

## La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel

Héctor Ferreiro (Universidad Nacional de San Martín - CONICET)

### I. Kant: Libertad vs. Necesidad

En su intento por hallar la unidad absoluta incondicionada de la serie de los fenómenos del mundo, la razón humana cae, según Kant, en inferencias falaces o dialécticas, las llamadas “antinomias” de la razón pura, en las que de los mismos supuestos se siguen válidamente proposiciones contradictorias o, dicho de otro modo, en las que la tesis y la antítesis de un mismo juicio poseen por igual validez.<sup>1</sup> La tercera de las cuatro antinomias de la cosmología racional que Kant discute en la sección de la Dialéctica Trascendental dedicada a los silogismos dialécticos de la razón pura se centra en la oposición entre *libertad y necesidad*. En efecto, aunque esta antinomia parece a primera vista referirse al problema de la necesidad de una *primera* causa incondicionada de la serie causal de los fenómenos naturales y, en esa medida, estar inmediatamente vinculada con el problema *teológico* de la existencia de un ente necesario que fundamente la existencia contingente de las cosas del mundo, es decir, con el problema del que se ocupa la cuarta antinomia, es, sin embargo, el conflicto general entre determinismo y libertad lo que constituye su verdadero núcleo.

Al igual que en las tres antinomias restantes que Kant plantea, la tesis contiene en este caso un principio propio del dogmatismo, a saber: la afirmación de que la libertad existe, por el simple hecho de que, en cuanto principio incondicionado, es indispensable para poder explicar el conjunto total de las series causales del mundo. Si se quiere evitar una regresión al infinito, la causalidad según leyes naturales no resulta suficiente para explicar la serie causal de los fenómenos, y es entonces necesario admitir otro tipo de causalidad, la de un agente capaz de iniciar esa serie *por sí mismo*.<sup>2</sup> La antítesis de la antinomia, en cambio, niega semejante causalidad libre, ya que una facultad de obrar espontáneamente es contraria a la ley misma de la causalidad natural.<sup>3</sup> En efecto, una “causalidad incausada” no sería sino una contradicción en los términos. La antítesis representa aquí, como por lo demás en las restantes antinomias tratadas por Kant, la postura característica del escepticismo de corte empirista, el cual, en la medida en que se propone mantener al entendimiento en el estricto y estrecho ámbito de la experiencia, se ve forzado a renunciar a la noción de lo incondicionado. Lo incondicionado parece estar más allá del campo de la experiencia posible del sujeto, ya que lo que es accesible a ésta no es jamás algo incondicionado, sino un punto más en la trama interminable de interrelaciones de lo finito y sensible.

El modo como Kant pretende resolver el conflicto entre libertad y necesidad natural es, como es bien sabido, echando mano de su distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí".<sup>4</sup> En el marco de esta distinción, tanto la tesis como la antítesis de la tercera antinomia podrían llegar a ser verdaderas, aunque no en el mismo sentido. Lo que afirma la tesis, esto es, que existe una facultad de causar cuyo acto no es a su vez causado por una causa diferente de esa facultad misma, podría ser válido para la cosa en sí, pero es ciertamente falso si se lo refiere al mundo fenoménico. La antítesis, en cambio, esto es, que semejante causalidad no es posible, es correcta referida al mundo de los fenómenos, pero podría no tener validez en el caso de la cosa en sí. En otros términos: la libertad sería posible si se considera a su sujeto como nómeno; es imposible, en cambio, en el ámbito del fenómeno, como facultad del sujeto empírico, ya que el mundo fenoménico está exhaustivamente regido por la causalidad y, en esa medida, todo lo que sucede en él está interrelacionado conforme a leyes naturales necesarias.<sup>5</sup>

Sobre la base de la dualidad de fenómeno y cosa en sí, Kant puede sostener que libertad y necesidad natural no son incompatibles ni contradictorias, por la sencilla razón que el sujeto humano no se dice libre bajo el mismo aspecto bajo el cual se lo considera como sometido a las leyes de la Naturaleza.<sup>6</sup> El sujeto sería sólo nouménicamente libre; como fenómeno tiene, por el contrario, inclinaciones y deseos sensibles vinculados por leyes necesarias a otros fenómenos que los preceden. El hombre sería, según esto, un sujeto causal en donde convivirían la necesidad natural y la libertad.<sup>7</sup> Mientras la causalidad que rige el mundo fenoménico establece reglas entre los distintos fenómenos según el orden del tiempo, la causalidad libre o libertad en sentido trascendental sería la capacidad de la voluntad de comenzar espontáneamente una acción sin estar sometida a ningún condicionamiento extrínseco a ella misma. Así, como ser racional el sujeto estaría libre de toda influencia de la sensibilidad y de toda determinación temporal y podría obrar al margen de las leyes naturales, al tiempo que tendría la capacidad de iniciar efectos por sí mismo en la serie de fenómenos regida por esas leyes. La acción del sujeto como cosa en sí podría tener efectos en el mundo fenoménico que, en esa exacta medida, estarían interrelacionados con otros fenómenos según leyes naturales necesarias, pero como efectos de una causa inteligible estarían, sin embargo, fundados en una decisión incondicionada de un sujeto nouménico, el cual no estaría por su parte determinado por una serie causal de fenómenos, ya que, al no ser él mismo fenómeno, no estaría sometido a las condiciones y leyes que rigen a éstos.<sup>8</sup>

## II. La crítica de Hegel a la tercera antinomia kantiana

Kant pretende resolver la antinomia entre necesidad natural y libertad humana negando la realidad de la espacio-temporalidad y la de las diferentes determinaciones categoriales con las que la sensibilidad y el entendimiento humanas ordenan respectivamente los datos sensoriales. Estas determinaciones no les corresponderían, según Kant, a las cosas mismas, sino tan solo a nuestra estructura de conocimiento de lo real. El conflicto que plantea la relación de lo condicionado y lo incondicionado formulado en las antinomias no sería, pues, verdaderamente objetivo. En este sentido, la contradicción no estibaría, en rigor, en la realidad misma, sino solamente en nuestro modo de conocerla. Por ello, Kant ve en el idealismo trascendental la única forma de salvar la idea de la libertad humana en un mundo dominado y determinado por las leyes de la mecánica.<sup>9</sup>

Ahora bien, Hegel sostiene que con este dualismo Kant deja la antinomia entre libertad y necesidad lisa y llanamente sin resolver, ya que, en rigor, conserva como tal la contraposición de ambos conceptos para simplemente desplazarla y reubicarla en el polo subjetivo.<sup>10</sup> En la filosofía de Kant, la antinomia entre libertad y necesidad resulta ser, en último análisis, una contradicción interna de la subjetividad misma, contradicción que deriva del conflicto entre la tendencia a lo incondicionado de la razón y el carácter finito y limitado de los objetos fenoménicos de la sensibilidad. Es, pues, el sujeto el que en esta postura termina asumiendo y cargando sobre sí mismo, en su propia naturaleza, la tensión de la antinomia. Sin embargo, según Hegel la contradicción misma no queda por ello resuelta, ya que sus dos términos no pierden su carácter recíprocamente excluyente y contradictorio. El modo en que Kant busca evitar su conflicto es simplemente refiriéndolos respectivamente a dos mundos sin relación mutua, es decir, distanciando y alejando el uno del otro, de manera que ya no se repelan e impugnen mutuamente. La solución ingeniada por Kant de atribuir la libertad y la necesidad a dos esferas totalmente diferentes es, para Hegel, sin embargo, una pseudo-solución, pues la libertad como causación incausada no deja de tener por ello una relación como tal contradictoria con la idea de causalidad natural. A los ojos de Hegel, la oposición entre libertad y necesidad presupuesta en la tercera antinomia, lejos de ser resuelta por el idealismo trascendental que Kant propone como su solución, es, por el contrario, *absolutizada* por él.<sup>11</sup> Para Hegel, la única auténtica solución a la antinomia entre libertad y necesidad no puede consistir sino en explicitar su unidad, esto es, en otros términos, mostrar que, a pesar de su carácter aparentemente irreconciliable, libertad y necesidad no son determinaciones contradictorias.<sup>12</sup> El error fundamental de Kant, como así también el de la extensa tradición filosófica en la que se apoya en este punto, esto es, aquella que considera a la libertad humana y a la necesidad

natural como antitéticas e irreconciliables, ha sido, según Hegel, pensar en todo momento a una y a otra desde la unilateralidad y aislamiento propios del entendimiento (*Verstand*).<sup>13</sup>

Para el entendimiento, lo universal y lo particular, lo ilimitado y lo limitado, lo incondicionado y lo condicionado persisten cada uno para sí mismo fuera del otro. En el caso específico que nos ocupa: el mundo de los objetos concretos de la percepción, por un lado, y, por el otro, la autonomía del pensar que se capta a sí mismo, el principio de la libertad, pero vaciado, en cuanto mero postulado, de todo contenido y determinación accesibles al conocimiento.<sup>14</sup> Si bien Kant captó la razón como la facultad de lo incondicionado, al reducirla a identidad vacía y abstracta, en la práctica renunciaba, según Hegel, a su incondicionalidad e infinitud, ya que la razón es efectivamente incondicional e infinita solamente cuando no es determinada desde fuera por un contenido que le es extraño y extrínseco, es decir, únicamente cuando en la diferencia de la determinación permanece idéntica a sí misma, de modo que, reposando en su propia identidad, se determina tan solo a sí misma. Concebida como lo hace Kant, la razón, en cambio, no es todavía más que mero entendimiento.<sup>15</sup>

En cuanto puro concepto de la infinitud tomado como algo absoluto, como unidad vacía, la razón kantiana se contrapone a la naturaleza y sus leyes. En efecto, si la autoconsciencia de la subjetividad es meramente formal, una pura identidad abstracta consigo misma –razón y libertad– fuera de la cual se encuentra la multiplicidad de lo finito y lo particular –naturaleza e impulsos– como el mundo de lo necesario y condicionado, la única *relación* posible entre estas dos esferas que se excluyen mutuamente no puede ser más que una relación de contradicción.<sup>16</sup> Para resolver el ineludible carácter contradictorio de esta relación, a Kant no le queda, desde la particular concepción de la razón de la que parte, otra alternativa que remitir la unión imposible de libertad y necesidad a la subjetividad misma, como una unificación solamente subjetiva, como una mera antinomia de la razón, es decir que no le queda otra alternativa que reducir la unidad de ambas determinaciones incompatibles a una unidad de carácter lógico-subjetivo. En la realidad de la cosa en sí, por el contrario, no hay –o, más precisamente, no habría– contradicción alguna entre libertad y necesidad, por la sencilla razón de que esta última no es –o no sería– una característica propia de la realidad nouménica, sino solamente de los objetos fenoménicos de la sensibilidad. Dicho con todo rigor: libertad y necesidad no se encuentran frente a frente, repeliéndose, en la realidad, sino tan solo en la razón humana que decide confrontarlas en un mismo plano.

Por otra parte, en opinión de Hegel existe mucho más que las cuatro antinomias señaladas por Kant. Todo concepto –devenir, existencia, etc.– es una unidad de distintos momentos que puede, en principio, ser potenciada hasta recibir la forma de una antinomia. En la medida en que es en cuanto tal una

unidad concreta de determinaciones diferentes, todo concepto contiene en algún punto determinaciones aparentemente incompatibles entre sí. Así, podría haber tantas antinomias como conceptos.<sup>17</sup> Según Hegel, Kant no habría podido llegar a esta conclusión por haberse limitado al análisis de una forma concreta posible de oposición entre conceptos, a saber: a las antinomias cosmológicas, y no haberse concentrado sobre las determinaciones del pensamiento como tales, para así analizar, sin atender a sus distintas posibilidades de aplicación, lo que constituye el fundamento último y condición general de posibilidad de toda antinomia.<sup>18</sup>

El entendimiento considera cada determinación en su pura identidad abstracta consigo misma. De este modo, toda *otra* determinación queda *fuera* de la misma y su relación con ella puede eventualmente tomar la forma de una relación de tipo contradictorio. En esta medida, la auténtica resolución de las antinomias planteadas por Kant es para Hegel posible, pero únicamente si las determinaciones consideradas como contradictorias son concebidas como meros momentos, como determinaciones solo aparentemente incompatibles. Hegel le reconoce a Kant el mérito de haber explicitado algunas antinomias concretas; su error consistió, sin embargo, en atribuírselas a la subjetividad y no a la realidad misma. Lo que las antinomias revelan no es para Hegel más que la nulidad y la insuficiencia de las categorías de lo finito para interpretar adecuadamente la realidad. Si Kant hubiera abandonado su dualismo podría haber llegado a tomar conciencia de que la que contiene las determinaciones contrapuestas en las antinomias es la realidad misma y de que, en esa exacta medida, es propiamente el entendimiento humano el que las concibe como recíprocamente excluyentes y como antitéticas. El carácter contradictorio de estas determinaciones podría entonces haber sido resuelto, ya que las mismas habrían quedado subsumidas bajo la identidad de la cosa misma, y así, integradas en el concepto de la cosa real, habría quedado demostrado que su mutua repulsión y contradicción es, en rigor, una mera *apariencia* resultante de una consideración deficiente por parte de la subjetividad humana. Es el entendimiento humano el que interpreta como incompatibles y mutuamente excluyentes las determinaciones que en la realidad coexisten pacíficamente. Es, pues, el modo general de concepción del entendimiento, sus categorías finitas, lo que, según Hegel, debe ser criticado y superado, y no tan solo un grupo limitado y arbitrariamente elegido de contradicciones concretas.<sup>19</sup> Las antinomias cosmológicas deberían haber llevado a Kant a una crítica general del entendimiento; el dualismo al que recurre para solucionarlas es justamente la evasión de esa crítica y, por ello mismo, la absolutización de los errores que las hacen posibles.

Si lo que el sujeto concibe como contradictorio resulta ser intrínseco a la realidad misma, entonces la contradicción puede resolverse "desde dentro":

superación de la contradicción y superación del dualismo de fenómeno y cosa en sí son para Hegel dos caras de una misma moneda. Para él, las cosas no son, como creía Kant, fenómenos solamente con relación a nosotros, de modo que su en sí, esto es, su esencia, constituya para nosotros un más allá inalcanzable. Las cosas son en sí mismas fenomenales, en sí mismas aparición y apariencia, ya que el fundamento de su ser no está en ellas mismas, sino en el concepto que las vertebra por dentro y las especifica como tales.<sup>20</sup> Es justamente en el crisol de su propio concepto, que es el núcleo y la fuente de su consistencia específica y accesible solamente al pensar especulativo de la razón, donde quedan amalgamadas y conciliadas las determinaciones que el análisis disyuntivo y unilateral del entendimiento, incapaz de concebirlas conjuntamente, contrapone como extremos de una antinomia.

### III. La conciliación de la libertad y la necesidad en el Sistema hegeliano

A primera vista, la resolución especulativa de la antinomia libertad-necesidad que Hegel echa de menos en la filosofía de Kant pareciera poder encontrarse en aquellos pasajes de la *Lógica de la esencia* en los que Hegel desarrolla la elevación de lo "real efectivo" (*Wirklichen*) en el "concepto" (*Begriff*) a través del proceso de superación de la "relación de causalidad" (*Kausalitätsverhältnis*) en la de "efecto recíproco" (*Wechselwirkung*).<sup>21</sup> Y, sin duda, estos pasajes de la *Lógica* de Hegel resultan indispensables para poder comprender su teoría de la no-contradicción de la libertad y la necesidad. Sin embargo, es recién en la teoría psicológica del libre albedrío donde puede encontrarse la exposición definitiva de la posibilidad de la libertad humana en un mundo dominado por el determinismo de la causalidad natural.<sup>22</sup>

#### III.1. El concepto de "efecto recíproco" como fundamento próximo de la libertad política

Para el entendimiento, la causa es una cosa y el efecto otra formalmente distinta; la causa es lo originario y activo, y el efecto lo que resulta pasivamente de ella, lo *puesto* (*gesetzt*) por ella. Por ello, el entendimiento considera espontáneamente al efecto como *necesario*; a la causa, por el contrario, desde el momento que el movimiento causal parte de ella, tiende a considerarla en cuanto tal, es decir, en su estricta referencia al efecto, como independiente, como *libre* de causar o no causar. Ahora bien, si se atiende a su *contenido*, la causa no es, en verdad, diferente del efecto, pues no hay nada en éste que no esté en la causa, y viceversa: nada hay en la causa, en cuanto causa, que no esté en el efecto, ya que algo se determina como causa en la exacta medida en que de ello resulta un efecto. La causa, pues, se revela *también* como necesaria, pero no con relación a una causa anterior de la que ella sería a su vez efecto,

sino con relación *a su propio efecto*. La causa deviene así, en cierto sentido, ella misma algo puesto por el efecto, es decir, *efecto del efecto*, efecto *recíproco*.<sup>23</sup>

La causa ni es libre de no causar ni es libre de causar un efecto que no sea precisamente el suyo, es decir, que no sea el efecto que le es propio y específico. Es cierto que el metal al que se le acerca una llama no puede no calentarse, pero no menos cierto es que la llama no puede no calentar al metal que se le acerca. Así, si bien señala el inicio del proceso causal, la causa no es algo propiamente originario; es tan solo un momento, *tan necesario como el efecto*, del conjunto total de la relación de causalidad. Lo único que en la relación causa-efecto puede ser considerado como absolutamente primero, como sujeto de la relación causal, es la totalidad y unidad misma de ambos momentos. El resultado de la dialéctica de la relación de causalidad revela así a la necesidad como movimiento de intercambio (*Wechselbewegung*) de esta unidad sustancial *consigo misma* en la *diferencia* que señalan la causa, por un lado, y el efecto por el otro. Desde el momento en que la relación consigo en lo otro es para Hegel lo que define el concepto de libertad, la infinita referencia a sí en la diferencia causa-efecto que se explicita como estructura profunda de la necesidad revela que la verdad de ésta es, precisamente, la libertad.<sup>24</sup>

Con este análisis de la relación causal, Hegel pretende superar la concepción de la necesidad propia del entendimiento. Según esta concepción, causa y efecto son dos contenidos subsistentes para sí, cerrados sobre sí mismos. La necesidad natural o mecánica estriba en que en este esquema uno de los contenidos —la causa— actúa sobre otro contenido —el efecto— que es visto como extrínseco, como rígidamente exterior, de modo que su acción sobre él, *precisamente por su recíproca diferencia fundamental*, es considerada como determinación en el sentido de “imposición” y “coacción”, es decir, como *predeterminación*, como *determinismo*. Para Hegel, por el contrario, el proceso dialéctico de la necesidad manifiesta que causa y efecto no son en realidad extraños el uno al otro, sino momentos de un todo, en el que cada uno se vincula en el otro consigo mismo. En esta exacta medida, a diferencia de lo que sostiene la tercera antinomia de la razón pura, libertad y necesidad no se excluyen y contradicen.

Pero, ¿es realmente a esto a lo que se refería Kant en la “Dialéctica trascendental”? ¿Es esto propiamente a lo que se refiere la tradicional contraposición entre libertad del hombre y determinismo de la naturaleza? ¿No es más bien a la dificultad de concebir dentro de la totalidad regida por nexos causales la posibilidad de una causa que fuera capaz de iniciar absolutamente, *por y desde sí misma*, un proceso causal completamente nuevo y original, es decir, a la posibilidad de una causa que no fuera a su vez efecto de *otra* causa? En este sentido, ¿hasta qué punto la solución propuesta por Hegel a la oposición libertad-necesidad no es una solución puramente nominal, basada, en último análisis, en una redefinición personal de los términos que la componen?

Si la libertad es entendida, tal como lo hace Hegel, como relación consigo mismo en lo otro, como identidad diferenciada, no parecen interponerse mayores dificultades para conciliar libertad y necesidad. Sin embargo, concebida de este modo la libertad no tendría por qué limitarse a ser una propiedad exclusiva de la voluntad del sujeto humano: *cualquier* proceso causal parecería forzosamente implicarla. El acto de causar una llama el calor del metal que se le acerca no sería, según esto, menos “libre” que el decidirse la voluntad a satisfacer uno de sus impulsos. Y, en efecto, desde el momento en que la naturaleza es, tanto como el espíritu humano, una materialización y expresión de la estructura inteligible que subyace a todo lo real, esto es, una materialización y expresión de la Idea, Hegel no duda en atribuirle la libertad como una de sus características esenciales.<sup>25</sup> ¿Cuál podría ser, pues, el valor de semejante “superación” de la tradicional contraposición entre libertad humana y necesidad natural, si –según esta teoría– la naturaleza misma debería también, *no menos que el ser humano*, ser considerada como “libre”? ¿Es acaso la doctrina de Hegel acerca de la compatibilidad entre libertad y necesidad una mera estratagema retórica para intentar conciliar lo inconciliable?

Concebir la libertad como la propiedad fundamental de todo lo que se mantiene idéntico a sí mismo a través de un proceso causal tiene, en el Sistema de Hegel, una función específica que no es evidente a primera vista, a saber: ofrecer un fundamento *ontológico* a una particular comprensión de la libertad humana *en los planos social y político*. Más precisamente: el fin que Hegel parece perseguir ante todo con esta comprensión de la libertad no es otro que hacer plausible una revisión y una crítica del modelo individualista o liberal sobre el problema de las relaciones entre la persona singular y el momento subordinante y universal representado por la sociedad, las leyes, la autoridad y el Estado. El texto del “Agregado” (*Zusatz*) que Leopold von Henning adjuntó al parágrafo de la “Lógica” de la *Enciclopedia*, en el que se expone el resultado del proceso del efecto recíproco, explicita con claridad el vínculo que Hegel veía entre esta teoría lógico-ontológica y ciertas tesis fundamentales de su *Filosofía del Derecho*:

“El hombre ético –se lee en el texto del ‘Agregado’ al § 158 de la *Enciclopedia*– es consciente del contenido de su obrar como de algo necesario que es válido en y para sí, y sufre por ello tan poco perjuicio en su libertad *que más bien es recién por medio de esta conciencia que ella se convierte en la libertad efectiva y plena de contenido*, a diferencia del libre albedrío como la libertad todavía sin contenido y meramente posible. Un criminal que es castigado puede considerar la pena que lo golpea como una medida que limita su libertad; sin embargo, *la pena no es en realidad un poder extraño al que es sometido, sino solamente la manifestación de su propio obrar*, y al reconocer esto él se comporta con ello como alguien *libre*.”<sup>26</sup>

Para el punto de vista del entendimiento, la libertad del individuo no puede ser otra que el libre albedrío *en cuanto tal*, esto es, la capacidad misma de hacer en cada caso lo que uno decida hacer, fuere lo que esto fuere. Pero esta libertad sólo puede ser conservada por el rechazo de los mandatos externos, de la "causalidad" exterior. La libertad así concebida —que no es sino la libertad tal como se la imagina el individualismo— tiene, pues, que rechazar espontáneamente las diferentes formas de ordenamiento social y político, ya que en éstas no puede ver más que un límite extrínseco y, en esa misma medida, una *negación* de su propia autonomía. Así, el anarquista, como caso extremo de esta concepción de la libertad, se obstina en su propia singularidad frente a *toda* forma de organización supraindividual. Contra esta forma de libertad, a la cual Hegel denomina "libertad abstracta" o "libertad del vacío",<sup>27</sup> es justamente contra la que se dirige su noción de libertad como identidad en lo diferente. Desde la perspectiva del entendimiento, todo lo que viene de otro, todo lo que es causado por otro que no sea uno mismo, es ya por esta razón determinación, coerción; lo que resulta de la acción de una causa externa es, en contrapartida, necesario, es decir, es "forzado" por esta causa. Si lo que se encuentra en el extremo del efecto de un proceso causal no es una cosa inanimada, sino un sujeto humano con sus impulsos, deseos y pasiones, la determinación por parte de otro es considerada entonces por este sujeto (siempre que no haya superado todavía la perspectiva propia del entendimiento) como un abuso contra su libertad individual, como un cercenamiento de su derecho natural a elegir, en fin, como opresión y tiranía. Para Hegel, por el contrario, que revive en este punto la tradición metafísico-ética clásica, la de Platón, Aristóteles y la Escolástica medieval, la libertad auténtica puede y debe contener en sí la instancia universal de lo externo al individuo, el momento de la diferencia, el momento de los "otros", esto es, en concreto, las leyes, la autoridad y el Estado.<sup>28</sup> En el marco teórico de esta tradición, la acción de lo supraindividual sobre el individuo no es de suyo interpretada como coacción e imposición externa; no resulta suficiente que algo o alguien actúe sobre un agente para que *ya por eso mismo* éste sea realmente violentado. Es propiamente en el plano del *contenido* donde tiene eventualmente lugar toda violencia. Si el contenido es idéntico en la causa y en el efecto, es decir, si aquello que se le impone a un agente individual *coincide con su naturaleza específica* entonces *no* hay, para Hegel, opresión ni violencia, sino, por el contrario, verdadera libertad, libertad concreta, "libertad efectiva y plena de contenido".

La identidad de la causa y el efecto, la conformidad de lo objetivo con lo subjetivo, de la ley y el Estado con el individuo singular puede, sin embargo, ser momentáneamente una identidad tan solo intrínseca, una conformidad que no aparezca todavía como tal a la conciencia de quien está sometido a su necesidad. Es, pues, solamente la subjetividad que ha logrado elevarse a la

conciencia del contenido ético, del contenido “en y para sí”, la que no tiene ya razón alguna para considerar a la libertad y a la necesidad como recíprocamente excluyentes.

### III.2. El fundamento último de la libertad humana: la elección como *causa sui*

La tesis hegeliana de la identidad entre libertad y necesidad apunta, según acaba de exponerse, a fundamentar la tesis de la armonía constitutiva entre la libertad de los individuos y la instancia universal que suponen las estructuras sociales y políticas. Hegel pareciera aquí compartir la tesis spinoziana de que la libertad no es más que la conciencia de la necesidad, el reconocimiento y aceptación de lo inexorable, el *amor intellectualis Dei*.<sup>29</sup> Sin embargo, en la filosofía de Hegel la tesis de la identidad entre libertad y necesidad es también el fundamento –aun cuando a primera vista pueda parecer enteramente inconciliable con ella– de la concepción de la libertad del individuo *como libertad absoluta de elección y autodeterminación*.

El proceso dialéctico de la necesidad explicita que causa y efecto no son extraños el uno al otro, sino momentos de un todo, y que es este todo, en cuanto unidad de ambos momentos, el que constituye lo absolutamente primero. Esta totalidad omniabarcadora es la *sustancia (Substanz)* que, desde el momento que le otorgó consistencia y subsistencia por sí misma frente al espíritu, Spinoza no llegó jamás, según Hegel, a concebir más que como algo rígido y muerto.<sup>30</sup> Para Hegel es, por el contrario, el *espíritu (Geist)* el que realiza con toda propiedad la noción de sustancia como totalidad absoluta e infinita, y lo hace en la exacta medida en que el espíritu es en cuanto tal actividad de *pensar (Denken)*, esto es, actividad de mediar a sí mismo en la alteridad, de automanifestarse en lo que en un primer momento le aparece como algo diferente y extrínseco. El espíritu humano se revela con esto como la verdad de la sustancia, es decir, como el *concepto*.<sup>31</sup>

Kant había distinguido con toda claridad la capacidad de la voluntad subjetiva de determinarse según contenidos presentes solamente a la representación con independencia de los impulsos o estímulos sensibles inmediatos –la “libertad práctica”– de la capacidad de iniciar una serie de efectos por sí mismo, independientemente del proceso de causas sensibles –la “libertad trascendental”.<sup>32</sup> Mientras la libertad práctica es, en definitiva, una causa natural más, accesible a la experiencia interna, la libertad trascendental, no puede, según Kant, ser supuesta empíricamente, sino únicamente como un postulado de la razón práctica. Hegel rechaza este dualismo en la medida en que considera a la reflexión y ensimismamiento de la subjetividad en su propia interioridad frente a todo impulso sensible, esto es, en que considera lo que Kant denomina “libertad práctica” (*praktische Freiheit*), “libre albedrío” (*freie Willkür*) o

*liberum arbitrium*<sup>33</sup> —y él mismo “albedrío” o “arbitrio” (*Willkür*)<sup>34</sup>— como el momento de la autoconciencia formal y abstracta de la propia universalidad del espíritu. Ahora bien, la universalidad del espíritu es en sí una universalidad concreta, es decir, totalidad de forma y contenido, sustancia absoluta. Precisamente por esto, los deseos e impulsos espontáneos del espíritu son, en rigor, su autodiferenciación, su autodeterminación inmediata y sensible. De este modo, para Hegel, la reflexión por la que el espíritu se distancia y diferencia abstractamente de sus determinaciones inmediatas opera la autoescisión del mismo como unidad del contenido y la forma, como sustancia infinita que abarca y contiene en sí ambos momentos; como totalidad de lo objetivo y lo subjetivo.<sup>35</sup> El ensimismamiento del sujeto frente a sus impulsos sensibles no hace, pues, más que explicitar los dos extremos de la totalidad del espíritu que en la forma de la inmediatez, esto es, en la forma del sentimiento práctico, estaban contenidos de modo simple, no desarrollado.<sup>36</sup> En la forma del sentimiento predomina la unidad misma del espíritu, ya que éste, aunque autoconsciente de sus propios deseos sensibles, está hundido en su singularidad inmediata; el libre albedrío, por el contrario, es el momento universal de la unidad del espíritu con sus propias determinaciones tomado como tal en su unilateralidad, es decir, es el momento de la universalidad del todo singular que es el espíritu, devenido ahora consciente de sí mismo como tal, consciente de modo abstracto de su propia formalidad. Es justamente esta autoconsciente formalidad y universalidad abstracta de la subjetividad —en otros términos, el momento de la totalidad misma de lo real considerado unilateralmente como tal frente a sus distintas “partes”, frente a todo contenido determinado— lo que abre la posibilidad de la elección (*Entschluß, Beschließen*)<sup>37</sup> como una causación incausada, como *causa sui*.

Ser causa de sí mismo o *causa sui* significa que el efecto que una causa provoca no es otra cosa sino ella misma. La noción de *causa sui* supone que, al causar, la causa pone una diferencia y al mismo tiempo la supera y asume en sí, de modo que en lo otro se produce tan solo a sí misma. La causa de sí es en esta medida una causalidad infinita.<sup>38</sup> Ser *causa sui* o causalidad infinita es precisamente la primera definición que Spinoza da de la sustancia.<sup>39</sup> Hegel celebra esta noción y el que Spinoza la haya atribuido a la sustancia como su característica primordial; critica, sin embargo, el que no haya llegado desde ella a la concepción del espíritu como la verdadera sustancia, como el concepto efectivo.<sup>40</sup> Desde el momento en que es “la mediación que se asume a sí misma” (*die sich selbst aufhebende Vermittlung*),<sup>41</sup> unidad de la objetividad y la subjetividad, el espíritu puede desde su propia formalidad universal respecto de todo contenido, es decir, desde sí mismo como libre albedrío, singularizarse en los contenidos singulares a sí mismo.<sup>42</sup> En otras palabras: precisamente porque el espíritu es forma concreta, es decir, unidad de forma y contenido,

totalidad, sustancia, los contenidos singulares inmediatos que lo concretan *no* se le imponen y lo determinan, ya que es él mismo como forma activa –*activa en cuanto forma misma*<sup>43</sup>– el que se determina a sí mismo en ellos, el que se causa a sí mismo en ellos. Como forma viviente, el espíritu humano puede ser *efectivamente* libre, esto es, ser libre *en* los impulsos sensibles y demás procesos naturales que en cada caso lo afecten.<sup>44</sup>

Tal como lo comprende Hegel, el acto específico del libre albedrío, la elección, es una realización fundamental –aunque todavía insuficiente– del concepto de causalidad incausada.<sup>45</sup> En esta precisa medida, en la elección libertad humana y necesidad natural se concilian ya en una unidad y superan su anterior dualismo y dicotomía. La necesidad representa para Hegel tan solo el momento de lo determinado y, como tal, un presupuesto de la libertad, pero en cuanto es una expresión de la formalidad y universalidad concretas del espíritu, el acto de elección contiene ya el polo de la determinación –y de la necesidad que le es propia– como suprimido. Es sobre este fundamento último de la libertad subjetiva que se podrán erigir luego las figuras más complejas de la libertad, las formas más concretas de unidad entre la libertad de la persona y la infinita variedad de determinaciones e influencias del mundo que la rodea.

## Notas

<sup>1</sup> KrV, A420-460/B448-488.

<sup>2</sup> KrV, A444-B472.

<sup>3</sup> KrV, A445-B473.

<sup>4</sup> KrV, BXXVI-XXIX.

<sup>5</sup> KrV, A533-B561 y KrV, A543-544/B571-572.

<sup>6</sup> KrV, A541-B569.

<sup>7</sup> KrV, A538-539/B566-567.

<sup>8</sup> KrV, A539-540/B567-569.

<sup>9</sup> KrV, A536-537/B564-565.

<sup>10</sup> Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke in zwanzig Bänden, T. 20, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 358 y ss. (en adelante: W20) y Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I-III, Werke in zwanzig Bänden, T. 8-10, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 48 (En adelante: Enz3).

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F.: *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Werke in zwanzig Bänden, T. 2, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M.,

Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 320 (en adelante W2). Cf. también W20:359.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, I, Werke in zwanzig Bänden, T. 5, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 218 (en adelante W5).

<sup>13</sup> W2:321.

<sup>14</sup> W20:367 y Enz3, § 60.

<sup>15</sup> Enz3, § 54. Cf. también Enz3, § 52Z.

<sup>16</sup> W2:318; W2:330 y W20:367.

<sup>17</sup> W5:217 y W20:357.

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Werke in zwanzig Bänden, T.13, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 84.

<sup>19</sup> W5:217.

<sup>20</sup> Enz3, § 45Z.

<sup>21</sup> Enz3, § 157.

<sup>22</sup> Cf. Enz3, §§ 469-478 (esp. Enz3, §§ 477-478); PhR, §§ 4-23 (esp. PhR, §§ 12-16). Cf. también Hegel, G. W. F.: "Vorlesungen über die Philosophie

des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter", en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, T. 13, ed. por Hesse, F. y Tuschling, B., Hamburg, 1994, pp. 238-258:475-971 (esp. p. 256: 919-945), (en adelante VPhG).

<sup>23</sup> Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, II, Werke in zwanzig Bänden, T. 6, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 224-225 (En adelante W6).

<sup>24</sup> W6:238-240.

<sup>25</sup> Cf. W2:108-109: "Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Sein, sondern zugleich ein Werden, –ein Sein, das nicht von außen entzweit und synthetisiert wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwicklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei".

<sup>26</sup> Enz3, § 158Z (NB: el resaltado es nuestro).

<sup>27</sup> Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, T. 7, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 5A (en adelante: PhR).

<sup>28</sup> PhR, § 5A y Z.

<sup>29</sup> Enz3, § 158Z.

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F.: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke in zwanzig Bänden, T. 4, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 456-457.

<sup>31</sup> Enz3, §§ 158-159 y W6:238-241.

<sup>32</sup> KrV, A533-534/B561-562 y KrV, A803/B831.

<sup>33</sup> KrV, A802/B830.

<sup>34</sup> Enz3, §§ 477-478 y PhR, §§ 14-15.

<sup>35</sup> Enz3, § 473.

<sup>36</sup> Enz3, § 471.

<sup>37</sup> Enz3, §§ 477-478; PhR, §§ 12-16 y VPhG, 256: 919-945.

<sup>38</sup> W20:168.

<sup>39</sup> *Ethica*, I, I.

<sup>40</sup> Enz3, § 151Z; Enz3, § 50A y W20:168.

<sup>41</sup> W6:461-462.

<sup>42</sup> Enz3, § 477: "Eine solche Besonderheit des

Triebis ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die seinige, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt". / PhR, § 12: "[Darin] daß der Wille sich in dieser gedoppelten Unbestimmtheit die Form der Einzelheit gibt (§ 7), ist er beschließend, und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille". / VPhG, 256:942-945: "Wirklich ist der Wille nur, wenn er ein solches Besonderes zum Seinigen macht, sich so bestimmt. Der Wille, der unentschlossen ist, ist nur ein möglicher Wille, der Entschluß nur macht seine Wirklichkeit". Cf. también en este sentido W6:241.

<sup>43</sup> Cf. Enz3, § 562: "Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist und der Gott nicht als seine Gestalt bloß suchend oder in äußerer sich befriedigend, sondern sich nur in sich findend, hiermit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird". / VPhG, 225:195-198: "Das Denken als Tätigkeit, wie ist nicht als Zweck der Intelligenz ist, ist die geistige reine Tätigkeit überhaupt, und das ist die Ansicht, die man durch Erkenntnis des Geistes erhält, daß sie sich als denkend verhält, denkende Tätigkeit ist".

<sup>44</sup> Cf. PhR, 11Z: "Triebe, Begierden, Neigungen hat auch das Tier, aber das Tier hat keinen Willen und muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts Äußeres es abhält. Der Mensch steht aber als das ganz Unbestimmte über den Trieben und kann sie als die seinigen bestimmen und setzen. Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann". Cf. en este sentido Enz3, § 160.

<sup>45</sup> Recién cuando el espíritu determina también los contenidos que elige, es decir, cuando éstos dejan de ser arbitrariamente elegidos y se trata en adelante de los contenidos específicos y conaturales a la naturaleza del espíritu, la libertad de elección de éste supera su formalidad y deviene libertad verdaderamente efectiva. Cf. Enz3, §§ 481-482; PhR, §§ 21-27 y VPhG, 261-263:55-107. La definitiva libertad efectiva solamente será posible, sin embargo, cuando el espíritu subjetivo se haya elevado a Espíritu absoluto.