una manifestación de la voluntad, ni siquiera en la acepción anticipativa en que se usa esta noción, por necesidad, a propósito de las etapas de su génesis. Se trata, más bien, sólo del elemento de la negatividad absoluta merced al cual llega a haber algo así como voluntad, y que opera después, diversamente especificado, en sus configuraciones como decisión y renuncia, apropiación y desasimiento, elección y rechazo, etc.

Es notable que Hegel, a pesar de no ser esta reflexividad absoluta más que un elemento abstracto integrante de la voluntad, la presente como una figura a la que corresponden, como a las de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, formas de existencia socio-históricas, modos de acción, momentos de la vida religiosa, de la vida política de ciertos pueblos, actitudes prácticas que tienden a reaparecer y se insinúan por ello como tendencias permanentes de la vida humana. A la figura de "este aspecto de la voluntad" (Ph d R, 5C), como de manera expresa dice Hegel, la llama, alternativamente, "libertad negativa", "libertad del vacío", "fanatismo de la demolición", "voluntad negativa", "furia de la destrucción". Le atribuye no sólo autoconciencia, la cual está presupuesta siempre que se habla de la voluntad, sino también efectividad práctica. Se puede decir, en consecuencia, que Hegel tiende a extender la manera fenomenológica de exposición también a la consideración de los elementos abstractos que entran en la gestación de la voluntad natural. La razón de esta manera de proceder bien puede ser la siguiente: los elementos a partir de los cuales se desarrolla la voluntad natural han sido explicados en la Antropología, la Fenomenología y la Psicología de la *Enciclopedia*. Son momentos conscientes del desarrollo del espíritu, pero son aún subjetivos, esto es, son más bien deficientes objetiva o racionalmente. Esto quiere decir diversas cosas, según el nivel o grado

⁹ Para el concepto de universalidad formal, cf. WW, 5, 37-42.

de la deficiencia. Pero en general, en tanto que subjetivo, el espíritu no se tiene más que como relación interna consigo mismo (Enz, 385). Le falta todavía el mundo que, procedente de su acción y de su tendencia a cumplirse como espíritu absoluto, lo realiza y le ofrece con ello como volver en sí desde lo otro, conociéndose y teniéndose consigo gracias a tal vuelta.

La diferencia entre el espíritu subjetivo y el objetivo reside en que el primero sólo se alcanza a sí mismo en las formas del sentimiento de sí, de fenómeno de la conciencia y de conjunto de facultades y operaciones psicológicas (Enz, 440-441; cf. 444). Sin mundo racional como mediador de sí consigo, el espíritu subjetivo está sometido en mucho mayor grado que el objetivo a apariencias, y su relación con el mundo y las cosas es mucho más incierta, ambigua e indeterminada que la del espíritu objetivo. La relativa indefinición lógica y ontológica de la figura, la importancia esencial que para ella tiene el mero parecer a otro, que constituye propiamente su carácter, y la indeterminación de sus relaciones con la historia, con las actitudes y las opiniones humanas, hacen del espíritu subjetivo un tema apto para tratarlo de manera similar a la usada para las figuras de la conciencia subjetiva. Así es como la pequeña fenomenología en la Introducción a la *Filosofía del Derecho* hace las veces de puente entre este libro, que contiene a la teoría especial del espíritu objetivo, y sus antecedentes enciclopédicos, esto es, la filosofía del espíritu subjetivo. En este sentido la presentación de una fenomenología de la voluntad natural sería más una prolongación de la teoría enciclopédica del espíritu subjetivo que no una parte del tema de la *Filosofía del Derecho*. Es sólo cuando la vemos como sustituto de la deducción del concepto de voluntad, que Hegel no ofrece, que la aceptamos como una introducción al libro que trata de las formas existentes de la voluntad libre.

Llama la atención que, no obstante su brevedad, la Introducción a la *Filosofía del Derecho* esté tan cerca de la *Fenomenología del Espíritu* en lo que se refiere a la manera de exponer filosóficamente a la subjetividad. La opinión según la cual Hegel no habría pensado nunca más en términos de figuras después del libro de 1807 se prueba, por lo visto, infundada. Se puede confirmar una vez más asimismo que la *Fenomenología del Espíritu* no está separada por un abismo de la manera de pensar característica de la época de la organización del sistema. Hegel habla expresamente de las figuras que toma la voluntad que deviene, y la dialéctica de la sucesión de estas figuras es una dialéctica de apariencias que tienen tanto de mero parecer como de manifestaciones condicionadas de lo que se está gestando. También en este respecto se pueden comparar la fenomenología de la conciencia y la de la voluntad. Resulta así que la

supuesta oposición entre un Hegel juvenil, lleno todavía de inspiración original, y otro anquilosado, que se limita a completar monótonamente un sistema, es imposible de defender a la luz de las verdaderas relaciones entre las obras de Hegel. Pues, no obstante la “repetición” de ciertos motivos y procedimientos, estas relaciones resultan mucho más difíciles de establecer que lo que los términos simplistas de aquella tesis sugieren. La *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía del Derecho*, separadas por más de 15 años, y que presentan de manera comparable la transformación del elemento subjetivo en su posibilidad objetivo-racional próxima, ofrecen un ejemplo del juego de variaciones que habría que estudiar en detalle antes de establecer en general cuáles son las relaciones entre las épocas del pensamiento hegeliano.

En lo que se refiere a nuestro argumento principal: habíamos llegado a la conclusión de que las vastas consecuencias que se siguen de que la universalidad vacía, el carácter del yo reflexivo, penetre en la esfera de los instintos nos obligan a examinar el sentido de esta expresión. Lo que Hegel ofrece en la Introducción para explicarla es, una vez más, no una deducción de la categoría lógica de universalidad formal sino que una presentación de la misma como figura. El tratamiento fenomenológico, ya lo hemos visto, les deja a sus temas toda la multivocidad que caracteriza a las posiciones de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Lo podemos ver ejemplificado con particular claridad en los pasajes dedicados a la configuración de la universalidad formal.

“La voluntad contiene al elemento de la indeterminación pura, o de la reflexión pura del yo en sí . . . , la infinitud sin límites de la abstracción absoluta o universalidad, el puro pensamiento de sí” (Ph d R, 5). De este elemento en ella depende su posibilidad permanente de tomar al contenido que la determina como un mero obstáculo (*Schranke*) para la reflexión, y de desasirse de él en el nombre de la libertad negativa, o de la relación vacía consigo. “Es la libertad del vacío que, una vez convertida en figura real y en pasión” (Ph d R, 5C) sigue uno de dos cursos: o se queda en mera teoría, dice Hegel, o pasa a ejercerse en la realidad. El primer caso, esto es, la versión teórica del formalismo puro, puede ser conocido en aquel fanatismo religioso de la contemplación pura, que se encuentra entre los hindúes. Cuando se hace práctico también es fanático y se ejerce como tal ya en religión, ya en política. Se efectúa como “la demolición de todo el orden social existente, la supresión de los individuos sospechosos de (poder instaurar o representar) un orden, y la aniquilación de toda organización que se quiera imponer de nuevo”. (*Ibid.*) La universalidad formal o voluntad negativa no tiene

otro medio que la destrucción para darse a sentir su existencia. Y es que como no es, de veras, voluntad de nada determinado o positivo, no aparece para sí más que en la negación. Cree que quiere la igualdad universal (en el sentido político), o la universalidad de la vida religiosa, pero éstas no son más que opiniones que tiene sobre sí, una de esas apariencias constitutivas de las figuras de la voluntad, de las figuras en general, como Hegel las entiende. Pues lo que la voluntad formal parece querer, la igualdad, la universalidad de algo determinado, entrañaría, tanto en materia política como religiosa, el establecimiento de instituciones particulares y de compromisos individuales y colectivos, un cierto orden objetivamente determinado, en suma. Pero esto resulta incompatible, en último término, con la autoconciencia de este modo de "voluntad". Pues su conciencia de sí supone la negación de toda particularidad. De manera que en cuanto teoría no es en sí más que una representación abstracta, que no admite desarrollo y especificación precisos; y en cuanto realización efectiva es la mera furia de la destrucción.

Los intérpretes han solido reconocer inmediatamente en la figura de la universalidad formal (de la voluntad) a la descripción del jacobinismo de la *Fenomenología del Espíritu*, y la han interpretado en consecuencia como otra caracterización esquemática del terror revolucionario. Parece más acertado entender, con Gans y con Fleischmann,¹⁰ que lo que se discute en este pasaje es principalmente la miseria de lo abstracto en general, y los peligros de la abstracción para la teoría y la práctica. No en vano menciona Hegel al entendimiento en relación con este tipo de "libertad": las abstracciones que instituye y fija el entendimiento son la ruina de la teoría y el origen del fanatismo violento cuando se las toma aisladamente y se confía en su suficiencia. La incapacidad de pensar determinadamente es el otro lado de la intolerancia práctica de toda diferencia. El fanatismo que se alimenta de abstracciones quiere homogenizarlo todo y, básicamente impensante, está dispuesto a suprimir de raíz, cueste lo que cueste, las resistencias que pudieran oponérsele. "El fanatismo religioso que, como el político, destierra a todas las organizaciones del estado y el orden jurídico como obstáculos que indebidamente oprimen . . . a la infinitud subjetiva (*des Gemüths*) . . ." (Ph d R, 270C; cf. 140C). La absoluta negativi-

¹⁰ El comentario de Gans al párrafo 5 de Ph d R dice: "Sólo el hombre puede sacrificarlo todo, inclusive su vida; puede suicidarse . . . El hombre es el puro pensamiento de sí, y sólo pensando se es el poder de darse universalidad, esto es, de eliminar toda particularidad, toda determinación". Véase también Fleischmann, pp.19-21.

dad de la subjetividad abstracta, que se afirma incondicionalmente en sí contra toda determinación, es el elemento que penetra, a través de la reflexión, en el contenido instintivo-impulsivo de la voluntad natural.

A la acción conjunta de esta negatividad sobre el contenido natural Hegel la llama *Bildung*, término intraducible al castellano. No tenemos una palabra única que diga lo que esta expresión, que posee varias acepciones básicas ligadas entre sí y además un aura de asociaciones diversas y de sugerencias de largo alcance. *Bilden* quiere decir formar, componer, producir, educar, cultivar, entre otras cosas. El sustantivo *Bildung* designa tanto al proceso de formación y cultivo, como al producto de este proceso, a la cultura o forma adquirida por la vida individual y colectiva, por la cosa conformada.

El propósito final de la *Bildung* de los individuos es “elevar su singularidad y su naturalidad... a la libertad formal y a la universalidad formal del conocimiento y de la voluntad, cultivar (*bilden*) a la subjetividad en su particularidad” (Ph d R, 187). El proceso de la educación y formación priva de su crudeza y barbarie (Ph d R, 20 y 187C) al contenido instintivo de la voluntad natural, a la vez que libera al individuo singular de la dependencia de su propia subjetividad arbitraria, abriéndole paso a las posibilidades universales de su pensamiento y su voluntad. La *Bildung* de los instintos es mayormente debida a la reflexión y a la negatividad del sujeto, que no se contenta con ninguna satisfacción particular, desasiéndose de lo que antes ha elegido, e introduciendo el cálculo en su conducta para maximizar su contento y placer, administrando racionalmente su vida apetitiva para hacerla rendir más y mejor. Este aspecto de las consecuencias de la reflexión y el pensamiento para la subjetividad natural se aclara a propósito de la idea hegeliana de felicidad, a la que nos referiremos en relación con la última de las figuras de la voluntad natural. Antes de ello conviene agregar que existe otra forma de fecundidad de la *Bildung*: ella convierte a la subjetividad universal vacía en subjetividad desarrollada, o conformada, cultivada en sus aspectos y potencialidades particulares. Cuando Hegel trata el tema de la *Bildung* del individuo en la sociedad civil y por las instituciones políticas (Ph d R, 187, 268, 315), la llama repetidamente el duro trabajo de vencer a la naturaleza, de liberarse de la casualidad y para el saber y los proyectos prácticos de alcance universal. “En el sujeto esta liberación es el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del apetito y también contra la presunción del sentimiento y la arbitrariedad de los antojos. Una parte del desfavor que se le prodiga se debe a que es trabajo duro.

Pero es mediante este trabajo de la *Bildung* que la voluntad subjetiva misma conquista la objetividad (que tendrá) en sí . . .” (Ph d R, 187C).

Refiriéndose a la *Bildung* práctica enseñaba Hegel que: “. . . En el trabajo aprende el hombre a limitar su actividad, en parte de acuerdo con el material, en parte según el arbitrio de otros. Toma conciencia de su actividad determinada, de lo que logra mediante ella. Toda actividad tiene un propósito; el material es un medio. Si uno concentra la atención en su actividad, observa la naturaleza del contenido, del propósito y regula el quehacer de acuerdo con éste, llega a dominarlo, de modo que el hombre entra en posesión de sí mismo. En el trabajo aprende a considerar a los demás, pues mi trabajo está siempre en relación con el hecho de que trabajo para otros. El trabajo está sujeto a disciplina. Mi trabajo tiene que hacerse preciso (*muss sich bestimmen*) y de esta manera domino esta mi actividad. El inexperto siempre produce algo diverso de lo que quiere porque no es dueño de su propio hacer. La actividad dominada es objetiva, adecuada al propósito que debe realizar; el trabajador diestro es el que produce la cosa como debe ser, el que no encuentra ninguna aspereza que resiste al propósito en su actividad subjetiva”.¹¹

Antes, sin embargo, de que se cumplan la “universalidad del conocimiento y la voluntad”, se desarrollen a plenitud las posibilidades particulares de la subjetividad y se refinen los instintos, la voluntad natural se hace voluntad de felicidad. Esta es la primera forma del trabajo de la *Bildung*, la cual se hará más tarde, es cierto, mucho más ancha y rica que lo que es como búsqueda de felicidad. Pero a propósito de la felicidad da un paso decisivo en la dirección de organizarse como un universal desarrollado o pleno. Todavía predominan en la figura de la voluntad de felicidad los elementos naturales y subjetivos: cuando se trata de la felicidad la voluntad quiere la satisfacción total, el contentamiento subjetivo permanente del individuo singular en sus deseos, impulsos y apetitos (Ph d R, 123C).

Es verdad que la felicidad o el bienestar general no pueden ser el propósito más que de una voluntad pensante (Ph d R, 123C), de una que, aunque todavía natural, ya ha dejado atrás su relación primera con instintos e impulsos. La felicidad como objeto del querer supone necesariamente actitudes y conductas universales: mi propósito es la satisfacción general de mis inclinaciones, mis gustos y mis pasiones, la expresión de mis opiniones, el cumplimiento de mis ocurrencias (Ph d R, 123). El punto de vista que considera la felicidad como

¹¹ Lecciones de *Filosofía del Derecho*, dictadas en 1822-23, cit. en Riedel, p.234.

mejor propósito posible y se la propone es general, pues no podrá consistir en el cumplimiento de ciertos deseos y de algunas ganas, sino en mi bienestar y contentamiento estables, generales y amplios. “En esta representación de un contentamiento general, creada por el pensamiento reflexivo, los instintos, en cuanto particulares, están puestos (*gesetzt*) negativamente, y deben ser sacrificados unos a otros para servir a aquel fin. O también hay que sacrificarlos a todos para servirlo a él directamente, o a algunos de ellos hay que sacrificarlos en su favor”. (Enz, 479; cf. 478-480). La reflexión sobre el conjunto del contenido originario de la voluntad se impone al fin, después de la arbitrariedad, que trataba con contenidos singulares, prefiriéndolos uno a uno, o a algunos antes que a otros, etc., pero sin el criterio general de un fin único a cuyo servicio se pone la elección y la decisión. Con el establecimiento de esta nueva relación de la voluntad singular consigo, termina la vigencia de la arbitrariedad: si el punto de vista y el propósito son generales, igualmente se acabarán generalizando la decisión y la preferencia, la acción y la abstención, la apropiación y el desasimiento. Aunque el contenido de la voluntad que quiere la felicidad y el bienestar es todavía el contenido dado por la naturaleza (Ph d R, 123-124), la relación del sujeto con él es nueva. Para lograr la satisfacción global de un conjunto diverso de necesidades y deseos, no queda más vía que la de adoptar una política de administración racional de las relaciones complejas entre los medios y los fines de la conducta.

“La verdad de las satisfacciones particulares es la satisfacción universal, la felicidad que la voluntad pensante se da como fin”. (Enz, 478.) La voluntad de felicidad tiene un fin universal o supremo que no coincide ya con ninguna de las satisfacciones limitadas, y en este sentido la totalización del contenido natural es un verdadero paso adelante en la dirección de irse procurando la voluntad un contenido acorde con la universalidad de su forma. No se produce, sin embargo, una simple coincidencia inmediata de contenido y forma por cuanto la felicidad y el contentamiento generales son más bien fines que se buscan que no cosas que se tienen. La *Glückseligkeit*, la *Befriedigung*, *das Ganze der Befriedigung* (Ph d R, 20 y HER, pp.315-316) no son, para Hegel, asuntos del sentimiento, estados psicológicos o puras aspiraciones, sino actitudes prácticas y actividades mediante las cuales se efectúan las existencias individuales. A pesar de las connotaciones subjetivistas del vocabulario, Hegel no deja lugar a equivocaciones: a la felicidad y a la satisfacción general sólo se las busca razonablemente mediante el cultivo de nuestras fuerzas naturales en la profesión, el trabajo y las actividades sociales que procuran oportunidades de desarrollo y de ejercitar las facultades personales.

No podría ser de otro modo: es bueno recordar que las figuras de la voluntad natural se despliegan dentro del marco de la teoría del espíritu, como nexo entre las esferas del espíritu subjetivo y el objetivo. El tema presupone los niveles abstractos en que se trata de las diversas formas de la subjetividad aislada, y se refiere a entidades complejas en las que teoría y acción, individuo y sociedad, se encuentran en proceso avanzado de integración mutua. “Lo subjetivo que tiene al bienestar como contenido particular, está también en relación, en cuanto reflejado en sí e infinito, con lo universal, con la voluntad en sí”. (Ph d R, 125).

Al final del párrafo en que se introduce la noción de felicidad o de totalidad de las satisfacciones (Ph d R, 20), señala Hegel el sitio donde se desenvuelve efectivamente la actividad de procurarse estos fines. Se trata precisamente de aquel medio social constituido por la interacción de las personas privadas, cada una de las cuales persigue el servicio de sus intereses particulares: de la sociedad civil. Esta sociedad de los individuos cuyos fines son intereses particulares está insertada, a su vez, en la sociedad política, a la que las personas privadas pertenecen como ciudadanos, y mediada por ella. De manera que aunque cada cual piensa y actúa sólo en vista de su propia felicidad y contentamiento general, tiene de hecho que formarse y educarse según las normas y exigencias del medio más universal representado por la sociedad política, en el cual impera, cree Hegel, el interés de todos, o universal verdadero. Pues la satisfacción general que busca la voluntad natural pensante no sólo se la procura por azar en un medio social civilizado, sino que por necesidad sólo se la puede buscar razonablemente allí. Mediante los demás, sus acciones y sus obras, entre ellos y con ellos puede haber algo así como una política de acción que tiene como su fin propio al interés de la existencia personal. Pero esta inteligencia y este querer (*dieses Wissen und Wollen*: Ph d R, 187), cuyos fines son subjetivos y particulares, tienen que universalizarse para poder servirlos de veras. El proceso de universalización o racionalización exigido a la persona privada por su propia felicidad activamente buscada como fin, la *Bildung*, trae consigo la superación de la voluntad natural y pone de manifiesto los límites de la felicidad como fin de la voluntad.

Las figuras de la voluntad natural quedan relegadas por el desarrollo del espíritu objetivo a no ser más que antecedentes de la voluntad libre. Esta procede a instalarse en la existencia como mundo ético, o mundo de la libertad humana propiamente tal. “Esta voluntad actúa conforme a su fin de realizar su concepto, la libertad, en su aspecto externo objetivo, de manera que éste sea un mundo

determinado por él (i.e. el concepto de libertad) . . .” “La libertad (se) configura como realidad de un mundo . . .” (WW 10, 382). Hegel presenta a la voluntad libre como si con ella el discurso filosófico hubiera alcanzado su tema final. También en este caso procede, pues, en la forma característica de su estilo expositivo: el asunto que se explica es el resultado del proceso dialéctico anterior ya pensado. Debe mostrar tanto sus relaciones con lo que lo precede, como lo que hay en ello de nuevo u original. Tiene que desplegarse su sentido propio como si no hubiese nada más allá de él. Esta es una condición para que lo que es se exhiba pausadamente en el discurso, y también para que el pensamiento pueda desarrollar desde dentro del asunto que lo ocupa las contradicciones que lo llevarán más allá de él. Conforme a este procedimiento trata Hegel de la libertad, la racionalidad y la actualidad de la voluntad ética sin dejar asomar en forma expresa aquello que la limita “exteriormente”. Los únicos límites que interesan por de pronto son los internos, o determinaciones que la voluntad pone en sí como parte de su desarrollo. Tales determinaciones son asimiladas por ella, como vimos, y convertidas en las diferencias internas que la particularizan y concretan a ella misma.

Este método expositivo puede engendrar la convicción de que cada tema es para el filósofo una totalidad independiente y autosuficiente, un pequeño absoluto cerrado sobre sí mismo. Aunque hay un cierto sentido en que es válido sostener que tal es, precisamente, el caso de los momentos principales de la filosofía de Hegel, es fácil exagerar la suficiencia que se le atribuye a estos momentos en último término. Sólo para compensar de la inquietud permanente del pensar, del movimiento incesante del orden dialéctico es que la explicación procede por esferas o círculos en los que se exhibe un principio, una idea en su riqueza interna, y que se abstiene de considerar lo que está situado fuera de sus límites. El tratamiento enciclopédico o sistemático restablece la interdependencia de los órdenes particulares o esferas, y con ello reaparece la parcialidad de los momentos. La interpretación de la filosofía del mundo ético se ha dejado extraviar a menudo por esta manera de exponer de Hegel. A veces se cree que la teoría de la libertad humana afirma una libertad absoluta para las formas más concretas de voluntad, como el estado, por ejemplo. Los que reparan en las muchas condiciones de que depende la existencia de una libertad verdadera para Hegel, han avanzado, en cambio, la tesis de que la doctrina de la libertad ética es más bien la negación absoluta de la libertad. Ambos errores de interpretación pueden ser evitados considerando que la libertad en cuestión es la de la voluntad. A este

último concepto conviene examinarlo en su origen y no sólo en su realización culminante. Pues tanto antes de llegar a ser voluntad libre como después de dejar de serlo se pueden ver los límites del momento o tema de la voluntad, los cuales tienden a desaparecer del discurso después, por las razones ya señaladas. Las figuras de la voluntad natural poseen todos los elementos que integrarán posteriormente a las posiciones fundamentales de la voluntad libre. Con la ventaja de que es más fácil ver las diversas formas de la finitud de la voluntad en esta etapa: las apariencias que cada posición suya envuelve, la imperfecta coordinación de forma y contenido, que pasa por muchos cambios sin agotarse, la parcialidad incurable de todas sus negaciones y posiciones, etc. Aprender a conocer los límites de la voluntad a propósito de su etapa preparatoria o natural es una buena introducción a la idea hegeliana de libertad humana. La perspectiva que del mundo ético se tiene desde la "esfera" del espíritu absoluto tiende a confirmar lo que sobre la voluntad enseña la fenomenología de sus figuras naturales. Pues una vez recorrido el curso total reservado a la voluntad, o inteligencia entrada en la finitud, aparece primero la insuficiencia interna de este modo del espíritu objetivo, y luego el límite a partir del cual comienza lo que lo supera y lo mide.

En la Introducción a la *Filosofía del Derecho* que explica el paso de la voluntad natural a la libre mediante la progresiva racionalización de la voluntad, esto es, su penetración por el pensamiento, Hegel propone entender que la voluntad retorna a lo que era en su origen, se reconvierte en inteligencia. No para repetir el origen, es cierto, sino para recuperarse el pensamiento de otro modo después de cumplida la tarea necesaria de traducirse en un mundo real. Pues en este mundo que procede del pensar estará consigo tan cabalmente, aunque en un sentido nuevo, como lo está en la reflexión sobre sí. El punto culminante del proceso de universalización de la voluntad equivale al triunfo del pensamiento en la voluntad y sobre ella. De modo que si la voluntad es "la finitud peculiar de la inteligencia" (*die eigne Endlichkeit der Intelligenz*: Ph d R, 13C), el retorno de esta última a sí misma mediante la posición del mundo social, moral y político, representa no sólo la recuperación de la infinitud del pensamiento, sino que la posición del límite externo de la esfera de la voluntad. El pensamiento tendrá ahora al mundo ético como tema y no ya como lo tiene en cuanto voluntad, esto es, como tarea. Para el arte, la religión y la filosofía el mundo humano, procedente del principio de la voluntad pensante, es un tema particular, digno de meditación, objeto para ser contemplado, representado, concebido, pero uno entre otros posibles. El mundo ético, cuya particularidad es conocida, valorada y criticada por el espíritu universal que lo sucede,

es la realización más alta del principio de la voluntad, y un momento necesario del espíritu absoluto, pero no más que esto.

El pensamiento descubre que el mundo humano está en una relación antagónica con “una naturaleza y un mundo exteriores” (Enz, 552). A costa de ellos se ha puesto la inteligencia en la realidad; se ha dado existencia contra la naturaleza primera, y es por ello que constituye una segunda naturaleza. En el uso que hace Hegel de la expresión “segunda naturaleza” hay que considerar dos aspectos: lo segundo es superior a lo primero desde el punto de vista de las metas del desarrollo: está más cerca del fin y contiene, sobrepasado, a lo anterior. La segunda naturaleza es, en cuanto mundo humano, la naturaleza espiritualizada, liberalizada, racionalizada. Pero como lo segundo se gana, piensa Hegel, por negación, subordinación, sobrepujamiento de lo primero, su superioridad es ambigua. No todo es pura y simple ganancia en el resultado dialéctico: su complejidad abarca la culpa del poder ejercido a ciegas, el dolor de lo sacrificado, la deuda con lo que ha sido sometido. En la adición (*Zusatz*) al párrafo 385 de la *Enciclopedia* se dice lo siguiente: “... La realización cabal del concepto de espíritu objetivo sólo se alcanza con el estado en el que el espíritu desarrolla su libertad como mundo puesto por él, como mundo ético. Pero también esta etapa debe ser sobrepujada por el espíritu. La insuficiencia de esta objetividad del espíritu consiste en que ella no es más que algo puesto (*dass sie nur eine gesetzte ist*). El mundo tiene que ser libertado otra vez por el espíritu, lo puesto por el espíritu tiene que ser captado también como existencia inmediata. Esto es lo que ocurre en la tercera etapa del espíritu, en la posición del espíritu absoluto, esto es, en la del arte, la religión y la filosofía”.

En las *Lecciones de Estética* y en las de *Filosofía de la Naturaleza*, en la *Filosofía de la Religión* y en numerosos pasajes destinados a explicar su concepción de la filosofía, se ocupa Hegel repetidamente de caracterizar la actividad práctica en general, su poder e importancia, y la insubsanable finitud tanto de su perspectiva como de sus resultados. “La conducta práctica no trata más que con el producto singular de la naturaleza, o con aspectos singulares de la misma. Quiere dominar las cosas naturales, pero siempre nada más que cosas particulares; la naturaleza universal no se deja amaestrar ni usar para nuestros fines”.^{1 2} Especialmente a propósito del arte, que resulta de una superación peculiar de la unilateralidad de la voluntad, explica Hegel en qué precisamente consiste la tiranía sobre las cosas y la violencia contra la naturaleza que practica el hombre poseído de

^{1 2} Lecciones de *Filosofía de la Naturaleza*, dictadas en 1823-24, cit. en Riedel, p.231.

modo exclusivo por sus tareas y sus fines utilitarios. La voluntad está fundada sobre la negatividad del apetito, el cual, aunque haya pasado por muchas formas de refinamiento y haya ganado la amplitud de miras que le corresponde como apetito inteligente, no puede, sin suprimir su poder y su alcance prácticos, dejar a las cosas su sentido propio, respetarlas en lo que son. La voluntad es siempre voluntad de alterar lo que es, de realizar, de producir. "... Los intereses, fines, intenciones están en el sujeto, el cual quiere hacerlos valer contra el ser y las cualidades de las cosas. Pues sólo los puede llevar a cabo en la medida en que destruye los objetos, o al menos los cambia, los trabaja, los forma, suprime sus cualidades o los hace actuar a unos sobre los otros..." (WW 12, 162).

Las limitaciones que la acción voluntaria impone al ser y a la libertad de los objetos y de la naturaleza, la tiranía del mundo humano sobre el mundo, son correlativas, o el reverso, de las limitaciones del sujeto de la acción, de los hombres en su vida práctica. Aunque la voluntad autoconsciente e inteligente no lo sepa, junto con depositarse en objetos, comprometerse en empresas y proponerse fines, se limita. La definición de la voluntad como la razón pensante que se ha decidido por la finitud (Ph d R, 13C), dice claramente que hay al menos un sentido en el cual el ejercicio del poder práctico le cuesta la libertad tanto a las cosas como a los hombres que las usan. Es verdad que la razón que se hace voluntad se recupera, al fin, de esta entrada en la finitud cuando en vez de querer propósitos limitados se quiere a sí misma, a la razón libre o libertad racional. En esta última forma acaba la voluntad, en el doble sentido de que culmina y se termina. Pero quien la conoce de este modo es el filósofo; la autoconciencia de la voluntad está limitada por las mismas limitaciones que su libertad: queriendo, conoce lo que quiere, y a sí misma como querer determinado. Dispone también de experiencias, hábitos y disciplinas que le permiten realizar lo que quiere. Pero no se conoce sino en tanto que metida en la empresa de la realización de su propósito, que es también la empresa de su autorrealización.

La cura de las insuficiencias de la perspectiva inteligente de la voluntad ocurre fuera de la esfera práctica en sentido estricto. A la voluntad y al espíritu objetivo en general los conoce una teoría diferente de ellos. En este respecto el espíritu práctico, o reino de la voluntad libre, no está en una situación radicalmente diversa que su antecedente, el espíritu subjetivo: pues sólo el resultado absoluto de la síntesis de ambos es la verdad de uno y otro. Pero Hegel no cree que su propio tiempo esté en condiciones de reconocer los límites de la existencia práctica; observa que la mentalidad vigente ha renun-

ciado a más de una de las vías de acceso a esta clase de verdad. Sostiene, lamentando la moderna incapacidad para la metafísica, que es precisamente la moderna concentración de la *Bildung* práctica, en las necesidades, la que hace parecer que se puede prescindir de la metafísica. Se opina hoy que "... para la destreza de la vida pública y privada no serían esenciales y necesarios más que el entrenamiento y la formación práctica, y la inteligencia teórica sería incluso dañina". (WW 4, 14). La suerte que han corrido tanto su teoría de la libertad humana como su crítica de la voluntad en las manos de la esforzada interpretación de siglo y medio, sugiere que no se equivocó en la estimación de las consecuencias de tal actitud cultural. Sobre la duración de este tipo de ceguera no parece haber dicho nada, fiel a su convicción de que la filosofía no habla del futuro.

Universidad de Puerto Rico.

Bibliografía

Obras de Hegel citadas.

Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1949.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955.

Sämtliche Werke in 20 Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart Frommann, 1958.

Estudios y comentarios consultados.

Quelquejeu, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, París, Ed. du Seuil, 1972.

Schacht, R.L., "Hegel on Freedom", in A. Mac Intyre (ed.), *Hegel, a Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y., Anchor Books, 1972.

Binder, J., "Die Freiheit als Recht", in B. Wigersma (ed.), *Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes*, Tübingen, Mohr, 1931.

Riedel, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.

Reyburn, H.A., *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford, Clarendon

Press, 1921.

Fleischmann, E., *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964.

Grégoire, F., *Etudes Hégéliennes; les points capitaux du système*, Louvain, Publications Universitaires, 1958.

Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, de Gruyter, 1970.

Ијин, И., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, Francke, 1946.