



Varios temas a detallar sobre la filosofía de Hegel, sus conceptos que transforman el mundo y el pensamiento, y su influencia en la cultura y la política.

¿Por qué la filosofía no es el visionario ni el quimérico?

HEGEL

Pensamiento

El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando.

El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando. El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando.

El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando. El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando.

El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando. El mundo es un sistema de relaciones de poder y de equidad. El pensamiento que surge de él es un reflejo de la realidad, pero en un momento de la historia que poco a poco se va transformando y que está cambiando.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL hacia 1831, en un retrato de Lazarus Gottlieb Sichling (1812-1863) realizado a partir de una pintura de Julius Ludwig Sebbers (1804-c. 1837). ◊



Pensamiento

GONÇAL MAYOS

¿Cuál es el idealismo de Hegel?

*«En la obra más idealista de Hegel
hay el mínimo de idealismo y el máximo
de materialismo.»*

Lenin

Hegel es un filósofo idealista. Así suelen comenzar las presentaciones de Hegel en las enciclopedias, los manuales y los diccionarios. Naturalmente se trata de una gran verdad, pero suele desorientar al público, pues no está nada claro qué significa exactamente en filosofía el idealismo. Por tanto, tenemos que comenzar nuestra aproximación al pensamiento y a la obra de Hegel definiendo qué es idealismo y qué tipo de idealista era Hegel.

En primer lugar, tenemos que avisar al lector que muy difícilmente encaja Hegel en la mayor parte de los sentidos cotidianos de *idealismo*. Aún más, su pensamiento, su filosofía y su persona son a menudo menospreciados por carecer totalmente de los componentes *simpáticos* que normalmente acompañan a los que vulgarmente denominamos *idealistas*.

Vamos, pues, a detallar ahora algunos de los sentidos más corrientes que tienen los términos *idealismo* o *idealista* y veremos si pueden ser aplicados o no a Hegel.

El idealista filosófico no es el visionario ni el quimérico

Idealista es sinónimo cotidianamente de «visionario» y de «quimérico», de aquel tipo de persona que voluntariamente o por tendencia natural suele vivir en un mundo propio ficticio o que poco tiene que ver con el real. Alguien que sueña o se imagina mundos irreales y que está más preocupado por el más allá que no por el ahora y aquí.

A pesar de las conocidas burlas originadas por gente que ha fracasado en su comprensión de Hegel, este sentido de idealista es, indiscutiblemente, de muy difícil aplicación a nuestro autor. Pues muy al contrario, Hegel se preocupa primordialmente –y así lo manifiesta muchas veces– por la realidad histórica, por lo que efectivamente hay ahora y aquí, y desprecia con gran sarcasmo las visiones del más allá o los mundos ficticios.

Hegel insiste en que la tarea máxima de un filósofo es comprender y conocer su tiempo y su sociedad. Así, se propone conocerlos en un aspecto político amplio en su *Filosofía del derecho*; en sus orígenes y hechos históricos en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*; en la estructuración sistemática, global y rigurosa de su saber en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; en la tradición filosófica a partir de la cual comprender la propia filosofía y la de sus coetáneos en su *Historia de la filosofía*; en la reconstrucción del periplo cognoscitivo que necesariamente cualquier conciencia tiene que llevar a cabo para poder llegar a la comprensión correcta del propio tiempo en su *Fenomenología del espíritu*, etc.

Las grandes preocupaciones de Hegel. No ha de sorprender que las preocupaciones capitales de Hegel sean, por ejemplo, la Revolución francesa; la Reforma protestante; el tipo de vida y eticidad en la Grecia clásica, especialmente en contraposición con las de su propia época; el papel y sentido de la religión y, concretamente, del cristianismo; la necesidad de elaborar un sistema coherente y completo del saber; la constitución alemana y las reformas inglesas...

Por ello tiene razón Lukács cuando en su libro *El joven Hegel* recuerda que el modo hegeliano «de orientarse respecto de los más grandes acontecimientos históricos de su época tiene aún otro rasgo característico que le distingue de todos sus contemporáneos en el ámbito filosófico. Hegel no sólo es el filósofo que más profunda y adecuada comprensión tiene en Alemania de lo esencial de la Revolución francesa y del período napoleónico, sino, además, el único pensador alemán del período que se ha ocupado seriamente de los problemas de la Revolución industrial ocurrida en Inglaterra, y el único que por entonces puso en relación los problemas de la economía clásica inglesa con los problemas de la filosofía de la dialéctica».

Aún más, Lukács considera que Hegel culmina la filosofía clásica alemana y la dialéctica, siendo por tanto el pensador clave para «la crisis de crecimiento entonces dominante en las ciencias de la naturaleza, los importantísimos descubrimientos que conmovieron por entonces los fundamentos de la ciencia natural, el origen de la nueva ciencia química, el planteamiento del problema de la genética en las diversas investigaciones biológicas, etc.; son hechos que han desempeñado un papel propiamente decisivo en la constitución de la dialéctica en el seno de la filosofía clásica alemana».

Hay que reconocer, ciertamente, que estas preocupaciones son muy poco corrientes entre los filósofos *especulativos*, pese a ser absolutamente centrales en el primer tercio del siglo XIX y hoy mismo. Para ello, las respuestas que Hegel dio a estas cuestiones, aun siendo a menudo expresadas en su complejo lenguaje, siempre parten de un análisis riguroso y realista, y en ningún caso recurren ni presuponen intervenciones mágicas, del más allá u otros elementos visionarios.

La historia, el progreso y la razón. Por otra parte, uno de sus aspectos más criticados —que el espíritu universal se realiza en el mundo y en la historia y que es posible alcanzar el saber absoluto en la medida en que se está a la altura de la realización efectivamente alcanzada por aquél—, es una formulación ciertamente ambiciosa y aun rimbombante, que por otra parte era corriente en una época de grandes esperanzas y grandes conflictos como lo es la que sigue a la Revolución francesa. Así, Hegel está afirmando —como harán otros más tarde— su plena confianza en el progreso lineal y racio-

nal de la humanidad en la historia, que acabará alcanzando el conocimiento más adecuado, al menos en relación con el correspondiente estadio humano de desarrollo.

La declarada confianza en el progreso humano, que se convertirá incluso en un lugar común decimonónico, es argumentada por Hegel de una manera mucho más rigurosa y preocupada por los detalles y acontecimientos concretos que no, por ejemplo, por Condorcet o Auguste Comte. Aún más, frente al optimismo muchas veces ingenuo de éstos, Hegel nunca olvida que los conflictos son inevitables, así como sus consecuencias negativas. Hegel se muestra muy realista, consciente del fondo trágico del progreso y del desarrollo histórico –lo que llamamos su *pantragicismo*–, e incluso sarcástico: «Las épocas felices son páginas en blanco en el libro de la historia», dice.

La confianza en último término en la razón y en el progreso es para Hegel la única manera de explicar el mundo y su historia sin recurrir a imaginaciones, postulaciones de intervenciones divinas, milagros o elementos mágicos, a casualidades inexplicables y toda una serie de explicaciones –todavía muy corrientes en su época– mucho más visionarias y quiméricas. Así, por ejemplo, se niega a argumentar partiendo de la intervención personal de dios en el mundo, la presuposición del famoso *Estado de naturaleza*, tan importante para Hobbes, Locke o Rousseau, las historias sagradas, los mitos, etc.

Idealismo no es abstracción nebulosa e inconcreta

Idealista también se suele aplicar a aquel que está siempre preocupado por cosas abstractas, nebulosas e inconcretas, y que por tanto está totalmente absorto y desconoce lo más próximo, concreto e inmediato. Aunque su estilo puede ser muy abstracto y a veces usa conceptos que a los legos pueden parecer tremendamente nebulosos, Hegel tampoco acaba de encajar bajo esta definición, por la sencilla razón de que sobre todo intenta encontrar y comprender aquello más concreto y no perderse en meras abstracciones.

Ciertamente, para Hegel la explicación de lo concreto suele implicar la elaboración técnica de nociones que a menudo nos parecen –como él mismo reconoce– muy abstrac-



LA BATALLA DE VALMY (1792) en que las tropas revolucionarias francesas derrotaron al ejército prusiano, obra de J.B. Mauzaisse a partir de una pintura de Horace Vernet (1831). A Hegel esta victoria le llenó de entusiasmo y esperanza, pues deseaba que la revolución se extendiera por toda Alemania para que ésta volviera a entrar en la línea principal



de la historia, de la que consideraba que había salido desde hacía décadas. El «idealista» Hegel fue el filósofo que más profunda y adecuada comprensión tuvo en Alemania de lo esencial de la Revolución francesa y del periodo napoleónico. ♦

tas u oscuras. La abstracción es una condición del lenguaje y no sólo de la filosofía, pues como sentenciaban los escolásticos medievales, es imposible decir lo completamente individual. Pues los términos lingüísticos –incluyendo en cierto sentido los nombres propios que usamos una enormidad de personas a la vez para denominarnos a nosotros mismos– son todos *universales*, se refieren a un conjunto de elementos y, por tanto, responden a una *abstracción* de éstos.

Abstracción y generalidad de los términos. En las primeras «figuras de la conciencia» de la *Fenomenología del espíritu* Hegel profundiza en esta cuestión y pone de manifiesto la enorme abstracción y generalidad de los términos con que ingenuamente intentamos designar lo que tenemos ante los ojos: los determinativos *esto*, *eso* o *aquello*. Pues ciertamente, por muy satisfechos que nos sintamos al señalar algo y decir que nos referimos a *esto*, en realidad no hemos seleccionado de forma precisa nada y basta para poner de manifiesto esta limitación que alguien pregunte señalando un poco más allá: «¿ah, esto?». Fácilmente se puede pensar en una situación en que un número indefinidamente enorme de personas contestasen al unísono, señalando en direcciones contrarias: «¡no, eso otro!».

En la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la lógica*, Hegel nos recuerda que para poder hablar de cualquier cosa, por muy frente a los ojos que la tengamos, debemos usar términos tremendamente abstractos y generales. En primer lugar debemos decir que *es*, es decir, que es un *ser* o un *ente*: algo que cualquier cosa es, incluso en cierto sentido también la *nada*, en la medida que hablamos de ella y *es* algo en nuestro discurso. Pero es que la *nada*, que parece algo muy concreto, pavorosamente y peligrosamente concreto, en realidad es algo muy abstracto, pues todo lo que no es o ha dejado de ser, coincide en *ser* eso: *nada*. Paradójicamente, el *ser* y la *nada* son términos muy generales y abstractos, pues de todo sin excepción –como recalca Parménides– se puede decir al menos que o bien *es* o bien *no es*, es decir, o bien *es ser* o bien *es nada*.

Los niños usan los términos abstractos. Es una gran verdad que, no porque nos sorprenda, deja de ser fácil constatar el hecho de que las designaciones o palabras

que nos parecen más concretas –y que los críos usan en primer lugar– suelen ser las más abstractas. Es una paradoja que, aunque un crío crea que al decir «papá» o «mamá» está designando sin ningún tipo de duda o error a sus personales e individuales padres, en realidad todos los niños –incluso en diferentes lenguas, se parezcan o no– están usando los mismos términos generales y abstractos para designar a seres individuales. Y lo mismo sucede cuando comienzan a querer describir el mundo y decir que eso «es tal cosa» o «de tal color», y aquello «es o no es» así.

Al contrario de lo que nos parece, siempre comenzamos –de hecho, nunca lo abandonamos del todo– por lo abstracto y general. Y es tarea de la mejor filosofía llegar a forjar términos a la vez tan abstractos y concretos como serían para Hegel «espíritu universal» o «dialéctica», o para Marx «capital» o «modo de producción». Pues no olvidemos que para Marx el capital no es sólo, como se piensa a veces, «dinero en el banco», o, incluso, propiedades, joyas, maquinarias, locales y solares, sino también los conocimientos que pueden ser usados en la producción, el «saber hacer», las patentes y procedimientos técnicos; aún más, también son *capital* los contactos sociales necesarios, algunos de los cuales –ironizando– han hallado su principal *capital* en una afortunada boda...

Hegel y Marx, muy próximos. Como vemos, no hay ninguna lejanía entre la abstracción del idealista Hegel y la del materialista Marx, y algo que parece muy tangible y calculable como el *capital* es en realidad un concepto muy abstracto. Ahora bien, también es un concepto precisamente definido para poder hablar de aquello que en la producción puede ser decisivo pero no es *trabajo* –otro concepto muy abstracto y general que remite desde el *descansado* pensar, imaginar o concebir, al sudoroso esfuerzo físico o al aburrido *estar pendiente de lo que pase* de tantos pesados *trabajos* actuales–.

Pues bien, Hegel, como Marx, nos recuerda que es muy complicado hablar en concreto de las cosas aparentemente sencillas que tenemos ante los ojos, y que, para referirnos a ellas, debemos usar términos que a menudo parecen excesivamente abstractos y poco intuitivos.

El idealismo filosófico no comporta poetizar o embellecer la realidad

También se suele creer que el idealista es quien poetiza la realidad e intenta imaginársela mejor o más bella de lo que es. En la línea de lo que vamos argumentado, es evidente que la filosofía hegeliana no pretende en absoluto ni poetizar ni embellecer la realidad, al menos más allá de la cruda belleza y la trágica poesía que resulta de su comprensión racional.

Hegel no cree que el mundo o la historia reales necesiten ser embellecidos, poetizados y decorados con aditamentos que escondan su gélida racionalidad, pues siempre está más allá y prescinde de todo consuelo sentimental. Lo que llama con cierta vanidad o grandilocuencia «saber absoluto» contiene para Hegel la profunda belleza de la *idea* –que es, según su definición, tanto el concepto realizado como la realidad conceptualizada–, que es la belleza de la razón, de la fría lógica de la razón.

Un mundo «bello». Para Hegel, su sistema filosófico de alguna manera expresa o pone de manifiesto esta *belleza* del mundo y de la historia. Naturalmente no lo hace con recursos poéticos ni con vanas decoraciones porque piensa que el mundo es bello, pero no en el sentido decorativo: no es amable, ni sentimental, ni tiene detalles para con el lector sensible; al contrario, tiene la pesadez machacona y absorbente de un mecanismo lógico conceptual que a su manera funciona a la perfección.

Frente a esa *belleza* descarnada, metafísica y abstracta, Hegel afirma que son ridículos todos los aditamentos o detalles sentimentales, decorativos o circunstanciales. Como aquel que en un campo de exterminio quería poner una cortina que escondiera o suavizara la visión de las cámaras de gas o de los hornos crematorios; y lo que es peor, pensara que así habría embellecido de alguna manera el mundo. Eso, lo sabemos todos, no es más que una manera de huir de la realidad o, incluso, de nuestra mala conciencia, y Hegel condena siempre toda fuga de la realidad.

Un sistema bello en tanto que lógico. Por su misma naturaleza, el sistema hegeliano sólo es bello en tanto consigue hacer brillar la lógica profunda y racional de

la realidad –*Weltgeist*: el «espíritu universal» o «del mundo»–. El sistema hegeliano es *panlógico*, pues todo en él tiene que ser lógico racional hasta el detalle, y tiene una extraña, gélida y magnificente belleza porque seguramente es el *panlogicismo* más profundo, consecuente y omnicomprendido de la historia de la humanidad.

Un sistema bello en tanto trágico. Ahora bien, en la medida en que no pretende esconder ni disimular nada, incluso nada de lo terrible, inhumano y miserable que los hombres nos hacemos los unos a los otros, el sistema hegeliano también tiene la pavorosa y siniestra *belleza* de su visión *pantrágica*, pues podríamos decir que nada de lo *pantrágico* humano le es ajeno.

En el sistema hegeliano todas las tragedias, miserias y desgracias humanas están allí disecionadas para ser conocidas y para poner de manifiesto su necesidad en aquel contexto, circunstancias y estado de desarrollo del espíritu. Es esto último lo que ha escandalizado (pero a la vez ha provocado una terrible fascinación) a pensadores como Rosenzweig, quien, después de profundizar fascinado por la explicación panlogicista hegeliana y escribir el meritorio ensayo *Hegel y el Estado*, denuncia que ese panlogicismo en realidad trivializa, justifica y banaliza la tragedia de la humanidad y a los individuos concretos. Es decir, en cierto sentido podemos decir que el panlogicismo hegeliano provoca una perversa justificación, trivialización y banalización de su propia y valiosa visión *pantrágica*.

Ni altruismo ni inconformismo

Hegel tampoco es idealista en el sentido de alguien totalmente movido por el altruismo. Su filosofía no aspira a generar o promocionar el bienestar del prójimo; aún más, el discurso de los utilitaristas y la valoración de utilidad por encima de todo le parecen una manera filistea de degradar la filosofía.

Coincide con Kant en que la felicidad no es el principal objetivo humano, y aún menos de la filosofía. La dignidad humana no está en el gozo ni la feliz satisfacción, si no más bien en sentir la llamada del deber, del intelecto, del conocimiento y de la racionalidad.

En la línea de Mandeville, piensa Hegel que muchas veces la satisfacción altruista, gratuita y sistemática de las necesidades del prójimo es una manera de impedirle ganar su dignidad, de conquistar lo que le corresponde por sí mismo, de ser verdaderamente señor de su vida y de ser un verdadero sujeto humano.

La felicidad y los grandes hombres. Dice muchas veces Hegel que en la historia podemos comprobar que la felicidad es contraria a los grandes hechos y que la comodidad no existe en la vida de los héroes que hacen la historia. Si hubieran sido felices o bien alguien altruistamente les hubiera solventado su conflicto, su tarea, su reto, sencillamente no habrían llevado a cabo ni vivido nada de aquello por lo que los valoramos. Paralelamente, y de acuerdo con la cruda lucidez hegeliana, preocuparse por el prójimo no es en absoluto la principal característica de los grandes hombres, así como la dialéctica de la historia no tiene en absoluto en cuenta el bienestar de los individuos particulares. Hegel piensa que el altruismo, el hacer el bien o, incluso, trabajar por la moralidad no es lo que ha hecho grandes a Napoleón, Julio César, Alejandro Magno, Carlomagno, etc. «Las épocas felices son páginas en blanco en el libro de la historia», dice en una de sus frases más crueles.

Idealismo no es inconformismo

Finalmente, Hegel tampoco es idealista en el sentido de ser un acérrimo inconformista. Piensa crudamente que se ha de acabar aceptando –y por lo tanto, cuanto antes se acepte, mejor– la realidad de las cosas, y que esta aceptación del mundo es un valor positivo, pues en el fondo es racional –no olvidemos que ésta es su verdadera apuesta idealista–. El «alma bella» o la «conciencia desgraciada» –como los llama a veces–, que se niegan a aceptar el mundo tal y como es, o que insisten en creerse muy por encima de «este su mundo», representan para Hegel una manera muy superficial y deficiente de enfrentarse a la vida y al mundo.

En último término, si bien reconociendo toda su complejidad dialéctica, Hegel exige la reconciliación con la realidad y condena al inconformista celoso de su ficticia valoración

de sí mismo, que cree infinitamente superior al mundo que le ha tocado vivir. Sarcásticamente Hegel afirma que no hay nadie mejor que su mundo, su tiempo, su realidad, y que aquel que es mejor simplemente es quien comprende mejor su mundo, su tiempo, su realidad y, por tanto, es capaz de reconciliarse con éstos. Sólo el auténtico filósofo puede reconciliarse con la historia, con la humanidad y con lo que le ha tocado vivir, porque toda auténtica reconciliación tiene como condición la correcta comprensión de la racionalidad –incluso de aquello que nos sorprende, nos repugna o nos violenta–.

¿Es idealista Hegel a pesar de todo? Por lo que llevamos diciendo, parece ser que Hegel no es idealista en absoluto, y ciertamente no se le comprende cuando se quiere interpretar su pensamiento a partir de la percepción popular de *idealismo* hasta ahora analizada, por lo que de ningún modo podemos encasillarlo en ella. No obstante, hay un sentido más técnico, más filosófico y más profundo de idealismo que sí permite comprender y describir el pensamiento hegeliano. Este sentido es el usado en la Alemania de finales del XVIII e inicios del XIX, y que Hegel define por considerar la idea como el principio del conocimiento.

Y es que idealista tiene que ver con *idea*, con considerar las ideas como la base de todo posible conocimiento. Entonces, el idealismo buscaría en las ideas la comprensión más auténtica de toda realidad. Ahora bien, hay muchas maneras de considerar la idea como principio del conocer y de buscar a partir de ella la auténtica comprensión de la realidad. Vamos, pues, a estudiar la manera como Hegel es idealista, su peculiar idealismo.

La idea y el espíritu. Al contrario del materialista Marx, Hegel es a la vez idealista y espiritualista porque pone un énfasis superior en la importancia de la idea y del espíritu, pues para él son la esencia de la realidad, lo que hace que algo sea verdadero. Pero ello no quiere decir –como a menudo se cree– que toda la realidad sea sólo lo que nosotros entendemos por idea o espíritu, es decir, una cosa puramente mental o dotada sólo del tipo de existencia de una ocurrencia, una visión, una imaginación o una fantasía. Como se dice habitualmente, a éstas «se las lleva el viento», pues responden más bien a la apariencia superficial y son precisamente lo que no se





CORONACIÓN DE CARLOMAGNO (768-814)
(2) como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por el papa León III (795-816) (1) en Roma, el día de Navidad de 800, según un grabado de Matthäus Merian el Viejo (1593-1650) publicado en la Historische Cronica de Johann Ludwig Gottfried (Frankfurt, 1630). En las Lecciones sobre filosofía de la historia universal Hegel identificó al Sacro Imperio carolingio como un momento histórico de conciliación entre teocracia y monarquía feudal, entre la verdad objetiva y la libertad en el Estado absoluto. Sin embargo, fue en su obra La razón en la historia (1830) donde trató más a fondo las figuras de los grandes personajes como Carlomagno. ♦

tiene que confundir con la auténtica realidad, que es al contrario: lo permanente o lo verdadero que hay en ella.

Cuando Hegel afirma que la idea, la razón o el espíritu universal mueven el mundo, la historia y los hombres, no quiere decir de ninguna manera que cualquiera de sus ocurrencias o fantasías –aunque puedan parecer muy espirituales, o incluso racionales– tengan tal poder. Aunque sí reconoce que todo auténtico conocimiento y toda plena reconciliación con la conflictiva realidad sólo se puede hacer por medio de la idea –por tanto, es idealista–, la razón –por tanto, es racionalista– y el espíritu –por tanto, también es espiritualista–.

La idea es el concepto y la realidad de la sustancia que es sujeto

Para Hegel sólo el espíritu es realmente activo tanto en la historia como en la naturaleza. Es a la vez la sustancia y el sujeto último de todo; por eso define el espíritu universal, que rige el mundo –las dos traducciones que se complementan del término alemán *Weltgeist*–, como la sustancia que es sujeto. Desarrollando a Spinoza y una larga tradición metafísica, Hegel propone pensar la sustancia como el principio creador que eternamente rige las cosas, pero que en absoluto es algo quieto, fosilizado y sin evolución. El espíritu universal es la sustancia que lo crea y lo mueve todo; es el motor último, pero él mismo también está en movimiento, desarrollo y evolución.

Además no es una sustancia ciega o inconsciente de sí misma; eso podría pensarse de la naturaleza –una especie de máquina perfecta, pero tan sólo máquina–, pero no del espíritu, que es el principio y sustancia últimos. Para Hegel, el espíritu universal y del mundo, además de sustancia creadora y de motor último, también es sujeto de todo y de sí mismo. A través de la historia, que es su creación y su propio desarrollo, el espíritu universal conquista su pleno autoconocimiento a través de la humanidad y del saber filosófico de ésta –que conjuntamente, pero superando a la religión y al arte, Hegel denomina «espíritu absoluto»–. Por tanto, a través de la humanidad que reflexivamente aspira a formular racionalmente una filosofía que dé cuenta de todo a tra-

vés de la idea –y su desarrollo en un sistema integrado–, se puede decir que el espíritu universal se hace consciente de sí y se autoconoce. Hay momentos de gran convicción y orgullo por su pensamiento en que Hegel viene a decir: y la filosofía que ahora mismo es la absoluta, la tienen ustedes ante los ojos y lo sabrán si leen con detenimiento mis libros.

Por la razón hacia el espíritu universal. Pero, insistimos, el espíritu universal sólo se puede conocer a sí mismo a través de la razón intelectual de la humanidad. Precisamente por ello la razón, que es lo que caracteriza y define a la humanidad, es en ella el signo de su superioridad ontológica frente a lo meramente mineral, vegetal o animal –a lo que de una manera u otra es todavía y por siempre inconsciente, irreflexivo, prerracional–. Así interpreta Hegel que la humanidad, como se dice tradicionalmente, sea el género o la especie superior, pues es la única llamada a adquirir el pleno y verdadero conocimiento del mundo. Por ello sólo en y a través de la humanidad y de la filosofía que algunos individuos concretos formulan, el espíritu universal adquirirá conciencia de sí y será con plenitud la «sustancia que es sujeto». Sin la humanidad reflexiva y racional, y sin la filosofía que elabora un sistema completo a partir de la idea verdadera, el espíritu universal sería, para Hegel, una especie de deidad o motor meramente natural y material que nunca sabría de sí misma, pues, absolutamente ciega e inconsciente, no conocería su poder creador.

Intentando evitar caer en el panteísmo, Hegel asocia la perspectiva *idealista* y *espiritualista* que hemos sintetizado a la trinidad cristiana –pues es necesario pensar a la vez y como una misma a las *tres personas*, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo–. Considera que la trinidad cristiana, analizada especulativamente –como, por ejemplo, hacían místicos alemanes como Eckhart o Boehme–, apunta a su teoría dialéctica del espíritu universal, de la sustancia que es sujeto, del creador que se autoconoce a través de su creación. Y para Hegel la *idea* es aquel concepto supremo que es realidad efectiva, porque es el único que permite captar, comprender y sistematizar el conocimiento de esa sustancia sujeto espiritual que se crea y autoconoce constantemente –en sus diversos momentos o figuras– a lo largo de su desarrollo, que es la historia universal.

La idea es concepto realizado y realidad conceptualizada

Las definiciones vulgares de *espíritu* o de *idea* se oponen al concepto de *materia*, de realidad física, de existencia efectiva en el mundo de los sentidos y de las cosas. Pues bien, esto no es así para Hegel: la idea no se opone a la materia o a la existencia física. La auténtica realidad tiene una existencia sensible, material, empírica, pero no sólo es materia sensible, sino que es también concepto, *logos*, racionalidad, espíritu. Aparte de existir, muestra también la razón de su existencia, la lógica de su ser empírico.

Hegel es idealista porque sólo le interesan las cosas o las existencias que tienen una razón, que son comprensibles, que son racionales, que tienen espíritu. El idealismo de Hegel se basa en que la realidad puede ser conocida racionalmente como el desarrollo sincrónico de la idea en un sistema filosófico —especialmente en su formulación más «pura» en la *Ciencia de la lógica*—. Ahora bien, la realidad puede ser conocida racionalmente también como un desarrollo diacrónico, histórico y empírico, por ejemplo en la filosofía hegeliana de la historia, en su historia de la filosofía, en la evolución del arte y la estética o en la evolución de la aproximación humana a lo sagrado, lo nouménico y lo absoluto religioso.

En busca de una explicación racional. Detrás de todo ello, detrás de toda auténtica realidad, piensa Hegel, hay para los ojos expertos de los filósofos una profunda razón que se puede conocer y comprender. Naturalmente ello no implica que cualquier azar, circunstancia pasajera o distorsión caótica sea una realidad plenamente efectiva y se pueda comprender desde la idea racional. Hegel no duda que hay cosas que carecen de todo sentido, de toda lógica y de toda racionalidad. Ahora bien, por bárbaras, crueles e inhumanas que sean, Hegel se opone a que dejemos de pensar, conocer, comprender y, finalmente, dominar los eventos más decisivos de la historia humana, como muchas guerras, muchas tendencias ancestrales humanas o muchos inveterados bloqueos culturales. La barbarie y la inhumanidad no justifican reducirlo todo, en una claudicación nihilista culpable, a algo irracional, incomprensible, ciego, sin ningún sentido, sin nada de lo que podamos aprender —en primer lugar para poder cambiarlo en el futuro o, al menos, no volver a caer en el mismo error—.

Es precisamente por estas consideraciones por lo que Hegel considera que el criterio más decisivo de la auténtica realidad es que se la pueda conocer, se descubra que responde a una ley oculta, que pueda darse una explicación racional de ella. Ciertamente, Hegel sabe que ello no evita necesariamente que esa realidad efectiva continúe siendo tan bárbara, salvaje, cruel e inhumana como antes de hacer el esfuerzo de pensarla filosóficamente. Como hemos dicho, el idealismo hegeliano no tiene nada que ver con ideas peregrinas, como que el filósofo pueda cambiar la realidad en este sentido, pueda hacer que lo que fue no haya sido o que debamos considerar como moral, justo, ético, deseable... algo que no lo es, por el simple hecho –pero importante– de que finalmente hayamos conocido sus causas últimas.

La idea es el objetivo último del filósofo

Naturalmente, Hegel sabe que, de buenas a primeras, nadie es capaz de comprender el sentido de las cosas. Es humano que andemos muchos años perdidos entre ellas y las tomemos como accidentes irracionales, incluso como meras torturas o sutiles engaños. Sólo los locos o los incultos fanatizados confunden la realidad con su manía o su enfermedad y hacen paranoicamente de éstas la única realidad, por mucho que choquen con ella o les falle su *teoría*. Por un lado, toman los molinos por gigantes, y por el otro, toman a quien les contradice –incluso el médico que los trata o el familiar que los quiere– por traidores.

Sin ir tan lejos, remontándose a los estoicos y a Spinoza, Hegel también niega que pueda conocer la realidad aquel que se encara con ella tan sólo desde su emotividad, sus sentimientos y sus pasiones. En tal caso únicamente captará del mundo aquello que va con él, aún más, con sus emociones, pero no su verdad profunda. Para conocer la realidad y captar la racionalidad del mundo se necesita contemplarlo y analizarlo en términos filosóficos. Sólo la fría y lúcida mirada de la filosofía podrá finalmente comprender racionalmente con los tonos grises de los conceptos filosóficos aquello que inevitablemente se ha vivido con los contrastados colores de los dramas existenciales, pues como dice Goethe, «gris es la ciencia y verde el árbol de la vida».

El punto de vista del filósofo. Ahora bien, para poder pasar del verde o los tornasolados colores de la vida al gris de la ciencia y la filosofía se necesita distancia crítica y profunda elaboración dialéctica y conceptual. Es por ello –afirma Hegel– que muchas personas fracasan en su intento de comprender la realidad, como aquel sirviente que acostumbrado a ver al héroe desnudo, cansado, relajado y con todas sus humanas debilidades a flor de piel, no comprende cómo *ese* hombre pueda ser tan valorado o importante fuera de casa. La mirada superficial e inmediata del sirviente no puede captar en el *gran hombre* lo que cualquier historiador capta con facilidad. Hegel siempre tiene muy presente el dicho alemán que recuerda que no existe ningún gran hombre a los ojos de su ayuda de cámara. Hegel lo interpreta en el sentido de que en tal caso no hay ningún *gran hombre*, pero no porque en absoluto no los haya, si no porque la perspectiva desde donde lo contempla el sirviente le impide reconocer su grandeza.

Hegel cree que sólo desde el desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia, que en su época –no necesariamente más adelante– culmina con su sistema especulativo, dialéctico y global, se puede empezar a comprender el mundo, a conocer su racionalidad, a explicar la necesidad que lo mueve e, incluso, el fin a que apunta. Sólo a través de la evolución de la filosofía, superior al arte o a la religión, se desarrolla eficazmente la *idea* filosófica a través de la cual el mundo mostrará su racionalidad dialéctica.

La estructura lógico-racional del todo. Este es el idealismo de Hegel y así de idealista y confiado en la razón humana es él. Desprecia toda presunta *realidad* en la cual no se pueda hallar una razón y permanezca como un mero azar o accidente, algo vacío, mudo, faltado de cualquier significación; pues, aunque de momento se la pueda ver y tocar, terminará desapareciendo sin dejar rastro ni recuerdo.

En el fondo hay muchas cosas, reales y perceptibles, que son así. Hegel nunca dice que todo sin excepción es real y racional. Al contrario, lo verdaderamente significativo, lo que es efectivamente y permanentemente real y racional, es relativamente poco. Pero ello es lo que da sentido a todo, sin excepción, pues en el fondo es la estructura lógico-racional del todo. Es más, es imposible conocer racionalmente cualquier cosa que sea separada radicalmente de las otras y se la considere desde tal radical escisión.

Para Hegel el conocimiento, la verdad y la racionalidad son algo que remite al todo, el cual se expresa en primer lugar como *idea*. Es un holista que quiere pensar la realidad en su trabazón dialéctica total, y se niega a razonar en términos de átomos comprensivos separados, escíndidos, sin relación entre sí, como islas incomunicadas.

Individuum est inefabile. En términos arqueológicos, incluso la pieza arqueológica más valiosa –pensemos, por ejemplo, en la escultura de la Victoria de Samotracia– pierde gran parte de su valor si se la aísla del estrato, el contexto y las otras piezas que la acompañan. Ciertamente puede conservar gran parte de su valor estético, pero habrá perdido su valor cognoscitivo y explicativo, su sentido histórico, social o filosófico –mejor dicho, así aislada no los podremos percibir en absoluto–. Esta idea es aún más clara si se piensa en la infinidad de pequeños indicios y restos que componen el 99 por ciento de los hallazgos arqueológicos, pero que es en la significación de sus relaciones –no de ellos mismos aisladamente considerados– donde se construye el conocimiento arqueológico. *Individuum est inefabile*, decían los escolásticos medievales, y ciertamente ningún resto particular tiene sentido o significado si no informa o remite a otros muchos y, a través de ellos, al todo cultural y social de los que son un vestigio.

Idealismo versus realismo. Para acabar con la cuestión del verdadero sentido en que Hegel es un idealista, recordaremos una sentencia de Fichte –otro idealista–. Afirmaba que el idealista –el sabio– es aquel que se atreve y se esfuerza por buscar la idea –el mensaje racional, la explicación global, podríamos decir nosotros– que hay detrás de cualquier cosa, de cualquier existencia, puesto que no se resigna a que las cosas materiales sean sólo eso –cosas materiales– y las quiere descubrir también como cosas espirituales. Y por tanto las considera en tanto que cosas para un ser libre –que es el yo, que es sujeto sustancial–, el cual realiza su libertad en y a través de ellas.

Muy al contrario, el realista, el que se autodegrada a esclavo de las cosas y que por tanto deviene cosa, se *cosifica*, es aquel –viene a decir Fichte– que es incapaz de descubrir la significación espiritual que hay en las cosas y –viene a decir Hegel– olvida que remiten y son portadoras de la sustancia que es sujeto. Pues, siguiendo el ejemplo de los restos arqueológicos, cualquiera de ellos –aunque sea un diamante o la más bella esta-



CASPAR DAVID FRIEDRICH (1774-1840) pintó *El monje junto al mar* entre 1808 y 1810. La ilimitada desolación de la inmensidad del cielo y del mar que rodea a la figura del monje, a la vez imagen del pintor que en ella se reconoce, convierte al cuadro en una confesión de la indisoluble unidad entre vida, arte y artista, que no sólo pinta aquello que ve fuera, sino también



su interior y, de este modo, absorbe la imagen de la realidad. Elogiada por numerosos románticos contemporáneos de Hegel, esta obra fue expuesta en Berlín y adquirida por el rey de Prusia. Staatliche Schlösser und Garten, Schloss Charlottenburg, Berlín. ♦

tua de Fidias–, considerados cosificadamente, sin espíritu ni perspicacia, son simplemente una piedra más, un trozo de carbono o de mármol que sólo interesan porque uno puede tropezar con ellos y caerse... piedras en el camino.

Idealistas y materialistas: la metáfora de Marx. Como puede ver el lector, el idealismo filosófico del que hablamos y del que fue defensor acérrimo Hegel no es absolutamente incompatible con el materialismo ni ingenuamente desconocedor de las buenas razones de éste. Por esto algunos de los grandes *materialistas* de la historia –pienso, por ejemplo, en Feuerbach o en Marx– han sido profundos conocedores y discípulos más o menos directos de Hegel. Este último elogió a Hegel comparándose con él y diciendo que lo único que había hecho había sido poner a Hegel del derecho, «sobre sus pies». Pero es evidente que esta afirmación implica que Hegel tenía tanto unos pies como una cabeza, que se había preocupado tanto de la realidad y la materia como de la idea y el espíritu.

La metáfora de Marx no dice que Hegel sólo se preocupa de la cabeza y que prescinde totalmente de los pies, sino que da prioridad excesiva a la primera en detrimento de los segundos. También apunta que Marx se piensa a sí mismo como dando una cierta prioridad a lo material y a los pies, por encima de lo espiritual, lo conceptual y la *cabeza*; pero tampoco Marx prescinde radicalmente de nada. Es, pues, un hegeliano que, revolucionariamente –eso no se le puede negar– y en contra del sentir general de su época, invierte relativamente las prioridades dentro de un análisis totalizador y omnicomprendivo muy próximo al hegeliano. Marx sabía perfectamente que Hegel no era, en definitiva, el idealista trascendente del mundo y de nuestra realidad que tan a menudo nos pintan.

¿Qué es la libertad para Hegel?

Al igual que su idealismo, el concepto hegeliano de libertad es muy complejo y va mucho más allá de las preconcepciones vulgares habituales. Por ello deberemos analizar y superar algunas de las definiciones más famosas y recurrentes de *libertad*, que Hegel considera insuficientes.

La libertad humana no es autonomía absoluta

Expondremos en primer lugar las razones por las que Hegel relativiza una de las características más básicas de la libertad según Kant y la mayoría de los modernos: la *autonomía absoluta*. En la modernidad se ha tendido a identificar la libertad con la espontaneidad radical de la acción por parte del sujeto, es decir, que éste haya decidido actuar con plena independencia y autonomía, y no por motivaciones que remiten más allá de sí mismo –en cuyo caso no sería autónomo sino heterónimo–.

Kant pensaba en este concepto de *libertad* cuando pedía, en su definición de *Ilustración*, que se rechazara toda sumisión a amos exteriores o a tutores espirituales. Ello le llevaba a proclamar el lema ilustrado por antonomasia: «*Sapere aude!*», «¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!». Esta era también la concepción kantiana de libertad subyacente al imperativo categórico, pues las máximas que lo concretaban no deberían venir impuestas desde fuera sino desde la más íntima espontaneidad y autonomía del sujeto moral, si bien matizaba que –para ser consideradas como éticas– también tenían que ser universalizables. Con ello Kant reclamaba al sujeto moral individual ese esfuerzo de coherencia, generalización y universalización de su actuar, consciente de que era la única manera de garantizar que la espontaneidad y autonomía del individuo no condujeran simplemente al libertinaje en lugar de a una libertad compatible con la del resto de individuos.

Ahora bien, en pureza, si libertad fuese autonomía absoluta, sólo sería libre aquel cuyas decisiones no estuvieran condicionadas por nada ni por nadie. Es por este motivo que

muchos modernos consideran que falta auténtica libertad cuando alguien decide algo por temor a Dios o por respeto a los valores de su sociedad. Este último sería el caso, por ejemplo, de Héctor cuando decide enfrentarse a Aquiles –condenándose a una muerte cierta, según la *Iliada*– pudiendo rehuir el combate –y nadie se atrevería a echárselo en cara–, porque en tal caso ya «no podría mirar a los ojos a ningún troyano».

Superación del individualismo. Hegel, aun reconociendo la importancia de la autonomía para la verdadera libertad, considera que es un concepto insuficiente, puesto que la verdadera libertad no puede aislarse u oponerse a la esfera colectiva en que se proyecta y realiza. También critica Hegel el profundo individualismo que hay en la reducción de la libertad a autonomía, pues presupone que si alguien se deja guiar por lo universal y racional que hay en la eticidad, en las leyes o en el Estado, en realidad no es autónomo sino heterónimo. Hegel siempre se opone a los que niegan la posibilidad de que lo genérico, universal, racional y colectivo pertenezcan plenamente a uno mismo y formen parte de sus más autónomos motivos.

Ahora bien, cuando Hegel argumenta así, inmediatamente recibe una de sus acusaciones más reiteradas: hegelianamente hablando, sólo el todo es libre, mientras que los individuos tan sólo lo son en tanto que se reconocen en el todo –por ejemplo, en las leyes o en el Estado–. Esta acusación es muchas veces excesiva, pues Hegel acepta que la libertad como independencia o autonomía absoluta es el punto de partida para concebir la verdadera libertad, si bien necesita ser matizada para reconocer los aspectos colectivos y sociales de la libertad. Pues en caso contrario, la libertad abocaría a un radical solipsismo o, al menos, al formalismo abstracto en que Hegel considera que se pierden las, por otra parte, muy interesantes aportaciones de Kant y de Fichte.

Los servilismos de la autonomía absoluta. Si la libertad sólo significa autonomía y ésta es interpretada como absoluta, entonces sólo se es libre cuando se es independiente de todo e indiferente respecto a la realidad y a los efectos de nuestra acción en ella. En tal caso –contraataca Hegel– sólo se actúa egoístamente (*egotistamente*, dirá Stendhal) en función de la propia espontaneidad, llámese el propio ser, la necesidad interna o la ley interior. Por tanto, piensa Hegel, la autonomía moral así considera-

da es una autorreferencia a uno mismo que excluye toda consideración a las circunstancias reales, a las instituciones sociales compartidas, a toda vinculación, afección o atención respecto a los otros hombres o al mundo. La autonomía absoluta obliga –para Hegel– a abstraerse de todo, a pretender autodeterminarse sin ningún vínculo a nada, y a darse uno mismo hasta el último motivo o contenido de las propias decisiones. Por ello, la autonomía moral de Kant fue identificada coherentemente por Fichte como el principio incondicionado y absoluto que disolvería toda limitación y toda determinación impuesta. Fue por estas consideraciones que Fichte evolucionó coherentemente desde su primer kantismo al posterior concepto de libertad como «autooposición absoluta».

Frente a Fichte y con Spinoza. Así como para Fichte el paradigma máximo de la libertad es la acción originaria del yo, por la que éste se pone a sí mismo con independencia de cualquier factor exterior, para Hegel esta idea corresponde con una concepción meramente subjetivista y egocéntrica de la libertad. Ciertamente expresa un elemento clave de conciencia de la propia espontaneidad, que no depende de nada sino que brota de uno mismo y que es lo que uno mismo es. La necesidad del yo es su libertad y, a la vez, su libertad es su única necesidad. Pero –piensa Hegel– este concepto de libertad como autonomía absoluta y, aun más, como autooposición absoluta y originaria, sólo puede aplicarse de manera plena a Dios, al todo o al espíritu universal, pero nunca a los humanos considerados individualmente. Hegel afirma que ningún yo empírico es libre, ni se autoconstituye a sí mismo y al no-yo de esta manera radical de entender a Fichte. Pues tal autooposición absoluta –como diría Spinoza– es una característica que sólo se puede aplicar a la sustancia única, a lo verdaderamente sustancial, pues tal libertad es una característica ontológica de lo sustancial infinito, pero no de ningún modo finito, como lo son los humanos.

Hegel en este punto sigue a Spinoza. La libertad como autonomía o espontaneidad absolutas sólo es predicable del todo sustancial, que, por tanto, no tiene alteridad ni oposición. Es ley absoluta que parte de la espontaneidad absoluta y libre del todo, de la *idea*, del espíritu universal. Sólo desde la sustancia que es sujeto –que es lo absoluto en el todo–, la libertad es espontaneidad todopoderosa y autonomía absoluta; sólo

entonces la libertad de la sustancia que es sujeto es la única y última necesidad de todo –pues todo le está sometido–.

Moralidad kantiana y eticidad hegeliana. Por tanto, concluye Hegel, la libertad como autonomía es una necesidad subjetiva de los individuos, que quieren verse tan autónomos e independientes como reclama el individualismo liberal. Afirma Hegel que es un planteamiento representativo, abstracto e insuficiente causante de muchos errores modernos –como por ejemplo la Revolución francesa–, caracterizados porque los individuos se escinden de todo, se ponen subjetivamente a sí mismos como jueces únicos y últimos de todo –como hizo Robespierre–. Muy al contrario, Hegel exige comprender que, en realidad y objetivamente, la autonomía absoluta y la autooposición originaria tan sólo pueden ser patrimonio del todo, de la sustancia que es sujeto, del espíritu universal. Y los individuos sabios, como los filósofos, deben aprender a aceptar esta verdad y a reconocer su libertad en aquella.

Por todo ello, Hegel nunca va a aplicar a los humanos, de forma abstracta y formal como hacen muchos individualistas, este concepto de libertad que sólo es plenamente aplicable al todo o a la sustancia que es sujeto. Para Hegel la libertad de los individuos no tiene por qué escindir de la eticidad colectiva o de la razón universal, y no sólo –como decía Kant– por una mera formalidad que no obliga realmente a nada, sino por la necesidad especulativa pero también vital y política de reconciliar las voluntades particulares con la voluntad general o universal. Dentro de estas coordenadas es como hay que interpretar la conocida distinción que hace siempre Hegel entre *moralidad* –que él asimila a Kant– y *eticidad* –que supera a la anterior–.

Límites colectivos de la autonomía personal

Alguna de las denuncias más unánimes –si bien a veces poco informadas– sobre Hegel proviene también de su peculiar concepto de libertad. Ya hemos mostrado que, para Hegel, identificar libertad con autonomía personal absoluta –como piensa que hicieron a su manera Kant y Fichte– comporta la amenaza de dos extremos. El primero es

que la identificación entre autonomía y libertad resulte ser meramente formal, es decir, que no se realice efectivamente, pues los individuos olvidan inmediatamente su presunta autonomía total tan pronto topan con la compleja realidad. En tal caso, la libertad como autonomía personal sería un brillante pero inefectivo brindis al sol que, en el fondo, todo el mundo sabría que es totalmente inaplicable, irrealizable, meramente formal.

El segundo peligro, que es inverso del anterior –que surgía de la nula aplicación real–, se produce cuando se pretende realizar fanáticamente la autonomía absoluta individual. En este caso, piensa Hegel, es inevitable que se caiga en el solipsismo, el libertinismo y la anarquía moral, puesto que cada cual privilegia su conciencia particular y su interna subjetividad. Nada de objetivo, genérico, universal, común, sagrado... quedaría a salvo o, al menos, pendiente de que cualquiera decidiera oponerse a ello, sólo atendiendo a su fuero interno, sin ninguna necesidad de reflexión compartida y sin buscar ninguna mediación o transacción con sus vecinos. En tal caso resultaría amenazada –si no inviable– toda institucionalización política colectiva y estable, pues el individuo siempre podría desmarcarse, contraponerse a ella –«no tiene nada que ver conmigo»– o, sencillamente, mantener con ella una distante relación instrumental –«si las instituciones o las leyes responden a mis intereses o a mi conciencia moral me pliego a ellas, pero en caso contrario, rompo totalmente con ellas y no cumplo sus preceptos»–. Aunque Hegel ve nacer este extremo anarquista en la concepción individualista liberal y kantiana de libertad, Kant nunca llegó a este extremo y únicamente apuntaba a que –si chocan con la propia conciencia moral– los individuos deberían, en el uso público de la razón, denunciarlas, criticarlas y aspirar a cambiarlas, pero deberían obedecerlas mientras fueran vigentes.

Una gestión responsable de la propia libertad. Ahora bien, para Hegel la autonomía absoluta tiene el peligro de no ser tanto la base de la libertad bien entendida como más bien del libertinaje individualista. Éste sería el resultado de limitarse a considerar el problema de la libertad en el individuo en tanto que aislado –algo a todas luces irreal, según Hegel– y en lo meramente subjetivo, pues lo único que tiene importancia en tal planteamiento son las profundidades interiores de la conciencia indivi-

dual. La libertad reducida a autonomía absoluta –denuncia Hegel– no tiene en cuenta lo que es ahora y aquí realizable, lo que es efectivamente posible e, incluso, lo que es inevitablemente contraproducente.

Atacando directamente a Kant, Hegel piensa que la responsabilidad por la gestión de la propia libertad no puede limitarse meramente a la intención subjetiva, sino también incluir las consecuencias efectivas de los propios actos, por más que uno no quisiera conocerlas. Hegel ve que la responsabilidad personal debe de alguna manera incluir, al menos, aquello que manifiestamente se veía que iba a resultar de los propios actos. Pues en caso contrario, simplemente se promociona la fácil irresponsabilidad de aquel que reconoce que no era su intención, por ejemplo, provocar un incendio, pero que sí veía que muy probablemente éste podía resultar de sus actos. El *realista* Hegel reclama un concepto de libertad que vaya más allá de la intención subjetiva y de la autonomía plena, para atender también a las circunstancias objetivas y a los efectos reales de su ejercicio.

Además, considerando que el ejercicio real de la libertad es siempre en sociedad, el realista Hegel exige que se piense un concepto de libertad que incluya también sus consecuencias y condiciones de posibilidad *colectivas*. Con un realismo político-social cercano a su discípulo Marx, Hegel coincide aquí con su amigo Hölderlin, con Herder o Rousseau –que privilegiaba la voluntad general por encima de la individual– en buscar un concepto de libertad que no sirva sólo para pensar la libertad individual y atendiendo meramente a su conciencia particular, sino también a la colectiva y atendiendo a todo el pueblo, al conjunto social.

¿El Estado realiza o mata la libertad?

Una noción más positiva, *realista e institucional* de libertad debe ser edificada por Hegel para hacer coherente su concepto de eticidad y, en definitiva, de Estado: «La presencia viva del Estado en los individuos es lo que ha sido denominado *eticidad*. El Estado, sus leyes, sus instituciones, les pertenecen... La historia de este Estado, sus acciones y las

acciones de sus antepasados, les pertenecen; viven en su recuerdo y ellas los han hecho lo que son. Todo esto constituye su propiedad, por la cual son a la vez poseídos, puesto que conforma su sustancia, su ser. Es plena la representación que se hacen de sí mismos, y su voluntad consiste en querer estas leyes y esta patria [...] Esta comunidad espiritual es un ser, el espíritu de un pueblo. Al ser espiritual, todas sus determinaciones están unidas en una entidad simple que debe ser fijada como un poder, un ser».

Identificación individual con el Estado. Como vemos, para Hegel la relación de los individuos con el Estado es básicamente de identificación, de subordinación y de abnegación. Presupone que el espíritu objetivo, desde las leyes a las instituciones estatales, es algo universal –hoy más bien decimos *general*– que preexiste en todo al individuo, superándolo y acogiéndolo. Herder decía de la familia y de la comunidad civil, precisamente en contra del Estado, lo mismo que dice Hegel del Estado –a la vez que supera y subordina a la familia y a la sociedad civil–.

Así como nadie puede escoger a su padre o a su familia, Hegel viene a presuponer que nadie puede escoger al Estado y el momento histórico en que nace. Quizás no se trate de un vínculo genético, biológico, educativo o sentimental, pero no por ello tiene menos fuerza el vínculo real y efectivo que une a los individuos con su Estado –máximamente cuando también *educan* a sus ciudadanos– y su momento histórico. Además, deberá reconciliarse con ellos, piensa Hegel, pues por mucho que a alguien le disgusten su padre, su familia, su Estado o su época histórica, de alguna manera tendrá que reconciliarse con la realidad objetiva de su pertenencia o vínculo con ellos e, incluso, con su dependencia o determinación. Por tanto, concluye Hegel, la libertad debe tener en cuenta y contemplar ese elemento constitucional y primigenio, sin menospreciarlo como hace gran parte de la modernidad.

Rechazo de lo sentimental y realismo institucional. Para Hegel la libertad no puede ser nunca la tarea de cada individuo en su aislamiento particular, sino de todos los individuos unidos en comunidad y que se dan una institucionalización efectiva –en última instancia, estatal– para garantizarse precisamente la libertad. Por eso mismo el correcto concepto de libertad debería servir para tender puentes entre



GOETHE, EN EL CENTRO, JUNTO A LOS HERMANOS HUMBOLDT y otros personajes ilustres de la época, como Schleiermacher, Herder, W. von Schlegel, Schiller o Tieck, en una obra de Otto Knille (1832-1898) realizada como homenaje al círculo artístico e intelectual de Weimar (1803), cercano a la universidad de Jena, donde por esta época Hegel impartía clases. Hegel, que



había defendido la teoría de los colores de Goethe, empezó a simpatizar durante su estancia en Heidelberg con el auténtico dictador cultural alemán durante décadas. Ambos mantendrían la amistad y reconocimiento mutuo en adelante y serían claves para la evolución cultural alemana posterior. ♦

los individuos y no para que éstos se cierren sobre sí mismos, aunque sea apelando a su conciencia moral. Hegel, como Rousseau, Herder y Hölderlin –aunque estos tres, cada uno a su manera, también denuncian el despotismo de las instituciones sobre los individuos– piensa que el reconocimiento mutuo de la propia libertad debe, a la vez, comportar el reconocimiento de lo compartido. Rousseau, Herder y Hölderlin dan además mucha importancia al reconocimiento emotivo de la amistad, el amor y el sentimiento que hace que los hombres se sientan como hermanos y no sólo como partícipes de unas mismas frías y distantes instituciones –el peor sentido de *conciudadanos*–.

En cambio, llevado por su realismo institucional y su muy arraigado rechazo de lo sentimental –algo que marcó su enconado enfrentamiento con Fries o Schleiermacher–, Hegel tiende a identificar libertad con lo efectivamente permitido y garantizado por las instituciones políticas y jurídicas. Hegel añade a una estricta identificación entre la libertad y la institución que la garantiza, la reclamación de que la libertad compartida debe romper las barreras entre los individuos. Piensa que si la libertad no puede ser mía sino de todos, ello comporta que nadie puede sustraerse unilateralmente del todo. También en el camino de la libertad, el viejo lema de juventud «*hen kai pan*» («uno y todo») sigue siendo central para Hegel, y en él continúa predominando el *todo* por encima del *uno*, del individuo. La libertad es pues, para Hegel, algo eminentemente colectivo, encarnado en el «espíritu objetivo» u «objetivado» en instituciones políticas, y va más allá de la subjetividad individual, la sensibilidad particular o la conciencia moral individual. Únicamente se encarna en una institución pública y objetiva; la libertad no sólo no amenaza el orden social sino que lo fundamenta, no sólo no genera anarquía sino que rompe el individualismo, el particularismo, el subjetivismo –por morales que sean–. Sólo institucionalizada y captada en su necesaria dimensión colectiva, la libertad deviene objetiva –espíritu objetivo– y hace de la mera suma de individuos un pueblo, una comunidad, un todo, un Estado.

Sin concesiones a la conciencia moral subjetiva. Para Hegel, pues, la libertad no es sólo un factor interno y subjetivo de la convicción del individuo, vinculada a la kantiana «ley moral en el fondo del corazón» y a la propia conciencia moral, sino sobre

todo un factor real, externo, objetivo, colectivo y jurídicamente institucionalizado. La libertad implica para Hegel no tanto saberse absolutamente autónomo e independiente de todo, sino reconocerse en el marco jurídico institucional que hace posible la propia libertad, incluso reconocer como propias las determinaciones que éste representa. Naturalmente esta perspectiva le ha sido muy criticada a Hegel, pues se le acusa de renunciar a la libertad y conciencia morales para abrazar el *stablishment*, para legitimar el poder dominante, para divinizar las leyes promulgadas por injustas que sean. Esta acusación partió incluso de gente tan cercana e incluso implicada con el hegelianismo como Hölderlin o Rosenweig.

Ahora bien, Hegel, ya en la *Fenomenología*, siempre contraataca denunciando que la libertad no debe ser patrimonio de la figura del espíritu denominada *alma bella*, que es totalmente incapaz de reconocerse en lo concreto, de pactar con la realidad, de aceptar el mundo como es, de actuar finalmente en él y no permanecer en un eterno soñar o desconsuelo. Para Hegel hay una libertad superior a la de la moralidad –la convicción interior, la conciencia moral, la responsabilidad o la intención–, que es la que corresponde a la *eticidad* que se reconoce en los resultados objetivos de las propias acciones, se reconoce en las instituciones e, incluso, se abniega en las leyes promulgadas y en el Estado. La primera sólo es libre cerrada sobre sí misma y en el aislamiento de su convicción subjetiva, mientras que la segunda –piensa Hegel– lo es en el derecho, la ley, el Estado, a los que reconoce como la exteriorización objetivada de sí misma.

¿Sólo el *todo* es libre?

Para Hegel, en lo otro –en la exteriorización, el Estado, el mundo y la historia– también se expresa la libertad, puesto que esto otro es obra y creación de la propia libertad. Por eso, cuando sus críticos le recuerdan que eso sólo es así si se piensa que el sujeto de la libertad es el todo previo al individuo y a su toma de conciencia, Hegel contesta que «por supuesto que es así», pues sólo en la omnicomprensiva sustancia que es sujeto coinciden plenamente libertad y necesidad, intención y resultado efectivo, proyecto y obra, espíritu subjetivo y espíritu objetivo, conciencia moral y eticidad.

Cuando se le argumenta a Hegel que el todo o la sustancia que es sujeto son algo preexistente y dado como naturaleza –pero no escogido– a los individuos, él contesta que es así en el primer momento de la dialéctica, pero deja de serlo en su tercer momento, cuando el yo individual se reconoce y abniega en lo que ahora y aquí es absoluto, racional, encarnación del espíritu universal, realización de la sustancia que es sujeto. Para Hegel es condición necesaria que el individuo particular se reconozca en lo otro y en el todo, para saberse libre. Ésta es la primera condición y el punto de partida absoluto; sólo en un segundo momento la libertad es algo que se puede predicar de los individuos, de las partes y no del todo. En pureza y rigor especulativo, sólo del todo se puede decir que es libre; mientras que los individuos sólo merecen este calificativo en tanto que se identifican, reconcilian y armonizan con el todo.

El individuo como depositario de la libertad universal. Dice Hegel muy claramente que la libertad sólo puede existir cuando se sabe que la individualidad está presente positivamente en la divinidad, la racionalidad, lo genérico y lo universal, cuando la subjetividad se contempla en el ser mismo de la divinidad, racionalidad o universalidad. En definitiva, la libertad sólo es posible en un individuo particular cuando reconoce la necesidad sustancial y universal como el propio ser; cuando sabe que esta necesidad lo constituye y, entonces, se pone espontáneamente al servicio de esta necesidad, identificándola con la propia libertad y espontaneidad.

Aquí hemos llegado a un aspecto clave de la definición hegeliana de libertad que enlaza directamente con la espinocista: ser uno mismo en lo otro y en el otro, porque se sabe que tanto uno mismo –como particular– como el otro –como particular– son parte y momentos del todo, portadores del espíritu universal, modos de la sustancia que es sujeto. Con esta definición, la libertad acontece entonces no en la autonomía, en la ausencia de ley interpretada como coacción o en la interioridad de la conciencia moral, sino en la ley promulgada, en el derecho objetivo, en lo colectivo social institucionalizado y en el Estado. Pues sólo éstos garantizan el ejercicio de la libertad y la posibilidad de la acción libre, y además, insiste Hegel, sólo en ellos el individuo puede ver objetivada y realizada su libertad. Para ello, los individuos deben reconocer el «espíritu objetivo» y reconciliarse con él –aunque sea con consecuen-

cias personales dramáticas, como la salida del propio Hegel de la universidad de Jena—.

Reconciliación del yo con el espíritu objetivo. La conciencia individual ha de reconocerse en la realidad racional, como la exteriorización auténtica que expresa lo absoluto, la sustancia que es sujeto, que es —recuerda Hegel— lo absoluto del ser propio de la conciencia individual. Ésta debe reconocer las leyes efectivas y públicas como, de alguna manera, obra propia, aunque la perjudiquen particularmente. Debe verlas *en y para sí* como su *exteriorización*, como lo que *en sí* ella siempre ha sido, pues en caso contrario no hay reconocimiento, sino tan sólo alienación. Las instituciones, las leyes, la historia... serían ajenas, a excepción del punto focal de la propia singular convicción interior. Hegel apostrofa que no se puede ser libre ni racional si se opone así de radicalmente todo a la propia, singular y subjetiva convicción; no puede ser libre ni racional un yo que se piensa como no teniendo nada que ver con el mundo, los otros, el Estado, la historia...

El «alma bella» o la «conciencia escindida» son trágicas, esclavas de sí mismas e irracionales —viene a decir Hegel—, porque son incapaces del más mínimo reconocimiento de lo otro de sí, del mundo, la naturaleza y la historia. No duda Hegel que estas figuras y otras no tengan *su* verdad, en el sentido que representen un cierto momento necesario del desarrollo del espíritu y la razón; pero insiste en que hay que superarlo, que son ellas las que deben cambiar y deben reconocer lo otro como parte de sí mismas. Ésta es la definición de libertad que preside la política, la filosofía de la historia y lo filosófico para Hegel. El yo individual sólo puede saberse y *ser* efectivamente libre si se reconcilia con el «espíritu objetivo» encarnado en su pueblo, en su Estado e, incluso, en el desarrollo histórico. Todo ello no es nada más que la exteriorización objetiva de un momento y el principio del espíritu universal en su desarrollo histórico.

Reticencias kantianas al papel del Estado. Por esto piensa Hegel que no es libre el individuo que actúa de una manera caótica o irracional, dominado por sus pasiones particulares o instintos animales, sino el lúcido sujeto que hace suya la libertad objetivamente expresada en la vida ética de su pueblo, se la autoimpone y está en esta

vida ética como en sí mismo. Se reconoce en ella y, por tanto, en ella y gracias a ella es libre. Llegados a este punto, aparentemente Hegel y Kant son absolutamente irreconciliables, pero en muchos puntos no es así si se piensa en escritos kantianos como *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* o *La paz perpetua*.

Aunque, eso sí, Kant y otros muchos siempre guardarán, en contra de Hegel, una distinción suficiente como para no identificar totalmente la auténtica libertad con el Estado, el derecho consuetudinario o la marcha efectiva de la historia. Los kantianos, los liberales y los individualistas nunca harán el salto hegeliano que asimila la libertad con el espíritu objetivo, con las garantías objetivas y promulgadas de tal libertad, por mucho que puedan entender que éstas son muchas veces la única realización positiva y la única satisfacción efectiva de la libertad; pues sólo con ellas la libertad adquiere existencia y garantía objetiva.

El necesario reconocimiento de las instituciones

Evidentemente, y a pesar de que se le acuse de olvidarlo, Hegel piensa que también el espíritu objetivo –incluyendo el Estado– debe ser legitimado en y desde el reconocimiento de los individuos y el pueblo entero. Cuando a las instituciones o al espíritu objetivo se les niega persistentemente el reconocimiento, no podrán evitar su estrepitosa caída, siendo sustituidos por otras leyes, otro espíritu objetivo, otra constitución, otro tipo de Estado y otra nueva vida ética. Hegel no niega que la conciencia moral autónoma del sujeto libre lo juzgue todo sin excepción, aunque sí avisa con cruel *realismo* que la libertad del «espíritu objetivo» sólo está verdaderamente garantizada en y por el «espíritu objetivo». Por otra parte, piensa Hegel, lo social y lo político nunca serán del gusto de todos los individuos, con lo cual éstos, además de juzgarlo desde su libérrima conciencia, también deberán hacer el esfuerzo de reconciliarse con el interés general, con lo universal.

Así, en la medida en que el Estado constituye un marco institucional con y en el que los individuos se reconocen –piensa Hegel–, se convierte en realización de la libertad y

merece –al menos a largo plazo– que éstos abnieguen de sus intereses mas inmediatos en función de los del conjunto. No hemos de olvidar que la libertad efectiva exige el reconocimiento mutuo y recíproco de la libertad de todos y cada uno a través de una institucionalización –el «espíritu objetivo»–. Pero según Hegel, para ello se necesita el reconocimiento mutuo entre los individuos y, además, que éstos se reconozcan como constituidos o representados por las instituciones. Ello comporta, por tanto, un saber que reconcilie universalidad y particularidad, ley e intereses, Estado e individuo. Por tanto, el saber del espíritu objetivo –que, para Hegel, ya transita a espíritu absoluto– es así condición de posibilidad para que el individuo pueda descubrir y adquirir conciencia del propio ser universal y emanciparse así de las particularidades que a menudo le confunden: instintos, egoísmos, deseos, intereses, pasiones, caprichos... y en cierto sentido –añade Hegel muy peligrosamente– su conciencia moral, su subjetividad y su libre arbitrio más personales.

Convergencia hegeliana con el marxismo. En última instancia, y en contra del liberalismo, Hegel considera que mientras el ciudadano deje subsistir en sí mismo algo particular, no culminará su existencia como universal y, por lo tanto, no podrá acceder a la libertad efectiva y real. Para Hegel y la tradición que generó, que incluye una gran parte del marxismo, la condición misma de la liberación del individuo pasa por la limitación y eliminación de todo componente particular, animal e incluso sentimental. Sólo la universalidad hace libres, viene a pensar Hegel; y por ganar lo universal racional está dispuesto a sacrificar lo animal, lo emotivo e, incluso, todo lo particular e individual. Como sabemos, esta denuncia fue especialmente destacada en Kierkegaard, pero otros la hicieron antes que él y Hegel siempre contraatacó recurriendo a su dialéctica: ésta permitiría la conservación de la conciencia personal, lo particular, lo animal y lo sentimental, pero *superado* en un nivel superior que lo armoniza con lo universal y racional.

La importancia del conocimiento. Por eso, y a diferencia de Kant –para quien la razón práctica no implica conocimiento–, éste es tan importante para Hegel en los ámbitos ético y político como en el científico y el especulativo. Pues es también –y en el fondo– conocimiento el reconocimiento de lo particular en lo general o univer-

sal. Para Hegel, ello implica un proceso de conocimiento, que es autoconocimiento y el fundamento último de la libertad. Así, el conocimiento es condición de posibilidad del autoconocimiento y del reconocimiento mutuo entre los individuos, y por tanto de la reconciliación colectiva, que es la base de la libertad y de la liberación. El racionalista idealista Hegel considera que sólo a través del pensamiento y del saber de la universalidad, ésta pierde su *extrañeza* para el individuo y éste deja de sentirse ajeno o alienado por ella. Aún más, cree Hegel que sólo somos universales en cuanto que pensamos racionalmente y, por lo tanto, sólo por la vía del pensamiento somos libres.

La universalidad y la racionalidad como esencia del individuo. Sólo pensando y asumiendo la lógica racional y global se realiza efectivamente la autonomía individual, es efectiva su espontaneidad racional y puede lograr la reconciliación que lleva a la libertad. Sólo entonces –piensa Hegel– se actúa exclusivamente en función de lo que es racional y universal en uno mismo, de donde brota la espontaneidad. Para Hegel, para la liberación del individuo lo personal, emotivo y empírico debe ser superado y abnegado en lo general, universal, racional, *lógico*. Supone asumir que la universalidad y la racionalidad ya en sí constituyen el individuo, que no es nada externo o añadido pasivamente a él. Al contrario, insiste Hegel, «es su propia esencia, su propio ser y su *verdad*».

Hegel expresa muy bien esta idea cuando dice: «El hombre es voluntad y sólo es libre en cuanto que quiere lo que su voluntad es». Y es que para Hegel la *voluntad* que realmente es –incluso en los individuos–, en última instancia es esencialmente universal. Quizás anticipando alguna idea de Schopenhauer –por mucho que éste le odiara–, Hegel afirma que, captada en profundidad, la voluntad es o puede remitirse a lo universal como el pensamiento. Por lo tanto, vuelven a coincidir los *enemigos* Schopenhauer y Hegel: el individuo sólo encontrará sosiego y superará el desconcierto angustioso del «principio de individuación» si renuncia o supera –aquí hay ciertamente un esencial matiz que los separa– su particularidad y se abniega en lo general, si piensa su voluntad particular como la voluntad universal, si reconcilia su libertad con la necesidad cósmica.

«Aquel que no sabe que es libre, no lo es.» Entonces, considera Hegel, la libertad que antes sólo era *en sí*—puesto que el individuo particular desconocía su propio ser—pasa a ser *para sí* y, aún más, pasa a ser objetiva y absoluta: *en y para sí*. Por ello el saber, que nace del autoconocimiento pero también del reconocimiento en y de los otros, es esencial para Hegel y puede decir con rigor que «aquel que no sabe que es libre, no lo es efectivamente». También por ello Hegel concluye—provocando unánime escándalo—que la libertad sólo puede ser efectiva cuando es reconocida y realizada en el Estado, en las leyes, en lo general objetivo. Y sólo entonces se puede pensar que el mundo o la historia son el reino de la libertad. Para Hegel una tarea primordial—quizás la suprema—de la filosofía y del pensamiento es hacer posible—incluso necesaria para el individuo—su abnegación en lo general o universal, elevando por tanto el espíritu objetivo a espíritu absoluto.

Contra la libertad liberal

Como vemos, sólo el sistema filosófico o, al menos, el saber absoluto que resulta de su perspectiva holista, son, para Hegel, los que permiten distinguir la auténtica, positiva y efectiva libertad, de sus conceptos falaces o insuficientes. Sólo la libertad positiva tiene por principio la comprensión, la conciencia y el saber de la voluntad universal. Desde esta perspectiva, Hegel se sitúa en un extremo de lo que se ha llamado *libertad democrática*—Berlin, Bobbio...—y en total oposición a la llamada *libertad liberal*. Aunque Hegel habla más de libertad *positiva* o *sustancial*, se opone frontalmente a vincular—aunque sea mínimamente—la libertad con la ausencia de limitaciones, la falta de normas, el ámbito de lo protegido de la vigilancia y acción estatal, la subordinación del Estado a los ciudadanos, el predominio político de la voluntad individual y la interpretación del juego político *libre* a partir de la concurrencia—por *sana* que se quiera ver—de los diversos intereses particulares en juego.

Recordemos que para Hegel la *libertad liberal* se limita a «desatar» y «liberar» sin condiciones lo subjetivo y el libre albedrío particular. Tiene la grandeza pero también las profundas limitaciones de ser simplemente «el impulso del hombre contra los desti-



BIBLIOTECA DE LA CASA DE BARUCH SPINOZA (1632-1677) en Rijnsburg, cerca de Leiden, en los Países Bajos. Filósofo racionalista de origen judío, Spinoza residió en aquella ciudad entre 1660 y 1663 dedicado a pulir las proposiciones de su *Ética* con la misma precisión que las lentes ópticas. La filosofía de Spinoza fue muy importante para el idealismo alemán. En 1789,



cuando se publicó la segunda edición de las Cartas a Moisés Mendelson sobre la doctrina de Spinoza de F. H. Jacobi (1743-1819), Hölderlin y Hegel las leyeron en Tübinga. En la Ética de Spinoza, que tanto influyó en Schelling, Hegel descubrió el ascenso de la conciencia individual a la vida universal del espíritu, cuya libertad es la necesidad última de todo. ♦

nos exteriores», y de no atender en absoluto a la grandeza o no de esos *destinos exteriores*. Es abstracta, carente de concreción, de determinaciones racionales y universales, de determinaciones éticas o jurídicas. Responde al carácter del individualismo y su contenido le viene dado por el carácter, intereses y circunstancias de cada cual.

La libertad de uno va en contra de la del otro. Para Hegel la libertad liberal es en última instancia impotente, pues depende en exclusiva para su realización de la voluntad contingente del individuo, de la volubilidad de éste e, incluso, de circunstancias fortuitas. Al no tener a su favor la necesidad de la sustancia que es sujeto o del espíritu universal, sólo sobrevive en función de los azares de *la empería*, pero no tiene más trascendencia ni *lógica* (general, universal, desde el todo y en función de su *razón*) y, por tanto, piensa Hegel, finalmente desaparecerá sin dejar rastro.

Además, Hegel denuncia que la concepción liberal de la libertad diviniza y hace gala de algo que en el fondo es un inconveniente: las distintas libertades subjetivas y los diversos individuos particulares se oponen entre sí, se enfrentan los unos a los otros y, por tanto, en última instancia, se anulan mutuamente. Para Hegel la libertad liberal remite a lo que llamamos «un juego de suma cero», en el cual la libertad de uno va en contra de la del otro, y toda ampliación de una significa la disminución de otra «exactamente en el mismo grado y proporción».

El Estado, garante de la libertad positiva. En cambio, la libertad positiva y efectiva que Hegel defiende es objetiva, pues está realizada en el Estado, está promulgada públicamente en las leyes, está plasmada en la institucionalización objetiva y en la vida ética de los pueblos. Tampoco no está faltada del reconocimiento y el apoyo de los ciudadanos, pues, piensa Hegel, responde a la interiorización y asunción de un marco ético y jurídico. Es concreta y evidencia sus determinaciones de una forma objetiva y pública. Es universal, pues responde a principios racionales abstractos y a los de cada pueblo –éstos más concretos–, además de a la evolución global de la historia de la humanidad.

Por todo ello la libertad positiva es poderosa, pues no depende del veleidoso apoyo de los individuos o de las circunstancias externas, sino que –piensa Hegel– responde al

mandato *lógico y racional* del espíritu universal. Aunque Hegel les da un importante papel en el segundo momento de la dialéctica, tampoco su realización depende totalmente de la oposición de las libertades individuales, los intereses particulares o las concepciones singulares.

Además, concluye Hegel, la libertad positiva surge implícita, si no explícitamente, de la reconciliación y armonización de todos los individuos y sus libertades, unidos en un todo ético. Por ello, y a diferencia de la libertad liberal, en la libertad positiva «las libertades de cada uno se potencian y no caen en un inútil juego de *suma cero*». No se anulan mutuamente, sino que el derecho y la justificación de la libertad para uno comporta –o debería comportar, en una situación justa– el reconocimiento de ese mismo derecho y libertad para cualquier otro.

Una norma universal válida en todo momento. Como vemos, oponiéndose a la libertad liberal y aquí coincidiendo con Kant, la libertad positiva hegeliana nace de la autoimposición de una norma universal, válida en todo momento. Pero además, Hegel, ya en contra de Kant, no deja al individuo definir personalmente la máxima conforme a la cual universalizar su comportamiento, ni tampoco reduce la norma universal a algo puramente formal que el individuo debería completar; pues para él debe ser explícitamente concreta, con contenido objetivo y promulgada en todos sus detalles. Hegel piensa que la libertad positiva debe ser para el individuo la realización del contenido de la universalidad objetiva presente en cada momento: «La libertad es querer algo determinado, pero en esta determinación permanecer consigo [*bei sich*] y retornar nuevamente a lo universal». En definitiva, Hegel sabe que la libertad positiva, en tanto que encarnada en las leyes y el Estado, no deja al individuo la tarea –para Kant, fundamento y condición de posibilidad sin los cuales no hay auténtica libertad– de determinar y concretar por sí mismo la fórmula abierta del imperativo categórico, y aún menos reservarse la aquiescencia en función de su personal conciencia moral.

Para Hegel, la libertad positiva es la unión que concilia lo genérico, común, universal y divino –que tienen siempre la última palabra– con la subjetividad particular finita. Concilia el principio de la libertad sustancial, que es la razón existente en sí y desplegada

en el Estado, y el principio de la libertad subjetiva. La libertad positiva y efectiva hegeliana es la libertad hecha hábito y costumbre, y por eso la incluye en la *eticidad* –de *ethos*, «costumbre»– y no en la *moralidad* de tipo kantiano. Supone el perfecto respeto, adecuación y obediencia de los individuos a las leyes objetivas. Incluso no parece preocupar a Hegel algo que Kant denunciaría radicalmente como «anulación» de la libertad: si la obediencia de los sujetos humanos a las leyes o al Estado deviene inmediata, inconsciente y como naturalizada.