

Revista de Estudios Histórico-Jurídicos
 [Sección historia del pensamiento político]
 XLIV (Valparaíso, Chile, 2022)
 [pp. 795-824]

¿DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD?: LA SÍNTESIS DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

[Two Concepts of Freedom? Synthesis of Freedom in Hegel's Political
 Philosophy]

John CHARNEY BERDICHEWKY*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Nelson ROSAS AGUILERA**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile***

RESUMEN

A través de un recorrido de la historia conceptual de la libertad, este trabajo analiza críticamente las principales discusiones que en este campo se han dado. El análisis comienza con la discusión contemporánea gatillada por el influyente ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*. Este ensayo no solo separa tajantemente la libertad negativa de la libertad positiva, sino que también sirve como punto de partida para la arremetida republicana que propone un tercer concepto de libertad, como ausencia de dominación. Si bien este último con-

ABSTRACT

Through a survey of the conceptual history of freedom, this paper critically analyses the main discussions that have taken place in this field. The analysis begins with the contemporary discussion triggered by Isaiah Berlin's influential essay, 'Two Concepts of Liberty'. This essay not only sharply separates negative freedom from positive freedom, but also serves as a starting point for the republican onslaught that proposes a third concept of freedom, as the absence of domination. While the latter concept offers advantages from the

RECIBIDO el 23 de diciembre de 2021 y ACEPTADO el 4 de abril de 2022

* Profesor de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Doctor de King's College London. ORCID: 0000-0002-1971-1334; Correo electrónico: john.charney@pucv.cl.

** Abogado. Licenciado en Ciencias Jurídicas por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. ORCID: 0000-0001-8019-3479; Correo electrónico: nelson.rosas.a@mail.pucv.cl.

*** Este artículo fue realizado en el marco del proyecto Fondecyt Regular N° 1180584: "De la tolerancia al reconocimiento. Libertad, derecho y Estado en la filosofía política y jurídica de Hegel".

cepto ofrece ventajas desde la perspectiva del constitucionalismo democrático, se mantiene dentro del contorno teórico propuesto por Berlin. Desafiando dicho contorno, este artículo propone rescatar el pensamiento de Hegel sobre la libertad – desarrollado en la *Filosofía del Derecho*– como una herramienta conceptual que no solo permite abrir los márgenes de la discusión contemporánea, sino que además explica algunas de las patologías sociales que enfrenta el mundo moderno.

PALABRAS CLAVE

libertad – liberalismo – republicanismo – espíritu – eticidad – reconocimiento – Berlin – Kant – Hegel

perspective of democratic constitutionalism, it remains within the theoretical contours proposed by Berlin. Challenging this contour, this article proposes to rescue Hegel's thinking on freedom—developed in the *Philosophy of Right*—as a conceptual tool that not only allows us to open up the margins of contemporary discussion, but also explains some of the social pathologies facing the modern world.

KEY WORDS

freedom – liberalism – republicanism – spirit – ethical observance – recognition – Berlin – Kant – Hegel

El ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, ha tenido una enorme influencia en la discusión contemporánea sobre la libertad. Como es sabido, Berlin traza allí la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva. Mientras la primera se refiere a aquella esfera de acción individual en la que se actúa o decide en ausencia de coacción o interferencia de un tercero, la segunda responde a la capacidad de autodeterminación o autorrealización, es decir, al deseo de un individuo de ser su propio amo. Fiel a la tradición liberal, Berlin defiende el concepto negativo de la libertad ya que ve en el positivo un camino inexorable hacia el surgimiento de sistemas totalitarios.

La tradición del republicanismo cívico, que tuvo un *revival* en la escuela de Cambridge, impulsado por la obra de autores como Skinner y Pocock, ha desafiado la tipología de Berlin. Ellos muestran la existencia de un tercer concepto de libertad arraigado en la obra de una larga línea de autores republicanos. Si bien este es un concepto negativo, al igual que el liberal, se diferencia de este último porque la libertad no se define en términos de ausencia de interferencia, sino que de dominación. Un individuo es libre, desde este punto de vista, en la medida en que no esté sujeto al poder arbitrario de un tercero. La distinción entre ambos conceptos de libertad es relevante no solo porque las diferencias conceptuales entre interferencia y dominación lo son, sino porque los conceptos predominantes de la libertad en una comunidad política tienen incidencia sobre su propia estructura institucional y sobre la organización social. Desde esta perspectiva y tal como analizaremos en este artículo, el concepto republicano de libertad tiene ventajas por sobre el concepto liberal, ya que el primero es un concepto político que tiene un compromiso con las instituciones democráticas que está ausente en el segundo.

Con todo, y a pesar de la contribución del republicanismo a la discusión contemporánea sobre la libertad, su propuesta se mueve en el mismo eje que la propuesta liberal. Ambos son conceptos negativos de la libertad. Ambos trazan

una distinción tajante entre la ausencia de impedimentos externos (coacción y dominación), por una parte, y la autorrealización, por otro lado, y ambos excluyen la posibilidad de integrarlos en un mismo marco teórico. Ambos, finalmente, han tenido un impacto relevante en el constitucionalismo moderno y en la estructura institucional del Estado.

¿Es posible y necesario abordar la discusión sobre el concepto de la libertad más allá de los márgenes configurados en la tipología berliniana y en la arremetida republicana? En este artículo sugerimos que sí. Es posible ya que la historia conceptual de la libertad así lo demuestra. En efecto, los intentos más afortunados por construir sistemas teóricos que sinteticen las versiones positivas y las versiones negativas de la libertad se encuentran encarnados en el pensamiento político de Kant y de Hegel. De esta manera, contrariamente a lo sostenido por Berlin, nos haremos cargo de establecer en las páginas que siguen, que ni la propuesta kantiana, por un lado, ni mucho menos la propuesta hegeliana por otro, se ocupan de defender una noción exclusivamente positiva de la libertad, sino que antes bien, ambos planteamientos constituyen cada uno por su cuenta un esfuerzo notable por comprender esta idea política fundamental dentro de un aparato teórico consistente y unitario. Consideramos, por otro lado, que tal abordaje es necesario. Lo es por cuanto en la prevalencia de los conceptos negativos de la libertad y su influencia en el marco institucional del Estado radica, tal como lo detectó tempranamente el propio Hegel, la explicación de algunas de las patologías sociales que el mundo moderno enfrenta.

La siguiente investigación se divide en cuatro partes, además de esta introducción. En la primera parte señalamos los principales puntos que alimentan en la actualidad el debate entre el constitucionalismo liberal y el constitucionalismo republicano. Los términos en torno a los cuales se ha ido articulando esta polémica son relevantes para nuestros propósitos ya que como planteamos en la segunda parte, estos no son sino expresión de los conceptos de la libertad que cada una de estas tradiciones defiende. Se advierte así de entrada la importancia que la idea de la libertad tiene para la teoría constitucional y para la propia estructura institucional del Estado. Luego, si bien en la segunda sección mostramos al concepto republicano de la libertad como no dominación en tanto que un avance en relación con el concepto liberal, concluimos que, pese a sus obvias diferencias, ambas figuraciones continúan en definitiva estando estructuradas bajo un marco teórico en común: el polo negativo del binomio trazado por Berlin.

En este sentido, la tercera parte presenta al concepto kantiano de la libertad como una de las teorías que precisamente busca integrar ambos conceptos, aun cuando en último término y en la medida que a través de su distinción entre libertad interna y externa aquel sigue favoreciendo un concepto negativo, constataremos que éste se trata al fin y al cabo de un intento insuficiente. La cuarta parte aborda, por último, el trabajo por sintetizar la idea de la libertad emprendido por Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Este filósofo desarrolló, como pasaremos a revisar, una idea aún más compleja de la libertad que Kant, una por medio de la cual los fines del sujeto y aquellos del cuerpo social resultan ser integrados de un modo tan armónico y original que se propone (y acaso lo logra) desafiar y abarcar comprendiéndolas como meras abstracciones unilaterales a todas las demás

definiciones tradicionales de este concepto, justamente porque aún no se han ocupado de acuerdo con este autor de pensar en su concreción. Sin embargo, el modelo hegeliano no ha estado exento de críticas. Examinaremos así, para concluir, con qué grado de éxito la noción orgánica del Estado a la que recurre Hegel para permitir que tenga lugar en su interior la efectiva realización de la libertad como una conquista comunitaria consigue sortear o no la crítica berliniana de inspiración liberal que lo acusa de haber preparado con las implicancias políticas de su filosofía el terreno adecuado para el totalitarismo.

I. CONSTITUCIONALISMO LIBERAL Y CONSTITUCIONALISMO REPUBLICANO

Las constituciones modernas surgen y se desarrollan al alero de luchas y revoluciones promovidas por quienes ansían obtener su libertad frente a poderes opresores. Es por ello que la libertad se inscribe no solo como fundamento sino que como un principio orientador en los sistemas constitucionales que surgen de los procesos revolucionarios e independentistas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX¹. A pesar de la centralidad que esta idea ha ocupado en el mundo moderno, el concepto de libertad ha sido objeto de arduas disputas; disputas de las que emergen no solo formas disímiles de entender el sentido y el propósito de una Constitución, sino que el de la propia comunidad política que a ella se sujeta.

De acuerdo a Martin Loughlin, las disputas sobre el sentido de la libertad son el producto del significado ambiguo que este concepto adquiere en la esfera del derecho público. Por un lado, el poder políticamente organizado habilita a los ciudadanos para el ejercicio de su libertad. En efecto, solo en la medida en que el ordenamiento jurídico la consagra y establece los mecanismos adecuados para su protección y promoción, se hace posible su ejercicio y tutela. Sin embargo, y por otro lado, el poder político debe limitarse, organizarse y encausarse para evitar que se constituya en una amenaza para la libertad². La separación de poderes y los mecanismos de frenos y contrapesos han sido generalmente entendidos como instrumentos que resguardan la libertad individual frente al potencial abuso del poder estatal. De esta forma, el poder estatal encarna simultáneamente el doble aspecto de habilitar y constreñir la libertad. En esto consiste la ambigüedad que la libertad adquiere en la esfera del derecho público y el modo en el que ella ha sido interpretada separa a las distintas versiones del constitucionalismo contemporáneo³.

Desde la perspectiva del constitucionalismo liberal, la Constitución es la ley fundamental. El resto del ordenamiento jurídico no solo debe subordinarse a ella en cuanto a sus modos de formación, sino que también debe hacerlo en cuanto a su contenido. El carácter de ley fundamental de la Constitución y de los derechos consagrados en ella impone la necesidad de protegerla frente a

¹ De acuerdo a Hannah Arendt, si hay algo en común entre la Revolución francesa y la independencia de las colonias británicas es que ambas tienen el propósito de constituir la libertad de sus pueblos. Véase ARENDT, Hannah, *On Revolution* (Nueva York, Penguin Books, 2006), p. 132.

² LOUGHLIN, Martín, *Foundations of Public Law* (Oxford, Oxford University Press, 2010), p. 171.

³ TUSHNET, Mark, *Varieties of Constitutionalism*, en I-CONNECT, *Editorial*, 14/1 (2016), pp. 1-5.

eventuales embates transformadores del parlamento, especialmente cuando este es controlado por mayorías transitorias. De acuerdo a esta versión del constitucionalismo, es la Constitución como un texto jurídico fundamental —y no el libre juego político del sistema democrático— sobre la que se construye una sociedad bien organizada⁴. Así, el constitucionalismo liberal asume que es posible llegar a un consenso racional sobre las bases esenciales de la organización política y plasmarlas en la Constitución. Este consenso se manifiesta en (o puede tomar la forma de) ciertos principios de justicia⁵, o bien en un orden objetivo de valores expresado en derechos fundamentales⁶. De la posibilidad de llegar a acuerdos racionales sobre las bases fundamentales de la organización social y política y de dotarlos de contenido normativo al plasmarlos en la Constitución, se sigue una consecuencia procedimental. Dichos acuerdos son resguardados del efecto erosionador del poder político ya que ellos son justiciables⁷. En consecuencia, el constitucionalismo liberal asigna a los tribunales (de justicia o constitucionales) un papel preponderante en la estructura institucional ya que ellos son los llamados a resguardar el orden constitucional y proteger la libertad frente a la actuación de los poderes del Estado⁸. Esta estructura institucional refleja las aprehensiones del constitucionalismo liberal con la política democrática y mantiene una demarcación nítida entre la esfera social y la esfera estatal, protegiendo a la primera de la interferencia de la última⁹.

El constitucionalismo republicano (también denominado político)¹⁰, por otro lado, rechaza las premisas en las que se funda el constitucionalismo liberal. En primer lugar, critica la posibilidad de llegar a acuerdos sustantivos sobre las bases de la organización social o sobre el contenido de los derechos y libertades básicas. Según Waldron, las democracias modernas se caracterizan porque en ellas conviven grupos e individuos que expresan formas disímiles de comprender el sentido y propósito de la vida en común¹¹. Este desacuerdo no es superficial, sino que se refiere a las condiciones fundamentales sobre las que descansa el pacto social,

⁴ BELLAMY, Richard, *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2007), pp. 1-3.

⁵ RAWLS, John, *A Theory of Justice* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1999), p. 16.

⁶ SMEND, Rudolf, *Verfassung und Verfassungsrecht* (Belin, Duncker & Humblot GmbH, 2014); y ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

⁷ RAZ, Joseph, *On the Authority and Interpretation of Constitutions*, en ALEXANDER, Larry (ed.), *Constitutionalism: Philosophical Foundations* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), 153-154; y, en especial, DWORKIN, Ronald, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

⁸ MADISON, James; HAMILTON, Alexander; y JAY, John, *The Federalist Papers*, en *The Federalist*, 78 (Londres, Penguin Random House, 1987).

⁹ TEUBNER, Gunther, *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization* (Oxford, Oxford University Press, 2012), p. 16.

¹⁰ LOUGHLIN, Martin, *What is Constitutionalism?*, en DOBNER, Petra; y LOUGHLIN, Martin, *The Twilight of Constitutionalism?* (Oxford, Oxford University Press, 2010), p. 57.

¹¹ Lo cierto es que Waldron no solo critica el constitucionalismo liberal, sino que el constitucionalismo en general. WALDRON, Jeremy, *Constitutionalism: A Skeptical View*, en *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, N°10-87, 2012.

en particular, la naturaleza del sistema político y el contenido de los derechos y deberes en él consagrados¹². Al no existir una (y solo una) respuesta correcta sobre el sentido de las reglas fundamentales, no es plausible entregar su interpretación a una autoridad en base a su capacidad para identificarlas. De acuerdo a Waldron: “any theory that makes authority depend on the goodness of political outcomes is self-defeating, for it is precisely because people disagree about the goodness of outcomes that they need to set up and recognize an authority”¹³. De esta manera, el constitucionalismo republicano rechaza también el supuesto adjetivo del constitucionalismo liberal, es decir, la idea de que los jueces se encuentran en la mejor posición para identificar el sentido y alcance de las disposiciones constitucionales.

En contraste con el constitucionalismo liberal, que ve en la Constitución la consagración de principios y valores objetivos, el constitucionalismo republicano concibe a la Constitución como una herramienta procedimental que permite resolver desacuerdos sustantivos sobre la vida en común, respetando la igual consideración que la opinión de cada ciudadano merece en su resolución¹⁴. De este modo, el constitucionalismo republicano muestra una preferencia por las instituciones representativas —en particular por el parlamento— para la definición de tales cuestiones. Asimismo, tal como lo veremos en la sección que sigue, demuestra una preferencia por una concepción política de la libertad, vinculada con el derecho de un pueblo a decidir por sí mismo los asuntos que son fundamentales para el desarrollo de la vida en común (o al menos que las decisiones no sean arbitrariamente impuestas por quien detenta el poder). De esta forma, las instituciones políticas deben organizarse de modo tal que permitan el efectivo ejercicio de la libertad así entendida.

II. DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD

Si el constitucionalismo es el intento por dotar de una forma institucional a ciertas concepciones particulares de la libertad, entonces sería posible identificar el tipo de libertad que defiende tanto el constitucionalismo liberal, como el republicano, a través del estudio del diseño institucional que ambos tipos de constitucionalismo promueven¹⁵. La tarea, sin embargo, no es sencilla. No lo es porque el constitucionalismo republicano y el liberal tienen múltiples puntos de encuentro. No solo hay autores liberales, como Waldron, que defienden un constitucionalismo republicano, en el sentido señalado en la sección anterior¹⁶. También hay republicanos como Philip Pettit que entienden que ciertos elementos del constitucionalismo liberal (como los resguardos contra-mayoritarios)

¹² WALDRON, Jeremy, *Law and Disagreement* (Oxford, Oxford University Press, 1999), pp. 279-280.

¹³ *Ibíd.*, p. 245.

¹⁴ BELLAMY, Richard, cit. (n. 4), p. 4.

¹⁵ En tal sentido, DALY, Eoin, *Rousseau's Constitutionalism* (Londres, Bloomsbury, 2019), p. 4.

¹⁶ WALDRON, Jeremy, *Judicial Review and Republican Government* en WOLFE, Christopher (ed.), *That Eminent Tribunal: Judicial Supremacy and the Constitution* (Princeton, Princeton University Press, 2004), pp. 159-180.

pueden acomodarse para garantizar la observancia de principios básicos del republicanismo, como la no dominación¹⁷. A pesar de sus puntos de encuentro, republicanos y liberales tienen diferencias sustantivas que se reflejan en los conceptos de libertad que defienden y en la relación que trazan entre estos y el poder políticamente organizado.

El liberalismo defiende un concepto negativo de la libertad que consiste en la ausencia de interferencia externa en el ámbito de acción individual. Diversos autores han identificado el origen de este concepto en la obra de Hobbes¹⁸. De acuerdo a Hobbes “*a free-man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to*”¹⁹. El concepto de Hobbes introdujo un giro profundo en la comprensión de la libertad en el mundo moderno. Esto se debe a que Hobbes es el primer autor en trazar una división nítida y precisa entre la esfera de acción individual y la de la autoridad política y circunscribir el ejercicio de la libertad a la primera²⁰. Hobbes rechaza la idea republicana que sostiene que la libertad es la capacidad de la *polis* o de la república de conducir su destino por sí misma, esto es, sin la dependencia de una potencia externa. Frente a la libertad del soberano, Hobbes defiende la libertad del individuo de actuar sin constricciones externas.

En su famoso ensayo *Dos conceptos de libertad* y haciendo eco de este concepto, Isaiah Berlin subraya algunas de las características del concepto de libertad como no interferencia²¹. Una de ellas es que la falta de libertad debe necesariamente distinguirse de la falta de capacidad. Así, según Berlin, si la pobreza fuese como una enfermedad que me impidiera comprar el pan o pagarme un pasaje para visitar a mi madre que vive en otra ciudad, dicha inhabilidad no podría describirse como falta de libertad²². El ámbito de libertad solo se circunscribe, desde esta perspectiva, a aquellas acciones que están dentro de la esfera de mis posibilidades y mi libertad solo puede ser restringida como consecuencia de una acción concreta de un agente externo que me impida hacer aquello que de otro modo podría haber hecho.

Una segunda característica del concepto de libertad como no interferencia es que ella se desarrolla al margen del poder políticamente organizado. La delimitación de la libertad como no interferencia requiere identificar aquel espacio en el que un sujeto puede o debe permitírsele ser o hacer aquello que es capaz de ser

¹⁷ PETTIT, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, Oxford University Press, 1997), pp. 101-103; y BELLAMY, Richard, cit. (n. 4), p. 154.

¹⁸ En especial SKINNER, Quentin, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Véanse además, PETTIT, Philip, cit. (n. 17), p. 37; y LOUGHLIN, Martin, *Foundations*, cit. (n. 2), p. 171.

¹⁹ HOBBS, Thomas, *Leviathan* (Londres, Penguin Books, 1985), p. 262.

²⁰ Es importante notar que la defensa que Hobbes hace al concepto de libertad como no interferencia está íntimamente asociada a su convicción de que la guerra civil inglesa tuvo como causa el concepto de libertad defendido por los republicanos. *Ibid.*, p. 267.

²¹ BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, en HARDY, Henry (ed.), *Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 2002), pp. 174-175.

²² *Ibid.*, p. 170.

o hacer, sin la interferencia de un agente externo²³. Esta forma de comprender la libertad traza una línea demarcatoria entre el ejercicio del poder político, por una parte, y la libertad de los individuos, por la otra. Como sentenció Constant “ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo”. Por el contrario, agrega que “nuestra propia libertad debe consistir en el goce apacible de la independencia privada”²⁴. Este concepto de libertad, tal como lo explica Arendt, es una forma de despolitizarla: la libertad comienza (o t e r m i n a) allí donde termina (o c o m i e n z a) el poder político²⁵. El credo liberal establece que todo aquello que queda al margen de la regulación estatal y por ende entregado al arbitrio y designio del individuo o de las organizaciones creadas por ellos para la consecución de fines específicos, es la esfera de la libertad. De este modo, mientras menor sea el ámbito de actividad estatal, mayor será el de la libertad. Desde este punto de vista, y tal como sostiene Arendt, la política y la libertad solo son compatibles en cuanto la primera garantiza a la segunda que no interferirá en su ámbito de acción²⁶.

La despolitización del concepto de libertad no solo consiste en que esta se desarrolla al margen del poder político, sino que además es indiferente a las formas políticas existentes. De ahí que Hobbes junto con defender la libertad como ausencia de interferencia, pudiera defender una monarquía absoluta. El punto de Hobbes es que todo pacto político supone un acuerdo mediante el cual sus miembros renuncian a ciertos derechos y libertades de los que gozaban en el estado de naturaleza para someterse a la autoridad de un soberano y así obtener su protección y seguridad. Como todo Estado, independiente de su forma (monárquico o republicano), requiere de la ley para hacer efectivo el cumplimiento del pacto y la ley es una forma de interferencia externa en el ámbito de acción individual, se sigue que en todo Estado la ley necesariamente limita la libertad individual. Ahora bien, la ley en ningún Estado puede (ni debe) regular la totalidad de la actividad humana²⁷. Es en aquella esfera o ámbito de la actividad humana que no es objeto de regulación estatal que los hombres son libres y esa libertad, de acuerdo con Hobbes, es la misma en una república o en una monarquía. En un sentido similar Berlin sostendrá que el déspota que entrega a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto o fomentar la más extrema desigualdad, puede interesarse poco por la virtud o por el desarrollo del conocimiento, pero en la medida en que no interfiera en determinados ámbitos de la esfera privada, su poder es compatible con la libertad individual²⁸. El punto central de estos argumentos es que el concepto de libertad como no interferencia

²³ *Ibíd.*, p. 169.

²⁴ CONSTANT, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Discurso pronunciado en el Ateneo de París, 1819.

²⁵ ARENDT, Hannah, *Freedom and Politics*, en MILLER, David (ed.), *The Liberty Reader* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006).

²⁶ *Ibíd.*, p. 61.

²⁷ Incluso Hobbes reconoce que hay ciertos derechos que no son renunciables cuando señala que “*it is manifest, that every Subject has Liberty in all those things, the right whereof cannot by Covenant be transferred*”. HOBBS, Thomas, cit. (n. 19), p. 268.

²⁸ BERLIN, Isaiah, *Two Concepts*, cit. (n. 21), p. 176.

no tiene una relación necesaria con la estructura política de un Estado. Así entendida, la libertad no es un producto ni exclusivo ni necesario de la democracia. Esto no solo significa, tal como se señaló, que la libertad puede ser compatible con regímenes no democráticos. Significa, además, que un sistema democrático puede perfectamente atentar contra la libertad individual. En efecto, si la decisión democrática solo depende de una cuestión aritmética, esa decisión podría perfectamente reducir el ámbito de posibilidades de acción individual, sin (por ello) dejar de ser democrática.

Al no existir una conexión necesaria entre libertad (como no interferencia) y democracia, un orden institucional democrático orientado a dar protección a la libertad (como no interferencia) requiere de resguardos contra-mayoritarios para evitar que las decisiones democráticamente adoptadas puedan afectar o erosionar las libertades individuales²⁹. El constitucionalismo liberal, tal como ya se dijo, defiende mecanismos de revisión de las decisiones mayoritarias a través de tribunales constitucionales y cortes de justicia. Estos últimos se constituyen en los garantes de las libertades consagradas en el texto constitucional frente al peligro que representa el ejercicio del poder político. Desde la perspectiva liberal, la política es entonces una amenaza a la libertad y la Constitución es el mecanismo jurídico que la resguarda, limitando el ejercicio del poder estatal.

Por otra parte, la historia del concepto republicano de libertad antecede a la del concepto liberal. Ella se nutre de una larga y amplia lista de pensadores que van desde Cicerón a Arendt y que incluye a Maquiavelo, Montesquieu, Harrington, Rousseau y Kant, entre muchos otros³⁰. La línea contemporánea más influyente del pensamiento republicano es la del republicanism cívico y algunos de sus exponentes más representativos son Skinner y Pettit. Su relevancia se debe (probablemente) a que su interpretación de la tradición republicana se construye sobre la base de un concepto de la libertad que si bien es negativo (tal como el liberal), no por ello abandona su carácter político. Este concepto es el de la libertad como no dominación. Aun siendo un concepto político, la libertad así entendida no es aquella que se ejerce como miembro y en el proceso de formación de la voluntad general (lo que Constant llamó la libertad de los antiguos en *Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*). Tampoco consiste en la capacidad de auto-realización, es decir, la capacidad de ser dueño de mí mismo de modo que mi actuar sea motivado por razones que son propias y no por fuerzas heterónomas (lo que Berlin llamó la libertad positiva en *Two Concepts of Liberty*). Por lo mismo, la crítica de Constant de que la libertad de los antiguos no es posible en el Estado moderno (en la que quienes participan del proceso político son solo los representantes de los ciudadanos) y la crítica de Berlin de que la libertad positiva es el germen y explicación de las peores tiranías, no serían aplicables al concepto de libertad como no dominación.

Tal como el liberal, el concepto republicano de libertad (al menos aquel que

²⁹ ELSTER, Jon, *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), pp. 88-89.

³⁰ SKINNER, Quentin, *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*, en *Isegoría*, 33 (2005), pp. 19-49.

defiende el republicanismo cívico) es un concepto negativo. De acuerdo con Pettit la libertad es ausencia de dominación. Soy libre en la medida en que no estoy sujeto al poder arbitrario de otro³¹. Aun cuando este concepto de libertad no es una versión abiertamente antagónica de la liberal, tiene diferencias significativas que impactan en la estructura institucional necesaria para garantizar su protección. La libertad como no dominación es un concepto esencialmente político puesto que, a diferencia del concepto liberal, es sensible a las estructuras en las que se enmarcan las relaciones humanas. El carácter político de la libertad como no dominación se explica si se miran las diferencias en el modo en que el constitucionalismo republicano y el liberal conciben la función del Estado. Ellas son el producto de las diferencias que a su vez existen entre dominación (aquello que los republicanos rechazan) e interferencia (aquello que los liberales rechazan). En efecto, si dominación e interferencia son cosas distintas entonces es posible que exista dominación sin interferencia, tal como es posible que exista interferencia sin dominación. Mientras la hipótesis de dominación sin interferencia calificaría como un atentado a la libertad para el constitucionalismo republicano, no calificaría como tal para el constitucionalismo liberal. Por otro lado, mientras la hipótesis de interferencia sin dominación constituiría un atentado a la libertad para el constitucionalismo liberal, no ocurriría (necesariamente) lo mismo desde la perspectiva del constitucionalismo republicano. Del análisis de ambas hipótesis es posible observar la influencia que el concepto de libertad tiene en la forma institucional que defienden ambas tradiciones constitucionales.

Primera hipótesis: dominación sin interferencia. La dominación existe en aquellas relaciones en las que una parte (persona, grupo o entidad) puede interferir arbitrariamente en las opciones de otra (persona, grupo o entidad). La relación paradigmática de dominación se da entre el amo y el esclavo³². El amo, como dueño y señor del esclavo, puede arbitrariamente obligarlo a, o impedirle que ejecute una acción, sin considerar sus opciones o intereses y sin incurrir en responsabilidad o sanción por ello. Y si bien la estructura de dominación que caracteriza la relación entre el amo y el esclavo permite que el primero interfiera arbitrariamente en las opciones del segundo, podría darse en la práctica que dicha interferencia no se produzca. Así, el amo bondadoso (o movido por alguna otra inclinación) podría dejar que el esclavo decida por sí mismo los cursos de acción que estime pertinentes en su vida. Esta última es una hipótesis de dominación sin interferencia. En efecto, la relación de dominación persiste, a pesar de que no haya interferencia. Desde la perspectiva de la libertad como no dominación, esto siempre constituirá un atentado a la libertad. No así desde la perspectiva de la libertad como no interferencia, que solo calificará como incompatible con la libertad aquellas acciones concretas que interfieran en las opciones de otro.

Las relaciones de dominación no solo pueden darse entre individuos, sino que también entre agentes colectivos³³. El poder de un monarca absoluto sobre sus

³¹ PETTIT, Philip, cit. (n. 17), pp. 52-58.

³² *Ibíd.*, p. 22.

³³ SHAPIRO, Ian, *Politics Against Domination* (Cambridge MA, Harvard University Press, 2016), p. 21.

súbditos, el de un imperio sobre sus colonias o el de un dictador sobre un pueblo, supone relaciones de dominación en las que unos pueden imponer arbitrariamente su voluntad sobre otros. Y tal como sucede tratándose de relaciones de dominación entre individuos, en estos casos también es posible que el agente dominante no interfiera en las opciones del agente dominado. Este ha sido el argumento que han utilizado los defensores de la libertad como no interferencia para rechazar la relación entre libertad y el marco político-institucional. Lo utilizó Hobbes para rechazar a sus contendores que sostenían que la libertad solo es posible en una república y que jamás podía darse en una monarquía absoluta³⁴. Lo utilizaron quienes defendieron el régimen de las colonias británicas en Inglaterra, incluido Bentham³⁵. Lo articuló Berlin para explicar que no existe una relación necesaria entre libertad y democracia³⁶. Si para el constitucionalismo liberal las estructuras políticas en las que se enmarcan las relaciones humanas son indiferentes para calificar la libertad, para el constitucionalismo republicano, no lo son. Tal como señala Skinner, desde la perspectiva republicana “la mera conciencia de vivir en dependencia de la buena voluntad de un gobernante arbitrario sirve para restringir, de por sí, nuestras opciones y, por tanto, limita nuestra libertad”³⁷.

Segunda hipótesis: interferencia sin dominación. La segunda diferencia entre el concepto liberal y el republicano de libertad está estrechamente conectada con la anterior y se refiere a la relación que existe entre la ley y la libertad. Para Hobbes la libertad de los ciudadanos de Lucca (una república) es la misma que la de los de Constantinopla (una tiranía) puesto que lo que interesa para efectos de calificar el grado de libertad individual del que gozan los ciudadanos de una comunidad determinada no es quien crea la ley sino que la intensidad con la que ella interfiere en sus opciones³⁸. Desde esta perspectiva la ley es siempre un obstáculo para la libertad puesto que ella es siempre una forma de limitar las opciones individuales. Esto no quiere decir que los liberales rechacen la posibilidad que la ley restrinja la libertad cuando ello sea necesario para proteger otros valores o intereses, como la seguridad o la propia libertad. Solo quiere decir que independiente de los propósitos que persiga la ley, ella es siempre un obstáculo para la libertad³⁹.

Tal como los liberales, los republicanos ven la ley como una forma de interferencia en la esfera o ámbito de acción individual. Sin embargo, para los republicanos no toda forma de interferencia es incompatible con la libertad, en especial si la interferencia no es arbitraria ni establece o ampara relaciones de dominación, es decir, “cuando es controlada por los intereses y opiniones de los afectados, requiriendo servir esos intereses de un modo compatible con esas opiniones”⁴⁰. La ley es la forma paradigmática de interferencia sin dominación. Desde la perspectiva republicana cuando ella es creada bajo condiciones que

³⁴ Véase *supra*, n. 28.

³⁵ PETITT, Philip, cit. (n. 17), pp. 42-45.

³⁶ Véase *supra*, n. 29.

³⁷ SKINNER, Quentin, *La libertad*, cit. (n. 30), p. 40.

³⁸ HOBBS, Thomas, cit. (n. 19), p. 266.

³⁹ BERLIN, Isaiah, *Two Concepts*, cit. (n. 21), p. 170, nota 3.

⁴⁰ PETITT, Philip, cit. (n. 17), p. 35.

permiten la expresión de la *v o l u n t a d s o b e r a n a*, ella es constitutiva de la libertad. Esto hace que el concepto republicano de la libertad sea esencialmente político⁴¹. En efecto, la libertad solo es posible bajo una estructura política que cree las condiciones necesarias que permitan que la ley sea la manifestación de los intereses comunes de los ciudadanos y no el producto del interés de una facción o de la voluntad arbitraria de un gobernante⁴². De ahí se sigue la máxima formulada por Harrington de acuerdo a la cual las condiciones en las que un ciudadano es libre son las mismas en las que un Estado lo es⁴³.

Las diferencias entre el constitucionalismo republicano y el constitucionalismo liberal pueden explicarse a través de los conceptos de libertad que cada una de estas tradiciones defiende. Si la libertad es ausencia de interferencia en el ámbito de acción individual, entonces el poder políticamente organizado es siempre una amenaza a la libertad individual. Así, la Constitución es concebida como un mecanismo cuyo propósito fundamental es limitar o restringir el poder del Estado con el objeto de resguardar libertades que pre-existen o preceden el orden constitucional. A diferencia del constitucionalismo liberal, que entiende que la libertad es algo natural o consustancial al ser humano y que debe ser protegida frente al poder estatal, el constitucionalismo republicano entiende que la libertad es el producto del pacto político. En efecto, la libertad solo puede lograrse a través del diseño de estructuras institucionales que impidan la existencia de relaciones de dominación al interior de la comunidad políticamente organizada. En tal sentido, el propósito de la Constitución no es el de limitar el poder político para resguardar libertades pre-existentes, sino que el de crear las condiciones que permitan que el ejercicio del poder estatal sea un instrumento que habilite a los ciudadanos a ejercer su libertad.

III. LA LIBERTAD KANTIANA: LA SÍNTESIS ENTRE EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL Y EL REPUBLICANO

Si bien la filosofía política kantiana se ubica dentro de la tradición republicana, ella provee una síntesis que permite una comprensión más adecuada entre liberalismo y republicanism. El compromiso político, desde la perspectiva de Kant, no se reduce a proteger derechos que pre-existen al pacto político. Es la política la que genera de manera activa tales derechos y es su tarea defenderlos, reforzarlos y mejorar el orden de justicia⁴⁴. Esta visión política de corte republicano convive con la necesidad que Kant ve de dotar al orden legal de un sustento normativo. Este último viene dado, según Kant, por la idea de la auto-legislación política. Desde este punto de vista si bien los principios liberales basados en el respeto a los derechos individuales y la libertad no operan como una forma de constreñir

⁴¹ LOUGHLIN, Martin, *Foundations*, cit. (n. 2), p. 174.

⁴² PETTIT, Philip, cit. (n. 17), p. 37.

⁴³ HARRINGTON, James, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), p. 8.

⁴⁴ Véase, en especial, BIELEFELDT, Heiner, *Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom*, en *Political Theory*, 25/4 (1997), pp. 524-558.

o limitar el poder político institucionalizado, ellos constituyen la cualidad normativa inherente sobre la cual los ciudadanos se reconocen mutuamente bajo los principios de igualdad y libertad y la dignidad inalienable de todo ser humano y dan forma al ordenamiento jurídico⁴⁵.

La síntesis entre el pensamiento político liberal y el republicano se expresa en la relación que Kant traza entre la libertad y la ley. Esta relación debe ser calificada puesto que en Kant es necesario distinguir la relación entre la libertad interna y la ley moral de la relación entre la libertad externa y la ley jurídica⁴⁶. Cuando Berlin ubica a Kant dentro de los pensadores que comprenden a la libertad de manera positiva, esto es, como el deseo del ser humano de ser su propio maestro, de depender de sí mismo y no de fuerzas heterónomas, de actuar en base a motivos conscientes que tienen su origen en su razón y no en la voluntad arbitraria de un tercero, está refiriéndose al primer tipo de relación⁴⁷. La libertad interna o la autonomía moral consiste en la capacidad de una persona de sujetarse a principios morales. Estos principios, si bien son universales, son el producto de la capacidad auto-legislativa de un agente moral. La gran revolución del pensamiento moral kantiano consiste precisamente en que el principio organizador de la ley moral se ubica en la capacidad del agente moral de auto-legislarse (y no en la de someterse a normas morales de carácter heterónomo)⁴⁸. Desde este punto de vista, la libertad interna es esencialmente una libertad positiva. Ella supone no solo dominio o control sobre el campo normativo al que el agente moral se sujeta (a una norma que se da a sí mismo) sino que respeto a una ley cuyos mandatos (aun cuando son el producto de la capacidad auto-normativa del agente moral) son universales⁴⁹. El propio Kant la denomina libertad en sentido positivo porque “ella no indica meramente la independencia del arbitrio respecto de las inclinaciones, sino principalmente la autosujeción de la voluntad a la ley de su propia razón”⁵⁰. A pesar de que la libertad interna es una libertad positiva, su realización supone una condición negativa. Ella requiere de resguardos frente a cualquier forma de interferencia que pueda significar una amenaza en su ejercicio. Por ello Kant es enfático en rechazar el empleo de la ley política para estimular inclinaciones morales en los individuos. Esto marca, de acuerdo a Bielefeldt, una nítida distinción con la filosofía política aristotélica y aquella parte de la tradición republicana que ve en la ley un medio adecuado para promover las virtudes cívicas de los ciudadanos⁵¹.

A diferencia de la libertad interna, que se refiere a la capacidad de reflexión

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 553.

⁴⁶ WILLASCHKE, Marcus, *Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral?* (trad. cast. de Nicolás Vargas Carlier) en ORMEÑO, Juan; y VATTER, Miguel (eds.), *Forzados a ser libres: Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2017), pp. 97-128.

⁴⁷ BERLIN, Isaiah, *Two Concepts*, cit. (n. 21), pp. 178 y 183.

⁴⁸ HILL, Thomas, *The Kantian Conception of Autonomy*, en CHRISTMAN, John (ed.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy* (New York, Oxford University Press, 1989), pp. 91-105.

⁴⁹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid, Alianza Editorial, 2002), 4:432.

⁵⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica* (Madrid, Alianza Editorial, 2002), 33:101.

⁵¹ BIELEFELDT, Heiner, cit. (n. 44), p. 542.

moral, la libertad exterior se refiere a la manifestación externa, expresada en acciones, de las máximas que regulan la conducta de los individuos⁵². Es la libertad en este segundo sentido la que constituye, de acuerdo a Kant, el principio fundamental del derecho. Según Kant “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”⁵³. Esta libertad no solo se diferencia de la libertad interna por su exterioridad. Además, ella es una libertad negativa: protege la esfera de acciones individuales de la coerción de terceros. Kant sostiene que “cada individuo puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal que no le perjudique con mi *acción externa*. Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética”⁵⁴. De aquí se sigue una diferencia adicional con la libertad interna. En efecto, si bien el principio fundamental del derecho consiste en conciliar mi libertad con la de los demás, el derecho es indiferente a las motivaciones que guían o definen el contenido o el tipo de elecciones que debo tomar para que ellas sean calificadas como *libres*. Esto contrasta con la libertad interior que exige que mi actuar esté motivado por el deber moral y, por tanto, rechaza el carácter de *libre* de aquellas acciones que aún sujetándose a los mandatos de la ley moral sean motivadas por las inclinaciones del carácter. Por último, aún cuando la libertad externa es negativa, ella (a diferencia de la libertad interna) permite la coerción externa (por medio del empleo de la ley) cuando sea necesario para garantizar su ejercicio. De acuerdo a Kant: “si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales [es decir contrario a derecho (*unrecht*)], entonces la coacción que se le opondrá, en tanto *obstáculo* frente a lo que *obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales”⁵⁵.

La libertad interna y la libertad externa en Kant siguen principios inversos de reconocimiento y tutela. Mientras la primera es positiva y no puede ser objeto de intromisión legal, la segunda es negativa y permite la intromisión legal, cuando su ejercicio pueda constituirse en una amenaza para la libertad de otros. Las diferencias entre ambos tipos de libertad son una manifestación de la nítida separación que Kant traça entre la esfera del derecho y la de la moral. Esta separación no solo opera en un nivel abstracto. De acuerdo a Bielefeldt, ella tiene su explicación y motivación en la importancia que Kant atribuye a la integridad de la autonomía moral⁵⁶. La ley jamás puede invadir la esfera de regulación interna puesto que si lo hace repudiaría el respeto a la dignidad humana y con ello el fundamento que

⁵² MOLINA, Eduardo, *Libertad y exterioridad*, en ORMEÑO, Juan; y VATTER, Miguel (eds.), *Forzados a ser libres: Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2017), p. 145.

⁵³ KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* (Madrid, Tecnos, 2005), p. 39.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 39-40.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 40.

⁵⁶ BIELEFELDT, Heiner, cit. (n. 44), p. 542.

sostiene al propio sistema jurídico⁵⁷. Y si bien la dignidad humana opera como un límite negativo al Estado, al impedir que el derecho interfiera en la esfera de reflexión moral, ella también funciona como un marco normativo a través del cual se justifica positivamente la existencia del propio ordenamiento jurídico. En efecto, la libertad externa opera como principio fundamental del derecho solo en la medida en que ella se conecta con el principio de igualdad. En Kant, libertad e igualdad no son principios distintos que deben ponderarse entre ellos, sino que forman dos aspectos interconectados de un mismo principio⁵⁸. La libertad externa se reconoce a toda persona desde su nacimiento en condiciones de igualdad con el resto como consecuencia del respeto de la igual dignidad de toda persona como agente moral autónomo. Esto tiene indudables consecuencias políticas puesto que, si la libertad externa solo puede materializarse a través de leyes concretas, estas leyes solo pueden ser la expresión de una voluntad que reconozca la igual libertad de todos los ciudadanos. Tal como en Rousseau, en Kant es posible observar que la *v o l u n t a d g e n e r a l* es la que permite lograr lo anterior y dotar de legitimidad sus decisiones. Lo hace puesto que ella es el producto del pacto social, el que a su vez es “una *m e r a i d e a* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *p u d i e r a n* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública”⁵⁹.

Si bien Kant encuentra en la dignidad humana el fundamento para impedir la coacción legal en la esfera de la reflexión moral individual, es la propia dignidad humana la que funciona como fundamento del ordenamiento jurídico y da sustento al poder políticamente organizado. La síntesis kantiana refuerza, por una parte, la tesis del constitucionalismo liberal que dota al ordenamiento jurídico de un sustento normativo basado en el principio de la dignidad humana y que limita el poder del Estado con el propósito de resguardarlo. Pero por otro lado y en base a ese mismo principio Kant afirma la tesis republicana sobre el contenido político de la libertad. Los derechos de libertad no son previos al pacto político ni tampoco son un límite al ejercicio del poder estatal. Por el contrario, ellos son la consecuencia de la expresión de la voluntad general, la que, manifestada en leyes concretas, no solo consagra dichas libertades, sino que hace posible su ejercicio y tutela.

IV. LA LIBERTAD SUSTANCIAL SEGÚN HEGEL

Si el proyecto de síntesis kantiana logra articular una teoría más comprensiva de la libertad que la que ofrecen liberales y republicanos, ella venía sin embargo res-

⁵⁷ KANT, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone* (Nueva York, Harper & Row, 1960), p. 87.

⁵⁸ BIELEFELDT, Heiner, cit. (n. 44), p. 541.

⁵⁹ I. Kant, ‘Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica’ en *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba Editorial) 1999, pp. 268-269.

tringida de antemano. Después de todo, la introducción de la topografía interior/ exterior no hace más que relegar la libertad positiva a la reflexión moral interna, al tiempo que circunscribe el campo de influencia del ordenamiento jurídico a la faz negativa de la libertad. Luego, la reunión externa de las voluntades solo puede dar lugar a una ficticia voluntad general (una m e r a i d e a de la razón) genéticamente insuficiente en tanto tal como para dar lugar a la formación de un verdadero sentimiento de comunión y superar así a las concepciones atomistas de lo político.

De esta manera, como habría de quedar ya lo suficientemente claro en *El espíritu del cristianismo y su destino* de 1799⁶⁰, G. W. F. Hegel, a pesar de su herencia kantiana, tendrá no obstante desde temprano serios reparos que formular a la noción de auto-legislación individual, específicamente en lo relativo a su capacidad para servir como sustento normativo del orden social. Esto pues el resultado último de postular una conciencia individual que desea en la pretensión de legislarse a sí misma permanecer autónoma frente a la positividad del mundo no puede ser otro nos dice Hegel, que el de alienarla de la comunidad de la que forma parte. Todo el conjunto de prácticas y de costumbres sociales que componen al derecho de un pueblo será siempre interpretado en consecuencia por tal conciencia como algo ajeno.

En la exposición de su *Filosofía del Derecho*⁶¹ (1820), obra de madurez, Hegel ofrecerá en definitiva y como respuesta a las pulsiones individualistas del kantismo y del liberalismo en general, una innovadora definición de la libertad, entendida como el logro definitivo de la razón alcanzable solo en comunidad. Esta actitud lo llevará a cuestionar no solo la universalidad del imperativo categórico, sino que también sus rendimientos a la hora de fundamentar una verdadera filosofía práctica, toda vez que aquel, al mantenerse aislado de la realidad y refugiado en la abstracción de lo universal, no se halla en condiciones de justificar ningún deber en particular. En otras palabras, un mandato universal absolutamente incondicionado e indeterminado se trata en último término, anota Hegel, de un formalismo vacío, una mera arbitrariedad subjetiva carente de toda posibilidad de contenido actual⁶².

El modelo de la racionalidad individual contribuye de esta manera a agudizar un desgarramiento esencial entre sujeto y sociedad, cargos que Hegel va a sostener no solo en contra de Kant, sino que en general, en contra de todas las doctrinas que postulan al Estado como el resultado de un contrato social. Al carecer de una comprensión sustancial de la comunidad, estas teorías no son capaces de

⁶⁰ HEGEL, Georg W. F., *Escritos de juventud*, (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 303-384.

⁶¹ Nos hemos servido para la elaboración de este texto de las siguientes traducciones: HEGEL, Georg W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado* (trad. cast. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000); y HEGEL, Georg W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política* (trad. cast. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2017). En adelante también, indistintamente “FD”.

⁶² FD § 135. Observación (Obs). Hegel observa además que la simple convicción interna tampoco es capaz de proporcionar por sí sola un fundamento cierto para la acción, ya que esta lo mismo puede llamar a realizar tanto el bien como el mal. Véase: FD § 140. Obs.

proveer otro fundamento para lo social que la suma externa de individuos que la conforman, en las que cada uno de ellos es una amenaza para la libertad del otro y no el lugar de su realización. En la sociedad contractual los sujetos se relacionan entre sí de manera atomizada, actuando como agentes racionales y auto-interesados. En tal carácter insisten en delimitar claramente el margen de intervención estatal en la vida de las personas delineando así una esfera individual de acción posible y que esta teoría ha equiparado, erróneamente según Hegel, con la libertad. Erróneamente, ya que la tesis liberal, al descansar en presupuestos individualistas y formales, no solo se revela como tributaria de un concepto incompleto de la libertad (una “determinación unilateral” en sus palabras)⁶³, sino que también, al concebirla en términos de posibilidad (*Möglichkeit*)⁶⁴, ésta se muestra como una noción esencialmente paradójica. En efecto, al estrechar el concepto de libertad a la mera facultad (*Vermögen*) para hacer algo según el arbitrio, se la hace equivalente al concepto de potencia, y con ello esta se somete bajo el riesgo de limitarse, a permanecer, tal como el imperativo categórico, para siempre vacía o abstracta, o para decirlo de mejor modo, indeterminada⁶⁵.

En la conceptualización hegeliana de la libertad en cambio, dicha posibilidad queda comprendida en el interior de un esquema mayor. Esta corresponde al primer momento de la voluntad subjetiva cual es precisamente su universalidad abstracta e inmediata⁶⁶, haciéndose ostentadora de esta manera al inicio de un tipo de existencia que de acuerdo con Hegel, preocupado como Aristóteles de la actualización en acto de todo aquello que es potencia, se revela como un instante parcial o incompleto, debiendo en consecuencia, con la finalidad de supe r a r esta condición y continuar con su desarrollo (*Entwicklung*), proceder a salir fuera de sí para cobrar manifestación en el mundo exterior como una realidad efectiva (*Wirklichkeit*)⁶⁷. Solo en esta última determinación, la voluntad logrará adquirir

⁶³ FD § 5. Adición (Ad.)

⁶⁴ FD § 10. Ad.

⁶⁵ La formulación de esta crítica resulta vital para comprender la profundidad de la novedad que introduce Hegel con su concepto de la libertad concreta. Por esta razón es que podemos hallarla expresada de varias formas y en diversos pasajes de su obra. Véase en este sentido: FD, § 10. Obs; HEGEL, Georg W. F., Prólogo a la tercera edición (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid, Alianza Editorial, 2005), pp. 89-90. En adelante también, “E”; HEGEL, Georg W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. cast. de José Gaos, Madrid, Tecnos, 2005), pp. 146-147; D.C. Schindler por su parte, leyendo a Hegel, engloba a todas aquellas teorías que definen a la libertad exclusivamente en términos del poder o la capacidad para hacer “X” bajo la denominación de “concepciones posibilísticas”. Véase: SCHINDLER, David Christopher, *The Perfection of Freedom, Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns* (Eugene, Cascade Books, 2015), pp. 4 ss.; 12; 292-293; 317; y 357. Siguiendo a Taylor, otro lector de Hegel, y su distinción entre los conceptos de oportunidad y ejercicio para hablar de la libertad, podemos señalar que estas concepciones permanecen del lado de la oportunidad y olvidan pensar en su ejercicio. Véase TAYLOR, Charles, *What's Wrong with Negative Liberty*, en *Philosophical Papers* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pp. 214 ss.

⁶⁶ FD § 5.

⁶⁷ FD § 39; § 57. Sobre el deber de autorrealización que recae sobre el espíritu subjetivo, véase PEPPERZAK, Adriaan, *Los fundamentos de la ética según Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.) *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel*, (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 95 ss.

verdadera sustancialidad, o lo que es lo mismo, se volverá concreta, y la concreción de la voluntad equivale para Hegel a la realización de la libertad⁶⁸.

Luego, el principio motor de esta teleología aristotélica ubicada en el centro de su edificio especulativo no es nada menos que el deseo por obtener la propia libertad que experimenta el espíritu (*Geist*) o autoconciencia, o bien, “la voluntad libre que quiere a la voluntad libre”⁶⁹, la cual avanza dibujando en el tiempo (y así en la historia) un tránsito pendular dinamizado por diversos grados de sucesivas contradicciones consigo misma⁷⁰. Aquello sobre lo que queremos dirigir la atención en este punto, es cómo en virtud de aquella original reformulación de la lucha por la libertad, reinterpretada ahora como el *telos* encargado de poner en marcha el clásico motivo aristotélico de la actualización, el concepto de la libertad ha sido en efecto hipostasiado a tal nivel en Hegel que el prurito por obtener su realización se impone de esta manera como el tema central que anima su sistema filosófico, dotándolo así de la noción de progreso. Para decirlo con Adorno: “la historia se convierte en un movimiento drástico en dirección a la libertad”⁷¹. En este orden de ideas, de acuerdo con el idealismo de Hegel, el quehacer individual humano se convierte en el registro finito de este transcurrir infinito de la razón, la cual sumida en la dinámica labor de su desenvolvimiento, ha venido avanzando desde las ataduras del principio de necesidad que rige en el mundo natural, hacia instancias cada vez superiores de la libertad, principio este último que por contraste con el primero está llamado a gobernar en un sentido muy literal a este campo de la realidad que Hegel denomina “el mundo del espíritu”⁷² (*die Welt des Geistes*) debiendo por ello permanentemente actualizarse en sus instituciones y en particular, en sus normas positivas. De ahí que, al comienzo de la FD, se haga la precisión, después de anclar el punto de partida del sistema jurídico en la voluntad libre, que aquel es verdaderamente “el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”⁷³.

Por tal razón en la obra de este autor, el espíritu objetivo es otro

⁶⁸ FD § 7; § 4.

⁶⁹ FD § 27; § 21. Ad. Esta tendencia de la voluntad que se sabe libre a tenerse a sí misma como su objeto [que es el ser-para-sí (*in sich*)] reitera por otro lado el motivo idealista que caracteriza a la obra del alemán. Toda la realidad emana de la actividad racional que surge a partir de la experiencia (*Erfahrung*) de sí de la autoconciencia o el Espíritu (*Geist*), subjetividad que por medio de la negación de sí misma es capaz de producir para sí su propio objeto. Dicho sea de otro modo, lo material no es sino expresión de aquello que ya se encontraba implícito en lo ideal (*das Ideale*). Así, en el *Prefacio a la FD*, Hegel célebramente llegará a sentenciar que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

⁷⁰ Tal es el decurso *dialéctico* de la razón, expuesto a cabalidad ya en la *Ciencia de la Lógica*, presente en la filosofía hegeliana como la imagen triádica de todo desarrollo. Véase en este sentido: HEGEL, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu* (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966), p. 58. En adelante también, “FE”; FD § 2; 31; HEGEL, Georg W. F., *Ciencia de la lógica* (Madrid, Abada, 2011), pp. 226 ss.

⁷¹ ADORNO, Theodor, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2019), p. 53.

⁷² E § 502, Obs.

⁷³ FD § 4.

nombre para designar al derecho: aquel es en este esquema la exteriorización racional en el orden social de la voluntad humana⁷⁴. Su función consiste en regular el modo en que se interrelacionan las distintas voluntades individuales que integran esta realidad intersubjetiva que las trasciende, y que se concretiza en el orden objetivo que la razón encarnada en la humanidad se ha procurado para sí y a partir de sí, manifestada no solo en las leyes, sino que en toda clase de prácticas, instituciones y costumbres sociales, es decir, en toda la cultura. Esta, una vez en marcha, va produciendo a su turno reflexivamente a través de su propio devenir histórico a los individuos que la integran, los que más tarde mediante sus acciones le darán nueva forma⁷⁵. Y así sucesivamente.

De este modo, Hegel añadirá en la *Enciclopedia* (1830), “esta realidad en general como existencia de la voluntad libre es el derecho, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia de todas las determinaciones de la libertad”⁷⁶. Hegel se sirvió del término *Sittlichkeit* para referirse a la última de estas determinaciones, denotando con él a la vida ética de la comunidad o lo que es lo mismo, al conjunto cabal de sus tradiciones, costumbres (*Sitten*) e instituciones sociales, vocablo que en nuestra lengua se suele traducir como *eticidad*. Con la postulación de esta esfera, el catedrático de la Universidad de Berlín trabajó por recuperar el valor normativo de la intersubjetividad, la cual adquiere realidad, según él, en las estructuras sociales a las que ésta da lugar. La eticidad es de esta manera la idea de la libertad “en cuanto bien viviente [...] que se ha hecho mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”⁷⁷, cuya concreción se lleva a cabo nuevamente en forma escalonada a través de la familia, la sociedad civil y el Estado.

En muy resumidas cuentas, la familia constituye en primer lugar la realidad ética más elemental e inmediata. En ella sus miembros se vinculan por el sentimiento

⁷⁴ E § 469; § 482.

⁷⁵ Sobre la relevancia que posee la acción individual como elemento transformador del mundo discurre: ALEGRIA VARONA, Ciro, *Hegel y la crítica immanente*, en GIUSTI, Miguel (ed.), *Dimensiones de la libertad, sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel*, (Barcelona, Anthropos, 2015), pp. 22 ss. En pocas palabras, los individuos, mediante su libre actuar, dotan de contenido concreto a la razón, y en esta labor actualizan al espíritu. La tarea de la filosofía consistiría fundamentalmente en captar para el pensamiento la forma racional de este *acontecer*.

⁷⁶ E § 486. Las cursivas son del texto original; FD § 30. Como era de esperar, estas determinaciones son tres y cada una contiene a la anterior. Sucesivamente estas son: la esfera del *derecho abstracto*, la *moralidad* y la *eticidad* (*Sittlichkeit*). Véase: FD § 33; E § 487. Tengamos presente, sin embargo, con Iltting, que la separación de la libertad en estas dimensiones se trata más bien de una ficción metódica: “Aquí se hace aún abstracción de que la persona autónoma de la doctrina del derecho y el sujeto moral en sus situaciones vitales se encuentran en relaciones sociales múltiples. En la medida que estas relaciones sociales, que no se han creado por sus decisiones libres y que están siempre dadas de antemano a toda realización del derecho racional individualista, la doctrina del derecho y de la moral obtienen, según la concepción de Hegel, su significación y validez reales solamente en el contexto de la doctrina de las instituciones y comunidades”. Véase: ILLTING, Karl-Heinz, *La estructura de la «filosofía del derecho» de Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 79.

⁷⁷ FD § 142.

natural (el amor)⁷⁸, y la tarea del núcleo familiar es educar a personas concretas e independientes, las que luego interactuarán entre sí motivadas por sus propios intereses particulares en el sistema de división del trabajo y de satisfacción de necesidades recíprocas que moldea a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), la cual representa para Hegel, con originalidad⁷⁹, una instancia de interacción social particularmente distinta del Estado. A dicha instancia pertenecen con el fin de evitar la desintegración social, la administración de justicia, la actividad de policía y las corporaciones profesionales. Con todo, éste se define aún como un espacio marcado por la competencia egoísta y por la instrumentalización del otro⁸⁰. Por ende, la sociedad civil es una esfera de contradicciones en la que lo universal y lo particular se mantienen aún separados. Solo en la corporación, en tanto que asociación libre de individuos unidos por un fin en común⁸¹, aquellos recuperarían un sentido inmanente de pertenencia, presupuesto necesario para el advenimiento de lo verdaderamente ético en la figura del Estado⁸².

Así, el Estado representa en la filosofía del derecho de Hegel la cúspide del desarrollo de la eticidad, y en su calidad de tal, aquel constituye también la más concreta de las determinaciones de la libertad. Y puesto que como se ha dicho, en el proceso de superación dialéctica los momentos superados se conservan como partes irrenunciables y constitutivas del todo⁸³, tanto la *v o l u n t a d g e n e r a l*, expresada en el momento del derecho abstracto, como la *v o l u n t a d i n d i v i d u a l*, contenida en el derecho de la moralidad, están presentes en el Estado, siendo este el lugar de su perfecta integración. A esto se refiere Hegel cuando en el *Prefacio a la FD* anuncia que el Estado es “la rica articulación de lo ético, la arquitectura de su racionalidad que hace surgir la fuerza del todo desde la armonía de sus miembros”⁸⁴. De manera tal que frente a esta tradicional oposición Hegel propondrá como elemento articulador de su visión orgánica del Estado un inédito tercer concepto de la voluntad, a saber, la *v o l u n t a d s u s t a n c i a l* (*substantielle Wille*).⁸⁵ Ésta “tiene su existencia inmediata en las *c o s t u m b r e s* y en la tradición, y tiene su existencia mediata en la *a u t o c o n c i e n c i a* del individuo, en el conocimiento y en la actividad del individuo; de la misma manera que la *a u t o c o n c i e n c i a* del individuo tiene su *l i b e r t a d s u s t a n c i a l*

⁷⁸ FD § 158; § 175.

⁷⁹ Gabriel Amengual menciona a la distinción entre sociedad civil y Estado como una de las grandes contribuciones de Hegel al pensamiento político. Véase AMENGUAL, Gabriel, *Introducción*, ahora, en ÉL MISMO (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 35; En idéntico sentido: ILTING, Karl-Heinz, cit. (n. 76), p. 89; y ARANDA, Fernando, *La idea hegeliana de “libertad” como factor correctivo del liberalismo*, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 4/4 (1996), pp. 62-86, 70 ss.

⁸⁰ FD § 182. Ad.

⁸¹ Por corporaciones (*Korporationen*), Hegel se refiere a las organizaciones autogestionadas encargadas de proveer bienestar a sus miembros. Son ejemplos de corporaciones las uniones de trabajadores, las asociaciones profesionales, etc.

⁸² FD § 249; § 256.

⁸³ FE p. 8.

⁸⁴ FD § *Prefacio*.

⁸⁵ Tanto la voluntad sustancial como el espíritu ético (*sittliche Geist*) concurren en la filosofía de Hegel como términos intercambiables con su concepto de Estado. FD § 257.

en su disposición (*Gesinnung*) dentro del Estado, como esencia, fin y resultado de su actividad”⁸⁶.

Que la libertad sustancial deba estar en la disposición particular como el contenido racional de la voluntad⁸⁷ subraya así desde otro ángulo el hecho de que para Hegel el Estado es el producto de la acción coordinada de sujetos morales socializados, conscientes de que su deber es concretar la libertad de la comunidad y que a través de esta acción ellos mismos realizan su propia emancipación. Su labor sintetizadora lo obliga a insistir en esta idea. Añade en efecto que el contenido concreto de la racionalidad radica en “la unión entre la libertad objetiva –es decir, la voluntad general– y la libertad subjetiva –es decir, el conocimiento individual y la voluntad que tiende a sus fines particulares; por ello esta unión consiste, por lo que respecta a su forma, en una acción que se autodetermina por principios y leyes basadas en el pensamiento, es decir, por leyes generales–”⁸⁸. La conversión de esta voluntad en hábito es por lo demás la virtud política que Hegel identifica con el patriotismo. Afirma que aquel es “realmente una disposición de confianza [...], es la conciencia de que mi interés sustancial y mi interés particular está contenido y preservado en el interés y la finalidad del otro, que está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro ya no es otro para mí, y al ser consciente de este hecho, yo soy libre”⁸⁹.

Por tanto, la realización de la libertad en el Estado hegeliano no se trata de algo simplemente dado, sino que corresponde más bien, a un proyecto colectivo en desarrollo constante⁹⁰. En este proyecto los ciudadanos se reconocen como copartícipes y coautores de una esencia en común,⁹¹ la sustancia ética, situación ideal que da cuenta por otra parte de la compleja naturaleza social que Hegel le adscribe a su noción del espíritu. Ya en la *Fenomenología*, debemos entender por tal la “sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros, el yo”⁹². Para resaltar el contraste con Kant, recordemos que, bajo el marco conceptual de este último, en la medida en que la libertad interna alude a un campo normativo que es distinto del derecho, a saber, el terreno de la moral, este contexto de perfecta comunión es imposible de lograr en el sistema jurídico planteado por el filósofo de Königsberg. Podemos resumir así la diferencia entre estos dos autores señalando que, si para su antecesor la libertad política se reduce a la conciliación externa de

⁸⁶ *Ibid.*, § 257. Cursivas en el original.

⁸⁷ E § 513.

⁸⁸ FD § 258. Obs.

⁸⁹ FD § 268. Cursivas en el original; E § 515.

⁹⁰ WALLACE, Robert, *How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship*, in *The Journal of Political Philosophy*, 7/4 (1999), p. 425.

⁹¹ CASUSO, Gianfranco, *Libertad e inclusión. Reflexiones sobre el concepto de integración política en Hegel*, en *Areté, Revista de Filosofía*, 22/1 (2010), p. 9.

⁹² FE p. 113. Cursivas en el original.

los arbitrios, para Hegel, se requiere de esto y, además, de poder alcanzar en lo esencial una íntima reconciliación con la alteridad.

1. *La compleja estructura social de la libertad*

La importancia que esta ambición proyecta sobre la figura hegeliana del Estado contrasta asimismo con la visión antipolítica de lo social que define al pensamiento liberal. Ya que, tras su consagración en el punto cúlmine del sistema de determinaciones de la libertad, el Estado deja de cumplir en la sociedad el rol de mero ente asegurador de la posibilidad de ejercer el derecho a la libertad individual, para pasar a convertirse en el lugar de concreción de una realidad mayor que la suma de sus partes, la libertad sustancial, para cuya consecución es necesario, como hemos visto, que el sujeto quiera lo general y que vea en ello la realización de su libertad como particular⁹³. Lo que podemos concederles a sus críticos, no parece una exigencia menor. Efectuadas pues estas aclaraciones, no estaría de más preguntar con el liberal ¿Conduce el sistema que concibió Hegel a la subyugación de la voluntad individual por la voluntad estatal? Karl Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos* de 1945 famosamente respondió que sí. Indicó que en la “adoración hegeliana del Estado”, aquel “lo es todo y el individuo nada”⁹⁴, y condenó a su filosofía como un pernicioso intento por justificar en el plano de las ideas al gobierno totalitario. En este mismo sentido, más tarde Berlin, influenciado por Popper⁹⁵, concluiría que la pauta social para la libertad que entrega Hegel no tiene otro resultado que el de anular la individualidad del ser humano⁹⁶.

Cabe señalar, no obstante, para despejar estas críticas, que las lecturas que vinculan a Hegel con el totalitarismo yerran ostensiblemente en dar en el blanco, toda vez que aquellas fallan en analizar con la debida consideración el sistema de determinaciones de la libertad, esto es, en su integridad. Si lo hicieran, tal vez repararían en la enorme repercusión que poseen los momentos anteriores para la adecuada comprensión del conjunto⁹⁷, pues estos, como hemos visto, pasan a sedimentar su suelo. Así, tanto el derecho abstracto como la moralidad, con respecto a la eticidad; así como la familia y la sociedad civil, con respecto al Estado en la eticidad, constituyen de esta manera etapas ineludibles del todo. Y el Estado, tal como lo piensa Hegel, es decir, como la realización última de esta estructura dialéctica de la libertad, abarca en el interior de sus fronteras a todas las determinaciones precedentes. Tales momentos son según Hegel los frutos que nos ha reportado la historia. Por esta razón la realización de la libertad solo es posible en el mundo moderno: “Lo que importa en el Estado es la unión entre lo general

⁹³ FD § 260.

⁹⁴ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, (Barcelona, Paidós, 2006), pp. 276 ss. Como antecedente téngase presente también el trabajo de Hobhouse fechado originalmente en 1918, de gran influencia para el mundo anglosajón: HOBHOUSE, Leonard Trelawny., *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*, (Ontario, Batoche Books, 1999), pp. 15 ss.

⁹⁵ SKINNER, Quentin, *La libertad*, cit. (n. 30), p. 23.

⁹⁶ BERLIN, Isaiah, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, (México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 127.

⁹⁷ AMENGUAL, Gabriel, cit. (n. 79), p. 31.

y lo particular. En los Estados antiguos, el fin subjetivo coincidía simplemente con la voluntad del Estado. En los tiempos modernos, por el contrario, nosotros exigimos nuestra propia opinión, nuestra propia voluntad y nuestra propia conciencia. Los antiguos no tenían nada de esto en el sentido moderno; lo más alto para ellos era la voluntad del Estado”⁹⁸. El reconocimiento de la subjetividad, componente esencial de la libertad de los modernos de Constant y de la libertad negativa a la Berlin sería pues un fenómeno reciente⁹⁹. Hegel advierte su significado y es capaz de incorporarlo plenamente como principio de su filosofía, de modo que el credo liberal al igual que el sentido de autodeterminación moral kantiano están superados (contenidos) en ella¹⁰⁰.

Sin embargo, y no podemos insistir en esto lo suficiente, no es que entre la libertad de los antiguos (política, social, positiva, concreta) y la de los modernos (privada, individual, negativa, formal) Hegel prefiera una por sobre la otra, sino que el sentido de su labor sistematizadora se trata precisamente de presentar una síntesis de ambas. Así, se afirma en la FD: “la esencia del nuevo Estado es que lo general va unido a la plena libertad de lo particular y al bienestar de los individuos, es decir, que el interés de la familia y el de la sociedad civil se reúnen en el Estado, pero sin que el fin general pueda progresar sin el propio conocimiento y la voluntad de lo particular, c u y o s d e r e c h o s h a n d e s e r c o n s e r v a d o s . Lo general, por tanto, debe estar activo, pero, por otro lado, la subjetividad debe desarrollarse viva y completamente. Solo cuando ambos momentos existan con su fuerza podemos considerar que el Estado está realmente organizado y estructurado”¹⁰¹. Con esta conceptualización, Hegel busca por otra parte establecer lazos con los otros que sean más fuertes que el contrato. Nuevamente aquí aparece su deuda con Aristóteles. El estagirita hizo bien al destacar la predisposición para la actividad política como lo esencial del ser humano, aspecto que Hegel quiere rescatar de la experiencia de la libertad en el mundo antiguo¹⁰², debiendo actualizarla eso sí para conjugarla con el espíritu de subjetividad moderno¹⁰³, el cual clama con justicia por el reconocimiento y la protección de su esfera de acción privada.

Semejante ejercicio de integración produce como podrá notar el lector un concepto extraordinariamente complejo y por ende también sumamente omnicomprendivo de la libertad. Ya la hemos nombrado: la l i b e r t a d c o n c r e t a o s u s t a n c i a l . En este sentido, de acuerdo con Hegel, la falsa dicotomía entre su negatividad y positividad se resuelve después de entenderlas en tanto

⁹⁸ FD § 261. Ad.

⁹⁹ Conocidamente, Hegel atribuye al cristianismo y a la noción de la salvación universal el crédito de haber descubierto al sujeto para occidente. FD § 185. Ad.

¹⁰⁰ MARINI, Giuliano, *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 229; ILTING, Karl-Heinz, cit. (n. 76), p. 85.

¹⁰¹ FD § 260. Ad.

¹⁰² AVINERI, Schlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 12.

¹⁰³ RITTER, Joachim, *Moralidad y eticidad*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 161.

que dimensiones unilaterales de la verdadera libertad, que es una sola, a pesar de que luego ésta se realice de manera orgánica, articulando el desarrollo pleno de cada dimensión en la esfera que le es pertinente. En el sistema de la eticidad, esto implica que los contornos privados de la vida del ser humano obtienen su desarrollo pleno primero en la familia y más tarde por excelencia en la esfera de la sociedad civil; mientras que, por otro lado, la esfera superior del Estado se convierte en el domicilio ideal para el desenvolvimiento de la vida pública.

2. *La dimensión negativa de la libertad sustancial.*

Partiendo por la caracterización de la libertad negativa y su lugar en el esquema propuesto por Hegel, es necesario resaltar el significativo rol que cumple la sociedad civil para salvaguardar la subsistencia del Yo en el Nosotros que es el Estado. Dicha esfera alude, como se ha apuntado, a la salida del individuo desde la unidad natural que le brinda su núcleo familiar inmediato, al tiempo que marca su entrada en la multiplicidad, el momento en el que el sujeto se sumerge *qua* particular auto-interesado en una red de relaciones que lo involucran con otros particulares en la misma situación, vale decir, persiguiendo cada uno sus propios fines egoístas¹⁰⁴. La formulación de la sociedad civil describe a la comunidad de estos fines, motivo por el cual Hegel también se refiere a ella como el Estado externo o de necesidades¹⁰⁵. Considerada de manera aislada, aquella reproduciría en el sistema hegeliano la comprensión de lo social que subyace a la teoría del liberalismo económico¹⁰⁶: la comunidad organizada como una enorme sociedad anónima encargada de obtener a través de la coordinación de los esfuerzos productivos la satisfacción de necesidades privadas.

Con todo, que esta satisfacción se logre efectivamente llevar a cabo es, al igual que en el Estado liberal, algo contingente. Toda vez que el producto social general, dada la conjunción de factores accidentales, tales como las diferencias en cuanto a la riqueza material (el capital) y las capacidades de los individuos, tiende a ser distribuido de manera desigual¹⁰⁷. Así, la sociedad civil, en tanto que la instancia donde hobbesianamente tiene lugar el “campo de la lucha del interés privado individual de todos contra todos”¹⁰⁸, ofrece, resituada ahora en el contexto del libre mercado, el espectáculo simultáneo del exceso y de la miseria¹⁰⁹. Es precisamente tras el despliegue sin trabas de esta esfera donde este filósofo comprueba la derivación de una serie de contradicciones internas que amenazan con hacer perder de vista al *ethos* comunitario que da sustento al Estado¹¹⁰. Este es un problema grave, a la vez que trágico. Es grave puesto que aquello que está

¹⁰⁴ FD § 185; § 182; RIEDEL, Manfred, *El concepto de la «sociedad civil» en Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 215.

¹⁰⁵ FD § 182. Ad; § 183; § 187.

¹⁰⁶ ARANDA, Fernando, cit. (n. 79), p. 77; Hegel sigue en esta parte a los economistas clásicos Smith, Say y Ricardo. FD § 189. Obs.

¹⁰⁷ FD § 185; § 200.

¹⁰⁸ FD § 289.

¹⁰⁹ FD § 185.

¹¹⁰ FD § 184. Ad.

en juego al privar al sector menos afortunado de la población de participar de las utilidades del producto social no es nada menos que la merma en el sentimiento de fidelidad que experimentan los excluidos frente al derecho y las instituciones de la comunidad¹¹¹. Y es trágico, puesto que, pese a que este problema tiene su origen en la sociedad civil, ésta por sí sola, es incapaz de solucionarlo¹¹². Aunque no por ello deba dejar de intentarlo. Todo lo contrario. Hegel es enfático al prescribir que la sociedad civil, a través de la asistencia pública y las corporaciones, debe brindar el apoyo necesario para contribuir al bienestar de sus miembros, sin que esto genere por otro lado desincentivos para el trabajo, pues en tal caso de igual modo se estaría viendo afectado su sentido de independencia y honor¹¹³.

En este contexto, aquello que el problema de la pobreza acarrearía sería en todo caso un evidente déficit de reconocimiento, el cual operaría en sentido bidireccional. La formación de una masa social de no reconocidos produce la nociva consecuencia de hacer peligrar el reconocimiento que estos de otro modo en un Estado racional deberían prestar a las instituciones sociales. El reconocimiento político se revela por tanto componente esencial de la constitución orgánica de Hegel, categoría que evoca por otra parte de manera implícita la existencia del otro, y en particular en este suelo, de los otros como *c o n c i u d a n o s* antes que como mera agregación de individuos, es decir, considerándose copartícipes de una esfera en común, disposición que en el Estado racional hegeliano se manifiesta recordemos, en el elemento de confianza mutua que define a su patriotismo cívico. Lo anterior nos remite inevitablemente a la noción del patriotismo que buena parte de la tradición republicana ha listado como requisito para la libertad¹¹⁴. El patriotismo bien entendido parece ser el consenso, consistiría en el ejercicio de la virtud de buscar el bien común devenido en hábito. Esta es la fuerza movilizadora de la eticidad, que gracias a su desarrollo en la historia ha conseguido materializar a la razón en la figura del Estado como una esfera de reunión superior y complementaria de la sociedad civil, a través de la cual Hegel intenta contrarrestar la autodestructiva tendencia hacia la dispersión que advierte en ésta. Además del republicanismo, la estrategia de establecer el reconocimiento como base constitutiva de la comunidad ha sido cultivada con grandes dividendos a partir de Hegel en el trabajo de Axel Honneth.

Al igual que Hegel y los republicanos, Honneth admite que en la sociedad moderna el Estado es el llamado a ejercer el necesario rol de mediador institu-

¹¹¹ FD § 244. Hegel utiliza el término *p l e b e* (*Pöbel*), para designar a la masa de descontentos con el sistema que viven con menos de lo necesario al día para asegurar su subsistencia. Aquel sería un nuevo tipo de pobreza, inaugurado por la sociedad capitalista moderna. Véase OLVERA GRANADOS, Zaida, *Violencia, poder y pobreza en Hegel*, en *Philosophical Readings*, 8/1 (2021), pp. 81 ss.

¹¹² FD § 243; § 245; ARNDT, Andreas, *Espacios de la libertad. Universalidad abstracta y concreta en la filosofía del derecho de Hegel*, en GIUSTI, Miguel (ed.), *Dimensiones de la libertad, sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel*, (Barcelona, Anthropos, 2015), p. 34.

¹¹³ FD § 238. Ad; § 245; pero tampoco todos pueden tener trabajo pues aquello devendría según Hegel en un exceso de producción imposible de reabsorber. El problema de la pobreza en el Estado ético de Hegel permanece sin resolver. Véase AVINERI, Schloimo, cit. (n. 102), pp. 98 ss.

¹¹⁴ BUCHWALTER, Andrew, *Hegel, Modernity and Civic Republicanism*, en *Public Affairs Quarterly*, 7/1 (1993), pp. 3-4.

cional para el ejercicio de la libertad. Este recurso constituye, dicho sea de paso, otra característica de la dimensión negativa de la libertad en Hegel que evita que esta pueda ser confundida con la versión de la libertad negativa que defiende el liberalismo. Para esta última corriente, el Estado podrá aspirar a ser en el mejor de los casos un obstáculo a reducir. Por el contrario, tanto para Hegel, como para el tronco de la tradición republicana, así como también para Honneth, el éxito en la realización de la libertad negativa depende de una comunidad política racionalmente organizada y justificada, y aún más, coinciden estos autores, su ejercicio no es posible al margen de ésta. Como resultado, la tensión que perciben los liberales entre el sujeto y la colectividad desaparece. La ciudadanía en otras palabras no importaría una carga por minimizar, sino que correspondería más bien a la precondition de la libertad privada¹¹⁵.

3. *La dimensión positiva de la libertad en el sistema hegeliano.*

Aquí concluyen sin embargo las coincidencias con el afecto republicano. De ahora en adelante Hegel, y por extensión, la revitalización de su pensamiento de la mano de Honneth, avanzarán a través de las consecuencias normativas últimas del principio de reconocimiento, una conceptualización de la libertad que excede el cuadro bipolar ofrecido por Berlin. Ya que tal como se ha dicho, mientras que el republicanismo favorece, presuponiendo esta división, una concepción de la libertad que es claramente negativa (no dominación), la libertad sustancial, al ocuparse también de su realización se resiste a ser absorbida por este marco. Por eso cuando Berlin ubica a Hegel entre los exponentes de la libertad positiva, aquel está efectuando por medio de este procedimiento una reducción conceptual que terminará por comprometer su comprensión del sistema de determinaciones hegeliano. Esto pues como hemos visto, es más conforme con la verdad decir que en la estructura de la libertad sustancial opera la reunión de sus dimensiones negativa y positiva, cada una articulándose según al desarrollo dialéctico de la razón en la esfera que le corresponde. La anterior es por supuesto una ambición que sobrepasa con creces al ideal republicano y al peso que éste está dispuesto a colocar sobre la figura del Estado.¹¹⁶ La distancia de Hegel con el republicanismo se puede expresar en consecuencia de modo similar a como lo hicimos con respecto al liberalismo: mientras que, para los republicanos, el Estado podrá aspirar a ser en el mejor de los casos el protector de un ambiente social de no dominación (empeño que tampoco supone tarea menor), para Hegel el Estado concurre además y por sobre todo como el *topos* ideal para la concreción de la libertad en su dimensión afirmativa.

De esta manera, si tras la disección de la libertad sustancial hallamos que en lugar de la interpretación liberal es la versión republicana de la libertad aquella que más se asemeja al desarrollo de su dimensión negativa en la sociedad civil, precisamente en la medida en que ambas se muestran sensibles a la estructura jurídico político y social de la comunidad ¿Cómo podemos describir entonces los

¹¹⁵ WALLACE, Robert, cit. (n. 90), p. 420.

¹¹⁶ LAITINEN, Arto, *Broader contexts of non-domination: Pettit and Hegel on freedom and recognition*, en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18/4 (2015), p. 391.

rasgos que definen a la libertad positiva que se realiza en el Estado? A este respecto la lectura honnethsiana de Hegel nos señala una vía para comenzar a elaborar una respuesta. Conforme a ella, el Estado saludable será aquel cuyo aparato institucional habrá sabido canalizar y dar cabida satisfactoriamente a las pretensiones implícitas de reconocimiento social que se formulan al interior de la comunidad, esto es, las expectativas normativas de respeto recíproco por la propia dignidad, el honor y la integridad personal. Ahora bien, la naturaleza de estas demandas es en sí misma de acuerdo con Honneth eminentemente intersubjetiva. De hecho, las acciones de los individuos se entrelazan políticamente unas con otras de modo tan intrínseco en su recuento que resulta difícil poder hablar siquiera de actos individuales aislados¹¹⁷. O sea que incluso la lucha por la autonomía individual es en sí misma un esfuerzo mancomunado. El anhelo republicano por lograr un contexto social exento de dominación queda vinculado así en la filosofía política de inspiración hegeliana al reconocimiento y a la cooperación mutua¹¹⁸. En otras palabras, la realización de la libertad negativa requiere del desarrollo pleno de la libertad positiva en la esfera superior del Estado. A contrario sensu, la dominación se puede explicar en estos términos como una patología social consistente en la experiencia del reconocimiento fallido¹¹⁹.

Añadiremos, por último, que el redescubrimiento de esta estructura colaborativa de la libertad en la obra de Hegel ha impulsado a no pocos autores contemporáneos a profundizar sobre los numerosos puntos de conexión que acercan a su filosofía con las corrientes comunitaristas. Según Miguel Giusti, la concepción de la comunidad en la que generalmente se basan estas teorías compartiría con el filósofo de Stuttgart presupuestos ontológicos y teleológicos análogos,¹²⁰ vale decir, la percepción de la comunidad política como un ser colectivo orientado hacia un fin específico. En este sentido podemos señalar al trabajo teórico de Michael Sandel, quien, haciéndose partícipe del rechazo a la definición universal y abstracta del individuo asumida por los liberales, ha puesto el acento en cambio en el papel predominante que le correspondería desempeñar al entorno comunitario en los procesos de producción de la subjetividad individual. El *N o s o r o s*, según este orden de ideas, comparecería como el trasfondo insoslayable e inmediato en la constitución del *Y o*¹²¹. Ahora bien, el canon liberal ha rebatido con razón, que esta estrategia de aproximación contribuye a precarizar la posibilidad de la disidencia. Ya que, si la identidad individual es provista sin mediaciones por la membresía a una esencia en común, la desviación con respecto a aquella queda deslegitimada entonces como una traición a la propia esencia¹²². La diversidad social deviene

¹¹⁷ HONNETH, Axel, *Freedom's Right, The Social Foundations of Democratic Life* (Cambridge, Polity Press, 2014), pp. 42 ss.

¹¹⁸ ALLEN, Michael, *Hegel between non-domination and expressive freedom*, en *Philosophy & Social Criticism*, 32/4 (2006), p. 495.

¹¹⁹ LAITINEN, Arto, cit. (n. 116), p. 405.

¹²⁰ GIUSTI, Miguel, *Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/2 (2012), pp. 613-614.

¹²¹ SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), pp. 149 ss.

¹²² CASUSO, Gianfranco, cit. (n. 91), p. 10.

así en fuente de inestabilidad y no de riqueza para la comunidad. No obstante, con todo lo dicho hasta ahora, no cabe sino concluir que la idea del Estado ético defendida por Hegel no llega a ser alcanzada por este tipo de reproches. Puesto que, como se ha sostenido en estas páginas, la superioridad conceptual de la propuesta hegeliana radica justamente en el principio de armonización dialéctica que informa su entramado. Este principio ordena al desarrollo de la libertad en esferas que, si bien se articulan de modo interdependiente y complementario, éstas no se confunden. En ello consiste el mérito de su sistema. De este modo, si la sociedad civil requiere del Estado para lograr en él una forma superior de comunión ciudadana y solidaria, también es cierto que el Estado precisa de la familia y de la sociedad civil para el completo florecimiento de la individualidad. La vida ética es la expresión de este equilibrio. La esencia del Estado es así, de acuerdo con Hegel, el proyecto de una reconciliación siempre pendiente entre lo particular y lo universal, el resultado inconcluso de la lucha del espíritu humano por actualizar la idea de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (trad. cast. de Miguel Vedda, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2019).
- ALEGRÍA Varona, Ciro, *Hegel y la crítica inmanente*, en GIUSTI, Miguel (ed.), *Dimensiones de la libertad, sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel* (Barcelona, Anthropos, 2015), pp. 11-24.
- ALLEN, Michael, *Hegel between non-domination and expressive freedom*, en *Philosophy & Social Criticism*, 32/4 (2006), pp. 493-512.
- AMENGUAL, Gabriel, *Introducción*, ahora, en ÉL MISMO (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel*, (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 11-66.
- ARANDA, Fernando, *La idea hegeliana de "libertad" como factor correctivo del liberalismo*, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 4/4 (1996), pp. 62-86.
- Arendt, Hannah, *On Revolution* (Nueva York, Penguin Books, 2006).
- ARENDRT, Hannah, *Freedom and Politics*, en MILLER, David (ed.), *The Liberty Reader* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006), pp. 58-79.
- ARNDT, Andreas, *Espacios de la libertad. Universalidad abstracta y concreta en la filosofía del derecho de Hegel*, en GIUSTI, Miguel (ed.), *Dimensiones de la libertad, sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel*, (Barcelona, Anthropos, 2015), pp. 25-37.
- AVINERI, Schlomo, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).
- BELLAMY, Richard, *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2007).
- BERLIN, Isaiah, *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana* (México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004).
- BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, en HARDY, Henry (ed.), *Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 2002), pp. 166-217.
- BIELEFELDT, Heiner, *Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom*, en *Political Theory*, 25/4 (1997), pp. 524-558.
- BUCHWALTER, Andrew, *Hegel, Modernity and Civic Republicanism*, en *Public Affairs Quarterly*, 7/1 (1993), pp. 1-12.

- CASUSO, Gianfranco, *Libertad e inclusión. Reflexiones sobre el concepto de integración política en Hegel*, en *Areté, Revista de Filosofía*, 22/1 (2010), pp. 7-26.
- CONSTANT, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Discurso pronunciado en el Ateneo de París (1819).
- DWORKIN, Ronald, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* (Oxford, Oxford University Press, 1996).
- ELSTER, Jon, *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000).
- GIUSTI, Miguel, *Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/2 (2012), pp. 609-624.
- HARRINGTON, James, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).
- HEGEL, Georg W. F., *Ciencia de la lógica* (Madrid, Abada, 2011).
- Escritos de juventud* (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978).
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid, Alianza Editorial, 2005).
- Fenomenología del espíritu* (trad. cast. de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966).
- Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política* (trad. cast. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2017).
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. cast. de José Gaos, Madrid, Tecnos, 2005).
- Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (trad. cast. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).
- HILL, Thomas, *The Kantian Conception of Autonomy*, en CHRISTMAN, John (ed.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy* (Nueva York, Oxford University Press, 1989), pp. 91-105.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan* (Londres, Penguin Books, 1985).
- HOBHOUSE, Leonard Trelawney, *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism* (Ontario, Batoche Books, 1999).
- HONNETH, Axel, *Freedom's Right, The Social Foundations of Democratic Life* (Cambridge, Polity Press, 2014).
- ILTING, Karl-Heinz, *La estructura de la «filosofía del derecho» de Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 67-92.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* (Madrid, Tecnos, 2005).
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid, Alianza, 2002).
- Crítica de la razón práctica* (Madrid, Alianza, 2002).
- ‘Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica’ en *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba Editorial) 1999, pp. 268-269.
- Religion within the Limits of Reason Alone* (Nueva York, Harper & Row, 1960).
- LAITINEN, Arto, *Broader contexts of non-domination: Pettit and Hegel on freedom and recognition*, en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18/4 (2015), pp. 390-406.
- LOUGHLIN, Martin, *Foundations of Public Law* (Oxford, Oxford University Press, 2010).
- What is Constitutionalism?* en DOBNER, Petra; y LOUGHLIN, Martin, *The Twilight of Constitutionalism?* (Oxford, Oxford University Press, 2010).
- MADISON, James; HAMILTON, Alexander; y JAY, John, en *The Federalist*, 78 (Londres, Penguin Random House, 1987).
- MARINI, Giuliano, *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, en AMENGUAL, Ga-

- briel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 223-248.
- MOLINA, Eduardo, *Libertad y exterioridad*, en ORMEÑO, Juan; y VATTER, Miguel (eds.), *Forzados a ser libres: Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2017).
- PEPERZAK, Adriaan, *Los fundamentos de la ética según Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 93-120.
- PETTIT, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, Oxford University Press, 1997).
- POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona, Paidós, 2006).
- RAWLS, John, *A Theory of Justice* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1999).
- RAZ, Joseph, *On the Authority and Interpretation of Constitutions*, en ALEXANDER, Larry (ed.), *Constitutionalism: Philosophical Foundations* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), pp. 152-193.
- RIEDEL, Manfred, *El concepto de la «sociedad civil» en Hegel*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 195-222.
- RITTER, Joachim, *Moralidad y eticidad*, en AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del derecho» de Hegel* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), pp. 143-170.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).
- SHAPIRO, Ian, *Politics Against Domination* (Cambridge MA, Harvard University Press, 2016).
- SCHINDLER, David Christopher, *The Perfection of Freedom, Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns* (Eugene, Cascade Books, 2015).
- SKINNER, Quentin, *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*, en *Isegoría*, 33 (2005), pp. 19-49.
- SKINNER, Quentin, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).
- TAYLOR, Charles, *What's Wrong with Negative Liberty*, en *Philosophical Papers* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pp. 211-229.
- TEUBNER, Gunther, *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization* (Oxford, Oxford University Press, 2012).
- TUSHNET, Mark, *Varieties of Constitutionalism*, en *I-CONect, Editorial*, 14 (2016), 1.
- WALDRON, Jeremy, *Constitutionalism: A Skeptical View*, en *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, N° 10-87 (2012), pp. 1-45.
- *Judicial Review and Republican Government*, en WOLFE, Christopher (ed.), *That Eminent Tribunal: Judicial Supremacy and the Constitution* (Princeton, Princeton University Press, 2004), pp. 159-180.
- *Law and Disagreement* (Oxford, Oxford University Press, 1999).
- WALLACE, Robert, *How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship*, en *The Journal of Political Philosophy*, 7/4 (1999), pp. 419-433.
- WILASCHEK, Marcus, *Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral?* (trad. cast. de Nicolás Vargas Carlier) en ORMEÑO, Juan; y VATTER, Miguel (eds.), *Forzados a ser libres: Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2017), pp. 97-128.