

Introducción.

Sobre el espíritu como voluntad libre que quiere su propia libertad¹.

JUAN JOSÉ PADIAL
Universidad de Málaga

I. LA REFLEXIVIDAD DE LA VOLUNTAD

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel alcanzará claridad meridiana sobre una de las cuestiones que le rondaban ya en sus inicios filosóficos. En aquellos escritos juveniles aspiraba, en la línea de Schiller, a educar al hombre, aunque en un sentido moral y no estético. La libertad y la voluntad aparecían así, *fortiter*, en el centro de sus preocupaciones. Algunos años más tarde, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel mostrará la contradicción del alma bella, que por mor de la pureza de su libertad, rehúsa cualquier realización de sí en el tiempo, y mantiene su existir en una generalidad abstracta. La libertad del alma bella goethiana o de Allwill en Jacobi, es la libertad de una voluntad que no comunica con fines determinados, una existencia sin horizonte. Ni Allwill ni el alma bella, quieren que sus horizontes respectivos de acción se encapoten. Pero todo horizonte es finito, y por lo tanto es vivenciado por el alma bella como insuficiente, agobiante, inadecuado para su libertad. Por ello su voluntad es incapaz de comprometerla en su desenvolvimiento. Y esto es trágico, pues “el no poner actos en el tiempo significa obviamente no sacarlos del tiempo, y no ‘sacarse’ uno mismo de él, significa mantener siempre la propia vida como posibilidad universal abstracta y vacía sin vivirla —sin hacerla— realmente nunca”².

1 “Der freie Wille, der den freien Willen will”, HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer y K.M.Michel, vol. VII. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970. Cit.: *PhilRecht*. Vers. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*. Edición de J. Hoffmeister. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana 1975 (2ª ed. Barcelona: Edhasa 1988) § 27.

2 Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 364.

Paréceme a Hegel que no es posible una libertad pura; una libertad que no opere sobre la finitud de propósitos e intenciones particulares, y que se desentienda de los factores culturales que troquelan la afectividad y prestan puntos de referencia para la identidad personal. Se trata de un problema que afecta de lleno a la comprensión kantiana de la libertad. Para Kant, al elaborar la *Crítica de la razón práctica* estaba en juego la responsabilidad del sujeto, y la independencia de su actuar frente a cualquier causa, ya externa, ya interna, como la de los propios deseos. *Fiat legem, pereat mundus!*, había sido la paradójica conclusión de esta voluntad, que al seguir lo que dimana espontáneamente de ella: la norma moral, podía llegar a aislarse frente a un mundo hostil y refractario a la ley y el bien. Kant había descubierto un ámbito, el de la ley moral dentro del hombre, que lo llenaba de admiración. ¡Una esfera incondicional! Y había acentuado la espiritualidad de la libertad, su carácter absoluto, infinito. El problema, clarísimo para Hegel, es cómo la libertad puede llegar a ser determinación del sujeto, cómo implica la libertad al sujeto que es cada quien, a la finitud de su vida y de su yo. Esto es, cómo la determinación por lo absoluto es autodeterminación de un sujeto finito. Este problema mostraba su cara más terrible quizá en algunas de sus consecuencias. Por ejemplo en la doctrina kantiana sobre el matrimonio, pues según el regiomontano, los conyuges deberían entender su alianza como un contrato sobre lo que cae bajo su propiedad. La respuesta de Hegel es contundente, pues:

“es una barbarie la concepción kantiana de que consienten en entregarse el uso de sus partes sexuales y luego todo el cuerpo como una especie de propina. Lo mismo se les podría obligar a vivir juntos por la fuerza de las armas”³.

Si la tragedia del alma bella era la vida como pura posibilidad de sí, la tragedia para el sujeto kantiano radicaré en la insuficiente comprensión de la determinación como determinación de sí, en una reflexión insuficientemente abarcante, una actuación que no llega hasta el yo. La primera era la tragedia del tiempo vacío. La segunda la del desciframiento del yo a través de sus acciones.

II. ESTAR CABE SÍ EN OTRO

El problema radica, como mostró Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, en que lo incondicional o lo infinito — la actuación por puro respeto al deber — no puede ser verdaderamente infinito en su oposición a lo finito; es decir, aunque perezca el mundo. Lo incondicional sólo es tal, si se determina, si se destina. La acción finita, determinada, no es el límite de la acción incondicional, sino

3 Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires, 1984, p. 194.

su cauce. Cuando Hegel, muchos años más tarde, en Berlín, sentencie que “El bien [...] es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo”⁴, no estará sino mostrando el mismo ardor y pasión que Fichte imprimió a las jóvenes generaciones romántica e idealista. El esfuerzo, el trabajo por extender la libertad en el mundo, por realizarla en la historia, viene a ser aquí lo capital, lo incondicional, das *Un-be-ding-t*, aquello que diferencia a los seres humanos de las meras cosas, como había hecho notar Fichte.

No es la libertad algo que concierna tan sólo a la voluntad subjetiva, sino algo que se realiza también política e intersubjetivamente, como ha hecho notar el profesor Manuel Jiménez Redondo (Universidad de Valencia, España) en su excelente contribución a este volumen. Se trata de un problema que es crucial para la comprensión de la libertad, y de la modernidad. Para Hegel, tal es la estructura del concepto, la de ser sí mismo en la referencia a lo absolutamente otro de sí. Las raíces platónicas y cristianas de esta estructura y la discusión de esta elevación de lo finito a lo infinito, frente a la radical reclusión en la finitud propia de la postmodernidad heideggeriana, han sido el objeto de estudio del profesor Jiménez Redondo. Esta noción hegeliana de libertad permite comprender i.) la historicidad del espíritu, de un modo que ii.) es compatible con la posesión de sí en el origen⁵ propia de la libertad. De esta compatibilidad trata la aportación a este libro de la profesora Montserrat Herrero, de la universidad de Navarra. Incide con hondura metafísica, en la crítica de Bloch contra Hegel, pero para rehabilitar a Hegel. A su juicio, la comprensión hegeliana de la realización del fin permite advertir cómo el sujeto se sitúa cognoscitiva y volitivamente en su principio, en su origen. Y cómo ese situarse es un salir al encuentro de sí, un alcanzar cognoscitivo lo que somos —conocimiento de nuestra necesidad—, y un realizarlo y objetivarlo prácticamente —libertad desde una posesión originaria, como posesión de un fin, que no es otro que el sí mismo humano—.

De esta comprensión de la libertad como fin que se posee y se exterioriza, que se alcanza y se realiza, ha tratado también el artículo del profesor Jesús Ezquerro Gómez de la Universidad de Zaragoza. En él se rastrean magistralmente las raíces aristotélicas de la comprensión hegeliana del tiempo. El profesor Ezquerro descubre en la *energeia* aristotélica el puro respecto a sí, la pura negatividad reflexiva. Como la *praxis* es propia de los fenómenos vitales, la vida no termina, porque ella es fin, pero no como *peras*, sino como *telos*. Así la comprensión de la vida y la eternidad —*aión*— coinciden; o lo que es igual, sólo hay vida como exclusiva realización del fin, y eso *ab initio*. Ésta

4 *PhilRecht*, § 129

5 La libertad como posesión en el origen es una fórmula acuñada por el profesor Leonardo Polo.

es la temporalidad de lo absoluto, que no está clausurado, sino que es relacionándose con lo otro de sí, con la temporalidad. De este saberse a uno mismo o reconocerse, en lo absolutamente otro, trata también el trabajo de Kristin Gissberg, de la Universidad de Memphis, en el que se busca la articulación de la subjetividad finita y la infinita en lo que Hegel denomina la forma especulativa del amor, y que está no sólo en el centro de sus reflexiones sobre la religión, sino también de su antropología filosófica y su filosofía de la historia globalmente consideradas.

También la profesora Angeliki Kontou, de la *Open University of Cyprus*, en Grecia, incide sobre el problema de la otredad, y su separación, su autonomía e independencia. En su contribución analiza los diferentes modos en que el conflicto surge desde el no reconocimiento de lo otro. Si la libertad estriba para Hegel en estar cabe sí en otro, el crimen consiste en la absolutización de la voluntad particular, en su irreferencia. Problema que se agrava en las modernas sociedades, donde el liberalismo agudiza la separación y el atomismo social, sin ofrecer espacios y formas de vida racionales y comunes. Este punto ha sido también investigado por la profesora Teresa Serra de la Universidad de *La Sapienza* en Roma. Su contribución trata de las formas contemporáneas en que lo finito y particular pretende absolutizarse, y por lo tanto clausurarse en su finitud, eliminar su relación con lo otro. Así reaparecen en nuestras sociedades y nuestras autocomprensiones versiones de lo que Hegel denominó la mala infinitud. Se puede constatar tal infinitud en la multiplicación de las necesidades en la sociedad del consumo, en la correlativa autocomprensión del ser humano como sujeto de necesidades —menesterosidad pura—, y en la comprensión de la sociedad como un sistema de la atomística, o como dirá Nietzsche algunos años más tarde en la anarquía de los átomos.

Pero los aciertos hegelianos no deben impedir su correcta evaluación. Es mérito de la profesora Kontou subrayar algunas dificultades de las teorías hegeliana que atañen a su comprensión del amor en las relaciones interpersonales, y a la pobreza en las sociedades industrializadas. Christian Blum, de la Universidad de Colonia, Alemania, también analiza estos conflictos. En su caso, atiende a los dilemas entre la voluntad particular y la general, o a la diferencia entre arbitrariedad y libertad. Lucas Gómez-Zorrilla pasa revista en su contribución a la relación de Hegel para con los así llamados pensadores postmodernos, y Cristina Rodríguez atiende a la propuesta del pensador madrileño Leonardo Polo.

Como señala el profesor Andrzej Przylebski, de la universidad de Poznan en Polonia, no podemos ignorar los cambios socioculturales acaecidos en occidente desde la muerte de Hegel. Para muchos tales mudanzas históricas restringen el interés por la filosofía de Hegel a la de un teórico de las formas modernas de vida. Frente a ellos, el profesor Przylebski muestra el profundo

interés teórico de la filosofía social hegeliana. Dedicó su texto al análisis de la tematización hegeliana de la sociedad civil y sus funciones en la vida socio-política. Pero la sociedad civil hunde sus raíces en *Sittlichkeit* como fundamento espiritual de la cultura, como la sustancia de la propia esencia de tal cultura, en la que se plasma su *ethós*. Aquí radica el interés contemporáneo de los análisis sociales hegelianos, pues atienden a la realización de la libertad en formas comunitarias de vida.

III. LA EXISTENCIA LIBRE

La autonomía del sujeto kantiano resulta así una insuficiente tematización de la libertad humana. Trazar el mapa del panorama que sobre la libertad se avizora en los escritos de Hegel es el tema del trabajo del prof. Gabriel Amengual (Universidad de las Islas Baleares, España). La autodeterminación del sujeto exige no tanto una actuación independiente de cualquier causa extraña que lo determine⁶, sino sobre todo que la libertad alcance los impulsos, las tendencias, los propósitos particulares y los fines del sujeto. Así la voluntad al querer lo otro de sí, no está sino queriéndose a sí misma en lo otro, pues la acción no es sino la trasposición de lo conceptual, e incluso de lo meramente subjetivo — aquellos propósitos y fines — al orden de la existencia, su suscitación e institucionalización en el mundo. Esto implica para la subjetividad el investir semánticamente de universalidad racional a lo dado, a lo inmediato; o la comunicación de la libertad a la naturaleza y al mundo objetivo. Lo que viene a significar la metamorfosis de la existencia natural en existencia libre. Así se articulan inteligencia y voluntad en el comportamiento humano. La primera abriendo un hiato entre lo dado inmediatamente a la conciencia y la conducta humana, en el que comparece el mundo como posibilidades de acción. La segunda determinando sus contenidos particulares de acuerdo con la voluntad. No se trata ya de una voluntad ciega — como la espontaneidad de la *natura* spinoziana —, sino pensante, y por lo tanto general.

La realización de la libertad no puede atender meramente a la universalidad que el sujeto encuentra en sí como un hecho: la ley moral. A de abrir los ojos también a su realización en mundos objetivos y compartidos con otras voluntades. En esto estriba la rectificación hegeliana al formalismo moral kantiano. No sólo es mérito suyo haber señalado las dificultades y contradicciones que acechan al alma bella para dotar de contenido su propia acción, sino el mostrar la necesidad del tránsito de la esfera de la moralidad a la de la eticidad. Sólo así el concepto de libertad puede gozar de una consistencia adecuada. En el logro de tal consistencia conceptual el reconocimiento juega un papel preponderan-

6 Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, 1902, vol., IV, p. 446.

te, como ha puesto de manifiesto el profesor Mariano de la Maza (Pontificia Universidad Católica de Chile) en su contribución. El tema es particularmente importante si se quieren resolver las contradicciones que acechan tanto a la moralidad abstracta kantiana, como al derecho abstracto individualista, y de tradición liberal, con su énfasis en la propiedad y el contrato, en el derecho privado.

La conexión entre subjetividades que propicia el contrato y el comercio es meramente externa y por lo tanto, desde el derecho natural racionalista ilustrado, la sociedad se avizora como la conexión meramente externa entre existencias mutuamente interdependientes⁷. Ésta es la definición de la acción recíproca, la de la naturaleza en cuanto en ella no se encuentra rastro de libertad, sino tan sólo los nudos de la necesidad. Las contradicciones que surgen para abordar la libertad subjetiva e intersubjetiva pueden ser resueltas mediante el reconocimiento. Se requiere de la intersubjetividad, porque el conectivo social no es extrínseco a los términos que relaciona, sino constituyente de los mismos. Las culturas, las formas de vida, los otros constituyen parcialmente nuestra identidad, son inseparables de ella. Por consiguiente no son exteriores a la subjetividad, sino constitutivas y hasta cierto punto *a priori* respecto de nuestra vida y nuestro yo. Husserl hablará al respecto de síntesis pasiva. Esta interdependencia es ya libre, supera la necesidad, porque es un depender que nos constituye, nos hace ser lo que somos, está en la génesis y constitución de nuestras empresas libres, de los actos que ponemos y en los que nos ponemos libremente. Así, por un lado, el sujeto ha de reconocer sus impulsos y tendencias para poder comunicar libremente con ellos. Pero, la libertad tan sólo se desarrolla plenamente en la esfera intersubjetiva, mediante el reconocimiento de cada quien en un conjunto de instituciones que conformen formas racionales de vida, y que a su vez son como la salvaguarda de la propia libertad subjetiva.

IV. LA FORMACIÓN Y SUS FIGURAS

De aquí se sigue que el espíritu puede estar cabe sí en su otro, en su opuesto, en su sustancialidad, por ejemplo. En ello consiste la integración de las instancias impulsivas y desiderativas en proyectos de hondo calado personal, que constituyen el proceso de formación, la comprensión hegeliana de la *Bildung* goethiana. También se sigue que cabe superar la propia finitud de la existencia subjetiva y la del mundo cultural, que funciona respecto de los individuos como su otro, en un tipo de forma de vida acorde con la índole de la libertad. Y esta es la temporalidad primera del espíritu, por la que éste apunta a su futuro. “El tiempo es la diferencia entre la realidad existente y su plenitud

⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer y K.M.Michel, vol. X. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970, § 381 Z

propia (su entelecheia), y profundizarse a sí mismo y realizarse quiere decir sacar del tiempo u obtener a través del tiempo esa plenitud o ese fin que está fuera de uno mismo y del cual uno está separado precisamente por el tiempo”⁸. Este es el poder del espíritu, un “poder sobre todo lo existente”⁹, como acierta a explicar magistralmente Christopher J. Bauer (Hegel-Archiv en la universidad de Bochum, Alemania) en su contribución. Esta superación es la que ha dado lugar a la Historia Universal, que no es otra cosa que

“el completo desarrollo del concepto de espíritu, el cual presenta tan sólo la liberación por el espíritu de cualquier forma existencial que no concuerda con su concepto. Una liberación que está conducida por la transformación de dichas formas en una realidad perfectamente adecuada al concepto del espíritu”¹⁰.

Formación del individuo e historia política son las dos formas en que la libertad aparece y se extiende en el tiempo. Al igual que Goethe en *Los años de formación de Wilhelm Meister*, Hegel atiende a un tipo de formación de la subjetividad que eleve al individuo de sus intereses parciales al ámbito irrestricto de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Mostrar el papel de los hábitos en la Bildung es el tema de la aportación de Thomas A. Lewis, de *Brown University* en Providence, Estados Unidos. Así se acierta a conectar la formación con la dignidad y el respeto que Rousseau había reconquistado para el ámbito político, frente al atomismo social nominalista. Y es que en el hábito reside la comunicación de la libertad a la naturaleza. Como señala Christian Blum, la diferencia entre la arbitrariedad y la verdadera libertad estriba en que la autodeterminación subjetiva logre extenderse a su contenido, y al querer este contenido el sujeto no está sino consigo en lo que quiere. Para Hegel, la libertad no es sólo subjetiva. El proceso por el que la libertad se abre a un contenido que es el suyo, en el que se exterioriza y se objetiva, es la formación del individuo.

José García Martín, a la sazón presidente de la *Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard*, recuerda en este punto un agudo problema que atañe a la filosofía de la religión hegeliana: ¿Qué ámbito goza de mayor amplitud, el de la comunidad religiosa o el del individuo singular enfrentado con Dios? Si la comunidad religiosa es la esfera en que la religiosidad cobra existencia objetiva, ¿no se están trasladando categorías de la *Filosofía del Derecho*, esto es, socio-políticas, a la esfera religiosa? La respuesta de Kierkegaard consistirá en señalar la irreductibilidad del individuo singular y la tremenda intensidad

8 Choza, J., *Manual de antropología filosófica...*, p. 375.

9 Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, vol. 25/I: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, editado por Christoph J. Bauer, Hamburg 2008, p. 11.

10 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 382 Z.

reflexiva de los actos libres del existente singular en esta esfera. Este artículo se trenza con el de Alejandro Martín Navarro, de la universidad de Sevilla. La sutileza y discernimiento de este autor se centra en clarificar el lema de Hölderlin, Schelling y Hegel del “Reino de Dios”, como la comunidad ética por antonomasia en la que es posible la realización del bien.

La formación no está exenta de peligros, como puso de relieve la atormentada subjetividad de Werther, o las luchas, errores y redención de Fausto. Más, la formación para Hegel sólo lo es a través de las experiencias que la conciencia realiza, y en las que constata el hundimiento sucesivo de mundos y horizontes. Pero el naufragio no es lo definitivo. Los horizontes resurgen. La imagen empañada (*Bild*, recuérdese al Meister Eckhart) se hace más y más nítida. En Werther y Fausto cabe distinguir el logos y el tiempo, el argumento en sincronía o en presencia, y el desarrollo del mismo, o lo que es igual la mirada, la autoconciencia cabal, la libertad realizada, y el proceso, la lucha, el calvario. “El tiempo sirve para hacer compatibles la inquietud y la calma, para colocar, dice Hegel, la rosa de la razón en la cruz del presente”¹¹. Hegel llama espíritu a esta última vinculación del yo con el tiempo —que ha sido el objeto de estudio del profesor Armando Segura de la Universidad de Granada en España—.

La exterioridad e independencia de lo meramente objetivo sólo puede ser superada mediante la asimilación e interiorización de lo extraño. Tal es el cometido de la Idea, que es viva en cuanto asimila, y teórica, en cuanto reflexiona o se vuelca sobre lo que la ha constituido, viviéndose a sí misma, sabiendo de su necesidad, y estando en sí misma en este conocerse. Junto a este proceso teórico de interiorización, la Idea también tiene un lado práctico, el de su exteriorización, su objetivación, su cobrar una existencia adecuada. Este es el núcleo del concepto hegeliano de espíritu, como bien ha mostrado el profesor Segura. Precisamente por ello, convenía discutirlo. Eso es lo que ha llevado a cabo Alberto Ciria en su contribución a este volumen: contrastar el resultado del análisis hegeliano con otros posibles. Discrimina este autor entre el espíritu como conciencia de sí, como expansión hacia sí, y el espíritu como irradiación, como emisión, fuente, foco o luz. Hegel medita frente a la abstracción y separación; discurre acerca de la existencia opaca y desvinculada, atómica y puntual. En ello estriba la admiración de Hegel hacia una figura como la de Alejandro Magno, cuyas empresas consistieron en la expansión de occidente. Pero quizá quepa advertir en las gestas de Alejandro algo más grande que la admisión de Oriente, y sea su equiparación de estos pueblos con los de Occidente. En este acto, aparece algo refractario a la asimilación, al estar cabe sí en lo otro, que quizá pueda ser expresado señalando un existir y un estar que es una merced

11 Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999 (2ª ed.) p. 211.

de lo otro, o en el que el otro no es la mera referencia al sí mismo. Apunta así el estudio de Alberto Ciria a la concepción hegeliana de la libertad, centro a su vez, de muchos de las contribuciones contenidas en este segundo volumen sobre la antropología filosófica de Hegel.

V. UNA MULTIPLICIDAD SIN FRONTERAS

Que el espíritu consista en el saber de sí como un desarrollo hacia la libertad, o en un querer cuya determinación coincide con la libertad que la voluntad es, no se aprecia en ningún lugar del corpus hegeliano mejor que en su teoría del espíritu absoluto. En ella se advierte la conquista histórica del darse existencia de lo que en el ámbito de la *Ciencia de la lógica* es el concepto, “lo absolutamente infinito, incondicionado y libre”¹². Darse existencia que, ya señalé, sólo puede lograrse para Hegel como síntesis de este infinito con lo finito. Su primer nivel conceptual es el de las bellas artes en el que la libertad infinita se revela a la percepción sensible. No obstante, y como destaca el profesor Maurizio Pagano de la Universidad del Piamonte Oriental en Italia, la historia de la religión es más amplia que la del arte y la de la filosofía. Y es en esta historia, en la de la religión, en la que nacen y se consolidan las otras dos historias. Como teoría del espíritu absoluto, Hegel tiene en mente el problema de la verdad, ya sea estudiando la relación entre poesía y verdad, entre conocimiento y verdad, o entre experiencia religiosa, espiritual y verdad.

Es en el arte donde de forma más elemental reconocemos la naturaleza de nuestro propio yo: su infinitud. Mas en una forma sensible, y por ello precisamente no limitada. Este aparecer del concepto —fenomenología— alcanza su máxima cota en el viviente humano, y su más evidente, inmediato y sensible aparecer, en el cuerpo humano, como señala en su texto el Profesor Paolo d'Angelo, de la Universidad de Roma III. Pero la comprensión fenomenológica de la historia del arte es insuficiente, si no se entiende tal historia teleológica y reflexivamente, como la historia en la que “el artista [llega a encontrar] su tema en sí mismo”¹³.

Mas al enfocar la historia del arte teleológicamente aparece el problema de la relación entre belleza y verdad, o lo que es lo mismo la insuficiencia de la belleza para plasmar la verdad. De aquí se sigue que el arte no es el nivel conceptual pleno, sino que ha de ser seguido por la religión y la filosofía, y además que la belleza clásica es superior a la romántica. El arte clásico es para Hegel la realización del Ideal, la plasmación del conocimiento y la voluntad humanas en un medio sensible; éste es un problema que desarticula la teleología misma de la historia del arte, que progresivamente se va haciendo más reflexiva y más

12 Hegel, G. W. F., *Werke* XI, 274.

13 Hegel, G. W. F., *Werke*, XIV, 238.

ligada a la hondura y profundidad del sentimiento. Esta dificultad se pone de manifiesto en el contraste entre un arte moderno que pugna por representar “los esfuerzos, hechos y destinos”¹⁴ humanos y uno clásico en el se desvela por qué el cuerpo humano es la obra de arte del alma, —*das Kunstwerk der Seele*—.

El artículo de la profesora Mónica Carbó de la Universidad de Gerona, puede servir para medir la distancia entre el Hegel de Berlín y el de sus comienzos filosóficos. En Berlín, al dedicarse a confeccionar sus lecciones sobre Estética, Hegel se ocupaba de una de sus materias más queridas. Quizá este apego y afecto alcanzase su más alto grado en la pasión hegeliana por la música, como han puesto de relieve Hervé Bonnet, de la universidad de Toulouse en Francia, Antonio de Diego de la universidad de Sevilla, y Pablo Fernández Rojas de la de Granada. Se trata de contribuciones especialmente relevantes para este volumen dada la afinidad subrayada repetidas veces por Hegel entre la temporalidad y el espíritu. Quizá el advertir cómo el yo está tejido temporalmente le permitiese a Hegel adelantarse en varios siglos a la crítica musicológica, como pone de manifiesto Antonio de Diego en la apreciación hegeliana del cisne de Pesaro: Rossini y su *Belcanto*.

La pasión juvenil se manifestará en los muchos cursos y en las innumerables ideas que sobre el arte desarrolló en su periodo de Berlín. Pero, al hacerlo Hegel ofrecía unas tesis muy alejadas de las de Schiller y los románticos. En Grecia, arte y pensamiento se daban la mano. En Berlín, Hegel es consciente de la diferencia entre belleza y verdad. Los niveles conceptuales sustituyen a la nostalgia por Grecia. En esta toma de postura frente al romanticismo, Hegel marca también distancias frente a Schelling. Magdalena Bosch de la Universidad Internacional de Cataluña ofrece un detallado estudio de las diferencias entre las estéticas de uno y otro autor. A pesar de los años y la enemistad, Hegel no dejó de reconocer el mérito de Schelling. Mérito que a sus ojos estriba en que fue Schelling, y no Hegel, quien por primera vez consideró la estética como una de las ciencias que tratan sobre el espíritu absoluto. Pero la discrepancia surge en torno a la relación de la naturaleza con la belleza. ¿Es la naturaleza directamente bella, o sólo lo son nuestras representaciones de las mismas? El problema no es una frivolidad, porque lo que se dirime en él es de nuevo la cuestión de la libertad.

Quizá fuese la lectura de los estudios de Friedrich Creuzer sobre las formas simbólicas, el punto de inflexión hegeliano en su pensar sobre la relación entre la forma bella y el contenido expresado. En el arte simbólico esa relación es de lucha: el contenido no queda descifrado en la forma expresiva, siempre queda más allá de lo expresado; en el clásico, la adecuación está conseguida, lograda. En el romántico la inadecuación vuelve a aparecer, pero por el lado

14 *Ibid.*, 237.

de la excedencia del contenido sobre la forma. Gloria Luque, desgrana con belleza y perspicacia el papel de lo simbólico en las *Lecciones de Estética*. Al hacerlo, intenta rehabilitar los símbolos como modelos de racionalidad alternativa en un mundo tecnocientífico. El interés de Hegel por el arte simbólico se extendió hacia el arte oriental, y en concreto el indio. No en vano —nos recuerda la profesora Rosa Fernández Gómez de la universidad de Málaga—, realizó Hegel un extenso comentario de más de cien páginas a la traducción de Humboldt del *Bhagavad-Gita*. Hoy en día, el aprecio de los orientalistas por las interpretaciones hegelianas no cesa de incrementarse. En su contribución, la profesora Fernández señala sus aciertos en la comprensión de lo brahmánico, lo natural y el por qué de la marginalidad de la figura humana en el arte hindú. También el profesor Pagano recupera hallazgos de la comprensión hegeliana de la religiosidad oriental, ya india, ya china, y de cómo aparecen nudos e intersecciones entre culturas.

El profesor Miguel Salmerón de la Universidad Autónoma de Madrid, muestra que la comprensión hegeliana del arte simbólico es la de un arte feo, la de unas formas expresivas no adecuadas para el concepto. Frente a Hegel reivindica a uno de sus discípulos, Karl Rosenkranz, como elaborador de una estética de lo feo capaz de dar razón de fenómenos como la caricatura, en la que lo feo puede ser asumido en la Estética como una forma expresiva adecuada. Se aprecian así la fertilidad heurística de los planteamientos teóricos hegelianos, y la capacidad de abrir líneas de investigación futuras. La del tratamiento de la caricatura sería retomada en el siglo XX por la antropología filosófica de Helmuth Plessner, y sus investigaciones sobre la risa y el llanto. El tema de las relaciones entre verdad y pensamiento fue abordado por Goethe en su autobiografía, que tituló precisamente *Verdad y Poesía*. Sobre estas relaciones versa la contribución de Sebastián Gámez.

Mas quizá haya algo refractario a la libertad, a la posesión de sí en el origen. Algo que la conciencia desgraciada nunca llegue a asimilar, un otro reacio a cualquier estar en él, por el que es imposible cualquier decidir-se o cualquier ser-se; algo por completo irracional, ilógico. Un futuro y una finalidad irrealizables. Al respecto, la profesora Berta Pérez de la Universidad de Valencia coincide con algunas tesis mantenidas en este libro por Alberto Ciria y Angeliki Kontou. El sufrimiento y la tragedia marcan lo inasimilable por la subjetividad. En ellos el sujeto nunca está cabe sí. Es mérito de Adorno haber señalado estos límites a la dialéctica hegeliana, y que obligan a tomarse en serio el sentido hegeliano de la libertad, la amplitud del ámbito de la existencia libre, la alteridad como límite de la voluntad, o la capacidad de asumir como propia la existencia del otro. Este ha sido el argumento del artículo de Pedro José Herráiz-Martínez, de la universidad de Valladolid, en el que contrasta el

sentido hegeliano de la libertad con la afirmación de Jean-Luc Marion de que “el infierno es la ausencia de todo otro”.

En una carta de 1795 Schelling comentó a Hegel que “el alfa y el omega de toda filosofía es la libertad”. Hegel respondió con sumo alborozo a aquellas líneas de su antiguo compañero de cuarto en la fundación de Tubinga. Que la libertad es comienzo, principio, novedad, capacidad reflexiva de volver sobre sí, y situarse en el propio origen, fue lo que Hegel advirtió, y a lo que llegó a dar formulación teórica. Como comienzo la libertad no es precedida, sino que se sitúa en el comienzo del ser-se. Pero precisamente por ello, la capacidad humana de situarse intelectiva y volitivamente en su origen haya de ser congruente con la novedad y el inicio que cada quien es. “La capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana”¹⁵. Mantener el futuro como tal implica la posesión de un futuro que no adviene a presente, un abrirse de la inteligencia y un alcanzarse que no fue pensado por Hegel, y que quizá sea nuestra tarea.

15 Polo, L., *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 231.