

# Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

## Capítulo 4



ANTHROPOS



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015 286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices  
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona  
[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,  
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial  
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

# LIBERTAD Y AUTOCONCIENCIA. ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA NORMATIVIDAD EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE HEGEL

*Daniel Brauer*  
Universidad de Buenos Aires /  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que es indeterminada, polisémica y susceptible a los mayores malentendidos, a los cuales por tanto se encuentra realmente sometida, como [de] la idea de libertad, y ninguna otra ha circulado con tan poca conciencia.

G.W.F. HEGEL,  
*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*<sup>1</sup>

El concepto de libertad constituye, como es sabido, una de las nociones centrales de la filosofía práctica de Hegel y también uno de los aspectos más comentados en general de su teoría filosófica. Esto se debe a varios factores: tanto a la originalidad y vigencia de su concepción para el debate contemporáneo como a las dificultades y oscuridades de los textos en que esta concepción se expone. Dichas dificultades y oscuridades han conducido a interpretaciones incompatibles que han visto en el autor, ya desde la publicación de su *Filosofía del Derecho*<sup>2</sup> (1821), por un lado, a un acérrimo defensor de los derechos del Estado —y del Estado Prusiano en particular— por sobre los de los individuos. Por otro lado, se lo ha vinculado a la tradición del liberalismo moderno, que parte de la voluntad libre de los sujetos individuales para legitimar el poder político y, por lo tanto, sus propios derechos, si bien por cierto desde una perspectiva diferente a la de la teoría contractualista. Para quienes se han dedicado al estudio de la filosofía hegeliana, esta historia de la recepción de la filosofía política de Hegel es muy conocida, pero también es cierto que —a pesar de la significativa ampliación de los textos disponibles a partir de la edición realizada por Karl-Heinz Ilting de los apuntes de Homeyer en los años setenta<sup>3</sup> y la serie de ediciones de manuscritos de alumnos que corresponden a los sucesivos cursos que Hegel dictó sobre el tema en las universidades de Heidelberg y de Berlín, cursos

---

1. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, GWA 10, § 482, p. 301.

2. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7.

3. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Ig 1-4; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (Heidelberg 1817/18). *Mit Nachträgen aus den Vorlesung 1818/19*. *Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, V 1; *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann* (Heidelberg 1817/18) und *Homeyer* (Berlin 1918/19), edición de K.-H. Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983; *Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de D. Henrich, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983; *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (Berlin 1819/20). *Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, V 14; *Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesungen von 1822/23 von K.L. Heyse*, edición de E. Schilbach, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1999; *Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821/22*, edición de H. Hoppe, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2005.

anteriores y posteriores a la edición del libro publicado, para la que esa edición sirvió de disparador; o quizás precisamente en parte por ese motivo— la polémica no ha cesado y una serie de publicaciones recientes dan testimonio de ello. El concepto de libertad en Hegel ha cobrado una nueva actualidad y en relación con ella han surgido también nuevas controversias, lo cual ha sido fructífero porque ha llevado la discusión a un nuevo nivel. Pienso en los recientes libros de Alan Patten, Frederick Neuhouser y Klaus Vieweg, en los que la palabra libertad aparece en sus títulos, del mismo modo que en el intento de reactualización de la concepción hegeliana de libertad por parte de Axel Honneth y en la segunda parte de un también reciente libro de Robert Pippin.<sup>4</sup>

De modo que podemos preguntarnos si el planteamiento que Hegel mismo hace acerca de la multiplicidad de sentidos posibles de la idea de libertad, que he citado al comienzo del texto, no podría aplicarse a su propia filosofía. Si bien es cierto que, por un lado, en los últimos años hemos logrado mucho más claridad sobre varios aspectos de su concepción, por el otro, también lo es que en lo que concierne al concepto de la «libertad de la voluntad [*Freiheit des Willens*]» —que debería estar presupuesto en la *Filosofía del Derecho* publicada, ya que su tratamiento corresponde en realidad a la filosofía del espíritu subjetivo, de acuerdo con el diseño del sistema de la *Enciclopedia*— Hegel mismo parece no haber estado satisfecho del todo con su propia exposición (de 1817). Por ello anunciaría en el § 4 del libro su deseo de poder dar una versión ampliada del asunto más adelante.<sup>5</sup>

Quizá fue esto lo que lo llevó a ofrecer, a partir del § 5, un nuevo tratamiento de la idea de libertad, el cual temáticamente corresponde en rigor, reitero, a la última sección del espíritu subjetivo, pero que es presentado ahora desde un punto de vista diferente que podríamos denominar fenomenológico (en el sentido que Hegel mismo le ha dado a la palabra). En efecto, si bien Hegel toma sin duda como principio organizador del contenido de la exposición sobre su idea de libertad los tres «momentos» de su lógica-metafísica (universalidad, particularidad y singularidad), el discurso pretende persuadir al lector enfrentándolo a una evidencia independiente de la dinámica de la lógica del concepto y sus dificultades.<sup>6</sup>

La ventaja de este texto, que apela a la reflexión del lector sobre su propia experiencia y en ese sentido parece tener un carácter fichteano, es que nos permite reexaminar algunos aspectos de la forma en que Hegel trata a la «voluntad libre» sin incursionar en su fundamentación lógico-ontológica más que marginalmente. Esto no significa dejar de reconocer el papel decisivo del método subyacente. Este carácter fichteano del texto también puede observarse por el hecho de que parte del papel central del «yo» como sujeto de la «voluntad libre». Cabe mencionar, por otra

---

4. A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999; F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory, Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000; R. B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München: Wilhelm Fink, 2012; A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlín: Suhrkamp, 2011.

5. «[...] y espero algún día poder darle a esto una elaboración más amplia» (GWA 7, § 4, Observación, p. 48). Julio de Zan llama a ese texto el «libro que Hegel nunca escribió» (*La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009, cap. 12, pp. 367 ss.).

6. Cf. el comentario pormenorizado a estos párrafos de Klaus Vieweg (*op. cit.*, pp. 57-93).

parte, en el marco de la discusión acerca del papel de la *Lógica* en la configuración de la *Filosofía del derecho*, a la inversa, la función que la concepción de la subjetividad y del «yo», particularmente tanto en su aspecto práctico como en su aspecto teórico, desempeñan en el modo en que Hegel entiende la «lógica subjetiva» y su concepto de «concepto».

El concepto de libertad forma parte, en la tradición filosófica en que se inscribe la teoría hegeliana, de una amplia constelación semántica de la que forman parte también nociones tales como voluntad, decisión, acción, elección, responsabilidad, arbitrio, imputación, autonomía, deseo, espontaneidad, etcétera. Junto a estas nociones y otras semejantes deben mencionarse las de lo involuntario, lo compulsivo, lo heterónomo, la coacción, la dependencia, etcétera, ya que integran un juego de oposiciones que resulta constitutiva para su propia definición. El tema es demasiado amplio y tiene diversas vetas, de modo aquí solo examinaré algunos aspectos significativos con relación al texto mencionado al comienzo y a pasajes del mismo que ofrecen inusuales dificultades de interpretación.

Hegel sostiene una y otra vez, que el concepto de libertad es la fuente de legitimación de la acción individual y de las instituciones políticas, es decir, tanto de rasgos centrales del «espíritu subjetivo» como del «espíritu objetivo». Pero, ¿de qué tipo de libertad se trata y hasta qué punto es compatible con lo que solemos asociar al término? Esta pregunta se puede contestar de diversas maneras. En forma esquemática podríamos clasificar las respuestas posibles del siguiente modo: la concepción de la libertad en Hegel estaría basada (a) en una teoría lógico metafísica; (b) en una visión cuasitrascendental de la voluntad libre en la tradición de la filosofía kantiana; (c) en una concepción antropológico existencialista; (d) en una teoría del reconocimiento mutuo; y, por último, (e) en una teoría social e histórica.

Como quisiera mostrar a lo largo de este trabajo, ninguna de estas propuestas aisladas permite explicar cabalmente los diversos sentidos que Hegel asocia a la palabra libertad; ellas constituyen, más bien, aspectos que en el marco de la concepción hegeliana no se excluyen, sino que se complementan. Para comprender el modo en que se relacionan entre sí, es necesario incluir en general la perspectiva de lo que Hegel llama el «espíritu absoluto» y el filosófico en particular. Esta perspectiva intentará a su vez echar luz sobre la cuestión acerca del verdadero sujeto de la libertad, ya que en los textos de la *Filosofía del derecho* el adjetivo «libre» se aplica tanto a acciones individuales como colectivas, lo cual ha sido y es motivo de interpretaciones divergentes.

Lo que por mi parte propongo es una lectura de la filosofía del derecho como un tratado de derecho natural —que he realizado en un trabajo anterior—<sup>7</sup> que se diferencia de otras teorías del derecho natural de la Modernidad —las que, como es sabido, Hegel critica tanto por su contenido como por lo inadecuado de la expresión «derecho natural»— por dos rasgos constitutivos: la noción de libertad que está aquí en juego y la concepción del individuo que, como veremos, es mucho más amplia que la de las teorías contractualistas clásicas. Si bien la concepción hegeliana de la libertad implica tanto una teoría metafísica como una filosofía de la acción

---

7. «Crítica y rehabilitación del Derecho Natural en la filosofía política de Hegel». El trabajo se encuentra en curso de publicación en una compilación realizada por Klaus Vieweg y Mario Rojas (en prensa).

y una concepción de la sociedad, el hilo conductor de este trabajo es la función normativa de la noción hegeliana de la libertad.

En los §§ 5 a 7 de la *Filosofía del derecho* publicada en 1821, Hegel se propone ofrecer al lector una exposición accesible y aparentemente evidente de las características centrales de su concepto de libertad, aunque hacia el final del § 7 advierte que la verdadera prueba o demostración de los rasgos constitutivos de la noción se encuentran en la «*Lógica* en tanto filosofía puramente especulativa». <sup>8</sup> El texto pretende ser una presentación accesible al público que no conoce necesariamente otras de sus obras filosóficas ni, por lo tanto, el lugar sistemático que Hegel asigna a cada concepto en el marco de su teoría enciclopédica. Nos enfrentamos así a la tercera forma (3) de presentar en líneas generales la teoría, si tenemos en cuenta la fundamentación lógico metafísica que acabo de mencionar (1) y la exposición genética, por llamarla de alguna manera, que aparece como capítulo final del tratamiento del «espíritu subjetivo» en la *Enciclopedia* (2).

Esta triple perspectiva desde la que es abordado este concepto en la filosofía hegeliana es un indicio de que se trata de una idea compleja en la que están indisolublemente presentes una teoría lógico especulativa, una teoría de la subjetividad y una teoría de la acción en un sentido amplio, ya que la libertad abarca aspectos tanto teóricos como prácticos.

El hilo conductor de la exposición de Hegel es la concepción triádica del concepto que sirve de herramienta heurística para explorar rasgos constitutivos de la «voluntad libre». Lo primero que cabe señalar es que Hegel sitúa a la libertad ante todo como un predicado de la «voluntad». Lo que puede ser libre es ante todo la voluntad, lo cual significa, al mismo tiempo, que esta no lo es *per se*. Aquí Hegel retoma —como es conocido— la diferencia ya establecida por Kant entre libertad (*Freiheit*) y «arbitrio [*Willkür*]». No hay en ninguno de los dos algo así como el «libre arbitrio» de la tradición filosófica (y teológica), sino que el arbitrio aparece como algo contrapuesto a la libertad genuina, hasta el punto que un «libre arbitrio» sería una contradicción en los términos. Pero, ¿puede haber libertad sin arbitrio? Es evidente que Hegel entiende al «arbitrio» de una manera acotada, siguiendo a Kant, y que el término no cubre ni todas las acepciones del uso del lenguaje de la época ni de la tradición filosófica.

Pasemos ahora al § 5, en el que Hegel presenta a la voluntad en su aspecto general o universal. Como sabemos, este aspecto resulta, desde el punto de vista de su método, también el más rudimentario y solo constituye una condición *sine qua non* a la que deben agregarse otras características para que el fenómeno pueda tener lugar. Lo interesante es el extraño modo en que es expuesta esta «universalidad», ya que ella es identificada con «el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí». <sup>9</sup> Aquí se propone una noción de «universalidad» que obviamente tampoco coincide con la constelación semántica usual, dado que no es

---

8. «La comprobación y discusión más detallada de lo más íntimo de esta especulación, de la infinitud como negación que se relaciona consigo, de este punto originario último de toda actividad, vida y conciencia pertenece a la *Lógica* en tanto filosofía puramente especulativa» (*GWA* 7, § 7, Observación, p. 55).

9. «La voluntad contiene á) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo dentro de sí, en la que es disuelta cada restricción, cada contenido dado y determinado, sea por la naturaleza, las necesidades, los deseos e impulsos inmediatamente presentes o por cualquier otro; la irrestricta infinitud de la *abstracción absoluta* o *universalidad*, el puro *pensar* de sí mismo» (*ibid.*, § 5, p. 49).

una universalidad lógico-cognitiva que abarca todos los casos que puedan subsumirse bajo una variable, sino que se trata de una noción que implica una teoría acerca de la forma en que está constituido el sujeto mismo del acto voluntario.

Desde el punto de vista de la lógica hegeliana, lo que se presupone aquí es tanto la teoría del concepto como la de la función de la reflexión y particularmente de la «negación». El aspecto de la voluntad que Hegel identifica en este párrafo con la «universalidad» tiene que ver con una forma de acción negativa. Más que de la capacidad de hacer «abstracción» de todo contenido epistémico, de lo que se trata es del poder de abstención, es decir, del poder de no ejercer no solo determinadas acciones, sino de poder prescindir en general del ejercicio de acciones que corresponden a las opciones disponibles. Como suele suceder en el discurso hegeliano, el punto de partida solo lo es en apariencia, ya que la capacidad de abstención cobra sentido en la medida en que se dispone del «poder» de llevar a cabo acciones determinadas. No podemos abstenernos de lo que no estamos en condiciones de hacer. Hegel parece describir aquí el espacio mínimo de la acción de la voluntad, a saber, actuar o no actuar —y no actuar significa, en este caso, una forma de acción voluntaria y no una no-acción, tanto para el sujeto como para los demás, ya que podemos ser imputados por abstenernos de hacer algo—.

El punto de partida del análisis de la voluntad libre presupone ya el «arbitrio [*Willkür*]» en la medida en que para abstenerse es necesario previamente disponer de una serie de opciones de las que además es preciso ser consciente para poder renunciar a ellas o abstenerse de ejercerlas. Estas alternativas vienen dadas tanto por —en el lenguaje de Kant— las «inclinaciones [*Neigungen*]» como por la sociedad, en cuanto es en ese marco que se nos presentan una serie de opciones de acción. Si lo que puede ser «libre» es la voluntad, es necesario que esta disponga de posibilidades de acción —en tanto forma avanzada de «arbitrio»— y no solo de ellas, sino de la posibilidad de abstenerse de ejercerlas —algo que nuevamente aquí no es una opción puramente lógica, sino el «poder» efectivo de llevar algo a cabo o, en este caso, de no hacerlo—.

No deja de ser curioso que Hegel asocie este poder con el «pensamiento puro [*reines Denken*]», ya que no consiste en un acto meramente cognitivo. Lo que está en juego son en realidad acciones. Pero Hegel parece hacer intervenir al pensamiento por varios motivos. Por un lado, porque sin él las acciones serían ciegas y no acciones propiamente dichas; en segundo lugar, porque la función de árbitro que ejerce el arbitrio es ejercida por el pensamiento que evalúa las posibilidades disponibles; y, en tercer lugar, porque el pensamiento mismo es concebido como una cierta forma de acción en la que la «abstracción» y la abstención son concebidas de forma análoga (esta analogía debe ser precisada). Del mismo modo en que uno puede abstenerse de ejercer una acción, uno puede hacer abstracción de todo contenido de su pensamiento y reemplazarlo por otro o dejarlo de lado o tratar de no pensar en nada. Lo que ambas funciones tienen en común es una cierta forma de negación, en un caso teórica, en el otro caso práctica. Si bien este no es el único sentido en que Hegel utiliza la noción de negación —como he mostrado en otro trabajo—<sup>10</sup> en este contex-

---

10. D. Brauer, «Die dialektische Natur der Vernunft. Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch», *Hegel-Studien*, 30 (1995), pp. 89-104. Me he ocupado de la negación desde el punto de vista de una teoría de la acción en: «El secreto de la negación. Investigaciones epistemológicas acerca del discurso y de la acción negativos», *Revista de Filosofía y Teoría Política* (La Plata), 30 (1993), pp. 5-57.

to lo que se quiere señalar es que tanto el pensamiento como la abstención presuponen aquello sobre lo que se ejercen y tienen un carácter sincategoremático (abstraer de..., abstenerse de...). El «pensamiento puro» es, para Hegel, del mismo modo que la abstención absoluta de toda acción, una cierta ilusión, ya que ambos están contaminados con aquello sobre lo que se ejercen o carecen de sentido concebidos independientemente de ello.

En la medida en que este aspecto de la voluntad sea tomado como la esencia de la voluntad libre, se producirán errores que, según el autor, pueden tener consecuencias fatídicas tanto en el plano religioso como en el político. Aquí encontramos la conocida y sorprendente analogía entre las filosofías de la India (y particularmente el budismo), por un lado, y el fanatismo de la «furia de la destrucción [*Furie des Zerstörens*]» de la época del terror de la Revolución Francesa, por el otro. Las primeras llevarían a cabo desde un punto de vista puramente epistémico lo que dicho fanatismo habría puesto en práctica en el mundo ético político, ya que ambos habrían confundido lo que es una condición necesaria de la libertad con su esencia misma. La analogía resulta brillante y paradójica, pero no por eso deja de ser una analogía en la que las diferencias son tan significativas como los puntos en común, ya que se trata de opciones de acción claramente contradictorias y los motivos que conducen tanto a una como a la otra son difícilmente compatibles. Una cosa es una abstención y otra una acción negativa que se ejerce con la pretensión de cambiar el mundo de acuerdo con ciertas ideas, independientemente de cuán discutibles sean. No pretendo con esto, por cierto, defender a Robespierre y a su concepción de la libertad (por el contrario, personalmente hubiese preferido que se dedicara a la meditación budista). De lo que se trata es más bien de diferenciar tipos de acción que difícilmente puedan identificarse por razones puramente formales más que de un modo unilateral, ya que en un caso se da la no-acción, mientras que en el otro una acción destructiva. El fanatismo y el extremismo, tanto políticos como religiosos, podrían ser asimismo ejemplos del segundo «momento» de la libertad que veremos a continuación, es decir, precisamente de la incapacidad de hacer abstracción y relativizar una idea «fija».<sup>11</sup>

Como quiera que fuese, lo que Hegel quiere mostrar, como se deduce del texto que sigue en el § 5, es que en ambos casos se obtendría lo contrario de lo que se pretendía lograr. Aunque, nuevamente, en el caso del budismo, si bien se entiende cuál es la idea que preside la comparación, la inconsecuencia no resulta tan clara, lo cual probablemente tenga que ver con la forma particular de la incipiente recepción del budismo en la Europa de la época y con el modo en que Hegel interpretó este fenómeno religioso basándose en dicha recepción.<sup>12</sup>

En sus comentarios a este «elemento de la voluntad [*Element des Willens*]», Hegel hace alusión a otra dimensión del tema que hasta ahora no hemos abordado y que podríamos caracterizar como antropológico-existencial. Esta dimensión está en consonancia con otros textos, particularmente con la *Fenomenología del Espíritu*, y

---

11. Con esto aludo al tratamiento que Hegel mismo hace de ciertas formas de locura inspirado en Philippe Pinel. Me he ocupado del tema en: D. Brauer, «La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la Antropología de Hegel», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35, 2 (2009), pp. 287-305.

12. Acerca de la interpretación que Hegel hace del budismo, cf. M. D'Amato y R.T. Moore, «The Specter of Nihilism: On Hegel on Buddhism», *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, 12 (2011), pp. 23-49.

desempeña una función central en la célebre interpretación de Alexandre Kojève.<sup>13</sup> Me refiero a la disposición a poner en riesgo la propia vida frente a ciertas circunstancias. Más aun, el hombre es presentado como el único animal que tiene la facultad de suicidarse.

Poner voluntariamente la vida en juego sería algo que diferencia al hombre del animal, ya que demostraría que la vida biológica, o el principio de supervivencia, no es el horizonte último de sus decisiones. La idea principal de este desarrollo es que quien está dispuesto a morir no puede ser forzado o esclavizado. Mientras que para autores como Hobbes, el temor a la muerte violenta es un prerequisite del contrato político, para Hegel, por el contrario, la superación del miedo a la muerte es una condición de la voluntad libre. Se trata de una concepción en la que pueden reconocerse, por cierto, los ecos de la consigna, siempre retomada de la época de las grandes revoluciones, «¡libertad o muerte!». Pero Hegel es consciente de que el planteamiento es insuficiente, puesto que también el criminal o quien juega a la ruleta rusa está dispuesto a perder la vida y difícilmente diríamos que son seres libres en el sentido pleno de la palabra, aun cuando nadie los obligue a poner la vida en riesgo. Más aun, esta unilateralidad se hace explícita precisamente en la tan conocida dialéctica del señor y el esclavo (*Herr und Knecht*) en la que la presunta libertad del amo se muestra condicionada y condenada a su no realización. Por otra parte, es precisamente el esclavo, es decir, quien prefiere la vida, el que demuestra estar en mejores condiciones de acceder a una forma superior de autonomía como resultado, por cierto, de un complejo proceso de formación a través del trabajo, la disciplina y una dialéctica por medio de la cual el proceso se invierte y el amo termina siendo un instrumento del esclavo para dominar su propia condición natural.

Con todo, el tema es abordado aquí en forma no menos artificial que en otras teorías del pasaje del estado de naturaleza al estado social, ya que, entre otras cosas, es cuestionable que la muerte propia sea el horizonte último para el no sometimiento. En determinadas circunstancias, la puesta en peligro de la vida de otros puede ser una razón más poderosa para la aceptación, al menos provisoriamente, de la coacción. A esto se agrega la ausencia de toda evaluación de la situación, ya que la alternativa está presentada allí al modo de «todo o nada», pero puede resultar razonable aceptar la coerción en determinado momento, sin por ello renunciar necesariamente a encontrar la oportunidad más adecuada para librarse de ella. Esto, de hecho, parece estar sugerido en lo que sucede con el esclavo.

Que el esclavo es tal solo porque no «sabe» que es libre resulta al menos controversial si pensamos en las formas reales de esclavitud, tanto históricas como contemporáneas, y no parece ser un consuelo que al menos pueda morir como libre. Pero para hacer justicia a la argumentación de Hegel, la idea es seguramente que la disposición a arriesgar la vida es una condición necesaria de una voluntad libre, aunque por supuesto no suficiente. Como quiera que fuese, Hegel mismo describe (y no recién Marx) el planteamiento de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología* en un texto de la llamada «Propedéutica» como una ficción del tipo de la de Robinson y Viernes.<sup>14</sup>

---

13. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris: Gallimard, 1947.

14. G.W.F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*, GWA 4, § 35, p. 121.

A pesar de que Hegel califica como «negativo» este aspecto «universal» de la libertad y pese a que lo hemos asimilado a la capacidad de abstención, incluso a la imposibilidad tanto de actuar como de abstenerse al renunciar a la vida propia, nos topamos aquí con una decisión que podríamos calificar de «originaria» a la vez que «libre», lo cual constituye un aspecto interesante y a la vez paradójico de la concepción hegeliana de la libertad. Sin embargo, dicha decisión es previa a la adquisición de la libertad propiamente dicha y por eso Hegel la coloca, en la *Fenomenología* y en otros textos, en un estadio que corresponde, en la tradición del derecho natural moderno, al «estado de naturaleza». La paradoja consiste en que no se es libre por el solo hecho de disponer de la voluntad, sino que es necesario elegir ser libre, pero esta elección originaria misma, ¿puede calificarse de «libre»? Esta paradoja no resulta fácil de resolver, ya que dicha decisión puede ser presentada —como me parece sucede en el caso de la interpretación de Kojève— como un acto irracional, un mero decisionismo o, por el contrario, puede interpretarse —a mi juicio de forma más adecuada— como una apuesta por la racionalidad inclusive en un estadio en que las condiciones para su realización no están dadas.

Por un lado, el rechazo hegeliano de las teorías contractualistas como base de legitimación del Estado es consecuente con su visión de la libertad, dado que esta solo puede tener lugar en el marco de instituciones políticas y, por lo tanto, no puede haber ni deberes ni derechos presociales. Por otro lado, sin embargo, tanto en este como en otros textos, Hegel presupone un derecho previo que lo ubica en la tradición *iusnaturalista*. Me refiero al derecho a la racionalidad y a la libertad misma. Como es sabido, para Hegel recién el derecho es la existencia de la libertad y esta no puede realizarse al margen de las instituciones sociales y jurídicas, pero —si entiendo correctamente— el individuo no puede renunciar a aspirar a ellas aun cuando no estén dadas las condiciones históricas para su realización efectiva, que es lo que sucede hoy en la mayor parte de las regiones del planeta. Hegel es un crítico de las teorías del derecho natural de la modernidad en la medida en que presuponen ya sea un orden natural, una naturaleza humana inmutable o un individuo constituido independientemente de sus condiciones sociales. Pero esto es posible precisamente porque también él tiene una teoría normativa del derecho (que sin duda hubiese preferido llamar «racional», aunque no por casualidad la palabra *Naturrecht* está presente en el subtítulo de la *Filosofía del derecho* como parte de la caracterización de la empresa) y no por la ausencia de una teoría tal. En este contexto, podría formularse un derecho «originario» como el derecho a tener derechos, aun en circunstancias históricas en que esos derechos no se encuentran institucionalmente consagrados o, con más razón, precisamente por eso.

Una segunda paradoja vinculada al modo en que Hegel entiende la libertad es que la libertad misma no aparece como opuesta a la coacción y que inclusive implica la presencia de esta última. Una paradoja que, por cierto, ya se encuentra en Rousseau y que Hegel hereda de Kant y de Fichte. Este es un rasgo que volverá a presentarse en los dos párrafos siguientes en los que se analiza el concepto, pero que aquí adquiere la forma de una acción represiva contra la voluntad natural que Hegel identifica con el arbitrio y que para él puede reconocerse tanto en fenómenos de disolución social como en formas pre-estatales o primitivas de socialidad. Lo que parece servir de modelo de condición natural es la infancia y, en efecto, en ella se lleva a cabo precisamente el encuentro entre sociedad y naturaleza. Es la voluntad «natural» la que, a través de prácticas disciplinares de dominación del cuerpo y

del capricho, debe ser «domesticada».<sup>15</sup> Hegel utiliza aquí la palabra «Zucht», que proviene claramente del vocabulario de la cría de animales para caracterizar una coacción que se ejerce contra una voluntad «salvaje». Junto con el miedo a la muerte y la disciplina del proceso de trabajo, la «domesticación» opera ya en el conocido y tan citado capítulo sobre «Autonomía y dependencia de la autoconciencia» de la *Fenomenología* como factor de coacción de una libertad considerada presocial.

Pasemos ahora al segundo «elemento» de la «libertad de la voluntad» que Hegel desarrolla en el § 6 y que corresponde, de acuerdo con el esquema lógico presupuesto, al «momento» de la particularidad. Esta se refiere tanto al hecho de que elegir es siempre elegir algo particular como a que esta particularización está referida, según el texto, al «yo» mismo que de esta manera entra en la «finitud». Es el sujeto mismo el que se particulariza al optar, por ejemplo, por un oficio determinado. Este último pasa a caracterizar lo que alguien «es»: carpintero, médico, etcétera. Lo que Hegel discute en este párrafo es la elección, la cual, como aclara en los §§ 14 y 15, comúnmente es identificada con la libertad como tal. Para que esta última tenga lugar, es necesario que aquella se dé en el marco de un espacio de alternativas. Querer algo libremente significa elegir entre opciones disponibles y además el poder de llevar a cabo la elección, de modo que lo elegido esté al alcance del sujeto que ejerce el acto voluntario. Aquí aparece la noción de negación en dos nuevos sentidos. Por una parte, aparece como negación de la universalidad de la «indeterminación» y, por otra, como explicitación del carácter negativo que ahora es desenmascarado, que se muestra como ya habiendo estado presente en la primera caracterización de la libertad.

Ambos aspectos, la «universalidad» y la «particularidad», considerados hasta ahora desde un punto de vista puramente formal, caracterizan lo que Hegel denomina el «arbitrio». Este es descrito como una «contradicción» inmanente a la voluntad.<sup>16</sup> Esta contradicción es no dialéctica en la medida en que no se resuelve y conduce a un proceso interminable en el que no puede lograrse una satisfacción plena. Los dos polos que están en conflicto son, por un lado, la capacidad de elegir «libremente» entre opciones alternativas y, por el otro, el hecho de que esas opciones nos vienen dadas por la naturaleza o por la sociedad y el sujeto se encuentra condicionado por, y preso de, ellas. Una crítica a la sociedad de consumo, cuando este es identificado con la libertad como tal, podría encontrar en estos textos una fuente de inspiración. Pero esa crítica incurriría en una unilateralidad en la medida en que estableciese que sin «arbitrio libre» (sin un espacio de alternativas significativas) sea posible una acción libre, pues, como veremos, aun lo elegido debe poder ser visto como una opción «posible», es decir, una entre otras.

El § 7 es el más complejo porque, si bien en él, como era de esperarse, Hegel presenta la unidad de ambos momentos presidida por la noción de «singularidad [*Einzelheit*]», no resulta tan claro, a primera vista, en qué se distingue del anterior. En efecto, Hegel se ocupa aquí de la «decisión», una palabra que en el lenguaje natural no suele diferenciarse claramente de la «elección» y muchas veces es usada

---

15. No debe interpretarse esto, por cierto, como un alegato a favor de una vida monástica, sino simplemente como la adquisición de la facultad de estar en condiciones de ejercer la administración de la vida pulsional y de realizarla en un marco social. Por el solo hecho de que los deseos son múltiples, aun entregarse a ellos supone poder establecer cierta prioridad entre los mismos y, por lo tanto, una decisión por parte del sujeto. Cf. al respecto GWA 7, § 11, Agregado, p. 63.

16. *Ibid.*, § 15.

como sinónimo de esta.<sup>17</sup> El tema de este párrafo, sin embargo, es diferente y doble, ya que trata de lo que puede describirse como (a) la toma de decisión y a la vez como (b) la puesta en práctica de la misma.

En este párrafo se produce un giro importante en la argumentación con respecto a los anteriores. No solamente, como es previsible para quien esté acostumbrado a encontrar en el tercer elemento la «unidad» de los dos previos, porque se presente una categoría «concreta» frente a la cual las dos anteriores se muestran prospectiva y retrospectivamente como «abstracciones», sino porque Hegel recurre a otra doctrina tomada de su *Ciencia de la lógica*. No se trata esta vez de la tríada del concepto (universalidad—particularidad—singularidad) que presidía la exposición, sino de su tratamiento de la teleología y particularmente del «fin subjetivo [*subjektiver Zweck*]»,<sup>18</sup> el cual aparece ahora como superpuesto al plano en que se venía desarrollando la argumentación. Este cambio no deja de ser significativo para quien se propone estudiar el modo en que el autor aplica sus conceptos a la «filosofía real».

Es en relación con este tercer aspecto de la voluntad que Hegel, en el § 12, saca provecho de un juego de palabras entre «Schluss [silogismo] y «Entschluss [decisión]» y remite de esta manera a su versión del llamado «silogismo práctico» de Aristóteles.<sup>19</sup> En la presentación de este tercer «momento» pueden diferenciarse diversos estratos: a) uno «lógico»; b) otro que concierne a aspectos de una teoría de la acción; de modo no menos importante; c) una concepción de la conciencia y del papel de la «reflexión» en la toma de decisiones; pero también, y eso es lo que nos interesa aquí; d) cierta dimensión normativa que está presente en la «racionalidad» por la que se orienta (o debería) orientarse una voluntad libre.

El espacio mínimo de acción que pueda calificarse de «libre» es el que se da—como hemos visto— entre una acción y la posibilidad de abstenerse de ella. Pero, además, normalmente contamos con un inventario de opciones posibles que se presenta para el sujeto como una multiplicidad de «fines [*Zwecke*]» posibles. Tanto estos fines como los obstáculos que deben superarse para realizarlos le vienen dados al individuo por sus disposiciones naturales o por el marco social en el que está situado, y ellos representan el espacio de alternativas que establece el alcance y los límites de las acciones posibles.

Pero las opciones socialmente disponibles con las que el sujeto ya se encuentra no son, en la mayoría de los casos, a su vez su propio producto o lo son solo en parte. Para que la voluntad sea libre en su sentido pleno es necesario además que aquello a que se decida sea algo con lo que el sujeto se identifique y conduzca a una vida que

---

17. Llama la atención que en su tratamiento de la decisión, Hegel no se haya ocupado de situaciones dilemáticas que tienen que ver con tener que optar, en determinadas circunstancias, entre alternativas que resultan igualmente atractivas o negativas, aun cuando la resolución se lleve a cabo en conformidad con nuestras convicciones. Se trata de decisiones que, si bien son libres, no por eso resultan menos problemáticas o coactivas en el sentido en que estamos forzados a tomarlas. La paradoja es que en esas ocasiones los sujetos son libres para decidir, pero a la vez se sienten liberados (o arrepentidos) una vez que lo han hecho. Hay al menos otros dos aspectos de la lógica de la decisión de los que estos textos no parecen dar cuenta: el hecho de que ella pueda implicar el riesgo que es necesario evaluar y la posibilidad del error y el haberse equivocado.

18. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, GWA 6, «Der subjektive Zweck», pp. 445 ss.

19. Cf. al respecto G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 2000; G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Nueva York: Cornell University Press, 1971, «Intentionality and Teleological Explanation», pp. 83 ss.

ponga en práctica sus ideales o esté de acuerdo con sus convicciones (*Gesinnungen*) más profundas. Hegel ilustra esto en el Agregado al § 7 con el fenómeno de la amistad y del amor. Para que un acto de la voluntad sea calificado de libre en sentido enfático deben cumplirse una serie de condiciones: 1) El agente debe reconocer el cambio que ocasiona la acción como producto de su propia intención (*Selbstgefühl*); 2) el resultado de la misma debe ser visto como la realización de ciertos fines que el sujeto considera no solo deseables, sino que cumplen con sus convicciones acerca de lo que tiene que hacerse en esos casos.<sup>20</sup> La alusión a una dimensión normativa no puede pasarse por alto. A esto debe agregarse 3) cierta satisfacción que produce en el sujeto el reconocimiento de haber puesto en práctica una decisión que corresponde a lo que parece subsumir bajo el título de «lo universal» —en este caso no es el aspecto universal de la voluntad lo que está en juego, sino algo que se encuentra en otro plano, aquello que en el § 21 se denomina «la universalidad que se determina a sí misma»<sup>21</sup> y que Hegel identifica allí directamente con la «libertad [*Freiheit*]» como tal—. Este parece ser el sentido de la conocida fórmula «estar consigo mismo en su otro»:<sup>22</sup> lo otro o ajeno adquiere la impronta de lo propio como resultado de acciones con las que el individuo construye su propia identidad como miembro de instituciones familiares, sociales y políticas en cuyo escenario actúa e interactúa.

La libertad presupone un sujeto que ha pasado por procesos de socialización que lo ponen en condiciones de ejercer control sobre sus impulsos instintivos. Un sujeto que dispone de competencias cognitivas y comunicativas que le permiten entender el mundo circundante natural e institucional en el que participa. Hegel se refiere en este marco al «sistema racional de determinaciones de la voluntad».<sup>23</sup> Esta fórmula alude a los marcos normativos en que se inscribe una decisión que pueda ser considerada por el sujeto mismo, así como por sus interlocutores y contemporáneos, como «racional». El individuo actúa e interactúa no en el vacío, sino en el marco de costumbres, formas jurídicas, e instituciones que son el resultado de procesos históricos y culturales. Pero lo que hace que sus acciones puedan considerarse libres no son ellas mismas, sino lo que denomina un «sistema racional» de fines que se realiza a través de ellas.

Es sabido que el concepto de «eticidad [*Sittlichkeit*]» —que constituye la parte medular de la *Filosofía del derecho*— contiene, entre otras cosas, una rehabilitación de la filosofía política antigua y principalmente de Aristóteles (en la que el individuo se define por los papeles que desempeña en tanto miembro de estamentos sociales determinados). Asimismo, contiene el intento de reconciliar la filosofía práctica con el individualismo propio de la Modernidad en una original simbiosis en la que pueden reconocerse sus lecturas de las teorías sociales de Montesquieu, Rousseau, Kant y Fichte, así como la recepción de las teorías de economía política británicas. Este doble origen histórico conceptual puede reconocerse (inclusive en las ambigüedades presentes) en el concepto mismo de libertad que sirve de hilo conductor del libro, pero los elementos que lo constituyen no están al mismo nivel. En efecto, es la noción de «voluntad libre» la que sirve de fuente de legitimación de las formas jurídicas y políti-

---

20. Sobre la autoadscripción de la acción y su relación con la autoconciencia —de la que me ocupo más adelante—, cf. las interesantes observaciones de Robert Pippin (*op. cit.*, pp. 149 ss.).

21. «*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit*» (GWA 7, § 21, p. 71).

22. «*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, GWA 8, § 94, Agregado, p. 199).

23. «*das vernünftige System der Willensbestimmungen*» (GWA 7, § 19, p. 70).

cas desde el comienzo hasta el fin del tratado y no a la inversa. Este rasgo distingue la concepción hegeliana del «derecho» tanto del positivismo como del historicismo.

En efecto, si bien es cierto que los individuos solo pueden hacer uso de su libertad en el marco de instituciones estatales que reconozcan y garanticen sus derechos y al mismo tiempo hagan posible el diseño de los planes de vida mediante los cuales los individuos construyen sus identidades, los modos en que esas normas han sido fácticamente institucionalizadas adquieren legitimidad, a su vez, precisamente en la medida en que ellas puedan ser vistas como modos de realización de espacios de libertad. La concepción hegeliana de la política implica una dimensión normativa que sirve de fuente de legitimidad a su teoría de la sociedad. Pero resulta difícil identificar esta «metafísica de la libertad», por llamarla de algún modo, con una teoría trascendental al estilo de Kant, que ofrezca un inventario *a priori* de principios formales independiente de las condiciones empíricas e históricas de sus modos de realización. Lo que Hegel llama un «sistema racional de determinaciones de la voluntad» no parece describir, por otra parte, otra cosa que espacios de fines que se dan en el marco de organizaciones colectivas como las que se exponen en los capítulos siguientes de la *Filosofía del derecho*.

Si de lo que se trata es de encontrar las fuentes de la teoría hegeliana de la libertad y, por lo tanto, de la validez de los principios que presiden la *Filosofía del derecho*, la *Lógica* parecería ser el lugar apropiado, ya que el mismo § 7 remite a ella como el terreno en que se explica la «infinitud como negación que se relaciona consigo, este punto originario último de toda actividad, vida y conciencia».<sup>24</sup> Pero si bien es cierto que la *Lógica* resulta imprescindible para comprender el instrumental conceptual del que se sirve el autor, no encontramos en ella un capítulo que tenga como título la categoría de libertad. Tanto el capítulo sobre la teleología (*Teleologie*)<sup>25</sup> como las aclaraciones contenidas en la sección B, «La idea del bien [*die Idee des Guten*]», del segundo capítulo, «La idea del conocimiento [*Die Idee des Erkennens*]», de la tercera sección de la lógica del concepto,<sup>26</sup> contienen valiosas indicaciones para una reconstrucción de la misma, pero no resultan suficientes porque describen las condiciones formales de una decisión racional libre. Estos argumentos requieren ser complementados con una teoría acerca de las condiciones materiales e histórico culturales en que pueda ejercerse la libertad. Dicha teoría es desarrollada en parte en la *Filosofía del derecho*, pero solo en parte.

Como hemos visto al principio de este trabajo, Hegel desarrolla, en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*, un concepto de libertad que pretende hacerse plausible para un público que no conoce, por un lado, el vocabulario técnico de la obra central en la que Hegel define sus conceptos principales ni, por otro, las bases antropológicas y psicológicas que el concepto de «voluntad libre» tiene como condiciones necesarias y que Hegel ha desarrollado en su teoría del «espíritu subjetivo». Para que esta peculiar teoría de la «libertad» pueda ser considerada como el hilo conductor de la obra y resulte inteligible, es necesario además mirar no solo a los textos que la preceden en el orden del sistema, sino también a aquellos que vienen después. En especial se debe prestar atención a dos conceptos: uno de ellos, si bien forma parte

---

24. GWA 7, § 7, Observación, p. 55, *cf. supra*, nota 8.

25. GWA 6, pp. 436 ss.

26. *Ibid.*, pp. 541 ss.

del «espíritu subjetivo», se presenta a lo largo de toda la obra una y otra vez, pero adquiere un sentido diferente en el curso de su desarrollo. Me refiero a la noción de «autoconciencia». El otro concepto es aquel que recoge al grupo de conceptos presentados después bajo el título de «espíritu absoluto» y es necesario prestar atención particularmente al papel que desempeña en ese ámbito la teoría filosófica.

En lo que se refiere al concepto de «autoconciencia»,<sup>27</sup> el término es utilizado por Hegel en forma ambigua. Tanto en la *Fenomenología* como en el capítulo correspondiente de la *Enciclopedia*, la palabra designa —como es sabido— no una forma de introspección, que es lo que solemos asociar a ella, sino un tipo de conciencia práctica, es decir, una conciencia vinculada a formas de acción. El vocablo que Hegel retoma de Fichte designa cierto saber de sí en situaciones de interacción con la naturaleza y principalmente con los otros. Se trata de una conciencia que se entiende a sí misma de modo intersubjetivo, es decir, a través de la perspectiva de la segunda persona. En el célebre capítulo sobre la autoconciencia de la *Fenomenología*, Hegel se refiere a la autoconciencia en singular, así como a autoconciencias en plural. Pero su tratamiento del tema no es allí sistemático, sino que aparece en el marco de una teoría de la génesis de las formas del saber de una manera aún rudimentaria y no plenamente desarrollada. Curiosamente, en los correspondientes párrafos de la sección dedicada a la «autoconciencia» de la primera parte del tercer tomo de la *Enciclopedia*, que es donde uno esperaría un tratamiento más sistemático, nos encontramos nuevamente con un enfoque genético que, al igual que la sección «conciencia», sigue en forma abreviada la exposición de la *Fenomenología*. Hegel dedica allí un solo párrafo a describir lo que él que llama «la autoconciencia general»,<sup>28</sup> expresión que puede reconocerse como una variante de la *volonté générale* de Rousseau.<sup>29</sup> Recién aquí aparece una noción de autoconciencia o conciencia práctica desde la perspectiva de la tercera persona. Es también en este marco que la idea de «reconocimiento [*Anerkennung*]» adquiere su pleno sentido. Ella no se funda en la «reciprocidad [*Gegenseitigkeit*]» del reconocimiento mutuo de los individuos, sino que, por el contrario, recién en un Estado de derecho consolidado los individuos se reconocen mutuamente como pares, como formando parte de un *ethos* común.

Desde el comienzo de su tratamiento del concepto de «voluntad libre», Hegel ha insistido en la no separación posible entre libertad e «inteligencia». En el comentario al § 7 de los apuntes de las lecciones de 1821-1822, Hegel define a la libertad como «forma absoluta del conocimiento humano».<sup>30</sup> La noción de libertad adquiere sentido pleno en la medida en que los individuos estén en condiciones de identificar sus convicciones (*Gesinnungen*) más profundas con los fines que deciden realizar en el marco de las condiciones jurídicas e institucionales que les toca vivir. Para eso deben haber pasado por un proceso de aprendizaje en el que incorporan y reconocen las normas vigentes y los fundamentos de su legitimación. No es posible

---

27. Me he dedicado a elucidar las nociones de conciencia y autoconciencia en Hegel en el artículo «La conciencia como “microcosmos”. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento» (en prensa).

28. «das allgemeine Selbstbewußtsein» (GWA 10, § 436, p. 226).

29. Sobre la influencia de Rousseau en la conformación de la teoría política de Hegel resulta iluminador el capítulo al respecto del libro F. Neuhauser, *op. cit.*, cap. 2, pp. 55 ss.

30. «absolute Form der menschlichen Erkenntnis» (G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821/22*, p. 45).

la acción libre si no se tiene un conocimiento básico de las opciones posibles de acción, sus consecuencias y significados. De ahí que la autoconciencia sea un elemento constitutivo de la libertad tal como Hegel la concibe.

Un sujeto libre debe estar en condiciones de reconocerse en el espacio de alternativas disponibles para satisfacer y llevar a la práctica sus propias convicciones. Lo que Hegel denomina «espíritu objetivo» no es otra cosa que una forma de autoconciencia mediada por instituciones. En el § 27 de la versión de las lecciones recién citada, se dice lo siguiente: «Es en la autoconciencia que el concepto de libertad se vuelve objetivo».<sup>31</sup>

Hegel ha establecido como hilo conductor de su teoría política una peculiar teoría de la libertad. Al anclar esta noción en la de la «voluntad libre», su tratado se inscribe en la tradición de las teorías del derecho natural de la Modernidad. Pero, al mismo tiempo, el sujeto que está en la base de las concepciones contractualistas está pensado aquí de otro modo, no como un átomo egocéntrico que busca maximizar sus beneficios, sino como un individuo que se entiende a sí mismo esencialmente como «autoconciencia», es decir, como ciudadano que encuentra —o mejor, que debería poder encontrar— sus fines últimos en la normatividad que rige las instituciones.<sup>32</sup>

El concepto de libertad, tal como Hegel lo presenta en el texto de la *Filosofía del derecho*, presupone ya la adquisición por parte de los individuos de determinadas disposiciones cognitivas y discursivas. Es decir, presupone un proceso ontogenético de formación del ciudadano. Pero también implica un proceso filogenético que muestra el surgimiento histórico de la conciencia moderna y de la forma en que se asume el concepto mismo de libertad en el seno de una sociedad en la que el individuo desarrolla su vida. Para entender el modo en que estos paradigmas normativos se establecen, es importante tener en cuenta el modo en que Hegel concibe el cambio histórico. Si bien el autor es considerado ante todo un filósofo del Estado moderno, no deja de ser significativo que para él la forma superior de «derecho» no es la que está incorporada en un Estado particular, sino el «derecho de la historia». El significado de esta expresión es oscuro, del mismo modo que lo es la noción de «espíritu del mundo [*Weltgeist*]» que representa un estadio de universalidad que es colocado por encima de los Estados particulares.

La libertad así entendida (1) admite grados y estadios de los cuales unos son presentados como más avanzados que otros. En segundo lugar (2), la idea de libertad es descrita de forma intrínsecamente dinámica, en la medida en que no solamente hace referencia a un marco normativo presente, sino también a las modificaciones que ese paradigma asume para diversas generaciones en virtud del «espíritu del mundo», es decir, en virtud de una reflexión en curso, que trasciende las fronteras nacionales, acerca de los modos de organizar racionalmente la vida política en el horizonte del pensamiento y de las prácticas vigentes. Un ámbito del pensamiento en el que la filosofía misma es parte constitutiva.

La voluntad libre no puede —como hemos visto— entenderse independientemente del espacio de alternativas de acción disponibles y, por lo tanto, de paradigmas normativos que sirven de orientación a la conciencia de los ciudadanos. Estos paradigmas son, por un lado, producto de reglas de conducta vinculadas al papel

---

31. «Das Selbstbewusstsein ist es, worin der Begriff der Freiheit objektiv wird» (*ibid.*, p. 55).

32. Acerca de la dimensión social que implica la noción de libertad, cf. R.B. Pippin, *op. cit.*, pp. 183 ss.

que desempeñan los actores sociales en tanto participan en instituciones que se han sedimentado históricamente. Por otro lado, representan para el sujeto un sistema más o menos ordenado de deberes y derechos en un régimen político establecido.

La historia se encuentra situada así entre el «espíritu objetivo» y el «espíritu absoluto» y esta posición en el sistema es reveladora. En ambos casos se trata de formas de conciencia colectiva, pero la separación entre ambos ámbitos indica también cierta tensión y distancia entre ellos. El sentido de la vida política no se agota en las instituciones y las normas vigentes, sino que hay un espacio de reflexión que las trasciende aunque tiene su sitio en ellas. El arte, la religión y la filosofía no se constituyen autónomamente al margen de la situación histórica en la que se inscriben y, por otra parte, tampoco resultan inofensivas, a saber, lo que tiene lugar en ellos no resulta indiferente para el curso del mundo. Si la libertad no puede separarse de las formas de la autoconciencia es precisamente en el terreno del «espíritu absoluto» —el único reino del espíritu que existe en este mundo— donde se confirman y revisan reflexivamente los paradigmas normativos que están presentes en la conciencia colectiva, en la opinión pública, en los debates parlamentarios, en las versiones periodísticas del presente y el pasado reciente, etcétera, así como en la elaboración cognitiva de la experiencia histórica.<sup>33</sup>

A pesar de la tesis que suele atribuirse a su pensamiento acerca del presunto «final de la historia», Hegel no parece haber abandonado en su concepción de la evolución histórica el mecanismo que describe el cambio conceptual en la *Fenomenología* y nada parece indicar que, según su pensamiento, ese proceso evolutivo no continúe. El hilo conductor que presidía la monumental empresa de una reconstrucción de la historia de los avatares de la humanidad entera consistía, entre otras cosas, en la creencia en una serie escalonada de formas de sociedad cada vez más avanzadas. Hegel postula la presencia de algo así como una vanguardia de la sociedad en la que se realizan, por primera vez en determinado tiempo y lugar, formas de justicia que tarde o temprano servirán de modelo a otras naciones. Si la historia es entendida como «progreso en la conciencia de la libertad», es en el ámbito del «espíritu absoluto» en donde se exploran y configuran ideas normativas posibles para el futuro en el marco de experiencias que ponen en crisis los modelos disponibles.

Es cierto que la idea de una historia de la humanidad concebida en clave emancipatoria resulta hoy poco plausible y debe ser abandonada. Haciendo alusión a un conocido y polémico *dictum* de Adorno acerca de la poesía, se podría decir que la creencia en la razón en la historia después de Auschwitz, así como después de los diversos Gulags y matanzas del siglo XX, se nos presenta hoy como inadmisibles y monstruosas. Pero no por ello ha dejado de tener vigencia la exigencia de que el criterio para evaluar los Estados existentes sea el modo en que se organizan en ellos los ámbitos para el ejercicio y cultivo de la libertad de sus ciudadanos y no, por ejemplo, su carácter de potencia mundial o el coeficiente de su producto bruto interno. Y es que tampoco podemos renunciar a la tarea de seguir pensando modelos de formas jurídicas y organizaciones sociales que hagan posible, en un escenario histórico-político transformado, espacios de acción que puedan ser reconocidos como modos de realización de la libertad humana.

---

33. He desarrollado este punto en D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, pp. 171 ss.