

Dimensiones de la libertad

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

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 7



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

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.

EL CONCEPTO DE LIBERTAD Y EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO EN HEGEL Y EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

Julio de Zan
Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

1. Perspectivas sobre la libertad política

*Libertad formal y libertad real*¹

En el lenguaje político actual hacemos la diferencia entre «democracia formal» y «democracia real». La democracia formal está dada por la legitimidad de origen de un gobierno surgido de la voluntad popular mediante elecciones libres. En Hegel encontramos una distinción semejante entre «libertad formal» y «libertad real».² La primera no es, sin embargo, solamente la libertad de elegir y votar por un gobierno, como en una democracia formal delegativa, sino sobre todo la libertad de proponer, discutir y votar las decisiones colectivas: «la libertad formal es la elaboración y la realización de las leyes».³ En la práctica de las democracias llamadas delegativas,⁴ como son la mayoría de las democracias contemporáneas, se entiende que la legitimidad de origen de las urnas vale como un mandato sin restricciones, o es una delegación de soberanía que autoriza a los elegidos por la mayoría, o por una primera minoría, para gobernar luego *libremente*, y aun de manera arbitraria, hasta terminar su período. Cuanto mayor sea la «libertad» del gobierno frente a la voluntad general, menor será entonces la libertad real de los ciudadanos.

Si atendemos a todos los elementos de la libertad formal en el sentido de Hegel, podríamos decir entonces que en una democracia delegativa no existe ni siquiera esta libertad formal, porque los ciudadanos comunes no gozan adecuadamente de todos los derechos y libertades que son esenciales a esta libertad en el Estado moderno. Habría que agregar, además, que el trámite formal o el procedimiento parlamentario de la sanción de las leyes realiza o representa el sentido de la libertad

1. Esta diferencia se plantea ya en la filosofía del espíritu subjetivo (cf., G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Teilband 1: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, GW 25,1, «Lección de 1822», § 387, p. 137) pero nuestra exposición está focalizada en el punto de vista político, del espíritu objetivo.

2. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, edición de G. Lasson en 4 volúmenes, Hamburgo: Felix Meiner, 1944, p. 926.

3. *Ibid.*, p. 927.

4. Tomo la expresión «democracia delegativa» de G. O'Donnell, pero la uso en un sentido más amplio. Cf., al respecto, G. O'Donnell, «Delegative Democracy», *Journal of Democracy*, 5, 1 (1994), pp. 55-69.

formal de los ciudadanos solamente *en tanto obedece a la voluntad general*, o responde a las demandas sociales, y la decisión de los legisladores no está determinada en cambio por intereses particulares privados, de un partido, o de un gobierno.

El debate público sobre las cosas de interés común y la libertad de prensa forman parte ya, para Hegel, de la libertad formal, la cual es una condición para que se realice la libertad objetiva, o real. Esta última comprende el conjunto de las libertades que constituyen el estado de derecho y además los derechos políticos de los ciudadanos. Pero la libertad en ese nivel jurídico-político llega a ser efectivamente real y no meramente declarativa o formal en tanto se ha objetivado ya en la sociedad civil *mediante el trabajo* y el reconocimiento del derecho del individuo a disponer libremente de lo suyo: «*la libertad de la propiedad*». Quien no tiene trabajo y carece de propiedad no tiene ninguna libertad real.⁵

Estas dos dimensiones de la libertad pueden tener un desarrollo desigual y entrar incluso en contradicción. En el paso del feudalismo a la sociedad moderna, los campesinos han tenido que luchar contra las antiguas pretensiones de derechos feudales sobre sus tierras, las cuales los habían mantenido bajo un régimen de servidumbre. La doctrina sobre la relación entre la posesión real y el derecho de propiedad que Hegel sostiene en la *Filosofía del derecho* (§§ 54-64) tiene que interpretarse en el contexto del debate con los juristas de la restauración sobre la libertad de la propiedad todavía sometida a restricciones y tributos señoriales derivados de los derechos feudales del Antiguo Régimen.⁶

En la *Filosofía de la historia*. Hegel considera que los ingleses han sido los pioneros en la conquista de la libertad formal, pero esta tradición liberal no ha producido sin embargo en Inglaterra el mismo avance de la libertad real y de la igualdad de derechos. La aristocracia ha arrancado a la corona la libertad formal, pero luego se ha servido de ella para obstaculizar en el Parlamento las reformas antif feudales más profundas, para trabar o bloquear la realización de la libertad real, objetiva, la institución del derecho racional igualitario y la abolición de los títulos y privilegios nobiliarios, como se hizo en Francia mediante la Revolución.⁷ El progreso de la libertad real es más lento y trabajoso. Hegel lamenta que en la sociedad civil avanzada, que produce cada vez más riqueza, esta abundancia no ha podido resolver el problema de la pobreza y la inclusión de las clases pobres. La desigualdad creciente y la carencia de libertad real de muchos es el más grave problema que tendrán que enfrentar la sociedad y el Estado en el futuro, decía Hegel, y tenemos que replicarlo ahora 200 años después en los mismos términos.

La cuestión de «libertad y revolución» en Hegel es otro tema que merecería un tratamiento aparte. El advenimiento del cristianismo es interpretado, en la lección de 1821 sobre filosofía de la religión, como una completa revolución, y no meramente interior; sino una revolución que promovió la igualdad y la libertad de todos los hombres como hijos de dios. Pero el tipo de libertad formal, o procedimental, como la

5. Cf. J. de Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009, cap. 14.

6. Sobre el tema del acceso de los campesinos a la propiedad y a la libre disponibilidad de sus tierras, cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatwissenschaft (Heidelberg 1817/18). Mit Nachträge aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Warmenmann, V 1*, y la «Introducción» de O. Pöggeler a su edición de estas importantes lecciones de Heidelberg (*ibíd.*, pp. 34-35).

7. Cf. D. Losurdo, *Hegel et les libéraux*, París: PUF, 1992, p. 134.

llamaría Jürgen Habermas, es en realidad el estado de derecho, y no el tipo de libertad política positiva que se pone en obra en una revolución. No es el reclamo de la mera libertad formal lo que permite comprender el entusiasmo de los hombres hasta el heroísmo en sus luchas por la libertad. La relación es más bien inversa: el estado de derecho como libertad formal es casi siempre instituido, o recuperado, mediante alguna suerte de revolución que instaura o pone en movimiento el proceso de la libertad real. Este proceso es el que puso en movimiento en el mundo occidental el cristianismo.

La libertad formal puede prestar su asentimiento a determinadas situaciones o instituciones que implican la negación de la libertad real de los propios sujetos como acontece en la esclavitud. En la *Filosofía del derecho*, la esclavitud es considerada *absolutamente* injusta, es decir: es injusta aunque el esclavo acepte su condición. La privación de la libertad es la alienación de sí mismo del espíritu, o la negación de su ser para sí. Por eso llega a decir Hegel que, si bien el dolor es en general «una prerrogativa de lo viviente», para la vida del espíritu esa pérdida «es el dolor infinito [*der unendliche Schmerz*] y su necesidad absoluta [*sein absolutes Bedürfnis*] es ganar su libertad».⁸ En el comentario al § 433 de la *Enciclopedia*, agrega el autor que es por la falta de libertad que surgieron en la época antigua «sangrientas guerras entre los romanos, en las que los esclavos intentaban llegar a ser libres y alcanzar el reconocimiento de sus eternos derechos humanos».⁹ En la «Introducción» a la *Filosofía de la historia* habla también de «la necesidad de independencia»¹⁰ que experimentaban los criollos frente a la dominación y la explotación de los españoles en América del Sur, y el ansia de libertad es lo que los llevó hasta la sublevación y la guerra de la independencia. La frase citada («das Bedürfnis der Unabhängigkeit») nos recuerda las observaciones del escrito de 1801 (*Differenzschrift*) sobre «la necesidad de la filosofía [*das Bedürfnis der Philosophie*]»¹¹ como consecuencia de los conflictos y desgarramientos de la cultura europea en ese cambio de siglo. La relación de la libertad y la filosofía es un tema que dejo abierto en este punto.

Libertad de los antiguos y libertad de los modernos

Esta otra distinción y la confrontación de estos dos sentidos de la libertad política estaba presente ya en Thomas Hobbes, para quien el elogio entusiasta de la libertad en el sentido de los antiguos se basa en una confusión, o «falta de discernimiento para distinguir»,¹² que atribuye a todos los ciudadanos una prerrogativa que corresponde a uno solo: el soberano. Considera que este error, inducido por la fama y autoridad de algunos escritores antiguos sobre el tema («como Aristóteles, Cicerón, y otros»),¹³ «conduce fácilmente a la sedición, a cambios de gobiernos»,¹⁴ y a la

8. GW 25,1, «Lección de 1825», p. 198.

9. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, GWA 10, § 433, Agregado, p. 224.

10. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición de J. Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, p. 201. En adelante, citado como *Vernunft*.

11. G.W.F. Hegel, *Differenzschrift*, en: *Jenaer kritische Schriften*, GW 4, p. 12.

12. T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1929, cap. XXI, p. 165.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

pretensión «de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos». «Libertad en sentido propio solo es la *libertad natural*». En el estado de naturaleza, el individuo no es súbdito de nadie, pero ya sabemos la contraparte temible de esta libertad. Por eso hemos renunciado a ella y hemos aceptado esas «cadenas artificiales» que son las leyes dictadas por el soberano. «La libertad de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en la historia en la filosofía de los antiguos griegos y romanos [...] no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran en absoluto leyes civiles y Estado».¹⁵

El concepto y el debate de la libertad de los antiguos se ha difundido especialmente a partir de una conferencia del contemporáneo de Hegel, Benjamin Constant («De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», de 1819): «En primer lugar pregunté a ustedes, señores, lo que hoy entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América. Es el derecho [...] de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad y abusar de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. El derecho de cada uno a reunirse con otras personas [...] Comparen ahora esta libertad con la de los antiguos. Aquella consistía en ejercer de forma colectiva, pero directa, los distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles, o absolverles».¹⁶

La libertad de los antiguos ciudadanos consistía en no estar sometidos a ningún poder ni a ninguna autoridad por encima de ellos, y en su participación activa y continua en el gobierno de la ciudad. A diferencia del *poder concentrado* en el *Leviatán*, en la mano del monarca, o de un déspota, la idea de la *polis* era compatible con una *dispersión del poder* político, distribuido entre los ciudadanos. En Aristóteles encontramos la fórmula de la *polis* como aquella comunidad de ciudadanos libres e iguales en la que «todos mandan y todos obedecen».¹⁷ La simetría de esta relación era su sentido de la libertad. «La libertad de los modernos», en cambio, se entiende como el goce de una serie muy amplia de derechos privados garantizados por las leyes y las instituciones, que no pueden ser sacrificadas en aras de la sociedad. Es la libertad de los individuos frente al poder. (Históricamente habría que matizar quizás esta contraposición esquemática, pero la diferencia de estas dos concepciones de la libertad política, y el debate sobre cuál de ellas tiene o debe tener la primacía, ha quedado claramente planteado desde comienzos del siglo XIX.)

Hegel había confrontado estos dos conceptos ya en sus escritos de juventud¹⁸ con los términos de «libertad positiva» para el sentido antiguo y «libertad negati-

15. *Ibíd.*, p. 164.

16. B. Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en: *Escritos políticos*, traducción de M.L. Sánchez Mejía, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285, pp. 259-260.

17. Cf. J. de Zan, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: UNSA, 2013, cap. 1.

18. Cf. G.W.F. Hegel, «La positividad de la religión cristiana (1795-1796)», en: *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de J.M. Ripalda, México D.F.: FCE, 1978, pp. 73-162, pp. 150-159.

va» en el sentido moderno defensivo contra las restricciones externas impuestas a las libertades individuales.¹⁹ Pero mientras Constant considera (como Hobbes) que «nuestra libertad [en la época moderna] solamente puede consistir en el disfrute apacible de la independencia privada»,²⁰ Hegel recupera en cambio el sentido antiguo como el concepto propiamente político y superior de la libertad. «La libertad es concebida de modo meramente negativo cuando uno se la representa como si el sujeto viera de tal manera limitada su propia libertad frente a los otros sujetos, que esa limitación recíproca, la represión de todos frente a los otros, fuera lo que deja a cada cual solo un pequeño espacio, en el que puede retozar a sus anchas; sin embargo, la realidad positiva de la libertad y su plenitud son más bien justamente el derecho, el mundo ético y el Estado»,²¹ «[...] solamente la voluntad que obedece a la ley es libre porque ella se obedece a sí misma, y está consigo misma [*ist bei sich selbst*], por eso es libre»,²² «puesto que la ley [en un estado de derecho] es la objetividad del espíritu [del pueblo] y de la voluntad [general] en su verdad».²³

El desarrollo de las dos libertades en el mundo moderno ha producido, según Hegel, la diferenciación de un espacio propio de cada una de ellas: el espacio público de lo político y del Estado es el ámbito donde se ejerce la libertad positiva de los ciudadanos, mientras que la sociedad civil autónoma es el campo propio de la libertad negativa de los individuos, de las relaciones contractuales de la esfera privada y de las organizaciones sociales como los gremios, el espacio de los derechos que el Estado tiene que respetar. La libertad protegida por los derechos es negativa en tanto se opone a toda injerencia externa dentro de su propio campo, y nos defiende del poder estatal. Al trabajar al mismo tiempo con estas dos libertades, y reconocerle un espacio propio a cada una de ellas, la teoría política adquiere a partir de Hegel una complejidad que no tenía en las concepciones clásicas de la Antigüedad y de la filosofía moderna anterior. El problema de la delimitación de estos espacios y de los conflictos entre Estado y sociedad civil es, desde entonces, el eje de la filosofía política.²⁴

Diversas teorías y regímenes posteriores han fracasado en los ensayos de eliminar esta conflictividad que constituye la nota distintiva de la modernidad política. El problema es entonces cómo articular la soberanía política interna con la autonomía de las organizaciones de la sociedad civil y con los derechos de los individuos que le ponen límites a las atribuciones legítimas del poder. Este es el

19. En la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*, como veremos en la segunda parte de esta exposición, la expresión «libertad negativa» es usada en un sentido diferente que remite a la función de la negatividad en la lógica del concepto. Hegel seguirá usando en otros textos, sin embargo, la expresión en el sentido jurídico-político de «los derechos». Isaiah Berlin se apropia de esta terminología (*Four Essays on Liberty*, Londres: Oxford University Press, 1969) para sostener la prioridad de la libertad negativa. La literatura de la teoría política contemporánea ha asumido en general este sentido de la libertad negativa a partir de Isaiah Berlin y de Norberto Bobbio.

20. B. Constant, *op. cit.*, p. 268. El citado capítulo del *Leviatán* lleva el problemático título «De la libertad de los súbditos». Ese título de Hobbes es el que corresponde a la «libertad negativa» de Hegel.

21. *Vernunft*, p. 111.

22. *Ibid.*, p. 115.

23. *Ibid.*

24. Sobre las distinciones señaladas en este punto y en el siguiente, cf. J. de Zan, *La vieja y la nueva política...*, cap. 1, pp. 19-52.

problema que ha dejado planteada la *Filosofía del derecho* de Hegel. Este problema ha cobrado mayor fuerza y actualidad por el hecho de que hoy los debates de la sociedad civil ganan el centro de la agenda pública, la clase política pierde el monopolio de lo público y se produce un descentramiento del Estado dentro de la sociedad.

Las dos libertades y el concepto de lo político

En el campo de la teoría política, la posición sobre estas libertades determina dos conceptos diferentes de lo político. En la perspectiva de la libertad negativa la ley y el Estado son considerados como límites, o negación parcial de la libertad. Desde el punto de vista de la libertad positiva, en cambio, el poder político y los mandatos que tienen «fuerza de ley» no aparecen como restricciones, sino como la realización y la potencia de la libertad. Este es el punto de vista destacado por Hegel: «La comunidad no debe ser vista como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como la ampliación de la misma».²⁵ El sentido negativo de la libertad es definitorio de la filosofía política del *liberalismo* según la cual ser *libre* es gozar de una esfera de acción más o menos amplia, no controlada ni interferida por la sociedad o por el poder estatal. El sentido positivo corresponde, en cambio, a la teoría de la *democracia* en tanto sostiene que el orden jurídico-político no ha de ser comprendido como una forma de violencia represiva, que se ejerce *sobre, o contra*, la libertad, sino que es el poder *de* la propia libertad como voluntad general.²⁶ Hegel parece no aceptar sin embargo estas diferencias u oposiciones como alternativas excluyentes. «El mundo ético (en cuanto unidad de la voluntad subjetiva y lo universal) en la figura concreta del Estado, es la realidad en la que el individuo tiene su libertad y goza de ella, pero en tanto él (mismo) es el saber, la fe y la voluntad de lo universal».²⁷

Como exponentes representativos de estas dos concepciones de la libertad y del concepto de lo político se suele citar a Montesquieu y a Rousseau. El primero define a la libertad como «el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».²⁸ Ya para Hobbes, en el *Leviatán*, la libertad solo tenía la palabra «en el silencio de la ley».²⁹ En Rousseau, en cambio, encontramos una clara definición en sentido positivo: libertad es la «obediencia a la ley que uno se ha prescrito».³⁰

25. G.W.F. Hegel, *Differenzschrift*, p. 54. Cf. también G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7, §§ 4, 29; *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de D. Henrich, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983, pp. 49-50; *Vernunft*, p. 118.

26. «Estado liberal es aquel en que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; estado democrático, aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno» (N. Bobbio, «Kant y las dos libertades», en: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1985, p. 197) o, mejor, aquel en que las decisiones políticas de los que mandan obedecen a la voluntad general. Para estos conceptos, cf. J. de Zan, *La vieja y la nueva política...*, cap. 1.

27. *Vernunft*, p. 111.

28. Montesquieu, *De l'esprit des Lois, Première partie*, Ginebra: Barrillot & Fils, 1749, libro XI, cap. 3, p. 151.

29. T. Hobbes, *op. cit.*, cap. XXI, p. 168.

30. J.J. Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, Madrid: Tecnos, 1988, libro I, cap. VIII, p. 20.

Podemos decir entonces que la diferencia y la tensión entre liberalismo y democracia, que es marcada por algunas teorías políticas contemporáneas, puede encontrar sus antecedentes en Hegel. Pero también habría que relativizar la crítica a la definición kantiana del derecho³¹ en cuanto hace jugar solamente el concepto negativo de la libertad, para mostrar que ya en Kant está presente la mencionada tensión de los conceptos políticos.

El proceso histórico-evolutivo del pensamiento de Hegel sobre la libertad política ha recorrido en grandes líneas tres etapas. En los escritos de juventud y de los primeros años del período de Jena había privilegiado el sentido antiguo de la libertad, y realizó la crítica de las modernas teorías *iusnaturalistas* centradas en la libertad negativa, o en los derechos individuales. Pero en la primera *Filosofía del espíritu* de 1803/1804, el espíritu del pueblo aparece y se desarrolla a partir del principio de la conciencia. La *Filosofía real* de 1805/1806 expresa ya un distanciamiento crítico de la libertad de los antiguos y una devaluación del concepto (griego) de naturaleza frente al concepto (cristiano moderno) del espíritu, como ha escrito Manfred Riedel.³² En términos más generales podemos decir que en las citadas *Lecciones de Jena* Hegel abandona el *paradigma antiguo aristotélico* de lo político como algo que existe «por naturaleza», cuya forma de ser está determinada conforme a la naturaleza de las cosas, pero mantiene también, al mismo tiempo, su distancia crítica del *paradigma contractualista moderno* del derecho natural consolidado a partir de Hobbes, para abrir paso al nuevo paradigma de lo político como resultado de un *proceso histórico* de aprendizaje, que parte de la conciencia y la voluntad autónoma, pero está centrado en la *Bildung* del espíritu objetivo.

La pura positividad inmediata de la libertad en las comunidades tradicionales en las que «cada uno se identifica con el *ethos* común, o es uno con lo universal»,³³ y la libertad negativa de los individuos independientes de la sociedad moderna son, para Hegel, diferentes fases del desarrollo histórico de la libertad humana que tienen que integrarse y articularse en el mundo contemporáneo. Desde la perspectiva hegeliana de la época moderna y de su propia lógica puede decirse también que no pueden existir en realidad la una sin la otra porque son abstracciones de diferentes momentos constitutivos. Como pensador de la libertad, Hegel marca la diferencia y la superioridad de los principios de la sociedad y del Estado europeo de su época, como los principios del derecho, las libertades individuales, la autonomía de la sociedad civil y la libertad de pensamiento y de expresión, que es la herencia de la Ilustración.

El *concepto de lo político* (o del «derecho político interno») tiene una formulación clara y escueta en la «Introducción» a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: «El Estado es en sí mismo algo abstracto [*ein Abstraktum*] que solamente en los ciudadanos tiene su realidad [...] Solamente a través de la Constitución [*die Staats-verfassung*] lo abstracto del Estado llega a tener vida y realidad efectiva;

31. Cf. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften* 6, Akademiedition, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín: Walter de Gruyter (con anterioridad Reimer), 1900 ss., «Einleitung in die Rechtslehre», § B, pp. 229-230.

32. Cf. M. Riedel, «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», en: M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 volúmenes, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1975, vol. 2, pp. 109-130.

33. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, GW* 8, pp. 262-263; cf. asimismo G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, traducción de J.M. Ripalda, Madrid: FCE/UNED, 2006, pp. 214-215.

pero con la Constitución se introduce también la diferenciación de los que mandan y los que obedecen, de los que gobiernan y los gobernados [*von Befehlenden und gehorchenden, Regierenden und Regierten*]. El obedecer sin embargo parece no ser adecuado a la libertad, y el mandar parece hacer incluso lo contrario de lo que corresponde al fundamento del Estado que es el concepto de la libertad [...].³⁴ El texto afirma primero la diferencia entre pueblo y gobierno y la estructura de la relación de mando y obediencia como la determinación básica de la Constitución política. Pero a continuación cuestiona esa contraposición como incompatible con el sentido de la libertad política y del concepto del Estado. Es claro, por tanto, que los términos de la *Realpolitik* le sirven a Hegel para dejar planteada de manera realista la cuestión del concepto de lo político, pero no para resolverla. Esta tensión se reitera en diferentes pasajes. «La cuestión esencial de la Constitución política [...] se expresa en el enunciado de que el mejor Estado es aquel en el que reina la mayor libertad. Aquí se plantea sin embargo la pregunta en qué consiste la realidad de la libertad».³⁵

La diferencia entre pueblo y gobierno y su vínculo es «la primera determinación» de la relación de poder y de la Constitución política. No se puede hablar, por lo tanto, de igualdad o identidad de estos dos términos, como en algunas teorías de la democracia.³⁶ Pero tampoco se puede identificar al gobierno con lo universal o con la voluntad general,³⁷ y al ciudadano con el interés particular, porque los que mandan son otros particulares que tienen que obedecer a la voluntad general, como cualquier otro. La posible divergencia y conflicto entre mando y obediencia parece por tanto ineliminable.

Pero es falsa también para Hegel «la opinión que separa pueblo y gobierno, como si una buena constitución del Estado fuera la que garantiza esta separación y la limitación recíproca de ambos». Esta opinión, que podría identificarse con el punto de vista del liberalismo, no comprende el concepto racional del Estado moderno que es, en cambio «la unidad de pueblo y gobierno».³⁸ Esta unidad ya no puede existir en el Estado moderno, sin embargo, como algo sustantivo y natural (como en la positividad inmediata de la libertad de los antiguos), sino que es el resultado histórico y contingente de un proceso mediado por la conciencia y la acción de los individuos.³⁹

«En toda relación del espíritu objetivo está presupuesto y contenido el momento del reconocimiento».⁴⁰ Esto mismo se tiene que decir también especialmente de la *relación de poder*, que es constitutiva de lo político, y que se puede concebir como *una ecuación dinámica y simétrica de mando y obediencia*, cuyo modelo hegeliano es la *Umkehrung* de la relación amo-esclavo mediante el *reconocimiento recíproco*. «La *libertad concreta* consiste en que, la individualidad personal y sus particulares inte-

34. *Vernunft*, pp. 138-139.

35. *Ibid.*, p. 142.

36. Cf. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín: Duncker & Humboldt, 1987. Esta equiparación define más bien al populismo que a la democracia.

37. Como el propio Hegel lo hacía en el *System der Sittlichkeit* de 1801.

38. Cf. *Vernunft*, p. 142.

39. *GWA* 7, § 257.

40. *Ibid.*, § 71, p. 153.

reses tengan para sí su completo *desarrollo* y *el reconocimiento de su derecho* [...], al mismo tiempo que proceden por sí mismos en interés de lo universal [...] y lo reconocen como su propio espíritu sustancial».⁴¹

2. La dialéctica del concepto y las configuraciones de la libertad

Libertad y negatividad

El texto más elaborado de Hegel sobre la libertad es el que encontramos en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*.⁴² En el complejo plan de esta exposición se superponen distintos planos de tratamiento lógico y fenomenológico que dan lugar a diferentes niveles de lectura. En una primera aproximación hay que decir que el texto presenta dos exposiciones, o dos vueltas del proceso de formación y desarrollo de la libertad:

A) La primera, muy escueta en el texto principal (§§ 5-7), expone desde un punto de vista lógico los tres momentos de la dialéctica de este concepto.

B) La segunda exposición trata diferentes formas particulares del proceso evolutivo de la voluntad (§§ 10-24), con un enfoque más psicológico, o antropológico.

La enunciación de los momentos de la dialéctica de la libertad en esta «Introducción» al *derecho* es la misma que presenta la «Introducción a la doctrina del concepto», al comienzo de la segunda parte de la *Ciencia de la lógica*.⁴³ En el texto paralelo de la *Lógica* no se trata de la libertad, sino del concepto lógico en cuanto tal, pero allí mismo leemos también: «*En el concepto se ha establecido [por tanto] el reino de la libertad. Él es lo libre [...]*».⁴⁴ Podría decirse entonces que esta lógica de la libertad es el modelo de la dialéctica del concepto mismo en cuanto tal.

A. Punto de vista lógico

A 1. El primer momento del concepto de la libertad consiste en su independencia absoluta frente a todo, en la infinitud abstracta del puro pensamiento y del querer que no se deja determinar por ningún objeto particular: «La *esencia* del espíritu es formalmente *la libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo».⁴⁵ Esta es la *libertad negativa* desde un punto de vista lógico,⁴⁶ entendida como el momento de la pura negatividad, la potencia absoluta del *no*, que se diferencia y se independiza de toda inclinación de la naturaleza, de todo deseo de las pasiones y de toda presión o imposición externa de la sociedad y de la cultura. Quien no sabe, o no puede *decir que no*, es esclavo, y nunca será libre. Esta negatividad no

41. *Ibid.*, § 260, pp. 406-407.

42. *Ibid.*, §§ 5-29. Cf. J. de Zan, «La "Introducción" a la *Filosofía del derecho* de Hegel (Plan de la exposición)», *Escritos de Filosofía*, 25-26 (1994), *El sistema filosófico de Hegel*, pp. 133-143.

43. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, GWA 6, p. 251.

44. «Im Begriffe hat sich [daher] das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie [...]

» (*ibid.*).

45. GWA 10, § 382, p. 25.

46. Cf. *supra*, nota 18.

se ha de interpretar por cierto como una deficiencia o ausencia de voluntad, sino como *exceso*, porque es el querer infinito, o la infinitud del querer que trasciende todo ser-ahí para desplegarse en el ámbito de la ilimitada universalidad del pensamiento, y de ahí la *indiferencia activa* de la voluntad frente a toda finitud.⁴⁷ Este momento de la universalidad absoluta es esencial a la libertad, la voluntad se vuelve sobre la razón, que es en sí su fundamento, y asume para sí la trascendencia metafísica del pensar. La tesis hegeliana de Herbert Marcuse en su libro *Razón y revolución* era que sin metafísica no hay libertad, ni posibilidad de pensar ningún cambio revolucionario de lo existente.⁴⁸

En el § 3 de las *Lecciones de filosofía del derecho* de 1817/1818, afirma Hegel lo siguiente: «La voluntad contiene en primer lugar el elemento de la absoluta negatividad, de la indeterminidad pura, o la pura reflexión del yo, de ser en sí mismo (la simple identidad y la absoluta soledad vuelta sobre sí misma). En cuanto tal no tiene ninguna limitación, ningún contenido determinado que le venga impuesto en sí inmediatamente por la naturaleza, las necesidades, los deseos, los impulsos, o de cualquier otra manera que fuere. Es la infinitud sin trabas de la absoluta abstracción del puro pensar, la universalidad».⁴⁹ En este momento de su universalidad abstracta el espíritu es pura posibilidad universal (*Möglichkeit, potentia*), capacidad de llegar a ser todas las cosas (como la *psyche* y el *nous* de Aristóteles).⁵⁰ El *recogimiento* del espíritu que toma distancia frente a toda exterioridad, la *soledad*, la absoluta *autonomía del pensar* y su *infinitud*, son las propiedades que se introducen en este primer momento constitutivo de la libertad.⁵¹

La libertad puramente negativa en cuanto tal se detiene en el momento de la independencia y lo absolutiza hasta la *ruptura de toda pertenencia*, con lo cual su posición frente al mundo social recae inevitablemente en la alienación, que es la situación objetiva de la no libertad. En la esfera de la vida privada y en su propio mundo interior, el momento de la libertad abstracta de la pura negatividad es el de la voluntad que todavía no se ha decidido y no se ha comprometido con nada, por eso la califica Hegel como la pura indeterminación o abstracción de todo contenido y de todo fin. Adoptar un fin determinado es ya una limitación y el abandono de aquella independencia y universalidad, cuya paradoja es que solo podría «realizarse» a condición de renunciar a toda acción y a toda realización particular. Es «infinitud» abstracta, o indeterminada, porque mantiene abiertas todas sus infinitas posibilidades, pero no se ha decidido por ninguna. En la *Enciclopedia*⁵² correlacio-

47. GWA 7, § 5.

48. Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

49. V 1, § 3, p. 7.

50. En su comentario del § 382 de la *Enciclopedia*, A.Th. Peperzak (*Selbsterkenntnis des Absoluten*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987, p. 31) aduce como trasfondo de esta concepción hegeliana el pensamiento de Aristóteles en *De anima*, III, caps. 4-8, según el cual la *psyche* y el *nous* pueden ser «en cierto modo todas las cosas» (431b21).

51. «Si reflexionamos sobre la voluntad nos damos cuenta de que ella es lo abstracto, el puro pensar. Yo puedo purificarme de todo contenido hasta alcanzar el perfecto vacío [de toda determinación]. Nosotros pasamos [normalmente en la vida real] de un objeto a otro. Pero yo puedo abandonarlo todo, romper todos los vínculos a los que estoy ligado, puedo desprenderme de la totalidad de los vínculos de mi existencia, e incluso de esta misma (con la muerte) [...]» (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20...*, pp. 58 ss.).

52. GWA 10, § 396, Agregado.

na Hegel este momento con la situación del adolescente que no ha podido decidir seriamente todavía lo que quiere ser.⁵³

La absolutización de esta libertad abstracta es el eje de la crítica hegeliana a la Revolución Francesa, tanto en el capítulo sobre la «libertad abstracta y el Terror» de la *Fenomenología del espíritu*, como en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho*. «La primera parte de la Revolución fue como un temblor; un estremecimiento y una repulsión frente a todo lo particular; porque el fanatismo quiere algo abstracto y sin estructuración. Donde surgen diferencias, encuentra que repugnan a su indeterminación y las elimina [...]. Por eso el pueblo en la Revolución volvió a destruir toda autoridad, las instituciones que él mismo había instaurado. El fanatismo ve en todo particular un enemigo que se opone a él, y liquida incluso sus propias obras. En tales manifestaciones vemos una dominación de lo abstracto, pero esta no se puede sostener; sino que se destruye a sí misma».⁵⁴

El período del Terror es tomado como la figura límite de la negatividad llevada a la acción, una contradicción absoluta que no puede llegar a consolidarse como algo efectivamente real y se autodestruye. La abstracción de la libertad negativa tiene su significado propio en cambio en la vida interior del espíritu: es un momento esencial en la formación de la conciencia universal de la *moralidad* kantiana⁵⁵ y se comprende en la *religión* en tanto «relación inmediata con lo absoluto» que funda la absoluta independencia con respecto a todo lo finito. En la presencia de dios todo lo existente se revela como *inesencial*.⁵⁶ «Pero en la medida en que este comportamiento negativo no permanece como una disposición [o libertad] interior; sino que se dirige hacia la realidad y se hace valer en ella, nace el *fanatismo* religioso que, al igual que el político, condena toda institución del Estado y todo ordenamiento legal como barreras opresivas de la interioridad, inadecuadas a la infinitud de la vida espiritual [...]».⁵⁷

La voluntad determinada y la verdadera libertad concreta

A 2. El segundo momento del desarrollo del concepto de libertad (§ 6) es la negación de la negación abstracta del momento anterior; o el paso a la determina-

53. Cf. GWA 7, § 207. En las *observaciones* al texto principal de los §§ 5, 6 y 7 de la *Filosofía del derecho* sobre los momentos del concepto de libertad, avanza Hegel más allá del punto de vista lógico, y se extiende mucho más aun en la explicación de sus lecciones anteriores y posteriores al libro, en las que esboza una suerte de fenomenología de las configuraciones que la libertad puede mostrar si el proceso se detiene en uno de los dos primeros momentos del desarrollo lógico del concepto (cf. § 6, Observación). Estas figuras de la libertad se corresponden con actitudes prácticas y experiencias culturales, religiosas y políticas de la conciencia, que se han manifestado en la historia. En la exposición de esta libertad abstracta resuenan también sus críticas anteriores al Romanticismo. Estas descripciones y alusiones dispersas en las lecciones de filosofía del derecho de diferentes períodos están recogidas en el capítulo 12 de mi libro previamente mencionado (*La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*), del cual extraigo y resumo aquí algunos temas.

54. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25*, en: *Ig 4*, p. 114; cf. también la «Lección de 1822/1823» (*Ig 3*, pp. 113-114).

55. GWA 7, §140.

56. «En esta libertad radica que yo pueda desprenderme de todo, abstraer de todo, abandonar todos los fines, esto es, quitarme la vida [...] Únicamente el hombre, porque es libre, puede suicidarse» (*Ig 3*, p. 111).

57. GWA 7, § 270, Observación, p. 418.

ción finita, la particularización.⁵⁸ En el momento anterior, mediante la reflexión en sí, la voluntad se ha separado de la particularidad de los impulsos y de sus objetos «y como simple subjetividad del pensamiento se ha colocado por encima de su contenido múltiple».⁵⁹ De este modo, ya no es voluntad inmediata, determinada por algún objeto, sino que ha adquirido la capacidad de determinarse a sí misma, «se encuentra ahora en situación de *elegir* entre las inclinaciones y es, por lo tanto, *arbitrio*». El arbitrio es la libertad de elección que se mueve con independencia entre las diversas tendencias y sus objetos para decidir entre ellos y darse un contenido particular. Con ello niega también su infinitud como la potencialidad absoluta de todas las posibilidades (*absolute Möglichkeit*) para entrar en el terreno de la existencia. Ya no es la voluntad como querer universal, sino la voluntad que *quiere algo*. «Solamente al ponerse a sí mismo como determinado entra el yo en la existencia».⁶⁰ Este momento contiene en sí, en germen, el sentido de la verdadera libertad, porque, al decidir algo, el individuo *se decide* y se elige fundamentalmente a sí mismo.⁶¹

Este es también el momento de la voluntad que aparece y se realiza en las diversas relaciones de la sociedad civil, las libertades individuales privadas, o los derechos que el orden jurídico tiene que proteger y regular, y que Hegel considera como el principio de la diferencia y de la superioridad de la sociedad moderna sobre el Estado antiguo, el cual no dejaba espacio para este desarrollo autónomo de la particularidad. La diferenciación de los primeros momentos o aspectos de la libertad pone de relieve dos dimensiones que son esenciales al sentido cristiano y moderno de la vida del espíritu. Así como el momento anterior del absoluto desprendimiento de todo lo finito abre en la religión judeocristiana una profundidad infinita de la vida espiritual que trasciende el horizonte histórico de lo político y puede entrar en conflicto con el Estado; el arbitrio es «el principio de la conciencia», de «la libertad subjetiva» y del desarrollo de las particularidades independientes que los griegos antiguos no conocieron y que la idea platónica del Estado hace imposible.

La contradicción del libre arbitrio en sí mismo se produce porque, fundado en el momento anterior de la libertad negativa y de la infinitud de la voluntad, que es lo que lo libera de las ataduras de toda finitud y le permite retener en sí mismo el poder de decidirse, como no encuentra en la experiencia nada que pueda satisfacerle plenamente, busca su satisfacción en la finitud de los objetos o fines particulares, pero el preferir y decidirse por algo implica siempre dejar o postergar mucho más que lo que se ha podido tomar o elegir. Como la voluntad, que es infinita, no puede hallar allí su reposo, se verá impulsada a pasar de un objeto a otro en una búsqueda sin fin: es la «mala infinitud», la carrera desenfundada en procura de la acumulación de bienes, o de la realización de diversos fines en el terreno de la finitud. «Pero con esta posibilidad de sobrepasar de la misma manera todo otro

58. «El yo es asimismo el pasaje de la indeterminidad indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y *poner* una determinidad como contenido y objeto [...] Por medio de este ponerse a sí mismo como *determinado*, entra el yo en la *existencia* en general; [este es] el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo» (*ibíd.*, § 6, p. 52). Cf. también *ibíd.*, §§ 15-20, y GWA 10, §§ 383, 475 y 478.

59. *Ibíd.*, § 476, p. 299.

60. V 1, § 4, pp. 7-8.

61. GWA 7, § 12.

contenido que se ponga en su lugar y continuar así *hasta el infinito*, no supera la voluntad la finitud». ⁶²

Por otro lado, además, «la contradicción del arbitrio como *dialéctica* de los impulsos e inclinaciones tiene su *manifestación* en el hecho de que estos se interfieren recíprocamente, la satisfacción de uno de ellos exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción de otro, etcétera». ⁶³ Esta contradicción inmanente se duplica en la relación con los demás. ⁶⁴ Las libertades privadas de los distintos individuos se limitan y se niegan también recíprocamente y, aunque construyen un complejo sistema de relaciones y dependencia mutua, a saber, la sociedad civil, estas contradicciones tienden a destruir la sociedad misma.

Si la libertad negativa como momento abstracto era la actitud que desprecia toda determinación porque no acepta su propia finitud y no se conforma con ninguna realidad, este otro momento de la libre elección y de la apropiación de los objetos del deseo, separado del anterior, es el ansia de goce y posesión incapaz de refrenar los impulsos y de romper las ataduras de las cosas. Si la figura anterior era el fanatismo del revolucionario que mata o se suicida con la mayor indiferencia, la figura que corresponde a este otro momento es el hedonismo burgués aferrado a su particularidad y a la existencia sensible. El desprecio de la vida y el horror a la muerte son las actitudes radicales y opuestas en las que se resuelven estos dos conceptos. La actitud frente a la muerte es, por lo tanto, definitoria del sentido y la forma de vivir la libertad.

A 3. En tanto momentos aislados, tal como los fija y solidifica el entendimiento, estos dos aspectos parciales de la libertad son igualmente falsos. Lo tercero es ahora que, en su particularidad limitada, la libertad sigue siendo universal e infinita, y en su objetivación externa, el espíritu sigue estando esencialmente consigo mismo, porque en todas estas determinaciones particulares lo que busca y lo que hace efectivamente es la autorrealización *de sí mismo*. «La voluntad es la unidad de esos dos momentos [de la libertad negativa y del arbitrio]; la *particularidad* que a través de la reflexión ha retornado *a sí misma*, a la *universalidad*, es decir: la *individualidad* [...] Aquellos dos momentos son sin embargo solamente abstracciones, lo concreto y lo verdadero —y todo lo verdadero es concreto— es la universalidad que tiene como su opuesto a lo particular, pero que, sin embargo, a través de su reflexión en sí se reconcilia con lo universal». ⁶⁵

La realización de esta libertad en el mundo, o la construcción de un mundo social y político conforme a este concepto, no es por supuesto el resultado de la pura lógica del concepto, sino que requiere la superación real de la dualidad entre libertad y facticidad, o subjetividad y mundo objetivo. «El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea». ⁶⁶ La realización

62. *Ibid.*, § 16, p. 68. Cf. también GWA 10, § 478.

63. GWA 7, § 17, p. 68.

64. GWA 10, § 483.

65. GWA 7, § 7, pp. 54-55; cf. también *ibid.*, §§ 21-28; GWA 10, § 481-482.

66. *Ibid.*, § 484, p. 303.

efectiva de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana y el fin último de la historia. El espíritu permanece y arraiga en su particularidad, no porque una finitud pueda ser su absoluto, sino porque es *su* elección y por lo tanto su realidad. «La libertad tiene por contenido, por objeto, y por fin lo universal, es decir, a sí misma como forma infinita». ⁶⁷ El espíritu no puede ponerse como fin algo diferente de sí mismo y, en consecuencia, como en el imperativo categórico de la moralidad kantiana, tiene que considerarse siempre como fin en sí, y jamás como un mero medio para otra cosa.

B. Las formas de la libertad

La segunda exposición sobre la libertad en el texto de la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* es más extensa y compleja, su esquema no aparece tan neto, pero se despliega también en tres momentos: 1) La voluntad inmediata, 2) el libre arbitrio, y 3) la voluntad racional. Esta exposición B no puede considerarse como un simple desarrollo explicativo de los tres momentos anteriores de la formación del concepto, porque el autor dice que las formas de la voluntad se constituyen como determinaciones ulteriores del segundo momento, de la particularización. ⁶⁸ La libertad negativa no es, por otro lado, una forma particular de libertad; por eso, aquel primer momento de la lógica del concepto reaparece como inmanente a la segunda y la tercera forma, y esta segunda exposición tiene un nuevo comienzo. Puede establecerse, sin embargo, una correlación, porque en las tres formas particulares de la voluntad libre se reencuentran de algún modo todos los momentos esenciales del concepto de libertad y, por lo tanto, aparecen ciertas reiteraciones, aunque en cada una de estas formas particulares el punto de vista central o dominante es el de uno de los momentos del concepto, mientras los otros quedan en segundo plano. Nuestra exposición de los momentos del concepto (A) ha tomado ya elementos de las formas de libertad (B), por lo cual este nuevo recorrido es muy breve y esquemático.

B 1. (§§ 10-11) El nuevo comienzo de la segunda vuelta, es decir, la primera forma particular, es la *voluntad inmediata o natural*, que es en sí libre pero no lo es todavía para sí. El momento de la libertad negativa presupone de hecho esta voluntad inmediata, cuyo contenido le está dado en la espontaneidad de los impulsos, deseos e inclinaciones. Hegel se refiere en este lugar a la *inmediatez natural*, pero creo que debería incluirse también en esta primera forma de particularización la espontaneidad de las acciones regidas por los hábitos, las costumbres, el *ethos*, o la *Sittlichkeit* de las comunidades tradicionales premodernas, es decir: la acción no mediada por la reflexión del entendimiento, o de la razón práctica. Habría que hablar por lo tanto de *una segunda inmediatez*, histórico-cultural, y la voluntad natural tiene que considerarse entonces como *un ejemplo* de la voluntad que es en sí libre, pero «solo será para sí lo que es en sí cuando se tome a sí misma como objeto». ⁶⁹

67. GWA 7, § 21, p. 72.

68. *Ibid.*, § 8.

69. *Ibid.*, § 10, p. 60.

B 2. (§§ 12-20) «*El arbitrio* es el término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los impulsos naturales y la voluntad libre en sí y por sí». En la exposición anterior (A § 6) el arbitrio era en cambio término medio entre la libertad negativa o abstracta y el tercer término universal concreto. Como forma particular de la voluntad libre el arbitrio se define por la decisión, que no es solamente decidir algo, sino decidirse a sí mismo (*sich entschliessen*).

B 3. (§§ 21-24) La *libertad racional*, finalmente, es en-y-para sí libre. «En ella están superadas la *inmediatez* de la naturalidad» o de la *eticidad* y la *particularidad* de la reflexión. Esta es la libertad verdadera que se comprende a sí misma en su universalidad como «el objeto y fin de la voluntad». ⁷⁰ No es por lo tanto una forma particular de la libertad, sino que se identifica con el tercer momento de la primera exposición (A), como el resultado de la dialéctica del concepto que se eleva mediante el pensamiento a la universalidad concreta.

Desde un punto de vista histórico, sin embargo, esta idea de libertad no había sido reconocida por la filosofía de los antiguos y medievales. Es la nueva *forma reflexiva de la libertad positiva*, que ha llegado a la autoconciencia en el Estado moderno. La positividad de esta libertad lleva en su interior el momento de la negatividad y mantiene la independencia frente a las propias decisiones constitutivas de su particularidad. En tal sentido esta libertad puede considerarse, en términos de Hegel, como «*verdaderamente infinita*». ⁷¹

70. *Ibid.*, § 21, p. 72.

71. *Ibid.*, § 22, p. 74.