

Compilación: Silvia del Luján Di Sanza
Diana María López

El vuelo del búho

Estudios sobre filosofía del idealismo



© De esta edición, Prometeo Libros, 2013
Pringles 521 (C11183AEJ), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11)4862-6794 / Fax: (54-11)4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

Diseño: R&S
Armado: María Victoria Ramírez
ISBN:

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Introducción	9
El vuelo especulativo <i>Edgardo Albizu</i>	9
Capítulo 1	
Idealismo trascendental. Kant y Fichte	29
Kant y el problema de la teodicea <i>Michael Fæssel</i>	31
La comprensión del significado en la <i>Crítica de la razón pura</i> en el contexto de la posterior reflexión sobre el lenguaje <i>Daniel Leserre</i>	49
Realidad y perspectiva. Consideraciones acerca del concepto de cosa en sí en el marco de la gnoseología crítica <i>Ileana P. Beade</i>	73
Kant y el problema del tránsito en el sistema de la filosofía: el arte <i>Silvia del Luján Di Sanza (UNSAM)</i>	89
Las diferentes funciones del cuerpo (<i>Leib</i>) en la <i>Doctrina de la Ciencia nova</i> <i>methodo</i> de Fichte <i>Jacinto Rivera de Rosales</i>	115
Capítulo 2	
Idealismo especulativo. Hegel	135
Dos interpretaciones divergentes del Deus-Trinitas: Hegel y Schelling <i>Vincenzo Vitiello</i>	137
Hegel sobre la posibilidad metafísica del libre albedrío y su realización efectiva en el Sistema del Derecho <i>Héctor Ferreiro</i>	153
La problemática naturaleza de la apariencia en la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel <i>Diana María López</i>	171

Capítulo 3	
Idealismo de la libertad. Schelling	197
El acceso al sistema del saber absoluto	
<i>Edgardo Albizu</i>	199
El drama trágico como forma artística en la estética de Schelling. Algunas reflexiones focalizadas en la apreciación de lo bello natural y lo bello artístico	
<i>Harald Holz</i>	221
<i>Ens alienum</i> . El mal desde la <i>Naturphilosophie</i> en F. W. J. Schelling	241
<i>Ana Carrasco Conde</i>	241
“ <i>Die Weltalter</i> ”, ensayos de un sistema del tiempo	267
<i>Jorge Eduardo Fernández</i>	267
El sentido político de la articulación entre libertad y sistema en las Investigaciones de Schelling	295
<i>Mariano Gaudio</i>	295
El caso Schelling en los inicios de su filosofía práctica: la tragicidad de la libertad humana.....	323
<i>Mario Martín Gómez Pedrido</i>	323
Autores	345
Traductores	351

Introducción

El vuelo especulativo

Edgardo Albizu

¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!
(San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, v.60-61)

1

Entre quienes estudian filosofía se nota, en las últimas dos décadas, cierto redoblado interés por el Idealismo Alemán, fenómeno llamativo pues los términos “idealismo” e “idealista” han padecido flujos de desprecio desde hace casi doscientos años. Tal incipiente vuelco histórico podría empezar a comprenderse como reacción ante predominios tiránicos: realismos y materialismos asociados con inquisiciones religiosopolítico-económicas, instauradoras de espectros ideológicos ávidos de instalarse y perpetuarse en recintos universitarios y en variopintos medios de comunicación masiva. Pero si sólo se tratase, en la actual recidiva idealista, de reacciones hastiadas y fóbicas a imperios ideológicoideocráticos, podría de entrada sostenerse que se está ante un fenómeno irrelevante para la filosofía, ante una parasitaria excrescencia surgida en el confín de la lucidez pensante con la necesidad.

No obstante, el fenómeno desborda los marcos ideológicos y sitúa al idealismo en el terreno del pensar estricto. Eso puede ser una primera explicación del surgimiento de los escritos que se publican en este volumen, lo cual a la vez suscita la necesidad de desplegar ahora una introducción filosófica al fenómeno filosófico “idealismo”.

del sujeto podrá jamás obtener un predicado en lugar de otro. La elección es remitida a la libre voluntad del sujeto.

Estaba en poder de Dios conservar para siempre junto a sí, como algo puramente posible, aquella posibilidad de un “ser” que está fuera de sí que se revelaba en sí mismo - aquella posible alteridad.

Y sin embargo,

[...] si aún el más noble espíritu humano no se contenta con ser solo para sí mismo lo que es, sino que siente una exigencia natural (*natürliches Verlangen*) de ser también reconocido por aquello que es, ¿cuanto más no habrá que suponerse que tal necesidad (*Bedürfnis*) esté en el más alto de los espíritus -el único en la Divinidad, que por lo demás no tiene necesidad de nada- de poner un otro de sí y de transformarlo en el conociente de sí (*in das Erkennende von sich*)?²¹³.

Será, esta necesidad, también la única de la divinidad, pero es tal que niega la libertad de Dios.

²¹³ *PhO*, p.p. 508-509.

Hegel sobre la posibilidad metafísica del libre albedrío y su realización efectiva en el Sistema del Derecho

Héctor Ferreiro

I. LA POSIBILIDAD DEL LIBRE ALBEDRÍO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

1) La resolución de la aparente incompatibilidad entre libertad de elección y necesidad natural

El concepto de libertad suele *identificarse* con el de la capacidad de elección, es decir, con el *libre albedrío*. La doctrina de la libertad queda con esto básicamente reducida a la discusión de la cuestión de si, en un mundo que se presenta como un entramado de procesos causales al infinito, el hombre es capaz de causar algo por sí mismo. Esto es, en otros términos, de si el acto de elección puede ser un acontecimiento independiente de aquel entramado, en el que de todos modos está, cuando más no fuera a través de sus efectos integrado de hecho. Precisamente en la época en que se consolidaba la visión mecanicista del mundo, Kant explicitó las dificultades que plantea de suyo la noción de una causa que no sea a su vez efecto de otra causa y, sobre esta base, el problema que plantea el acto de elección entendido como una causa espontánea, es decir, como una causa capaz de iniciar absolutamente a partir de sí misma una serie de efectos sin ser en ese acto fundacional efecto de otra causa.

El conflicto para conciliar libertad humana y necesidad natural constituye el núcleo de la tercera antinomia de la cosmología racional que Kant discute en la Dialéctica Trascendental: si se quiere evitar en la serie de causas una regresión al infinito debe suponersele a esa serie un *inicio*, pero con ello la noción de causalidad natural, según la cual en la Naturaleza

cada causa implica una causa *anterior* de la que es efecto, exige entonces como tal, es decir, para que la entera serie causal misma siquiera pueda tener lugar, una causa que comience la serie espontáneamente a partir de sí, es decir, una causa incausada: semejante causa resulta de este modo requerida por la noción de causalidad natural tanto como negada por ella. Kant busca resolver esta incomptabilidad entre la necesidad causal que rige la Naturaleza y la libertad del hombre entendida justamente como la capacidad de iniciar absolutamente desde sí una serie de efectos mediante la distinción entre “fenómeno” y “cosa en sí”, es decir, más claramente, negándole realidad al modo como la razón humana ordena los datos sensoriales, de forma tal que aquella contradicción no radique ya más en la realidad misma, sino sólo en el modo como el hombre la concibe. Apelando a la dualidad de “fenómeno” y “cosa en sí”, Kant puede sostener entonces que necesidad y libertad no son en verdad incompatibles, dado que el sujeto humano no se dice libre en el mismo sentido en que se lo considera sometido a las leyes de la Naturaleza.²¹⁴ La acción del sujeto ciertamente tiene efectos en el mundo fenoménico que, en esa exacta medida, están interrelacionados con otros fenómenos según leyes naturales necesarias, pero esa acción podría estar fundada en una decisión del sujeto como cosa en sí, el cual no estaría determinado por una serie causal de fenómenos, justamente por el hecho que, al no ser él mismo fenómeno, no estaría sometido a las condiciones y leyes que rigen a éstos.²¹⁵ Como cosa en sí, el sujeto estaría libre de la influencia de la sensibilidad y podría así 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. El hombre sería, según esto, un sujeto causal en el que coexistirían la necesidad natural y la libertad.²¹⁶

Para Hegel, sin, embargo, el dualismo propuesto por Kant no logra en modo alguno conciliar la libertad humana con el mundo de la necesidad, puesto que no hace más que desplazar su incompatibilidad al sujeto.²¹⁷ En efecto, en la filosofía de Kant libertad y necesidad no se encuentran frente

a frente, repeliéndose, en la realidad, sino tan sólo en la razón humana que, por su estructura, las confronta en su interior. La antinomia entre libertad y necesidad resulta ser, según esto, una contradicción intrínseca de la propia subjetividad, contradicción que estriba en el conflicto entre la tendencia a lo incondicionado de la razón y el carácter condicionado de los objetos de la sensibilidad. Es, pues, el sujeto el que en la visión de Kant termina asumiendo en sí mismo el conflicto que plantea la antinomia; pero con esto, según Hegel, la incompatibilidad misma entre libertad y necesidad no queda como tal resuelta, ya que ambos términos conservan en todo momento su carácter recíprocamente excluyente.²¹⁸ El modo como Kant busca resolver su incompatibilidad es simplemente remitiéndolos a esferas diferentes de validez, de modo que libertad y necesidad no entren realmente en contacto y se invaliden con ello mutuamente. Por el contrario, para Hegel, si acaso hay una verdadera solución al conflicto que plantea la libertad humana en un mundo dominado por la necesidad, ella no podría consistir sino en mostrar que, como tales, libertad y necesidad no son propiamente determinaciones contradictorias.²¹⁹

2) La fundamentación metafísica de la posibilidad de la libertad de elección

2.1.) Cuatro tesis centrales

Hegel quiere superar la dicotomía entre libre albedrío y necesidad natural que echa de menos en la filosofía de Kant y, sobre esta base, desarrollar una teoría general de la libertad humana. Con el fin de fundamentar el libre albedrío como causación espontánea concurren en su Sistema al menos cuatro tesis centrales intrínsecamente vinculadas entre sí:

La primera de ellas es la concepción del saber como forma *pura* o *infinita* (*reine, unendliche Form*).²²⁰ El significado más preciso de esta tesis de Hegel

phischen Wissenschaften im Grundrisse, III, Werke in zwanzig Bänden, ed. cit., t. 8-10, § 48 [en adelante: Enz3].

²¹⁸ Cf. Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften (1801-1807)*, t. 2, ed. cit., p. 320. Cf. también W20: 359.

²¹⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*, t. 5, ed. cit., p. 218.

²²⁰ Cf. 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, Hamburg, Meiner, 1994 [en adelante: VPhG], p. 185: *Das Wissen ist die unendliche Form, die Gewißheit*. / VPhG 187: *Die unendliche Form ist das Wissen, und das Wissen in seiner Wahrheit ist das vernünftige Wissen*. / VPhG 180: *Wissen ist die unendliche*

es que al saber no se le opone un contenido diferente, sino que el saber y lo que es sabido son idénticos. La actividad de saber no se enfrenta, según Hegel, a un contenido que la llena y determina desde fuera, sino que en lo a primera vista otro de sí se relaciona, en rigor, consigo misma. En esta medida, lo otro del saber, aquello que es sabido, tiene sólo la *apariencia* de la alteridad. En efecto, el saber no es para Hegel enturbiado, por así decirlo, por lo sabido, sino que permanece traslucido, puro, en aquello que sabe, dado que lo que es sabido lo es en la exacta medida en que es una modificación interna de la propia actividad de saber, es decir, que lo que el saber sabe no es, en último análisis, sino el saber mismo.

La *segunda* tesis del Sistema de Hegel que actúa a modo de condición de posibilidad de su ulterior legitimación del libre albedrío es que el saber es en cuanto saber mismo *real*, es decir, que es *pura actividad* (*reine Tätigkeit*).²²¹ El saber se concibe a sí mismo primero como una actividad completamente vacía y, en esta exacta medida, como una actividad en última instancia no activa, es decir, como un fenómeno enteramente “ideal”, siendo lo “real” justamente lo otro del saber, es decir, las cosas sabidas que constituyen por ello mismo la “realidad”. En el preciso momento en que, tras un largo camino de autoconocimiento al final del proceso de la conciencia (*Bewusstsein*) y de la inteligencia (*Intelligenz*), comprende que su contenido es él mismo, el saber pierde entonces su carácter meramente ideal para devenir, en cuanto tal, real. La mera formalidad o mera idealidad del saber teórico se revela al final del proceso cognitivo como

Form. Der Geist ist Intelligenz als Wissen. (...) Die Intelligenz ist die unendliche Form, worin sich die Vernunft ihre Existenz gibt und wodurch die Gewißheit zur Wahrheit wird. / Enz3 § 440Z: Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen, und andererseits in das mit diesem identische Objekt trennt. / Enz3 § 444Z: Beide Weisen des subjektiven Geistes, die Intelligenz sowohl wie der Wille, haben indes zunächst nur Formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist. / Enz3 § 440: Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen, weder subjektiven noch objektiven Totalität ist. Véase también Enz3 § 442Z: Die Existenz des Geistes, das Wissen, ist die absolute Form, d. h. die den Inhalt in sich selber habende Form, oder der als Begriff existierende, seine Realität sich selber gebende Begriff. Véase asimismo VPhG 178.

²²¹ Cf. VPhG 178: *Unter Wissen verstehen wir die reine Form, die reine Tätigkeit, da unterscheidet sich das Wissen und der Inhalt, und darin fällt die Endlichkeit des Geistes, die unendliche Form in der Vernunft ist dies, daß beides an sich identisch ist. / VPhG 225: Das Denken als Tätigkeit, wie es 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. Cf. también Enz3 § 378Z; Enz3 § 443Z.*

saber sustancial, como *sustancia autoconsciente*, y ésta no es sino lo que define para Hegel al espíritu humano existente, al espíritu *efectivamente actual* (*wirklicher Geist*), es decir, al espíritu *práctico* o *voluntad* (*Wille*).²²² La voluntad, esto es, la autoconsciencia como tal, real y efectiva, “la Idea viviente”, como la denomina por momentos Hegel,²²³ es en esta medida la verdad de la inteligencia, es decir, la verdad del conocer y la teoría como actividad meramente ideal.²²⁴

El *tercer* prolegómeno para la fundamentación de la libertad de elección es que el espíritu, en cuanto sustancia autoconsciente, no es, como lo fue, por ejemplo, para Descartes o antes para Platón y las diversas variantes del platonismo medieval, una sustancia, sino la sustancia.²²⁵ En efecto, para Hegel el espíritu humano es la sustancia absoluta e infinita, puesto que aquello que lo constituye y define como tal es justamente el saber, que es, según acaba de exponerse, la forma pura actual y viviente que contiene en sí toda determinación. En cuanto totalidad que no es ni solamente subjetiva ni solamente objetiva, es sólo el espíritu el que para Hegel, que aquí se distancia a su vez de Spinoza, realiza con toda propiedad la noción de sustancia.

La *cuarta* tesis presupuesta por la fundamentación hegeliana del acto de elección como causación espontánea es la reapropiación del concepto de *causa sui*. Para el punto de vista abstracto y disyuntivo del entendimiento, causa y efecto son dos contenidos extrínsecamente diferentes y subsistentes cada uno para sí. La relación de causalidad se presenta, con ello, como un proceso necesario en el sentido que la causa ejerce una acción extrínseca sobre el efecto y, en esta exacta medida, coactiva. El carácter coactivo o forzoso de la causalidad, al retransmitirse a toda la cadena causal hacia atrás y hacia delante, excluye la posibilidad de una causa que no actúe a su vez forzada por otra causa anterior, es decir, excluye la posibilidad de una causa espontánea o libre. Ahora bien, si se atiende a su contenido o determinación, la causa no es, en rigor, diferente del efecto, pues no hay nada en el efecto que no esté en la causa y nada 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. Dicho en otros

²²² Cf. VPhG 241. Véase asimismo Enz3 § 482.

²²³ Cf. Hegel, G.W.F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, t. 4, ed. cit., p. 56 [en adelante: W4].

²²⁴ Cf. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, ed. cit., § 4Z [en adelante: W7].

²²⁵ Cf. Enz3 § 213, § 215A, § 573A. Cf. asimismo Enz3 § 439, §§ 554-564.

términos: la causa no es libre de no causar ni de causar un efecto diferente del que le es propio. Así, causa y efecto no son en realidad extrínsecos el uno al otro, sino momentos de un todo, *en cuyo interior* cada uno se vincula en el otro consigo mismo. Justamente esta totalidad, en cuanto *sujeto* de la relación entre la causa y el efecto, abre la perspectiva de un tipo de causalidad que, de ser posible, diferiría específicamente de la que tiene lugar entre sus diferentes partes. En efecto, la totalidad misma sería, si tuviera realmente como tal actualidad para causar, una causa en la que lo provocado no sería –no podría ser– sino ella misma, dado que el efecto de tal causa no podría de suyo ser algo extrínseco a ella. Una causa que, al causar, no se causara más que a sí misma sería una causa de sí, una *causa sui*.²²⁶ Ser *causa sui* es precisamente la primera definición que Spinoza da de la sustancia.²²⁷ Hegel reconoce el mérito de Spinoza de haber atribuido a la sustancia la causalidad de sí misma como su característica primordial, pero considera que, distinguida del pensamiento, aun de la manera como lo hace Spinoza, la sustancia no puede ser como tal sino algo inerte, una totalidad sin actualidad específica propia como para erigirse en una causa efectiva.²²⁸ Es el espíritu, el que, en cuanto actividad sustancial y totalizante de saber, tiene para Hegel la potencia y actualidad reales para ser en cuanto tal, es decir, *como* sustancia misma, causa, causa de sí.

Sobre la base de estas cuatro tesis, Hegel está ahora en condiciones de interpretar la posibilidad de nuestra subjetividad de seguir no uno de sus deseos inmediatos sino una meta que se representa en su interior paralelamente junto con otras como una causación incausada o absoluta. Kant había diferenciado, específicamente, esta capacidad de la voluntad humana para determinarse según contenidos presentes a la representación la –“libertad práctica” o “libre albedrío” (*freie Willkür, liberum arbitrium*)–,²²⁹ de la facultad de iniciar una serie de efectos por sí mismo en forma independiente del proceso de causas sensibles la –“libertad trascendental”.²³⁰ Mientras la libertad práctica no es para Kant sino una causa natural más, accesible a la experiencia empírica interna del sujeto, la libertad trascendental, en cuanto libertad nouménica, puede ser supuesta tan sólo como un postulado de la razón práctica. En el marco teórico de su Sistema, Hegel está, por el contrario, en condiciones de *identificar* ambas facultades. En

²²⁶ Cf. W20: 168.

²²⁷ *Ethica* I, I.

²²⁸ Cf. W4: 456-457; también Enz3 § 151Z, Enz3 § 50A; W20: 168.

²²⁹ Cf. KrV, A 802/B 830.

²³⁰ Cf. KrV, A 533-534/B 561-562; KrV, A 803/B 831.

efecto, la actividad de saber es para Hegel la forma pura que contiene en sí toda realidad. De este modo, la autoconsciencia concreta de la subjetividad es por ello mismo la sustancia. Precisamente en cuanto sustancia viviente, el saber tendría la capacidad de causar sin ser él mismo causado, es decir, tendría la capacidad real de ser *causa sui*.

2.2.) El acto formal de saber como real capacidad de elección

La legitimación de la elección como una efectiva causación espontánea o incausada es expuesta en detalle por Hegel en el marco de su exposición del proceso de la voluntad subjetiva o filosofía del espíritu subjetivo práctico.²³¹ El primer momento del proceso de la voluntad subjetiva es el experimentarse inmediatamente la subjetividad a sí misma, es decir, es el sentimiento de sí o “sentimiento práctico”.²³² El sentimiento práctico es la inmediata presencia de la subjetividad humana ante sí misma. A pesar de que se trata de la propia subjetividad, los sentimientos prácticos –hambre, miedo, alegría, etc.– son contenidos con los que el sujeto se encuentra fortuitamente en su interior de modo análogo a como se encuentra fortuitamente con los objetos del mundo externo. Frente a esta espontánea unidad inmediata consigo misma, la subjetividad reflexiona, toma distancia y se diferencia; desde el momento que se trata de la subjetividad determinada en sí misma, su diferenciarse del sentimiento es, en rigor, un auto-diferenciarse, es decir, es la autoescisión o, para expresarlo con la terminología lógica de Hegel, es el *juicio real* del espíritu²³³. La re-

²³¹ Hemos expuesto con más detalle la filosofía hegeliana de la voluntad subjetiva en Ferreiro, H., “Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXV, nro. 2 (2009), pp. 55-86. Véase también, en este contexto, Peperzak, A. T., *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987; Peperzak, A. T., *Modern Freedom*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, pp. 174-211.

²³² Cf. W4: 57-58; Enz3 §§ 471-472; VPhG 244-245. Cf. asimismo Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2000, §§ 389-391 [en adelante: Enz1]; Hegel, G.W.F., “Sommersemester 1822. Nachschrift Gustav Hotho”, en: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von Ch.J. Bauer, Hamburg, Meiner, 2008, §§ 389-390; Hegel, G.W.F., “Sommersemester 1825. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim”, en: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von Ch. J. Bauer, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 532-535; Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, Hamburg, Meiner, 1989, §§ 471-473 [en adelante: Enz2].

²³³ Cf. Enz1 § 392; Enz2§ 474; Enz3§ 473; VPhG 251.

flexión del espíritu en sí mismo frente a su propia inmediatez constituye el extremo subjetivo de este juicio²³⁴; el extremo objetivo lo constituye la determinación contenida en esa inmediatez, la cual, en el reverso del ensimismamiento del espíritu, es transformada en un contenido propio de la subjetividad, esto es, en un “impulso” y una “inclinación” de la misma.²³⁵ Al autodiferenciarse mediante su reflexión sobre sí mismo, el espíritu explicita sus dos momentos, la forma y el contenido, el saber de sí y sí mismo como contenido para sí; en el actual elemento de su reflexión, estos dos polos, aunque cada uno no es sino el espíritu mismo, se contraponen de modo abstracto: por un lado, el espíritu consciente de sí como forma o mero sujeto²³⁶; por el otro, sus impulsos e inclinaciones, los cuales, aunque no son sino las propias modificaciones del espíritu, se contraponen al espíritu como puro sujeto. La reflexión del espíritu en sí mismo y la correlativa universalización del contenido del sentimiento práctico respecto del contexto singular en el que aparece inicialmente abren la posibilidad de que el espíritu represente ante sí los contenidos de lo que originariamente fueron varios sentimientos diferentes, de modo que ahora puede *elegir* cuál de todos esos contenidos quiere satisfacer. A diferencia de lo que sucede en el caso de Kant, esta reflexión y ensimismamiento del espíritu sobre sí mismo frente a todo contenido posible es para Hegel la autoposición de la formalidad pura de la actividad de saber, esto es, es la automanifestación de la universalidad totalizante y sustancializante del espíritu.

El ensimismamiento del sujeto frente a sus impulsos sensibles no hace más que explicitar y poner para sí 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 y no desarrollado. En la forma del sentimiento predomina, en efecto, la unidad misma del espíritu, ya que éste, consciente de sus propios deseos sensibles, está hundido en su singularidad inmediata. El libre albedrío, por el contrario, es el momento 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 unilateral o abstracto de su propia formalidad. Es justamente esta autoconsciente formalidad de la subjetividad frente a todo contenido determinado lo que abre la posibilidad

²³⁴ Cf. Enz1§ 395, Enz2§ 477; Enz3§ 476; VPhG 256; W4: 219; W7: § 14.

²³⁵ Cf., en este sentido, Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hrsg. von H. Hoppe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, §14.

²³⁶ Cf. W4: 221; W7: §14.

de la elección como una causación incausada, como *causa sui*. En efecto, desde el momento que es forma pura, es decir, unidad de la forma y el contenido, de la subjetividad y la objetividad, el espíritu puede, desde su propia formalidad respecto de todo contenido, determinarse en los contenidos determinados *a sí mismo*. Más claramente: precisamente *porque* el espíritu es unidad de forma y contenido, totalidad, sustancia, ningún contenido se le impone y lo determina extrínsecamente, sino que es él mismo como forma pura activa, como actividad pura, el que se determina a sí mismo en ellos, el que se causa a sí mismo en ellos.

II. LIBERTAD FORMAL Y LIBERTAD EFECTIVA

1) La crítica de Hegel al puro libre albedrío como criterio de elección

El acto de elección por el que el yo abstracto se decide por un impulso determinado realiza efectivamente para Hegel el concepto de causalidad incausada. En la elección, pues, libertad humana y necesidad natural se concilian en una unidad, pues la necesidad rige según Hegel únicamente en la esfera específica de los contenidos determinados. Ahora bien, aunque la elección del libre albedrío es un momento esencial de la libertad humana, a ojos de Hegel no constituye, sin embargo, la *verdadera* libertad, sino una realización todavía parcial y transitoria de la misma. La deficiencia del libre albedrío se pone para Hegel de manifiesto de diversas formas, formas que podrían agruparse bajo dos casos generales de relevancia creciente, a saber: a) cuando el libre albedrío se toma a sí mismo como meta de su elección, y b) cuando se decide por una meta diferente a él.

a) Cuando el libre albedrío se pone a sí mismo como meta y criterio último de la acción humana, el resultado puede ser el *ascetismo* o la *arbitrariedad*. Si bien una crítica más detallada del ascetismo se encuentra recién en la filosofía del espíritu objetivo, ante todo en el contexto de la crítica de Hegel al Catolicismo y a los valores del celibato y la vida monacal y en el contexto complementario de su valoración de la Reforma y el Protestantismo en general, sin embargo, ya en el marco de la filosofía de la voluntad subjetiva Hegel remite el fenómeno del ascetismo al particularismo de la capacidad formal de elección que se toma a sí misma como meta frente al conjunto de sus deseos e impulsos naturales y sensibles. En cuanto a la arbitrariedad, esto es, para decirlo más claramente, a la justificación de cualquier meta de la elección de la voluntad por el simple

hecho de que es la que ella elige, Hegel la critica como resultado de la flexión del libre albedrío sobre sí mismo, ante todo desde la perspectiva de sus consecuencias políticas negativas, en concreto, la anarquía y el Terror. En efecto, la identificación de la libertad con la mera capacidad de elección conlleva el rechazo de todo contenido o meta proveniente de fuera y, consecuentemente, de toda forma de ordenamiento social y político, ya que ésta señalaría por principio un límite extrínseco a la elección que decidiera tomar en cada caso el individuo.

b) El ensimismamiento o abstracta reflexión en sí misma de la actividad de saber, ensimismamiento o reflexión que se re-presenta entonces frente a sí a un contenido que precisamente por ello mismo no es ya más *inmediatamente* sensible, define, según Hegel, al libre albedrío como facultad de decidirse por metas distintas a los meros estímulos espontáneos de la subjetividad. La decisión por estos contenidos representados, aunque a ojos de Hegel ya es propiamente una forma de acción libre, es decir, de causación incausada, provoca un *proceso al infinito* de la voluntad. Este proceso al infinito es para Hegel un síntoma inequívoco de que la elección no implica aún una verdadera mediación entre el contenido y la forma que lo elige y que, precisamente porque aún no supera completamente la diferencia entre el contenido y la forma, la elección del libre albedrío es tan sólo una realización insuficiente de la actividad pura que la constituye. La elección libre es así para Hegel una realización ya explícita, pero todavía imperfecta del concepto de sustancia y de la causalidad de sí que le es propia.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente el proceso al infinito que provoca la mera elección y que es para Hegel el signo claro de la deficiencia ontológica del libre albedrío? Según se expuso, la autoconsciencia de la subjetividad determinada en sí misma comienza con la mera experiencia inmediata de sí; la primera forma de superación de este estadio es el acto de reflexión por el que ella se diferencia abstractamente de su propia inmediatez. El momento siguiente a esta auto-escisión de la subjetividad es la unificación de los dos extremos que resultan de la misma, es decir, del sujeto como puro yo y sus propios impulsos. Al retraerse frente a sus impulsos sensibles, el espíritu toma consciencia de su formalidad; para superar la unilateralidad de su mera formalidad, el espíritu debe, en adelante, reducir las determinaciones de los impulsos sensibles a determinaciones de sí mismo *en cuanto* forma devenida ahora consciente de sí, es decir, a diferencia de lo que sucede en el sentimiento práctico, debe reducir sus determinaciones sensibles a determinaciones de sí mismo en cuanto sujeto capaz de *elegir* esas determinaciones: la primera mediación

que tiene lugar entre los dos extremos del espíritu autoescindido es la *elección o decisión* (*Beschließen, Entschluß*).²³⁷ En la elección o decisión, el espíritu deja de ser una forma vacía en la medida en que determina el contenido del impulso elegido como lo propio (*seinig*) de la forma.²³⁸ No obstante, precisamente porque el espíritu se concibe a sí mismo como un yo que tiene la capacidad puramente formal de elegir los impulsos que tiene ante sí, en esta fase su criterio de elección es *o bien* su propia capacidad de elegir como tal *o bien* cada uno de los impulsos. Por ello, a pesar de la mediación que tiene lugar en la elección, tanto el impulso en cada caso elegido como el espíritu que lo elige persisten referidos primariamente a sí mismos; la única realidad efectiva que puede conferirse allí el espíritu es, pues, la pura negación de los impulsos y la arbitrariedad de la elección misma como tal o la satisfacción puntual de cada uno de sus impulsos particulares.

El espíritu humano es, como toda entidad del mundo real, la unidad y totalidad de las determinaciones que lo definen específicamente como tal entidad, a saber: autoconsciencia concreta; en el actual estadio, sin embargo, el espíritu se encuentra escindido en sí mismo en una pura forma capaz de elección, por un lado, y fuera de la misma, por el otro, los impulsos e inclinaciones que pueden ser elegidos, los cuales son a su vez, sin embargo, determinaciones o propiedades *del* espíritu mismo. Fragmentado así en sí mismo, el único modo en que el espíritu puede buscar su propia satisfacción en cuanto la peculiar totalidad de determinaciones que él, como todos los seres, es, no es sino decidiéndose o bien por su propia formalidad vacía o bien por alguno de sus múltiples deseos sensibles. El intento de satisfacer su propia necesidad como un ser concreto mediante la satisfacción de tan sólo uno de sus extremos particulares implica una contradicción (*Widerspruch*)²³⁹: si el espíritu satisface la necesidad particular de sí mismo como mera forma o libre albedrío frustra sus determinaciones sensibles; si busca, en cambio, satisfacer a éstas últimas, esto es, a sí mismo como determinado, se enfrenta entonces a la imposibilidad de satisfacer la exigencia absoluta que ellas plantean cuando son consideradas en su sola referencia a sí mismas. El espíritu humano como unidad singular y concreta no puede, pues, satisfacer sus necesidades en cuanto esa unidad singular y concreta complaciendo sólo una de sus partes; si intenta hacerlo, el resultado es necesariamente insuficiente y

²³⁷ Cf. Enz3 §§ 477-478, W7: §§ 12-16; VPhG 256.

²³⁸ Cf. Enz1§ 397; Enz2 § 479; Enz3 § 477; VPhG 256-258; W4: 207, 225226; W7: § 14A.

²³⁹ Cf. W7: §15A.

frustrante. La búsqueda infructuosa de satisfacción conduce al espíritu a un “proceso al infinito” (*Prozeß ins Unendliche*)²⁴⁰; para Hegel, este proceso al infinito o círculo vicioso es justamente el signo empírico de que, en la elección tomada como tal, la relación entre la forma y el contenido no constituye una verdadera mediación, un verdadero silogismo, sino tan sólo una síntesis en la que los extremos que la conforman permanecen cada cual en su propia particularidad.

Ante su frustración recurrente el espíritu reflexiona sobre la manera de lograr la mayor satisfacción posible de sus impulsos; mediante esa reflexión supera tanto la anterior particularidad de los impulsos mismos como la de su propia subjetividad en cuanto puro libre albedrío, ya que en esa reflexión el espíritu abandona la anterior indiferencia recíproca de sus impulsos e introduce entre ellos un orden y una jerarquía; al mismo tiempo, con el programa de una satisfacción armoniosa de sus múltiples impulsos, la capacidad de elección obtiene una meta diferente y superior a sí misma y a los impulsos mismos como tales. La satisfacción armoniosa de los impulsos del sujeto es la meta de la *felicidad* (*Glückseligkeit*).²⁴¹ En su sola identidad consigo mismos los impulsos no ofrecen un criterio que pueda regular su relación recíproca a la hora de ser elegidos por el sujeto; correlativamente, tampoco lo ofrece la pura capacidad de elección. La felicidad es precisamente una regla o criterio para regular tanto los impulsos como el libre albedrío; en efecto, la felicidad es una representación (*Vorstellung*)²⁴² respecto de cuya universalidad el espíritu ordena, unos en relación a otros, sus diferentes impulsos y con ello *también* su capacidad de elección, puesto que la satisfacción general del espíritu es un criterio para sus decisiones diferente del puro ejercicio de la capacidad de elegir. En la mera elección, el libre albedrío y los impulsos permanecían referidos cada uno a sí mismo; al ser sub-sumidos en la meta de la felicidad bajo un contenido que no es, en rigor, ni puro libre albedrío ni mero impulso, el espíritu supera la unilateralidad de la identidad de cada uno de esos momentos consigo mismo y, con ello, su anterior particularidad: la del libre albedrío, en la medida en que adecua su acto de elección a la meta

de la felicidad; la de los impulsos, en la medida en que los subordina a esa meta y desde la misma los ordena y jerarquiza.

El sujeto que busca la felicidad no busca propiamente la satisfacción de los impulsos, sino que mediante la satisfacción de éstos busca, en rigor, su propia satisfacción como sujeto concreto. El impulso a la felicidad no es más, pues, un impulso inmediato y puramente sensible, sino un impulso universal²⁴³; en esta medida, el impulso a la felicidad tiene la apariencia de que en él el espíritu supera definitivamente la particularidad de los dos extremos en los que se había escindido tras la disolución de su sentimiento de sí. El objetivo que el espíritu persigue cuando solamente busca ser feliz es todavía, sin embargo, la satisfacción de los impulsos mismos: en efecto, la felicidad es tan sólo la representación de la mayor satisfacción posible de los impulsos; son éstos, pues, los que constituyen el criterio último de elección de quien se guía sólo por el impulso a la felicidad.²⁴⁴ En la precisa medida en que la selección y ordenamiento de impulsos que elige puede no corresponder a su naturaleza, el espíritu que intenta satisfacerse mediante la sola búsqueda de la felicidad no se satisface necesariamente *a sí mismo* mediante la satisfacción de los impulsos que, cree, lo harán feliz. En efecto, la representación de la felicidad implica la satisfacción de un conjunto determinado de impulsos cuyo criterio de selección y de jerarquización no es la naturaleza misma del espíritu, sino tan sólo la mayor intensidad de ciertos impulsos respecto de otros. Desde el momento que el impulso a la felicidad no contiene en cuanto tal la necesidad específica del espíritu mismo, sino sólo la necesidad de una selección particular de sus impulsos espontáneos, la acción mediante la cual el espíritu supera la inadecuación del mundo exterior a la necesidad de esa selección de impulsos puede perfectamente no superar la inadecuación del mundo externo al espíritu mismo. La acción del espíritu que toma al impulso a la felicidad por su propia esencia no puede así tener por resultado más que una recurrente frustración; al exigir continuamente nuevas elecciones destinadas a satisfacer en forma definitiva al espíritu, este desencanto continuo tiene entonces como consecuencia un *nuevo* proceso al infinito.²⁴⁵ El espíritu que busca sólo la felicidad no logra, pues, resolverse en una totalidad concreta y persiste escindido en sí mismo: es, en efecto, la persistencia de la disociación entre libre albedrío e impulsos sensibles, entre forma y contenido, la que para Hegel explica la reaparición y repetición

²⁴⁰ Cf. Enz3 § 478; W7: §16. Cf. asimismo Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, Meiner, 1983, § 7A.

²⁴¹ Cf. Enz1 §§ 395-396; Enz2 §§ 477-478; Enz3 §§ 478-480; VPhG 259261; W7: §20.

²⁴² Cf. Enz1 §396; Enz2 § 478; Enz3 §§ 479-480; VPhG 261; W7: §20.

²⁴³ Cf., en este sentido, VPhG 254-256; Enz3 § 469Z.

²⁴⁴ Cf. Enz1 § 396; Enz2 § 478; Enz3 § 479; W7: §20Z; VPhG 261.

²⁴⁵ Cf. Enz1 § 398, Enz2 § 480; Hegel, G.W.F., “Sommersemester 1822. Nachschrift Gustav Hotho”, ed. cit., § 398; VPhG 260-261.

de un proceso al infinito. Como antes la mera decisión, el impulso a la felicidad es también una *síntesis* en el elemento de la reflexión, donde la particularidad de los dos extremos del espíritu no es todavía mediada y superada en el elemento de un verdadero silogismo.

2) El espíritu efectivamente libre y la libertad efectiva del Sistema del Derecho

Los dos procesos al infinito que generan, respectivamente, el puro libre albedrío y el impulso a la felicidad son consecuencias del modo incorrecto como el espíritu humano se conoce a sí mismo. En efecto, ni la mera capacidad de elección ni el impulso a la felicidad son, en rigor, el espíritu mismo; por ello, si los concibe como su propia naturaleza y busca satisfacerse a sí mismo satisfaciéndolos, el espíritu cae en un proceso interminable de frustraciones y nuevos intentos de satisfacción. Cuando el espíritu no se concibe ya más como una pura capacidad de elección diferente de los impulsos que puede elegir ni tampoco como un impulso a la mayor satisfacción posible de éstos, sino que se comprende como la unidad concreta de todos los momentos que lo constituyen, esto es, como la unidad de los impulsos naturales, la capacidad de elección y el impulso a la felicidad, el objeto práctico o la meta del espíritu pasa a ser el espíritu mismo en cuanto esa totalidad, esto es, más claramente, el espíritu humano en cuanto individuo capaz de elegir los impulsos e inclinaciones particulares que lo caracterizan como tal espíritu individual concreto.²⁴⁶ En efecto, la esencia del espíritu humano es para Hegel su libertad de elegir sus propias determinaciones. A pesar de que son las determinaciones que singularizan al espíritu humano y lo convierten en cada caso en la entidad que es y no en otra, los impulsos no determinan al espíritu, como sucede en el caso de las entidades naturales, no-libres del mundo, sino que el espíritu se determina a sí mismo en ellos. El espíritu que no sólo se concibe como forma pura de saber, sino que además comprende sus diferentes determinaciones como determinaciones *de* ese acto de saber, es decir, desde otra perspectiva, que considera tanto la referencia de los impulsos al libre albedrío como la del libre albedrío a los impulsos como una referencia intrínseca y ontológica, es, a diferencia del espíritu que se concibe como mero libre albedrío o como libre albedrío que se guía por el impulso a la felicidad, una totalidad que se determina a sí misma en sí misma, es decir, espíritu *realmente* libre.

²⁴⁶ Cf. Enz1 §§ 399-401; Enz2 §§ 481-483; Enz3 §§ 481-482; VPhG 261264; W7: §§ 21-27.

El espíritu que comprende que su esencia consiste en ser un sujeto singular, pero a pesar de ello libre en esa exhaustiva determinación que lo singulariza como tal, obtiene finalmente con ello el verdadero criterio de jerarquización de sus diferentes momentos como momentos del espíritu. No obstante, esto no significa que ya por eso mismo el espíritu conozca cuál es en cada caso el *contenido* que sus diferentes momentos implican en cuanto determinaciones de su naturaleza personal; la consciencia del espíritu de ser un sujeto singular libre es tan sólo el principio de la correcta jerarquización de sus diferentes propiedades.²⁴⁷ El análisis del peculiar orden de la realidad, tanto interna como externa, que corresponde al espíritu humano como un ser personal libre, inaugura para Hegel un nuevo estadio específico en el desarrollo del concepto del espíritu, a saber: el estadio de la “objetivación” del espíritu. La objetivación de la autoconsciencia del carácter personal del espíritu es el despliegue o explicitación, la “deducción” de las diversas implicancias de su libertad; el “espíritu objetivo” no consiste para Hegel en la mera ejecución exterior de cualesquiera metas subjetivas, sino ante todo en la explicitación del peculiar orden de la realidad que corresponde a su naturaleza personal. Es, pues, el *sistema* de deberes y derechos, de instituciones sociales y políticas implicadas por la libertad del espíritu humano lo que constituye propiamente la “objetividad” del espíritu “objetivo”.²⁴⁸ Cuando el espíritu elige este sistema de metas y contenidos todo lo que pareciera confrontarse a sus impulsos y a su libre albedrío se manifiesta, en rigor, como la exteriorización de su propia naturaleza; llegado a este estadio ya nada coacciona la libertad del espíritu, pues si lo que parece imponérsele desde fuera es, en verdad, el sistema implicado por su naturaleza de persona libre no hay entonces verdadera opresión ni violencia—esto queda especialmente de manifiesto, por ejemplo, en la concepción que Hegel tiene del castigo—, sino libertad concreta, “libertad efectiva y plena de contenido”.²⁴⁹

REFLEXIONES FINALES

La compleja teoría hegeliana de la libertad aspira, según se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo, a superar las dos grandes dificultades con las que tradicionalmente se ha visto confrontada la noción de libertad, esto es, en primer lugar, el conflicto entre *libertad humana* y *necesidad na-*

²⁴⁷ Cf. Enz3 § 474A; W4: 58-59, 207; W7: § 21A, § 34Z; Enz3 § 482A.

²⁴⁸ Cf. W7: § 27. Cf. también en este sentido Enz3 § 482.

²⁴⁹ Enz3 § 158Z.

tural y, en segundo lugar, el conflicto entre *libertad individual y constricción social*. Hegel busca resolver el primero de estos conflictos mediante una tesis fuerte del libre albedrío basada en la identificación de la subjetividad humana con la sustancia y la causalidad que le es propia, y el segundo conflicto, mediante una complementaria concepción material del libre albedrío sustentada en una crítica al mismo en cuanto realización todavía formal y provisoria del concepto de sustancia y *causa sui*.

Kant creyó ver en el idealismo trascendental la única forma de salvar todavía la libertad humana en un mundo dominado por las leyes de la mecánica; apeló así para ello a un dualismo metafísico en el último análisis análogo al de la filosofía clásica griega y al de las teologías naturales del Medioevo, las cuales fundamentaron la libertad precisamente en la diferenciación sustancial entre el alma humana y el universo de los cuerpos. Nietzsche detectó y estigmatizó el vínculo de fondo que se vislumbra en este punto entre el pensamiento de Kant y lo que él llamó genéricamente “platonismo”. Hegel, por su parte, busca la legitimación de la libertad de elección y con ella la del entero edificio de la libertad en el plano social y político en la doctrina del idealismo *absoluto*. Lo novedoso de la teoría hegeliana del libre albedrío resulta ser justamente su intento por superar la dicotomía entre libertad del Hombre y necesidad de la Naturaleza dentro del marco teórico de una ontología de tipo *monista*. Ahora bien, la defensa por parte de Hegel del libre albedrío y, sobre esta base, de las formas más complejas de la libertad humana, descansa toda ella en la tesis de que la sustancia o el Absoluto es en realidad el espíritu o la racionalidad humana. La posibilidad del libre albedrío en el marco de una ontología monista parecería así depender de la previa aceptación del sistema del idealismo absoluto o de alguna variante equivalente al mismo. En efecto, en un monismo de base realista no parecería haber lugar para la libertad de elección como causa incausada, dado que las ontologías de este tipo han tendido desde siempre a tesis reduccionistas de la conciencia, es decir, más claramente, a reducir lo psíquico a lo biológico y con ello lo ideal a lo físico y a las leyes que le son propias. La legitimación hegeliana del libre albedrío, sin embargo, podría eventualmente tener validez y actualidad fuera de los límites del particular Sistema de Hegel si se reapropia el núcleo de su idealismo absoluto bajo la forma de una ontología de la autoconciencia. Ésta estaría, en principio, en condiciones de fundamentar la libertad sobre la base de la especificidad irreductible que la autoconciencia humana y la actividad de pensar implican en el conjunto del Universo físico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ferreiro, H., “La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel”, en López, D. M. (ed.), *Experiencia y límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2009, pp. 195-207.
- Ferreiro, H., “Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXV, nro. 2 (2009), pp. 55-86.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Werke in zwanzig Bänden, t. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, Werke in zwanzig Bänden, t. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, t. 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, t. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, Werke in zwanzig Bänden, t. 8-10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in zwanzig Bänden, t. 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2000.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, Hamburg, Meiner, 1989.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, Hamburg, Meiner, 1983.
- Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, Hamburg, Meiner, 2008.
- 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*, Hamburg, Meiner, 1994.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliogr. von Heiner Klemme, Hamburg, Meiner, 1998.
- Peperzak, A., *Modern Freedom*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2001.

Peperzak, A., *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987.

Spinoza, B., *Spinoza opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, 4 Bde., Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1972. Tomo 2: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Heidelberg, Winter, 1925.

La problemática naturaleza de la apariencia en la *Ciencia de la lógica* de Hegel

Diana María López

En su carácter de traductor al español de la *Enciclopedia*²⁵⁰ de Hegel, Valls Plana en su comentario al # 112 y al referirse a la expresión *Scheinen in sich selbst* dice que *Scheinen* no solo significa “parecer”, sino también brillar o resplandecer, del mismo modo que el sustantivo *Schein* no solo equivale a “apariencia”, sino también a “brillo”, “destello” o “resplandor”. La dificultad de traducción de este párrafo juntamente con el #131 procede básicamente de que el castellano actual ha perdido un uso neutro de “parecer” y “parecido” que no implique sentido peyorativo o de engaño (“parece, *pero no es*”) y sea sencillamente el término más genérico de todo el campo semántico de *parere*, el cual abarca una multitud de compuestos como aparecer, comparecer, desaparecer, etc. “El traductor -dice Valls Plana- cree que no queda más remedio que restaurar ese uso porque su pérdida es empobrecimiento y porque el término se necesita precisamente *para este sentido neutro* y genérico. Por ello traducimos *Schein* por “apariencia” (y no por “apariencia”) y *scheinen* por “parecer”. El lector deberá entender, por tanto, que “parecer” y “apariencia” no implican ningún sentido peyorativo y deberán leerse como algo próximo a “dejarse ver” e incluso a “expresarse”.

El comentario de Valls Plana nos coloca en el complejo campo semántico al que nos remite la categoría de *Schein* al tiempo que nos deja expedita la vía de su interpretación. Aspiramos en este trabajo a dar cuenta del carácter transitivo del sentido que *Schein* adquiere en el propio texto

²⁵⁰ Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner. Hamburg. GW: Band: 20. 1991. (Trad. esp. de Ramón Valls Plana, Editorial Alianza, Madrid, 1997, pp.208,29). En adelante *Enz*.