

HEGEL Y EL TERROR; LA REVOLUCIÓN FRANCESA COMO FIGURA FENOMENOLÓGICA ¹

GONZALO GAMIO GEHRI²

RESUMEN: El artículo constituye una exploración de la figura de la Fenomenología del espíritu (1807), correspondiente a la Revolución Francesa. Si bien la problemática de la Revolución y su conversión en el Terror jacobino atraviesa toda la obra hegeliana, es en la Fenomenología donde esta reflexión encuentra su exposición sistemática. Hegel se pregunta qué hizo posible que la defensa de los ideales de la Ilustración pudiese generar la lógica represiva del régimen de Robespierre. El autor recurre a la noción de libertad negativa —desarrollada en la Filosofía del derecho— como una categoría decisiva para la comprensión hegeliana del fracaso político de la Revolución. Finalmente, examina el desenlace fenomenológico de la libertad revolucionaria en la figura de la moralidad, así como las posibilidades de una libertad encarnada en el pensamiento político hegeliano.

PALABRAS CLAVE: G. W. F. Hegel, Fenomenología del espíritu, Revolución Francesa, Filosofía política hegeliana, Libertad política.

ABSTRACT: The article constitutes an exploration of the figure of the Phenomenology of the Spirit (1807), corresponding to the French Revolution. Even though the problematic of the French Revolution and its conversion into the Jacobin Terror runs through the whole hegelian work, it is in the Phenomenology where this reflection finds its systematic exposition. Hegel asks himself what made it possible for the defense of the Enlightenment ideals to generate into the repressive logic of Robespierre's regime. The author resorts to the notion of negative freedom — developed in the Philosophy of the Law— as a decisive category for the hegelian comprehension of the Revolution's political failure. Finally, Hegel examines the phenomenological outcome of revolutionary freedom in the figure of morality, as well as the possibilities of a freedom incarnated in the hegelian political thought

KEY WORDS: G. W. F. Hegel, Phenomenology of the Spirit, French Revolution, Hegelian political philosophy, Political freedom.

¹ El presente ensayo corresponde a una conferencia presentada en el Instituto Goethe de Lima, el 7 de junio del 2007, en el contexto de un Ciclo de exposiciones sobre *La Actualidad de Hegel*.

² Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y es candidato al título de Doctor por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España) donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados (DEA del Doctorado en Filosofía). Actualmente está preparando su Tesis Doctoral sobre la

En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* —uno de los últimos cursos que dictó en Berlín— señalaba Hegel en relación al sentido de la Revolución Francesa: «Francia tiene el sentido de la realidad, de la realización; como en este país pasan directamente de las ideas a los actos, saben afrontar también prácticamente la realidad. Pero, por muy concreta que sea de suyo la libertad, nos encontramos con que también aquí se vuelve hacia la la realidad como algo no desarrollado en su abstracción; y el tratar de hacer válidas las abstracciones en la realidad equivale a destruir ésta. El fanatismo de la libertad, pues en manos del pueblo, se tornó en algo espantoso»³.

El título del capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que motiva nuestro breve ensayo —«la libertad absoluta y el terror»⁴— expresa literalmente la afirmación de una paradoja inquietante: ¿Cómo así la Revolución —inspirada en un poderoso ideal movilizador, la defensa de la dignidad igualitaria de todos los hombres—, pudo desembocar en la época del terror, teniendo a la guillotina como principal protagonista? Hegel estuvo siempre convencido de que —si leemos la historia de la humanidad bajo la clave de la realización de la libertad— los sucesos que van de la toma de la Bastilla hasta el fin del régimen de Robespierre constituyen hitos fundamentales en el drama de nuestro autoaprendizaje histórico-político, hilvanado conceptualmente por este autor en la sección «espíritu» de su *Fenomenología*. ¿Qué lugar ocupa la Revolución —y en especial el terror— en la autoexposición del espíritu que describe la *Fenomenología del espíritu*?

La Revolución Francesa como temática histórica-filosófica ha estado presente en prácticamente toda la producción intelectual hegeliana, desde los escritos de juventud hasta la *filosofía del derecho* y, como hemos visto, en sus lecciones. Cuenta la historia —con pinceladas semilegendarias— que en los alrededores del simenario de Tubingen, Hegel, Schelling y Hölderlin (enton-

filosofía práctica de Charles Taylor. Es profesor de Ética y Cultura de Paz en la Pontificia Universidad Católica del Perú, es profesor de Filosofía Política y del Seminario de Aristóteles en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; enseña ética y filosofía moderna en el ISET «Juan XXIII» y filosofía de la religión, ética y filosofía contemporánea en el Instituto Juan Landázuri Ricketts. Es, asimismo, miembro investigador del Instituto de Ética y Desarrollo, miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, y ha sido miembro del Grupo de Trabajo de Filosofía de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Es autor del libro *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007) y coautor de *Democracia, sociedad civil y solidaridad. Ensayos sobre filosofía política y ética social* (1999) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría política en diversas revistas especializadas.

³ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México, FCE 1986 tomo III, p. 419.

⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, FCE 1987.

ces buenos amigos) habían sembrado un árbol —«el árbol de la libertad»— como homenaje al triunfo de la Revolución, en la que alimentaban la esperanza de que se recuperaran el horizonte de libertad y la práctica de las *virtudes cívicas* propias de la *pólis* griega. Dice la leyenda que a la sombra de ese árbol los tres muchachos se reunían para leer periódicos franceses (entonces prohibidos por las autoridades locales), así como para discutir los primeros conceptos de su todavía incipiente y entonces mancomunada filosofía.

Ya desde aquellos tiempos, la radical incoherencia entre los ideales ilustrados que se pretendían realizar y las persecuciones y ejecuciones dirigidas por Robespierre llevaron a Hegel a preguntarse *bajo qué condiciones* la Razón —aquí la Libertad— podía encarnarse en un mundo institucional efectivo, o, dicho en un vocabulario más técnico, en virtud de qué mediaciones sociales lo *Universal* podría realizarse en lo *particular*, acogiendo dentro de sí las *diferencias*. El tratamiento de este problema encuentra un escenario privilegiado en la *Fenomenología* porque en esta obra se exponen las relaciones entre sujeto y objeto desde dentro, vale decir desde el camino de la *conciencia*⁵: la racionalidad del espíritu se va haciendo inteligible desde el terreno mismo de la historia.

1. REVOLUCIÓN Y LIBERTAD NEGATIVA

La figura de la Revolución presupone el recorrido realizado por la Ilustración, la figura de la conciencia inmediatamente anterior en el trayecto fenomenológico. Como se recordará, la Ilustración había vencido a la fé (la convicción subjetiva de la conciencia religiosa) gracias al poderío de sus armas —*las armas de la razón*— y había logrado de este modo bajar las consideraciones sobre la verdad del cielo a la tierra, es decir, había reconocido el objeto como lo mundano real y proclamado la *utilidad* como criterio último de validez en la teoría y en la práctica. Desde la perspectiva conceptual ilustrada la realidad puede ser entendida en adelante como un *mundo de cosas disponibles a nosotros* en tanto cosas apropiadas o herramientas de uso, de tal modo que el objeto es concebido estrictamente como *ser-para-otro*, un medio en vista a la consecución de un fin. Lo útil en tanto tal es definido siempre como un *ser-para* en un doble sentido: *para-algo* (para un fin por realizar) y *para- alguien* (para un sujeto). Lo útil en ambos casos, tiene carácter

⁵ Me he ocupado del desarrollo conceptual del proyecto fenomenológico hegeliano en Gamio, G. «Hacia el Reino de las sombras. Experiencia y saber absoluto en la Fenomenología hegeliana» en *Estudio de Filosofía*, n.º 3, Lima, PUCP, 1997; pp. 28-41.

objetivo; es tan sólo predicado, tiene que devenir *sujeto*. Su potencial negativo —transformador— debe orientarse a ponerse al servicio de la sociedad, de tal manera que surja «la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta»⁶.

Que todo objeto sea *en sí-para otro* es una afirmación que requiere al menos una aclaración. Tenemos que distinguir el sentido de la utilidad en esta figura de otros pasajes de la obra en que las relaciones de la conciencia con lo otro hayan tenido un carácter *instrumental*. Desde la perspectiva de la dialéctica de la Ilustración incluso el hombre desciende a ser comprendido como cosa útil: «como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable»⁷. No se trata del ser-para-otro presente en la figura de Don Juan —desarrollada en los capítulos correspondientes a la *razón actuante*—, que «tomaba la vida como una fruta madura» esto es, tomaba el objeto tal y como se le presentaba; aquí más bien la utilidad es entendida como utilidad *razonable* al servicio de la *voluntad universal que se concibe a sí misma racional*.

En efecto, el que todo objeto sea útil —el que todo sea entendido— al servicio de los deseos de alguien implica *distinguir* entre deseos y deseos: esto es, ofrecer una *pauta* que me permita entender ciertos deseos como *superiores*, en contraste con los que no lo son. El que yo desee algo no implica que ese algo *deba* ser deseado, pero cuando se trata del deseo de todos y cada uno la cosa cambia, aquí la voluntad de todos en tanto *humanidad* se plantea como una *pauta* indiscutible. La utilidad se torna *universal* y *subjetiva* de tal modo que la *certeza de sí* (la voluntad) se identifica plenamente (vale decir, *dialécticamente*) con la esencia de la realidad: la utilidad deviene *criterio social* bajo la forma de la *libertad universal*.

Con el criterio de utilidad, emerge la idea misma de libertad absoluta en tanto que el sujeto —concebido en términos de la voluntad universal rousseauiana— aspira convertir la realidad en imagen de sí mismo. En la figura de Ilustración, también encontramos la pretensión de la libertad absoluta, pero esta es planteada solamente en términos *intelectuales*; ahora *esta* libertad quiere realizarse en el plano de la práctica. ¿Qué significa que la libertad ha de realizarse en el plano *político*? Esta nueva figura de la conciencia procura que la organización social corresponda a la *voluntad general*, entendida como la voluntad indivisa de todos y cada uno, que las instituciones existentes sean útiles *para todos* sin restricción. Este ideal racional se confronta con el mundo espiritual propio del Antiguo Regimen, repre-

⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, FCE 1987. p. 343.

⁷ Op. cit., p. 331.

sentado como un orden estamental desigual organizado en clases sociales, cada una cumpliendo roles inmutables y rígidos de acuerdo con un presunto plan providencial. La sociedad feudal no responde a los cánones de la libertad que la Ilustración predica; las diferencias sociales *no son útiles*, la justificación teológica de los privilegios de los nobles y del clero constituye una máscara de su vocación por el poder. Desde el punto de vista del Iluminismo los individuos abandonan su lugar específico en el esquema social precedente y pasan a pensarse como *ciudadanos*, esto es, titulares de derechos naturales inalienables cuyo consentimiento se plantea como fundamento de la legalidad; impulsada por estas convicciones, la Ilustración se dispone a encarnarse históricamente.

Sin embargo, esta encarnación social resulta bastante peculiar. La libertad absoluta devora todas las determinaciones sociales del Antiguo Régimen, puesto que toda diferencia supone relaciones asimétricas contrarias a la idea de dignidad igualitaria que la Ilustración ha configurado como su estandarte de batalla. El orden monárquico —su cuerpo de instituciones tradicionales— no puede resistir ante la pureza de la libertad revolucionaria, fundada en la razón. Frente a la legitimidad del ideal, el Antiguo Régimen no tarda en derrumbarse: «esta *sustancia indivisa* de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea pueda oponerle resistencia»⁸. La única diferencia que subsiste es aquella que distingue la voluntad individual de la voluntad general; con todo, se trata de una diferenciación aparente, puesto que su fuerza histórica proviene de su carácter homogéneo e *indiviso*; si distinguiera particularidades, no sería realmente universal. veremos como de esta situación compleja brotará aquello que finalmente condenará la Revolución al fracaso.

Referida únicamente al *impetus* subjetivo, la libertad no puede construir ningún orden positivo u objetivo; no puede devenir en un mundo social existente, pues *ella es su propio objeto*: construir un nuevo mundo social, con nuevos roles y estamentos implicaría reproducir las diferencias, vale decir, establecer ciertas formas de desigualdad, aquello contra lo cual se había luchado. Elegir autoridades, sustituir los antiguos sistemas legales e instituciones por otros nos llevaría a constituir nuevos espacios y relaciones de desigualdad y subordinación. Ello supondría adquirir determinaciones, particularidades y por consiguiente renunciar a la Universalidad postulada: «por lo tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal, a dicha libertad solo le resta el *obrar negativo*, la furia del desaparecer»⁹.

⁸ Ibid., p. 344 (las cursivas son mías).

⁹ Ibid., p. 346.

2. LA DIALÉCTICA DEL TERROR Y LA AGONÍA DE LAS LIBERTADES

El carácter abstracto de esta libertad la inhabilita para dar lugar a una nueva institucionalidad, ello implicaría abandonar a la Unidad en pro de la alteridad, la libertad solo puede *negar*, destruir un estado de cosas sin intentar construir uno nuevo: la pureza del ideal reside en su universalidad, de modo que cualquier esquema político positivo tiende a traicionarla. Organizar una sociedad requiere apelar al liderazgo de algunos sobre otros, exige la formación de un gobierno; la distribución de cargos tiene por resultado el privilegiar inevitablemente ciertas *voluntades singulares* sobre el todo del pueblo. No obstante, esta salida política no parece ajustarse al imaginario revolucionario; ella equivaldría a contaminar el Ideal con elementos empíricos diferenciadores similares a los esgrimidos por el régimen que había sido derrocado. La pureza de la libertad absoluta sólo puede destruir lo existente, concebido como una amenaza contra la voluntad general. Esta *negación inmediata* suprime todo singular que se le oponga. El único acto libre es, pues, la *muerte*. Queda así instaurada la época del *terror*.

Sin embargo, la Revolución debe erigir un *gobierno* que intente administrar justicia, no puede eludir por mucho tiempo la tarea de delegar funciones entre sus líderes. Tiene que forjar instituciones, en otras palabras, debe construir un *Estado* que procure realizar positivamente el ideal. Es aquí donde la Revolución hace brotar de sí misma su propia perversión: Su concepto, la libertad Universal, no tarda en transformarse en su contrario. Inicialmente se proclamaba a sí misma expresión de la indivisa voluntad universal, pero al convertirse en gobierno, este evidencia como representante de una *facción*; gobierno efectivo de algunos individuos sobre otros. La cúpula revolucionaria, en tanto expresión de un sector de la sociedad, representa una voluntad determinada, opuesta a la voluntad general, depositaria del ideal. Evidentemente, no puede aceptar esta particularidad, pues teme con que ello sacrificaría la legitimidad de su mandato ante el Pueblo. En el contexto de la lucha de facciones, el «oficialismo» y la «oposición», ambos —por ser posiciones *puntuales*— están condenadas a perecer. Por otro lado, se trata de un estado de cosas en el que los *disensos están proscritos*, pues son incompatibles con la afirmación de la voluntad general. Los individuos singulares se convierten, todos, en sospechosos, es decir, *potencialmente culpables de traición*. Cada uno de ellos aparece como una amenaza contra el ideal de libertad absoluta y su gobierno. La Revolución, trágicamente, reprime y condena a quienes le dieron la victoria.

En el seno del gobierno, la situación es similar. Los miembros de la cúpula son sindicados todos como sospechosos, puesto que cada uno de los jefes revolucionarios ve en sus camaradas el peligro de instrumentalizar el ideal en pro de sus intereses egoístas: en nombre de la preservación de la pureza cristalina de la libertad absoluta cada uno de los forjadores de la Revolución van a desfilar por el cadalso. Hegel señala que no sólo quienes probadamente conspiran contra el régimen son perseguidos; incluso la actitud refractaria frente al programa revolucionario es condenada. Desde el punto de vista de los guardines de la pureza de la libertad absoluta quienes actúan como enemigos del Pueblo pierden toda su humanidad; después de todo, el patrón de lo humano lo constituye la conformidad con las exigencias de la voluntad general, aquella que ha abolido el Antiguo Régimen e iniciado la Edad de la Razón. Para los ejecutores jacobinos, la eliminación de los «traidores» no constituye un auténtico homicidio: su muerte «no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua»¹⁰. Así, la furia de la destrucción se vuelve contra sus artífices. A las pelucas empolvadas de los cortesanos le seguirán los gorros frigos de los revolucionarios, unos y otros rodarán en pública ejecución.

La libertad absoluta anula cualquier lazo de confianza entre los líderes revolucionarios. Robespierre, el sumo sacerdote del ideal jacobino, se encarga de preservar la universalidad de la voluntad general oponiéndola a lo que entiende como el conjunto de las voluntades particulares de sus antiguos camaradas, supuestamente ávidos de poder. De este modo se convierte en juez y verdugo de las libertades que se contraponen al ideal. Ni siquiera sospecha que una voluntad general que abomina de las voluntades de los individuos no puede ser realmente universal. Su combate moral le impide ver que su propia voluntad finita está usurpando el lugar de la voluntad de todos y de cada uno. No resulta difícil imaginar el desenlace de su historia: el juez y protector del ideal termina sentándose en el banquillo de los acusados. Incluso Robespierre, *el incorruptible*, será víctima de su propio proceder, de modo que sólo la sombra de la guillotina queda en pie.

Como en otras figuras de la Fenomenología, el contacto con el dolor y la muerte debe llevar al espíritu a asumir una nueva figura de saber, que aprenda del camino recorrido por la anterior. La conciencia tiene que extraer una lección importante de esta terrible experiencia. La *pura diferencia* del movimiento estrictamente negativo debe dar lugar a la negatividad interna que es esencial todo mundo social *real*, de lo contrario la violencia de la

¹⁰ Ibid., p. 347.

libertad absoluta no tendrá fin . La libertad absoluta debe sacrificar algo de su pureza para convertirse en un sistema real, positivo, que pueda «ver la luz del día», como diría el propio Hegel. La conciencia particular ha de dar un paso atrás respecto de sus pretensiones de realizar la voluntad universal abstracta tras haber sufrido el poder destructor del Ideal jacobino: doblegada por el miedo al señor absoluto, la muerte, la conciencia se resigna a la organización positiva, a la constitución de una orden social diferenciado, diversificado, pero efectivamente *posible*.

Con ello, la conciencia ha renunciado a la libertad universal en tanto que el Ideal puro, enemigo de la Realidad, ha de sacrificarse para realizarse afirmativamente, vale decir, objetivarse en instituciones que «se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial»¹¹. La libertad que rehusa a reconocer la mediación de lo particular se evidencia libertad puramente formal, vacía y meramente negadora; la realización de la libertad requiere el momento de la verdad, de la concreción en el lado del objeto. Más allá del diagnóstico hegeliano del resultado histórico de la Revolución, la *Fenomenología* pone de manifiesto, desde un punto de vista sistemático, el comportamiento demencial y contradictorio que asumen las utopías políticas de corte fundamentalista al enfrentarse a la posibilidad del disenso y la edificación de instituciones. Al no concebir mediaciones políticas que articulen las exigencias morales subyacentes a sus principios, la observancia revolucionaria de estos valores se traducirá en la represión efectiva de quienes piensan de otra manera (o de quienes se sospecha que lo hacen). En este sentido, la figura de la Revolución Francesa debe examinarse en paralelo con el desarrollo del capítulo de la sección *Razón* correspondiente a *La lógica del corazón y el delirio de la infatuación*, en el que la perspectiva revolucionaria y sus relaciones con el *status quo* son analizadas en clave categorial.

Hemos señalado la necesidad de que la conciencia revolucionaria pueda configurar un mundo social efectivo. ¿De que mundo social hablamos? El retroceso frente a la muerte —advierte Hegel— podría darnos la incorrecta sensación de que hace necesario una vuelta al mundo ético (el nombre hegeliano para el mundo griego) o al ámbito de la cultura (el medioevo europeo), a un *habitus* sustancial «que no habría hecho más que refrescarse y rejuvenecer por el temor al señor que ha penetrado de nuevo en los ánimos»¹². No obstante, este regreso a la *realidad ética* no supone un retroceso a una forma irreflexiva de institucionalidad política. No hay un regreso a la ciudad antigua: se trata más bien de la constitución de una nueva forma de organiza-

¹¹ Ibid., p. 348.

¹² Ibid.

ción social que se ha enriquecido con la experiencia del terror, que ha asumido el proceso jacobino para el esclarecimiento su propia historia. Nuestro autor se refiere a la sociedad burguesa post-revolucionaria, que combinaría —o que pretendería combinar— los derechos individuales, herencia de la Revolución con la estructuración social, la diversificación de roles y cargos y la representación política de corte liberal.

En el plano político, se trata de buscar una compenetración concreta de sustancia ética y subjetividad libre, compenetración teórica y práctica que inspiraría luego la *Filosofía del Derecho* hegeliana. El orden público moderno —la Eticidad (*Sittlichkeit*)— en el que según Hegel «todos son libres porque *en principio* saben que lo son» (esto es, porque disponen de los recursos conceptuales y jurídicos para hacer valer su libertad) es hijo de la Revolución, a la vez que sabe contener y prevenir sus patologías. Es consciente de que la libertad *efectiva* supone un *ethos* en el que el disenso sea altamente valorado y posea los vehículos institucionales para su ejercicio. Se trata de un cuerpo político y social que pretende integrar la garantía de las libertades individuales y las demandas de justicia distributiva, así las exigencias de control ciudadano del poder al interior de un estado de derecho constitucional.

En la *Filosofía del Derecho* encontramos un tratamiento más sistemático de la libertad absoluta y sus inconsistencias, en la misma línea que acabamos de describir siguiendo el hilo de la *Fenomenología*. Es caracterizada como *libertad negativa* o *libertad del entendimiento*, en tanto abstrae toda determinación positiva y huye de todo de todo contenido, que concibe «como una limitación»¹³. Esta forma de libertad se pretende infinita, pero rechaza toda finitud; incurre por lo tanto en lo que Hegel llama *mala infinitud*, que no permite objetivación alguna porque la reconoce simplemente como su contrario. «Cuando surgen las diferencias, le opone su indeterminación y las elimina»¹⁴. Cree querer algo en particular —un nuevo orden— pero de hecho retrocede ante cualquier concreción de la voluntad como una amenaza contra la universalidad que la define. Cuando asume una figura práctica desemboca en el terror que hemos examinado ya. Cuando se plantea como *teoría* se convierte en la contemplación religiosa —que Hegel asocia a la práctica del hinfuismo— que diluye cualquier distinción vital significativa.

Pero Hegel considera que el concepto de voluntad libre —tema de la *Filosofía del Derecho*— debe asumir la forma de la verdadera infinitud, aquella que articula dentro de sí las finitudes. Se trata de la figura del universal concreto, la institucionalización de la libertad. Es el momento del Estado, el espa-

¹³ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Madrid: EDHASA, 1986 p. 69.

¹⁴ *Ibid.*, p. 70.

cio común —el sistema de instituciones— en el que pueden coexistir las libertades de cada uno con las de los demás. «El Estado es de por sí la realidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real»¹⁵. Se trata de un sistema de instituciones —el elemento sustancial de la libertad— en los que el derecho de la subjetividad está consagrado como tal. Los individuos que orientan sus acciones en nombre de la libertad subjetiva encuentran en el cuerpo político el trasfondo universal de reglas que permite la satisfacción de sus intereses y fines particulares, pero también el espacio comunitario para la construcción de un proyecto común de vida. No existe otro *locus* en el que la libertad pueda realizarse. Es en este sentido que Hegel asevera que el Estado de derecho constituye el ser —ahí (la existencia concreta, puntual)— de la voluntad libre.

3. EL REPLIEGUE DE LA VOLUNTAD LIBRE. RESULTADO DEL TRAYECTO FENOMENOLÓGICO.

Concentrémonos nuevamente en el desenlace de la figura revolucionaria en la *Fenomenología*. Es preciso describir hacia qué territorio especulativo conducen los análisis hegelianos de la conciencia revolucionaria en el seno de esta obra. El trayecto que va —en la experiencia de la conciencia— del terror a la *Eticidad* no tiene una resolución inmediata; la libertad tendrá que asumir nuevas figuras que irán superándose progresivamente hasta comprenderse como *realidad ética*. Incluso en la *Fenomenología* la concreción hegeliana de la racionalidad política es poco clara (corresponde a la *Filosofía del Derecho*, como hemos visto, el desarrollo especulativo del concepto de voluntad libre). Para decirlo en terminos de Hegel, tal movimiento es inteligible *para nosotros* y no *para la conciencia* que está inmersa en la experiencia y que aun no puede afrontar lúcidamente. La *Filosofía del Derecho* muestra en detalle lo que la *Fenomenología* sólo sugiere al concluir el *espíritu* y al final del *saber absoluto*. En la etapa del camino que la conciencia transita concluída la experiencia jacobina, es la voluntad universal inmediata la que ha de acceder a una nueva figura, dado que el espíritu mismo ha ganado, este concepto como resultado de esta experiencia. Ella no puede *exteriorizarse* sin más, porque se convierte en el terror que disuelve todo contenido en el desaparecer de la negación abstracta: la voluntad universal ha renunciado a ser mera negatividad, que sólo engendra la muerte. la voluntad renuncia a su

¹⁵ Ibid., p. 322.

inmediatez y a su pretensión de realizarse en el mundo como un universal se opone —y suprime— a la voluntad singular.

Esta configuración debe ser abandonada sin renunciar a la idea misma de voluntad universal. El carácter puramente negador de ésta se supera en la comprensión de la voluntad como puro querer, como voluntad *interior*. La conciencia debe articular una voluntad *mediada*, consciente de sí como *puro saber* y *puro querer*, pero todavía sin un contenido empírico. Así, la conciencia establece la identidad entre ella misma y la universalidad sin que ésta la aniquile, como sucedía en la experiencia del terror. Aquí «el puro saber y querer es más bien ella, como el punto atómico de la conciencia (...), la autoconciencia es, por tanto, el puro saber de la esencia como puro saber»¹⁶.

En nuestra nueva figura, la voluntad singular encuentra en ella misma su universalidad, o más precisamente, las *condiciones formales* de universalización de la voluntad. la voluntad se retrotrae a su interioridad, como puro saber y puro querer de la conciencia. Es la figura correspondiente a la moral kantiana, una ética con pretensiones absolutas, en virtud de las exigencias del imperativo categórico. De modo que la Idea de libertad emigra de Francia a Alemania. Se trata ahora de una libertad *mediada*, *que se sabe subjetiva*: el individuo se sabe voluntad universal, aunque —como señalará Hegel— el hecho de guarecer la libertad en el plano del pensamiento supondrá para la moral padecer un encierro que la convierta en impracticable. De su transfiguración en la realidad que se autodestruye, la libertad ha pasado al seno mismo de la conciencia moral, pues ella sabe que para pasar a la acción debe realizar primero un conjunto de mediaciones ineludibles. Un nuevo —pero provisional— retiro al sujeto.

Podemos terminar este breve ensayo aludiendo a la cita con la que empezamos. Ello, dicho sea de paso, nos permitirá terminar esta exposición hegelianamente, vale decir, de un modo circular. Allí, Hegel señalaba que los franceses gustaban de realizar las ideas y no sólo rumiarlas lentamente en el pensamiento: ahora que la Idea de la libertad con Kant pasa a territorio alemán. «En Alemania», dice Hegel, «este mismo principio recabó para sí el interés de la conciencia, pero solo se desarrolló de un modo teórico. Tenemos, los alemanes, toda clase de rumores dentro y fuera de cabeza, pero preferimos meditar con el gorro de dormir puesto»¹⁷. La alusión a Kant es tan evidente como mordaz, puesto que nuevamente la libertad se repliega hacia el interior del yo en lugar de generar estructuras políticas que susciten el reconocimiento racional de los ciudadanos; empero, esta vez el movimiento de repliegue es perfectamente *consciente*. De esta manera la libertad absolu-

¹⁶ *Op. cit.*, p. 350.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía. op.cit.*, p. 419.

ta pasa de la destrucción revolucionaria al reino de la racionalidad interior en el que el espíritu permanece como pensamiento moral. En el seno de la *Fenomenología del espíritu* surge ante nosotros una nueva figura de la conciencia, en la que la Revolución deja su lugar a *la moral kantiana*, en un nuevo estadio en el camino del espíritu: la *moralidad*.

[Aprobado para su publicación en septiembre de 2007]