

INTRODUCCIÓN

1. *La ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *Idea Derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización.
b). La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele ar meros *conceptos*. Ella muestra, por el contrario, la unidad y falta de verdad de estos últimos, así como que *concepto* (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no más que una determinación abstracta del entendimiento) lo único que posee *realidad*, pues se la da a sí mismo. O lo que no es esta realidad puesta por el concepto mis- es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apa- ria inescencial, falsedad, engaño, etcétera. La *configuración* se da el concepto en su realización es, para el conoci- to del *concepto* mismo, el momento esencial de la idea, difiere de su *forma* de ser sólo como *concepto*.

regado. El concepto y su existencia son dos lados separados tos, como cuerpo y alma. El cuerpo es la misma vida que el y sin embargo se los puede nombrar como si estuvieran uno ado del otro. Un alma sin cuerpo no sería algo viviente, y trsa. Del mismo modo, la existencia del concepto es su cuer- ie lo mismo que éste obedece al alma que lo produjo. El ger- iene ya en sí el árbol y contiene toda su fuerza, aunque to- no es él mismo. El árbol corresponde completamente a la e imagen del germen. Si el cuerpo no corresponde al alma a algo miserable. La unidad de la existencia y el concepto, erpo y el alma, es la idea. Ella no sólo es armonía sino per- compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera la La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla ver-

daderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto.

§ 2. La ciencia del derecho es una parte de la filosofía. Debe por lo tanto desarrollar, a partir del concepto, la *idea* como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo immanente de la cosa misma. Por ser una parte, tiene un *punto de partida* determinado, que es el *resultado* y la verdad de lo que *precede*, y que constituye lo que se denomina *demonstración* del mismo. El concepto del derecho queda, pues, en cuanto a su devenir, fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí supuesta, y el concepto mismo debe aceptarse como *dado*.

Obs. Según el método formal, no filosófico, de las ciencias, lo primero que se busca y reclama para tener por lo menos la forma exterior de lo científico es la *definición*. Por otra parte, esto no puede servir de mucho a la ciencia positiva del derecho, que se ocupa principalmente de indicar *qué* es el derecho, es decir, cuáles son las determinaciones legales particulares. Es a causa de esto que se dijo a modo de advertencia: *omnis definitio in jure civili periculosa*. Y de hecho, cuanto más inconexas y contradictorias sean las determinaciones de un derecho, menos posibles serán en él las definiciones, dado que deberían contener preferentemente determinaciones generales que mostrarían de modo inmediato y en toda su desnudez lo contradictorio, en este caso lo injusto. Así, por ejemplo, para el derecho romano no sería posible ninguna definición del *hombre*, pues no se podría subsumir en ella, al esclavo, cuya condición es, por el contrario, ofensiva para aquel concepto. Del mismo modo, en muchos casos resultaría peligrosa la definición de la propiedad y del propietario. La deducción de la definición se hace, por ejemplo, a partir de la etimología, tendiendo generalmente a abstraer de los casos particulares y a colocar como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. La corrección de

la definición se mide entonces por la adecuación con las representaciones existentes. Con este método se deja de lado lo único científicamente esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad de la cosa* en y por sí misma (en este caso, el derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. En el conocimiento filosófico, por el contrario, la *necesidad* de un concepto es lo principal, y el camino que se presenta como el *resultado* de un devenir constituye su demostración y deducción. Si el *contenido es por sí necesario*, el segundo paso consistirá entonces en buscar qué le corresponde en la representación y el lenguaje. El modo en que este concepto es por sí en su *verdad* y el modo en que está en la representación, no sólo pueden sino que también deben ser distintos, en cuanto a su forma y su configuración. No obstante, si la representación no es también falsa en cuanto a su contenido, se puede perfectamente mostrar cómo el concepto está incluido y presente en ella de un modo esencial; en otras palabras, la representación puede ser elevada a la forma del concepto. Pero no puede ser de ninguna manera medida y criterio del concepto por sí mismo necesario y verdadero, sino que, por el contrario, debe tomar de éste su verdad, y rectificarse y conocerse a partir de él.

Pero si aquel modo de conocimiento, con su formalismo de definiciones, silogismos y demostraciones, ha más o menos desaparecido, ha sido sin embargo reemplazado por otro procedimiento aún peor, que consiste en captar y afirmar inmediatamente cualquier idea, y con ello también la idea del derecho y sus determinaciones ulteriores, como *hechos de la conciencia*, y en hacer del sentimiento natural o exaltado, del *corazón* y del *entusiasmo*, una fuente del derecho. Si este método es el más cómodo, también es el más antifilosófico (para no mencionar aquí otros aspectos que no se refieren meramente al conocimiento, sino inmediatamente a la acción). Mientras que el primer método, aun siendo formal, exige por lo menos la *forma* del concepto en la definición y la *forma* de un conocimiento *necesario* en la demostración, la

afectación de la conciencia inmediata y el sentimiento eleva la subjetividad, la contingencia y la arbitrariedad del saber a la categoría de principios.

Está aquí supuesta la naturaleza del procedimiento científico de la filosofía, cuyo desarrollo tiene lugar en la lógica filosófica.

Agregado. La filosofía forma un círculo. Tiene un elemento primario, inmediato, puesto que debe comenzar: un elemento no demostrado, que no es resultado. Pero aquello con que la filosofía comienza es inmediatamente relativo, ya que tiene que aparecer en otro punto final como resultado. Es una sucesión que no pende del aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que gira sobre sí mismo.

§ 3. El derecho es *positivo a)* por su *forma*, por tener validez en un estado; esta autoridad legal constituye el principio de su conocimiento: la *ciencia positiva del derecho*. *b)* Según su *contenido* recibe este derecho un elemento positivo: *a)* del particular *carácter nacional* de un pueblo, del estado de su desarrollo *histórico* y del conjunto de las condiciones que pertenecen a la *necesidad natural*; *β)* de la necesidad de que un sistema de derecho legal deba contener la *aplicación* del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y casos, que se da *exteriormente* (esta aplicación no corresponde ya al pensamiento especulativo, sino que es una subsumción del entendimiento); *γ)* de las determinaciones *últimas* que son necesarias en la realidad para llegar a la *decisión*.

Obs. Cuando al derecho positivo y a las leyes se oponen el sentimiento del corazón, las inclinaciones y el arbitrio, no será la filosofía quien reconozca tales autoridades. Que la fuerza y la tiranía puedan ser un elemento del derecho positivo, es para él contingente y no pertenece a su naturaleza. Más adelante (§§ 211-214) se señalará el momento en que el derecho tiene que volverse positivo. Ahora sólo se men-

cionan las determinaciones que entonces se obtendrán para señalar los límites del derecho filosófico y, de este modo, destacar la eventual representación o incluso exigencia de que de su desarrollo sistemático debiera surgir un código positivo como el que necesita cualquier estado real. Sería un gran equívoco suponer que porque el derecho natural o el derecho filosófico son diferentes del positivo, deben ser opuestos o antagónicos. Por el contrario, aquél mantiene con éste la misma relación que las Instituciones con las Pandectas.

Respecto del elemento histórico en el derecho positivo, mencionado al comienzo del parágrafo, Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en ese contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación.

La consideración del surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho tal como *aparecen en el tiempo*, esta preocupación *puramente histórica*, así como el conocimiento de sus razonables consecuencias, que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes, tienen, dentro de su propia esfera, su mérito y su dignidad. No constituyen sin embargo una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto, y la explicación y la justificación históricas no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación *válida en y por sí*. Esta diferencia, que es muy importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo muy evidente: una determinación jurídica puede ser perfectamente *fundada y consecuente* respecto de las *circunstancias* y de las instituciones jurídicas *existentes*, y ser, sin embargo, en sí y por sí injusta e irracional. Tal es el caso de numerosas determinaciones del derecho privado romano que se desprenden

de manera totalmente consecuente de instituciones tales como la patria potestad y el matrimonio romanos. Pero aunque las determinaciones jurídicas fueran justas y racionales, es algo totalmente distinto probarlo—lo cual sólo puede ocurrir de un modo verdadero por medio del concepto—que exponer su surgimiento histórico y las circunstancias, casos, necesidades y acontecimientos que han llevado a establecerlas. Semejante mostrar y conocer (pragmático) a partir de las causas históricas próximas o remotas se denomina con frecuencia *explicar*, o, mejor aún, *concebir*, creyendo que con esta demostración de lo histórico se ha alcanzado todo o, más bien, lo esencial, lo único que importa para *concebir* la ley o la institución jurídica. Pero con esto, en realidad, ni siquiera se ha mencionado lo verdaderamente esencial: el concepto de la cosa.

Se suele hablar también de *conceptos jurídicos* romanos o germánicos, de *conceptos* jurídicos tal como están determinados en este o aquel código, cuando, en estos casos, no se trata para nada de conceptos sino sólo de *determinaciones jurídicas* generales, proposiciones del entendimiento, principios, leyes, etcétera.

Con el descuido de esta diferencia, se falsifica la perspectiva y se transforma la pregunta por una verdadera justificación en una justificación de acuerdo con las circunstancias, en la consecuencia a partir de supuestos que por sí quizá tampoco sirven, etc., y, en general, se pone lo relativo en el lugar de lo absoluto, la apariencia exterior en el lugar de la naturaleza de la cosa. La justificación histórica, cuando confunde la génesis a partir del concepto con la génesis exterior, realiza inconscientemente lo contrario de lo que se propone. Cuando el surgimiento de una institución se muestra, bajo ciertas circunstancias, como perfectamente adecuado y necesario, cumpliéndose así las exigencias del punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la cosa misma, se sigue más bien lo contrario: puesto que tales condiciones ya no existen, la institución ha per-

dido su sentido y su derecho. Cuando, por ejemplo, se hace valer en favor del mantenimiento de los conventos su utilidad para el cultivo y colonización de tierras yermas y para la conservación de la cultura por medio de la enseñanza y la copia de libros, y se invocan estos méritos como fundamento para su conservación, se sigue de ello, por el contrario, que, bajo circunstancias totalmente diferentes, han devenido, por lo menos en la medida de esos cambios, superfluos e inadecuados. Dado que la significación histórica, la demostración y comprensión histórica de la génesis, y la visión filosófica de esa génesis y del concepto de la cosa corresponden a diferentes esferas, pueden mantener entre sí una posición indiferente. Sin embargo, puesto que, incluso en el campo científico, no mantienen siempre esta tranquila posición, citaré algo referente a su pugna, tal como aparece en el *Manual de Historia del Derecho Romano* de Hugo, de donde se podrán extraer más conclusiones acerca de este falso procedimiento opositivo. Hugo expresa (5.^a edición, § 53) que «Cicerón elogia las Doce Tablas con una mirada de desdén a los filósofos», «el filósofo Favorino, sin embargo, las trata como desde entonces más de un gran filósofo habría de tratar el derecho positivo». Hugo rechaza en el mismo lugar de modo definitivo semejante tratamiento, «porque Favorino ha comprendido las Doce Tablas tan poco como estos filósofos el derecho positivo».

Respecto de la crítica que le hace a Favorino el juriscónsulto Sexto Cecilio en las *Noches Áticas* de Aulo Gelio (xx, 1), en ella se expresa el principio verdadero y permanente de la justificación de lo que por su contenido es puramente positivo. «No ignoras —le dice muy bien Cecilio a Favorino— que la pertinencia de las leyes y los remedios que ofrecen cambian y fluctúan debido a las costumbres de cada época, a las formas de estado y al interés de los beneficios inmediatos, según el ímpetu de los vicios que deben curar. No consisten, pues, en un estado, sino que, como el aspecto del cielo y del mar, varían con las vicisitudes de las cosas y de la fortuna. ¿Hay algo más sa-

ludable que la ley propuesta por Stolon⁹, etc. ¿Hay algo más útil que el plebiscito de Vocon⁹, etc. ¿Debe considerarse que hay algo tan necesario como la ley Licinia⁹, etc. Sin embargo todas han sido *obtidas* y *sepultadas* por la opulencia de la ciudad.»⁹

Estas leyes son positivas en la medida en que tienen su significado y su conveniencia en las *circunstancias*, por lo cual sólo tienen un valor histórico y son de naturaleza transitoria. La sabiduría con que los legisladores y gobiernos han actuado respecto de las condiciones dadas y las circunstancias de su tiempo, es una cuestión independiente y pertenece a la apreciación de la historia, la cual la reconocerá con mayor profundidad en la medida en que dicha apreciación sea sostenida por una perspectiva filosófica.

En cuanto a las otras justificaciones de las Doce Tablas en contra de Favorino, quiero sin embargo dar un ejemplo en el que Cecilio cae en el perpetuo engaño del método del entendimiento y su modo de razonar: *dar una buena razón para una cosa mala* y opinar que con ello queda justificada. Se trata de la monstruosa ley que daba al acreedor, una vez vencido el plazo, el derecho de matar o vender como esclavo al deudor, e incluso, si los acreedores eran varios, de *cortarlo en partes y repartírselas*, sin que pudiera dar origen a una cuestión judicial el hecho de que alguno de ellos hubiera cortado demasado o muy poco

9. «Non ignovus legum *opportunitates* et *medelas* pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitionum*, quibus *medendum* est, *favoribus*, *malis* ac *fleci*, neque *stata* *constituisse*, quin, ut *facies* *coeli* et *maris*, ita *rerum* atque *fortitune* *tempestivitas* *varientur*. Quid salubrius visum est *rogatione* illa *Stolonis* etc., quid *utilius* plebiscito *Voconis* etc., quid tam *necessarium* existimatum est, quam *lex* *Licinia* etc.? Omnia *lumen* haec *oblitata* et *operta* sunt *civilitatis* *opulencia* etc.» Los subrayados son de Hegel. La ley agraria de Licinio Stolon, de 377 a. de C., prohibía que un ciudadano tomara más de 500 yugadas (unas 125 hectáreas) de tierra de las posesiones del estado y pusiera allí más de 100 reses grandes. El plebiscito de Vocon, de 166 a. de C., prohibía la institución de mujeres como herederas, pero les permitía recibir legados siempre que no excedieran de la mitad del monto total de la herencia. La ley Licinia fue una ley sumaria de 100 a. de C., que reprimía el lujo y establecía normas para los banquetes con ocasión de las bodas. [O].

(cláusula que hubiera sido beneficiosa para el Shylock de Shakespeare en el *Mercader de Venecia*, que la hubiera aceptado agradecido). Cecilio aduce la *buena razón* de que la fidelidad y la fe resultan aseguradas por esta ley y que, justamente por su monstruosidad, no ha debido nunca ser aplicada. A su carencia de pensamiento no sólo se le escapa que por medio de esta determinación resulta aniquilado el objetivo de asegurar la fidelidad y la fe, sino también que él mismo da inmediatamente después un ejemplo de la infelicidad de una ley sobre el falso testimonio a causa de lo desmedido de la pena.

Pero no se debe dejar de lado lo que Hugo quiere decir cuando afirma que Favorino no ha *entendido* la ley. Cualquiera escolar la entendería y el citado Shylock comprendería aún mejor la cláusula tan conveniente para él. Al decir *entender* debía Hugo referirse a esa forma del entendimiento que se satisface con una ley semejante si se le da una *buena razón*.

Cualquier filósofo podría reconocerse culpable sin vergüenza de otra acusación que le hace Cecilio a Favorino por no haber entendido que cuando la ley expresa que se debe proporcionar un *jumentum* y «no una arcera»¹⁰ a un enfermo para que pueda prescarse a prestar testimonio ante un tribunal, con la expresión *jumentum* se debe referir no sólo a un caballo sino también a un carro o un coche. Cecilio podría encontrar en estas determinaciones legales una nueva prueba de la excelencia y justicia de las antiguas leyes, ya que para la comparación de un testigo enfermo no sólo diferencian entre un caballo y un coche, sino entre dos coches, uno cubierto y tapizado—como dice Cecilio—y otro menos confortable. Habría, por lo tanto, que elegir entre el rigor de aquella ley y la insignificancia de determinaciones semejantes. Expresar la insignificancia de cosas tales y, so-

10. «*jumentum*» denota toda bestia de carga y «*arcera*», carro. El único lugar en que se usa la expresión «*jumentum*» para denominar a un carro es en las Doce Tablas y eso es lo que provoca la confusión a que alude Cecilio. [O].

bre todo, de los doctos comentarios de que son objeto, sería, sin embargo, una falta contra esta y toda otra clase de crudición.

En el citado manual, Hugo llega a hablar de *racionalidad* respecto del derecho romano. Lo que me ha chocado de ello es lo siguiente. Después de decir, al tratar el *período que va desde el nacimiento del estado hasta las Doce Tablas* (§§ 38 y 39), que «(En Roma) había muchas necesidades y se estaba obligado a trabajar, para lo cual se usaban como *auxiliares* animales de tiro y de carga, *tal como ocurre entre nosotros*; que el terreno era una sucesión de colinas y de valles y la ciudad estaba en una colina», etcétera (indicaciones que pretenden quizás tener el sentido de las de Montesquieu, pero en las que difícilmente se encontrará su espíritu), más adelante, en el § 40, afirma que «la situación *jurídica* estaba aún muy lejos de satisfacer las *más altas* exigencias de la *razón*» (lo cual es totalmente correcto, pues el derecho familiar romano, la esclavitud, etcétera, no satisfacían ni siquiera muy mínimas exigencias de la razón), pero posteriormente, se olvida de señalar si en otro período, y en cuál de ellos, *habría alcanzado el derecho romano las exigencias de la razón*.

Sin embargo, en el § 289 dice acerca de los juristas clásicos en el período de la *más alta perfección del derecho romano como ciencia*, que «ya hace tiempo se ha señalado que los juristas clásicos se habían educado en la filosofía», pero «pocos saben (después de las numerosas ediciones del manual de Hugo son ya muchos los que lo saben) que no hay ningún otro grupo de escritores que merezca tanto como los juristas romanos ser colocado junto a los matemáticos por la consecuente deducción a partir de principios, y junto con el moderno fundador de la metafísica por su sorprendente originalidad en el desarrollo de los conceptos. La prueba de esto último la da que en ninguna otra parte se pueden encontrar tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant». La consecuencia, tan alabada por Leibniz, es, por supuesto, una propiedad esencial de la ciencia del derecho, tal como tam-

bién lo es de las matemáticas y de cualquier otra ciencia razonable, pero esta consecuencia del entendimiento no tiene aún nada que ver con la satisfacción de las exigencias de la razón y con la ciencia filosófica. Por otra parte, es más bien la *inconsecuencia* de los juristas y pretores romanos lo que hay que apreciar como su mayor virtud. Es ella la que les permitía desbarbararse de instituciones injustas y monstruosas. Para ello se veían obligados a imaginar *caldde*¹¹ distinciones verbales vacías (como llamar *Bonorum possessio* lo que en realidad era una herencia)¹² y hasta necios subterfugios (y una necesidad es al mismo tiempo una inconsecuencia) para salvar la letra de las tablas, tal como ocurre con la *fictio*, *tróχτοις*, de que una *filia* es un *filius* (Heinecio, *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24). Por otra parte, resulta gracioso ver que se compara a los juristas clásicos con Kant por algunas divisiones *tricolómicas* —sobre todo con los ejemplos que da en la misma observación 5.^a— y que se llame a eso desarrollo de los conceptos.

§ 4. El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.

Obs. Respecto de la libertad de voluntad se puede recordar cuál era anteriormente el modo de proceder del conocor. Se suponía la *representación* de la voluntad y a partir de ella se trataba de extraer y establecer una definición. A

11. Distramente.

12. Según el sistema de las Doce Tablas la calidad de agnado (es decir de pariente por vía paterna) era la única base del derecho hereditario. El derecho pretoriano fue reconociendo los derechos de los parientes simplemente unidos por vínculos de sangre. A estas sucesiones se las llamó «posiciones de los bienes» (*bonorum possessiones*). [O].

partir de diferentes sensaciones y fenómenos de la conciencia común, tales como el arrepentimiento, la culpa y otros similares, que sólo pueden explicarse si la voluntad es *libre*, se llevaba a cabo la llamada demostración de la libertad de la voluntad, siguiendo los procedimientos de la vieja psicología empírica.

Pero es aún más cómodo atenerse directamente a que la libertad está *dada* como un *hecho* de la conciencia y afirmar que se debe *creer* en ella. La deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas sólo puede tener lugar, como ya se ha señalado (§ 2), en conexión con el todo. En mi *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817) he expuesto los rasgos principales de las siguientes premisas, que espero algún día poder completar: el *espíritu* es ante todo *inteligencia* y las determinaciones por las que pasa su desarrollo—desde el *sentimiento*, a través de la *representación*, hasta el pensamiento—constituyen el camino para producirse como *voluntad*, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la *verdad* próxima de la inteligencia. Me resulta tanto más necesario cumplir mi deseo de contribuir a un conocimiento mejor fundamentado de la naturaleza del espíritu, cuanto que, tal como se señala en aquella obra (§ 367, *Obs.*),¹³ no es fácil encontrar una ciencia filosófica en un estado tan lamentable y descuidado como la *doctrina del espíritu* que usualmente se llama psicología.

En este y los siguientes párrafos de la introducción se presentan los diferentes momentos del concepto de voluntad, que son un resultado de aquellas premisas. Respecto de ellos se puede invocar en ayuda de la representación a la autoconciencia de cada uno. Por lo pronto, todos encontrarán en sí la posibilidad de abstraerse de todo lo que es, así

13. Las citas corresponden a la primera edición de la *Enciclopedia* (1817), que luego fuera ampliada hasta alcanzar su versión definitiva en la tercera edición de 1830. Se señalará por lo tanto la correspondencia de párrafos con esta última. En este caso, al § 367 de la edición de 1817 corresponde el § 414 de la de 1830, en la que sin embargo la observación aparece algo reducida.

como de determinarse a sí mismo, y darse a sí todo contenido por su propio intermedio. Del mismo modo, cada uno hallará en su autoconciencia ejemplos de las ulteriores determinaciones.

Alegoría. La libertad de la voluntad se puede explicar del modo más adecuado con una referencia a la naturaleza física. En efecto, la libertad es una determinación fundamental de la voluntad del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos. Cuando se dice que la materia tiene peso, se podría creer que este predicado es contingente, pero no es así, porque nada carece de peso en la naturaleza; ella es, por el contrario, el peso mismo. El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto. Respecto de la conexión entre la voluntad y el pensamiento, hay que observar lo siguiente. El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería ésta una representación vacía. La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia. Esta diferencia entre el pensamiento y la voluntad puede expresarse de la siguiente manera. Cuando pienso un objeto, lo transformo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. En efecto, sólo en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí en contra mío. Del mismo modo como Adán le dijo a Eva «eres carne de mi carne y hueso de mis huesos», así dice el espíritu «es espíritu de mi espíritu» y lo extraño ha desaparecido. Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo. El yo es el pensamiento y también lo universal. Cuando digo Yo abandono toda particularidad: el carácter, las condiciones naturales, los corrimientos, la edad. Yo es

completamente vacío, puntual, simple, pero activo en esa simplicidad. La colorida pintura del mundo está frente a mí; yo me enfrento a ella y con este comportamiento elimino la oposición: convierto aquel contenido en algo mío. El yo está en su hogar en el mundo cuando lo conoce, más aún, cuando lo ha concebido. Hasta aquí respecto del conocimiento teórico. El comportamiento práctico comienza, por el contrario, con el pensamiento, con el propio yo, y aparece en primer lugar como contrapuesto porque establece inmediatamente una separación. Al ser práctico, activo, me determino, y determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia. Pero las diferencias que pongo son a su vez más, las determinaciones me pertenecen, lo mismo que los fines a los que soy impulsado. Aunque deje salir estas determinaciones y diferencias, es decir las ponga en el llamado mundo exterior, siguen siendo sin embargo mías: son lo que yo he hecho, construido, llevan la huella de mi espíritu. Esta es pues la diferencia entre el comportamiento teórico y práctico; hay que indicar ahora cuál es su *relación*. Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico. Esto se dirige contra la representación de que ambos están separados, pues no se puede tener voluntad sin inteligencia. Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo presente, es objeto para mí. El animal actúa por instinto, es impulsado por algo interior y en ese sentido es también práctico, pero no tiene sin embargo voluntad porque no se representa lo que acontece. Pero tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe por cierto la forma de algo existente, pero este existente es algo mediado, puesto por nuestra actividad. Estas diferencias son por lo tanto inseparables, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos.

§ 5. La voluntad contiene a) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier

otra instancia; la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad,¹⁴ el *pensamiento* puro de sí mismo.

Obs. Aquellos que consideren al pensamiento como una *facultad* particular y peculiar, separada de la voluntad —a su vez también una *facultad* peculiar— y sostienen además que el pensar es desvenajoso para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, muestran con ello desde un principio que desconocen totalmente la naturaleza de la voluntad (advertencia que deberá ser hecha aún con bastante frecuencia sobre este tema).

Cuando la voluntad se determina de acuerdo con este *aspecto* de ella que se acaba de especificar —esta *posibilidad absoluta* de *abstraer* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí, la huida ante todo contenido como ante una limitación—, o cuando la representación lo toma por sí como la libertad, se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento.

Es la libertad del vacío. Elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta, mientras aún se mantiene en su forma meramente teórica, en el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú; vuela hacia la realidad, se manifiesta en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Crecer queriendo una situación positiva, por ejemplo la igualdad universal o una vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta acarrea inmediatamente un

¹⁴ Los tres términos lógicos fundamentales, «*Allgemeinheit*», «*Besonderheit*» y «*Einzelheit*», se traducen, el primero por «universalidad» o «generalidad», el segundo por «particularidad» y el tercero por «individualidad» o «singularidad». Ante la imposibilidad de mantener una versión única para dos de ellos, se advierte que los respectivos pares de palabras españolas remiten siempre al mismo vocablo alemán.

orden, una particularización, tanto de las instituciones como de los individuos, particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción.

Agregado. En este elemento de la voluntad radica que yo pueda desprenderme de todo, abandonar todo fin, abstraer de todo. Únicamente el hombre puede dejar todo, incluso su vida: puede suicidarse. El animal no puede hacerlo, es siempre negativo y se mantiene en una determinación extraña para él, a la que sólo se acostumbra. El hombre es el puro pensamiento de sí mismo y sólo en cuanto pensante es la fuerza de darse universalidad, es decir de borrar toda particularidad, toda determinación. Esta libertad negativa o libertad del entendimiento es unilateral, pero en su unilateralidad contiene sin embargo una determinación esencial. Por eso no se la debe desdeñar, pero la carencia del entendimiento consiste en que toma una determinación unilateral y la considera como la única y más elevada. Históricamente aparece con frecuencia esta forma de la libertad. Entre los hindúes, por ejemplo, se considera que lo más elevado es permanecer en el espacio vacío de la interioridad consigo mismo, mantenerse en el espacio vacío de la interioridad como la luz incolora en la intuición pura, y renunciar a toda actividad de la vida, a todo fin, a toda representación. De este modo el hombre llega a Brahman; ya no hay ninguna diferencia entre el hombre finito y Brahman, toda diferencia ha desaparecido en esa universalidad. De un modo más concreto aparece esta forma en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella corresponde por ejemplo el período del terror en la Revolución francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estrechaba y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad.

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

Obs. Este segundo momento de la *determinación* es, al igual que el primero, *negatividad* y *eliminación*: es la eliminación de la primera negatividad abstracta.

Así como lo particular está incluido en lo universal, del mismo modo este segundo momento está ya incluido en el primero y es sólo un *poner* lo que el primero ya *es en sí*. El primer momento, como primero por sí, no es la verdadera infinitud o universalidad *concreta*, es decir, el concepto, sino sólo algo *determinado*, unilateral. Justamente por ser la abstracción de toda determinación, no es él mismo *sin determinación*; el ser abstracto y unilateral constituye su determinación, su carencia y su finitud.

La diferenciación y determinación de los dos momentos citados se encuentran en la filosofía de Fichte, como también en la de Kant, etcétera. Sólo que —para permanecer dentro de la exposición de Fichte— el yo, en cuanto limitado (en la primera proposición de la *Doctrina de la Ciencia*), está tomado como algo meramente *positivo* (de ese modo es la universalidad e identidad del entendimiento), con lo que ese yo abstracto sería *por sí lo verdadero*, y la *limitación*, lo *negativo* aparecerá como un *agregado* ulterior (en la segunda proposición), como límite exterior dado o como actividad propia del yo.

El paso siguiente que debía dar la filosofía especulativa era aprehender la *negatividad* immanente en lo universal o idéntico, al igual que en el yo. No pueden vislumbrar esta necesidad quienes ni siquiera captan, como Fichte, el *dualismo* de *infinitud* y *finitud* en su immanencia y abstracción.

Agregado. Este segundo momento aparece como el contrapuesto. Debe ser aprehendido de un modo universal: pertenece a la libertad pero no constituye la totalidad de la libertad. El yo pasa aquí de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, a poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. No solamente quiero sino que quiero *algo*. Una voluntad que, como la expuesta en el párrafo anterior, sólo quiere lo universal abstracto, no quiere *nada* y no es por lo tanto una voluntad. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse. El hecho de que la voluntad quiera *algo*, constituye el límite, la negación. La particularización es, pues, lo que corrientemente se llama finitud. Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado, es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: el yo es esa soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es por consiguiente tan unilateral como la que meramente permanece en la determinación.

§ 7. y) La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado, limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo.

El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma, como tal *relación consigo*, él es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad.

Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.

Obs. Toda autoconciencia se sabe como universal — como

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

Esta unidad es la individualidad, pero no en su immediatez como uno, como se presenta en la representación, sino según su concepto (*Enciclopedia*, §§ 112-114),¹⁵ o, mejor dicho, esta individualidad no es otra cosa que el concepto mismo. Los dos primeros momentos —que la voluntad puede abstraer todo y que es *también* determinada (por sí misma o por el otro)— son fáciles de aceptar y comprender, porque son momentos del entendimiento, por sí no verdaderos. Al tercero, en cambio, al verdadero y especulativo (y todo lo verdadero, en la medida en que es concebido, sólo puede ser pensado de modo especulativo), no dará su consentimiento el entendimiento, que siempre llama al concepto lo inconcebible. La demostración y análisis más detallado de este punto íntimo de la especulación, de la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma, de esta fuente última de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la *lógica*, en su carácter de filosofía puramente especulativa. Aquí sólo puede señalarse que, si bien cuando se dice «la voluntad es universal», «la voluntad se determina», se expresa la voluntad como *sujeto* presupuesto o *substrato*, ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e idealidad de esa determinación, sino que sólo es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí.

Agregado. Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento

15. 3.^a ed., §§ 162 a 165.

el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Este es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales. Estas tres se han manifestado ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación al hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas. La voluntad que se limita únicamente a un esto, es la voluntad del obstinado, que cree no ser libre si no tiene esa voluntad. Pero la voluntad no está atada a algo limitado sino que debe ir más allá, pues la naturaleza de la voluntad no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal.

§ 8. La determinación ulterior de la *particularización* (§ § 6) constituye la diferencia de las formas de la voluntad: a) en la medida en que la determinación es la contraposición *formal* de lo *subjetivo* y lo *objetivo* como existencia exterior inmediata, se tiene la voluntad *formal*, como autoconciencia que *encuentra* un mundo exterior y que, en tanto individualidad que en la determinación retorna a sí, es el proceso de la *trasladar a la objetividad* el *fin subjetivo* por la mediación de la actividad y de un medio. En el espíritu tal como es en sí y por sí, en el cual la determinación es directamente *suja* y verdadera (*Enciclopedia*, § 363),¹⁶ la relación de la concien-

cia constituye sólo el *lado fenómeno* de la voluntad, que aquí no será considerado por sí.

• *Agregado.* La consideración de la determinación de la voluntad pertenece al entendimiento y no es en principio especulativa. La voluntad está determinada no sólo en el contenido sino también en la forma. La determinación según la forma es el fin y la realización del fin: el fin es en primer lugar interior, *subjetivo*, pero debe devenir también *objetivo*, desprenderse de la carencia de la mera subjetividad. Se podría aquí preguntarse por qué el fin tiene esta carencia. Si aquello que tiene una carencia no está al mismo tiempo por encima de ella, para él la carencia no es tal. Para nosotros el animal es imperfecto, para él no. El fin, en la medida en que es sólo nuestro es para nosotros una carencia, porque libertad y voluntad son para nosotros unidad de lo subjetivo y lo objetivo. El fin debe por lo tanto ponerse como objetivo, con lo que no pasa a otra determinación unilateral, sino a su propia realización.

§ 9. b) En tanto las determinaciones de la voluntad son *propias* de la voluntad, su particularización reflejada en sí constituyen el *contenido*. Este contenido en cuanto contenido de la voluntad es para ella *fin*, de acuerdo con la forma indicada en a: por una parte fin interno y subjetivo para el querer que representa, por otra fin realizado, ejecutado por la mediación de la actividad que traslada lo subjetivo a la objetividad.

§ 10. Este contenido o determinación diferenciada de la voluntad es en primer lugar *inmediata*. De este modo la voluntad es sólo *libre en sí o para nosotros*, lo que equivale a decir que es la voluntad *en su concepto*. Sólo será *por sí* lo que es en sí cuando se tome a sí misma como objeto.

Obs. De acuerdo con esta determinación, la finitud consiste en que algo tenga en sí o según su concepto una existencia o una apariencia diferente de su ser *por sí*. Así, por

¹⁶ 3.^a ed., § 440.

§ 12. El sistema de este contenido, tal como se encuentra inmediatamente en la voluntad, no es más que una multitud y variedad de instintos, cada uno de los cuales es *absolutamente* mío al lado de los otros, y, al mismo tiempo, algo universal e indeterminado que tiene diversos objetos y modos de satisfacción. Puesto que la voluntad se da en esta doble indeterminación, la forma de la *individualidad* (§ 7) deviene decisión, y sólo como voluntad que decide es voluntad real.

Obs. En lugar de *decidir* algo, es decir, superar la indeterminación en la que tanto un contenido como otro son sólo posibles, nuestro lenguaje tiene también la expresión *«resolver»*,¹⁸ que expresa que la propia indeterminación de la voluntad, como algo neutral pero infinitamente fecundado, germina de toda existencia, contiene en sí misma las determinaciones y fines y los produce a partir de sí.

§ 13. Por intermedio de la decisión la voluntad se pone como voluntad de un determinado individuo, como voluntad que se determina frente a otro. Además de esta *finitud* como conciencia (§ 8), la voluntad inmediata es *formal* a causa de la diferencia entre su forma y su contenido (§ 11); sólo le corresponde la *decisión abstracta*, es decir aquella en la cual el contenido aún no es contenido y obra de su libertad.

Obs. Para la inteligencia, en cuanto *pensante*, el objeto y el contenido son siempre algo universal, y ella misma se comporta como actividad universal. En la voluntad lo universal tiene asimismo el significado esencial de lo mío, en cuanto *individualidad*, que, en la voluntad inmediata, es decir *formal*, se mantiene aún como individualidad abstracta, que todavía no ha alcanzado la plenitud con su libre universalidad. En la voluntad comienza por lo tanto la *finitud propia* de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva nuevamente al

pensamiento y da a sus fines la universalidad immanente, elimina la diferencia entre forma y contenido y se convierte en voluntad objetiva, infinita. Por eso entienden poco de la naturaleza del pensar y del querer quienes opinan que el hombre es infinito en la voluntad y limitado en el pensar (o que la razón misma es limitada). En la medida en que pensar y querer estén aún diferenciados, lo verdadero es más bien lo contrario, y la razón pensante es, como voluntad, el decidirse a la *finitud*.

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

§ 14. La voluntad finita, en cuanto *yo infinito* que sólo respecto de su forma se refleja en sí y está consigo mismo, *se halla por encima* del contenido, de los diferentes instintos y de su realización y satisfacción. Pero, al mismo tiempo, por ser sólo formalmente infinita, permanece *ligada* a este contenido —en cuanto es una determinación de su naturaleza y de su realidad exterior— aunque siempre de manera indeterminada, es decir, no a este o aquel contenido particular (§§ 6 y 11). Este contenido es, por lo tanto, para la reflexión del yo sobre sí, sólo un posible, que puede ser o no mío, mientras que el yo, por su parte, es la *posibilidad* de determinarse por uno u otro de estos contenidos, es decir, de *elegir*

¹⁸ Hegel contrapone al verbo transitivo *«entscheiden»* (decidir algo) el reflexivo *«sich entscheiden»* (decidirse, resolverse).

entre estas determinaciones que, desde esta perspectiva, son para él exteriores.

§ 15. De acuerdo con esta determinación, la libertad de la voluntad es *arbitrio*, en el cual están incluidas tanto la libre reflexión que abstrae de todo como la dependencia del contenido y materia dados, interior o exteriormente. Puesto que este contenido, necesario *en sí* como fin, es determinado al mismo tiempo como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la forma en que la *contingencia* se presenta en cuanto voluntad.

Obs. La representación más corricente que se tiene de la libertad es el arbitrio, término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre en y por sí. Cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera. La reflexión, la unidad y universalidad *formal* de la autoconciencia, es la certeza *abstracta* que tiene la voluntad de su libertad, pero no es aún la *verdad* de esta última, porque todavía no se tiene a sí misma como objeto y fin; el lado subjetivo es todavía distinto del objetivo. El contenido de esta autodeterminación sigue siendo, por lo tanto, finito. El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como *contradicción*.

La polémica llevada a cabo en la época de la metafísica *wolffiana* acerca de si la voluntad es realmente libre o si el saber de su libertad es sólo un engaño, estaba enteramente referida al arbitrio. El *determinismo* ha opuesto con razón a la certeza de esta autodeterminación abstracta el *contenido*, que, por ser *algo dado*, no está incluido en aquella certeza y le viene por lo tanto de *fuera*. Aunque este exterior sea el instinto, la representación, o, en general, la conciencia, lle-

nada del modo que sea, esto ocurre siempre de manera que el contenido no es lo propio de la actividad que se determina a sí misma como tal. Si el arbitrio pretende ser la libertad, puede ser llamado directamente un engaño, ya que sólo el elemento *formal* de la autodeterminación libre le es inmanente, mientras que el otro elemento es para él algo dado. En toda filosofía de la reflexión (como la de Kant y la de Fries, que es la versión totalmente superficial de aquella) la libertad no es otra cosa que esta autoactividad *formal*.

Agregado. Puesto que tengo la posibilidad de determinarme de tal manera o tal otra, es decir, puesto que puedo elegir, tengo arbitrio, lo que comúnmente se llama libertad. La elección que puedo hacer se basa en la universalidad de la voluntad según la cual puedo convertir en mío esto o aquello. Lo mío así determinado no me es adecuado por ser un contenido particular; está por lo tanto separado de mí y posee sólo la posibilidad de ser mío, del mismo modo que yo tengo la posibilidad de unirme con él. La elección se basa por consiguiente en la indeterminación del yo y la determinación de un contenido. La voluntad no es pues libre a causa de este contenido, aunque formalmente tenga en sí el lado de la infinitud. Ninguno de los contenidos le corresponde, en ninguno se está determinado a sí misma. En el arbitrio el contenido no tiene verdaderamente a sí misma. En el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la *contingencia*. Dependiendo por lo tanto de ese contenido y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consume una obra, se puede decir: así tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado. Fíjase no tiene ninguna afectación; la figura misma vive y se destaca por sí sola. Cuando peor es el artista más se le ve a él, a su particularidad y a su arbitrio.

Si en la consideración se permanece en el arbitrio, según el cual el hombre puede querer esto o lo otro, se tiene en verdad su libertad, pero si se persevera en afirmar que el contenido es dado, el hombre resultará determinado por ello y en este aspecto no será ya libre.

§ 16.. La voluntad puede siempre abandonar (§ 5) lo elegido en la decisión (§ 14). Pero con esta posibilidad de sobrepasar de la misma manera todo otro contenido que ponga en su lugar y continuar así hasta el *infinito*, no supera la voluntad la finitud, porque todos esos contenidos son diferentes de la forma, y por ello finitos. Por otra parte, lo opuesto de la determinación —la indecisión o abstracción— no es más que el otro momento igualmente unilateral.

§ 17. La contradicción que es el arbitrio se manifiesta en la *dialéctica* de los instintos e inclinaciones: se perturban recíprocamente, la satisfacción de uno de ellos exige la subordinación y el sacrificio de la satisfacción de otro, etcétera; dado además que el instinto sólo contiene la simple dirección de su determinación, es decir, que no tiene en sí mismo la medida, la determinación de subordinar y sacrificar sólo puede ser la decisión contingente del arbitrio, aunque para ello se valga del entendimiento, que calcule qué instinto proporciona la mayor satisfacción, o se base en cualquier otro punto de vista.

Agregado. Los instintos e inclinaciones son en primer lugar el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión está por encima de ellos. Pero los instintos se impulsan entre sí, se molestan recíprocamente, todos quieren satisfacerse. Si elijo uno de ellos y postergo todos los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esa manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos. Tampoco se soluciona con la mera subordinación de los instintos a la que llega generalmente el entendimiento, porque no existe aquí ninguna medida para ese

ordenamiento, lo que hace que esta exigencia desemboque por lo común en aburridas expresiones generales.

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

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

§ 19. En la exigencia de *purificación de los instintos* está presente la representación universal de que se los debe liberar de la *forma* de la inmediata determinación natural y de lo subjetivo y contingente del *contenido*, para retrotraerlos a la esencia sustancial. Lo verdadero de esta indeterminada exigencia es que los instintos aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; aprehenderlos de esta manera, a partir del concepto, es el contenido de la ciencia del derecho.

Obs. El contenido de esta ciencia puede exponerse para cada uno de sus momentos particulares, por ejemplo, el de-

recho, la propiedad, la moralidad, la familia, el estado, etcétera, como si el hombre tuviera por naturaleza el *instinto* del derecho y también el instinto de la propiedad y la moralidad, y también el instinto sexual y de la sociabilidad, y así sucesivamente. Si en vez de esta forma de la psicología empírica se quiere una presentación más elegante y un aspecto filosófico, esto podrá obtenerse con toda facilidad recurriendo a una concepción que, como ya hemos notado, ha valido en la época moderna, y vale aún hoy, como filosofía, y que expresa que el hombre encuentra en sí mismo, como un *hecho de su conciencia*, que quiere el derecho, la propiedad, el estado, etcétera. El mismo contenido que aquí se presenta bajo la figura de los instintos aparecerá más adelante en la forma de *débers*.

• § 20. La reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción —la felicidad—, da a esta materia una *universalidad* formal y la purifica de esta manera exterior de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la *cultura* (cf. § 187).

Agregado. En la felicidad el pensamiento dispone ya de poder sobre la fuerza natural de los instintos, pues no se contenta con lo momentáneo, sino que requiere una totalidad de dicha. Se relaciona en ese sentido con la cultura, pues ésta es precisamente la que impone lo universal. En el ideal de la felicidad hay sin embargo dos momentos: el primero es un universal que está por encima de toda particularidad; pero puesto que el contenido de este universal es un goce sólo general, aparece aquí nuevamente lo individual y particular, por lo tanto algo finito, y se debe volver al instinto. Dado que el contenido de la felicidad reside en la subjetividad y el sentimiento de cada uno, este fin universal es, por otra parte, particular y no hay todavía en él una verdadera unidad del contenido y la forma.

§ 21. Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es la *universalidad* que se determina a sí misma, la *voluntad*, la *libertad*. En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también *por sí*, es verdadera idea.

Obs. La autoconciencia de la voluntad como deseo o instinto es sensible y, al igual que lo sensible en general, señala la exterioridad y con ello el ser fuera de sí de la autoconciencia. La voluntad *reflexiva* tiene los dos momentos, el sensible y el de la universalidad pensante. La voluntad *existente en y por sí* tiene como objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad. Esta última tiene el significado de que en ella están superadas la *immediatez* de la naturalidad y la *particularidad* con que asimismo se recubre la naturalidad cuando es producida por la reflexión. Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento* que se impone en la voluntad. Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia *pensante*. El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, la libertad; no se sabe como esencia, por lo tanto no se sabe, es decir, no se *piensa*. Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda *ciudad*. Quienes hablan filosóficamente del derecho, la moral y la *ciudad* quieren eliminar de ellos el pensamiento, para remitir al sentimiento, al corazón y al entusiasmo, expresan el profundo desprestigio en que han caído el pensamiento y la ciencia; incluso la ciencia misma, hundida en la desesperación y en el mayor abatimiento, eleva la barbarie y la carencia de pen-

samiento a la categoría de principios Y, si por ella fuera, quitaría al hombre toda verdad, valor y dignidad.

Agregado. Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Un cuerpo, por ejemplo, es la realidad; el alma, el concepto. Ahora bien, el alma y el cuerpo deben ser adecuados entre sí; por eso un hombre muerto es aún una existencia, pero ya no verdadera, una existencia sin concepto; por eso se descompone el cuerpo muerto. Del mismo modo, la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad.

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

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

Al aprehender lo infinito sólo como algo negativo y por lo tanto como un *más allá*, el entendimiento cree honrarlo en mayor grado cuanto más lo aleje de sí y se separe de él como un extraño. En la voluntad libre tiene lo verdaderamente infinito realidad y presencia; ella es esta idea en sí misma presente.

Agregado. Se ha representado con razón la infinitud con la figura de un círculo, pues la línea recta va siempre más allá y señala la mala infinitud, meramente negativa, que, al contrario de la verdadera infinitud, no tiene un retorno sobre sí. La voluntad libre es

verdaderamente infinita porque no es una mera posibilidad o disposición, sino que su existencia exterior es su interioridad, es ella misma.

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

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

Obs. Las diferentes determinaciones de la *universalidad* aparecen en la lógica (véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 118-126).¹⁹ Ante esta expresión, lo primero que se le ocurre a la representación es la universalidad abstracta y exterior. Pero con la universalidad existente en y por sí, tal como se la ha determinado aquí, no hay que pensar en la universalidad de la reflexión (la *comunidad* o *totalidad*), ni en la universalidad *abstracta* que está en otro lado, fuera de lo individual, y que es en realidad la identidad abstracta del entendimiento (§ 6, *Obs.*). Es la universalidad *concreta*, existente por sí, la que constituye la sustancia, el género inmanente o la idea immanente de la autoconciencia. Es el concepto de la voluntad libre como lo universal que *trasciende* su objeto, *recorre sus determinaciones* y es en ellas idéntico consigo mismo.

19. 3.ª ed., §§ 169 a 178.

Lo universal existente en y por sí es lo que generalmente se denomina *racional*, que sólo puede ser aprehendido de este modo especulativo.

§ 25. Respecto de la voluntad, se llama *subjetivo* el lado de la autoconciencia, de la individualidad (§ 7), a *diferencia* de su concepto existente en sí. Su subjetividad significa por lo tanto: α) la *forma* pura, la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la cual ella, en cuanto yo = yo, es un interno y *abstracto* reposar sobre sí; es la *certeza* pura de sí misma, diferente de la verdad; β) la *particularidad* de la voluntad en el sentido del arbitrio y el contenido contingente de cualquier fin; γ) en general la forma unilateral (§ 8), puesto que lo querido, cualquiera sea su contenido, no es en un primer momento más que un contenido que pertenece a la autoconciencia y un fin no llevado a cabo.

§ 26. La voluntad es: α) *simplemente voluntad objetiva*, en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto; β) pero la voluntad *objetiva sin la forma infinita* de la autoconciencia es la voluntad hundida en su objeto o en su situación, cualquiera sea su contenido (la voluntad infantil o rutinaria, la voluntad del esclavo o la superstición); γ) la *objetividad* es, por fin, la forma unilateral opuesta a la determinación subjetiva de la voluntad, es decir, la inmediatez de la existencia, como existencia exterior; en este sentido la voluntad sólo deviene *objetiva* con la realización de su fin.

Obs. Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad son presentadas aquí con el particular propósito de señalar explícitamente —ya que en adelante serán utilizadas con frecuencia— que, al igual que otras diferencias y determinaciones contrapuestas de la reflexión, pasan a su opuesto en virtud de su finitud y de su naturaleza, por lo

tanto, dialéctica. En otros casos, el significado de los términos enfrentados permanece firme para la representación y el entendimiento, pues su identidad es aún algo *interna*. En la voluntad, por el contrario, estas contraposiciones, que son determinaciones abstractas y deberían ser al mismo tiempo determinaciones *de la voluntad*, que sólo puede ser conocida *como lo concreto*, conducen por sí mismas a su identidad y a la confusión de su significado, confusión con la que se encuentra inconscientemente el entendimiento. Así, la voluntad, en cuanto libertad *existente en sí misma*, es la propia subjetividad, y ésta es su concepto y su objetividad. Pero, en la contraposición con la objetividad la subjetividad es finitud y, sin embargo, en dicha contraposición la voluntad no permanece consigo misma y se enmaraña en el objeto, por lo que su finitud consiste igualmente en no ser subjetiva. Por eso lo que quiera decir en adelante lo subjetivo u objetivo de la voluntad debe ser iluminado en cada caso a partir de la conexión que por su posición guarda con la totalidad.

Agregado. Corrientemente se cree que lo subjetivo y lo objetivo se mantienen *firmes* uno frente a otro. Pero no es así; cada uno pasa al otro, porque no son determinaciones abstractas, como positivo y negativo, sino que tienen ya un significado concreto. Si consideramos en primer lugar la expresión subjetivo, ésta puede querer decir un fin que pertenece a un sujeto determinado. En ese sentido una mala obra de arte, que no se consume, es meramente subjetiva. Pero también se puede extender esta expresión al contenido de la voluntad, y en ese caso tiene aproximadamente el mismo significado que lo arbitrario: el contenido subjetivo es aquel que pertenece meramente al sujeto. Así, por ejemplo, las malas acciones son meramente subjetivas. Pero también se puede llamar subjetivo al puro yo vacío que se tiene sólo a sí como objeto y posee la fuerza de abstraer todo otro contenido. La subjetividad tiene, por lo tanto, por una parte, un significado totalmente particular, y por otra un significado muy justificado, ya que todo lo que debo reconocer tiene para ello que devenir mío, que alcanzar validez en mí. Ésta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo

en la simple fuente del puro yo. También lo objetivo puede ser aprehendido de diversas maneras. Podemos entender con esa expresión todo aquello a que damos la forma de objeto, ya sean existencias reales o meros pensamientos lo que ponemos frente a nosotros. Pero con ella también se señala la inmediatez de la existencia, en la que se debe realizar el fin. Aunque el fin sea totalmente particular y subjetivo, si se manifiesta lo llamamos, sin embargo, objetivo. Pero la voluntad objetiva es también aquella en la que hay verdad. En ese sentido, la voluntad de Dios y la voluntad ética son objetivas. Finalmente, también puede llamarse objetiva la voluntad que está completamente hundida en su objeto, tal como la voluntad infantil, que en su confianza carece de libertad subjetiva, o la del esclavo, que no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad. En ese sentido es objetiva la voluntad que es dirigida y manejada por una autoridad extraña, y aún no ha consumado el infinito retorno sobre sí.

§ 27. La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre (§ 21) de tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata § 26), de ser por sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí, el concepto abstracto de la idea de la voluntad, es *la voluntad libre que quiere la voluntad libre*.

§ 28. La actividad de la voluntad consistente en superar la contradicción entre subjetividad y objetividad, trasladar sus fines de aquella a esta determinación y al mismo tiempo permanecer en la objetividad *consigo misma*, es, fuera del modo formal de la conciencia (§ 8), en el que la objetividad sólo está como realidad inmediata, el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la idea (§ 21). En este desarrollo el concepto determina la idea, en un comienzo *ella misma abstracta*, como la totalidad de su sistema, que, en cuanto es lo sustancial, independiente de la contraposición entre un fin

meramente subjetivo y su realización, es lo mismo en las dos formas.

§ 29. El que una existencia sea *existencia de la voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea.

Obs. La determinación kantiana (Kant, *Doctrina del derecho*, Introducción), admitida generalmente, cuyo momento central es «la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal», contiene sólo una determinación *negativa*, la de la limitación. Por otra parte, lo que tiene de positivo la ley racional universal (o por lo menos así llamada), o sea la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro, desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de no contradicción. La definición citada contiene la opinión, muy difundida desde Rousseau, según la cual el fundamento esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en y por sí, sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea que no es el espíritu en cuanto espíritu *verdadero*, sino en cuanto individuo *particular*. Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esa libertad, es decir, no como racional immanente, sino sólo como universalidad abstracta, exterior. Este punto de vista carece pues de todo pensamiento especulativo y ha sido condenado por el concepto filosófico por cuanto ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban.

§ 30. El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el *formalismo* del derecho (y posteriormente del deber) surge de la diferencia en el desarrollo del concepto de liber-

tad. Frente al derecho más formal, es decir *más abstracto* y por lo tanto más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu ha llevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos en su idea, que resultan así *más concretos*, en sí mismos más ricos, y más verdaderamente universales.

Obs. Cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares. Cuando se habla de la oposición entre la moralidad o la eticidad y el derecho, se entiende por este último sólo la personalidad formal constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la *libertad*. Sólo pueden entrar en *conflicto* en la medida en que, por ser derechos, están todos colocados en un mismo plano. Si el punto de vista moral del espíritu no fuera también un derecho, la libertad en una de sus formas, no podría de ninguna manera entrar en conflicto con el derecho de la personalidad o con cualquier otro. En efecto, un derecho tal contiene en sí el concepto de libertad, la determinación más alta del espíritu, frente a la cual lo demás es insustancial. Pero el conflicto contiene también otro momento por el cual se limita y, por lo tanto, uno de los derechos está subordinado al otro; sólo el derecho del espíritu del mundo es lo ilimitadamente absoluto.

§ 31. Se supone conocido a partir de la lógica el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de un modo immanente. El desarrollo no se produce, pues, por la afirmación de que *hay* distintas relaciones y por la *aplicación* de lo universal a una materia tomada de otra parte.

Obs. Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo uni-

versal. No se trata pues de la dialéctica en el sentido negativo, que aparece frecuentemente en Platón, que disuelve, confunde y lleva de aquí para allá los objetos o proposiciones dados a la conciencia inmediata o al sentimiento, y sólo se preocupa de deducir su contrario. Siguiendo este procedimiento, se podrá considerar que el resultado último es llegar a lo opuesto de una representación dada, a su contradicción si se actúa de un modo decidido —como en el antiguo escepticismo—, o a un *acercamiento* a la verdad, medianía típicamente moderna, si se lo hace con mayor debilidad. La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, en único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso immanente. No es por lo tanto la acción exterior de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea como la actividad propia de su razón, sin agregar nada por su parte. Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la ciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.

§ 32. Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos resultante es por lo tanto al mismo tiempo una serie de *configuraciones*; de esta manera se las debe considerar en la ciencia.

Obs. En sentido especulativo, el *modo de existencia* de un concepto y su *determinación* son uno y lo mismo. Hay que se-

ñalar sin embargo que los momentos que tienen como resultado una forma ulteriormente determinada, lo preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la idea, pero no como configuraciones en el desarrollo temporal. Así, la idea tal como se determina en la familia supone ciertas determinaciones conceptuales, como cuyo resultado se mostrará a continuación. Pero que estos supuestos internos existan también por sí como *configuraciones*—derecho de propiedad, contrato, moralidad, etcétera—constituye la otra cara del desarrollo, que sólo alcanza esta forma propia de la existencia de sus momentos en la civilización más alta y acabada.

Agregado. Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico, por lo que la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan de este modo a su libre independencia, pero de manera tal que el concepto sigue siendo el alma que reúne todo y que sólo por un procedimiento interno alcanza su propia diferencia. No se puede decir, por lo tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera. Aunque parece que el concepto se disgrega en su existencia, esto es sólo una apariencia, que se muestra como tal en el propio desarrollo en cuanto todas las particularidades retornan finalmente al concepto de lo universal. En las ciencias empíricas se analiza usualmente lo que se encuentra en la representación y cuando se ha llevado lo individual a lo común se llama a esto último concepto. No procedemos así nosotros, porque queremos observar cómo el concepto se determina a sí mismo y nos forzamos a no agregar nada que proceda de nuestra opinión o de nuestro pensamiento. Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y una serie de configuraciones existentes, respecto de las cuales se puede agregar que el orden de su aparición real en el tiempo es en parte diferente del orden del concepto. No se puede decir, por ejemplo, que la propiedad haya existido antes que la familia, y sin embargo se la tratará antes que ella. Se podría

plantear aquí entonces la pregunta de por qué no comenzamos con lo más elevado, es decir con lo verdadero concreto. La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que requiere esencialmente concebir en primer lugar el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es, por lo tanto, para nosotros, sólo lo que se sigue, lo ulterior, aunque en la realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas.

DIVISIÓN

§ 33. De acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí, la voluntad es:

- A. *inmediata*; su concepto es por lo tanto abstracto: la *personalidad*, y su existencia es una cosa inmediata y exterior; es la esfera del *derecho formal o abstracto*.
 - B. la voluntad que se refleja en sí misma a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo universal (por un lado como algo interior, el bien, por otro como algo exterior, un mundo existente, y ambos lados de la idea sólo mediados uno por el otro); la idea en su división o existencia particular, el *derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el derecho del mundo y el derecho de la idea existente sólo en sí, la *esfera de la moralidad*.
 - C. la unidad y verdad de estos dos momentos abstractos; la idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el mundo exterior, de manera tal que la libertad, en cuanto sustancia, existe como *realidad y necesidad* y al mismo tiempo como *voluntad subjetiva*; la idea en su existencia universal en y por sí, la *eticidad*.
- La sustancia ética es a su vez:
- a. *espíritu natural: familia*;
 - b. en su división y apariencia fenoménica: la *sociedad civil*;

c. el *estado*, como la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva; este espíritu real y orgánico de *a)* un pueblo, *β)* por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, *γ)* se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo *derecho* es el *más elevado*.

Se supone, a partir de la lógica especulativa, que una cosa o contenido que es puesto sólo según su *concepto*, o tal como es *en sí*, tiene el aspecto de la *inmediatez* o del *ser*. En cambio el concepto que es por sí en la *forma del concepto* ya no es un inmediato. Del mismo modo, también se presupone el principio que determina esta división. Esta puede ser considerada también como una indicación previa de tipo *histórico*, ya que los diversos estadios deben producirse como momentos del desarrollo de la idea a partir de la naturaleza del contenido mismo. Una división filosófica no es una clasificación exterior de una materia existente de acuerdo con uno o varios principios aceptados, sino el diferenciarse immanente del concepto mismo.

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre sí. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión *moralidad*, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente. Aunque *moralidad* y *eticidad* sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.

Agregado. Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por *derecho*, sino también a la *moralidad*, la *eticidad* y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto

reúne los pensamientos de acuerdo con la verdad. Para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como *propiedad*, es la esfera del derecho formal y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como *contrato*, y el derecho en cuanto lesionado, como *delito* y *pena*. Esta mera inmediatez de la existencia no es sin embargo adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la *moralidad*. Ya no soy solamente libre en esta cosa inmediata, sino que también lo soy en la inmediatez eliminada, es decir, en mí mismo, en lo subjetivo. En esta esfera todo depende de mi comprensión y mi propósito, de mi finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer meramente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir su finalidad, reciba existencia exterior, que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior. La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la *eticidad*. Esta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir del sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la *familia*. En ella el individuo ha eliminado su antigua personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad. Pero en el estadio siguiente se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio de la *sociedad civil* ha sido frecuentemente tomado por el estado mismo. Pero el *estado* sólo es el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal. El derecho del estado está, por lo tanto, en un nivel superior al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo.