

La libertad absoluta y el terror En la *fenomenología del espíritu* de Hegel

*Absolute freedom and terror
In Hegel's phenomenology of spirit*

Dr. Mario Roberto Solarte Rodríguez
Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá,
Bogotá, Colombia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8848-7471>
Contacto: rsolarte@javeriana.edu.co

RESUMEN

Este texto quiere ofrecer una lectura de la comprensión de Hegel del proceso de la Revolución francesa. El análisis intenta proponer una interpretación diferente a las tradicionales, que se concentran en una posible discusión con Rousseau o en el carácter conservador de este filósofo. Se siguen las claves internas del texto para buscar exponer qué comprende Hegel que acontece en el proceso de esta revolución. Se ha escrito este texto desde una investigación que busca comprender las tensiones entre la opción por la revolución y la opción por la transformación social no violenta en el seno de experiencias marcadas por la Filosofía y la Teología de la Liberación en Colombia.

Palabras clave: Revolución francesa, libertad, terror, reconciliación.

ABSTRACT

This text offers an interpretation of Hegel's comprehension of the French Revolution's processes. It aims to propose an alternative option, different from those who belong to traditional postures which are focus on a discussion with Rousseau or on the conservative ideas of Hegel. This interpretation follows the path opened by the text's internal key aspects because they expound what is the German philosopher's grasp of the process that led to this political revolution. This proposal is born from research that highlights the tensions between

revolution and non-violent social transformation in the context marked by the Philosophy and Theology of Liberation in Colombia.

Keywords: French Revolution, freedom, terror, reconciliation.

Introducción

La investigación *Cristianismo liberador y construcción de paz y reconciliación en Colombia* es un proyecto que busca hacer memoria de los procesos centrales de los procesos comunitarios asociados a la Teología de la Liberación, y preguntar por su sentido para las nuevas generaciones. Un foco particular de esta investigación examina las relaciones entre opciones por la lucha armada y la no violencia como posibilidades que enfrentaban las personas frente a los mecanismos más adecuados para construir una sociedad más justa que nos acercara al Reino de Dios. De ahí el interés en las reflexiones filosóficas sobre los procesos revolucionarios, así como en alternativas de cambio social sin violencia. Por eso, la reflexión de Hegel sobre la Revolución francesa resulta relevante. En cuanto a la metodología de la investigación, se inscribe dentro del método de la investigación-acción participativa (IAP) y el método histórico trascendental definido para este proyecto. Por el primero, en lo fundamental, se busca la articulación y la construcción colectiva de un conocimiento entre los actores implicados. Por el segundo, se pretende que dicho conocimiento coloque en diálogo el pasado con el presente e imagine posibilidades de futuro.

1. El horizonte de comprensión de este proceso revolucionario

Para comprender el texto titulado *Die absolute Freiheit und der Schrecken*, traducido por Gómez Ramos como *La libertad absoluta y el terror*, tenemos que saber que venimos del proceso precedente de la lucha entre la fe y la razón, propia del contexto de la Ilustración, que ha llevado a que la conciencia se encuentre con el ser-para-otro o la utilidad, como su concepto:

Que todo sea útil no equivale a que todo sea usado y sea tomado en posesión por la autoconciencia. Todavía hay una brecha que hay que resolver. [...] Para que la conciencia sea consciente de sí misma en lo que es para ella [...], la conciencia tiene que hacer algo más que enfrentarse a la realidad como algo útil. Más bien, la conciencia debe hacer uso de toda la realidad, convirtiéndola en su propio trabajo, y hacerlo de una manera tal que no tenga que actuar sobre algo que está dado independientemente de ella. Esto exige algo más que un compromiso aislado, [...] requiere, en cambio, una realización del espíritu, de los individuos en su pluralidad haciendo de su mundo su trabajo común (Winfield, 2013, p. 286).

Este ser-para-otro en parte aparece como objeto, en parte como fin, algo que la conciencia tiene que realizar. Hace falta que el sujeto mismo se experimente con esta nota que define a lo útil: el ser-para-otro, es decir, que el ser-para-sí ha de experimentar en cuanto sustancia corpórea y concreta, que es ser-para-otro. Sin embargo, producir esta sustancia-sujeto, un ser-para-sí que existe como ser-para-otro, “ya ha acontecido”, primero como “revolución interior” de la que “surge la revolución efectiva de la realidad efectiva, la nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta” (Hegel, 2010a, p. 446).

El proyecto de la Ilustración requiere superar la utilidad poniendo toda la realidad en uso y haciéndola obra de todos. Ahora hay individuos que hacen algo universal que determina el mundo al que pertenecen. De este modo, ejercerán una libertad absoluta en que el mundo al que pertenecen estará determinado por su actividad, de modo que su propia voluntad individual será inmediatamente universal. Esta libertad será absoluta, porque ninguna alteridad se enfrenta a ellos.

La Revolución francesa ha dado paso a una nueva forma de autocomprensión en la cual el individuo podría tomar conscientemente la determinación de lo que para él contaría como razón válida para la creencia y la acción. Esto es novedoso frente a las sociedades tradicionales, tipificadas por Hegel en la fuerte eticidad del mundo griego, donde los individuos pertenecían a un mundo dado en el que se sentían en su casa. La eticidad tradicional proporciona una identidad fuerte en la que los sujetos se han formado. Sin embargo, en el mundo previo a la Revolución,

los individuos no encontraban un fundamento razonable en su experiencia del mundo ético y se experimentaban como alienados, pues no hallaban nada con lo que sintieran que podían identificarse, ya que se descubrían en la contingencia al experimentarse como sometidos al capricho de otro. Después de la Revolución francesa, los sujetos se entienden a sí mismos como teniendo la posibilidad individual y colectiva de determinar por ellos mismos las nuevas bases de su mundo (Pinkard, 1994).

2. El punto central en la comprensión de la Revolución francesa en Hegel

Hegel trata a la Revolución francesa como paradigmática del tipo de sensibilidad “excesivamente refinada” que ve cualquier cosa “particular” o “determinada” como una limitación a su libertad y como algo de lo que debería “alejarse”:

La voluntad contiene a) el elemento de la *pura indeterminidad* o de la pura reflexión del yo en sí, en la cual está disuelta toda limitación, todo contenido inmediatamente presente, bien por la naturaleza, las necesidades, deseos e impulsos, o determinado y dado por cualquier otra cosa; la infinitud ilimitada de la *abstracción absoluta* o de la *universalidad*, el puro *pensar* de sí mismo. (Hegel, 2010b, §5)

Y en el agregado se dice lo siguiente:

En este elemento de la voluntad radica que yo pueda desprenderme de todo, abandonar todo fin, abstraerme 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 solo se acostumbra. El hombre es el puro pensamiento de sí mismo y sólo en cuanto pensante es la fuerza 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 libertad. Entre los hindúes, por ejemplo, se considera que lo más elevado es permanecer en el saber de la simple identidad consigo mismo, mantenerse en el espacio vacío de la interioridad como la luz incolora de la intuición pura, y renunciar a toda actividad de la vida, a todo fin, a toda representación. De este modo se 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 en la vida política y religiosa. A ella corresponde por ejemplo el periodo del Terror en la Revolución Francesa, en la que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportar, 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. (Hegel, 1988, §5Z)

Esta breve referencia a la Filosofía del Derecho muestra lo que para Hegel subyace en la perspectiva errónea de la conciencia en la época de la Revolución francesa: que este punto de vista sostiene que el sujeto es libre solo si se encuentra en un estado en el que toda “particularidad” (como los roles sociales, las clases y las funciones constitucionales) está abolida. Hegel considera que una concepción adecuada de la libertad permite que el sujeto viva dentro de estas estructuras sin verse “limitado” o disminuido. Un individuo puede encontrar que su lugar dentro de la sociedad es muy diferente del de los demás sujetos, sin que por ello sienta que se convierte en no libre. La libertad es la medida en que cada sujeto puede estar consigo mismo en esa determinación. La concepción con la que Hegel se enfrenta en este texto proviene de la falta de voluntad de los individuos revolucionarios para tolerar cualquier “particularización” y, por tanto, cualquier identificación con el tipo de estructuras sociales concretas y la diferenciación que implica el gobierno representativo (Stern, 2002, pp. 163-165).

El texto de la *Fenomenología* tiene tres momentos, después de los cuales es posible considerar lo que ha sucedido en este proceso.

3. La libertad absoluta

Este mundo de la Revolución francesa presenta una “una apariencia vacía de objetualidad que separa a la autoconciencia de su posesión” (Hegel, 2010a, p. 446), porque es la utilidad el fundamento en el que se recogieron los mundos de la efectividad y de la fe. Esta última se ha trastornado en “metafísica pura”, porque la conciencia solo reconoce de la utilidad que su ser es “lo carente de sí-mismo [...] el ser pasivo, o algo que es para otro sí-mismo” (Hegel, 2010a, p. 447).

Para Hegel, la Revolución francesa hace descender el “cielo” del ideal de subjetividad a la “tierra” de las relaciones, las personas y las cosas existentes. Hegel sugiere que hay una primera forma de violencia anterior e invisible que posibilita la violencia revolucionaria terrenal. La verdadera y primera forma de violencia de la revolución no se produce en la tierra, sino en el “cielo”, es decir, en el nivel de los principios o de cómo pensamos el sentido y la validez del mundo concreto. Cuando aparece el principio de subjetividad, desplaza lo que cuenta como realidad desde los objetos reales y sus diferenciaciones a la voluntad individual. Es decir, ahora la “realidad” no existe en las diferencias concretas de los objetos, sino en la relación que tales objetos tienen con la voluntad individual. En este horizonte, un objeto se hace “real” si es querido por el individuo (Goldstein y Hiebert, 2016, p. 152).

En este horizonte metafísico, “el objeto es para la conciencia dentro de esta forma abstracta del puro ser-en-sí, pues ella es un puro inteligir cuyas diferencias están en la forma pura de los conceptos” (Hegel, 2010a, p. 447). Sin embargo, el sujeto ya no es un objeto, un yo concreto, material, corpóreo, sino “que es el concepto puro, el mirar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente a sí mismo; la certeza de ella es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad efectiva” (Hegel, 2010a, p. 447).

Entonces, así se va superando lo útil en su imposibilidad de retorno sobre sí mismo, en lo que solo podía permanecer como objeto del saber y nunca como sujeto del saber. Esto ocurre, porque el saber mismo es

el movimiento de estos dos momentos abstractos de sujeto y objeto: el saber es el sí mismo universal y también es el objeto universal, como retorno dentro de sí de este movimiento.

La conciencia pasa a verse a sí misma como un sujeto deseante, ya que abandona la ideología de la utilidad en favor de una doctrina de la libertad basada en la voluntad, pero no se enfoca en satisfacer sus deseos particulares, que el individuo deja de lado, pues se ve a sí mismo como “sujeto universal” (Stern, 2002, p. 165). Esta figura del espíritu es la “libertad absoluta”: una autoconciencia con la certeza de ser la esencia de las diferenciaciones espirituales ya sean teóricas (esencias suprasensibles) como reales (los estamentos o las masas de la realidad social efectiva). Estas diferenciaciones entre la esencia y su efectividad son el saber de esta conciencia sobre sí misma.

La aparición del principio de subjetividad anuncia un nuevo horizonte de conflictos que trata de los principios que deben ser la fuente de significados. Así, el momento de la violencia celestial no sustituye un plan de darse un contenido por otro, sino un fundamento de sentido (la voluntad) por otro (los objetos reales con sus particularidades concretas en el mundo social). Cuando la subjetividad sustituye el contenido real como guía y límite de la acción, imponiendo el acto de querer como la verdad del mundo, el mundo existente pierde su sentido, sin que todavía se haya destruido físicamente (Goldstein y Hiebert, 2016, p. 153).

- La libertad absoluta es la personalidad pura.
- La voluntad o la conciencia actuante que cada individuo es, pero purificada de las contingencias de la particularidad, en su pureza de querer universal.
- La conciencia de ser toda realidad, que es espiritual.
- Existe como conciencia de que “el mundo es simplemente su voluntad” (Hegel, 2010a, p. 447), pero no como particular, sino como voluntad universal, general.
- No es una voluntad que se pueda delegar en representantes, como en la democracia representativa.

- Es voluntad general real, voluntad de todos los individuos singulares como tales: la conciencia de cada uno, que debe ser esencialmente “autoconsciente de todas y cada una de las personalidades” (Hegel, 2010a, p. 447): cada una actúa como voluntad general.
- En realidad, lo que entra en escena como una actividad del todo es un actuar inmediato y consciente de cada uno.

4. La Revolución francesa propiamente dicha

En la Revolución francesa, producto del proceso previo, esta libertad absoluta “se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponer resistencia” (Hegel, 2010a, p. 447). Antes teníamos un mundo de la eticidad como una sustancia en la que se formaban los sujetos; este se fragmentó y disolvió por su inconsistencia para articular las diferencias entre los mundos masculino y femenino. Más tarde, vimos aparecer a la conciencia como horizonte de un mundo que primero parece solo tener efectos teóricos, pero luego empieza a afectar a los universos teóricos y de la fe, que nos ha traído a esta conciencia práctica singular, que pide reconocer al mundo como producto suyo. “La violencia terrenal con su ‘destrucción de la organización real del mundo’ se convierte en la articulación física de lo que antes era el mero planteamiento de la falta de sentido de la complejidad de la existencia” (Goldstein y Hiebert, 2016, p. 153). El efecto es que “todo el sistema de los poderes espirituales), que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado” (Hegel, 2010a, p. 447).

Este derrumbe del mundo de los estamentos en la Monarquía absoluta ocurre por su objetualidad, ya que aparece como algo exterior en lo que no logra reconocerse esta voluntad singular. La subjetividad ha corroído todo este antiguo régimen: “la negatividad ha penetrado de parte a parte todos sus momentos” (Hegel, 2010a, p. 447), de los estamentos o las masas espirituales en los que se articulaba el antiguo régimen. Cada individuo se comprende como voluntad, la que ha sido elevada a la universalidad por el proceso previo de la formación cultural y ya no se reconoce en este mundo de estamentos; así, la voluntad de

los individuos entiende que solo puede realizarse en “un trabajo que sea trabajo entero” (Hegel, 2010a, p. 447), de todos. Cada conciencia singular deja de reconocerse en estos estamentos y elimina el valor de estas diferenciaciones, de modo que ahora “sus fines son los fines universales, su lengua, la ley universal, su obra, la obra universal” (Hegel, 2010a, p. 448).

Aquí ya se ha perdido el significado de la utilidad, pues la voluntad tiene como objeto la misma voluntad con el siguiente acento: la oposición que aparece aquí es la que hay entre “conciencia singular y conciencia universal” (Hegel, 2010a, p. 448), pero solo como “la *apariencia* de la oposición”, pues “la conciencia singular misma [...] es conciencia universal y voluntad general” (Hegel, 2010a, p. 448). Ya no hay aquí ningún más allá como tampoco existe ahora un ser objetivo autónomo o creído por la fe.

Con esto se eliminan las diferencias de las masas en que se divide el mundo ético y también la autonomía de los individuos. Solo aparece “el movimiento de la autoconciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma en forma de universalidad y de conciencia personal” (Hegel, 2010a, p. 448). Por eso, la voluntad general se hace voluntad individual. En la experiencia de la voluntad individual, ella se enfrenta a la ley y a la obra general, pero reconoce que su voluntad es tanto “inmediata como universal” (Hegel, 2010a, p. 448), de manera que reconoce a la ley como su propio objeto dado y ejecutado por ella. Entonces, la acción y la objetualidad de esta voluntad consisten en hacer leyes, acciones de Estado, “no hace nada singular” (Hegel, 2010a, p. 448).

5. El terror

El terror como “la interacción de la conciencia consigo misma”, que resulta paradójica, porque no puede llegar “a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje ni de la realidad efectiva, ni a leyes e instituciones universales de la libertad consciente: tampoco a actos y obras de la libertad volente” (Hegel, 2010a, p. 448) no logra constituir un mundo de instituciones, pero tampoco puede validar sus propias

acciones. Esta paradoja se da y no se puede resolver, porque las obras de esta voluntad universal deberían ser un objeto perdurable, consistente. Sin embargo, este tipo de objetos, las substancias de la eticidad, no pueden existir más que diferenciándose en “masas espirituales subsistentes” (Hegel, 2010a, p. 448) con funciones y funcionarios también diferenciados en diversas instituciones: los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, separados pero dentro de un Estado constituido, además del orden propio de la sociedad en su diversidad, que incluye el sistema del mercado y las demás organizaciones de la sociedad civil.

Por otro lado, esta libertad universal solo puede existir particularizándose, diferenciándose de los individuos que la producen, los cuales aparecen, desde su perspectiva, como miembros de ese todo. En consecuencia, la voluntad de las personas concretas sería un modo, una rama o especie de ese todo, con el significado de solo poder existir como personas determinadas, diferenciadas, diversas. De este modo, la voluntad general no puede existir más que como su propio suprimirse. La tensión consiste en que esta autoconciencia universal no puede reconocerse en esas formas de la realidad efectiva: no puede dar su asentimiento a las leyes, porque estas emanan de “una parte” (Hegel, 2010a, p. 448); se siente estafada en la democracia representativa, porque debe delegar su capacidad de acción en un legislador que la represente; pero tampoco encuentra válido que sea ella en su particularidad quien legisle. Cualquiera de estas concreciones las va a considerar una estafa, “pues, allí donde el sí-mismo sólo está delegado y representado, no es efectivamente real; allí donde tiene un representante en el que delega, él no es” (Hegel, 2010a, p. 449).

El resultado es que “la autoconciencia singular, así como no se encuentra en esta obra universal de la libertad absoluta como sustancia que es, tampoco en los actos propiamente dichos y en las acciones individuales de su voluntad” (Hegel, 2010a, p. 449). La única forma en que pueden actuar las instituciones del Estado, lo universal, es “compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es voluntad efectivamente real cuando está en un sí-mismo que sea Uno” (Hegel, 2010a, p. 449). En consecuencia, “todos los otros individuos

singulares que forman parte del Todo quedan excluidos de este acto, y tienen sólo una participación limitada en él”. Sin embargo, entonces, “el acto no sería acto de la autoconciencia efectiva universal”. No hay entonces posibilidades de acción positiva para la libertad absoluta. “lo único que le queda es la actividad negativa; es sólo la furia del desaparecer” (Hegel, 2010a, p. 449).

Ahora bien, las que se contraponen a esta libertad absoluta son “la libertad y la singularidad de la autoconciencia efectiva misma” (Hegel, 2010a, p. 449). Como esta libertad absoluta no logra darse la configuración de un Estado con sus propias instituciones, para mantenerse sin diferencias, se divide entre dos extremos abstractos y absolutos: “en la universalidad fría, simple e inflexible, y en la rigidez dura, discreta y absoluta, en la terca puntualidad de la autoconciencia efectiva” (Hegel, 2010a, p. 449). Una vez que la libertad absoluta ha aniquilado las viejas instituciones, el único objeto de su furia es este sujeto singular, que solo capta en su consideración más abstracta, sin la mediación de las instituciones, la relación entre estos extremos:

es la negación pura, totalmente no-mediada; y por cierto, la negación del individuo singular [...]. Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la muerte, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua. (Hegel, 2010a, p. 449)

Estas afirmaciones que dramatizan los acontecimientos contienen “una referencia o sustrato histórico en el terror de Robespierre, que guillotiné a 40 000 personas - la muerte más gélida y trivial” (Stolzenberg, 2009, p. 204).

La voluntad general solo se cumple en un gobierno que mata, que considera a las personas como cosas utilizables, desechables, en función de su propio poder. En realidad, como ya vimos, no es posible un gobierno “general”, sino que siempre hay una individualidad que

lo encarna. Es una particularización o una diferenciación en este horizonte de negar toda diferencia. Es un gobierno de un bando o una facción, que excluye a otros y se encarna en una “voluntad determinada” (Hegel, 2010a, p. 450), opuesta a la voluntad general. La lógica de este proceso de canibalización anárquica de gobiernos es la siguiente: “Sólo la facción vencedora se llama gobierno, y precisamente en el hecho de que sea una facción reside inmediatamente la necesidad de su caída; y el hecho de que sea gobierno, a la inversa, hace de él una facción, y lo hace culpable” (Hegel, 2010a, p. 450). Como consecuencia, “dada la multiplicidad de voluntades reales, sólo es concebible la anarquía” (Shklar, 1976, pp. 177-6).

Hay que fijarse en este proceso como una lógica colectiva, masiva, en contra de cualquier diferencia: primero, contra las instituciones del antiguo régimen; luego, contra los individuos; y, finalmente, contra los diversos intentos de formar un gobierno. Sin embargo, no cesa aquí la violencia contra los ciudadanos, sino que el gobierno, considerándose como “la voluntad general efectivamente real”, se enfrenta a unos ciudadanos “sin realidad efectiva”, a los que solo les queda “la intención” (Hegel, 2010a, p. 450). De este modo, “hacerse sospechoso ocupa el lugar de ser-culpable o tiene el mismo significado y efecto, y la reacción exterior frente a esa realidad efectiva que reside en el simple interior de la intención consiste en la seca aniquilación de este sí-mismo que es, al cual, por otra parte, lo único que se le puede quitar es su ser mismo” (Hegel, 2010a, p. 450). En consecuencia, “los individuos son condenados a muerte por la mera sospecha de ser contrarrevolucionarios y la libertad absoluta conduce lógicamente a un reino del terror, como el que se impuso en Francia en 1793-4” (Houlgate, 2013, p. 164).

La obra de esta libertad absoluta es el terror. Según Winfield, “esta situación de libertad absoluta y terror se refleja, por supuesto, en los continuos paroxismos de la Revolución Francesa, donde los sucesivos gobiernos revolucionarios fueron expuestos como facciones y sus líderes fueron decapitados” (2013, p. 290). Es el aniquilar “toda diferencia” (Hegel, 2010a, p. 450). En el terror de estos asesinatos masivos, la libertad absoluta se contempla como lo que es: esencia negativa. Ante este panorama, el sujeto concreto que actúa (la autoconciencia) recuerda

que, en el primer momento, en ese reino metafísico de la teoría, la libertad absoluta “sería sólo la esencia positiva de la personalidad” (Hegel, 2010a, p. 450), una promesa de un reino de la voluntad general que conservaría a la personalidad. Entonces, la autoconciencia “separa su esencia positiva y su esencia negativa” (Hegel, 2010a, p. 450), aunque en realidad acontece el puro pasar “de lo uno a lo otro”: mudar de absolutamente positiva a absolutamente negativa, sin ser más que el “cancelar el pensarse a sí mismo o la autoconciencia” (Hegel, 2010a, p. 450).

La libertad absoluta contiene la negación, pero esta es “la diferencia como tal, y vuelve a desarrollar ésta como diferencia efectiva” (Hegel, 2010a, p. 450). Esto ocurre, porque la negación pura tiene existencia en la voluntad general, es decir, tiene su subsistir, su sustancia, su determinación en ella, y aparece como lo negativo del individuo. Por esta razón,

se vuelve a formar la organización de las masas espirituales, a las que se les asigna un conjunto de conciencias individuales. Éstas, que han sentido el temor de su señor absoluto, la muerte, vuelven a consentir la negación y las diferencias, se ordenan bajo las masas, y retornan a un mundo dividido y limitado, pero, a través de él, a su efectiva realidad sustancial (Hegel, 2010a, p. 450).

6. Resultado del proceso: paso a la Moral

El resultado de este proceso es que el “espíritu habría salido despedido de este tumulto, y retornado a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación, el cual tan sólo habría sido refrescado y rejuvenecido por el temor del amo, que habría retornado a los ánimos” (Hegel, 2010a, p. 450). Sin embargo, dentro de la libertad absoluta estaban el mundo como voluntad general y “la autoconciencia, contraída y condensada en el sí-mismo simple” (Hegel, 2010a, p. 451). Esta autoconciencia se cultiva o se forma al “ver su efectividad pura y simple desvanecerse inmediatamente y pasar a la nada vacía” (Hegel, 2010a, p. 451). Todas las determinaciones previas de la formación o el cultivo del mundo occidental “quedan perdidas en la pérdida que el sí-mismo experimenta cuando está dentro de la libertad absoluta” (Hegel, 2010a, p. 451). La

negación del sujeto concreto es “el terror puro de lo negativo, que no tiene en él nada positivo, nada que lo colme” (Hegel, 2010a, p. 451). Experimentar esta negación que lleva a cabo la voluntad universal “no tiene nada de positivo”. Sin embargo,

precisamente por eso, y de manera no-mediada, es una sola cosa con la autoconciencia, o bien, es lo puramente positivo porque es lo puramente negativo; y la muerte sin significado, la negatividad no cumplida ni colmada del sí-mismo se muda de golpe, dentro del concepto interior, en positividad absoluta. (Hegel, 2010a, p. 451)

En la experiencia de la conciencia, se desvanece el ser abstracto de la voluntad general misma, con “la cual ella se sabe ahora en la medida en que es inmediatez asumida, en la medida en que es saber puro o voluntad pura” (Hegel, 2010a, p. 451). Entonces, la conciencia ahora se sabe a sí misma esencia en términos de “saber y querer puros” (Hegel, 2010a, p. 452); sin embargo, como subjetividad individual se aparece a sí misma bajo la perspectiva de ser solo la “forma del sujeto” (Hegel, 2010a, p. 452), la esencia o la actividad real, pero solo sabida en cuanto forma y “la realidad efectiva objetual” (Hegel, 2010a, p. 452) sería “forma desprovista de sí-mismo”.

De esta manera, la libertad absoluta “pasa de su autodestructiva realidad efectiva a otra tierra del espíritu autoconsciente” donde la ineffectividad, la forma o la esencia “es tenida por lo verdadero” (Hegel, 2010a, p. 452). Emerge así “la nueva figura del espíritu moral” (Hegel, 2010a, p. 452).

7. Conclusiones

Se puede pensar que estas páginas tienden al proyecto político de Hegel, quien necesita mostrar cómo el sujeto moderno reflexivo puede reconciliarse con la determinación o la diferenciación de la acción social y política. Para esto, necesita mostrar a las instituciones modernas imbricadas con la libertad en el sentido de universalidad e igualdad de los sujetos. Esta será una tarea que desarrollará en sus

siguientes obras, que culminará con sus *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Su objetivo es mostrar que las costumbres, las leyes y las instituciones sociales no son simplemente limitaciones, sino que son condiciones que permiten la libertad humana, ya que proporcionan recursos necesarios para el desarrollo de las capacidades humanas, y nos permiten identificar y obtener los distintos fines y metas que nos podemos plantear (Stern, 2002).

La Revolución industrial en Inglaterra y la política en Francia cambiaron el mundo y llevaron a realizarse lo que estaba anunciándose a comienzos de la modernidad y a crear las condiciones para el mundo en el que vivimos hoy en general, en términos globales. En principio, se trata de un mundo en que la libertad es una posibilidad real; sin embargo, las personas no se sienten identificadas de inmediato con las instituciones modernas (el mercado y el Estado de derecho). Sin embargo, esta nueva comprensión de la libertad crea un nuevo abanico de posibilidades para que los individuos se construyan ellos mismos una “nueva casa” a través de sus propias acciones de autodeterminación y, entonces, de realización de la libertad en sus propias vidas (Pinkard, 1976).

En esta sección de la *Fenomenología del Espíritu*, encontramos una teoría de la violencia moderna que nos permite ver cómo la lógica social fundada en la “subjetividad” tiene por sí misma una dinámica intrínseca que da forma a la violencia: la violencia celestial que anuncia el sentido “verdadero” de las instituciones existentes, la violencia terrenal de la destrucción y la prevención de nuevas diferenciaciones en la existencia, y la ilimitada aniquilación de la comunidad a través del terror.

Para Hegel, el terror plantea el problema del individuo moderno, que ha descubierto que “es el puro pensamiento de sí mismo y sólo en cuanto pensante es la fuerza darse universalidad, es decir de borrar toda particularidad, toda determinación” (Hegel, 2010b, §5Z). ¿Cómo se puede reconciliar a este individuo con las organizaciones e instituciones que conforman el Estado y la sociedad? Hegel piensa que una vez que se ha producido esta alienación, sigue la anarquía, que incluye a propia de la democracia directa, que en la presentación de Hegel parece tener su origen en la falta de voluntad de los individuos modernos de

identificarse con una determinación o una diferenciación concreta, lo que es necesario para que las instituciones modernas tengan el significado constitucional que les corresponde. Por otro lado, Hegel muestra que las formas tradicionales de reconciliar al individuo con su posición social ya no operan una vez que el sujeto ha reconocido su capacidad de separación reflexiva entre el yo como particular y el yo como universal.

Escribiendo casi en el calor de las batallas que los revolucionarios franceses llevaron por toda Europa, Hegel nos muestra un mundo de instituciones que emergen de la violencia y que parece marcado por esta. Si el Estado puede reclamar la vida de los ciudadanos en la guerra (Hegel, 2010b, § 325), las instituciones democráticas parecen condenadas a repetir y llevar a nuevos extremos la tendencia a dividir la sociedad en facciones (Hegel, 2010b, § 311). Los ciudadanos, por su parte, se encuentran en la disyuntiva entre asumir la violencia del Estado como algo aceptable o emprender nuevas revoluciones para dar curso a sus ideales. Sin embargo, Hegel también muestra la posibilidad de encontrar formas de reconciliación de los individuos con el Estado y entre sí, dejando abierta la tarea de la reconciliación.

Referencias

- Goldstein, J. D. & Hiebert, M. S. (2016). "Strange Legacies of the Terror: Hegel, the French Revolution, and the Khmer Rouge Purges", en: *The European Legacy*, 21:2, pp. 145-167.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Vermal, J. L. Madrid: Edhasa.
- (2010a). *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Gómez-Ramos, A. Gredos.
- (2010b). *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Paredes, María del Carmen. Gredos.
- Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Londres: Bloomsbury.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1976). *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Stern, R. (2002). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit (HPS)*. Routledge.
- Stolzenberg, J. (2009). "Hegel's critique of the enlightenment in 'The Struggle of the Enlightenment with Superstition'". En: Westphal, K. R. *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Wiley: Blackwell.
- Winfield, R. D. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.