

**Facultad de filosofía y Humanidades**  
**Escuela de Postgrado**



***“Estudio sobre la libertad como habitar común”***

**Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía  
con mención en Política, Ética y axiología**

**Tesista: Jaime González Gamboa**

**Profesor patrocinante: Cristóbal Hozapfel Ossa**

**Diciembre del 2011**

## Índice

Advertencia al lector.....	Página 5
Introducción.....	Página 7

### Capítulo I. Hacia la libertad ético-política de Aristóteles

I.1 Aristóteles y la libertad del hombre.....	Página 12
I.2 Hombre y acción.....	” 15
I.3 La naturaleza de la elección.....	“ 18
I.4 Virtudes irracionales.....	“ 20
I.5 La opción en el dar y recibir .....	“ 21
I.6 Libertad e injusticia.....	“ 24
I.7 Las incontinencias del carácter moral y el uso de la libertad.	“ 29
I.8 El tipo de elección en la continencia y la incontinencia.....	“ 32
I.9 La libre elección de la amistad .....	“ 34
I.10 Libertad como <i>thelos</i> .....	“ 37
I.11 Esclavitud y “cuerpo de la libertad”.....	“ 40
I.12 Libertad y virtud.....	“ 41
I.13 De lo privado a lo público .....	“ 42
I.14 Gobierno y libertad.....	“ 44
I.15 Libertad y autonomía ciudadana.....	“ 46
I.16 Libertad y ciudad.....	“ 48
I.17 El sentido de la Política .....	“ 49

### Capítulo II: Acercamiento al concepto de libertad en Kant

II.1 Libertad especulativa.....	“ 59
II.2 Libertad y ley moral.....	“ 60
II.3 Libertad y buena voluntad.....	“ 64
II.4 Libertad y reino de los fines.....	“ 67
II.5 De la heteronomía a la autonomía.....	“ 68
II.6 Libertad y respeto .....	“ 70
II.7 Libertad y constricción.....	“ 71
II.8 Los tipos de fines .....	“ 73
II.9 Imperativo categórico y libertad en Kant.....	“ 74
II.10 ¿Qué es la moralidad?.....	“ 78
II.11 Libertad, autonomía y sujeto .....	“ 83
II.12 Libertad y entendimiento.....	“ 83
II.13 La facultad apetitiva superior e inferior.....	“ 84
II.14 El tránsito de la libertad.....	“ 85
II.15 Libertad y progreso.....	“ 87

### Capítulo III: Introducción al concepto de libertad en Hegel

<b>III.1 A modo de preámbulo.....</b>	<b>“ 99</b>
<b>III.2 Libertad vacía.....</b>	<b>“ 100</b>
<b>III.3 Libertad Formal .....</b>	<b>“ 104</b>
<b>III.4 Libertad Real .....</b>	<b>“ 107</b>
<b>III.5 Libertad y propiedad.....</b>	<b>“ 109</b>
<b>III.6 Libertad y necesidad .....</b>	<b>“ 115</b>
<b>III.7 La libertad en común y el contrato.....</b>	<b>“ 116</b>
<b>III.8 Libertad y ley.....</b>	<b>“ 119</b>
<b>III.9 Libertad y Estado .....</b>	<b>“ 122</b>
<b>III.10 Libertad, Historia Universal y Estado.....</b>	<b>“ 125</b>
<b>III.11 Libertad: ¿Paso de una primera a una segunda naturaleza? “</b>	<b>131</b>
<b>III.12 Libertad, Constitución y ciudadanía.....</b>	<b>“ 136</b>
<b>III.13 Libertad y comunidad Ética .....</b>	<b>“ 142</b>
<b>III.14 La libertad <i>entre</i> Conciencia Universal y Singular.....</b>	<b>“ 145</b>
<b>III.15 La libertad absoluta.....</b>	<b>“ 146</b>
<b>III.16 Lo universal y la autoconsciencia real en la libertad.....</b>	<b>“ 147</b>
<b>III.17 Libertad y conciencia moral.....</b>	<b>“ 148</b>
<b>III.18 Relaciones entre Historia, Espíritu Ley y Ética.....</b>	<b>“ 150</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>“ 153</b>
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>“ 157</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>“ 158</b>

*Emilio y Simón,  
para que el  
paso firme de la  
libertad virtuosa  
anime sus espíritus...*

## **Advertencia al lector**

La siguiente investigación se erige como parte de un proyecto mayor que consiste en dar cuenta a través de la tradición filosófica<sup>1</sup> del concepto de libertad y sus transformaciones, que van desde una matriz basada en el interés común a través del ejercicio democrático, plasmado en la capacidad de elección que tiene como cenit a la virtud, a un momento en que las mediaciones institucionales en sintonía con el desarrollo técnico, –si bien necesarios- comienzan a generar mecanismos representativos que paulatinamente van escindiendo el poder político del habitar ético; desplegado con inusitado hincapié en la historia de la humanidad, allí donde el progreso técnico radicaliza su avance en una libertad alejada de la reflexión, que se concentra exacerbadamente en el individuo y en el dispositivo de consumo.

El presente trabajo pretende dar cuenta del estado de la investigación que tiene como horizonte, mostrar este vaivén en que la libertad se ha presentado en el pensamiento occidental, en este caso en Aristóteles, Kant y Hegel, como expresión de un pensamiento sistemático, que da cuenta con vigor de una libertad que fundamenta la forma de ser del habitar ético-político del sujeto occidental y sus márgenes.

---

<sup>1</sup> En este caso en parte de la obra ético-política de Aristóteles, Kant y Hegel.

*“(…) no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos (…)”.*

***Jürgen Habermas***

## Introducción

El pensamiento sobre la libertad rebosa en posibilidades, que muestran un vaivén que va desde su constitución en el individuo, como una cierta consciencia que lo trasciende, para constituir desde la comunidad, desde el otro, la voluntad que define un cierto quehacer en base a principios, que converjan en la autonomía del ser humano y su realización en la historia como un valor espiritual. Este es el objetivo de esta tesis, que atraviesa parte de la obra de tres autores fundamentales como son: Aristóteles, Kant y Hegel.

La multiplicidad de acontecimientos que atrae la libertad no respondería a una idea esencial, la fragmentación permanente sería la hebra del pensamiento sobre la libertad. Hilo conductor hecho de retazos de distintos materiales, de diferentes grosores y colores, que no está enrollado en un carrete tradicional y que ni siquiera está unido en toda su extensión. Como si algo o alguien en distintos momentos lo hubiera tomado para darle continuidad, sin saber sobre sus cortes o sin querer restaurar sus fisuras.

De esta forma esta tesis no pretende una búsqueda del origen como un trascendental que mezcla divinidad, razón y teleología para proveer de un sentido eterno, único, inmutable y por tanto estable para comprender y aprehender la idea de libertad; sin embargo pretende rescatar un comienzo distinto, evocador del fantasma de *Nietzsche*<sup>2</sup>, uno que se cierne en lo “bajo, irrisorio e irónico” que es un golpe a la vanidad humana. Esta crueldad sería necesaria porque permite ver al descubierto el principio parricida de la historia, en la medida que la sobreprotección de una razón que busca el alero de dios para no enfrentar la verdad de la apariencia, que está anquilosada en el resplandor del origen,

---

<sup>2</sup> *F. Nietzsche* propone una mirada que abre otra interpretación del tiempo y de la historia, que se desvincula de la idea de un tiempo histórico originario que irradia sentido racional a los acontecimientos, y que tampoco es la consumación progresiva que a través del avance del ser humano convergería en el bien supremo, fusión del desarrollo técnico con el poder político-económico y una espiritualidad escatológica, allí donde el fin último es escurridizo, misterioso y cambiante. Nietzsche nos dice que estas formas de la comprensión del tiempo son deudoras de la idea de Dios.

La historia es devolver al ser humano el carácter de protagonista y mentor de su historia o la historia como un flujo de hechos que no están sometidos a una lógica trascendental que los administre y de orden, que por ende se escabullen ante el hilo de la continuidad, para *mostrar-se* en las fisuras, quiebres, intersticios y en lo olvidado, apareciendo de modo refulgente en el acontecimiento. Una *repetición* del pasado en un presente que el hombre celebra con voluntad creativa, donde el halo divino con su sentido recalcitrante no da abasto, proponiendo un tiempo en que la voluntad se apropia de su pasado –haciéndolo presente- a través de la fuerza de la interpretación.

encuentra su oposición “natural” en la **genealogía**<sup>3</sup> que insiste en (a propósito de Nietzsche) las **meticulosidades y azares de los comienzos, para prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad.**

El término Alemán *Herkunft*, es uno de los modos de la genealogía y significa procedencia, la pertenencia a un grupo por sangre y tradición, elemento que inevitablemente apela a los tipos de comunidad y sus condicionamientos; que en esta investigación se relaciona con el entramado para ir produciendo las variables del concepto de libertad en estos tres filósofos simbólicos. La propuesta es desmadejar la idea de un origen unívoco, para develar los matices, fusiones y las grietas que revelan el carácter híbrido del valor de la libertad y las consecuencias que se desprenden, con el objetivo de afinar la mirada para reconocer en la historia los acontecimientos, sus singularidades que no pasan sólo por los grandes eventos que aparecen como verdades, sino también, en el cariz de lo olvidado, donde las intensidades pierden su esplendor publicitario. Una detención en los “desfallecimientos y furores secretos” del pensamiento sobre la libertad.

La **genealogía** con relación al Alemán *Entstehung*, que es emergencia, surgimiento, gestación; hace hincapié en las fuerzas en tensión, en los diversos modos de traslapar intereses, que están atravesados por el flujo siempre impredecible del azar; desaloja el resplandor que contiene fuerzas desconocidas que paralizan la mirada, para que así aparezcan con más claridad las señales, a saber, en el intersticio, como un lugar inaprehensible del todo. Un **no-lugar** que sólo se deja ver en la aparición que el acontecimiento permite ver en las discontinuidades de los **hechos que en este caso constituyen el modo de habitar la libertad.** Por ende, el sentido que en esta tesis tendrá el método genealógico, es el de mostrar el proceso de transformación, de las tensiones, continuidades y discontinuidades del concepto de libertad en la obra ético-política de Aristóteles, su réplica en Kant, fundamentalmente en la vocación práctica de la razón y su relación con la libertad, y por último en Hegel, para señalar un proceso en que la libertad es la constitución del sujeto en la historia del espíritu.

El ideal de la libertad ha transitado entre las más diversas interpretaciones, desde las naturalistas hasta las de orden teológico, todas ellas van calando en la forma de ser de lo que significa

---

<sup>3</sup> Viene del griego *genos*, que significa raza, nacimiento, descendencia.



pensar desde occidente y en cierta medida desde su periferia. Valor, concepto, sustrato ontológico, fundamento de toda virtud, constitución de la voluntad autónoma, autoconciencia de los pueblos; todas determinaciones filosóficas, que son parte de la urdimbre con que dicho concepto se ha ido expresando en la humanidad (fundamentalmente occidental), que a su vez, va forjando la idea en que la libertad aparece como algo natural y por consecuencia aplicable a todas las experiencias humanas. En este sentido la **eleuthería**<sup>4</sup> griega y la **libertas**<sup>5</sup> romana son señales del carácter fundacional que la libertad tiene, en términos de que sedimenta las posibilidades para erigir los principios de acción de la voluntad, en una relación indisoluble con el contexto de la **ciudad**, que paralelamente sirve de cimiento para la búsqueda del sentido en que el ser humano sale al encuentro de su propia historia.

A modo de parangón, la palabra libertad desconocida en oriente hasta antes de su contacto con la cultura occidental en el siglo XIX, no tiene un correlato para su traducción, en este sentido los 3 países orientales que evidencian más esta influencia son Japón, China y en segundo término Corea. En este primer país la traducción de libertad, que recién toma forma en el siglo XIX es *jiyu*<sup>6</sup> la cual corresponde a “licencia”. En China, que por su parte influye a Corea, la traducción es la misma pero con una connotación negativa, es decir, un mero permiso para hacer algo. De hecho, cuando hablamos de generar una comparación en que dicha traducción se acerque a la importancia que tiene para occidente, es evidente que hay una separación abismal que se aleja de la profunda y compleja centralidad que tiene, por lo menos hasta el siglo XIX. Desde esta perspectiva, dicho concepto revela una raigambre que constituye una pasión por este valor, ideal y principio, lo cual le da un cariz propio y original que se formula a la luz de crear las condiciones para un habitar ético-político, que enuncia y erige las categorías y principios sobre los que dicho acontecer del pensamiento y de las acciones humanas, se van suscitando.

La libertad es uno de los principios ético-políticos que revela el carácter de nuestro acontecer, puesta en marcha del mejoramiento del ser humano a través de las virtudes, en una búsqueda

---

<sup>4</sup> En la Grecia antigua fundamentalmente se reconocen tres tipos de libertad, estas son: ante la naturaleza, la política y la personal; en que la primera se refiere a la capacidad de ser libres o no ante las determinaciones cósmicas o del destino. La segunda a cómo una comunidad es capaz de auto determinarse. La personal se orienta a la capacidad de ocio que cada persona debe tener para pensar y reinventarse.

<sup>5</sup> Pástor. B. “*Breve Historia de roma*”, Capítulo: “*Los orígenes de Roma*”, Editorial Nowtilus, S.L. Madrid, 2008. Dicha palabra significaba libertad para los Romanos y adquiere la categoría de deidad, cuando en la segunda **guerra púnica (238 a.C.)**, Tiberio Sempronio Graco (*Tiberius Gracchus*) ordena la construcción del primer templo en su honor en el monte Aventino (una de las 7 colinas sobre las que se construyó Roma).

<sup>6</sup> Los traductores de la **Era Meiji** (1868-1912) de Japón son los que hacen esta relación entre libertad y licencia.

permanente de un encuentro y desencuentro consigo, con los otros, para ir generando una dimensión temporo-espacial que permita establecer un campo de acción que encauce al ser humano.

Ahora bien, en lo que respecta a esta investigación en particular, ¿por qué Aristóteles, Kant y Hegel?... En el caso del **estagirita** aparece el carácter de un pensador riguroso, conocedor de las múltiples constituciones que se plasmaron en su escrito sobre **política**, que como lugar de realización de la ética, confirma una cierta relación indisociable que encauza el concepto de libertad, pero más allá de eso, su pensamiento como registro de una época es revelador de las profundidades de cómo el concepto de libertad está en los fundamentos primigenios de la posibilidad de pensar, desde el ocio necesario para el cuidado de sí mismo del individuo a la comunidad que requiere de un habitar común, que por la reflexión y la acción cimiente el carácter diferenciador respecto a otras y, por último, en cómo las anteriores comparecen en la instalación de organismos en que se instituyan ciertos aspectos de las libertad.

En el caso de Kant, por la rigurosidad y sistematicidad de su obra, se puede constatar uno de los pensamientos más profundos en que la libertad tiene una incidencia fundamental en el despliegue de la razón —que por su vocación práctica— constituye la voluntad de un sujeto que se debate entre la inclinación y el deber, en que la libertad da contenido y genera autonomía, para de este modo abrir la posibilidad para un habitar desde el otro. Paralelamente, se puede atisbar que se sostienen algunos principios fundamentales de los que Aristóteles planteó, como es la idea de un *telos* en el que se encauza el Hombre. Junto a esto, la creencia en que el saber y el contexto político, son vitales para la creación de ciudadanos autónomos y libres. Por último, la idea problemática de una naturaleza que por un lado despliega las potencialidades del hombre, pero que por otro lado, con relación a las pasiones e inclinaciones, debe ser superada en su dimensión más básica.

Por su parte Hegel reconoce una fascinación por las obras de Aristóteles y Kant, pero asimismo propone en su concepción del **espíritu**, que en su acaecer en la historia del Hombre implica el despliegue de la libertad, yendo desde la noche oscura de la humanidad que correspondería a la libertad vacía, para de este modo construir paulatinamente, sin dejar de lado la libertad formal del silogismo (allí donde el pensamiento del sujeto constituye la realidad) para ir generando en la

comunidad, en el otro, a través de la constitución, el contrato y desde el Estado, la posibilidad de que el espíritu se realice en la historia como autoconciencia de los pueblos. El **espíritu absoluto**<sup>7</sup>.

De esta manera, la confluencia que esta tesis traza entre estos autores es crucial por cuanto permite observar un cierto decantamiento del valor de la libertad, primero en su figura más excelsa que es la actividad de pensar por sí mismo, posibilidad que sólo se puede constituir en un contexto en que existe una comunidad que cuida y fortalece dicha actividad como ciudadanía activa, como responsabilidad social. Conjuntamente, se abre la posibilidad de producir espacios para coexistir en que el saber, el ejercicio público de la razón, y el pensamiento desde el otro, va cerniendo las bases para que la libertad sea una idea siempre en movimiento, que se debe repensar activamente en cada situación, pero que como tal exige ciertos compromisos con lo que significa ético-políticamente el estar y dar cuenta de la existencia.

---

<sup>7</sup> Cfr. Hegel. G. W. F. “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”, (Del párrafo 377 al 577), Editorial Porrúa, México, 2007. Texto publicado por primera vez en Berlín en 1817. Para Hegel primero está el **espíritu subjetivo**, que es el momento en que el individuo se libera de la naturaleza, allí donde la persona es consciente en cuanto hombre, liberado de condicionamientos materiales, proceso necesario para llegar a la autoconciencia universal que es la razón. Sus manifestaciones son el **conocimiento teórico** (Sensibilidad, imaginación, memoria y pensamiento), **actividad práctica** (unidad de sentimientos, impulsos, de la búsqueda de la felicidad), pero tiene como momento más alto la **libertad del hombre** que supera sus condicionamientos. Dicha realización de la libertad requiere del **espíritu objetivo**, que a través de las instituciones se realiza, por lo que estas concitan la unidad del individuo y la razón universal, que realizan y enajenan al individuo. Este espíritu se despliega en el derecho (propiedad privada y contrato), en la ética (familia, sociedad civil y **estado** [razón universal]) y en la moral (deber). Por último, el **espíritu absoluto** se expresaría en el arte, religión y filosofía de un pueblo, en donde se expresa la verdad total en el mundo ético con diferentes formas: arte (intuición), religión (representación) y la filosofía (concepto de lo incondicionado).

## Capítulo I

### Hacia la libertad ético-política de Aristóteles

#### I.1 Aristóteles y la libertad del hombre

Si Aristóteles entiende la libertad como las decisiones que las acciones implican, donde estas conducirían a algún bien, las actividades que tienen su fin en sí mismas son consideradas superiores, de tal modo que el fin que se persigue en este sentido sería lo mejor. De ahí, la relación de la política con el manejo de las “ciencias prácticas” para procurar por el bien del individuo, pero más allá de este, por el bien de la *polis*, como una forma de sostener el equilibrio entre los individuos, de lo que se desprende que el contexto que da la **polis**, es vital para el desarrollo de toda virtud.

Aristóteles plantea que todo conocimiento y **elección** tiende hacia el bien que tiene como punto culmine la felicidad, por lo que se puede deducir una aproximación al concepto de hombre, entendiendo que el hombre que vive en la **polis**, es uno que tiende a ser feliz, allí donde la felicidad se desplaza desde los bienes materiales, hacia un bien que se sostiene por sí mismo, y que es la base para todos los bienes. Ahora bien, para alcanzar este bien, hay que distinguir entre los diversos tipos de bienes y de esta forma lograr la autonomía suficiente para elegir conscientemente.

Para Aristóteles, el bien mayor es la felicidad, la cual está en sintonía con la **Política**, entendiendo esta como el bienestar que es consecuencia del buen obrar. De esta forma la idea de hombre para Aristóteles se relaciona con un cierto **thelos** que este contendría, a saber, la posibilidad de mejorar encauzado a través del pensamiento y la educación hacia el sumo bien que sería la felicidad. En este sentido, entendiendo la heterogeneidad del hombre, nos encontramos con sus diferentes valores, costumbres y hábitos, que van de la mano con sus diversas formas de vida, donde destacan la del goce, la política y la contemplativa, en las cuales se puede observar que la primera apunta al placer como tal, que si bien es parte de la vida, por sí sólo no tiende hacia la felicidad en su sentido más profundo y propiamente humano,

paralelamente la vida de la política que se orienta hacia el reconocimiento social, tampoco basta para el bien que Aristóteles expresa. Ahora bien, en ese sentido están los bienes por sí mismos y los que son útiles, donde nos encontramos con que existen bienes de distinta índole, como son los que detenta el artesano, el médico, el juez o el poeta. Teniendo en cuenta que como técnicas particulares difieren entre sí, no hay que dejar de ver que tienen algo en común, es decir que apuntarían a un bien mayor, en tanto **su elección** es por el bien en sí mismo más que por otra cosa, como en el caso de los bienes enunciados anteriormente. Por tanto, podemos decir que Aristóteles privilegia el bien de la felicidad porque en cierta forma, en su naturaleza contiene un ejercicio racional, en que se ha interiorizado una idea de bien, más allá de los bienes particulares y técnicos que una disciplina determinada exige. Lo que se relaciona con el nivel de autonomía para poder temprar el carácter y visualizar este fin, el llamado “bien supremo”, que por cierto implica como elección un grado de profundidad en la libertad del hombre, que comprende y elige este fin.

La elección de este fin es conforme a lo que Aristóteles plantea como actividad del hombre, en que este actúa de acuerdo al alma<sup>8</sup> en virtud o no de la razón, cuestión que a su vez señala otros bienes que son externos, los del cuerpo y los del alma, estos últimos llamados en sentido estricto buenos. En dichos términos, la virtud como búsqueda del bien en sí, también está en relación con la **belleza**<sup>9</sup> y lo “placentero” donde cabe señalar que la felicidad está asociada al ejercicio de la libertad, tanto en su calidad de bien supremo, que exige un grado de educación que se entronice en la conciencia, para comprender la relación entre saber, libertad y felicidad. A su vez, lo fundamental de la relación entre *polis* e individuo, es una cierta jerarquización ético-política, que pasa por sostener un vínculo indisociable entre la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad individual, siempre puesta en tensión creativa, con un espacio de interacción mayor, trascendental, que es la **polis** como lugar de lo público, en que comparecen las libertades individuales y grupales, que son las bases para abrir las posibilidades para el pensar

---

<sup>8</sup> Categoría usada por Bartolomé de las Casas para defender la libertad de los nativos. Cfr. Bartolomé de las Casas. “*Apologética historia sumaria*” III. OC. 8, (primera publicación 1571), Editorial Alianza, Madrid, 1992. En la defensa que hace Bartolomé de las Casas (1484-1566) de los indígenas se puede atisbar con claridad la aplicación de conceptos aristotélicos, como son el concepto de naturaleza que desplegaría en los hombres el entendimiento, el potencial para perfeccionar su capacidad de elección –libertad- y por tanto de sus virtudes.

<sup>9</sup> La inscripción en el templo de Leto en Delos dice: “lo más bello es lo más justo, y lo mejor estar sano; pero lo más placentero es alcanzar lo que se ama”. Aristóteles pone esta nota al comienzo de la *Ética a Eudemo*.

común en las prácticas ciudadanas. Desde la perspectiva aristotélica, es necesario plantear que su formulación en torno a la felicidad, está estrechamente ligada con la idea de naturaleza, en que se enfatiza el carácter político del hombre por naturaleza, es decir, tendiente a un cierto despliegue de sus potencialidades con y desde el otro, que se encauza a través del saber y de la educación como medio, pero más allá de ello, de la filosofía como ejercicio de interiorización de las virtudes y junto con esto, del ejercicio de la libertad como un afán que plantea sus problemas, allí donde el otro debe ser parte de la administración del espacio común.

Lo anterior nos sirve de base para entrar en este concepto de hombre que Aristóteles nos plantea, con el objetivo de poder analizar la dimensión de la relación entre la libertad y cómo esta influye en la configuración del concepto de hombre. En este contexto, para Aristóteles el ser feliz está ligado a una cierta actividad, que tiene como característica el ser permanente, donde las acciones que son producto del azar quedan desplazadas, por su condición de inestabilidad, por ello Aristóteles expresa que el hombre feliz es por cierto un hombre virtuoso que se orienta a la búsqueda de aquellos elementos que hacen de la felicidad algo permanente, por supuesto no cayendo en la ilusoria ingenuidad de pensar que esta va a mantenerse como algo homogéneo y sin dificultades, ya que al parecer la propia virtud como condición que tiende hacia la felicidad, a la “buena vida”, es también un proceso educativo de la reflexión que debe enfrentarse con la posibilidad propia de la vida que son sus vicios y perversiones, con sus acontecimientos impredecibles, que por contener elementos inmediatamente placenteros, se hace seductora y muy atrayente. Sin embargo, el elogio como admiración que se basa en la “divinización” y bondad de las acciones de la persona, sean estos de categoría ética como es la justicia o valentía, como también las destrezas físicas, todas ellas van unidas a la posibilidad de mejorar a través de las virtudes del alma y no del cuerpo, por lo que ahora se trata de ver qué implica la felicidad del alma. Así, se hace imperativo saber qué es el alma para Aristóteles, donde nos encontramos con que existe, de acuerdo a las divulgaciones del **corpus aristotélico**, la división entre la parte irracional y racional del alma, donde tenemos la vegetativa que se comparte con otros seres vivos, pero también habría una parte intermedia, entre lo racional e irracional, que corresponde a los hombres continentes e incontinentes, que se refiere a la capacidad de contener o no las pasiones para conducirse como hombre a ser mejor, condición que es dada por la razón en tanto permite contener aquellas pasiones que pudieran ser perjudiciales. En este escenario, las virtudes como

expresiones de la razón tienen dos dimensiones, que son las intelectuales –sabiduría, comprensión e inteligencia práctica- y las morales, que son la generosidad y templanza. Las intelectuales necesitan de mucho tiempo y experiencia para ir germinando, en cambio las morales, se dan fundamentalmente por influjo de la costumbre, en tal medida que no son dadas por naturaleza, sino que más bien por influencia del medio, del *ethos* en que la persona se desarrolla. Es así, como las virtudes fundamentalmente morales primero se practican y después se incorporan como elementos que se orientan hacia la felicidad y no al revés, entendiendo que se distinguen de las facultades sensoriales que al ser parte nuestra se pueden ocupar, por el contrario en el caso de las virtudes, es la experiencia práctica la que encauza su obtención.

## **I.2 Hombre y acción**

Por consecuencia, ya podemos intuir la importancia de la acción para determinar las virtudes, entendiendo que ellas son parte y efecto de las costumbres que los buenos gobernantes deben poner en marcha a través de una constitución, lo que además implica enfocarse -de acuerdo a Aristóteles- desde muy temprana edad, a cimentar las bases para que exista un espacio en que los individuos habiten desde el ejercicio de su libertad. Por esto, las costumbres que socialmente promueven dichas virtudes y que valoran los errores, como es actuar para experimentar la injusticia para crear la virtud de la justicia, generaría el criterio para aplicarla en instancias diversas y de modo perfectible, teniendo consciencia clara de que en cada aplicación, habrá una complejidad nueva y que en cuestiones de costumbres, no hay nada que sea estable sino el cambio y el ejercicio reflexivo, por lo que las virtudes corresponderían a realizar las mejores acciones en torno a los dolores y placeres, a lo bueno y malo, a lo correcto e incorrecto. En este contexto, Aristóteles da una cierta noción de lo que es ser hombre, en la medida que al son de las virtudes, nos encontramos con que el hombre bueno es aquel que busca lo bueno, conveniente y placentero y el malo, lo dañino y doloroso, de tal manera que ¿son las virtudes una forma de encauzar la libertad?...de lo que derivan por lo menos dos razonamientos visibles, como son, por una parte la capacidad de elección que la libertad implica, la que permite (una vez que las virtudes se han educado en la práctica) la condición para que el individuo pueda optar por las virtudes, como el proceso en que la condición natural de elegir, las valore como una práctica permanente en que la actividad del pensamiento a través de la razón, signifique profundizar en

torno a una felicidad más allá de lo aparente; por otra parte, aparecería una distinción no menos importante, comprendiendo que la capacidad de elección sería una forma primaria de la libertad, en tanto el despliegue de las virtudes y su incorporación se orientaría a un uso más efectivo en que la inteligencia práctica conduzca a la persona hacia el bien mayor de la felicidad. Esto se encuentra concatenado a que las virtudes se desplieguen en base a tres elementos, que son el conocimiento, la capacidad de elección y que dicha capacidad se plasme en que las virtudes elegidas tengan, soporte y fuerza anímica. Aristóteles plantea que las más relevantes son las dos últimas, las que a fuerza de práctica y repetición, legitiman las acciones haciéndolas virtuosas, es decir, ¿es el hábito el que genera la virtud?...

Por consiguiente, podemos adentrarnos en lo que distingue a las virtudes de otras categorías, como son las **afecciones** (cuando sentimos determinadas sensaciones de placer y dolor y sus derivaciones), las **capacidades** (que es la susceptibilidad hacia las afecciones), los **Estados** (lo que nos hace sentir bien o mal de acuerdo a las afecciones). No obstante, ¿en qué categoría se encuentran las virtudes y vicios?, en este ámbito Aristóteles plantea un problema no menos importante, que pasa por la idea de naturaleza, la que estaría en el campo de las afecciones, sin embargo las virtudes no están ahí, más bien se encuentran allí donde la libertad se ha desarrollado como mejoramiento de la capacidad de elección, es decir, en una cierta superación de la naturaleza del hombre, que es la virtud como un **estado**, que en el caso del hombre es conducirse hacia su gracia, que es ser bueno para poder realizarse. Cito:

“Es, por consiguiente, **la virtud un estado electivo** que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición que lo definiría un hombre sensato (...). Y lo es por el hecho de que los unos se quedan cortos y los otros exceden lo conveniente tanto en las afecciones como en las acciones, mientras que la virtud elige y encuentra el término medio (...)”<sup>10</sup>.

Un ejemplo que Aristóteles da entre otros, es que entre el miedo y el atrevimiento, el valor es el término medio, en tanto la decisión de elegir este punto de encuentro, de *inter-esse*, permite situarse dentro de un ámbito de circulación en que las diversas individualidades puedan

---

<sup>10</sup> Aristóteles, “*Ética a Nicómaco*”, Editorial Alianza, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid, 2001, Páginas 85 y 86.



expresarse para generar un lugar de sintonía en que, el escenario de la **polis**, constituya un espacio de acción para que la convivencia se dé sobre supuestos racionales, que tengan su rendimiento en la búsqueda común y significativa de dichos ideales prácticos, ahora bien, es pertinente decir que en la indagación hacia el llamado punto medio, tenemos que en muchos casos los extremos atraen hacia sí al punto medio, como por ejemplo que el cobarde llama audaz al valiente y el audaz a su vez le dice cobarde, de tal modo que se puede observar que el hombre está constantemente en una tensión creativa, dada porque por un lado tiende naturalmente hacia los placeres, hacia la intemperancia, de tal modo que junto con ello, es necesario que exista un contexto *temporo-espacial* de interés, que sustente el tránsito y práctica de dichas virtudes, que pasan de la opción de elegir, al uso de la libertad *ético-política*. Esto fraguaría en el ejercicio, una regulación que se concentre cada vez más en que la práctica de la acción discursiva sedimente desde la educación de la inteligencia práctica, dichas virtudes que a su vez fomenten la formación de ciudadanos consistentes. Por lo tanto, la **virtud moral** es la búsqueda del punto medio, entre los vicios y las pasiones, a través de la práctica y de la constitución de la opción de elegir, en una **facultad mayor** que es la libertad.

¿Cuál es la relación del conocimiento con las virtudes?...

Con relación a las acciones, Aristóteles dice que existen las no voluntarias, que corresponden a las que se originan a partir de la ignorancia y el desconocimiento, pero también están las involuntarias, que corresponden a las acciones que, por defecto, conllevan un grado de consciencia, en la medida que existe una retractación o arrepentimiento respecto a lo que se hizo. En este contexto y de acuerdo a la diferenciación realizada, el autor propone un actuar “en ignorancia” y otro “por ignorancia”, de lo que deriva que en el primero de los casos exista un grado voluntario, pero a su vez sesgado por una decisión apresurada o por un exceso, por ejemplo la persona que bajo la influencia del alcohol actúa temerariamente. Aún así, en el segundo caso, aparece otra variable dada por un grado de consciencia, en que el individuo sabiendo las consecuencias de sus acciones las ignora y de todas formas realiza un acto malvado, de lo cual surge la pregunta ¿es más libre el que actúa **en ignorancia** o el que lo hace **por ignorancia**?...para Aristóteles las acciones **en ignorancia** son involuntarias, puesto que estas consisten en un grado de empatía y arrepentimiento frente a lo que se hizo, orientándose hacia

una cierta reivindicación; en cambio, las acciones por ignorancia o, mejor dicho, conscientes de que lo ignorado tiene un trasfondo que no se revela, porque genera un distanciamiento que se aleja del otro, y que más bien sólo se pone a sí mismo como eje y medida de interés, lo que el **estagirita** denomina mal. En este sentido ¿qué se ignora cuando se actúa por ignorancia?...se ignora lo que libremente se elige para ocultar, de tal forma de disponer de un determinado beneficio, en este caso sólo individual, de ahí que dicha acción sea libre, entendiendo que existe el ejercicio de deliberación en que el individuo calcula las consecuencias en pos de un determinado objetivo. Es interesante como Aristóteles trabaja el concepto de lo involuntario con relación a las acciones hechas con ira y deseo, comprendiendo que se genera una cierta evasión al aplicar este concepto de lo involuntario, en que aparentemente se recurre a él cuando se trata de situaciones negativas o tendientes al mal, y no tanto cuando se trata de acciones que son buenas y positivas.

### **I.3 La naturaleza de la elección**

De este modo, vamos acercándonos a una cierta noción de elección, de decidir ante una cierta realidad que se presenta, donde hay que volver atrás y reconocer la relación que existe entre la elección y la capacidad racional -virtuosa- de contener o no una pasión. La capacidad de elegir se relaciona con la contención, en la medida que significa el prever racionalmente las posibilidades y de esa manera, las consecuencias que de ella derivan, más allá de los apetitos que están sujetos al placer y al dolor. Entonces ¿cuál es la “naturaleza” de la elección?...está en alejarse del deseo y de la pasión, porque se trata de apuntar a un cierto equilibrio y porque es más cercana que lo deseado (desde la visión aristotélica el deseo tiene que ver con elementos que están más allá) o es que la elección más bien se orienta hacia el fin y tiene que ver con la decisión de uno mismo. A saber, como ya Aristóteles ha puesto en marcha la idea de que la felicidad suprema es el bien por excelencia, lugar hacia el que la especie debe conducirse, por lo tanto, aparece cierta disyuntiva dada por el hecho de saber ¿cuál es el papel que tiene la capacidad de elección en este contexto?...en ese sentido, de acuerdo a lo que Aristóteles postula, la naturaleza del hombre tiende hacia el desarrollo de sus máximas potencialidades, en la medida que se despliega la fuerza de su propia voluntad, fundamentalmente basada en la capacidad de elección, que según la tesis propuesta en este trabajo, convergerá en la libertad. Esto, porque no existen

virtudes sino en base a la elección, pero en la medida que la propia experiencia va esculpiendo y forjando el equilibrio, lo que Aristóteles llama término medio, allí donde el razonamiento y la deliberación constituyen los cimientos para que dicha capacidad de optar contenga un fundamento que le hace trascender la opinión. Es así como la deliberación es siempre una investigación, lo que no quiere decir que toda investigación conlleve una deliberación, sin embargo, esta última es necesaria para sedimentar las posibilidades de que nuestras elecciones sean cada vez mejores.

Acá, es preciso hacer referencia al deseo como un elemento que se encuentra en la **elección** y en la **deliberación**, ya que si entendemos por deseo una cierta tendencia hacia el placer, podemos ver que en la búsqueda del equilibrio hay una relación directa con el placer que no es inmediato, sino que más bien, dado por la puesta en marcha de una capacidad de elegir que al tornarse en libertad, va sedimentando la obtención de un bien mayor que es la felicidad suprema. Pero aún así, tenemos que el deseo puede ser usado hacia una elección que, obviando las consecuencias negativas, haga omisión de estas, para obtener un placer sólo a partir del beneficio individual, por lo que se puede atisbar que el deseo por sí sólo no da garantía de que la tendencia natural del individuo no se deje llevar por la seducción de una conducta viciosa, por ello la práctica debe ser permanentemente consistente.

#### **I.4 Virtudes irracionales**

La relación de las virtudes y los vicios con la voluntad, es que en cada caso estas son actos voluntarios pero con distintos fines, en el primer caso hacia la felicidad suprema con el otro, y en el segundo hacia el placer individual, sin embargo, de acuerdo a lo que Aristóteles plantea, las virtudes no sólo responden a lo voluntario, sino que también al ejercicio práctico del hábito, que fundamentalmente en los primeros años de vida no es voluntario, entonces, ¿podemos decir que la libertad como acto voluntario proviene de lo involuntario!?, en parte sí, porque necesariamente se necesita un tapiz sobre el cual pueda apoyarse la aparición de la libertad como ejercicio ciudadano, pero a su vez, no se puede decir simplemente que la libertad provenga del hábito involuntario, en la medida que para que hayan condiciones en que el hábito se dé y potencie, congruentemente es preciso que exista un espacio que dé soporte a dicha práctica, y que por

consecuencia se haya pensado y ejercitado la relación que existe entre hábito y libertad. De lo anterior se puede extraer que las virtudes se ejercen no por miedo o imposición, sino que en tanto son buenas, como en el caso de la **valentía** en que el coraje, el equilibrio para no caer en el exceso de confianza y tampoco actuar bajo la ignorancia, son elementos constituyentes de un actuar, que se basa en la **capacidad de elección**<sup>11</sup> para enfrentar el miedo y tolerar el dolor, por el bien mayor que concibe un tipo de vida con ese prisma, ante situaciones previstas pero también repentinas, entendiendo que estas situaciones problemáticas y conflictivas son inherentes a la vida.

La **templanza** se relaciona con el tacto y el gusto, y tiene como antítesis a la intemperancia, al versar sobre aquellos placeres que en ciertas partes del cuerpo nos hacen estar más cerca de los animales, donde caben los glotones que comen más de lo que se debe. Aristóteles plantea que un espíritu templado se complace en la medida justa con los placeres y no desea demasiado aquellos cuando están ausentes, ama los placeres que conducen hacia la salud y la buena vida de una forma tal que no se exceda, sino que sopesando en justa razón lo que es necesario y se requiere. Consecuentemente, Aristóteles hace una comparación entre la intemperancia y la cobardía, de donde surge que analizándolas en relación al placer y dolor que implican, entendiendo que la primera tiende hacia el placer y la segunda hacia evitar el dolor, que la intemperancia es más cercana a la elección, en última instancia más libre. En este camino aparece como no menos importante, la pregunta hacia el texto aristotélico ¿se es más libre cuando se elige por el placer, que para evitar el dolor?, aparentemente esta es la decisión de Aristóteles, es la libertad más cercana a las conductas positivas que a las negativas, por lo tanto, más cercana al bien...la templanza entonces es saber qué, cómo y cuándo desear, en la medida que este placer se ajuste a la razón y tenga sentido.

## I.5 La opción en el dar y recibir

---

<sup>11</sup> Cfr. Cortina. A. “*Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*”, Editorial Nobel, Oviedo, 2007, p. 249. plantea que la capacidad de elección es el ser dueño de sí mismo que implica la modificación del carácter a través de múltiples elecciones, ese *ethos*, es la substancia de la vida moral.

En este caso se trata de mostrar la capacidad de elegir, en torno al uso y valoración del dinero, porque aceptando que el dinero permite un buen vivir, asimismo la administración y concepción de este, se expresará en acciones que lo aprecien excesivamente, en otras que no lo valoren y entre ellas la que logre generar un punto medio que lo cuide y que sepa dar lo correspondiente: el ser **generoso**, que es asimilado socialmente como lo justo y bueno. Por lo tanto, el hombre que se precie de llevar a cabo dicha virtud, junto con la valoración social ya expuesta, también gozará del placer y agrado de lo que hace, de tal modo de poder dar a quien debe, de hacerlo con mesura para mantener sus bienes y mantenerse en esta condición, por lo que tomará los recursos de sus pertenencias haciendo énfasis en el dar como pilar de su acción.

En este contexto, la magnanimidad, virtud pagana que viene a mostrar una cualidad de las virtudes que evoca la **excelencia moral**<sup>12</sup>, se relaciona con llevar una vida virtuosa, en que el valor de la vida no esté sujeto a vivir de cualquier modo, sino en tanto se despliegue con dignidad, es decir, con la capacidad de elección y más allá de ello –porque se puede optar por el mal- con la libertad de orientarse hacia el bien, hacia el gran honor de la independencia y la autonomía, de conocerse a sí mismo para poder relacionarse con los otros sin excesos, lo que si bien parece una exageración, aún así, es una forma de plantear la armonía que el magnánimo encarna; cuestión que por ende nos lleva a la interrogante y a su vez al desafío de las posibilidades de realidad que tiene esta excelencia moral.

En la búsqueda de esta excelencia, nos encontramos con la virtud de la justicia, la que tiene varias aplicaciones, pero que en primera instancia se reconoce desde el **respeto a la ley** y desde la búsqueda de la igualdad, que por consiguiente da lugar a un concepto de injusticia, por cuanto la ilegalidad, la ambición y la inequidad convergen en ser antítesis de la justicia, dejando claro que el injusto es el que obra conforme a su ambición individual, quebrando el orden natural de la justicia, que implica que el ser justo es aquel que busca la felicidad de la comunidad, del individuo en el otro, donde el ser como **persona** se adquiere en el escenario de la **polis**. Por lo tanto, la justicia se define con relación al otro y al hábito, es decir, observamos que la justicia se constituye por la influencia del **ethos**, en términos de que la **polis** da las condiciones para que

---

<sup>12</sup> *Kalokagathía*, término griego para definir la excelencia moral.

existan unas costumbres, valores y hábitos, los cuales sedimentan las bases para que en la práctica con el otro, en la comunidad política, la justicia se ejerza.

Hasta aquí, tenemos una justicia que como tal debe tener y producir en la interacción en la **polis** un término medio entre dos términos, que debe administrar de acuerdo a un criterio que se conduzca desde la igualdad y equidad, donde surge la inquietud de cómo generar un equilibrio entre las diversas visiones que hay en la **polis**, como la del demócrata, la del oligarca, la del aristócrata, entre otras; ahí dicha justicia se relaciona con la **proporción**, como una antítesis de la desproporción y más aún, como una fórmula para producir un movimiento en que el término medio tenga una tendencia a la permanencia y la repetición, en tanto la justicia sea igual en su distribución, entendiendo esto como que el todo y la parte están en una relación de reciprocidad, a partir de que la distribución sea de acuerdo a los aportes de las partes.

Ahora bien, este es el caso de una especie de justicia –**la distributiva**– no obstante, también está la **correctiva**, que versa sobre la relación de la ley con las personas al son de los perjuicios que se puedan provocar, a saber, la ley debe ser aplicada equitativamente tanto a un vicioso como a un virtuoso, dice Aristóteles. En este escenario, la ley opera como dispositivo regulador, que ajusta los daños realizados a alguna persona, aplicándose desde la idea de un *interés* común, en que se creen las condiciones para una convivencia armónica, dada por un elemento educativo que interiorice las virtudes como expresión de la libertad de consciencia y por ende de la consecuente elección de una vida buena, en última instancia de la felicidad, y también, el elemento coercitivo de la conducta que produce daño y perjuicio en el otro, que es el ejercicio de aquel que encarna y aplica la ley, el **juez**<sup>13</sup>.

Una tercera forma de justicia es la que tiene que ver con la **reciprocidad**, que se relaciona con la proporcionalidad, que por ende crearía la medida justa para después poder distribuir. Es desde este ámbito que se producen los intercambios y las asociaciones, puesto que hay un *ethos* que permite que circulen los valores, costumbres y hábitos para que exista la libertad de intercambiar y de poder asociarse con un fin de sostener las condiciones de vida y mejorar, donde el dinero es la expresión concreta de dicha mutualidad, de la equivalencia, en tanto significa una

---

<sup>13</sup> En griego *dikaio*s, el juez, es decir, el que administra entre dos partes la equidad y proporcionalidad.

mediación entre dos partes que acuerdan un intercambio y asociación. ¿Cuáles son las características de la libertad en estas condiciones?, ¿acaso la proporcionalidad que la justicia de la reciprocidad pone en marcha, es una forma de potenciar la **libertad de intercambio y asociación**?!... Entonces, el dinero como expresión de la reciprocidad, viene a ser una garantía porque realza la proporcionalidad de los intercambios de distintos productos, permite la valoración de los oficios y profesiones y permite a su vez la elección, cito:

“Conque la justicia es aquella virtud por la cual se dice que el justo es capaz de realizar lo justo por **elección**; igualmente, que es capaz de distribuir tanto para uno mismo en comparación con otro (...) y no de manera que haya más de lo preferible (...) sino de lo mismo según proporción”<sup>14</sup>.

Aristóteles en esta cita hace énfasis en la **elección**, sobre el supuesto de que la virtud de la justicia nace desde el interior del ciudadano, que voluntariamente tiende hacia ella, en el entendido que privilegia la relación con los otros sobre la base de la autosuficiencia, la libertad y la igualdad numérica y proporcional. Esto es llamado por Aristóteles **justicia política**, que se divide en natural y legal, las que tienen la cualidad de cambiar de acuerdo al entorno en que se apliquen, aún así, ambas remiten a un universal que es la necesidad de justicia como tal, ya sea natural o por convención como es la legal. El carácter del acto justo o injusto se define por ser voluntario o involuntario, ya que **la elección es un acto volitivo**, es de esta manera que los actos involuntarios se perdonan si se deben a la ignorancia, pero son imperdonables cuando son producto de la pasión, es decir, el actuar injustamente es voluntario porque requiere de un plan, de un método y de materiales, sin embargo Aristóteles hace hincapié a la hora de señalar que la injusticia no se puede sufrir voluntariamente, siempre hay un elemento en la justicia que está fuera de las manos, por lo que la injusticia va en contra de la voluntad de otro. Esto se traduce en que la injusticia tiene su causa en los actos voluntarios, en la persona que sabe lo que está haciendo y no en el acto involuntario.

## 1.6 Libertad e injusticia

---

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, Opus cit., p. 166.

“(...) la ley es un pacto que, como decía el sofista Licofrón, es garante de los derechos mutuos, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos”<sup>15</sup>

Ahora bien, ¿la acción injusta con relación a lo señalado, es de carácter eventual, o está sujeta a una cierta repetición en el tiempo?, en este sentido Aristóteles es claro en enfatizar que si bien alguien puede cometer un acto de injusticia, esto no determina definitivamente que la persona sea injusta, más bien se trata de comprender que una persona justa o injusta se erige por su **concurrentia** en esta actitud. Aquí, ya podemos atisbar una cierta tendencia de la ley que versa sobre un aspecto generalista, es decir, existe según Aristóteles un cierto margen de error que no tiene que ver con la ley, ni con el legislador, sino con la materia de la aplicación, ya que el supuesto es que la ley es siempre recta y aunque la justicia debería ser una con la equidad, cuando se aleja de esta última es porque se requiere de un halo metafísico en que la ley se aplique sin cuestionamientos, pero por otro lado, en su aplicación es susceptible de perfeccionarse. En esta tendencia a la generalidad, es donde lo equitativo sería que el legislador rectificara con el objetivo de abrir los elementos que regularmente aparecen como acontecimientos, que son propios de la subjetividad humana y que hacen del ejercicio de la ley, en tanto aplicación de la justicia, una materia de análisis en cada caso distinta, con una deliberación que ojalá converja asertivamente en su objetivo.

Consiguientemente, ¿qué justicia se aplica allí donde no hay experiencia para su aplicación?...en este contexto, el estagirita es claro en su reflexión para argumentar a favor de que siempre la ley y la justicia que de ella debería desprenderse, está sujeta a un cierto grado de inexactitud por lo que se necesita de un decreto para aplicarse de una manera más efectiva, que en el fondo remite al carácter equitativo que la justicia inherentemente debe tener. En el caso de la injusticia con uno mismo, esta siempre es menos voluntaria y menos viciosa que la padecida por la aplicación de otro. De tal modo, podemos observar que en el caso de la posibilidad de ser injusto con uno mismo, al aceptar esto, a su vez se hace la salvedad de que sería menos injusta, luego ¿es menos libre la injusticia con uno mismo?, ¿se acepta de antemano que es menos planeada y razonada que la injusticia que viene desde afuera?...

---

<sup>15</sup> Aristóteles., “*La política*”, Editorial Alianza, Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, 1986, p. 123.



Dado lo precedente, la facultad racional de buscar un punto medio se encuentra ligada a la **deliberación**, que por definición está conectada a los hechos que tienen la característica de acontecimiento, es decir, que están dentro de un rango de posibilidades, en que es plausible ejercer un cierto cálculo en tanto no hay certeza absoluta de lo que sucederá, cuestión que pone en relieve la subjetividad humana como una acción que siempre exige estar y pensar, entendiendo que la libertad no viene dada como una condición innata, sino como una práctica, como un ejercicio de ser libre, de liberarse. Con ello, Aristóteles da a entender que la libertad junto con el proceso que implica, es **una conquista racional con el otro**, en el interés común, en el sopesar voluntariamente las acciones realizadas, por realizar y las que en el presente constituyen una vida digna autónoma y libre.

La pregunta que aparece es ¿cuál es la categoría de la **acción**<sup>16</sup> en Aristóteles?... En consecuencia, lo que Aristóteles entiende por virtud moral es su **carácter electivo**, es decir, en función de una cierta deliberación con el objetivo de concurrir en las acciones que determinan una tendencia hacia lo recto, en lo práctico y en lo intelectual, hacia lo verdadero y falso. Toda acción tiene como comienzo la elección, que es aquello desde donde se origina el movimiento y no hacia el objetivo, sin embargo lo fundamental es que dicha acción se hace por una razón, está imbuida por la disposición moral e intelectual, a saber, se necesita de una cierta deliberación intelectual que en base a un criterio de verdad disponga la voluntad para realizar una buena acción, la **eupraxía**<sup>17</sup>, que tiene como **thelos** el bienestar, siempre en virtud de alcanzar la verdad.

Los medios con que el alma alcanza la verdad son la ciencia, técnica, prudencia, sabiduría y entendimiento, en que la primera es por la observación, en la medida que su conocimiento genere cierta necesidad y certezas de lo observado, en base a la aplicación del método inductivo – para llegar a un principio universal-, y el deductivo –que parte desde los universales, en la medida que en último término no hay deducción de los universales, es decir, hay un comienzo quieto y originario, lo que no significa que no haya inducción, de donde la ciencia adquiere su vigor como conocimiento demostrativo, enseñable y aprensible y por lo tanto progresivo. Por otra

---

<sup>16</sup> El término griego *Praxis* se refiere a una acción racional.

<sup>17</sup> Término griego que significa *buena acción*.

parte la técnica, sería una “disposición verdadera relativa a la fabricación”, teniendo el principio en sí mismas, pudiendo ser y no ser, estando unida al azar.

La **prudencia** por su parte está intrínsecamente relacionada con la capacidad de deliberar, en tanto evaluación de las posibilidades de las acciones con el fin de mejorar y buscar el bien estar. Es atingente el precisar que la prudencia al estar vinculada a la deliberación tiene un fin que está en sí misma (no es *tekne*), y en tanto delibera respecto a lo que no es por necesidad y está sujeto al acontecimiento no es ciencia, de lo cual deriva que la prudencia está sujeta a una razón, aplicada a lo que puede ser bueno y malo para el hombre. Cito:

“Por ello creemos que Pericles y los hombres así son prudentes, porque son capaces de considerar lo que es bueno para sí mismos y para la gente; (...). Por ello también aplicamos este nombre a la templanza (sophrosyne) en la idea de que “salvaguarda” (sózousa) la “prudencia” (phrónesis)”<sup>18</sup>.

¿Qué hace que la prudencia no se olvide?, ¿estar ligada al razonamiento y a la deliberación como principios racionales para dirigir las acciones hacia el bien?!...

Así la **sabiduría** sería por una parte entendimiento en tanto tiene como objetivo los primeros principios, y también, conocimiento científico, puesto que se basa en la observación, demostración y razón para dar cuenta de lo que sabe, no obstante no hay que perder de vista que no es ciencia porque no todo lo que el sabio razona y sabe, es susceptible de demostración.

De estas distinciones, es que para Aristóteles la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, son las más estimables por naturaleza, elemento crucial para comprender que si bien son buenas y requieren de una vida destinada a su búsqueda y cultivo, donde costumbre y razón son complementarias, aún así, es necesario decir que estas a diferencia de la prudencia no conllevan una preocupación por el bien del hombre, en tanto sean posibles de mejorar a través de la deliberación como razonamiento para el bienestar, es decir, la medida. Esto nos permite inferir sin grandes atrevimientos, que la prudencia nace del complemento entre el conocimiento de los

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, Opus cit., p. 187.

universales y su aplicabilidad en el mundo concreto, por lo que es un conocimiento teórico y práctico que abre la posibilidad de que la elección, a través del cedazo de la deliberación, en razón a una cierta puesta en marcha, sea la que da sentido al quehacer del hombre. Por esto, la prudencia y la política coinciden en la disposición, pero se distinguen en su proceso y concepto, es decir, la primera se preocupa de lo particular pero tiene efectos claros en la vida común y la segunda se esmera por el mejoramiento de la ciudad y la dirige, de tal forma que tenemos un proceso que pasa por la reflexión y deliberación individual, mientras que la otra se concentra en lo común, dado por la economía, legislación y la política, que se divide en deliberativa y judicial.

La deliberación no es ciencia, pero en la medida que debe aplicarse despacio a **cuestiones particulares**, por ende sus decisiones deben ser rápidamente puestas en la **praxis**, de tal modo que atisbamos que se usa un razonamiento más riguroso, por lo que se descarta que sea una conjetura y no es una mera opinión, ya que el deliberar comprende una investigación y un razonamiento, que se oriente por concurrencia hacia el bien, en el supuesto de que un razonamiento mal conducido, puede justificar la atrocidad más radical. Sobre esta base, la deliberación necesita de la inteligencia, en la medida que esta se aplica en las cuestiones sobre las que se delibera y en parte hasta cierto punto se confunden, pero tal problema se dilucida cuando la prudencia apunta a la decisión que se expresa en un deber y en un hacer, mientras que la inteligencia se ubica en el juicio, en el deliberar orientado hacia el bien, en la buena inteligencia. La **sýnesis**<sup>19</sup> se traduce como inteligencia por cuanto se refiere al aprender, que es usado como entender y en ese sentido hacia el bien.

La libertad como ejercicio ético-político, va de la mano no tan sólo con la capacidad de aprender y entender, sino con la profunda delicadeza que la experiencia vital enseña, en que aprendemos a valorar el ejercicio de detenemos reflexivamente en la deliberación que nos permite conducir nuestras acciones, para que el fin y el proceso entramen la prudencia del hombre. Es en esta urdimbre, donde la **comprensión** como “recto juicio del hombre virtuoso”<sup>20</sup>, hace comparecer la prudencia, entendimiento e inteligencia, todas a través de la deliberación,

---

<sup>19</sup> Término griego que significa ciencia cuando se usa como sinónimo de aprender, y se usa como prudencia, cuando se usa como sinónimo de juzgar bien a otro.

<sup>20</sup> El traductor José Luis Calvo Martínez señala que Aristóteles “falsea” la semántica del término griego *gnóme* (juicio, razón), forzando un acercamiento semántico con *eugnómon* (comprensivo) y *syngnóme* (comprensión, perdón).

generando al unísono una relación indisociable entre lo particular y lo último, en la medida que el individuo se constituye en la relación con los otros para conducirse hacia un cierto fin; en tanto a partir de lo concreto deduce lo universal, como horizonte de comprensión que exige una inteligencia activa, prudente, para de esta forma buscar el bienestar común.

Tras lo anterior, Aristóteles se pregunta por la utilidad de la sabiduría y la prudencia, como elementos centrales de la virtud, por lo que si bien acepta que su utilidad no responde a la necesidad que cubre una técnica particular, o una profesión como la medicina, sin embargo, convergen en la elección y en que la sabiduría contiene una “utilidad mayor”, que va más allá de una satisfacción particular e inmediata, a saber, la felicidad del hombre que sólo se puede ejercitar sólidamente por medio de la prudencia. Así, no se puede llegar a ser prudente si no se es bueno, así como la “habilidad” de lograr un cierto objetivo no asegura la virtud, en la medida que el “buen” malhechor requiere de una habilidad, cuestión que nos permite ver su insuficiencia. Entonces, la virtud para Aristóteles en tanto implica el ejercicio de la prudencia, debe acompañar a la razón para que sea recta, por ello, podríamos decir que la libertad necesita de un paso previo que es la capacidad de elección, que matizada con la deliberación (sopeso mis fundamentos con los de los otros) es la condición para ejercer la virtud, que necesita de la prudencia y de la sabiduría para ser buena y orientarse hacia la felicidad del hombre.

### **I.7 Las incontinencias del carácter moral y el uso de la libertad**

El vicio, brutalidad e incontinencia, sin duda que tienen por contraste a la virtud, la acción heroica con rasgos divinos y la continencia, desde donde nace la inquietud por el origen de la incontinencia en el supuesto de que haya conocimiento en quien la lleve a cabo...sin lugar a certezas inmediatas, la respuesta no está exenta de problemas y dubitaciones, no obstante, al indagar un poco más para profundizar en la relación que dicha elección tiene, en tanto se “opta” por la pasión, por la seducción de los placeres, es que podemos ver las implicancias de lo que Aristóteles denomina habilidad, es decir, en este caso un conocimiento instrumental, una elección sin substancia, que por lo tanto requiere de una conducción, del sentido hacia la conducta recta y buena. Hay que insistir en comprender la continencia como la capacidad de mantenerse firme en una idea, lo que nos remite a consecuencias negativas en tanto podría tornarse hacia la insensatez

de sostener una idea errada, y a consecuencias positivas, en la medida que signifique mantener una idea consistente. Ahora, si nos basamos en lo precedente, el asunto no pasa por decir que el incontinente es malo, sino por buscar las variables racionales y experimentales que nos permitan entender con mayor agudeza las causas que la provocan, es en ese lugar que se hace claro que el hombre prudente conozca dicha incontinencia para reconocer las situaciones que la producen, de tal forma de poder optar por la continencia, no por negación, sino por razón, a saber, allí donde la capacidad de elección adquiere otro cariz, que en este caso versa sobre una deliberación que oriente la voluntad hacia la libertad, en tanto la acción no sólo recaiga en el individuo, sino que también en el escenario que el otro y la polis configuran. En consecuencia, retomando el problema del actuar incontinente aún cuando exista conocimiento, es porque este no garantiza una asimilación -así como tampoco la elección va unida a la bondad- ante lo cual, es necesario que la habilidad sea trascendida por la prudencia que desde el sentido de la sabiduría, conduce a la virtud.

Es interesante en este contexto, cómo Aristóteles hace alusión a la incontinencia, en tanto falta de razón que se deja llevar por la pasión, pero en este sentido cuando alude al mismo Platón en el diálogo **Protágoras**, en que dicha actitud sería la de un esclavo que no tiene conocimiento, no pasa desapercibida la problemática, dada porque no es que no haya conocimiento, sino qué tipo de conocimiento es, de tal manera que el incontinente actúa desde la opinión, que es débil, y no sobre un conocimiento más profundo y fuerte; esto no demuestra que el incontinente y su tendencia sea absoluta, ya que ello implicaría que sus acciones en cada caso serían de acuerdo a una opinión sin raíces sólidas, sin embargo, no podemos dejar de recordar que la condición del incontinente que elige los placeres, por esta misma condición de no actuar del todo en base a la razón, le permitiría en algunos casos desistir de una idea errada, de tal suerte, que por obra del azar aparecerían en él acciones buenas, cuestión que pone en tensión la radicalidad del incontinente. En este escenario, ¿cuáles son las condiciones en el uso de la libertad para el continente y el incontinente?...lo primero sería decir que la libertad, en la medida que exige autonomía, que es la capacidad reflexiva y activa profunda de tomar decisiones que se encauzan hacia el bien y la felicidad personal y común, es que el continente por actuar en base a razón, desde un espacio en que el otro y la **polis**, no son un mero supuesto, sino que parte de la puesta en marcha permanente que significa convivir consigo y con los otros, ha superado la capacidad de

elección, para constituir el ejercicio de la libertad, en tanto su conocimiento se configura como un saber que incide en las acciones a través de la búsqueda de acciones virtuosas y de los procesos que, influenciados por la práctica de la virtud, se orientan hacia el bien. Lo que implica un conocimiento y experiencia de las acciones incontinentes, requiere de la vivencia de ellas, porque de otra forma tendría una actitud contenida, por represión, negación y sin saber, esto connota que no es posible ser virtuoso si no se ha experimentado el vicio...

Por parte del incontinente, la “libertad” estaría alojada en el campo de la elección, pero como esta no pasa por el cedazo de una razón que se entronice en el significado del mal y del bien, sino que al parecer por las relaciones de placer y dolor, y las inclinaciones que la opinión genera, resulta que dicha elección no pasa por el proceso de deliberación y si lo hiciera, no profundizaría lo suficiente, entendiendo que los resultados de su actuar en general no son prudentes, puesto que el conocimiento que tienen no está asimilado en la medida que no hay un enlace entre el universal y la actitud práctica.

Cuando se trata de combinar la incontinencia con la ira, Aristóteles destaca que en dicho caso existe razón, no para contener la ira como tal, pero en la medida que esta implica un sufrimiento, debido a una cierta sensibilidad en relación a un hecho que causa la sensación de injusticia. Paralelamente, en el caso de la incontinencia debida al deseo, esta se aleja completamente de la razón, en el sentido que la inclinación hacia conductas malas está mediada por el placer, como por ejemplo, el ultraje. También distingue la actitud intemperante de la incontinente, en tanto la primera busca el placer en exceso, lo que involucra un acto voluntario hasta cierto punto, mientras que la segunda, conlleva una precipitación y debilidad, en que la acción precipitada sí tiene un grado de deliberación que no es profundo, para alcanzar a sostener una acción prudente, cuestión que se diferencia de la precipitación por debilidad, ya que presupone el actuar sin deliberar y por lo tanto, a merced del placer y su tendencia.

Desde esta perspectiva, cabe preguntar por el sentido que tienen los principios en las virtudes, entendiendo que estas se relacionan directamente con aquellos, de tal forma que Aristóteles nos dice que son asimilables a las hipótesis en matemáticas, porque sirven para dar sentido, **–el-para-lo-cual–**, donde podemos ver que no es el razonamiento el que guía el

principio, sino la virtud a través de la opinión recta de los principios, ahora bien, después de dejar claro la práctica que conduciría a los principios como orientadores de las acciones, es que en el campo del incontinente habría un tránsito que devela el estar en un grado intermedio entre la falta de contención y el vicio, comprendiendo que tiene todavía una posibilidad de razonar.

### I.8 El tipo de elección en la continencia y la incontinencia

El incontinente no es capaz de practicar el bien, es capaz de tomar una decisión voluntariamente por lo que es medianamente virtuoso o se conduce a ella, ya que no hay una práctica en base al conocimiento y se diferencia del malvado, porque este actúa en base a leyes del mal. Dentro del incontinente está el que delibera y el impulsivo, de los cuales el segundo según Aristóteles es más fácil de corregir, porque no ha deliberado y por ende este aprendizaje puede fortalecer su continencia en la medida que sea sensata y recta. Cito:

“Te aseguro amigo que el ejercicio duradero y claro, acaba siendo naturaleza para el hombre”<sup>21</sup>.

Por ello, en la medida que la actitud incontinente, de acuerdo a lo expuesto por Aristóteles, es una tendencia hacia las relaciones de placer y dolor, en tanto dicha acción se concentra en una deliberación en torno a la opinión, que observa sin nitidez el sentido que se orienta hacia el bien y la recta razón, en que la **prudencia** se erige como una virtud moral que evita el dolor, pero que más allá de eso delibera con un conocimiento profundo en que mediante la inteligencia como aprendizaje y apertura, se pueda comprender desde el otro, el sentido del pensamiento como ejercicio en que la existencia va enraizando su ser, en la medida que aprende a estar con y desde el otro. De ahí, que lo bueno no sea sólo lo placentero, aún cuando la felicidad implica el placer, pero no desde la consideración hedonista de alojar en el placer un bien en sí mismo, no de radicalizar la idea de un proceso conducente a..., sino que más bien como una actividad, como un ejercicio que exige una *praxis*, que esté atenta por una lado a que no todos los placeres conducen a un exceso, ejemplo de ello es el placer por el estudio<sup>22</sup>; y por otro lado,

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 225. Cita de Aristóteles a poeta elegíaco, *Fr.* 9, (cf. M. L. West, op., vol. II, pp. 64-67)

<sup>22</sup> Este concepto tiene como traducción en griego el término *theorêin*, que significa ejercitar el pensamiento.

entender que ningún fundamentalismo tanto del bien como del mal, es prudente puesto que el ejercicio de toda virtud merece un examen y reflexión, que ponga en cada caso las acciones en su contexto, sin dejar de lado que se mantiene como tapiz de vida, que el prudente opte por evitar el dolor y que el templado evite los excesos de tal forma de sostener una actitud lúcida ante la vida, entendiendo que las virtudes no son privaciones sino una forma de acceder a placeres más profundos. Esto reafirma la idea aristotélica de que existen cosas buenas en el ámbito absoluto, y también para alguien, como así también el bien en sentido Universal y particular, que se expresa en la potencia y en el accidente, en la medida que lo bueno tiene su asidero en la práctica cotidiana, que se conjuga con el sentido proveniente del carácter universal y su puesta en marcha, como necesidad del hombre que busca su felicidad. Cito:

“Precisamente por esta razón todos creen que la vida feliz es placentera y enlazan el placer con la felicidad; razonablemente, porque ninguna actividad estorbada es perfecta, mientras que la felicidad pertenece a las cosas perfectas. Por eso el hombre feliz necesita adicionalmente los bienes corporales, los externos y la fortuna, para no verse estorbado por su causa”<sup>23</sup>.

La capacidad de optar que se configura como elección es de vital importancia, puesto que es la instancia ético-política para que en el marco de la *polis*, como escenario de la relación con los otros, en que se abre el espacio de *inter-esse*, permitiría ejercitar desde la diferencia, la práctica **que se torna costumbre y por ende naturaleza**. Una capacidad de elegir que supere la habilidad<sup>24</sup>, de tal manera de enfrentarse a la búsqueda del sentido dada por una deliberación que debe profundizar la superficialidad necesaria de la opinión y constituirse en autonomía, en la libertad de pensar y actuar conforme a principios, que en tanto orientan las virtudes morales e intelectuales conformen una base para profundizar el placer dado por la virtud, que a su vez, pone en tensión los determinismos puestos en la idea de bien y mal, bajo el soporte del sentido que provee la búsqueda de la felicidad, que hace comparecer el universal sin perder su relación estrecha con los acontecimientos de la cotidianidad.

## I.9 La libre elección de la amistad

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 229.

<sup>24</sup> La cual se determina por un objetivo específico o técnica.



El objeto de la **amistad**<sup>25</sup> puede ser lo bueno, lo útil y lo placentero. La benevolencia es parte del trato entre amigos en la medida que es recíproca, de lo cual deriva que existen tipos de amistad, entre las que podemos encontrar, la utilidad y el placer, los que no se concentran en el otro en sí mismo, sino en la utilidad que la relación trae, cuestión que permite observar que el objeto que se busca fundamentalmente es el propio bien. A diferencia de lo anterior, la amistad virtuosa como búsqueda del bien del otro es la mejor, en la medida que se basa en el bien recíproco, relación que es lenta y escasa porque no son abundantes los hombres de este tipo. De ahí, que las amistades tengan distintas categorías, en la medida que están las que son por utilidad y placer, que también pueden ser buenas en la medida que el placer es bueno para el que lo busca, pero tales asociaciones al tener un interés que se encuentra fuera de la valoración del otro como tal, involucran que se de entre los malos o entre malos y buenos, entonces cabe preguntar, ¿qué es lo que hace de la amistad virtuosa algo mejor?, ¿acaso es la capacidad de elección que en ella está contenida?...aquí nos enfrentamos a una gran interrogante, que es vital para comprender el *status* real de la amistad en relación a la virtud, que no puede ser reducida a un problema casuístico, aún cuando esto tiene ingerencia, cito:

“La amistad, pues, por excelencia es la de los hombres buenos como se ha dicho muchas veces: parece que objeto de amor y **elección** es lo absolutamente bueno y agradable, y para cada uno lo que es tal para él: y el bueno es ambas cosas para el bueno ”<sup>26</sup>.

De este modo, nos enfrentamos con un elemento substancial de la amistad, como es la capacidad de elección, en la medida que elijo al amigo es que busco su bien y con ello el mío propio, porque hay una disposición hacia el otro que es común que pasa por la capacidad de decidir en que **ese otro es parte de lo que soy**. Así, la igualdad también es parte de la amistad virtuosa junto con la capacidad de amar, que es el entregarse al otro desde una perspectiva que traspasa el inmediatismo de la utilidad y el placer, para poner en escena un bien como tal, ahora, ¿de qué se trata este bien?...en este sentido el nexo entre amistad y justicia, se da porque en la medida que se profundiza la primera, por consecuencia la justicia se da con más fuerza. Es en

---

<sup>25</sup> *Philia*, término griego se refiere a la inclinación hacia el otro, que va desde lo familiar a lo erótico. El traductor recalca que este término no tiene equivalente en la lengua castellana.

<sup>26</sup> Ibid., P. 242.

este ámbito que Aristóteles plantea que la amistad en último término se entiende como una capacidad de asociarse con el objetivo del bien común, un espacio de *inter-esse*, que corresponde a la política (la democracia para él es la menos mala puesto que pervierte en menor medida la *Politeia*<sup>27</sup>), sin embargo, es en la democracia, cuando existe una relación de cierta igualdad en que se estrechan las relaciones de amistad, en contraposición con las tiranías en que estas merman.

Por otro lado, es necesario aclarar el tipo de justicia que conllevan los tipos de amistades, por cierto, la amistad que se refiere al placer y la utilidad apunta a un cierto convenio en que los litigios tienen dos partes, una referida a lo estrictamente legal y otra a lo ético, de lo que se hace evidente que en el primer caso, la medida está dada por el carácter del convenio y su cumplimiento, fundamentalmente hablando de la amistad por utilidad, por lo que se concentra más en el receptor del bien material; por su parte, lo ético se aloja en el benefactor, en la medida que la amistad por virtud, tiene que ver con la capacidad de elección de este.

¿Es la elección una reciprocidad? En el caso de la amistad por virtud, que se expresa por elección de los protagonistas -los amigos- la prestación es recíproca en tanto ha existido una cierta deliberación que se manifiesta en la elección de dar y recibir de acuerdo al carácter virtuoso de dicha amistad, por ello Aristóteles dice, cito:

“A su vez, con relación a los compañeros y hermanos, libertad de lenguaje y compartir todo con ellos. También a parientes, compañeros de tribu, conciudadanos y todos los demás hay

---

<sup>27</sup> Cfr. W. Jaeger. “*Paideia*”, Editorial fondo de cultura económico, México, D.F., 2001. (primera parte) En este texto el significado de *Politeia* se refiere al modo en que una *polis* se lleva a cabo. Lo que no iguala *Politeia* con constitución moderna, ya que la diferencias son que por un lado no todos los estados griegos ponen sus leyes por escrito, y por otro, que los griegos normalmente no distinguían la legislación ordinaria y la constitucional. Si un determinado órgano tiene el poder para cambiar las leyes, tiene el poder para controlar su propio poder y la pertenencia, incluso la supresión de sí mismo y crear un nuevo órgano rector. Cuestión que es coherente con la idea que Jaeger expresa sobre la educación, en que esta es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, que puede ir desde una familia, una condición social hasta una organización mayor como la del estado.

que intentar concederles siempre lo que les es propio y sopesar lo que corresponde a cada uno según parentesco, virtud y utilidad”<sup>28</sup>.

La reciprocidad está dada por una cierta simetría en que la justicia es central para fortalecer esta relación, en la medida que significa una igualdad dada por la elección para acceder a un trato que cultive la amistad, pero también por una cantidad de prestaciones en que haya un equilibrio necesario en las amistades por placer y utilidad, en que hay casos en que uno es superior a otro, en donde si bien debiera predominar el carácter moral –reflejo de la reflexión ética-, a su vez, teniendo en cuenta que dichas filiaciones no son por virtud, también es pertinente una instancia formal que administre justicia. Cabe señalar que en la amistad por virtud, para Aristóteles se refleja nuestra capacidad de pensar, por lo que en cada caso el hombre que busca el bien, lo lleva a la acción y desde esa perspectiva el amigo es en parte una proyección de sí mismo y por dicha amistad, refleja la libertad que se expresa en nuestro pensamiento y en la elección autónoma que de ella se desprende. Carácter moral que se muestra en la búsqueda del bien, cuestión que está intrínsecamente unida a la simpatía como expresión del bien del otro más allá de un beneficio personal y la concordia, que se refiere a la unión para obtener un beneficio mutuo en relación a las cosas que son buenas para la vida, a la ciudadanía. Amar al otro es también una expresión del amor a sí mismo, entendiendo la diferencia del otro, aceptándola y disponiéndonos hacia el otro a través del placer que se obtiene, pero en la comunicación del pensamiento y la convivencia.

El hombre virtuoso busca su felicidad, que es un bien que tiene un elemento con el placer, a saber, produce un bienestar pero que no es inmediato ni pasajero como el placer corporal. La virtud como búsqueda constante del placer ligado a la felicidad, en que la inteligencia y la sabiduría sean los timones, allí donde la filosofía es la actividad que provee de los bienes más profundos y por lo tanto, la que involucra el grado de autonomía y autosuficiencia mayor. Cito:

“(…) la actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma (…) y si la autonomía y el ocio y una carencia de cansancio a la medida humana, y todo cuanto se concede al hombre feliz, se dan

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 265.

manifiestamente en esta actividad..., entonces ésta sería la felicidad perfecta del hombre, si es que recibe la extensión de una vida completa”<sup>29</sup>.

Aquí la virtud moral al estar vinculada con la prudencia y las acciones con los otros en la *polis*, si bien son valorables puesto que perciben una felicidad importante, esta no es mayor y no se completa al nivel que lo hace la felicidad del sabio, por comprender esta la más profunda actividad que sin precisar de grandes bienes consigue la felicidad en el contemplar, Aristóteles dice que el sabio es el preferido por los dioses. ¿Es posible enseñar las virtudes?...en este campo el autor aclara que la educación es fundamental para crear una cierta disposición hacia las virtudes en que el hábito va fortaleciendo la aparición de ellas en el joven, aun cuando por el proceso que este vive no aparezca como lo más placentero, a su vez, esto debe ir de la mano con el fortalecimiento de ciertas leyes destinadas a regular la convivencia, ya que no se puede esperar que todos las respeten por virtud, y justamente porque ese es el fin, hay que generar unas condiciones estructurales para que se den.

### I.10 Libertad como *thelos*

La libertad es un *thelos* y un principio de lo político, lo que exige cultivar la *sofrosines* o moderación, que da paso a la *mesote*, en tanto equilibrio de la conducta. Hay que entender lo anterior como una puesta en marcha de un ideal de belleza, que debía tener una cierta efectividad, avanzando hacia su propia realización, allí donde la potencia se constituye en acto y donde la idea, si bien parte de la experiencia, va generando una relación indisociable, en que la belleza se expresa en las acciones del hombre, produciendo una *estética de la diferencia*, que se refiere a la relación entre idea y experiencia, entre virtud y egoísmo; para sedimentar un espacio que se abra, desde una forma de ser que se constituye por la diversidad en los modos de habitar la **polis**.

Así como Aristóteles expresa que cada cosa tiene su fin, y la naturaleza de la familia es satisfacer lo cotidiano - las necesidades básicas de la *oikía* -, paralelamente, la ciudad que contiene varias aldeas, en la búsqueda del buen vivir, debe potenciar la **autosuficiencia**, que se

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 303.

expresa en el ser social que tiene el Hombre. Se despliega a través de la palabra, que se complementa con la acción y conlleva un fortalecimiento recíproco.

La preponderancia de la ciudad es la importancia del conjunto por sobre la parte, por la que esta última no existe sino en relación al conjunto, así como tampoco la familia no tiene realidad sino en relación a la ciudad y consecuentemente el ciudadano libre es en base a la esclavitud y la familia, donde satisface las necesidades primeras. Pareciera hasta aquí, que el concepto de libertad de Aristóteles, tiene al menos dos grandes dimensiones que son supuestos del ejercicio de la política, que a su vez, tiene como base la esclavitud como contraste negativo que sustenta la posibilidad de la libertad, y por otro lado, a partir de la superación de las necesidades domésticas (*oikía*), la posibilidad de acceder al mundo de la **polis**, como despliegue de la libertad en el sentido político, donde el ejercicio de ser libre sólo se constituye en la práctica ciudadana que se apropia del espacio público, haciéndolo suyo desde la participación activa. Cito:

“(...) La familia es más autosuficiente que el individuo y la ciudad, más que la familia (...)”<sup>30</sup>.

En este sentido podemos decir que Aristóteles dio privilegio al derecho público, en términos de posibilitar una ampliación de las libertades de los individuos. De ahí, la importancia de la norma, pero no sólo como aplicación de un aparato jurídico formal, sino como la comprensión profunda de la práctica de las virtudes, pues ello implica ciudadanos que tengan como principio de conducta el equilibrio de su práctica desde la acción y el discurso, para ser idealmente justos y buenos.

En este sentido y desde una visión panorámica de la obra de Aristóteles, podemos concebir la Ética como subsidiaria de la política, pues la *areté* es una cualidad que tiene el político para cumplir el fin, en que el fortalecimiento del carácter es decisivo para la constitución del ciudadano virtuoso, es decir, aquel que es capaz de usar sus facultades racionales para el ejercicio de habitar la diferencia común. Desde esta perspectiva, todos participan de las virtudes morales, pero no del mismo modo: el que manda y posee, tiene una virtud ética, en la medida que actúa por razón, por tanto, se puede ver que la administración de la virtud no es igual para todos

---

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, Opus cit., p. 69-70.

los ciudadanos, sino que de acuerdo al rol que se tenga, y desde esta perspectiva, hay que enfatizar el hecho que las virtudes como reflexión personal para un habitar el espacio común adquieren efectividad, su *ergon*, en la ciudad como cuerpo que reúne las diversas y diferentes formas de ser. Aristóteles sostiene la idea de habitar una **polis** pluralista, donde existan gentes múltiples, gentes que difieren entre sí, cito:

“Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como ha quedado ya dicho en nuestra *Ética*”<sup>31</sup>.

Es interesante que la libertad en este sentido, al plantearse desde el punto de vista del ejercicio del poder, se ampare en un sistema idealmente rotativo, mutuo, en que los turnos administren con cierta seguridad la participación de los hombres, tanto en el papel de dominador como de dominado, porque esto asegura un cuerpo político que tenga la posibilidad de ser más justo, de hacer circular las distintas perspectivas y así mismo poder contener, las monopolizaciones que el poder excesivo puede provocar.

### I.11 Esclavitud y “cuerpo de la libertad”

“(…) es el cuerpo el que lleva en su vida y su muerte, en su fuerza y debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia”<sup>32</sup>.

Es importante la noción de **esclavitud**<sup>33</sup> para comprender la libertad, entendiendo que el esclavo, al depender del señor no se posee así mismo, no tiene autonomía y por lo tanto no goza de libertad.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 69.

<sup>32</sup> M. Foucault. “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”. Editorial Pre-Textos, Madrid, 2000, p. 29.

<sup>33</sup> Cfr. Patterson. O, “*La libertad*”, Capítulos I y II, Traducción Oscar Luis Molina, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993. Plantea que la esclavitud como proceso, significó en la historia de Grecia una precondición y un elemento constitutivo del crecimiento y naturaleza de la libertad cívica, lo cual se ve en las reformas de **Solón** (638-558 a.C.), quien creó un tribunal de apelaciones, de elección popular y con la institución del derecho para que cualquier ciudadano pudiera levantar cargos contra quien atacara el estado. **Clístenes** (570-507 a.C.) realizó cambios en el concejo y en la asamblea y agregó el derecho del pueblo a decidir en el proceso legislativo. **Efialtes** (495-457 a.C.) decantó este proceso de democratización al transferir la jurisdicción de los casos políticos del *Aerópago* a los organismos populares, dando de esta forma un control efectivo al *demos* sobre el ejecutivo. O.

Es aquí, donde Aristóteles se pregunta por el origen de la naturaleza del esclavo, que sostiene relaciones de dominación, que de suyo darían base a la estructura política de la **polis**. La relación entre amo y esclavo<sup>34</sup>, hombre y mujer, adulto y niño, vienen a expresar la superioridad de la razón y el alma, sobre el cuerpo y la naturaleza afectiva.

La inteligencia del amo domina al esclavo que trabaja con el cuerpo, cuestión que se presenta en las estructuras corporales, en tanto la fortaleza del esclavo para las labores domésticas contrasta con el cuerpo erguido e inhábil del amo pero, no obstante, preparado para la vida política. Recordemos que los cretenses mantenían los mismos derechos de los esclavos, a excepción de los ejercicios gimnásticos y la posesión de armas.

Pareciera que la libertad está dada también por un concepto del cuerpo, en tanto el cuerpo fuerte y tosco del esclavo –pensado para las actividades domésticas- estaba impedido para el ejercicio de la libertad, y por otro lado, el cuerpo cultivado, virtuoso, educado gimnásticamente y bello del hombre libre, que se encontraba apto para el mundo de la *polis*, para la esfera de la libertad.

## I.12 Libertad y virtud

¿Qué significa ser apto para la vida política?, o mejor, ¿qué condiciones tiene la libertad que se ejerce a partir del contraste con la esclavitud?...

Aristóteles enuncia un problema entre lo que es justo por fuerza y la justicia desde la virtud para el ejercicio del poder, donde al parecer, el poder virtuoso sería el mejor. Luego ¿qué características tendría el poder en base a la virtud?... En primera instancia, se ve que tanto la nobleza como la esclavitud, responden a una naturaleza, que se sostiene en un cierto fin que estas categorías políticas tienen, que las circunscribe a funciones y acciones. Aun así, el mismo

---

<sup>34</sup> Cfr. Para Foucault la idea de libertad nace allí donde unas clases dominan a otras. Esto se puede encontrar en la versión en línea de “*Nietzsche, la genealogía y la historia*” en nota 33  
[http://www.inicia.es/de/diego\\_reina/contempo/mfoucault/niet\\_geneal\\_hist.htm](http://www.inicia.es/de/diego_reina/contempo/mfoucault/niet_geneal_hist.htm)

Aristóteles cuestiona que exista un correlato necesario entre virtud, nobleza, libertad, y por otro lado, vileza, mal linaje y esclavitud, de tal forma que la naturaleza no define radicalmente esta sucesión, cito:

“Por eso entre el esclavo y el señor, que por naturaleza son dignos de su condición, existe un cierto interés y una amistad recíproca. En cambio, entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario”<sup>35</sup>.

Esta amistad es el dispositivo para entender las relaciones entre las distintas funciones existentes en la **polis**, de tal forma que aquella conlleva un elemento substancial que pasa por la educación de las virtudes ciudadanas, las que abren un *thelos*, que va más allá de un *inter-es*<sup>36</sup> particular, egoísta e individualista; se trata más bien, de un fin que se sostiene en la acción como tal, que busca la armonía en las acciones en el mundo público, para abrir un espacio de relación que se basa en la conciencia del otro en tanto mundo común de las diferencias, en el espacio político. Lo anterior da cimiento a la realidad del ciudadano como individuo, el mundo de la realidad plural da contexto a la expresión del individuo.

De acuerdo a lo anterior, se ven hasta el momento dos tipos de poder, uno que se ejerce en el mundo de la **oikía**, que es donde uno (patriarca) gobierna, la antesala del hombre libre, y el poder político, que es donde gobiernan los hombres libres e iguales. En este sentido uno de los problemas que se suscita, tiene que ver con que el “naturalismo político” aristotélico estribaría en la educación, por cuanto “si algunos nacen para mandar y otros para obedecer, la pregunta es ¿cuáles son las condiciones para que la **paideia**<sup>37</sup> se sostenga?...

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 51.

<sup>36</sup> La separación del concepto de interés, remite a la concepción de espacio público, como uno en que el ser diverso se abre en lo común.

<sup>37</sup> Jaeger. W, “*Paideia*”, (introducción), Traducción de Joaquín Xiral, Editorial fondo de cultura económico, México, D.F., 2001. Para los antiguos griegos, era la base de educación la que dotaba a los varones de un carácter verdaderamente humano. Como tal, no incluía habilidades manuales o erudición en temas específicos, que eran considerados mecánicos e indignos de un ciudadano; por el contrario, la *paideia* se centraba en los elementos de la formación que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos. El primero en configurar la *paideia* como un humanismo cívico integral fue el orador y pedagogo griego Isócrates. Bajo el concepto de *paideia* se subsumen elementos de la gimnasia, la gramática, la retórica, la poesía, las matemáticas y la filosofía, que se suponía debían dotar a la persona de conocimiento y virtudes.



### I.13 De lo privado a lo público

Aristóteles tiene una visión unitaria de la *polis* que Sócrates expresa, no entendida como falta de cuidado, en la medida que señala que donde todos son parte de todo no se indiferencian las responsabilidades particulares. Cito:

“Lo que es común a muchos obtiene un mínimo de cuidado. Pues todos se preocupan de sus cosas propias, y menos de lo común, o tan sólo en lo que les atañe”<sup>38</sup>.

El mutuo interés y el afecto de los hombres se logra a través de la pertenencia y el afecto familiar, por lo tanto, esto va de la mano con un modo de entender la propiedad para encauzar las libertades y así la realización del hombre en lo político. La propuesta de Aristóteles es que la propiedad sea privada, pero que a la vez conlleve un **uso común**<sup>39</sup>. Cito:

“Pues es preciso que en cierto modo la propiedad sea común, aunque sea en general privada. (...) Pero, gracias a la virtud, se obrará para su uso conforme al dicho: las cosas de los amigos son comunes”<sup>40</sup>.

Ahora bien, ¿cómo generar un buen vivir en la multiplicidad que la propiedad privada en sintonía con la común produce?...

La educación es fundamental, en tanto permite a través de la filosofía y las leyes, crear una memoria de lo común y lo privado, que abre un espacio de convivencia, con sentido de pertenencia y por lo tanto con una libertad que se ejerce responsablemente, en la medida que se establecen campos de dominio privado que siempre están en concomitancia con el mundo de lo público, como puesta en marcha del *thelos* del hombre en la política, su felicidad. Cito:

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 70.

<sup>39</sup> Aristóteles da el ejemplo de Lacedemonia, en donde se utilizan los esclavos de unos y otros como si fueran propios, y también los caballos y los perros y las provisiones del campo que necesitan en sus excursiones por el país. Además, la práctica de la virtud de la generosidad sólo se puede dar en relación a los bienes propios.

<sup>40</sup> Ibid., p. 74.

“Se censura el egoísmo justamente; pero éste no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe (...)”<sup>41</sup>.

En este contexto, un elemento fundamental en que la libertad aparece, es en lo que Aristóteles llama *crematística*, que básicamente se puede definir como una técnica adquisitiva que va desde el trueque –que es natural- a formas más complejas como la compra/venta, que se aleja de la naturaleza. De esta forma, tenemos un problema que se suscita por la tensión entre lo necesario y natural, que habita en el mundo de la *oikía*, con el mundo del dinero, en donde la multiplicación de medios y fines para conseguir y satisfacer necesidades da lugar a las codicias personales y privadas. Aristóteles lo llama, “(...) *dinero hijo de dinero*”. Cuando habla de usura, plantea que estas prácticas van contra su naturaleza y, por consiguiente atentarían contra el derecho público. Cito:

(...) existe una especie de arte adquisitivo que por naturaleza es parte de la administración doméstica. Es lo que o bien le debe procurar o facilitarle que ella misma se procure, aquellas cosas cuya provisión son indispensables para la vida útil a la comunidad de la ciudad o la casa.(...) Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de la ciudad. Por tanto, resulta claro que exista un arte adquisitivo para las cosas de la casa y la ciudad, que es natural<sup>42</sup>.

A partir de lo precedente, se puede ver que la satisfacción de las necesidades básicas que estarían en el mundo de lo doméstico, por medio del arte adquisitivo de la *crematística*, la cual es decisiva para constituir la libertad como supuesto, en tanto la política implica el ejercicio del hombre libre, a partir de la representación efectiva de la acción utilitaria del esclavo, del tiempo libre que estas proveen, pero también matizándose con la idea de una libertad que se pone en juego, allí donde el ejercicio es el que constituye la libertad como tal, en sintonía por supuesto

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 75.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 54-55.

con el deber ser, del llamado a ser hombre libre, a través de las conductas virtuosas, puestas en el mundo de lo público y también en el mundo privado.

### **I.14 Gobierno y libertad**

Para Aristóteles, el mejor modo de gobierno es una mezcla equilibrada, en que el ciudadano mande y se deje mandar, fusión entre oligarquía y democracia, donde sin duda el modo de gobernar para ser más bueno debe nutrirse de las diversas formas de gobierno que existen. Regular la propiedad con la educación, en términos de asegurar la propiedad, y también regular los deseos a través de la templanza, forman un binomio necesario para generar un espacio común donde se ejerza la libertad con respeto, con virtud. Por ende, la libertad aquí se encuentra en el plano del ejercicio práctico, de la puesta en marcha de un espacio que solo se da en tanto exista un posicionamiento en el espacio público, una *Politeia*, la república, que es la práctica del mundo político, donde se deberían ver representados en el poder, los distintos estamentos de la *polis* y donde nace el ciudadano como tal.

Da por hecho, que para que un gobierno sea bueno, debe haber una satisfacción de las necesidades domésticas o primeras. Lacedemonios, Cretenses y Cartaginenses muestran gobernantes buenos, porque ellos logran hacer que las distintas representaciones del poder, desde los éforos, pasando por los magistrados hasta los reyes, sea transversal; Aristóteles destaca el perfeccionamiento de los cartaginenses, porque en estos la **elección** de los distintos representantes, traspasa la barrera de la mera representatividad por clase, nivel etario y linaje, ya que ellos privilegiaban los méritos de cada uno de los representantes, para así poder ejercer un mejor gobierno.

Critica a las tiranías, por considerar que van contra la naturaleza del hombre, en tanto la concentración del poder en uno que encarna la ley no es justo, porque entre semejantes e iguales, el mejor gobierno pasa por un ejercicio de la libertad, en la deliberación y en la aplicación de la justicia, en sintonía con las leyes.

“Pero la ley, al educar acertadamente a los gobernantes, los dota para administrar y juzgar las demás cosas con criterio más justo. (...) Por ello la ley es razón sin apetito”<sup>43</sup>.

Aristóteles plantea la necesidad de la ley y el respeto a ella para generar un cierto orden, no obstante, contrasta esta necesidad con otra, a saber, que también se deben abordar los temas problemáticos de modo deliberativo, y que ante esto, no hay que poner una ley como medio de control, porque esta sería inocua, de lo que se puede inferir que si bien la ley es una necesidad, paralelamente, existe el requerimiento no menos importante, de fortalecer un espacio de discusión y de acción, en que las políticas sean producidas en la interacción de los diversos actores en el espacio público.

### **I.15 Libertad y autonomía ciudadana**

En lo que respecta a la libertad del ciudadano, de los que la ciudad se constituye fundamentalmente, ¿en qué consiste su ser y su práctica ?...

“Ciudadano, en general, es el que puede mandar y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde a la virtud”<sup>44</sup>.

Toda ciudadanía, en tanto ejercicio, se origina desde la participación que es distinta en cada caso y, a su vez, el concepto y práctica del ciudadano, cambia de acuerdo al régimen político que exista, siendo más propio el de la democracia. Son ciudadanos los hijos de padre y madre ciudadanos. El ciudadano, es quien comparte el poder deliberativo y judicial para aportar a la vida autosuficiente de la ciudad.

Hasta aquí se observa que para poder ser ciudadano, hay una estrecha relación con la libertad, porque dicha práctica conlleva el tener una ética que permita desplegar una comprensión de los acontecimientos relevantes para la ciudad, al son de las virtudes que conducen el juicio y la

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 142.

<sup>44</sup> Ibid., p. 133.

decisión hacia la búsqueda del mejoramiento. De otro modo, no hay ciudadanía. Aristóteles sostiene, en esta instancia, que el ciudadano puede ser injusto o aplicar mal sus facultades, pero eso no le quita la categoría de ser ciudadano, por ende, se infiere que la ciudadanía está inmersa en una cierta polémica que se sitúa en los conflictos de intereses de quienes la aplican, en que la participación ciudadana, exige de los hombres libres lo mejor de sí, para aportar y regular desde lo público los posibles excesos de la ambición privada.

En este sentido, el ciudadano debe apuntar al bienestar de la comunidad, es decir, al régimen político y, en este plano, si bien existen distintas expresiones de este, también nos encontramos con que las virtudes ciudadanas y la benevolencia del hombre, no van de la mano en el ejercicio práctico. Por consiguiente, la distinción que se hace entre hombre bueno y el ciudadano, es fundamental para entender la libertad en relación con las virtudes, en tanto que el primero debe mandar y el segundo mandar y ser mandado... ¿cuáles son las diferencias en torno al ejercicio de la libertad entre hombre bueno y ciudadano?...

Se atisba, que el hombre bueno, si bien tiene como mayor virtud el mandar, a su vez, debe cultivar la virtud ciudadana de rotar el ejercicio del poder en el sopesar el mandar y ser mandado, de tal modo que el poder circule y oxigene orgánicamente el régimen político. También es preciso enunciar que la puesta en marcha de las virtudes, ya sea la justicia, la templanza, la equidad, deben aplicarse de acuerdo al rol y contexto en que se presente, a saber, Aristóteles dice que la moderación y el valor de un hombre y una mujer no son equivalentes, por cuanto sus roles son distintos de acuerdo al contexto de la ciudad, porque la valentía de la mujer igualada con la del hombre, haría que la de este último fuera cobardía. Plantea el autor, que la única virtud exclusiva del que gobierna es la **sensatez** y la del que es gobernado, la **opinión honesta**.

La ciudadanía comienza con la liberación de los trabajos necesarios, con una cierta superación del mundo doméstico, que constituye un espacio de igualdad, de puesta en marcha de la autonomía, entendiendo esta como la liberación del mundo de la *oikía*, que abre la posibilidad, a partir de la semejanza de los individuos, de una participación en el ejercicio del poder, que debe ser rotado permanentemente. Desde esta situación, es que un régimen se hace más viable, en la medida que participe de la justicia y del bien común, donde se puede inferir que un régimen que

apunta al beneficio de los gobernantes, no es sano para un cuerpo político que debe mantener un equilibrio. Consiguientemente, la libertad aparece como un patrimonio de todos los hombres que son iguales y justos, donde se acepta claramente, que las personas que no gozan de igualdad, a su vez, no podrían acceder al mundo de la libertad, sino como medio para la realización de los hombres libres, que en la medida que desplieguen sus virtudes en la ciudad, constituyen un real modo de ser del hombre libre, en la autonomía y en la participación en la toma de decisiones.

### **I.16 Libertad y ciudad**

¿Qué determina el modo de ser de una ciudad?...Aristóteles plantea que no es comunidad de territorio para protegerse a sí mismo ni soporte para el intercambio, es más, si bien esto es un elemento, no satisface las condiciones íntegras para ser una ciudad, cito:

“(...) es la comunidad para el bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. (...) Fin de la ciudad, es por tanto, el buen vivir, y todo eso está orientado a ese fin.(...) Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella”<sup>45</sup>.

Por consecuencia, podemos ver que la vida comunitaria no sólo es estar unidos por un determinado espacio territorial, sino el carácter que se imprime en ese habitar común, a saber, las buenas acciones que orientan una participación más fuerte por parte de las personas, que siendo libres, gozan de las virtudes que permiten que sus acciones se conduzcan hacia el mejoramiento de la ciudad.

Ahora bien, la forma para poner en práctica la idea de ciudad, como búsqueda del buen vivir en base a la participación virtuosa y autónoma en las decisiones que corresponden al todo de la ciudad, pasan por abrir un campo que integre las visiones particulares, no sólo donde los mejores y virtuosos deben participar, sino que también, incluyendo los que no tienen riquezas ni virtudes, entendiendo que si bien podrían no tener sensatez ni virtud, aun así, se debe potenciar su acción en grupo, cuestión que según Aristóteles, vendría a solucionar las carencias, en tanto que primaría lo mejor de estos.

---

<sup>45</sup> Ibid., p.124.

La problemática de ceder poder en la elección de magistrados o en la rendición de cuentas- a quienes no tienen una preparación o pericia, pone en el tapete que la soberanía de todos, también va generando un sentido de ciudad, de comunidad, y paralelamente, la participación en las decisiones, crea un sentido de pertenencia más profundo y comprometido. A partir de esto, se desprende que el ideal de virtud y belleza que conduce las acciones en la *polis*, hace de esta un espacio de concreción para el hombre, en sentido político, individual y social. Dado que este es el halo que irradia un resplandor ejemplar para los individuos. Así, conduce al hombre hacia su propia realización en un espacio de interés mayor en que está en inmediata relación con otro. Cito:

“La ciudad es una comunidad de seres semejantes, en orden a la mejor vida posible; (...) puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una energía y uso perfecto de virtud”<sup>46</sup>.

### **I.17 El sentido de la Política**

La búsqueda del bien común es algo que Aristóteles afirma categóricamente, cuestión que lleva implícita la pregunta por la igualdad, que se plantea desde la disyuntiva en que se aplican criterios de valoración, frente a una polémica de lo que es bueno y justo, a saber, la virtud política y la justicia son condiciones de posibilidad para habitar una ciudad, cuestión que va unida al establecimiento de dispositivos que integren la participación y la consecuente valoración de estos. Por ello, es que Aristóteles pone en escena el problema de si se valora por la práctica o por la nobleza, riqueza o linaje, que el individuo tenga. Si bien, no es un tema que según mi criterio el autor resuelva claramente, se puede observar una cierta orientación hacia el valor del mérito del ejercicio político, y junto con esto la importancia que tiene la representación de los distintos grupos de poder: nobles, ricos y hombres libres. Cito:

“(...) es la mejor una ciudad feliz y a la que le salen bien las cosas; pero es imposible que le salgan bien las cosas a quienes no actúan bien; y no existe obra buena de varón ni de ciudad sin intervención de la virtud y la inteligencia. El valor de una ciudad, su justicia y su temple

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 261-262.

equivalen y son semejantes a las virtudes por cuya posesión se llama a los individuos valientes, justos, sabios y prudentes<sup>47</sup>.

Se puede inferir de esta cita que Aristóteles distingue tres tipos de bienes: externos, del cuerpo y del alma; destaca que los bienes externos tienen sus límites claros, es decir, aún cuando haya acumulación de riquezas, estas no significan más que un cierto poder adquisitivo y la utilidad que deriva, que si bien es importante, es limitada, al lado de lo gratificante que pueden ser los bienes del alma, entendiendo que estos no se agotan en la utilidad, sino que permiten desde el talante de un carácter sólido, abordar los acontecimientos destinados a resolver y acordar el sentido de la *polis*. Por ejemplo, la *frónesis* es la expresión clara en que un ciudadano resuelve con la virtud de la inteligencia un problema práctico, de tal forma que en el ejercicio de la libertad, se revela por un lado la virtud y la utilidad de la acción concreta. Cito:

“(…) a cualquier persona que sobresalga por su virtud y por su capacidad para realizar sus mejores acciones, a ése es noble seguir y a ése es justo obedecer, pero debe contar no solo con virtud, sino también con esa capacidad gracias a la cual será práctico<sup>48</sup>”.

La felicidad de la ciudad no es homóloga a la individual, lo que quiere decir que en la medida que la ciudad tenga como condición de posibilidad de su forma de ser, los bienes del alma que se encuentran en el despliegue de las virtudes, entonces está abordando y conduciendo los bienes individuales, en el sentido en que confluyen en el bien común los bienes privados o individuales, de tal forma que el sentido práctico es conducido hacia un fin que no está en el tener -no dejando de lado la importancia que tiene la riqueza de una *polis* para su bienestar- sino en asumir que la materialidad debe estar bajo el amparo de las ideas, que le dan un sentido distinto a la riqueza por la riqueza, lo que Aristóteles llama “...*dinero hijo de dinero*...”.

Habitar la ciudad en libertad y con prudencia a la vez, es una condición que se refiere al ideal que debe configurar el territorio como condición espacial de los habitantes. También debe tener buena conexión para el transporte y para la defensa ante los enemigos. Cuestión que va de

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 248.

<sup>48</sup> Ibid., p. 253.



la mano con la libertad entendida como la autosuficiencia que la *polis* debía tener, en términos de producir todo lo necesario para la vida.

Junto al territorio, se encuentra la población que lo habita, de este modo, Aristóteles pone atención haciendo comparaciones entre Europa y Asia, que convergen en que los griegos por naturaleza, al estar situados en una región central, tendrían las características de valentía y reflexión, por lo que estarían mejor dotados para dominar...

Al ser la ciudad una comunidad que busca autosuficiencia, es necesario ver cuáles son los elementos que la constituyen como tal, a saber: alimento, oficios, armas, abundancia de medios para hacer frente a la guerra, el culto a lo divino, y lo más fundamental, una justicia que vele por lo justo y conveniente para unos y otros. Por consiguiente, esto requiere de una aplicación que pasa por individuos y grupos que pongan en marcha estas distintas funciones, por lo que se necesita un núcleo de labradores, artesanos, una clase militar, una clase rica, sacerdotes y jueces que determinan lo necesario y conveniente.

La ciudad antes de todo, debe buscar la virtud en el total de los habitantes, que necesita de tiempo libre para su práctica, por lo que los campesinos, labradores y jornaleros, no están “habilitados” para ser ciudadanos, existen en la ciudad pero no son parte activa de esta, porque los que tienen esta función son la clase militar –los jóvenes- que tienen en sí la función de defender, y la clase consultiva que aplica la justicia y delibera, que corresponde a las personas con más edad.

En relación con la propiedad, la ciudad debe dividirse en dos, una parte pública y otra privada, la primera destinada al culto de los dioses y a los banquetes; y la privada al resguardo de las fronteras, para producir igualdad, justicia y el sentido de pertenencia en momentos de guerra y también en la actividad pública.

¿Cómo se puede buscar el bien para generar una ciudad feliz y bien gobernada?...

Aristóteles responde que debe ser bueno el propósito y el fin y, junto con esto, se deben disponer las acciones pertinentes para conseguir estos fines. Por lo tanto, aparece una nueva pregunta, ¿Cuál sería el mejor sistema de gobierno para conseguir la felicidad?...

Nuevamente volvemos al concepto de virtud, en términos que el ciudadano debe buscar lo hermoso no en sentido relativo sino en lo absoluto, de tal manera que sus acciones sean buenas y justas. Esto va unido a que la ciudad sea buena, es decir que se constituya en base a la participación de todos los ciudadanos. ¿Qué condiciones se dan para que todos los ciudadanos sean buenos?, ¿es más importante que sean buenos en conjunto que individualmente? Porque de hecho, si fueran todos buenos en lo individual, se desprendería naturalmente que lo fueran como un todo.

Hay tres factores que determinan al hombre bueno, estos son: la naturaleza, que hace que el hombre se oriente a ser hombre como tal y no otro animal; los hábitos, que van generando costumbres que lo van disponiendo hacia la reflexión; y la razón, que tiene por objetivo, hacer que el hombre decida inclinarse por lo que es bueno, incluso yendo en contra de la naturaleza y el hábito. Cada uno de estos elementos, debe estar en la medida justa en las acciones del hombre para hacer de este un *hombre bueno*<sup>49</sup>, en complemento con la educación que debe recibir.

---

<sup>49</sup> A propósito de la libertad y la buena voluntad Cfr. Agustín de Hipona., “*La ciudad de Dios*”, Traducción de Francisco Montes de Oca, Ediciones iglesia reformada, Libro décimo cuarto: el desorden de las pasiones, pena del pecado, capítulo primero. ([http://www.iglesiareformada.com/Agustin\\_Ciudad\\_14.html](http://www.iglesiareformada.com/Agustin_Ciudad_14.html)). En este texto se reconocen dos dimensiones de la libertad: que son **el libre albedrío**, donde Dios le concedió al ser humano una **voluntad indeterminada** que le permitió elegir entre 2 caminos: el bien (lo que quiere Dios) o el mal (un querer propio). El primer hombre que pudo elegir fue **Adán**, y escogió el mal. Por lo tanto, de acuerdo a esta tradición sabemos que su alma la hemos heredado todos, por lo que estamos condenados a no poder “no pecar”: tenemos una **voluntad mutilada**. Ahora bien, **la libertad** es el segundo don que Dios concede a algunos hombres tras haber desaprovechado el primero. Éste les permite 'no pecar'. Los hombres dotados son influenciados por Dios para que escojan el Bien, a pesar de que ellos piensen que es su propia voluntad la que les permite elegir. Esto va de la mano con la idea en que el mundo es el lugar para que el ser humano encuentre la verdad de Dios en un tránsito que va desde el libre albedrío a la libertad, que implica encontrar el bien.

Por su parte Cfr. Tomás de Aquino., “*Suma teológica*”, Primera parte, Tratado de la naturaleza del hombre (libre albedrío, q 83), Ediciones biblioteca de autores cristianos. (Disponible en el sitio web <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>), plantea que el Dios creador hace posible la afirmación de la existencia del hombre, de tal forma que es la perspectiva creacionista la que hace posible que el hombre tenga consistencia y autonomía superior. La creación *ex nihilo* es creación de la libertad. Por ello el hombre necesita de Dios, pero el hombre perfecto es aquel que además de necesitarlo, lo desea, por lo que el deseo de Dios es la más grande perfección del hombre. Precisamente porque Dios es Dios, cuanto más dependientes, tanto más independientes, tanto más autónomamente existentes y subsistentes. Por esto, la libertad es el descubrimiento en sí mismo como acto de conciencia, que permite superar la libertad negativa de tender hacia algún

Aristóteles, plantea que para que la ciudad sea buena, debe generar una cierta igualdad por parte de sus ciudadanos, que rote el poder, que va desde la juventud donde se es gobernado, hacia una edad adulta en que se es gobernante. Cito:

“La igualdad consiste en lo idéntico para los semejantes, y difícilmente durará el régimen constituido en contra de lo justo; pues en unión de los sometidos estarán deseosos de sublevarse los habitantes del país; y que tan numerosas sean las del gobierno como para imponerse a todos éstos es algo imposible”<sup>50</sup>.

El gobierno de los libres es mejor y más virtuoso que el despótico, porque uno hace la guerra no para someter sino para no ser esclavo, pero también él gobernante enseña el descanso ante el trabajo y la paz ante la guerra. Un tiempo virtuoso que da fuerza y bondad a un régimen político, haciéndolo mejor. Cito:

“Pues bien, son necesarios para el trabajo valor y fortaleza, filosofía para el ocio y prudencia y justicia en ambas ocasiones, pero sobre todo para los que viven en paz sosegadamente; pues la guerra nos obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena fortuna y el descanso que acompaña a la paz nos vuelve más soberbios”<sup>51</sup>.

La razón y la inteligencia como fines de la naturaleza, van organizando el cuidado de los hábitos, pero para esto es preciso entender el alma y el cuerpo como dos dimensiones, la primera teniendo una parte racional y otra apetitiva, teniendo en consideración los cuidados previos que corresponden al cuerpo, en función de los apetitos y este en función del alma.

La unidad entre pensamiento y acción que Aristóteles plantea, está intrínsecamente unido al dispositivo que la reflexión pone en marcha al abrir la posibilidad de que el individuo salga del soliloquio privado y entre en el mundo de la *polis*. El desprendimiento necesario del mundo de la

---

bien particular a causa de una inclinación natural y constituir una voluntad capaz de determinarse a sí misma, sin necesidad, más bien como reflejo de una imagen divina que el hombre descubre en sí mismo.

<sup>50</sup> Ibid., p. 274.

<sup>51</sup> Ibid., p. 278.

*oikia*, significa habitar un mundo en que las posibilidades de encontrarse con la propia naturaleza están más cerca. Un avanzar hacia el propio *telos*, en que la libertad tiene un primer momento, dado por las bases provistas por su opuesto –la esclavitud–, y un segundo momento, desplegado por la puesta en marcha de las propias acciones ciudadanas, que se posicionan en el espacio público, a saber, el ejercicio deliberativo y la aplicación de justicia. Por tanto, se podría pensar que la aplicación del aparato jurídico formal es lo más substancial cuando hablamos de equilibrar el espacio para la libertad, no obstante, Aristóteles se encarga de decirnos que las leyes serían vacías si no estuvieran al alero de la educación profunda de las virtudes, que hagan del ejercicio ciudadano, una responsabilidad substancial, por la comprensión profunda del valor de lo político como posibilidad de desarrollo del ser del hombre, como despliegue de sus mejores posibilidades. Desde esta condición, es que independientemente del respeto de las leyes, que tienen como soporte las virtudes, hay un espacio para la discusión y para abordar las problemáticas en acto, de tal forma que la aplicación de una ley como medio de control sería inefectiva a la hora de ejercer la libertad de la discusión, con miras al mejoramiento de la organización de la *polis*.

En este sentido, la Ética en tanto reflexión de los actos, en relación con las costumbres, valores y hábitos, que puede ser entendido como la morada del individuo, viene a tensionarse en un espacio mayor, que es donde confluyen los distintos *intereses*<sup>52</sup>, a saber, el espacio de lo político, donde la Ética y el desarrollo de las virtudes que implica, viene a realizarse. Por tanto, idea y experiencia hacen un binomio indisoluble, en que la idea conduce la experiencia y a su vez, la experiencia hace que las ideas se reformulen hacia la búsqueda de la belleza, en que las prácticas individuales de los ciudadanos, en reciprocidad con los otros, van aplicando en sus relaciones, las virtudes que se entronizan en los cimientos del modo de ser de la *polis*. Uno que va de la mano no sólo con la exploración de la autonomía individual, sino y con más vitalidad aún, en la participación que conduzca al fortalecimiento de un espacio público y de una ciudad que consiga la plena autosuficiencia, en lo económico como también en los ejercicios propios de la libertad ciudadana. Por lo tanto, se podría plantear que la política como ejercicio de la libertad, que necesita del espacio de ocio para la reflexión y la consideración del buen vivir, se configura a partir del otro, como una estructura del espacio de lo público, en tanto despliegue de lo político.

---

<sup>52</sup> Noción que viene del latín *inter-esse*, que implica la noción de un ser que se abre en la interacción con los otros.

Es una regulación de los excesos individuales, pero también, ontológicamente hablando, el lugar de encuentro del hombre consigo mismo, es decir, su realización, su *thelos*, su felicidad.

Entonces, si bien no se desconoce la importancia de la propiedad privada en el sentido de la pertenencia que genera, junto con esto, es preciso encauzar una armonía entre lo público y lo privado, para que de esta forma la pertenencia que genera lo privado y los excesos que podría tener, como por ejemplo: los vicios, la riqueza por la riqueza, entre otras, y que esto no signifiquen que la *polis* degenera, y por ende, que en base a la representación de diversos intereses, la *polis* avance hacia su autosuficiencia, siendo cada vez más representativa e inclusiva. Por ende, el ejercicio de la libertad, está en sintonía ontológica con la posibilidad de mejorar, con el avance hacia *una polis* que sea autosuficiente, en que el habitar el espacio territorial signifique libertad y prudencia a la vez, en que la libertad del ciudadano tiene como principio el mandar y ser mandado, sistema de turnos necesario para el justo ejercicio del poder, que se encauce hacia ser más justo y bueno, en donde la educación en la moral, fortalezca el carácter de ciudadanos que en base al soporte de la ciudad, desplieguen en sus acciones la **estética de la diferencia**, como concreción de la belleza en los actos públicos y privados.

La virtud ciudadana que Aristóteles plantea, como factor que determina la forma de ser del hombre político y por ende, de la participación activa en el mundo común, son huellas imborrables que este autor ha dejado en la tradición de la filosofía. Así se ha expresado en la filosofía de la historia de Kant, cuando dice que el ser humano debe salir de su minoría de edad y hacer uso público de su razón, como un ejercicio necesario para producir espacios de convivencia más regulados y cercanos a la naturaleza propia del hombre, como es su mejoramiento. Garante de ello es la propia razón y el decurso de la historia, tales temas serán tratados en el siguiente capítulo.

A modo de ejemplo, la llamada **revolución pingüina** (entre abril y junio del 2006), viene a dar en nuestra realidad local, por un lado, la necesidad de renovar el vínculo con la política, y en este sentido, la potenciación de la participación ciudadana; y por otro lado, la conexión con la historia política de la humanidad, en que la necesidad del posicionamiento ciudadano y de las políticas que fortalezcan la sociedad civil organizada, no son contenibles ni controlables del todo,

sino que más bien, son parte del ser de nuestra especie. Esto exigió cambios en la comprensión del gobierno respecto a una educación más inclusiva, y no sólo reproductora de un sistema de clases entronizado en nuestra historia.

Por consecuencia, el pensamiento aristotélico es decisivo, para dar las bases a la comprensión del **ser político de nuestra especie**, para generar espacios de participación y crear una memoria profunda del mundo común y del carácter gregario, de la necesidad de replantear las virtudes para abordar como especie, nación y estado las problemáticas que son de nuestro interés, a saber cambio climático, pobreza y educación holística.

Desde esta perspectiva, es pertinente desarrollar los nexos fundamentales entre Aristóteles y Kant en torno a la libertad, entendiendo que estos argumentos son decisivos para comprender el salto temporo-espacial que esta investigación da. Por eso, dentro del conjunto de posibilidades de relaciones aparecen como las más propias, las que están determinadas por los siguientes conceptos:

-El paso que Kant realiza en el modernismo reutiliza las categorías (libertad, fin/ historia, comunidad y felicidad) Aristotélicas universalizándolas, ejemplo de ello es que la felicidad aristotélica se profundiza en el imperativo categórico kantiano. A saber, en el caso de la libertad esta se despliega en Kant retomando la relación con el *telos*, en que dicha libertad tendría una doble dimensión que pasa por la incorporación de la ley moral en el sujeto, para poder realizarse en última instancia en una idea de progreso, dada por el uso público de la razón en el proceso de ilustración y junto con ello, para generar las condiciones para crear una constitución que regule las diversas naciones hasta ese entonces conocidas.

-Podemos ver que se sostiene la idea de un fin o *telos* que proviene desde Aristóteles y que en él está referido al despliegue de las capacidades del hombre, circunscrito a una polis en que los hombres libres eran los que podían liberarse de las necesidades básicas. No obstante, Kant amplía dicha finalidad a la especie humana como tal (aun cuando sabemos que en su época no existía igualdad de género y menos unas condiciones que fueran equitativas para aquella sociedad) y lo refrenda en la idea de una **ciudadanía cosmopolita**. Así como

para Aristóteles la educación de la capacidad de elegir debía plasmarse en las virtudes, como el ejercicio de un pensamiento desde el otro, en que las éticas personales concurrieran en el espacio de lo político para realizarse, asimismo Kant concibe la posibilidad un sujeto que se configura allí donde la razón que despliega la libertad, provee de contenido a la voluntad para que aparezca la autonomía, ya que es esa la condición que permite generar un principio de acción dado por la constitución del imperativo categórico, el que adquiere fuerza en su realización práctica, con y desde el otro, desde el *interés*.

Por consiguiente, la obtención de la felicidad aristotélica se refiere a conseguir la autonomía, en tanto despliegue virtuoso de la libertad en sintonía con el horizonte que la excelencia moral pone en el contexto en que la ciudad-estado permite abrir las condiciones, para que exista una coherencia entre aquella virtud personal en un espacio común, pensando no sólo desde el individuo sino que también desde la especie. A su vez, Kant supera dicha felicidad al situarla en el ámbito de las inclinaciones y deseos, en cada caso distintos, para abrir y superar dicha condición en la forma de ser de lo que es un sujeto capaz de ser autónomo, de actuar conforme a principios, de hacer que el influjo fundamental hacia su voluntad sea el imperativo categórico, que él mismo produce. Allí donde la historia como escenario del hombre, permite ver en la insociabilidad la posibilidad de mejorar.

-El concepto de naturaleza tendría una doble dimensión tanto en Aristóteles como, en Kant, por cuanto implica un despliegue de las potencialidades propias de lo humano, que en la medida que llegan a ser acto, incluso pueden transformar en parte dicha naturaleza, cuestión que se observa en Aristóteles cuando plantea que si bien hay un cierto condicionamiento natural para los roles y el ejercicio de la libertad en la polis, a su vez, la posibilidad intrínseca del hombre en la profundización de la capacidad de elegir por medio de las virtudes, da las bases para la posibilidad de transformación de sí y del campo de acción en que habita. Por ende, en Kant hay momentos de la idea de naturaleza, ya sea como secreto de la providencia, pero también como un influjo racional en que la libertad se erige desde el otro, a través del saber y en el permanente ejercicio de la moralidad, como capacidad de constituirse como sujeto público, como ciudadano<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Kant es explícito al decir que una persona puede ser moralmente mala y sin embargo ser un buen ciudadano.

-Habría una cierta superación (*aufheben*<sup>54</sup>) del concepto de libertad aristotélico por parte de Kant, que estaría dado porque la razón formal al desplegar la libertad, en su tránsito hacia lo práctico -para erigirse en última instancia como ley moral- implica que dicha razón transforme la libertad en contenido de la voluntad, como autonomía, es decir, en la capacidad de usar públicamente la razón con vocación **cosmopolita**.

---

<sup>54</sup> Este término se usa en el doble sentido de conservación y superación.



## Capítulo. II

### Acercamiento al concepto de libertad en Kant

#### II.1 Libertad especulativa

En un primer momento, encontramos que la libertad se encuentra asomada tímidamente en la crítica de la razón pura, en la medida que se establece una relación entre sujeto y objeto, en tanto se abre la posibilidad para el conocimiento universal y necesario -trascendental- es decir, las múltiples formas de conocimiento en sus propias posibilidades. Por ende, la libertad se presenta como la posibilidad en que el conocimiento se expresa como ejercicio y como fin en sí mismo, porque donde el saber versa sobre lo posible, se manifiesta en la sensibilidad *temporoespacial*, dimensiones a partir de las que se determina toda expresión del conocimiento como tal, donde lo libre estaría en lo inteligible.

En este sentido hay un punto de fuga que se da entre el sujeto y el objeto, *el noumeno*, al que la relación de conocimiento especulativo no puede acceder, allí donde comparecen problemáticas conocidas como son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Así, la razón como legisladora universal potencia la libertad del sujeto de conocimiento, que crea categorías para ir de lo general a lo particular y unificar la multiplicidad de la experiencia, una *protoexperiencia*<sup>55</sup> que permite dar cuenta de toda experiencia posible, abriendo desde esta perspectiva un campo amplio para la razón especulativa, dado por el mundo de lo posible que su propia condición sedimenta. Cito:

La determinación de la causalidad de los entes en el mundo sensible como tal no pudo ser nunca incondicionado y no obstante, para toda la serie de condiciones tiene que dar necesariamente algo incondicionado y, en consecuencia, también una causalidad totalmente determinada por sí

---

<sup>55</sup> Este neologismo se refiere a la posibilidad en que la razón teórica funda una experiencia original.

misma. De ahí que la idea de libertad, como facultad de espontaneidad absoluta, fuera no una necesidad, sino –por lo que concierne a su posibilidad- un principio analítico de la razón especulativa pura<sup>56</sup>.

La naturaleza es libre, el sujeto y la estructura de conocimiento tiene acceso al fenómeno, no obstante existe la imposibilidad de conocer el *noúmeno*.

El paso de lo general a lo particular, está mediado por la pregunta de cómo hace la razón para pasar de la especulación a los hechos o si la razón pura involucraría en sí su práctica. De este modo Kant nos dice en la crítica de la razón pura, cito:

“Un concepto a priori no referido a la experiencia sería sólo la forma lógica de un concepto, no el concepto mismo por el que algo es pensado”<sup>57</sup>.

## II.2 Libertad y ley moral

A partir de la *crítica de la razón práctica*, Kant abriría un campo de aplicación en que pone en marcha la voluntad, aplicada al amparo de un bien supremo. La razón debe fundamentar la voluntad, y la libertad se encontraría en esta. ¿Cuáles serían las condiciones para la relación de la voluntad con lo real y que papel tiene la libertad en este caso?...

La realidad se expresa en la ley moral, y por consiguiente esta necesita de la libertad trascendental como sustento, Kant dice en la crítica de la razón práctica:

“Libertad es en todo caso *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral *ratio cognoscendi* de la libertad”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Pág. 55. Editorial Losada, Buenos Aires 1961.

<sup>57</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Pág.129. Editorial Alfaguara, Buenos Aires 1978.

<sup>58</sup> KANT: Opus cit, p. 8.

En este contexto, la libertad pasa del pensamiento al hecho anunciado en el propio concepto de lo *a priori* de Kant, y así se pueden distinguir al menos dos momentos de la libertad, que son la natural y la civil. La primera está referida al fenómeno, donde predomina la consciencia empírica, en que la voluntad está sujeta al objeto de deseo; mientras que la segunda está relacionada con la ley moral, como práctica ético-racional, en tanto consciencia pura. Es preciso, aclarar que para Kant, la libertad natural estaría de acuerdo a la facultad apetitiva, donde la acción coincide con las condiciones subjetivas de la vida. Aquí, la libertad entra en un proceso de concreción en que la razón cimienta los motivos y fundamentos de la voluntad. Por lo tanto, la razón determina la voluntad para crear una realidad objetiva en que la libertad constituye la voluntad de todos los seres racionales, como dispositivo de entrada al conocimiento en sí, no como aprehensión del *noúmeno*, sino para que dichas realidades puedan ser pensadas. La libertad debe existir para constituir y fundar la voluntad humana. Kant llama “razón pura práctica” a la aplicación de la razón a la voluntad humana, la que por su parte tiene un *telos*, cito:

“La regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito”<sup>59</sup>.

Los principios prácticos son transversales a todo ser humano y se hacen efectivos en las máximas del sujeto, en la subjetividad. Por consecuencia, la libertad tendría una doble dimensión, que va de ser un principio práctico para todo individuo aplicado a lo patológico, en tanto se encuentra definido por el objeto de deseo y ser una ley en que la razón funda una voluntad suficiente para sí misma, sin depender del efecto en cada caso distinto. De otro modo, la presencia de la razón como motor activo, se expresa en el ente racional, determinado por su tensión hacia el interés más próximo, en que impera el efecto de la acción o “por otra parte”, está la razón como legisladora determinante de la voluntad en tanto voluntad, que se muestra en las leyes prácticas donde se supone a sí misma, sin condicionamientos subjetivos, pero sirviendo de base para las acciones. Kant, hace énfasis en distinguir la máxima de la ley, porque la primera está referida al efecto, en cambio la segunda a la voluntad en sí y en relación al objeto. Cito:

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 24.

“La libertad del arbitrio es esta independencia de todo impulso sensible en cuanto a su determinación; tal es la noción negativa de la libertad. La noción positiva puede definirse: la facultad de la razón pura de ser práctica por sí misma, lo cual no es posible más que por la sumisión de todas las máximas de toda acción a la condición de poder servir de ley general”<sup>60</sup>.

Esta cita, tiene como supuesto que la voluntad pueda comprender el **arbitrio** y el deseo, para que la razón pueda determinar la facultad apetitiva, es así como Kant distingue el **arbitrio** que puede ser conducido por la razón pura como **libre arbitrio**, el que se condiciona por el apetito sostenido de la inclinación, a saber, el **arbitrio animal**.

Por lo tanto, la ley como necesidad objetiva *a priori*, involucra la representación del objeto sin una determinación que pase por la relación de placer-dolor. La razón como facultad en sí debe ser práctica, en tanto sea el dispositivo que subordine la facultad apetitiva, cito:

Y como para la voluntad no puede servir de ley ningún otro de sus motivos determinantes que no sea aquella forma legislativa universal, esa voluntad libre debe concebirse como complemento independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea de la ley de causalidad, o bien en relación recíproca. Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental. Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo puede servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre<sup>61</sup>.

Para Kant, la ley moral consiste en un conocimiento práctico absoluto, en que la razón descubre la libertad como principio de acción que va más allá de lo sensible, sin embargo, es la voluntad pura como proyección de la forma de la ley, la que a su vez determina la existencia de la ley moral, cito:

---

<sup>60</sup> Kant, Immanuel. “*Principios de filosofía política*”, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943, p. 24.

<sup>61</sup> KANT: Opus Cit, p. 34.

“La razón pura es de suyo únicamente práctica y da (al hombre) una ley universal que denominamos ley moral”<sup>62</sup>.

Es importante, distinguir las expresiones de la libertad que Kant muestra en sus principios de filosofía política, donde evidencia la libertad que se refiere a las formas jurídicas, que sería la libertad en que el arbitrio se determina por algo exterior, es decir puesta en práctica, y más relevante aún, la libertad que pone acento en el ámbito interno y externo del arbitrio, que tiene como fundamento las leyes racionales que se expresan en el mundo Ético. Cito:

“El hombre no fue expulsado del paraíso por un Dios vengativo o por haber pecado, sino que fue la naturaleza la que le arrojó de su seno (...). Este es el inicio de la historia; su proceso es el progreso, y el resultado de tal proceso unas veces se llama cultura, otras libertad”<sup>63</sup>.

Ahora bien, Kant es claro en señalar que esta distinción hace notar, que en el fondo, son las representaciones racionales las que sedimentan la diferenciación de una libertad externa e interna, porque la comprensión de esta facultad racional está dada por la interiorización de principios que sopesaron dicha relación, lo que por supuesto no agota el problema, entendiendo que la Ética kantiana como sistema abierto, involucra la problematización permanente de los hechos que van dando materia a su sistema.

La razón como legisladora universal, en tanto despliega su poder en la voluntad, cierne la máxima o principio subjetivo de esta última, es decir, la ley racional funciona como imperativo que ordena el motivo supremo de la voluntad, que es el principio de moralidad en el deber ser. Los seres racionales dotados de voluntad, representan las reglas para realizar acciones con principios prácticos *a priori*, cito:

“La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse de sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo: de la conciencia de la libertad (pues ésta no se nos da previamente), sino porque de suyo se nos impone como

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 38.

<sup>63</sup> H. Arendt. “*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 24- 25.

proposición sintético a priori que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica (...) se anuncia como originariamente legislativa (...)”<sup>64</sup>.

¿Cómo se constituye la ley moral?, ¿cuál es su relación con la libertad?...

Esta se constituye a partir de la razón teórica especulativa que a través del entendimiento y la imaginación, representan la forma de la ley que a su vez necesita de los datos del mundo sensible, para generar un entendimiento que va más allá de lo sensible. La ley moral, daría lugar a una naturaleza suprasensible, donde la libertad en tanto autonomía, se presenta en el mundo del entendimiento. Sin embargo, es preciso poner en escena que para Kant la representación estaría tanto en el sentimiento como en el entendimiento, la cuestión es que el primero, se refiere al efecto sensible o intelectual de la representación, y el segundo a la representación racional como tal.

### II.3 Libertad y buena voluntad

La moral es una parte de la filosofía que se divide en una parte empírica y otra racional, de tal forma que para llegar a un fundamento más profundo, en la medida que este se encuentre fundado en la razón, se orienta a generar una ley aplicable para todo ser racional posible. Cito:

“(...) el cometido propio de la razón práctica ha de ser más bien dar origen a una voluntad buena en sí misma, no como medio para satisfacer nuestras inclinaciones”<sup>65</sup>.

En este sentido, Kant afirma que una acción es moralmente buena, cuando se ajusta no a la inclinación o al interés individual, sino que al deber, en que predomina la racionalidad en la acción, ahora bien, ¿cuáles son las condiciones para que dicha actitud racional se dé?; la buena voluntad estaría sostenida en un principio de acción, más que en el efecto a posterior de esta, de tal forma que cuando la voluntad representa la ley como base para la acción moral, es el momento en que aparece el bien que se expresa en el respeto como conciencia de dicha ley. En la

---

<sup>64</sup> KANT: Opus Cit, p. 38.

<sup>65</sup> I. Kant. “*Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*”, Traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, 1999. p. 56.

medida que las acciones se ponen en tensión con los hechos, que son múltiples por estar sujetos a la contingencia, surge la necesidad de que la acción tenga validez universal, por lo que se puede observar que **cuando la acción no posee esta validez es inmoral**, por cuanto no va de la mano con el deber ni con el valor moral. Así, existe una relación entre el saber filosófico y la razón ordinaria –entendiendo esta última como la que se conecta más con la cotidianidad-, pero que no obstante se enfrenta a una diversidad de hechos o situaciones que originan lo que Kant llama “dialéctica natural”. Ahí la filosofía proveerá de los fundamentos más enraizados en los principios de la acción.

Por lo tanto, la ley moral debe ser extraída de la razón pura y no de lo empírico, de tal modo que sea universal y necesaria para así poder referirse a toda experiencia posible. En este punto Kant indaga el cómo desde la razón práctica nace el concepto de deber y, es aquí donde el imperativo se presenta desde la idea en que la imaginación permite producir la representación de la ley para obrar de acuerdo al deber y no a la inclinación. Centrados en la acción misma, congruentes con los imperativos categóricos, diferenciados de los hipotéticos que se centran en conseguir un objetivo en particular. Los primeros ponen algo nuevo en el sujeto, son proposiciones sintéticas, que permiten el nexo entre la máxima subjetiva y la ley universal que se expresa en la siguiente formulación, cito:

“Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer a la vez que se convierta en una ley universal”<sup>66</sup>.

En este ámbito, Kant es claro en decir que la universalidad de la ley moral en relación al deber, sólo puede ser **a priori** en la medida que ningún condicionamiento empírico e inclinación, puede generar una determinación de esta naturaleza. Para Kant la persona es un fin que tiene valor en sí mismo, cito:

“obra de modo que uses la humanidad en tu persona y en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 64.

<sup>67</sup> Ibid., p. 67.

En este sentido, transgredir los derechos del otro y de sí mismo, ya sea por medio del suicidio en el primer caso y en un segundo término, en la vulneración de un trato verbal con otra persona, se usa al otro como medio (dicha idea será profundizada más adelante). Kant es enfático en señalar que el Imperativo categórico no es, “no hagas a los demás lo que no te gusta que te hagan a ti”, sino que profundizar los deberes consigo mismo y los otros, como es la bondad y la condena a un criminal. Este principio es racional allí donde la humanidad va más allá de la subjetividad particular, para constituirse como un fin objetivo que despliega la voluntad como ningún otro fin. Por lo que el sujeto que interioriza este imperativo, a su vez en tanto ser racional, tiene como fin más alto la consecución de su autonomía, puesto que se libera del interés externo en que el principio práctico supremo es que la voluntad es autolegisladora y por ende sometida a la ley.

La noción de ley que se expone, va más allá de la ley coactiva desde una cierta exterioridad, más bien se trata de cómo me hago consciente de mi racionalidad, de los fines que esto implica, y de ahí, cómo la voluntad actúa en base a la razón como autolegisladora, se trata de una voluntad autónoma que llevando a cabo acciones conforme a la razón, equilibra el influjo interno y externo para poner en práctica las acciones buenas. Cito:

“-es decir cualquier ley bajo la que éste el hombre y que no proceda de su propia voluntad como universalmente legisladora le estará constriñendo desde fuera, a través de un interés, luego sin la necesidad categórica propia del deber moral- es la causa del fracaso de cuantos sistemas morales que dejan de situar el principio práctico supremo en la autonomía de la voluntad”<sup>68</sup>.

#### **II.4 Libertad y reino de los fines**

¿Es la razón como autolegisladora y constituyente de una voluntad autónoma, lo que se denomina libertad?...

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 68.



El reino de los fines viene a ser un tejido con leyes comunes, en que la voluntad autónoma expresa en sus acciones estar en concordancia con las máximas morales. No obstante, podemos observar de acuerdo al planteamiento kantiano que existe una doble dimensión en que el sujeto se despliega: la primera dada en tanto el hombre estaría sometido a las leyes, pues estas le llegarían desde afuera haciéndolo “miembro del reino de los fines” y la segunda al ser soberano de dicho reino, en tanto no se encuentra sometido a la voluntad ajena. Así, la moralidad es la expresión de la autonomía y esta es la manifestación de la moralidad, cuestión que se entiende en la medida que los seres racionales -al ser un fin en sí mismos y legisladores- adquieren dignidad. Kant da el ejemplo de la lealtad como valor interno. Cito:

“La autonomía, al hacernos miembros del reino de los fines y partícipes de una legislación universal a la que estamos sometidos a la vez que nos la damos a nosotros mismos, es, así pues, el fundamento de nuestra dignidad como seres racionales”<sup>69</sup>.

De esta forma, Kant plantea que la autonomía no existe sin moralidad o más bien, la moralidad permite que la autonomía en la medida que el ejercicio de consciencia de la moral, presupone la práctica de la razón autolegisladora que genera la dignidad y la lealtad, va más allá del gusto. Según Kant es una actitud que impone a la voluntad un deber incondicionado que se expresa en el respeto. En este ámbito, la voluntad absolutamente buena no consiste en alcanzar o realizar un determinado fin, es decir que no es instrumental, es un fin de fines. Por ello, el sujeto racional es autónomo en tanto dota a su propia voluntad de una regla que se vuelve regla universal. Cito:

“(…) autonomía. Es precisamente en virtud de esta última por lo que la dignidad del ser racional es compatible con el sometimiento bajo el deber: nos sometemos a él no por gusto o miedo, sino exclusivamente por respeto a la ley y a la idea de la dignidad de nuestra voluntad como necesariamente coincidente con ella”<sup>70</sup>.

## **II.5 De la heteronomía a la autonomía**

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 69.

<sup>70</sup> Ibid., p. 71.

“(…) Los ciudadanos son políticamente autónomos, así, sólo cuando pueden entenderse a sí mismos conjuntamente como autores de aquellas leyes a las que se someten como destinatarios”<sup>71</sup>.

De este modo, es preciso aclarar que la voluntad cuando está referida al objeto es heterónoma, entendiendo que existe una falta de razón crítica, por cuanto la voluntad se encuentra orientada por el impulso, deseo e inclinación que el objeto activa. Ahora bien, dentro de los principios morales heterónomos, tenemos los empíricos, que no son necesarios ni universales, ya que responden a la naturaleza humana de la búsqueda de la felicidad propia, no obstante, sin distinguir lo bueno de la felicidad, sin una razón que se detenga y diferencie. Por otra parte, están los principios morales racionales, los cuales se basan en la perfección, sea en su dimensión teológica como también en la ontológica, que aún cuando pueda ser indeterminado e inservible, involucra que la razón se pose sobre la voluntad en post de la perfección. Cito:

La libertad de la voluntad es, en un sentido negativo, la capacidad de no ser determinada a obrar por causas naturales ajenas a ella; no por eso carece la libertad de toda ley, sino que las suyas, en lugar de originarse heterónomamente en la necesidad natural, proceden de la voluntad misma; ahora bien, esta voluntad que, en tanto que libre, es autónoma, ley para sí misma, obrará sólo por máximas válidas como leyes universales, por lo que una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo<sup>72</sup>.

De esta forma, la libertad no se encuentra dada por la naturaleza, sino que es *a priori* para los seres racionales, por lo que en un sentido práctico, el ser racional consciente de sus principios

---

<sup>71</sup> Habermas J. / Rawls J. “*Debate sobre el liberalismo político*”, Editorial Paidós, Barcelona, 1998, p. 69.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 73

y no dependiente absolutamente de lo externo: es un hombre con voluntad y libre. No obstante, en tanto que libres, nos pensamos en el mundo del entendimiento, pero también podemos encontrarnos con la tensión en que el sujeto libre se encuentra bajo las leyes de la naturaleza, cito:

(...) el hombre es libre en el sentido de que, como cosa en sí, es consciente de una voluntad cuya ley y causalidad sólo proceden de la razón pura, y son por tanto independientes de y pueden ir en contra de cualquier impulso sensible; lo negamos, en cambio, al verle, como fenómeno, afectado por los sentidos y sometido a la determinación por sus inclinaciones según unas leyes naturales de las que su verdadero yo, como inteligencia, no es responsable, aunque sí lo es de la influencia sobre sus actos que, en contra de la razón, pudiera concederles<sup>73</sup>.

Podemos atisbar, que la libertad es crucial por cuanto como ley moral, permite entender que la razón sustenta la posibilidad de una voluntad que al ser autónoma, supera en cierta forma las determinaciones sensibles, sin embargo, escamotear la imposibilidad de explicar la libertad como tal, también se configura como una necesidad, en términos que nos es posible reducirla a lo empírico, pero se sostiene en su trascendentalidad, en términos de que posibilita la experiencia moral y la autonomía, por sobre las afecciones. Es en este contexto en que el imperativo categórico, se sostiene en la medida que su representación, se abstrae de todo interés práctico, cito:

“(...) si las contrariedades y la congoja han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, sesea la

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 77.

muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral”<sup>74</sup>.

Es elocuente, que la voluntad requiere para su fundamento, de un principio que está más allá del efecto agradable que una acción puede tener -hasta cierto punto dice Kant- incluso amable, ya que la elección debe estar fundamentada en aquello que al sobreponerse a la inclinación, pueda generar principios, que por referencia a la ley produzcan el respeto como un rendimiento fundamental para la libertad y la consecuente autonomía. De lo anterior se desprende, que la ley sea la forma objetiva y el respeto la expresión subjetiva. Cito:

“La máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que servirá de principio práctico también a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica”<sup>75</sup>.

## II.6 Libertad y respeto

De esta forma, el respeto es consecuencia de la ley, en la medida que somos capaces de generar en nosotros mismos una ley, en que autoproduzcamos un valor que se configure en máxima de nuestras acciones, es que se crea el respeto como una proyección de lo que nos autoimponemos, pero que tiene un valor en sí misma, de tal modo, que se expresa en la voluntad, primero en analogía con el miedo y después con la inclinación, ya que el respeto que sentimos por una persona, va de la mano con la admiración de sus talentos, entendiendo que la ampliación de los nuestros es un deber, nos dice Kant<sup>76</sup>. Desde esta perspectiva, enuncia que la experiencia y las inclinaciones que estas conllevan, siempre serán un desafío para la aplicación de una ley moral, en tanto para Kant la pérdida de la inocencia se manifiesta en una dialéctica natural, la cual implica que se tensionen permanentemente dichos principios, por intereses e inclinaciones particulares, que acomodan la realidad y la aplicación de la ley. Reconoce que la búsqueda a través de la experiencia de un fundamento sólido para el valor moral, nunca puede satisfacer del

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 127.

<sup>75</sup> Ibid., p. 131.

<sup>76</sup> La razón nos lleva a comprender parcialmente la idea de un valor que supera toda inclinación, y así, el respeto puro por la ley práctica, como una base de la acción que se funda en una voluntad buena en sí.

todo las necesidades de este, entendiendo que se mantiene una interioridad que da sentido a los principios. Por consiguiente, nos enfrentamos a la problemática en que la moralidad si bien se confronta a una serie de acontecimientos que ponen en tensión su propia aplicabilidad, por cuanto la dialéctica natural acomoda dicha puesta en marcha del concepto de moralidad. Cito:

“(…) ¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la **idea** que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre”<sup>77</sup>.

No son los ejemplos, ni la casuística empírica, lo que fundamenta el principio moral, sino porque es *a priori*, derivan en reglas prácticas para toda naturaleza racional. Por ello, entendiendo que el origen del principio moral no es contingente, es que se puede extraer su vocación práctica, por lo que se les puede aplicar a las experiencias posibles, que en cada caso son distintas.

## II.7 Libertad y constricción

¿Puede considerarse el tránsito de la facultad racional práctica, desde sus determinaciones universales al concepto de deber, como una expresión de la libertad para Kant?

Todo lo que es parte de la naturaleza está sujeto a leyes, donde los sujetos racionales, en tanto se representan las leyes, son capaces de actuar de acuerdo a principios por lo que tienen voluntad. De tal modo, que la voluntad es sinónimo de la manifestación de la razón práctica, es decir, la libertad en este caso se encontraría tanto en la posibilidad que los sujetos racionales y los humanos, tienen de llevar a cabo acciones conforme a la razón, las cuales se expresan en una voluntad que es capaz de liberarse de las inclinaciones, para efectuar una acción buena; ahora bien ¿esto quiere decir que toda acción conforme a deseo no es libre? ¿que la libertad es sólo patrimonio de la metafísica?...aquí se encuentra un punto de inflexión no menor, ya que la voluntad se encuentra configurada también por lo subjetivo, por el deseo propio de la inclinación, en que el influjo de las leyes objetivamente racionales sobre la voluntad, superarían la determinación natural de la inclinación, para constreñir la voluntad, en que se atisba un doble

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 147.

cariz de esta, dado en primera instancia por una influencia de lo patológico del deseo, pero también por una cierta superación, en que la voluntad se activa de acuerdo a la razón, cito:

“La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo”<sup>78</sup>.

En este caso la bondad no sería lo que se desprende de las causas subjetivas, que en cada caso son distintas, por depender de lo agradable y de la correspondiente inclinación que este deseo ejerce sobre el individuo, sino por la representación racional que tiene validez objetiva para todo ser dotado de razón. De ahí que la constrictión se dé en el sujeto humano, entendiéndose que este siempre implica un desfase entre la representación racional de un principio que determina la voluntad y el advenimiento natural de la necesidad subjetiva, expresada en la influencia del deseo en la voluntad. Por lo tanto, el imperativo hipotético se refiere al objetivo de la acción y el imperativo categórico, a la acción en sí misma conforme a la razón; atañe a la forma en la que se funda la acción, no obstante Kant señala, cito:

“Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se llama prudencia en el sentido más estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo hipotético: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito”<sup>79</sup>.

## **II.8 Los tipos de fines**

Habría en este sentido, tres tipos de fines: el hipotético asertórico, donde se considera la necesidad práctica de la acción, como medio para conseguir la felicidad. La prudencia como medio para conseguir el bien propio, como la cita anterior lo reafirma, en ambos casos la acción es medio para, es un instrumento para obtener un objetivo, lo que se diferencia del imperativo categórico, que se refiere a la forma racional, a la cual toda experiencia se refiere, de tal forma que se sigue una acción buena, es en esta última cuando pasa a llamarse imperativo de moralidad,

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 157.

<sup>79</sup> Ibid., p. 163.

lo cual nos pone ante una cierta administración de la libertad y por consecuencia de la voluntad, que se despliega partiendo desde la ley moral que es incondicionada, pero que por su parte produce mandatos, que vendrían a ser una expresión concreta de la ley, yendo incluso en contra de la inclinación. Cito:

“Se podría denominar a los primeros imperativos también técnicos (pertenecientes al arte), a los segundos, pragmáticos (a la bienandanza), y a los terceros, morales (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres)”<sup>80</sup>.

Es preciso poner énfasis en que los imperativos de habilidad y de prudencia, son analíticos por cuanto se remiten a la finalidad, más que a la acción como tal, que se traduce en la búsqueda de la felicidad a la cual se llega mediante los “consejos empíricos”, ya que la felicidad en cada persona se logra de una manera distinta, porque no es un ideal de la razón sino de la imaginación. Asimismo, la diferencia que hay entre el imperativo de prudencia y de habilidad, es que en el primero el fin está dado, mientras que en el segundo es sólo posible. Desde esta óptica, la diferencia con respecto al imperativo categórico -que en alguna medida se vuelve problemática- es que este no requiere de la experiencia para sostenerse, por el contrario, funda una suerte de protoexperiencia, que rige toda experiencia posible, no obstante, ¿hasta qué punto es posible dar cuenta de que no haya una referencia a alguna experiencia?...Kant es claro en su ejemplo sobre el no prometer engañosamente, a saber, no se hace por respeto a la ley o por miedo a la vergüenza social; es ahí donde afirma que no se puede hablar en tal ejemplo de imperativo categórico, puesto que cuando hay un sentimiento como el miedo, el imperativo moral ya no sería incondicionado sino una “prescripción pragmática”, que conduce nuestra acción al son de nuestro interés e inclinación.

## **II.9 Imperativo categórico y libertad en Kant**

¿En qué medida el imperativo categórico podría significar una merma de la propia libertad?...

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 163.

Al entender el vínculo entre el imperativo categórico y la ley moral, nexo que es indisoluble, podemos observar que nos encontramos con que los “principios de la voluntad”, (asimilables en Kant a los imperativos de la prudencia y por habilidad), al estar determinados por el objetivo o resultado, requieren ser liberados de estos para dejar de ser prescripción. Aquí Kant asume una seria dificultad para demostrar la plausibilidad del imperativo incondicionado, entendiendo el problema de fundamentar la proposición sintético-práctica *a priori*, es decir, una que no derive de un querer determinado, sino que genere una conexión con la voluntad sin inclinación alguna.

El imperativo categórico, al no estar condicionado permite prever sin condición su aplicabilidad, cuestión entonces que lleva al propio Kant a realizar un desplazamiento, que dice “obrar según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”, cito:

“(…) el imperativo categórico también podría rezar así: **obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza**”<sup>81</sup>.

Ahora bien, la manifestación de lo precedente es en los deberes con nosotros mismos y hacia los otros, los que son:

1. El deber por naturaleza es sostener la vida como el despliegue de nuestras capacidades, de tal forma que la máxima de acortar la vida por razones de interés propio, con el objetivo de aminorar el dolor, iría en contra de la naturaleza, al contradecir el principio supremo del deber.
2. La necesidad de dinero lleva a que una persona entre en el dilema de tener que prometer su devolución, teniendo la certeza de no poder hacerlo, sabiendo que de otra forma no le prestaran. Esto nos lleva al grado de consciencia de la persona que utiliza este resquicio, y sabiendo que lo lleva a cabo el poner en el tapete, las consecuencias que ocurrirían si esta máxima –que propicia una inclinación egoísta- se convirtiera en ley universal, de tal forma de desacreditar la promesa como lugar común para generar confianzas.

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 173.



3. ¿Qué pasa con el ser humano que teniendo talentos naturales no los desarrolla y más bien, dedica tiempo a actividades destinadas al placer propio?, en este caso nos encontramos con que la disposición natural produce el deber de desarrollar los talentos, que en este caso se contradicen con la inclinación de dedicarle más tiempo al goce, comprendiendo que sus talentos desarrollan sus más diversos propósitos, es decir, es más íntegro.
4. El bienestar propio permite un buen pasar que entroniza la convicción de no intervenir en lo más mínimo en ayudar, solidarizar o ser generoso con otro, cuestión que redundaría en una máxima, pero que según Kant, no puede ser querida como ley universal, como deber, entendiendo que en el caso de necesitar ayuda, tal ley significaría negar la posibilidad de recibir el socorro de otro. Además, Kant es claro en señalar que el cultivar sólo el bienestar individual es dar paso a la brutalidad.

Por lo tanto, según Kant, si el deber tuviera significado y relación con una legislación efectiva, este se expresaría en el imperativo categórico. Cito.

“Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y **únicamente ser ley para todas las voluntades humanas**”<sup>82</sup>.

Esto es decisivo por cuanto va intrínsecamente unido a la idea de que dicha ley moral, expresado en el deber, no puede arraigarse en una disposición natural, porque esta a lo que más puede aspirar es a constituirse como máxima, lo que nos dice no sólo que no todas ellas provienen necesariamente de la ley moral, sino que más bien están alojadas en las inclinaciones subjetivas. Puesta en marcha de la conjunción entre naturaleza racional y de lo racional en la naturaleza y que paralelamente vincula la forma en general del querer, en tanto ley moral, que traspasa los límites de la consciencia individual, para realizarse con el otro, en un espacio de interés común.

La moralidad implica una cierta pureza de las costumbres, que da forma a una voluntad pura que esté libre de los influjos contingentes de la experiencia, más allá de los fundamentos

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 181.

empíricos, por lo que descansaría en la imagen de la virtud que supera lo sensible y los ropajes del amor propio. De esta manera, vemos que para Kant la razón determina directamente la conducta, con relación a toda experiencia posible, pero *a priori*.

Para Kant nuestra naturaleza racional como fin en sí mismo, es un principio práctico supremo, en tanto atraviesa subjetivamente las acciones humanas, por lo que derivan de él las leyes de la voluntad, el cual se presenta así. Cito:

“(…) obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”<sup>83</sup>.

Cita elocuente en términos de servir de puente entre la subjetividad de la máxima y la importancia fundamental de la comunidad, que abordaré más adelante. Junto a esto, Kant al poner en marcha el principio moral, expone que en el caso de pensar en el suicidio para terminar con la vida en caso de sufrimiento excesivo, no se puede sino invocar al contraprinzipio en que el hombre no es un principio en sí mismo sino un instrumento para terminar con el dolor personal.

En el caso del deber hacia los otros y hacia sí mismo, es claro para Kant que el prometer falsamente, implica la instrumentalización del otro, por cuanto obvio arbitrariamente la posición del otro, en la medida que nunca estaría de acuerdo con dicho recurso.

En el deber de fomentar los talentos en uno, habría para Kant un deber que sintoniza con un principio de la humanidad en que el sujeto debería estar, a saber, la profundización de sus posibilidades y potencialidades.

Con relación al fortalecimiento del fin del otro, considerando el principio del ser humano como fin en sí mismo, dicho fin conlleva al otro como *a priori*, aún cuando se podría vivir sin contribuir con los otros, es preciso aportar para cimentar a la constitución del ser humano como tal.

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 189.

De este modo, es pertinente plantear que en un primer momento la “suprema condición restrictiva de la libertad” que Kant enuncia en el “fin en sí mismo que el hombre representa”, sin la experiencia, da lugar a que dicho postulado sea universalmente válido para todo ser racional, lo cual da paso a un segundo momento en que la subjetividad cumple la ley en el fin que contiene, para generar un tercer momento en que la voluntad racional es universalmente legisladora, es decir, la voluntad en la medida que es autolegisladora es sometida a la ley. Cito:

“El principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas, con sólo que por otra parte tuviese con él su corrección, por tanto sería muy adecuado como imperativo categórico, ya que (...) no se funda en un interés (...) y, así pues, es entre todos los imperativos posibles el único que puede ser incondicionado (...)”<sup>84</sup>.

Por lo tanto, hasta aquí podemos observar que el deber supremo que Kant busca no puede sustentarse en una acción que venga desde un interés externo o ajeno a la voluntad, puesto que ello radicaría en última instancia en la constricción alienante de la voluntad, sin embargo, en la medida que la ley tiene una validez universal, por ser autolegisladora y no al revés, es que el efecto que esto tiene sobre la voluntad, es decisivo para comprender el carácter incondicionado de esta, que da origen a la autonomía. Cito.

“El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posibles por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza”<sup>85</sup>.

## II.10 ¿Qué es la moralidad?

Esto porque lo fundamental está dado por la moralidad en la medida en que su universalidad se faculta como autolegisladora y por ende es capaz de proveerse de máximas de acción, lo que también tiene su consecuencia cuando el principio objetivo no sintoniza con la voluntad, sino que más bien responde a una acción por constricción, esto es el deber, que como necesidad práctica se fundamenta en la necesidad de convivir con los otros, en la medida que al

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 195.

<sup>85</sup> Ibid., p. 197.

considerarlos como fines en sí mismos, esto involucra que la razón sea autolegisladora tanto con el otro como consigo mismo, reflejando de modo profundo la dignidad como ser racional. En este sentido, lo que tiene dignidad es la moralidad y la humanidad, que como tal pueden erigir una moral autolegisladora que le da su dignidad.

La entrada hacia la buena voluntad o hacia una virtud superior es por medio de la universalidad legisladora, que permite el ingreso del sujeto racional al reino de los fines, en tanto leyes comunes en las que comparecen diversos seres racionales, en donde este es libre respecto a las leyes de la naturaleza y obedecedor de las que él mismo se da. Cito:

“La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>86</sup>.

## II.11 Libertad, autonomía y sujeto

Por consecuencia, el nexo entre la autolegislación de la razón y la voluntad, es la máxima que Kant divide en 3 partes, que son: **la forma**, que consiste en la universalidad del imperativo moral, por cuanto sea legítimo para la aplicación de las máximas; **la materia**, el ser racional como fin en sí mismo, sirve para toda máxima como restricción de los fines arbitrarios o relativos y **la determinación**, en que obra de acuerdo al imperativo categórico, para aplicar las categorías de “unidad” de la forma de la voluntad, de la “pluralidad” de los objetos o fines y de la “totalidad” como integrales a un sistema.

En esta perspectiva, vemos que la naturaleza racional es autónoma en la medida que se pone como fin a ella misma, entre ellos el más importante, en que la humanidad es un fin en sí misma y no un medio, por lo cual dicho fin no es negativo, en tanto no puede contradecirse, cuestión que explica que su fin se encuentre en sí misma y no en la exterioridad.

Ahora, ¿qué sucede cuando el ser racional en la medida que es autolegislador, se encuentra sometido a leyes externas a él?...ahí es fundamental la conjugación con los otros seres

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 203.

racionales en un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*), que legislan un mundo común, “obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal (de todos los seres racionales)”, allí donde el reino de los fines para Kant es sólo posible, es decir, es a priori y tiene la condición de ser categórico. Cito:

“La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independiente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal”<sup>87</sup>.

Este es el principio de la moralidad, que se expresa en el imperativo categórico que se diferencia de los principios que encuentran sus máximas en el objeto, puesto que estos por estar determinados por la inclinación y el deseo, implican una voluntad que no puede darse la ley por sí misma<sup>88</sup>. La voluntad no se determina inmediatamente a sí misma por medio de la representación de la acción, sino que siempre de un modo diferido, ya sea con relación al objeto, como a una posible acción condicionada por un resultado e interés particular. Cito:

“(…) la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que se la da un impulso ajeno por medio de una naturaleza del sujeto dispuesta para la receptividad del mismo”<sup>89</sup>.

La voluntad libre no es autárquica, entendiendo que si bien se podría asociar incautamente su libertad con la posibilidad de la felicidad propia, esto conlleva una dependencia respecto al objeto que repercute en la inclinación y por consiguiente en la activación del deseo, por lo que pensar en la voluntad libre implica poner en marcha la autolegislación de la razón que se posa en la voluntad, para constituirla más allá del objeto y acción particular, a través del principio de la autonomía, que ejerce su carácter moral para hacer de la voluntad algo bueno, pero por sobre todo libre, ya que al trascender todos los objetos, contiene en sí “la forma del querer en general”, cuestión crucial para que la voluntad se haga libre, buena y por lo tanto una

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 211.

<sup>88</sup> El ejemplo que Kant da es el de aquel que no quiere mentir por temor a perder su reputación, que se distingue del que no miente, aún cuando eso no le reporte ninguna deshonra.

<sup>89</sup> Ibid., p. 219.

ley universal en que la razón autolegisladora es la base para el ejercicio de la libertad de la voluntad. Cito:

“La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales y la **libertad** sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la **determinen (...)**”<sup>90</sup>.

¿Qué elementos tiene esta propiedad de la libertad?...

Lo primero es que no respondería a una causa natural y, desde esa óptica está bajo la influencia de leyes inmutables, donde la autonomía constituye la posibilidad más propia de la voluntad, en que esta es un ley para sí misma y por lo tanto, en concordancia con la ley universal, cuestión que vuelve la mirada sobre el imperativo categórico, desde la comprensión en que la voluntad que actúa bajo leyes –principio de moralidad- y la voluntad libre, son lo mismo. Es decir, dicha voluntad es capaz de desplegar la libertad, puesto que va más allá del efecto y, de esta última se desprende la moralidad. La proposición sintético *a priori* en que una voluntad es absolutamente buena, se arraiga en la capacidad de acción en base a una ley universal, que se da a sí misma su máxima, no obstante, Kant hace énfasis en que para generar lo anterior, hay una referencia a una libertad positiva, ahora, cito:

“No basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, si no tenemos una razón suficiente para atribuirle también a todos los seres racionales”<sup>91</sup>.

Todo ser racional en tanto posee una voluntad trae consigo la idea de libertad como posibilidad de actuar, en la medida que es capaz de juzgar racionalmente erige principios propios, que a su vez, son extensibles a sus pares, en la medida que la posibilidad de llevar a cabo una acción racional y libre, conlleva una vocación práctica para todo ser racional. La libertad se hace necesaria para cimentar la posibilidad de pensar en un ser racional, consciente de las causas de sus acciones, de su voluntad, superando el interés empírico, cito:

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 223.

<sup>91</sup> Ibid., p. 225.

Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, pues la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía, y por tanto conceptos intercambiables, pero precisamente por eso uno de ellos no puede ser usado para explicar el otro e indicar su fundamento, sino a lo sumo solamente para reducir a un único concepto, en sentido lógico, representaciones del mismo objeto que parecen diferentes (...)<sup>92</sup>.

Aquí la razón en su espontaneidad, traspasa los influjos que la sensibilidad le provee, para distinguir en el mundo de lo sensible y en el del entendimiento, los límites que existen, a saber, un ser racional se autoconsidera como *inteligencia* en la medida que está bajo la influencia de las leyes que lo afectan desde afuera, la de los sentidos y, por otra parte las del entendimiento, que convergen en que este sea capaz de reconocer potencias y leyes, que van desde los condicionamientos sensuales a las leyes que están fundadas en la razón, que tienen en la idea de libertad su base para pensar las causas de su propia voluntad. Cito:

“Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento”<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 231.

<sup>93</sup> Ibid., p. 237.

## II.12 Libertad y entendimiento

Así el ser humano racional que posee inteligencia, es capaz de comprender por un lado que los fenómenos captados a través de los sentidos corresponden a apetitos e inclinaciones, cuestión que como tal no se reduce sólo a una sensación; de este modo en el caso del entendimiento, tenemos que el principio de la autonomía de la voluntad pura orienta mis acciones, de acuerdo a la ley moral. Las primeras son parte del principio de la felicidad y la segunda del principio supremo de la moralidad. Sin embargo, la ley de la razón en tanto inmutable y fundacional del mundo de los sentidos, como tal genera la ley que se observa en la libertad expresada en el principio de autonomía, en tal caso las leyes del entendimiento pasan a construirse como imperativos y las consecuentes acciones con este principio, en deberes. Cito:

“Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, por lo cual, si yo fuera únicamente eso, todas mis acciones serían siempre conforme con eso de acuerdo a la autonomía de la voluntad, pero, como a la vez me intuyo como miembro del mundo de los sentidos, **deben** ser conformes a ella (...)”<sup>94</sup>.

A partir de lo anterior, el sujeto se abre en un **entre**, en un intersticio donde el mundo de la naturaleza múltiple de los sentidos aparece frente a los ojos, se genera como posibilidad más propia en tanto ser racional, la proposición sintético *a priori*, que no es sino el poner a la intuición dada por los sentidos un concepto del entendimiento, que le da la forma de ser a lo que es, en la naturaleza. La superación de la sensibilidad para entrar en el entendimiento, consiste en que esta razón pura legisladora, en su vocación práctica se configure como una buena voluntad en el constreñimiento que ejerce la libertad, hacia la superación de los condicionamientos sensibles. Cito:

“De ahí que la libertad sea sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva en sí misma es dudosa, mientras que la naturaleza es un concepto del entendimiento que demuestra, y necesariamente tiene que demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia”<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 239.

<sup>95</sup> Ibid., p. 241.



Ahora bien, Kant hace hincapié claramente en el momento de ponerse por sobre la dicotomía entre lo sensible y la razón, puesto que todo ejercicio del pensamiento necesita de un constatarse a través de los sentidos, que tiene como despliegue real de las potencialidades humanas, a la inteligencia que pone en escena las leyes racionales. Por esto, la aparente contradicción entre libertad y necesidad natural, pareciera que converge en que la razón optara por el camino de la necesidad –señala Kant-, sin embargo, si entendemos que la razón tiene una tendencia práctica podemos atisbar que la libertad es la idea a través de la cual es posible el uso de la razón, lo que según el razonamiento kantiano nos indica que la libertad es una condición de posibilidad del pensamiento y asimismo de la naturaleza, en la medida que la razón produce y constituye la naturaleza, más allá de los fenómenos naturales, de tal forma que la contradicción sólo sería aparente.

### **II.13 La facultad apetitiva superior e inferior**

La superación de esta contraposición estaría en pensar de modo escindido a un sujeto, que por un lado es libre y por otro apegado a las necesidades naturales, ya que dicha separación viene a fracturar la unidad propia de un sujeto que conoce porque es libre y, en ese supuesto, a partir de una relación con la naturaleza, elabora racionalmente leyes que le permitan conocer dicha realidad sin entrar en un escenario en cada caso distinto y, además, con el objetivo de cimentar el camino para que la razón entre en su dimensión práctica, que por cierto, es presupuesto de su ejercicio. La razón práctica traspasa sus propios límites al usar el entendimiento intuyendo o sintiendo, lo que supone que el mundo de los sentidos no provee de leyes a la voluntad, cito:

“(…) esa libertad como determinación negativa está enlazada al mismo tiempo como una facultad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad, de obrar de modo que el principio de las acciones sea conforme a la constitución esencial de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima como ley”<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Ibid., p. 247.

La dimensión del entendimiento no es una mera división de la sensibilidad, sino la posibilidad en que la razón por ser libre, es capaz de pensarse a sí misma como práctica, distancia reflexiva pertinente para un sujeto que tiene una voluntad libre que le da autonomía.

#### II.14 El tránsito de la libertad

La libertad transita –según Kant- entre ser un supuesto necesario para un ser racional que cree ser consciente de una voluntad y, la imposibilidad de ser explicada subjetivamente, donde el *interés* es la bisagra que vincula el fundamento racional de la libertad con la manifestación en la voluntad subjetiva, por medio del juicio moral. Desde este enunciado vemos que para Kant la libertad permite producir el imperativo categórico, en tanto implica un uso práctico de la razón, una legitimidad expresada en la ley moral. Ahora bien, dado esto, sólo es posible desplegar dicha acción en una voluntad que conste con el principio de autonomía, no obstante al intentar desentrañar el propio principio de la libertad es caer en el abismo, en términos de que no hay más fundamentos posibles. Cito:

Por lo demás, la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque por otra parte al mismo tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad **como si** fuesen leyes de la naturaleza<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 257.

¿De qué forma se expresa la libertad en la especie humana?...

La ley moral pura, en tanto se constituye por una libertad substancial, que a su vez fundamenta la libertad en la acción concreta de la inclinación subjetiva, abre paso para un progreso hacia el infinito o la libertad inserta en el apetito de la inclinación, busca un referente que le permita desde la razón orientar las acciones, donde la representación de la ley como principio autónomo -base de la voluntad- es decisivo. Esta ley al expresarse en la autonomía de la razón práctica, de suyo crea las condiciones para la libertad, que también, es la condición formal para todas las máximas, donde la libertad se da como la libre disposición, que cada persona tiene sobre su vida de acuerdo a principios elegidos voluntariamente.

Teniendo en cuenta lo anterior, la forma universal de la razón como legisladora que fundamenta la voluntad libre, es necesaria y regula la relación con la materia, en que se concentran las acciones del apetito y la inclinación. La ley como forma, pasa a ser motivo determinante de la voluntad y se diferencia de la máxima que está basada en la inclinación, cito:

“(...) con el propósito de proporcionarle la universalidad de una ley y amoldarle de esta suerte a la razón práctica pura, sólo de esa limitación, y no del añadido de un impulso externo, pudo surgir entonces el concepto de obligatoriedad y ampliarse también a la felicidad de otros la máxima del amor a mí mismo”<sup>98</sup>.

La ley moral provee de autonomía a la voluntad, ordena y exige observancia, de tal modo que la moralidad sería la conciencia racional que ordena por medio del deber, que aparece como su prestigio y como producto del propio ejercicio de la representación de la ley y de una cierta conciencia de la virtud. La ley, determina la libertad y esta funda a la anterior, cuestión que se distancia de la autonomía, porque ahí la libertad está puesta en marcha, es decir en relación a las inclinaciones. Cito:

---

<sup>98</sup> KANT: Opus Cit., p. 42.

“(…) mediante la razón tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si mediante nuestra voluntad debiera nacer al mismo tiempo un orden natural”<sup>99</sup>.

## II.15 Libertad y progreso

Se sabe que el cambio es necesario para el progreso hacia el fin último, donde el sentir moral está puesto más allá del fenómeno, en el *homo noumeno*, aquello que sólo es objeto del conocimiento racional, pero que no obstante, da el **fin** a los hombres y se expresa en la historia, el cual debe ser público y por tanto comunicado.

Para Kant los hombres provienen de la naturaleza racional que se expresa en la historia como razón que pone un *telos* en el pensamiento. Pensamiento que en acción, pone un fin en la historia, cito:

“(…) el fin de todas las cosas como seres temporales y objeto de posible experiencia; final que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres suprasensibles, que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo y que, por lo tanto, tampoco puede ser (lo mismo que su estado) apto de ninguna otra determinación de su naturaleza que no sea la moral”<sup>100</sup>.

Kant, propone a la razón como un modo de generar un conocimiento que a través de la historia produce la naturaleza, allí donde la naturaleza sería la finalidad propia de una voluntad libre, que imprime un carácter moral en el hombre y hace hincapié en el carácter práctico de la razón, que en el progreso<sup>101</sup> se haría efectiva. Cito:

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 50.

<sup>100</sup> I. Kant. Filosofía de la historia, “El fin de todas las cosas”. Editorial fondo de cultura económica, México, 1979. Pág. 124.

<sup>101</sup> Como imagen bíblica para la idea de progreso, Cfr. Biblia de Jerusalén., Editorial Española, Desclée de Brouwer, 1975. p. 24. “Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hombres, y dijo Yahvé: He aquí que todos son un sólo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible”. [Esta cita se refiere a que en dicha escritura sobre la torre de Babel habría una relación con la idea de progreso, entendiendo que dicha obra del hombre de acuerdo al relato bíblico, es la puesta en marcha de un hombre (Nimrod: rey de Mesopotamia) que desafía a Dios, analogía posible de hacer con la idea de

El progreso, no es meramente una posibilidad, ni tampoco reduce sus “planteamientos” a una pretensión; es una necesidad natural de la humanidad que nace de su carácter racional, moral y por consecuencia libre, es decir, la libertad natural del ser humano avanza incesantemente hacia formas superiores de autonomía. El contenido latente y manifiesto de nuestra especie, son las acciones libres que son potenciadas por la razón, y que genera los criterios decisivos, para la asimilación de las cosas, siempre encauzados por una libertad personal, que cede espacio a la libertad de todos o que ve en el espacio común, las posibilidades para encauzar sus intereses. Cito:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad” ¡usar la inteligencia sin la guía de otro!”<sup>102</sup>.

En este sentido –según Kant- las capacidades del hombre están orientadas **naturalmente** a mejorar, la razón no tiene límites y es testimonio natural para que el hombre pueda saber y ser conciente de sus posibilidades como “especie que tiene una finalidad”. Cito:

“(…) Si una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones”<sup>103</sup>.

Habría una libertad de hecho, dada por las condiciones racionales que permiten al ser humano mejorar, la que es base para conseguir la libertad en el progreso.

---

progreso en que el avance del hombre transgrede y desafía sus propias leyes, en este caso la de su propia conservación].

Ahora bien, la misión de los seres humanos aparece en la especie<sup>104</sup> y por lo tanto en la relación de los individuos, en un espacio mayor de *interés*, que es donde existe una tensión permanente entre la sociabilidad y la imposición violenta; así, se muestra la paradoja en que el afán de honores, bienes y poder, lucha por una posición que a momentos le es insoportable, pero de la que tampoco puede prescindir. Aparece la necesidad de un espacio de **interés común**, para erigir nuestros proyectos personales y, por su lado, en el desencuentro de la sociedad, se monta una lucha permanente en que el hombre tiende a imponerse violentamente. Hobbes plantea esto como libertad natural, lo que por fuerza e ingenio se puede llevar a cabo, allí donde el “hombre artificial –El Estado”- despliega leyes para controlar un cuerpo social que no da garantías de no irrumpir violentamente.

La sociedad, potencia a través del avance del consumo el valor del gusto y de las necesidades que permanentemente se multiplican, ampliando las virtudes y habilidades de un sujeto egoísta que se debate entre conciliación y discordia, entendiendo que su **naturaleza racional, moralmente libre**, suscita una resistencia que lo hace detentar el poder y la subyugación hacia el otro; por esto, la necesidad natural, al ser racionalizada abre un espacio para que los impulsos, en principio vitales, se apacigüen en virtud del bien progresivo de la humanidad. Cito:

“El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia”<sup>105</sup>.

Enunciado interesante, porque pareciera que la naturaleza estuviera separada del hombre, y más aún, que es superior al ser humano en tanto sabe incluso más que él lo que quiere y

---

<sup>104</sup> En el ensayo de 1791 de Kant “*Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*”, **Arendt observa que Kant** habla de la vida como un tiempo de prueba donde incluso el mejor de los hombres no está satisfecho con su vida. Se atisba una contradicción entre los intereses particulares y los de la especie y el progreso para cumplir esta misión. Para Kant hay 3 conceptos de hombre que son necesarios, primero la **idea de la especie humana y su progreso**, segundo está la **del hombre como ser moral y fin en si**, y tercero los **hombres en plural que tienen como fin la sociabilidad**.

<sup>105</sup> I. Kant., “Filosofía de la historia”. “*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*”, Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, p. 48.

necesita. Los excesos que inspiran el objeto adorado del poder y el antagonismo, dan origen al avance del hombre, hacia el despliegue de sus capacidades.

El “antagonismo” es un dispositivo que paradójicamente promueve lo mejor del hombre, sus talentos y habilidades, entonces ¿cómo se puede dar garantía de que esa incompatibilidad desarrolle virtudes que converjan en el destino del hombre, para la consecución de su felicidad, en la medida que dicha posibilidad implica la opresión del otro<sup>106</sup>?...cito:

Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano”<sup>107</sup>.

La naturaleza racional, da un sentido al ser humano o este descubre en la naturaleza su destino, que lleva a buscar en formas civiles superiores el progreso, la libertad y el sumo bien. Aquí, la libertad máxima es regulada por las leyes exteriores, que sostienen el orden social que permite a su vez la circulación de las libertades personales, la **coacción**<sup>108</sup> que pone a la especie en relación recíproca con la acción particular. Una superación de la “libertad salvaje”, para cimentar la libertad de la sociedad civil que está atravesada por el binomio “derecho<sup>109</sup>-obligación”, el que no tiene sentido, si no está situado sobre la base de una razonable representación de la libertad, en sintonía con la ley moral. Kant dice en la filosofía de la historia, cito:

---

<sup>106</sup> Es interesante en este punto, poner en escena las afirmaciones que C. Colón realiza en las cartas que escribió antes de pisar tierra, entre las que “destacan” por el *a priori* violento, la idea de que al encontrar tierra se encontraría con “indios monstruosos y antropófagos”. *“Cartas y relaciones de Cristóbal Colón”*. Tomo CLXIV, Editorial La viuda del hermano y cia., Madrid, 1892.

<sup>107</sup> I. Kant *“Antropología práctica”*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 78.

<sup>108</sup> El término aquí es entendido como acción colaborativa, con los otros.

<sup>109</sup> A modo de contraste Cfr. Foucault. M., *“La verdad y las formas jurídicas”*, Traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995. En este texto plantea que el derecho es una forma reglamentada de hacer la guerra.

“(…) su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. (...) “El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, un hombre”<sup>110</sup>.

“El carácter de nuestra especie es agitada locura”<sup>111</sup>.

Ese algo impredecible en el progreso, dado por la mezcla de bien y mal que nos constituye, aun cuando “sabemos” desde Kant que la especie humana es la gestora y protagonista del progreso hacia mejor, tampoco puede suponer ingenuamente que la buena voluntad humana – o del Hombre- genere progreso. Sumo bien, libertad, razón, ¿fin de fines?... enunciado de un progreso nebuloso que pone a **trabajar** todas las fuerzas de la humanidad para avanzar hacia mejor, ¿hacia dónde?... ¿en qué experiencia se puede reflejar esta finalidad del ser humano?... cito:

“A causa de la desproporción entre la curiosidad y la duración de la vida, la cultura lleva muchas incomodidades que el hombre ha de extirpar”<sup>112</sup>.

Al parecer, es en el espacio público, como espacio de *interés* en que se hacen valer las razones a nivel general y “desinteresado”, donde participamos del todo y la parte, ahí, la reflexión como conciencia y cuidado para el progreso, se sostiene en su carácter moral o más bien el sustento de toda moralidad es la voluntad libre. Los deseos individualizados y en conjunto, se ven representados en la posibilidad de mejorar, como ser que se abre con los otros. En este contexto Arendt confirma en parte dicha reflexión, cito:

“Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se le puede establecer para una

---

<sup>110</sup> I. Kant. Filosofía de la historia. “*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*”, Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, pp. 50 y 51

<sup>111</sup> I. Kant. Filosofía de la historia. “*Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*”, Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, p. 100.

<sup>112</sup> Kant: Opus cit., p. 77.



generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales”<sup>113</sup>.

Con relación a la noción de **interés**, Kant hace una distinción entre el de la inclinación, que es cuando el entendimiento legitima la unión entre placer y la facultad apetitiva de acuerdo a una regla general, como placer práctico, y por otro lado, cuando el placer es posterior a la determinación anterior de la facultad apetitiva, es un *interés* de la razón.

Entramos en el plano político y legislativo, porque debe existir para Kant una constitución que avale el Estado de derecho, con una teleología precisa que es evitar la guerra violenta, para avanzar hacia el mejoramiento humano. La naturaleza racional a través de la moral pura práctica es la búsqueda del progreso como bien. He aquí la finalidad política, en tanto la libertad no sólo pasa por el goce personal, sino también por el respeto a un principio, en que el placer se sustente en la universalidad que haga de la especie un legislador efectivo, que el gobierno resguarde y represente.

Desde esta perspectiva, la “razón pura práctica” apunta a la moral, que tiene como expresión máxima la constitución republicana, en donde el Estado funciona con leyes que son coherentes con principios universales, trascendentales. La historia universal y sus fundamentos racionales **a priori**, vienen a cimentar un camino en donde el hombre se libera de la relatividad violenta, que las guerras de la historia han manifestado, para de esta forma observar que dicha historia se configura como la posibilidad de ver lo que realmente somos en la especie, a saber, que mejoramos constantemente, allí donde el “entusiasmo” del progreso devela que naturaleza y libertad están estrechamente unidos.

En el Hombre convergen razón y moral como elementos para darnos cuenta de nuestra misión inmanente como especie: el progreso y el bien. El Estado se fortalece con una publicidad clara con relación a sus principios constitucionales, que por ende se expresa en la opinión pública. La cosa en sí, que racionalmente se opone a la guerra, por otro lado, necesita de la experiencia real para concretarse.

---

<sup>113</sup> H. Arendt., “*La condición humana*”, Traducción de Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, Barcelona, p. 64.

El **respeto**, viene a ser un sentimiento racional que la ilustración como proyecto político resalta, en tanto transita entre ley y sabiduría, temor y admiración; en este caso es la representación racional del deber, la que dirige las acciones, controlando las inclinaciones y valorando las actitudes que están de acuerdo a la ley.

Volvemos a la interrogante del principio ¿qué es la libertad para Kant?... El “**carácter humano**” está por encima de lo que nos entrega la naturaleza empírica, la voluntad humana – conforme a principios- es la libertad donde el pensamiento a través de la razón conduce las actitudes, para que la naturaleza sea su producto y asidero. Cito:

“(...) la razón es libre por naturaleza y no admite ninguna orden para tener alguna cosa por verdadera (ningún credo, sino solamente el libre credo)”<sup>114</sup>.

En esta atmósfera es que en el texto *el conflicto de las facultades*, Kant plantea que la facultad de filosofía debe examinar críticamente las leyes y estatutos que el gobierno publica, entendiendo que su facultad tiene como objetivo mantener este ejercicio para evitar los excesos de poder y regular desde el criterio de la búsqueda de la verdad justa, las prácticas de las facultades superiores, que están en inmediata relación con los espacios públicos y con sus ciudadanos. Es aquí, donde el respeto como sentimiento que emana del acuerdo de los eruditos y ciudadanos –nos dice Kant- debe producir un progreso, en términos del mejoramiento de las facultades y más profundamente, preparar la opinión pública para que haga uso libre y público de su razón, sin que medie el arbitrio del gobierno en el uso de la libertad. Cito:

La facultad de filosofía puede, pues, reivindicar todas las enseñanzas para someter su verdad a examen. Ella no puede ser golpeada con una prohibición por el gobierno sin que esto implique ir contra su fin específico y esencial, y las facultades superiores deben admitir sus objeciones y dudas, que les presenta públicamente –cierto que algunas pueden

---

<sup>114</sup> Kant. I. “*El conflicto de las facultades*”, Colección pedagógica universitaria, diciembre del 2002, p. 6.

encontrarlas incómodas, porque sin esas críticas ellas habrían podido dormir tranquilas en su dominio, después de haber tomado posesión al respecto de no importa que título, y continuar dirigiendo despóticamente<sup>115</sup>.

En este texto, se ve en la práctica la puesta en marcha de lo que Kant entiende por libertad, en tanto autonomía de la razón, a saber, tener la valentía de usar la inteligencia sin la guía de un tutor, evaluar por sí mismo las posibilidades a la hora de tomar una decisión, desplegar en la observación libre, equilibrada y de acuerdo a principios, la propia facultad de expresar nuestra razón, como puesta en la exterioridad de nuestros pensamientos y principios. Abrir un espacio de reflexión desde las acciones, para estar con los otros en los lugares públicos, que se construyen a partir del interés común. De ahí, la importancia de sostener en lo público la autonomía de la razón, un salir de lo privado para ver en el reflejo de los otros, la posibilidad de mis propias acciones y los límites de mis planteamientos.

Si bien, el texto está planteado como una respuesta frente al conservadurismo de la época, que se manifiesta en una visión del concepto de universidad, no deja de tener relevancia el hecho de que Kant lleva a la práctica la operación de la razón, que tiene como motor la libertad, como diseño arquitectónico la ley moral y como expresión, el uso público de la inteligencia. En este ámbito, el conocimiento significa un valor substancial para lograr niveles mayores de autonomía, en que el reino de la ética sea el que impere, a saber, el reconocimiento por parte de Kant, de estar en un proceso de ilustración, es planteado como una necesidad para avanzar hacia el progreso de la especie humana.

La autonomía, comprendida como la facultad crítica de la razón, se erige en un bien fundamental en que el espacio universitario como campo de elaboración de las políticas, que habitarán los espacios públicos y que paralelamente, conformarán las mentalidades de los ciudadanos que morarán en dichos espacios, es un campo de batalla en que la razón y sus principios deben examinar, con la mayor rigurosidad, cualquier verdad que se imponga desde la autoridad, incluso arriesgando –en el caso de Kant- la propia estabilidad, la que es suspendida por

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 13.

un bien mayor, que es la autonomía de la facultad inferior y en última instancia, la autonomía de la razón. El espacio de saber, como uno que se construye desde su posibilidad más propia, que es la libertad de autogenerar principios, que orienten la voluntad hacia el bien del progreso, no es sino, la capacidad de ser por sí mismo, que los seres humanos tienen en potencia. Por esto, la facultad de filosofía debe mantenerse libre, desplegando autónomamente su capacidad de examinar toda orden que venga del gobierno de turno, traspasando el muro gris de los intereses de poder, que se amparan sólo en la conservación de un régimen, y por contraste, esta facultad debe pasar por el tamiz de la razón crítica, toda realidad que se imponga desde cierta certeza, verdad o potencia. Por ende, podemos atisbar el carácter observador de la razón autónoma que sostenida por el saber, va abriendo camino para cimentar espacios públicos, que fortalezcan la participación en base a principios, que animen profundamente las acciones de las personas. Con esto quiero decir, que es la ley moral la posibilidad, de que cada persona se de principios, que representados a través de la razón, puedan ir más allá de las inclinaciones de los objetos de deseo para determinar la voluntad que comprenda la posibilidad más propia de la razón, a saber, la libertad de acción, que todavía esta a merced de ciertas inclinaciones, pero en la medida que se complementa con la ley moral, produce la autonomía como un grado superior de la libertad, en que la persona es capaz de usar la razón sin la guía de otro, pero teniendo en cuenta la participación con el otro, desde el espacio que abre el respeto, como sentimiento racional que regula los egoísmos que exacerbaban el individualismo. La autonomía, sería una libertad comprendida, interiorizada, que se eleva por sobre los apetitos, para dar orientaciones propias a su acción, en sintonía con el ser que se abre con los otros, como principios constituyentes del sujeto racional.

Entonces, *el conflicto de las facultades*, es la expresión de un texto y de un hecho histórico, que se arraiga en la práctica de la libertad, como ejercicio autónomo de la razón, en que el principio que la ley moral despliega, como representación de un valor superior, que se manifiesta en la libertad como autonomía, que sostiene su carácter crítico en relación a los dictámenes del gobierno, no es sino, el carácter profundo de la liberación de los tutelajes, respecto a cualquier principio impuesto desde la autoridad como único fundamento. Desde este lugar, es visible el hecho que la facultad de filosofía, debe generar las condiciones que den base, para que la disposición humana de poder llegar a una “mayoría de edad”, sea un principio

permanente, en que justamente el examen crítico, es la herramienta par regular los desbordes que el poder produce.

Una posible Ética de la libertad, es uno de los grandes desafíos en términos de disponer la reflexión, como motor para la creación de principios profundos en que se conjuguen los intereses personales, en relación a un espacio de *inter-esse*. Este último, como espacio que de lugar a las diferentes expresiones personales, en que la consideración del otro, no sea por una cierta resignación, sino que como una fuente de constitución de mi propio ser ético y político. ¿Cómo generar límites sólidos para potenciar las acciones?...

El espacio público, como puesta en marcha de la operación del libre pensamiento, permite que el ser humano vaya regulando sus propios excesos, que comience a liberarse de su “merecida tutela”. En este sentido, la comprensión que implica el saber, que amplía los criterios y que produce una conciencia, en que el respeto como sentimiento racional sea el dispositivo de las relaciones humanas, va produciendo la libertad como un espacio habitable, inclusivo y reflexivo. Cito:

“(...) vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe que naturaleza tutora”<sup>116</sup>.

La bisagra entre Hegel y los precedentes autores, comienza por la fascinación de este por el pensamiento de estos autores, en este sentido podemos atisbar las siguientes relaciones:

-En los tres autores hay una suerte de superación del estado de naturaleza o materialidad, que en el caso de Hegel se desarrolla dialécticamente, para desplegar el espíritu que tiene como movimiento la libertad, pero que desde el pensamiento genera la posibilidad de una conciencia más profunda de la libertad, que se expresa en las instituciones y, en el estado

---

<sup>116</sup> KANT: Opus cit., p. 181.

como razón universal, pero que tiene como cenit la autoconciencia de los pueblos, que es el espíritu absoluto.

-Por otra parte, la libertad en Aristóteles tiene una relación con el binomio entre *oikia* y *polis*, en la medida que el hombre libre debe tener satisfechas sus necesidades básicas, en donde la esclavitud y la virtud son fundamentales para este objetivo. De esta forma, Kant se diferencia por cuanto ya no supone dicha superación en términos económicos sino de acceso al saber, a la ilustración, cuestión que supone una cierta superación de las necesidades. Por su parte Hegel, instala la dialéctica del amo y el esclavo, en que si bien estos desenvuelven una relación simbiótica, en la medida que el amo necesita del esclavo para erigirse como tal, de tal modo que resulta que su conciencia depende de otro. El esclavo en la medida que se dé cuenta que el amo depende de él para ser, y que el temor hacia la muerte como conservación de sí mismo, se supera a partir de la capacidad que reconoce en su propio trabajo, comienza a tomar conciencia de su libertad, en tanto el mundo es en parte producido por él. Por tanto, la libertad aparece como la unidad entre el para sí de la autoconciencia y el en sí del objeto (que transforma a través de su trabajo), que se constituye en pensamiento que supera la condición de esclavo.

-El concepto de lo público y la configuración de la libertad a partir del otro es un vínculo fundamental entre estos autores: Aristóteles plantea que la educación de la capacidad de elección, como conformación de las virtudes, están siempre en el contexto político de la ciudad-estado, pero a la vez, en el proceso permanente de construcción de la libertad en términos del ejercicio de una ciudadanía activa. En Kant, el uso público de la razón es la puesta en marcha de la vocación práctica de la razón que busca en el espacio de interés común, su realización autónoma. En Hegel, la constitución del sujeto es parte del despliegue de la libertad del espíritu en la historia del hombre, por cuanto la libertad está en permanente movimiento, en la medida que la expresión más clara del espíritu que es la dialéctica, produce un progreso en que la conciencia profundiza su condición de ser y estar libre a partir del otro, tanto en la superación de la naturaleza, pasando por el comparecer ante la familia, la sociedad civil y el estado, que se manifiesta en su grado más profundo en la autoconciencia de los pueblos.

### III. Introducción al concepto de libertad en Hegel

#### III.1 A modo de preámbulo

Para Hegel el espíritu penetra en el interior de la realidad y por ende cobra sentido el objeto que se está dilucidando, el propósito del idealismo es dar consistencia a la realidad, proveer de vida a la materia -al universal concreto-, donde “la dialéctica despliega la libertad del espíritu que debería consumarse en la sociedad y en la institucionalidad”; cuestión que reafirma la aspiración fundamental de la filosofía hegeliana, que es constituirse en sistema, es decir, la posibilidad de que la filosofía se erija como ciencia, por lo que cabe preguntar por ¿cuál es la categoría que tiene la dialéctica en relación al “despliegue libre” del espíritu?...en este sentido todo lo que es verdad –nos dice *Kojeve*<sup>117</sup> sobre Hegel-, **es una entidad real, el propio ser que se revela a través del discurso coherente y con sentido**. Lo verdadero y el concepto son reales a la vez, una libertad concebida, desde lo que se puede inferir que la libertad no es algo dado de una vez, sino que un proceso, un despliegue paulatino, dialéctico, que va experimentando transformaciones.

De esta forma la estructura del ser, se plasma en el pensamiento coherente, en tanto existe una reciprocidad entre ser y pensamiento, en la medida que el ser como tal es dialéctico, de lo que se desprende, que esta no es un mecanismo lógico de expresión del ser, sino que una puesta en marcha del ser como tal, que valida el ser en la medida que lo dice correctamente, a saber, al ser en lo que es y el carácter real que comporta, que es la libertad encauzada por el movimiento propio el espíritu, donde la dialéctica es substancial como despliegue de la libertad abstracta, hacia la libertad real.

Ahora bien, en este punto se hace fundamental la pregunta por el lenguaje que muestra el ser en su devenir real, que nos lleva a la pregunta por ¿qué tipo de lenguaje evidencia el sentido unitario del sistema hegeliano?...

---

<sup>117</sup> Cfr. Kojève A. “*La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*”, Editorial Leviatán.

### III.2 Libertad vacía

El espíritu contiene en sí mismo la posibilidad de que la cosa se de, en la medida que la cosa como tal es por el espíritu, el ser es ella misma, dicho de otro modo, la cosa como tal es por la categoría ontológica que el espíritu tiene para entronizarse en el mundo real. El espíritu es en la medida que supera lo inmediato, de tal forma que comporta un movimiento que se refiere a lo general, como distancia de sí mismo que es constituyente de esto otro, que es el sí mismo del espíritu, puesto como lo que es. Cito:

“El ser forma parte de la inmediatez; pero tiene que ser sentado en su verdad”<sup>118</sup>.

Habría una identidad entre espíritu y ser en lo inmediato, esta es la “intuición”<sup>119</sup>, sin embargo, al distanciarse de lo directo “el espíritu vuelve a sí”, **se libera de la inmediatez**. Hegel dice “**El espíritu es la imaginación en acto de representar**”, la autorreferencia del espíritu, del uno contra sí mismo, de donde resulta que la intuición constituye al objeto, porque implica como acto de conocer, el despliegue de la libertad del espíritu, donde espacio y tiempo son referencias externas que se expresan en la forma, pero que no constituyen el ser como yo en cuanto tal.

Como conciencia el espíritu es ser, pero para nosotros es la unidad de ambos. Consecuentemente, por su negatividad contiene la posibilidad de desplegarse en el objeto, en la imagen en cuanto ente. En este sentido, la imagen como parte de la representación que el espíritu echa a andar, se encuentra en la obscuridad, es inconsciente, no forma parte de la representación. Cito:

“(…) El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tienen presentes”<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> G. W. F. Hegel. *Filosofía real*. Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F. 1984, p. 153.

<sup>119</sup> La intuición se refiere al objeto como contenido de la percepción del espíritu.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 154.



Se podría plantear que en la noche está la posibilidad de extraer las imágenes. El yo implica una referencia a sí mismo en tanto uno, pero paralelamente es movimiento en la medida que se expresa en una pluralidad, comporta una referencia que en sus variantes hacen propia la forma que al ser parte de un contenido cambia la referencia. “Este movimiento es independiente del que causa el tiempo y el espacio, este es más bien libre” y subsiste independientemente. Cito:

“(…) Para sí **la forma** es aquí el libre albedrío de deshacer imágenes y enlazarlas del modo más inconexo. (...) Esta arbitrariedad es la libertad vacía, pues su contenido es sucesivo, radica sólo en la forma y sólo a ésta le afecta”<sup>121</sup>.

Hasta aquí, el objeto ha aparecido, por lo tanto se encuentra en la memoria y en el recuerdo. A partir del objeto, se toma conciencia del yo, es decir, se encuentra en la intuición directa, pero en la medida que se profundiza este es parte de la consciencia en tanto devela la relación de conocimiento que existe con el objeto, en donde el yo es necesario para que este aparezca. De tal forma que traspasando la dimensión de lo que está en frente, el yo en la medida que constata el objeto le da realidad, para que se dé la memoria y la conciencia del recuerdo, como posibilidad no sólo de saber, sino para que el objeto aparezca (en la realidad).

De lo anterior, se sigue que en la acción del movimiento en que el objeto aparece -en que el espíritu “es” libre- existe el sí mismo como parte fundamental de la fórmula que permite el acceso al objeto, por esto el objeto queda sumergido en la noche, en donde la síntesis es entre el contenido y el sí mismo. De este modo, el objeto ha sido absorbido por el yo, en la medida que pierde su condición primera, su estar en frente no constituye una esencia, entendiendo que su contenido al ser superado involucra que pasa a formar parte del ser que es el **uno mismo**, donde el signo como esencia del objeto -que es el **para sí**- conlleva que el objeto pierda su valor propio y pase a ser parte del yo mismo. Produce que el **ser-para-mí**, se entronice en la cosa y la constituya, al parecer privando a la cosa de lo que ella misma es o más bien dicho produce a la cosa como tal.

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 155.

Desde esta perspectiva, el yo es **interioridad inmediata**, que se manifiesta en la conciencia, no obstante debe transitar hacia un estado objetual, en que se hace externo y donde adquiere el “nombre que le da fuerza creadora”. La imaginación presenta una forma vacía, en donde el lenguaje es lo que da ser a la cosa, a saber, lo que expresa el objeto como tal para darle realidad. Hegel plantea que el lenguaje sería la expresión del objeto, no en cuanto escindido de él, sino como constituyente, es decir, condición de aparición del objeto. Cito:

“O sea que por medio del nombre el // objeto ha nacido, **como ser, del yo**”. Esta es la primera fuerza creadora que ejerce el espíritu”<sup>122</sup>.

El ejemplo que Hegel da sobre la realidad del caballo, pone acento en que este es algo interno, que radica en el yo, en que el nombre arbitrario le da cierta realidad, a saber, por un lado somos uno con el caballo y por otro lado, al retirarse a su valor de nombre es algo espiritual, distinto a la cosa.

En el transcurso en que el espíritu se despliega a través de la imaginación -pasando por el nombre-, va configurando una exterioridad en que **el para sí pasa a ser**, es decir, el nombre abre la posibilidad de superación de la intuición en que la posibilidad de aparición del objeto es su propia negación en el “llamado a ser del nombre”, que contiene una posibilidad de concreción del espíritu, que por medio del lenguaje como manifestación de la imaginación y, a su vez de la representación, sedimenta las condiciones para que la libertad del espíritu, se constituya en una acción más conciente del yo que está conociendo. Cito:

“(…) En el signo el objeto tiene otro significado que lo que él es, lo interior; en cambio el significado del nombre es lo que es sensiblemente. Su contenido tiene que igualarse con él mismo, con su espiritualidad simple, que es”<sup>123</sup>.

Para Hegel, el espíritu **se encuentra consigo** en el nombre, como un “reino de posibilidades”, una pluralidad que a través del yo vincula dando orden duradero a esta relación.

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 156.

<sup>123</sup> Ibid., p. 158.

**El yo da el contenido a partir de sí, se pone como necesario en el reino del nombre,** donde la **memoria** en tanto conservación de los nombres sirve de conector libre y arbitrario, entre el significado o imagen y el nombre. Por consiguiente, el yo sigue siendo en sí, pero no obstante no puede trascender la materia, porque se encuentra relacionado, se vuelve al vacío, el “vacío sí mismo como mismo” nos dice Hegel. La libertad en este sentido, se encuentra en la vinculación que el yo genera a partir del orden que produce libre de toda representación, donde la ejercitación de la memoria es el despertar del espíritu como espíritu, que se hace necesario para fijar un orden que no tiene referencia total al objeto. El espíritu es fuerza libre, en que “el yo es cosa cuando fija los nombres”, porque al desplegarse en el nombre no se refiere a la cosa sensible, sino a sí mismo, y a su vez, esto se encuentra inserto en un movimiento mayor, que es el del espíritu que se pone fuera para volver a sí mismo. Es decir, por un lado hay una referencia innegable al objeto –en la medida que desde ahí aparece la necesidad del nombre en su relación con lo que nombra- pero paralelamente, en la medida que el espíritu como movimiento libre, trasciende el objeto en cuanto tal se refiere a sí mismo, abriendo la posibilidad de que el espíritu retorne a sí. Cito:

“(…) Si el yo, como memoria, puede convertirse en cosa, es sólo porque de suyo la cosa en que se convierte es yo”<sup>124</sup>.

El comienzo de la libre ascensión (o descenso) del espíritu, es un paso en el proceso de abstracción, en que este se tiene a sí mismo por objeto, yendo más allá de la expresión sensible, que se refleja en el nombre de una cosa externa, ahora más bien se trata de que la memoria despierta al ser de suyo para sí, es decir, el autoreconocimiento del espíritu, allí donde el yo reflexiona en relación a su quehacer y donde va siendo más consciente de “su” libertad.

### **III.3 Libertad Formal**

¿Se puede entender la ocupación del yo consigo mismo como una forma de libertad?...El yo cuando queda sujeto a un orden se vuelve cosa, asimismo convertido en objeto es ser en el nombre, donde la cosa es el signo, pero también es necesidad porque conlleva el *sí mismo* del yo,

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 160.

por lo tanto la diferencia en la cosa es una negatividad que comporta la experiencia de la conciencia, en tanto contiene un proceso de comprensión mayor, dado por una profundización en el proceso de abstracción desde el lenguaje, como signo en que se expresa el movimiento libre del espíritu.

Paulatinamente Hegel va constituyendo desde la relación primera con el objeto, -superado por el yo que genera la cosa como signo-, categorías lógicas que permiten visualizar el movimiento dialéctico del espíritu, o más bien dicho, el espíritu dialéctico se posiciona libremente en el movimiento del pensamiento que lo constituye, que es la expresión más prístina del ser libre.

El yo actúa sobre la cosa o lo general, para desde la diferencia de sí producir la *singularidad*. La generalidad y la singularidad, son independientes entre sí, no obstante se constituyen como tales por oposición al otro, tránsito que produce lo que Hegel denomina el **fundamento**. La generalidad implica la negación ocultándola, por su parte la singularidad es la negación activa, que excluye lo general. En este sentido, “lo general es uno pero su ser es siempre diverso”, esto es, tanto la generalidad como el ser conllevan su opuesto, porque ocultan la negación apareciendo como unidad, lo que sólo se da en base al supuesto de negar la diversidad que se encuentra contenida en la generalidad, de tal manera que en su oposición se encuentra una necesidad recíproca, que se relaciona en la unidad y en la oposición, como elementos de un movimiento del espíritu y de la libertad que este despliega.

Por consecuencia, se atisba que en la oposición complementaria que protagonizan la singularidad y la generalidad, se cierne el fundamento en tanto posibilidad de pensar más allá de lo inmediato, en términos de traspasar en cierta medida, la materialidad del objeto, para configurar otra dimensión basada en la cosa que como señal lingüística espiritual de la libertad, supera (*aufheben*) la materialidad primera sin desligarse totalmente de esta.

La generalidad es igual y opuesta a sí misma. El entendimiento es razón y el yo mismo su objeto. La “coseidad” que se expresa como acto lingüístico que se apropia de la cosa volviéndose objeto, cuando es generalidad se representa asimismo inmediatamente siendo, donde su unidad es

la negatividad. Nos plantea Hegel “El movimiento de las puras categorías es el **ser** convirtiéndose en fundamento bajo la forma de la cosa (...)”. La singularidad y la generalidad, como tales no existen, sin embargo la primera es referencia a sí misma y la segunda como lo implícito es lo interno de cada uno, pero a la vez lo externo, es decir, a través del silogismo la inteligencia ya no tiene por objeto algo distinto a ella, sino que a ella misma. Lo general es el ser de suyo, es su yo, en la medida que la inteligencia es realización y superación, permite que el sujeto supere el objeto porque este no es sino su propia posibilidad como entendimiento. Cito:

“Esta inteligencia es libre; pero esa libertad carece a su vez de contenido, pues si se ha liberado ha sido a costa de él, a base de “perderlo”. El movimiento de la inteligencia es ahora el opuesto de llenarse, no por (...) introspección, sino por generación (...) en la que tenga conciencia de su quehacer”<sup>125</sup>.

¿Qué significa que la reflexión se convierte en objeto? y ¿cuál es el sentido que tiene la voluntad en este movimiento?, la “voluntad en este sentido es libre en el vacío, formalmente, es el silogismo”, que va de lo general a lo singular, como un impulso que va desde el fin a lo que en él se encuentra activo. Este impulso aún no tiene contenido, sólo hablamos del concepto de la voluntad en lo general, donde la conciencia se encuentra contenida en el yo. Aquí la voluntad es ser para sí, se despeja de todo contenido externo, el silogismo carece del otro –el ser como forma-, donde la voluntad contiene lo negativo como negatividad autorreferente. De este modo, el contenido del objeto al separarse de su impulso recibe una nueva forma, ya no es yo vacío, sino que ahora se relaciona con el ser, se sabe así mismo como contenido ya no sólo como ser, sino que haciendo la diferencia en tanto nombre y cosa. Por lo tanto, el yo adquiere conciencia en la diferencia, a partir de sí pone el contenido que se plasma como diferencia. Es así, que se puede decir que el objeto no existe, sino en base al yo que supera el impulso inicial del exterior para constituirse en el contenido que como tal es diferencia. Cito:

“(...) el ser del término medio es lo otro, su actividad es la del yo, carece de otra, este extremo queda fuera de él; como coseidad es pasividad, comunicación de esta actividad, la tiene

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 165. (Las comillas en perderlo son responsabilidad del autor de este trabajo).

en él como algo fluido pero ajeno. Su otro extremo es la oposición (la particularidad) de este ser suyo y la actividad”<sup>126</sup>.

En el sentido de la actividad, Hegel plantea que el ser del término medio es lo receptivo y activo, lo que tiene que ver con la capacidad de comunicar que el yo tiene. En este contexto, el trabajo como actividad reflexionada en sí es el medio del ansia para la realización de la voluntad a la vez que en cada producción hay unas singularidades, donde **el trabajo es el puente entre la herramienta y mi voluntad**, con el objetivo de que el yo se retire del impulso y cree una exterioridad.

Hegel expresa “el hombre es así el destino de lo singular”. Esto quiere decir que en la medida que contempla lo que es, superando de este modo el impulso que es nulidad, la voluntad se divide en dos: una que es ciega, sin conciencia, lo patente que impulsa hacia fuera y que es impulsado; y la voluntad que es el mal, aquel que es consciente de que su ser es contra otro ente, el despliegue negativo, lo general y singular que se encaminan hacia la comprensión de sí en el otro.

#### III.4. Libertad Real

Con relación a la libertad, cabe hacer énfasis en que hay dos “yoes” que son recíprocamente autónomos, que reflejan la unidad de voluntad e inteligencia. Se supera la neutralidad y el yo llega a **ser-para-sí**, el saber de un yo autónomo sobre otro yo autónomo. Es decir, la tensión en el otro es la esencia que abre la posibilidad de la autonomía y la superación del impulso. Para Hegel una relación de amor, que se sabe uno en el otro, que reconoce la igualdad de que uno se contiene en la negación hacia el otro, una mutualidad que se expresa en que el objeto se encuentra contenido en su coseidad, es decir, en el concepto de objeto. El movimiento del saber no está en lo objetual, sino en el interior mismo. Cito:

“(…) A cada uno su propia superación se le convierte en el otro en **ser-para-otro**. Lo otro es, pues, para mí, es decir: se sabe en mí. Es sólo ser-para otro, es decir: está fuera de sí”<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 168.

Se sabe asimismo desde la intuición en el otro. Lo general es hacia fuera y lo singular es hacia dentro. Ahora bien, esta reciprocidad antes descrita, se supera en que cada uno se constituye en el otro como ser-para-sí, donde el estímulo evidencia que la esencia está en el otro, cito:

Lo otro es, pues, para mí, es decir: se sabe en mí. (...) Este conocer es el amor. Es el movimiento del silogismo, de modo que cada extremo **queda** lleno del yo, está así inmediatamente en el otro y sólo este ser en el otro se separa del yo y se le convierte en objeto. Es el elemento de la Ética comunitaria; no ella misma sino aún solo su presentimiento. <Cada uno está reconocido sólo como voluntad determinada, carácter o individuo natural, es decir en su ipseidad natural, previa al proceso de formación><sup>128</sup>.

Por consiguiente, es en la familia donde se da el **interés** “por ganar” –dice Hegel-, donde el yo es la posibilidad general de la existencia, el trabajo es un ansia general no singular, es decir, la posesión tiene una connotación más allá de lo material – es espiritual- de tal forma que el ansia es racional, sagrada y sólo puede ser satisfecha por el trabajo comunitario. De esta forma, el trabajo para Hegel, se orienta al **interés**, entendiendo que al elaborar algo preciso, se aporta al bien común, donde se mantienen todos, por eso el patrimonio familiar general, implica un momento en que los opuestos son concientes de sí, sin embargo, dicha oposición todavía no tiene al amor como sostén, ya que este es la unidad posible.

Por consiguiente, cabe la pregunta ¿a qué se refiere Hegel con esta unidad posible?, la unidad es lo inmediato o singular, pero a su vez el amor es la superación de la singularidad, que es el devenir del individuo como uno que es conciente de su devenir **para-sí**, en que la noción de individuo se orienta a una inmediata substancia espiritual, pero que como tal no está en posesión

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 173.

<sup>128</sup> Ibid., p. 174.

de su mismidad, esto quiere decir, que está en movimiento para en el hacer adquirir el sí mismo, la substancia. Así, se entiende que el movimiento es el yo que mueve a través del otro, donde este pasa a formar parte de sí y por tanto de la alteridad, de lo que resulta el ser para sí como una consciencia, el ser-para-sí total que nace del todo, del amor. De ahí nace el yo como carácter, que pasa de ser carácter natural a la realidad del amor. Cito:

“La familia se resuelve en estos momentos: el amor natural, la procreación de los hijos; el amor consciente de sí, sentimiento consciente y convicción y su lenguaje; el trabajo común y el ganarse de la vida, servicio y cuidado recíprocos; **la educación: nada singular puede convertirse en el fin completo**”<sup>129</sup>.

De acuerdo con lo que Hegel plantea, el amor se vuelve hacia sí mismo, es para sí de tal forma que ya no es carácter. Resulta plausible que **el amor es la esencia simple que se opone a un todo cerrado en sí, y que más bien se abre a un encuentro de individualidades libres y plenas**. Hegel dice “Sólo a partir de aquí, con el consciente ser-para-sí, tiene el Espíritu auténtico ser”. El “estado de naturaleza”, es cuando estas individualidades están en tensión, uno se instala en su tierra y sella con su trabajo la forma de existencia general, de lo que a su vez surge la exclusión de la otra individualidad, que es dejar de ser lo que es (no hay ser general), por lo que Hegel sostiene que dicho nexo debe ser superado en tanto la posibilidad en que el ser libre neutro se imponga por sobre el estado natural y, de esta manera, decir qué deberes y derechos tienen entre sí los individuos para abrir la relación entre la consciencia autónoma y su concepto –Hegel dice “*exeundum e statu naturae*”. Cito:

“Queda sentado el **concepto** de las consciencias de sí recíprocamente libres. Pero sólo el concepto; precisamente porque es el concepto, tiene que realizarse, es decir: superarse, pues en la forma del concepto se opone a su realidad (...)”<sup>130</sup>.

La libertad en este sentido se construye a partir de una cierta superación del “estado de naturaleza”, pero dicha posibilidad tiene como ejercicio fundamental el pensamiento que se da a

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 174.

<sup>130</sup> Ibid., p.176.



sí mismo el contenido, en que la definición de derecho cobra fuerza, allí donde se constituye como determinación de la libertad vacía, en que el individuo se constituye desde el otro.

### III.5 Libertad y propiedad

¿Qué es para Hegel la “referencia que reconoce”?...se refiere a que en la búsqueda del sí mismo el yo deja de ser esta singularidad, no se contenta con la existencia inmediata, sino que alcanza una dimensión jurídica, a saber, este sí mismo inmediato se reconoce en base al concepto, por lo que el hombre reconoce y necesariamente es reconocido y, en este acto supera la naturaleza pasando a ser espiritual, más bien dicho a ser consciente de su espiritualidad. En este caso, el derecho es un espacio de reconocimiento, porque allí donde el individuo es un ser contingente, supera esta condición en el reconocimiento común, como lugar de *inter-esse*<sup>131</sup>, entendiendo que el individuo se constituye por el poder de su posesión material -la propiedad- que por su parte, excluye a un tercero, donde el derecho viene a expresar el lugar de un encuentro con el otro, en que estos reconocen la propiedad como un *status* jurídico. Por cierto, el hombre toma posesión directa no por el espacio jurídico formal, cuestión que Hegel evidencia como una contradicción entre el tener y el *ser-para-sí*; el tener por sí solo no da la condición jurídica, sino que esta pasa por la superación que el reconocimiento desde el otro abre como un espacio de interés común, en la medida que la posesión del otro, es compartida en un espacio en que “la individualidad es superada”. Por consecuencia el yo se extiende como objeto, que es la expansión del ser en lo que posee, lo cual requiere de un signo que de cuenta de dicho gesto. Lo que es marcado como mío no puede ser tuyo, cuestión que genera en el signo el simbolismo propio de un ser que se materializa, pero que en tanto comienza a interiorizar la importancia del signo en este procedimiento, deja entrever la base fundamental de la superación del yo a través del concepto, que despliega con la fuerza del pensamiento, la posibilidad de la propiedad, que se plasma en la **estética del reconocimiento**, dada por la exteriorización de un yo que en este caso transita entre el objeto y el concepto, en tanto libre expresión del espíritu. Esto connota, que en la necesidad de tener hay un ser inmediato que necesita de un tercero, que mediante un *status* jurídico, viene a ser un espacio de reconocimiento, basado en la ocupación y en el ejercicio del tener, no obstante, la contradicción que se da entre el tener y el reconocimiento en tanto

---

<sup>131</sup> Noción latina que se refiere al ser que se abre, por la relación con la diferencia del otro.

racionalidad dada por una comunidad que legitima la pertenencia, es crucial entendiendo que desde ella resulta una pregunta insoslayable, ¿se puede comprender la libertad como un tránsito entre la pertenencia y el reconocimiento de la comunidad?...para Hegel “las posesiones del hombre son el cuerpo, lo que tengo en la boca y en la mano, pero también lo que yo he mirado ansiosamente y hacia donde se ha tendido mi mano”, de tal modo que lo mío es producto de lo que he señalado como tal, que sin duda contiene una arbitrariedad. Hegel lo plantea como el choque que se produce entre lo inmediatamente sensible y el puro **sí mismo**, que es la igualdad en la que se basa el derecho, donde el autor reconoce que no es posible sostener la propiedad por la apropiación directa, sino por el contrato que refleja la racionalidad dada por el reconocimiento del otro y no por la “exclusión implícita”, que corresponde a lo ilegal, en la medida que no hay conciencia real.

¿Se podría plantear que Hegel constituye la libertad fundamentalmente en el tener?...

En el reconocimiento está la posibilidad de desplegar una voluntad libre, donde la reciprocidad implica que el otro es el “ser para sí”, el movimiento en que el otro es un reflejo de sí en que se da la autonomía, lugar en que cada uno de los elementos del silogismo es para el otro. El individuo es un ser que se encuentra excluido de ser por el otro y en este sentido la familia es para sí, su ser es por el otro.

Desde esta óptica, la igualdad está dada porque ambos se sientan en la propiedad, que genera un excluido y un excluyente – dice Hegel-, pero la desigualdad se da porque cada uno se instala en el **ser para sí** del otro, por lo que el excluyente se sentó en la cosa sin dueño y el excluido en la poseída. Cito:

Para el señor, la consciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una consciencia independiente. No es para él una consciencia tal

sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene pues, la certeza de ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que está comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también las servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia **repelida** sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia<sup>132</sup>.

La superación de la desigualdad es que cada uno es consciente de sí en el otro, es que cada uno quiere valerse en el otro e instruirse a partir de él. En este sentido, el ser para sí tiene que ver con la voluntad, con la posibilidad de darse realidad, que no pasa sólo por el lenguaje, sino por el modo en como sedimenta la posibilidad más propia de sí mismo. Cito:

“(…) Pero tal explanarse es la superación inmanente de la existencia (desaparición de la propia existencia inmediata) que le pertenece, realizada por sí misma, la voluntad dirigiéndose a sí misma, hacia el extremo de su singularidad (mientras que el carácter sólo se dirige hacia sí mismo como general)”<sup>133</sup>.

Para Hegel lo precedente, radica en que la voluntad debe superar el ser inmediato, para conformarse como saber, es decir, ser sapiente, lo que implica tener conocimiento, una voluntad reflexionada como unidad alejada del impulso, lo que involucra un reconocimiento. Cito:

---

<sup>132</sup> G. W. F. Hegel. “*Fenomenología del espíritu*”, Editorial Fondo de cultura económico, México, D.F, 1987. pp. 118-119.

<sup>133</sup> HEGEL, Opus cit., p. 180.

“**La voluntad**, opuesta a sí en la forma de la generalidad, es el ser, realidad sin más; y el singular, el sujeto, es la persona. La voluntad del singular es la general y la general es singulares: Ética comunitaria en general; pero a las inmediatas **es el derecho**”<sup>134</sup>.

Aquí, se infiere que el derecho, según lo que el propio Hegel plantea, es una limitación de la libertad, de la voluntad referida a lo singular y contingente, para abrirse paso en un espacio de interés mayor que se constituye desde el otro como soporte de un yo, que se supera a sí mismo, para plasmar en la unidad entre voluntad e inteligencia, (que en un primer momento es formal) y así concretarse en un saber aplicable, en que la conciencia de la propia libertad del espíritu, (que se proyecta en las personas) en los sujetos de saber y por lo tanto sociales, se presenta como un equilibrio entre las necesidades y el ejercicio consistente y permanente de una razón que a partir de lo inmediato y de su superación, es capaz de entronizarse en la sociedad y en las instituciones, como un valor para el reconocimiento de la diferencia movilizadora, que está en los cimientos del espíritu, de la libertad y de la dialéctica como despliegue de estos.

### **III.6 Libertad y necesidad**

Bajo este prisma, la libertad se entiende como un tránsito en que el espíritu constituye la materia, le da vida a través de un proceso en que la luz de la razón va posicionándose en lo que existe. En este ámbito, la libertad en primera instancia se encuentra vacía, su ser es a partir del movimiento propio del espíritu que tiene a la negatividad como fuerza creadora, en la medida que sale de sí para entrar en el objeto, pero a su vez, vuelve a sí –ya no de la misma forma- en tanto que el yo, a través del lenguaje se va haciendo más conciente de sí, de su libertad, para darle realidad al objeto como tal, trascendiendo su materialidad. En dicha superación de la inmediatez, el “reino de los nombres” que Hegel enuncia, abre la posibilidad de que el espíritu y la libertad que comporta, sedimenten las bases para que el pensamiento produzca una nueva superación u otra vuelta del espíritu a sí mismo, que se retroalimenta de su propio “pasado”, por lo que el proceso de aparición del espíritu y de realización de la libertad va forjando, ahora desde el yo, la unidad entre la voluntad y la inteligencia que al complementarse, configuran en el silogismo la posibilidad de relación recíproca entre la singularidad y la generalidad, que son unidad en tanto

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 181.

oposición, y que en su relación, generan la creación de la cosa, que es un grado de profundización del yo. Esto produce una mayor abstracción, que sin embargo, implica un nivel de consciencia mayor respecto de su libertad, referida al movimiento del pensamiento dialéctico que va creando la realidad. Hegel lo plantea como “la posibilidad infinita del pensamiento que libera al hombre de la noche oscura”.

Aún así, es en la libertad formal, en que el silogismo evidencia la unidad entre voluntad e inteligencia, donde Hegel es claro en que la mutualidad entre lo singular y lo general es decisiva, porque dicha relación contiene la posibilidad en que el espíritu y la libertad como desarrollo de este, se encuentre siempre en referencia a un otro, en que si bien se reconoce la importancia de la singularidad, esta es trascendida en la generalidad como expresión del movimiento del espíritu, que tiene como cenit a la comunidad como espacio de interés que permite a través de la razón, fortalecer la sociedad civil y desde ahí las instituciones. En estos términos, es posible plantear que para Hegel la libertad es un proceso en que se va de lo abstracto a lo material, constituyendo un movimiento en que primero se crea el objeto, y la naturaleza como tal. Luego el pensamiento, como posibilidad de pensar dicha naturaleza y todo lo que existe, confluyendo en **la propiedad<sup>135</sup> y el derecho como lugar de reconocimiento desde el otro**, como espacio de libertad. Esto regula a través de la razón y de un yo cada vez más consciente, un sistema de necesidades, medios y fines que se multiplican hacia el infinito... entonces, ¿podemos decir que la libertad es un movimiento permanente de conquista del significado, en que el espíritu que se presenta en la materia da sentido a partir del ejercicio libre del pensamiento dialéctico, que sin dejar de lado la materialidad, la trasciende permanentemente!?...cito:

“El espíritu no es real ni como inteligencia ni como voluntad, sino como voluntad que es inteligencia, es decir: en la inteligencia son ambas la unidad de dos generalidades, y en la

---

<sup>135</sup> Cfr. Braudel F. “*La dinámica del capitalismo*”, Traducción de Rafael Tuzón Calatayud, Editorial Fondo de cultura económico, México, D.F. 2002. En la mitad del siglo XV, se produce un aumento de la población importante en Europa, dado por la necesidad de compensar las pérdidas humanas, producto de la peste negra, fiebre tifoidea, tifus, viruela, tuberculosis, entre otras; tendencia que se mantiene con fuerza hasta el siglo XVIII. Braudel señala que el siglo XVIII se configura como un puente donde se concreta un cambio económico que en el siglo XV se caracterizo por las ferias y bolsas para gradualmente dar paso a los mercados y tiendas. Esto produce una aceleración económica que hace que las bolsas amplíen sus actividades, Londres, Ámsterdam, París, etc. se animan con el crédito y el dinero.

voluntad general éstas son ipseidades completas; son un saber acerca de su ser y su ser es esto espiritual, la // voluntad general”<sup>136</sup>.

El derecho para Hegel es el “ser en general espiritual”, se relaciona con el ansia porque *es* en la medida que la existencia en general es un conjunto de necesidades, que se une a que la posibilidad de satisfacción sea algo externo, la pura forma, que para Hegel se relaciona con un trabajo abstracto, en que “el yo es desde la pluralidad”, lo que demuestra que “el yo que es para sí es abstracto”.

Esto significa que su trabajo también lo es, por lo tanto podemos decir que si bien existen los trabajadores singulares, que trabajan por sus propias necesidades, paralelamente su trabajo va más allá, se comparte y se hace múltiple, para desde ahí constituir el valor general que corresponde al dinero, en que la vuelta a la concreción es el cambio. Cito:

“En el trabajador se da, pues subjetivamente, el hecho de que el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital se da, objetivamente, el hecho de que el trabajador es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”<sup>137</sup>.

En este ámbito, la cosa implica la referencia a otro, es ser para el otro, en la medida que la existencia como consciencia de un yo constituyente, se ve cristalizada en lo que realmente es, a saber, **el estado de reconocimiento**.

Hegel habla del “ser de la posesión”, en que la propiedad es la tenencia inmediata que se encuentra mediada por el reconocimiento, ahora bien, hace hincapié en que la causa de la propiedad es el trabajo, es decir, el hecho contingente de mi habilidad, afición o talento que se orienta a la preeminencia de un yo que es absolutamente necesario, la fuente y asidero del reconocimiento, cito:

---

<sup>136</sup> HEGEL, Opus cit., p. 183.

<sup>137</sup> K. Marx., “*Manuscritos*”. Editorial Alianza, Madrid, p. 127.

He querido en el cambio, he sentido mi cosa como valor, es decir movimiento interno, hacer interno, la misma extrañación que en el trabajo, hundido en el ser: 1.º) me convierto inmediatamente en la cosa –forma que es ser-, en trabajo; 2.º) me extraño también de esta existencia mía, la convierto en algo que me es ajeno, y me conservo en ello; precisamente en ello intuyo mi estado de reconocimiento, **soy** ser que sabe. Allí **está** mi yo inmediato, aquí mi ser-para-mí, mi persona. Ahora intuyo, pues, mi estado de reconocimiento como existencia y voluntad es este valer **ante los otros**<sup>138</sup>.

En esta cita, es más clara la idea en que el **estado de reconocimiento**, se atisba como un espacio de interés en el otro, encauzado por el trabajo como dispositivo que abre mi existencia singular, a la vez que es trascendida allí donde **me hago persona, con y desde los otros**. En este campo de acción el reconocimiento va más allá de sí, al transformarse en objeto y desdoblarse, porque mi voluntad no sólo tiene valor para mí, sino que también para el otro.

El valor que cada persona le da a una cosa, en términos de la opinión y voluntad es variable, en la medida que no puede darse una conciencia homogénea de dicho valor, donde la diferencia opera constantemente como un elemento positivo que al ser aceptado por el otro o que tiene al otro como medio de reconocimiento, es también una forma de enajenación constante que en definitiva es la **adquisición**. Esto converge en el **contrato**, que es un cambio de explicaciones en donde la cosa se proyecta, un signo lingüístico que se abstrae de la cosa para generar reconocimiento. Lo importante aquí es la reciprocidad insoslayable que se da básicamente entre dos personas que se enajenan de sí mismas a través del otro, en que el lenguaje es la expresión del desprendimiento de algo que el otro acepta como real, en que la alienación es mutua.

### III.7 La libertad en común y el contrato

---

<sup>138</sup> HEGEL, Opus cit., p. 186.

Desde aquí, se puede visualizar una cierta separación entre la voluntad singular y la común, ya que la primera es causa de todo reconocimiento posible, pero todavía no lo es, en tanto la existencia real de mi voluntad está en el otro, en una representación tal que desde la enajenación de mutuo acuerdo se produzca el reconocimiento; en que siempre está la posibilidad de romper el contrato unilateralmente, de tal forma que la voluntad singular es tan fundamental como la general. Hegel hace una distinción que se refiere a que la voluntad común no es una cuestión sólo de deber, en tanto en esta concepción la existencia y el tiempo pierden valor, más bien, se trata de ir de una esencialidad de la voluntad a una de la existencia, que connota lo fundamental de lo común “en contra” de la singularidad de la voluntad. En la voluntad común lo singular de esta es persona, se gana el respeto. En este contexto, al poner mi voluntad en un contrato, es por una particularidad que se encuentra referida a un espacio mayor que se sustenta en la voluntad común que reconoce dicho contrato, de lo contrario el contrato pierde eficacia. Cito:

“(…) **la voluntad general absorbe en sí el yo singular** –como un ente frente a ella- , todo el singular, y que me veo reconocido, yo sin más, como persona. No sólo queda sentado mi haber y propiedad sino mi persona, o **queda sentado** en cuanto en mi existencia se encierra mi todo, honra y vida”<sup>139</sup>.

¿Se puede plantear que el contrato es una extensión de mi voluntad que expresa la consciencia? o tal vez ¿una instancia en que la voluntad al ser superada por la existencia más plena, abre la experiencia de una libertad más profunda? O ¿quizás estemos sólo frente a una estratagema racional para ocultar el carácter coercitivo que el contrato tiene en su esencia?...

Teniendo en cuenta esto, el contrato para Hegel viene a ser una instancia en que la voluntad se encuentra unida a la existencia, al ser conciente de la importancia fundamental del otro, para desplegar la voluntad singular, pero más allá de eso, en la necesidad no sólo del tener sino del reconocimiento. Cuestión que va de la mano con un constreñimiento del yo, que se produce por una “reflexión de mí en mi propia existencia” nos dice Hegel, la cual se orienta en lo abstracto a una vuelta del espíritu sobre sí a través del movimiento de lo negativo. Pero en la

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 189.



puesta en marcha del espíritu hacia el habitar lo concreto, en que la libertad se presenta de diversas formas, ocurre que el contrato tiene una incidencia directa sobre el yo, en tanto se niega la voluntad singular, para dar nacimiento a un lugar que trasciende la individualidad sosteniéndola, a saber, la voluntad común. Estamos frente a un vaivén de la existencia, que se expresa en los encuentros y desencuentros, en que la voluntad transita entre lo singular y lo común, donde la libertad cobra sentido allí donde logra atravesar el límite de lo puramente individual, para recobrar negativamente el significado por medio del valor del reconocimiento en lo común, que tiene como base la necesidad de urdir lo singular con lo general, en una realidad en que la voluntad no se reduzca a reaccionar ante lo coercitivo y violento, sino que abra el espacio de la autonomía y de la libertad real del reconocimiento. Cito:

“Me presento como persona frente a la persona de otro, anulo su ser general, la seguridad de su persona; le muestro que en esta precisa existencia, determinidad mía me ha lesionado como general y por tanto no se ha comportado conmigo como yo con él, toda vez que sólo se trataba de la cosa determinada”<sup>140</sup>.

Dicha cita pone en evidencia como la libertad se debate entre lo singular y lo común, entendiendo por un lado, que no es posible concebirla sino con una raigambre que tenga como matriz la autonomía, la capacidad de decisión responsable del individuo, pero que como tal –y por otro lado- requiere para su legitimación, de un estado de reconocimiento en que el otro es substancial, en la medida que la libertad no puede ser un ejercicio meramente aislado, sino que en conciencia y con el otro. A partir de lo anterior, el sujeto que delinque quiebra el derecho, por estar en contra de la voluntad general, y sólo reducirse a la satisfacción animal de su yo egoísta, que “reconoce” al otro desde la negación violenta, por ello, la restitución del daño que la justicia lleva a cabo, está dentro del reconocimiento que es según Hegel “la voluntad general reconciliada”.

Luego, se podría pensar que el “estado de reconocimiento” es asimilable a la *ley*, sin embargo Hegel se encarga de aclarar esta tentativa, a saber, dicho estado se encuentra contenido en la ley, entendiendo que esta última al ser objeto y esencia a la vez, por ende implica un saber

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 190.

como reconocimiento inteligente, de tal manera que la ley se activa como un espacio en que la singularidad necesariamente se hace general. Esto se hace visible en los siguientes elementos:

1. La singularidad de la existencia está bajo el influjo de la substancia existencial, al estar en estrecha relación con los otros en tanto comunidad.
2. Lo singular es poseedor de la propiedad, aún así, necesita del reconocimiento de la voluntad común.
3. La ley tiene como substancia al singular, en la medida que este inmanentemente le da fuerza, pero también como potencia de la conciencia general.

### **III.8. Libertad y ley**

¿Es la ley una condición para el ejercicio libre de la singularidad, en sintonía con el otro, en la creación de un espacio de reconocimiento que trascienda la violencia propia de la ley?, o ¿es la singularidad como conciencia de cierta autonomía, la que valida la ley como espacio que permite la circulación de las voluntades y de la existencia en el otro?...

Habría que plantear la tesis de si la ley es la condición de posibilidad de la libertad, o si la libertad como condición “natural” crea la ley como una expresión fáctica -que unifica el objeto y la esencia- para abrir el mundo de la libertad, desde la razón como conciencia singular, general y por tanto como base para la ley. El ejemplo que Hegel da sobre el matrimonio, es elocuente en términos de plantear que la ley es la expresión de la “voluntad libre”, al dar curso a la libertad de casarse, pero no podemos dejar de lado, que si bien jurídicamente las personas deciden contraer matrimonio, por consiguiente la mirada cultural nos retroalimenta de unas costumbres, que apuntan a que la institución matrimonial está imbuida de prácticas que muchas veces no se basan en la libertad, por lo menos como aquí se está enfocando. En este sentido, la ley consta de dos dimensiones, que son la vacía, es decir, orientada hacia unas prácticas pero todavía alejada de ellas y la dimensión con contenido, que ya está nutrida de las propias prácticas y por consecuencia es una ley real.

¿Acaso es la ley una expresión de hecho del estado de reconocimiento, que por su parte, cumple el objetivo de abrir un espacio para la libertad, en tanto ejercicio de la autonomía, donde la voluntad singular se posiciona y se hace común, existente; pero que no deja de desplegar la violencia como ejercicio coercitivo para las voluntades singulares radicalizadas?...cito:

La expresión derecho natural, que ha llegado a ser ordinaria en la doctrina filosofía del derecho, contiene el equívoco entre el derecho entendido como existente de modo inmediato en la naturaleza y aquel que se determina mediante la naturaleza de la cosa, esto es, el concepto. El primer sentido es aquel que tuvo curso un tiempo: así que a la vez fue inventado un estado de naturaleza, en el cual el derecho natural debiese valer, y frente a este la condición de la sociedad y el estado parecía exigir y llevar en sí una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. Pero en realidad, el derecho y todas sus determinaciones se fundan en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario a una determinación natural. El derecho de la naturaleza, y por tanto el derecho a la existencia de la fuerza y el valerse de la violencia, es un estado de naturaleza, es el estado de la prepotencia y el entuerto, del que no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él. Por el contrario, la sociedad es la condición en la que solamente tiene el derecho su realidad; lo que es de limitar y de sacar es precisamente el arbitrio y la violencia del estado natural<sup>141</sup>.

Sin duda que la pregunta anterior, es un problema que no es fácil de dilucidar en la Filosofía Real de Hegel, sin embargo, al plantear el autor que la ley es un derecho general,

---

<sup>141</sup> HEGEL, Opus cit., & 502. (“*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”)

como un amparo de la familia y por ende del individuo singular, esto nos lleva a preguntarnos por ¿cuál es el *status* que tiene el trabajador singular en esta realidad?, o de otra forma, ¿qué aspectos definen el ejercicio de libertad del trabajador? Es en este camino, que la existencia proyectada desde la figura del trabajador para Hegel tiene en lo general su naturaleza, es decir, su posibilidad de mantener o de suprimir espiritual y físicamente. Cito:

“Se multiplican sus necesidades; cada singular se divide en varios, el gusto se refina y hace más distinciones; se requiere de una preparación para que la cosa que se necesita sea cada vez más accesible a un uso fácil, y tomar medidas para su lado desventajoso (corcho, sacacorchos, despabiladera); el **individuo** es formado como consumidor natural”<sup>142</sup>.

Hegel reconoce que en el trabajo habría en la medida que hay progreso, un debilitamiento del trabajo como tal, porque va perdiendo su carácter espiritual y va siendo más mecánico, no obstante esto también significa por otra parte, que se amplíen las posibilidades de crear nuevos objetos o instrumentos, que manifiestan la libertad en el uso de las formas, es decir, la libertad estética y económica. Asimismo, la mecanización y la instalación de máquinas para realizar el trabajo, si bien simplifica en parte esta actividad, a su vez, va generando exclusiones que van produciendo amplias diferencias entre los que acumulan riquezas y los que la padecen miserablemente, causando de este modo lo que Hegel denomina “desgarramiento de la voluntad, origen del resentimiento y el odio”. La existencia singular es en lo contingente, pero esencialmente se constituye en referencia a lo general, es decir, está expuesta a múltiples cambios que están dados por estas diferencias en la distribución, es ahí donde el Estado debe actuar en base a principios que sean coherentes consigo mismo, como es la representación del conjunto, y en este campo de acción, tiene como misión regular las libertades tanto de la industria, como los aspectos que hacen que el trabajador singular pueda realizarse, en términos de tener condiciones dignas para que viva, conviva y se desarrolle.

---

<sup>142</sup> HEGEL, Opus cit., p. 197. (“*Filosofía real*”)

### III. 9 Libertad y Estado

Entonces cabe preguntar por ¿cuál es la real dimensión que para Hegel tiene el Estado?.  
Cito:

“El estado es la existencia, el poder del derecho, el mantenimiento del contrato (y de la estabilidad de una propiedad individual sin sobresalto), la unidad existente de la palabra, la existencia ideal, con la realidad, así como la unidad inmediata de posesión y derecho”<sup>143</sup>.

Por lo tanto, nos encontramos con que el Estado, como configurador de una ley que expresa la unidad entre lo singular y lo general, entre voluntad e inteligencia debería ser la expresión de un reconocimiento constante, dado por el equilibrio que debe generar entre los diversos intereses que representa, protagonizados por el trabajador singular y las condiciones en que desarrolla el ejercicio y la acumulación de riqueza de algunos grupos, que se atribuyen dicho beneficio por *naturaleza*<sup>144</sup>.

La protección de la voluntad común, es también la voluntad de los singulares, entendiendo que el contrato expresa el reconocimiento desde el otro, de mi propiedad, que en última instancia se legitima, a través de un decir, de una expresión lingüística que será resguardada como un sistema de prestaciones, en que la ley como abstracción del espíritu, que comprende y administra lo real se interna en las necesidades humanas. El poder judicial vela por el cumplimiento del contrato, como puesta en la práctica del espíritu que se materializa en la voluntad común, por lo que se puede inferir que hay un paso más en el proceso de abstracción, que en este momento se encuentra constituido por el lenguaje, en tanto creación del significado que representa en el contrato una apropiación que es negación del tener inmediato.

Cabe distinguir de acuerdo a lo dicho, que para Hegel por encima de la voluntad singular no hay una voluntad general absoluta, sino sólo común, donde en algún modo se suspende la

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 200.

<sup>144</sup> Se refiere a la Fisiocracia, que es un sistema económico del siglo XVIII, que atribuía exclusivamente a la naturaleza, el origen de la riqueza y consideraba la agricultura, como la principal actividad económica.

voluntad particular. En este sentido no se habla de una sumisión de lo particular a lo común o de una extinción de la libertad particular por la libertad común, “**sino que como un espacio dado por el reconocimiento hacia la ley, en que aparece otra identidad, de mí mismo como particular frente a mí mismo como general**”. Se observa una negación y afirmación a la vez, porque al reconocer la ley como espacio de regulación para el reconocimiento a través del contrato, si bien suspendo (niego) parte de mi voluntad singular, congruentemente la reafirmo en otra dimensión, dada por el Estado como camino hacia el reconocimiento que encauza mi voluntad en un espacio común. “Me sostengo en mi honor y en mi ser”, dice Hegel.

La ley en este contexto, comunica la preeminencia de la voluntad general, en relación a un estado de reconocimiento, que es la “liberación del delito y la gracia”, entendiendo en este pasaje, que la ley corresponde a un poder que se expresa en toda existencia, propiedad, vida, derecho y pueblo vivo posible. Cito:

“La ley es viva, perfecta, vida viva consciente de sí, como voluntad general que es la substancia de toda realidad; saber de sí como poder general de todo lo vivo y de toda determinación del concepto, de toda esencia”<sup>145</sup>.

Consecuentemente se puede plantear la pregunta por ¿cuál es la condición existencial de la necesidad general?...por un lado encontramos que en Hegel no hay existencia reflexionada de dicha necesidad, sin embargo, en la jurisdicción penal lo general es la substancia de lo singular, de tal manera que si la persona renuncia a su derecho, por ende está negando su condición de pertenencia a una instancia mayor que es lo abstracto general, cuestión que Hegel muestra como una cierta reducción de la persona viva con voluntad contra la violencia, y al enajenarse en el derecho, se entrega a la “**protección del Estado**”, sobre la base de la ley en que para Hegel “la existencia se constituye por la ley”.

Por lo planteado, es necesario en virtud del tema que en esta tesis se investiga, aclarar que la ley como expresión metafísica y fáctica de un espíritu que se va haciendo cada vez más

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 203.

concreto -muestra en su acaecer- una libertad que está expuesta a transformaciones, que en un primer momento, se configura en la relación con el objeto intuitivamente, para asir a este por medio del lenguaje, en tanto proceso de abstracción en que se niega lo puramente objetual, para dar nacimiento a otra realidad, que es el devenir en cosa del objeto como tal –su realidad-.

A partir de esto, el movimiento libre del espíritu, va haciéndose más consciente de sí en la generación de categorías, que permiten crear las condiciones para pensar y ejercer la libertad, a saber, el silogismo sería la expresión de la superación de lo inmediato del objeto que es el cimiento material, para abrir la “libertad formal”, que es la búsqueda del fundamento que evoca la unidad entre voluntad e inteligencia; pero que más allá de ello, se refiere a la creación de un punto medio en que el yo logre una cierta autonomía en el proceso de conocimiento en que se hace más consciente.

Poco a poco, el espíritu y la libertad que este expresa, se va relacionando cada vez más con lo material, entendiendo que una de las expresiones de este punto medio, para Hegel se encuentra en el trabajo como equilibrio entre la voluntad y la herramienta, que evidencia la producción de una cierta exterioridad, que pone al yo fuera de sí, a partir de un quehacer que cobra forma en una determinada creación o actividad. En esta instancia, el trabajo pareciera encarnar la puesta en marcha del espíritu hacia lo concreto, el tránsito de la libertad abstracta a la libertad real, donde hay una “superación del estado de naturaleza” –en que los individuos se encuentran en tensión- para encauzar las bases para que la creación del yo, no sea sino en relación al **para sí** del otro, es decir, no hay yo sin el otro, no hay ciudadano sin la *polis*. En el silogismo, como también en la estructura básica de la familia, no existe individuo sino porque hay una estructura social básica que la permite, por ende podemos ver que el yo necesita de una cierta pertenencia, dada por la interacción entre lo que producimos –nuestro trabajo-, la familia como resguardo económico, emocional y cultural básico; y la creación de un **estado de reconocimiento**, para que la oposición “ancestral” entre lo singular y lo general, de paso a la **regulación del Estado**, en tanto representación del conjunto de la sociedad, que al amparo de la ley –como principio metafísico- permita regular los derechos y deberes, en tato

libertades y pérdidas de esta, que la voluntad común y singular protagonizan complementariamente.

### III.10 Libertad, Historia Universal y Estado

¿Cómo se expresa la libertad en la historia universal?...cito:

“Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humano”<sup>146</sup>.

Si bien Hegel estaría de acuerdo en algunos puntos con Hume, fundamentalmente en la idea de universalidad, aún así para el primero la historia “se desenvuelve en el terreno del espíritu”, de tal forma que está compuesta por elementos físicos y psíquicos, los cuales se proyectan correlativamente en la naturaleza por una parte y en lo que Hegel llama segundo mundo, que es opuesto a la naturaleza, donde la relación de ambos da lugar a la **conciencia universal**. En este sentido, el espíritu abarca todo lo que existe, de tal forma que en donde hay Hombre por consecuencia hay espíritu que busca lo universal, como aquello que permanece en el quehacer humano, pero que sólo puede ser encontrado por el “**acto libre de la reflexión pensante**”. Cito:

“Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa, y esta es la que filosóficamente llamamos **idea**. Lo que debemos contemplar es, por tanto la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo”<sup>147</sup>.

El saber y el conocer son la actitud del espíritu y su contenido es espiritual, de tal forma que cuando conoce algo se conoce así mismo, es libre. La libertad es una propiedad del

---

<sup>146</sup> Hume D., “*Investigación sobre el conocimiento humano*”, Editorial Alianza, Madrid, 1992. pp. 107-108.

<sup>147</sup> Hegel. G. W. F., “*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*”, Ediciones Altaya, 1997, Barcelona, p. 61.



espíritu, y es esta la única que tiene verdad en él; por lo tanto, a diferencia de la materia, el espíritu tiene su centro en sí, no requiere de un afuera, y esto es su libertad, Hegel dice “Soy libre cuando estoy en mí mismo”. Sin embargo, el espíritu está en permanente movimiento, negando todo lo que obstruye su libertad, de esta forma, debe producirse, conocer y saber de sí mismo, para que en el ejercicio y sensación de libertad, se pueda conocer para poder ser, de tal forma que el espíritu es substancialmente libertad. De lo precedente aparece una inquietud obvia, que pasa por la posibilidad en que el espíritu no sea libre, que sea un espíritu esclavo, conjetura que pierde fuerza en el mismo momento en que lo pensamos, entendiendo que la reflexión pensante que el hombre lleva a cabo es una señal clara, de la posibilidad en que el espíritu sabe de sí mismo y donde la reflexión es el dispositivo a través del cual tenemos noticias de nosotros mismos, que superamos lo inmediato del impulso y que somos libres y universales.

Es fundamental entender que el espíritu es esencialmente individuo, pero en el caso de la historia este individuo tendría la categoría de ser universal, un pueblo en general. Cito:

“Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; **y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre.** La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo”<sup>148</sup>.

¿Cómo el individuo adquiere conciencia de su libertad?...en este sentido es el “**espíritu del pueblo**”, el que tiene una raigambre universal, que trasciende todo individuo, genera cohesión y actúa como matriz educativa para que el individuo sepa de sí mismo. El individuo “desaparece” en el espíritu universal, lo singular se transforma y supera en lo común, para de este modo proyectar la posibilidad de que tanto el individuo –como su expresión en el espíritu universal- crea las condiciones para que el pueblo sepa de sí mismo, a través de su propia historia en el mundo, de su carácter espiritual que adquiere forma en la autoconciencia particular y por tanto, universal.

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 65.

Hegel plantea con nitidez, que el contenido de la historia universal versa, sobre como el espíritu se conoce así mismo, es decir, cito:

“La historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad”<sup>149</sup>.

¿Cuál sería el fin último del Hombre para Hegel?...es que el espíritu tenga conciencia de su libertad para así realizarla, y si fuere así, Hegel acepta el riesgo de esta magna labor, en la medida que el concepto de libertad se presta para interpretaciones antojadizas y para ambigüedades. No obstante, habría que hacer hincapié en que la libertad sostiene un en sí, que tiende naturalmente a la conciencia en tanto esta es un **saber de sí**, y más aún, dicho concepto tiende a su realidad, este es el fin del espíritu. Cito:

“La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno”<sup>150</sup>.

En este panorama, es el espíritu del pueblo en donde la libertad puede concretarse, es el desarrollo de la libertad en tanto espíritu y debe ser aprehendido en sus determinaciones a través del pensamiento. En un principio, sólo conoce sus aspectos materiales, poco a poco va profundizando el conocimiento sobre sí mismo (desde el pensamiento) como un proceso en que el espíritu se presenta en los pueblos o de como los pueblos le dan realidad al espíritu, puesto que es él quien busca su realidad. Esto se traduce en que los pueblos no se sostienen idénticos a sí mismos en la historia, sino que más bien estos cambian, tienen fisuras, quiebres; se imbrican con otras naciones para formar otros pueblos. Por consecuencia, avanzan por su condición espiritual a un saber de sí mismos, que en la práctica es la fuerza de la negación en la oposición y en la antítesis, por lo que se podría decir que cuando el pueblo llega a

---

<sup>149</sup> Ibid., p. 68.

<sup>150</sup> Ibid., p. 68.

constituirse como tal, es también una señal de su muerte, de su transformación, allí donde los intereses particulares se imponen por sobre los intereses del conjunto. De ahí que el espíritu universal, se refiera al pensamiento que se distancia de lo inmediato y pone acento en su esencia, separa el espíritu subjetivo del universal; siempre ejerciendo la actividad del pensamiento como el fundamento de dicha esencia, puesto que un pueblo que no se piense es un pueblo que para Hegel cae en la ruina del imperio, de los fines sólo particulares. Cito:

“El espíritu es libre. Hacer real está en su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad”<sup>151</sup>.

Lo que el espíritu sea, es algo que tanto en tiempos de Hegel como en la actualidad está en proceso, dicha empresa es nada más y nada menos que el propio desarrollo del espíritu en la historia humana, sin embargo hay que diferenciar que el espíritu -substancialmente libre- persigue el comprenderse así mismo, y por eso, necesita objetivarse, se convierte en su propio ser, y si hay correspondencia entre esta objetividad y la exigencia interior, entonces hay libertad; de tal modo que la misma libertad no se da espontáneamente, sino que como un camino paulatino que tiene como protagonistas a los diversos pueblos del mundo, en lo que Hegel denomina como historia universal, y es en este contexto, que la pregunta por lo que tienen en común estos diversos pueblos es pertinente, a saber, la historia universal como gran camino es el receptáculo de los diferentes senderos que en él convergen, dándole riqueza, matices, variantes y diversidad, por cuanto lo que es la historia universal, se da gracias a la confluencia de los momentos históricos de los pueblos, que van dando forma a un espíritu que se hace cada vez más consciente...¿hasta qué punto la misma historia es garante de este progreso?

El espíritu tiende a su realización como saber de sí en la historia universal, allí donde Hegel plantea que el apogeo de la idea es Dios, pero a su vez, se encarga de aclarar que la

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 75.

potencia de la historia universal como contenido divino, está en la razón como una que saca a la luz aquello que estaba en la oscuridad, que da bríos a la verdad, que provee de realidad a la percepción, al permitir que Dios se haga escuchar al descubrir el mundo a través de la razón en el ejercicio del pensamiento. Por lo tanto, nos encontramos ante quien actúa en la historia, la voluntad subjetiva, pero esto nos lleva inmediatamente a la pregunta por las condiciones materiales en que se desenvuelve este fin de la voluntad particular, de lo cual resulta que para Hegel debe existir una cierta unidad entre la voluntad subjetiva y el universal, complemento que se materializa en el **orbe moral**, que se expresa en el Estado como lugar de realización de la libertad, ya que es en este donde el hombre se realiza racionalmente, no supeditando la voluntad particular a una voluntad general, ni entendiendo la libertad desde la inclinación producida por las necesidades, sino que en la acción de conducir racionalmente en el Estado las necesidades, postergando en parte lo particular. Cito:

El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad del hombre consiste en que, como se sabe, sea para el objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para el la existencia una razón objetiva e inmediata. Sólo así es el hombre una conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado<sup>152</sup>.

La voluntad subjetiva como pasión, pone en marcha la realización de la libertad, la idea es lo interno, que se evidencia en que el Estado es el fin y los ciudadanos los instrumentos - nos dice Hegel-, donde prevalece una voluntad que obra sin oposición a lo exterior, sino en base a un criterio universal, que es multiplicidad externa, su realidad, la cual forja la manifestación del espíritu en tanto determinación y autodeterminación en los Estados e individuos. Espíritu y hombre son indisolubles en la medida, que este último comprende la acción que da al espíritu realidad externa en coherencia con la interna. De esta manera, si bien el mismo Hegel plantea que la voluntad particular se suspende por una instancia mayor que es

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 101.

el Estado, esto no connota una desaparición de la voluntad particular, sino una cierta transformación que se refleja en que “aparece” el “individuo espiritual” el pueblo, que Hegel define así. Cito:

“(…) un individuo espiritual (...), esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la forma bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación (...) **el espíritu mismo del pueblo**”<sup>153</sup>.

La objetividad de la libertad se encuentra realizada en el Estado, donde la ley representa dicha materialidad y la voluntad es la verdad, de tal forma que la voluntad que cede ante las leyes es el apogeo de la libertad, en la medida que desaparece la oposición entre libertad y necesidad, comprendiendo que lo necesario es lo racional y en la medida que somos libres e interiorizamos este principio espiritual, buscaremos dicha libertad como motor de nuestras acciones, allí donde lo racional da lugar al deber, “como principio moral que anima nuestras reflexiones y acciones, la segunda naturaleza del hombre”.

### **III.11 Libertad: ¿Paso de una primera a una segunda naturaleza?**

Hasta aquí, podemos observar que la libertad para Hegel tiene dos dimensiones, que son, en primer lugar la que está sujeta a la naturaleza, al absoluto goce de ser libre, el en sí de la libertad, lo inmediato; pero también, está la **segunda naturaleza**, donde la racionalidad se presenta en el respeto a la ley, en tanto suspensión de la voluntad particular por una pretensión universal, la individualidad universalista... la pregunta que surge es ¿cómo generar las condiciones para la naturaleza racional de la libertad?. Lo primero es diferenciar y generar tensión con la idea de una libertad vacía que se expresa en la *Filosofía Real*, ya que en esta se habla de una libertad dada por una instancia formal –necesaria-, para constituir posteriormente una libertad real, que es la intuición sensible, como posibilidad libre de que el objeto se de y por consecuencia se constituya. Sin embargo, lo que el mismo Hegel expresa

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 103.

en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, es que en dicha intuición lo que imperaría sería una falta de libertad, por lo tanto, respondiendo a la interrogante anterior, la libertad es un proceso de aprendizaje que requiere de una disciplina de saber y del querer, ya que en el caso del estado de naturaleza hay una tendencia a la violencia y brutalidad, que en la esfera del Estado se solucionaría, entendiéndose que este es la posibilidad de la realización de la libertad, estando intrínsecamente unida al derecho y la moralidad, como componentes substanciales de la libertad, más allá de las inclinaciones personales de la voluntad, pues son para ir en contra de estas y cimentar una experiencia de la libertad compartida y común, un *inter-esse*.

En este escenario, es la familia la que encarna un particular estado del espíritu, que se expresa en los lazos morales del amor, en donde cada uno se enajena para “**pensar desde el otro**”, y por ende, la superación de este proceso por parte del Estado, hace que el nexo moral adquiera otro cariz, que se establece a partir de la **conciencia del querer y el saber**, que sustenta la posibilidad de la convivencia de las costumbres naturales con las leyes. De tal forma el individuo cede parte de su voluntad para ser libre, en la medida que en el Estado se produce un cierto distanciamiento de lo familiar, para que el individuo comience un proceso de independencia, que se establece porque el Estado conlleva una reflexión sobre sí mismo. Es en este contexto que el espíritu necesita de ciertas condiciones para ser más consciente, de tal modo que se potencie su manifestación. Es ahí donde Hegel habla de las potencias del espíritu, que son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y ciencia, la milicia; todos ellos, convergen al unísono como expresiones del espíritu que se presenta en el mundo, se concreta, se materializa, se pone ante sí mismo. Por ende, el espíritu del pueblo es la fuerza que da consciencia de sí mismo a los individuos, donde la historia sería la fuente *temporoespacial* en que el espíritu se muestra y donde a su vez, se concretan sus propias posibilidades de libertad que reafirman el proceso constante del espíritu y de su substancia que es la libertad.

Hegel realiza una valoración del Estado en tanto “**moralidad**” de la vida de los individuos, cuestión que se visualiza como la memoria de un pueblo, que se expresa en lo más propio de él, en su ser, de esta forma los derechos, la propiedad natural y privada, y todo

lo que está contenido en él, van constituyendo las bases para la manifestación del estado en su voluntad, que son las leyes que le dan forma y contenido a la patria. Cito:

“(…) **Cada individuo es hijo de su pueblo** y a la vez –por cuanto el Estado se halla en evolución- hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es forma.]”<sup>154</sup>

El espíritu está indisolublemente ligado al Estado, teniendo en cuenta que como esencia y substancia, se encuentra en la Religión como Dios, en el arte como intuición sensible y en la Filosofía como pensamiento, de lo que desprende que su materialidad es necesaria para la puesta en marcha del espíritu, pero por sí mismo limitado, para comprender la intensidad real de la dimensión espiritual. El concepto, el factor objetivo y el subjetivo se cristalizan en el Estado, ante lo cual, la actividad espiritual consiste en hacerse consciente de dicha unión, esta es su libertad, de la que si bien la religión y el arte son expresiones importantes, paralelamente nos encontramos con que **la Filosofía es la manifestación más sabia de la libertad, expresión del espíritu absoluto**. Aún así, Hegel es claro en decir que el espíritu de un pueblo se manifiesta de la manera más simple en la Religión, de tal forma que la existencia de este descansa en ella. Ahora bien, ¿de qué forma la Religión representa la espiritualidad de un pueblo?... para Hegel, habría una relación indisoluble entre Estado y Religión, entendiendo que esta relación funda lo subjetivo en el espíritu universal, como una representación incondicionada respecto a todo lo externo, que a su vez, da las bases para que los seres particulares injustificados, tengan un sentido en la divinidad, de tal modo que la libertad consciente, en este caso tendría su sentido en Dios. Cito:

“La libertad consciente solo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano”<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 109.

<sup>155</sup> Ibid., p. 112.

Es de este modo, que el Estado se configura como una determinación de la esencia divina como tal, una puesta en marcha del universal en sintonía con las necesidades reales del ser humano. La pretensión universal del Estado se hace consciente en tanto absoluto en la divinidad, en su relación con la religión, no como algo que deviene desde afuera, sino que como causa intrínseca del Estado. Por consiguiente, tenemos que no se trata –según Hegel- de una Religión o doctrina en particular, por lo que se vislumbra que el nexo entre Estado y Religión, remite al origen latino de la palabra *re-ligare*, al reunir, al reenlazar, que permite el Estado como institución en la cual convergen concepto, subjetividad y objetividad, que encauzan la libertad consciente en que la voluntad particular encuentra sentido en el Estado Universal, como expresión de la divinidad como tal.

El espíritu para realizarse objetivamente, debe concretarse, es ahí donde el estado y su progreso, despliega el accionar propio del espíritu que en el proceso de objetivación, vuelve al comienzo en cada caso distinto para darse realidad. En este sentido, el espíritu puede alcanzar la determinación de su verdad en la medida que desarrolle una relación indisoluble con la Religión, como un proyecto de civilización para suprimir la barbarie. Esto exige una comprensión del espíritu en su real dimensión, que contribuya a un ejercicio racional y consciente de la libertad, en que se desplacen los actos impulsivos por ser señales de la carencia de libertad, como es el caso en que Hegel cita una práctica del mundo griego antiguo, en que se acudía para la solución de asuntos públicos a los oráculos.

Hegel hace una analogía entre Religión y Ciencia, entendiendo que la similitud estaría en que son un fin en sí mismas, y en especial la ciencia en la medida que versa sobre lo real, procura el desarrollo del pensamiento –la Filosofía-, como la forma en que los pueblos se hacen conscientes de su carácter espiritual, en que el espíritu se pone fuera de sí para generar la comprensión. Cito:

“El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni



tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor de un pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos”<sup>156</sup>.

Si bien, Hegel es enfático en distinguir lo substancial, **espíritu absoluto** (Religión, Arte, Ciencia –Filosofía-) del impulso natural en que el espíritu procura satisfacer sus necesidades y a su vez, genera las condiciones para el goce de la vida, es ahí donde el comercio y la industria son fundamentales, en tanto significan elementos que están relacionados con lo particular, que van desde cómo el hombre se relaciona con la naturaleza para crear necesidades, medios y fines que se multiplican hasta el infinito. Por su parte, también los fenómenos de la acumulación de riquezas ilimitada, la asociación de estos a ciertas “castas”, la creación de armas, el descubrimiento de la pólvora y cómo han determinado la historia del hombre.

Estas **necesidades finitas** están inscritas dentro del derecho privado, en que la libertad de propiedad es fundamental, donde la libertad personal en este contexto no admite la esclavitud, sin embargo, lo anterior reclama la relación del Estado como expresión concreta del espíritu con un principio que engarza lo particular con lo universal, en que la libertad tenga un soporte que provenga del proceso de materialización del espíritu. Por lo tanto, podemos observar el modo en que Hegel resuelve este problema a través de la relación entre el principio jurídico y la Religión, ya que el Cristianismo al considerar el espíritu como verdad y llevar al cenit la libertad personal del hombre, al considerarlo infinito (consciente de sí mismo), y por ende intrínseca y extrínsecamente libre, es que su carácter personal es libre, cuestión que sedimenta las posibilidades para autorizar la propiedad libre de algún bien.

En el caso de la **ciencia de lo finito** (matemáticas, física, la historia natural) como Hegel lo denomina, la libertad debe darse internamente, para que a través de un cierto nivel cultural el hombre sea más consciente de sí y, pueda actuar conforme a un ejercicio reflexivo y moral, más allá del objeto y el apetito.

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 117.

Estas esferas –Religión, Derecho, Constitución, Ciencia- se encuentran condensadas en el Estado, en la medida que cada individuo particular puede participar de dichas esferas, pero también porque se distribuyen en diversas profesiones de acuerdo a las clases, estando en sintonía con los negocios que en cada caso esto conlleva. Cito:

“El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones”<sup>157</sup>.

### III.12 Libertad, Constitución y ciudadanía

¿En qué elemento el Estado toma cuerpo y cuál es el *status* de la libertad en este ámbito?...en este sentido Hegel es claro para hacer hincapié en que la **constitución** es el órgano basal, que da fuerza, sustento y sostén al Estado, entendiendo que a partir de ella, comienzan a generarse las condiciones reales para ser aplicadas en el Estado, pensando desde la puesta en marcha de hombres que ejercen su libertad como ciudadanos a la luz del espíritu objetivo.

En este tema, la constitución como configuración de la realidad del Estado, implica la administración de un poder que debe crear un orden público que separe a los que tienen el rol de llevar a cabo los negocios del Estado, determinando los cargos que de estos derivan y jerarquizando labores para generar un dinamismo en los asuntos públicos. De esta forma, tenemos que se produce a raíz de lo anterior, una división de poderes en que unos son gobernantes y mandan y, otros que son los gobernados, que son los mandados; sin embargo, la libertad que el Estado como concepto contiene, al enfrentarse con la realidad de la constitución en ejercicio, encuentra obstáculos dados por la necesidad de establecer una estructura que necesita de la obediencia para que las diversas esferas del Estado tengan efectividad, por lo que podemos inferir que la libertad individual si bien no deja de tener importancia, está en concomitancia con el ejercicio del poder de mandar y ser mandado, como ciclos rotatorios en la práctica del poder. Ahora bien, si lo anterior se dificulta, por

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 119.

encontrarse con la estructura de clases que determina el modo de ejercer el poder, está claro que la posibilidad de rotación está relegada a las mínimas posibilidades, haciendo que la libertad sea una necesidad que se experimenta de acuerdo a la posición que se tenga dentro del Estado.

De ello resulta que la constitución, al tener al menos 3 grandes motivaciones, que son la democrática, monárquica y la aristocrática, genera la disyuntiva de establecer un consenso para saber cual de los modelos es el más apropiado o que fusión se podría proponer para crear una nueva Constitución. Hegel expresa que la **República** es el sistema más pertinente para llevar a cabo el espíritu de un Estado, entendiendo que la libertad es el fundamento abstracto, y que en la práctica no se puede depender absolutamente de la libre elección para crear la constitución, ya que la república tiende en el respeto hacia la ley y las instituciones a un orden que conduce la posibilidad de habitar la libertad, teniendo como referente una cierta estructura política y moral. De ahí, que se hace necesario que la libertad sea administrada, en la medida que la condición real del pueblo, su contingencia, no siempre coincide con el concepto de libertad, por lo que es imprescindible que la libertad sea dosificada, para de esta forma ir dando solidez a un pueblo, que comprenda y utilice la libertad, para formar ciudadanos responsables y conscientes de sus posibilidades como potencialmente libres. Cito:

“La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor **libertad**”<sup>158</sup>.

En este sentido, surge la pregunta siguiente ¿qué condición tiene aquí la libertad?, lo que nos lleva a la creencia generalizada en que se asocia a la voluntad subjetiva, como aquella en donde debería encarnarse la libertad para que tenga realidad efectiva -espíritu subjetivo- de la que surge la antítesis entre el gobierno y el pueblo, como representantes respectivos de la voluntad universal y la voluntad subjetiva. Pareciera que el Estado los concibe escindidos perversamente, pero es su reciprocidad lo que fundamenta al Estado, ya que este último

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 122.

potencia la unidad de la voluntad universal con la subjetiva, allí donde cada uno limita al otro para sopesar dichas voluntades.

**“El Estado es la razón en la tierra”**, así lo dice Hegel, no obstante no se puede según él dar una continuidad total de las constituciones antiguas respecto a las modernas, porque si bien las anteriores despliegan discursos ideales sobre la libertad pública, es necesario ver que el contexto para las constituciones ha cambiado, a saber, hay otras necesidades y la población ha aumentado, por lo que los ciudadanos que antes participaban en las decisiones y negocios del Estado directamente, ahora sólo lo pueden hacer de forma indirecta a través de un representante. Paralelamente, vemos como este acontecer del espíritu va configurando -en el marco del desarrollo de las Constituciones, como puesta en práctica del pensamiento de la libertad del hombre- el despliegue de la voluntad, yendo desde la formalidad de la voluntad subjetiva, que es un instante de la libertad, a su plenitud que estaría en la voluntad universal, que es hacia donde tiende la voluntad como tal, su conciencia, la consecución de la libertad que históricamente muestra la expresión del espíritu. El Estado debe orientarse hacia una libertad real, en la medida que progresa y se hace más culta, para ir dando forma a su substancia, que es la voluntad que se apropia de su libertad, que la descubre y que para Hegel no radica en el pueblo preeminentemente, sino en el ejercicio de participación ciudadana, que se hace más efectivo en un Estado culto, cuestión que Hegel denomina como la “libertad racional”, que es el espíritu haciéndose a sí mismo. Cito:

(...) el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; (...) por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo (...) lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este

alejamiento de sí mismo (...) el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad (...).<sup>159</sup>

De este modo, para Hegel la *Historia Universal* es el conjunto de fases por las que pasa el progreso del principio, que tiene como contenido la **conciencia de la libertad**, por lo que se puede plantear que en una primera fase el espíritu se encuentra inmerso en la naturaleza, donde el espíritu existe con una individualidad sin libertad, Hegel dice *es* “libre uno sólo” (Mundo oriental: sin proceso de libertad). En una segunda fase, el espíritu se expande en la conciencia de su libertad, pero todavía unido a la naturaleza, una libertad imperfecta y parcial –**son libres algunos**- (Mundo griego y romano: la libertad no ha nacido de la profundidad del espíritu). La tercera fase, proveniente de la anterior que es parcial, se erige hacia la pura universalidad de la libertad –**es libre el hombre como tal hombre**- , es decir, en la conciencia y sentimiento que el espíritu tiene de sí (Mundo cristiano<sup>160</sup>: el espíritu divino se posa en el individuo, que ahora es perfectamente libre).

La autoconciencia es la reflexión que en el mundo de lo percibido es el retorno desde el ser otro, yo es igual a yo, donde el otro es un sí mismo diferenciado, por lo tanto parte de sí, en que el mundo sensible no tiene ser, ya que sólo el retorno a sí le da categoría ontológica. La conciencia como autoconciencia implica dos momentos que son, primero la certeza

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 129.

<sup>160</sup> Cfr. Arendt. H. “*La condición humana*”. Traducción de Ramón Gil Novalés, Editorial Paidós, Barcelona, 1993. La polémica con el cristianismo de Arendt radica en que el concepto de salvación del alma que este plantea, es el interés común que privilegia la relación privada con Dios y desde ahí con el mundo. La igualdad estaría dada porque todos son necesarios para todos, en tiempos de desilusión con el mundo la respuesta es el amor desde la privacidad de la familia, donde esta supera la individualidad a través de la caridad que es amar a Dios y al prójimo como a nosotros mismos, pero siempre desde lo privado.

Lo público era un problema en las postrimerías del medioevo, en algunas órdenes monásticas medievales, se prohibían las exposiciones públicas de las ideas, en tanto provocaban contraposiciones que amenazaban el orden. La excelencia y el orgullo eran un problema y toda emoción que evocara un desajuste ante la doctrina imperante. En la película “*El nombre de la rosa*” (1986) de J. Annaud se muestra una escena memorable, en que se observa el ánimo de la época, la risa es prohibida, era un gesto que atentaba contra la fe, en la medida que evocaba la pérdida del temor hacia Satán y por ende una debilidad ante la creencia en Dios.

La vuelta a la inmortalidad se hace necesaria para hacer política nos dice Arendt, remite a la trascendencia humana en el mundo por medio de la valorización de los espacios públicos. Ejercer la libertad públicamente, en relación esencial con las otras personas y los acontecimientos. El rescate del mundo común, dado por la incertidumbre natural de nacer y morir, allí donde nuestra vida particular es parte de un brote de raíces que se entierran en el pasado y de un tronco que extiende sus ramas hacia el futuro, que evidencia la existencia como un ser y estar, en un mundo que ya estaba y que seguirá estando después de nuestra existencia.

sensible, el mundo donde está la diferencia y, en segunda instancia, el sí mismo, la unidad consigo que es **apetencia** independiente del objeto, pero asumiendo que la certeza de sí misma de la conciencia, necesita del objeto como tal. En este ámbito, la satisfacción de la apetencia, es por la reflexión de la autoconciencia en sí misma, o como dice Hegel “la certeza que ha devenido verdad”, una autoconciencia vital dinámica, que en su diferencia se despliega en una **fluidez universal**. Por lo tanto, el yo que no es independiente como primer objeto, superado a su vez como objeto independiente por la apetencia, sólo se ve superada por la autoconciencia de la autoconciencia, en donde el yo es objeto, en que aparece el concepto del espíritu, como la conciencia de la libertad, como substancia absoluta, libre de contraposición. Cito:

“En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en concepto es un movimiento en mí mismo (...) de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia pensante en general o que su objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí”<sup>161</sup>.

La libertad conciente de la autoconciencia en la historia, nació con el **estoicismo**<sup>162</sup>, que consiste en que algo es verdadero y por tanto bueno, cuando responde a una **esencia pensante**, que para Hegel es superar la obstinación de la libertad que se apega a la singularidad y la servidumbre, en cambio el **estoicismo** contiene una libertad que escapa a su inmediatez, más bien se aloja en el espíritu universal y nace en un momento de temor que da lugar a un pensamiento universal. El yo que lleva en él su ser otro, en tanto diferencia pensada, es la autoconciencia, no obstante es indiferente del ser allí natural, del contenido, una autoconciencia vacía que no puede extenderse, así esta libertad abstracta tiene como contenido al pensamiento como determinación.

---

<sup>161</sup> HEGEL, Opus cit., p. 122.

<sup>162</sup> Esta doctrina filosófica fundada en el siglo III por el griego **Zenón de Citio** (Chipre), defiende el autodomínio, la serenidad y la felicidad de la virtud.

El **escepticismo**<sup>163</sup> es la experimentación real de lo que en el **estoicismo** era conceptual, su realización, la diferencia de la autoconciencia que es la puesta en marcha del proceso dialéctico, en tanto certeza sensible, percepción y entendimiento, a saber, la negación autoconsciente del escepticismo para Hegel es cuando, cito:

*“(...) la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a verdad”*<sup>164</sup>.

De otro modo, la autoconciencia a través de la dialéctica en su movimiento –que es la certeza de su libertad- no se apega ni al contenido como tal ni al concepto, sino que es el tránsito como progreso constante lo que identifica su categoría como tal. El **escepticismo** conlleva la experiencia de la libertad, que se expresa en lo negativo en sí. Cito:

*“A través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a verdad”*<sup>165</sup>.

Una consciencia contradictoria, que por un lado es idéntica a sí misma y por otro confusión, que como pensamiento escéptico tiene una cierta unidad, por lo que los singulares del señor y del siervo, son superados en la unidad contradictoria de la autoconciencia que todavía no es unidad pura.

Así, la conciencia desventurada, corresponde al momento en que el espíritu se escinde, pero no obstante este no se encuentra a sí mismo como esencia, sino que se constituye esencialmente en la división de la conciencia. De esta forma, para el ser sensible devienen múltiples posibilidades –dadas por la oposición entre singular y universal-, a su vez, para el ser ético también aparecen diversas relaciones, dadas por la dualidad entre la ley singular y universal-. Cito:

---

<sup>163</sup> Esta doctrina afirma que la verdad no existe, o que, si existe, el hombre es incapaz de conocerla. Clásicamente llamada escuela de 'Skeptikoi', que se caracteriza por “no afirmar”, sino sólo emitir opiniones.

<sup>164</sup> Ibid., p. 123.

<sup>165</sup> Ibid., p. 126.

“La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, la sustancia real, el espíritu absoluto, realizado (**realisiert**) en la multiplicidad de la conciencia existente; el espíritu absoluto es la comunidad que, para nosotros, al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta y que aquí, de su verdad para sí misma, ha surgido como esencia ética conciente (...)”<sup>166</sup>.

### III.13 Libertad y comunidad Ética

Por lo tanto, el estado del proceso del despliegue del espíritu, cuando hablamos de la **comunidad ética**, es que este se refleja en los individuos, en que la configuración real del espíritu se da en el pueblo y de ahí en la **ciudadanía de este**. Esto puede ser llamado **ley humana**, que deviene entre lo universal de la costumbre del presente y lo singular, como certeza real del individuo en general, una verdad que para Hegel es manifiesta, en tanto que hay una existencia inmediata desde la libertad. Esto significa desde la perspectiva hegeliana, que la substancia simple del espíritu se expresa como conciencia, teniendo en cuenta por un lado que la conciencia del ser abstracto pasa a ser certeza sensible, como también que esta se configura en percepción, de este modo, se da la certeza del ser ético real, en que las múltiples relaciones orientan una **conciencia ética purificada substancial**, que se refleja en la dualidad de una conciencia que está entre la ley singular y la ley universal, como condición de su carácter. Ahora bien, en este trayecto aparece la pregunta por ¿qué implicancias tiene la singularidad?, donde la comunidad, como más arriba adelantamos, es el lugar para que la libertad desplegada por el espíritu, puesta en marcha a través de la autoconciencia de este, se plasme en la sustancia real de un pueblo y en la libertad ciudadana que por consecuencia debe mostrarse, es decir, la existencia puesta como libertad.

Por lo tanto, nos encontramos en la disyuntiva en que esta conciencia real de sí transita o realiza un vaivén entre el universal, dado por un Estado que en cierta forma se contrapone a la conciencia individual, pero que se proyecta como una manifestación otra de lo que es. La **eticidad** se sostiene allí donde existe una autoconciencia, conciencia de sí, pero que necesita de una comunidad que en primera instancia tiene a la familia como escenario, para comenzar

---

<sup>166</sup> Ibid., p. 262.



un proceso de exposición de sí misma, que de cuenta de un movimiento en que pase de ser inmediatamente natural a actuar por conciencia, manteniendo la sintonía necesaria con el ser universal, lo que Hegel explica como “sacar de la arrogancia de la naturaleza una verdad que está en la acción”. Lo precedente no significa que la naturaleza este en absoluta oposición a la conciencia, sino que más bien existe en la comunidad Ética un *thelos* de la naturaleza. Cito:

“(…) la Eticidad es el espíritu en su verdad inmediata (…)”<sup>167</sup>.

Esto va de la mano con una consciencia que es inmediata, que en la singularidad se expresa en la negatividad abstracta, que requiere de una acción real para concretarse, ahora bien, ¿qué quiere decir esto?...al parecer los lazos consanguíneos de la familia vienen a destruir la relación puramente natural, para abrir un vínculo desde la universalidad, de tal forma que la individualidad se constituye como universal, en la medida que forja en raíz y sangre una reacción indisociable con la tierra, manteniendo los nexos entre vitalidad e individualidad a partir de la comunidad. Así, lo singular planteado desde la ley humana, que se despliega a partir del derecho real basado en la conciencia del pueblo, en sintonía con la ley divina que se potencia en la singularidad universal, genera un entramado donde se hace necesario, -para forjar un nuevo universal- un individuo abstracto, que se disgrega para constituirse en la conciencia del pueblo. Cito:

“La comunidad, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol tiene su vitalidad real en el gobierno, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu real reflejado en sí, el simple sí mismo de la sustancia ética total”<sup>168</sup>.

### **III.14 La libertad *entre* Conciencia Universal y Singular**

La substancia como conciencia universal, tiene su correlato en la conciencia singular, que por medio de la substancia ética, en que progresivamente el pueblo, la familia, -el hombre y la mujer- son los protagonistas, dan lugar a un tránsito que va desde una razón que se

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 266.

<sup>168</sup> Ibid., p. 267.

concentraba en el objeto, a una que adquiere realidad en la autoconciencia, lo que Hegel denomina “realidad verdadera”. Por tanto, cabe preguntar por cuáles son las implicancias de dicha **realidad verdadera**. Es aquí donde la individualidad extrema “amenaza al espíritu” produciendo un aislamiento, allí donde la satisfacción de las necesidades y las labores requeridas para ello, reducen la actividad singular, alejando al individuo de la comunidad. Sin embargo, la guerra y la muerte en última instancia enfrentan este derecho de independencia radicalizado con su finitud, para traspasar el hundimiento del ser ético en el ser natural de la subsistencia, de tal modo que “se eleva hacia la conciencia de su libertad, que es su fuerza”. Se supera el goce de las necesidades conseguido en la familia, se niega esta condición, por la “autoconciencia de ser ciudadano del pueblo”. Es este el que debe restituir el desajuste realizado por el exceso de búsqueda de “bien” por parte del individuo, de tal manera de volver a poner en equilibrio a este con el universal. Por eso, una de las expresiones del espíritu, que se constituye en un cierto equilibrio, encuentra en “el gobierno del pueblo”, la expresión de la esencia universal y “la voluntad propia autoconsciente de todos”.

El “reino de la eticidad” tiene como actividad la autoconciencia, que como conciencia se orienta hacia el deber, allí donde el imperio del orden se traduce en la estipulación de leyes y en su examen, toda vez que la contradicción se anula. Hecho que no deja de estar exento de contradicciones, especialmente cuando la pasión y el deber se oponen, situación particular porque incluso la pasión puede presentarse desde el deber. Ahora bien, la conciencia Ética para Hegel es carácter, por lo tanto el reino antes nombrado, se escinde entre la esencia de su ley, que por supuesto dispone la voluntad, pero por otra parte la autoconciencia es real *para sí*, y en el reino ético es *en sí*. Cito:

“(…) pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en la contradicción con la primera es el delito”<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 274.

Hegel plantea que la conciencia ética se distancia de cualquier exceso del ser para sí, de su unilateralidad, ya que la esencia absoluta en tanto ética, implica un tránsito pendular entre la substancia que es el contenido y la individualidad que es la pura forma, un ir del pensamiento a la realidad, para configurar de este modo que el derecho absoluto de la conciencia ética, no es sino, que “su acción nace de la conciencia que sabe”. Por ello, la libertad se encuentra vinculada estrechamente al saber, de tal forma que la posibilidad de generar una conciencia ética, que se despliegue como una acción concreta del individuo en sintonía con la substancia universal, es la puesta en marcha de la posibilidad del obrar autónomo del ciudadano, como miembro de la comunidad real.

La autoconciencia abandona la certeza simple de la verdad inmediata, deja el apacible encuentro identitario entre la esencia de la autoconciencia y su para sí; sin embargo, como Hegel lo dice, la consciencia ética se expresa en la realidad *–Realität–* en tanto contiene su propia negación, allí donde la posibilidad de su transgresión está contenida en su acción...”debe reconocer su culpa”.

Ahora bien, hasta aquí, la pregunta que nos podríamos hacer es, ¿qué pasa con la libertad?. Cito:

“(...) el espíritu se halla presente como **libertad absoluta**; el espíritu es la conciencia que se capta a sí misma, de tal forma que su certeza de sí misma es la certeza de todas las masas del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el deber de la conciencia acerca de sí misma”<sup>170</sup>.

### III.15 La libertad absoluta

La “libertad absoluta”, en tanto la voluntad es la puesta en marcha de la consciencia, es también el equilibrio existente entre el obrar de todos y de uno, de uno y de todos, en la medida que esta libertad implica que la consciencia singular supere sus fronteras para reencontrar-se con el todo, donde la oposición entre la consciencia singular y universal, es

---

<sup>170</sup> Ibid., p. 344.

sólo apariencia, puesto que la consciencia de sí es posible por ser a su vez consciencia universal. Por lo tanto, la libertad que se da consciencia, es cuando su substancia universal se hace objeto y ser permanente, allí donde la voluntad es consciencia de cada personalidad, en tanto es la refracción de la voluntad universal real. La substancia de la libertad absoluta se despliega en el mundo sin que haya fuerza que se le pueda oponer, de tal forma que los estamentos sociales que en una etapa previa de la libertad en que el objeto en tanto negatividad adquiriría sentido en lo útil, se vuelve a su vez, -por efecto de la misma negación autorreferente- concepto. Cito:

“En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la consciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal”<sup>171</sup>.

En este campo, Hegel es exhaustivo a la hora de distinguir la libertad universal de la libertad del acto, entendiendo que hay una cierta imposibilidad de que la primera se constituya en hecho protagonizado por la autoconsciencia singular, puesto que por una parte, habría en el ejercicio de llevar a cabo la libertad positiva de una voluntad determinada, una exclusión con respecto al todo de lo universal, pero paralelamente la voluntad universal, no puede sino darse en un acto, que es necesario para generar la autoconsciencia singular. De ahí que para Hegel la libertad universal sea siempre un acto negativo, de alguna forma excluyente de otras singularidades, y por ende, se puede inferir que la libertad está compuesta de un acto positivo, de momentos que refractan el despliegue del espíritu como libertad absoluta.

Por consiguiente, en este escenario tenemos una pregunta problemática que surge de las posibilidades reales de entender la libertad y su profunda dimensión, ante lo cual nos encontramos con que existe un movimiento oscilante que va entre la universalidad extrema y la autoconsciencia real, de lo que se desprende la idea de una libertad que se origina en la tensión constante entre el universal y lo real, por esta razón, la libertad universal como libertad absoluta sólo se encuentra consigo misma en la medida que hay una negación a dicha

---

<sup>171</sup> Ibid., p. 345.

realización o pretensión, lo que Hegel plantea como un “estar frente a la muerte”. El ejemplo que refleja lo anterior para el autor es el gobierno, porque este evidencia la acción determinada que va unida a la culpabilidad de “tomar partido”, pero también como gobierno, es la proyección del universal, que en parte representa por estar en un espacio de *inter-esse* común, pero que paralelamente niega la libertad absoluta, en la acción concreta. Cito:

“Pero la autoconsciencia absolutamente libre encuentra esta su realidad completamente distinta del concepto que tenía de sí misma (...), como pura intelección, separa su esencia positiva y la negativa, separa simplemente lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia, el tránsito absoluto de lo uno a lo otro se halla presente en su realidad”<sup>172</sup>.

### **III.16 Lo universal y la autoconsciencia real en la libertad**

Unidad entre voluntad universal y autoconsciencia real, en tanto trama de lo positivo y negativo, entendiendo por esto que la consciencia universal es saber como esencia, por lo que la autoconsciencia como forma del saber real se expresa en el obrar real, en la realidad objetiva. Así, el espíritu de la libertad absoluta se ha encontrado a sí mismo en la contraposición absoluta, desde donde se reencuentra consigo mismo. Por esto, ha aparecido en esta nueva forma del espíritu, una otra forma de la libertad que pasa a otro estado, en que se retroalimenta del anterior, pero ahora en el mundo del “espíritu moral”.

El mundo Ético por ende, está dado por la necesidad de que la voluntad universal es aprehendida por la autoconsciencia singular, en términos de que el saber se vuelve soberano y supera la oposición de la consciencia. Aquí Hegel hace una diferencia entre la consciencia Ética y moral, planteando que la primera se refiere al carácter y tiende al saber, es decir, se conduce como consciencia hacia la superación del ser inmediato para llegar a ser universal, mientras que la moral se refiere al deber, que sería la consecuencia de lo Ético en tanto consciencia que se constituye por el saber de sus propias posibilidades en la libertad.

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 348.

### III.17 Libertad y conciencia moral

Por consecuencia, la autoconsciencia está ligada al deber no por imposición, sino porque nace de ella como algo propio, no obstante, en esta instancia todavía se encuentra encerrada en sí misma, por lo que para transitar hacia la consciencia, junto con la mediación negativa, necesita concebir al otro como parte de sí, y pasar a ser consciencia. En este contexto de cierto encierro de la consciencia, va constituyendo un modo particular de libertad, que al no entrar en relación con el otro, por lo tanto va ejerciendo una libertad individual, desvinculada de la relación real con el otro, de donde surge la pregunta por ¿cuáles son las condiciones para vivir una libertad en que exista una participación real del otro?...

La “consciencia moral” tiene como esencia el deber, y entra en relación con la naturaleza y su “libertad”, en la medida que esta puede incidir en la obtención de la felicidad o no, lo que tiene por efecto que la consciencia moral no puede sino, tender hacia la dicha como parte de su fin absoluto. Es en este camino, que dicho fin requiere de la autoconsciencia singular, como convencimiento personal de que el deber es algo bueno, justo y que conduce hacia una cierta libertad, dada en parte por el goce de la realización tanto en lo inmediato, como mediada por el concepto. Esto produce que nos encontremos nuevamente con el tránsito antes descrito, ahora dado por la realización del deber positivo, como también por una relación indisoluble con el concepto de moralidad como tal, en tanto presencia del universal. Cuestión que pone de manifiesto que el *fin* es dicha unidad, la moralidad y la naturaleza, una exigencia que para Hegel es considerada como algo que todavía no es, como una necesidad no del concepto sino del ser. La moralidad brota de la unidad entre razón y sensibilidad, como creación de una consciencia, que en un primer momento está destinada a desplegarse en la naturaleza libre, pero aún así, se reconoce como distinta de ella negando y manteniendo la sensibilidad, sin embargo, la consciencia moral está siempre en relación a un no lugar, entendiendo por ello una tensión hacia un mejoramiento permanente como condición inherente, Hegel habla de “una tarea absoluta”, que no se encuentra exenta de la razón, ya que esta condición le da dinamismo, como la búsqueda del equilibrio entre naturaleza – lo en sí- y la autoconsciencia –para sí-. Cito:

“(…) El contenido diversificado es como determinado en la relación, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí mismo o en la negatividad; es, por tanto, la necesidad o la diversidad, **el ser libre** o igualmente el sí mismo; y, en esta forma, la mismidad, en que el ser allí es pensamiento inmediato, el contenido es concepto”<sup>173</sup>.

De esta forma, el espíritu que se sabe a sí mismo, a su vez debe arrancar de su constatación conceptual para enajenarse y darse su contenido, como el modo de constituir su nivel más alto de libertad. Pasar de la identidad a la negación que le da certeza sensible, proceso por medio del cual el espíritu da cuenta de su propio saber de sí. Ahora bien, como esta enajenación se encuentra carente de ser perfecta todavía, necesita ir más allá de la certeza sensible en que el concepto se relaciona con el objeto, desde la óptica de darle sentido a este último, se trata más bien, de generar las condiciones para que el propio objeto adquiriera libertad en lo contingente, en el espacio, como una manera de exhibir el propio tránsito del espíritu hacia el encuentro de sí mismo, en el camino más propio y desconocido que es la libertad, activada dialécticamente, Hegel lo expresa diciendo: “el devenir vivo e inmediato; la naturaleza (...) el movimiento que instala el sujeto”. Por lo tanto, podemos ver que la historia es el devenir que se sabe a sí mismo, el que se enajena, para desde sí, producir su negación a partir de la retahíla de imágenes que la misma historia muestra, como expresión de la libertad del espíritu, no obstante, el espíritu en tanto saber absoluto, debe a través del ser allí libre, conservar el recuerdo que es la historia que contiene la ciencia del saber que se manifiesta como verdad, realidad y certeza de lo que existe.

### **III.18 Relaciones entre Historia, Espíritu Ley y Ética**

Dicho subtítulo aparece como grandioso y por lo menos rudo en sus posibilidades amplias y en la dificultad de asir la diversidad de temas que implica. En este sentido, cabe comenzar con la precisión respecto a lo que Hegel entiende por Historia, donde se hace necesario decir que la historia implica un modo en que el espíritu se posiciona y presenta en el saber, que a su vez conlleva, un grado mayor de autoconciencia, en que el despliegue espiritual va configurando un saber de sí mismo. Por lo tanto, si entendemos que el espíritu necesita

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 471.

conocerse a sí y que este proceso es la expresión de su libertad, paralelamente, hay que decir que la historia como base para el saber, se expresa en los pueblos en tanto consciencia o no del espíritu en relación a sí mismo; de esta forma, el progreso que estos tengan, es un indicador del grado de consciencia y autoconsciencia del espíritu, en que la historia universal es el progreso de la consciencia de la libertad, allí donde el espíritu da cuenta de sí mismo, en la puesta en marcha a través de la historia, de la relación del universal con el individuo.

Es esta relación con lo universal, como un elemento inacabado, como la conexión de un sujeto que progresivamente toma consciencia de sí a través del saber, en tanto pensamiento dado en la historia universal. Se despliega el espíritu como posibilidad de la historia, en que podemos ver que para Hegel la historia se configura como la condición de posibilidad para que el espíritu se exprese y a su vez, el sujeto se haga consciente de su libertad. Por ello, teniendo como escenario la historia universal, y cómo en ella los pueblos van haciéndose cada vez más conscientes, es que los Estados se configuran como dispositivo de unión entre la palabra y lo real, entre la propiedad privada y el contrato común, entre lo singular y lo general; entendiendo que el Estado genera las condiciones para la existencia de la ley, como engarce entre lo esencial y lo material del espíritu. De este modo la ley para Hegel, más allá de la coerción, significa establecer la posibilidad de una relación entre lo singular y lo general, en que se creen las condiciones para el ejercicio de la libertad, en que junto con la valoración de lo singular, como reflexión personal consciente, se pase a una profundización, en que el despliegue del espíritu —expresado en la ley—, configure un espacio mayor de trascendencia y negación, dado por lo común, por un estado de reconocimiento en que el saber internalizado en la consciencia singular desde el otro, genere los cimientos para un habitar común de la libertad, allí donde la ley comunica la preeminencia de la voluntad general, no en tanto anulación de la singularidad, sino que como trascendencia de esta. Transito que va desde el espíritu subjetivo, pasando por el objetivo, para llegar al espíritu absoluto.

Luego, la consciencia ética como reunión y realización de las múltiples consciencias, es la expresión del espíritu encontrándose a sí mismo como espíritu absoluto, que requiere para la constitución de la autoconsciencia del singular, dar paso a este espacio mayor de la Ética



común. Este expresaría la verdad del espíritu y junto con ello, el ejercicio de la libertad ciudadana como puesta en marcha de la realización del espíritu y de la libertad, en tanto provee de realidad al equilibrio entre la libertad de uno con la de todos, como concreción de una libertad que es objeto y ser. Así, la consciencia moral dada por el deber, se constituye para Hegel como una tarea inacabada, que por un lado muestra el no lugar de dicha libertad y por otro lado es la tensión necesaria hacia dicho fin. Por lo que se hace pertinente, exponer la diferencia que el mismo Hegel reconoce en la relación entre Ética y moral, donde la primera se orienta al saber y a reafirmar el vínculo de la voluntad universal con la autoconsciencia singular, mientras que la segunda, comprende la moral como la posibilidad en que el espíritu a partir del despliegue de la libertad (que se expresa en la autoconsciencia singular), por medio del ejercicio de mayor libertad que es el pensamiento, interioriza el deber tanto positivamente como en su concepto, de ahí que ética y moral, vayan de la mano allí donde el sujeto autoconsciente se hace cargo de su libertad concreta, como puesta en escena de la libertad universal.

## A modo de conclusiones

Las conclusiones se enmarcan en un proceso de investigación que se constituye como parte de un movimiento, en que se pretende dar cuenta del proceso de transformación -desde el discurso filosófico- de la libertad como valor ético-político, de tal forma que dicha investigación se enmarca en un contexto mayor, que se concretará en la tesis doctoral, para señalar un cierto decantamiento en que la libertad se individualiza cada vez más, por un cierto revestimiento del capitalismo a partir de la entronización de la libertad en el mercado a partir del ejercicio de consumo; elemento que pone en entredicho la raigambre ético-política de la capacidad de elección.

Bajo este prisma, es importante enfatizar la urdimbre diversa que dicha idea contiene, a saber, como horizonte de posibilidad de despliegue de las capacidades del ser hombre, como amalgama de sus valores y principios, y como fundamento que erige la construcción del pensamiento occidental y la dosis de civilización que hay en dicha cultura.

Una vez planteado esto, la investigación presente observa que la libertad nace en la trama que mezcla lo metafísico y lo material, una expresión **hierofánica**<sup>174</sup> que se posiciona como horizonte, norte o diseño cartográfico que devela el carácter gregario del ser humano.

Por eso, se puede plantear que la libertad se configura como un valor teleológico, que transita entre lo ético y lo político, pero que por sobre todo tiene como espacio de realización el interés común. Sin dejar de lado el posicionamiento reflexivo del individuo, donde la filosofía en los 3 autores es la forma más excelsa de la libertad, pero que como tal, necesita ponerse en marcha a través del decantamiento de las virtudes, en tanto resultado de la concurrencia de la capacidad de elección, de deliberación, para llegar a un punto medio, en que el *ethos* necesita de la *polis*, para constituir la libertad en un espacio de interés pluralista.

---

<sup>174</sup> Hierofanía, concepto extraído del texto “*Tratado de historia de las religiones*”, de Mircea Eliade, que se refiere a la manifestación de lo sagrado en lo concreto.

Consecuentemente, podríamos decir que para Aristóteles en la medida que hay condiciones para que la libertad se dé es posible la democracia, en términos de participación activa y más efectiva del *demos* en el poder. La felicidad de la especie se sostiene en la posibilidad de constituir un habitar común en que el individuo se erija como ciudadano capaz de razonar y de pronunciar las palabras precisas a la luz de la acción correcta. Un hombre libre es capaz de deliberar. Proyecto del hombre que por naturaleza se encuentra lanzado a la vorágine de su perfección.

En este sentido, Kant retoma la capacidad de mejorar que por naturaleza el sujeto tendría, para desplegarla a través de un *thelos* puesto en la **historia**<sup>175</sup> en la idea de progreso. Idea que responde a ciertos principios que han sido decantados por la hegemonía de la razón, que implica la **libertad primigenia** para dar contenido a la voluntad, y así dar nacimiento a la autonomía que sólo es posible en la medida que hay otro que le da validez y realidad, es decir, en la aplicación de ciertos principios, como por ejemplo: **el ser humano es un fin en sí mismo y no un instrumento**. La felicidad en este contexto si bien es importante, se encuentra supeditada a la volunta heterónoma, al mundo de las inclinaciones y los deseos en el que el sujeto se desenvuelve, por ello al estar tensionado entre estos, la libertad como autonomía significa darse a sí mismo una ley moral, para salir al encuentro del otro en un espacio común, a partir del uso público de la razón.

Dicho espacio común en Hegel encuentra su decantamiento en el propio proceso del espíritu como libertad, allí donde la dialéctica como ser del espíritu, que implica el desarrollo de la negatividad autoreferente, pone en movimiento la posibilidad de que sea la historia el escenario para que el espíritu subjetivo supere el estado de naturaleza<sup>176</sup> y llegue a su momento más pleno en la libertad del hombre, que como tal, es conservado y superado, para comenzar un nuevo despliegue como espíritu objetivo, el cual conlleva la unidad entre el individuo y la razón universal, y que se manifiesta en 3 determinaciones en las que el individuo se realiza y enajena a la vez, estas son: la del derecho (contrato y propiedad

---

<sup>175</sup> Este concepto en Kant implica la insociabilidad como fuente de sociabilidad y de la necesidad de encontrar un camino racional a través de principios ético-políticos.

<sup>176</sup> Cuestión que no significa una contraposición radical a la naturaleza, sino que más bien la realización de un *thelos* en que la naturaleza es una determinación entre otras.

privada), la ética (familia, sociedad civil y estado) y la moral (deber). En cada una de ellas se atisba un proceso en que la constitución del yo es en la medida que es consciente de su libertad, para trascender su yo y poder comprender que sus posibilidades de realización se encuentran en la propia superación de sí, en el otro. Por consiguiente, el espíritu objetivo se niega y mantiene en parte en un momento mayor para desembozar al propio espíritu, en su realización absoluta en la autoconciencia de los pueblos, lugar en el que confluyen autoconciencia individual y del otro, como posibilidad de reconocimiento.

Entonces, a partir de lo expuesto nos encontramos con que la idea de libertad es constitutiva de la acción ético-política del sujeto occidental, entendiendo que este se construye sobre la base del pensarse a sí mismo en una indisociable relación con el otro, en un espacio de interés que reafirma desde estos tres autores la profundización de la capacidad de elección en la deliberación, en el desarrollo de las virtudes en tensión con las pasiones, deseos y excesos, para hacer germinar el punto medio en la participación ciudadana como posibilidad de transformación del hombre. En el caso de Aristóteles la elección y consecuente virtud, definen la potencia del bien y la felicidad, como valores morales que no se definen por la inmediatez de lo material, sino que por un equilibrio que se posiciona en la búsqueda de la belleza con el otro, en el espacio de la polis.

Por tanto, Kant busca en la **ciudadanía cosmopolita** la posibilidad de generar una constitución que permita la convivencia entre las diversas naciones, esto como corolario de una razón autolegisladora que después de constituir formalmente su decurso y ámbito de acción, (entre lo cuales se posiciona como elemento fundamental su carácter práctico) a partir de la libertad que la configura, da contenido a la voluntad para crear las condiciones de la autonomía, que no es sino el uso público de la razón, como liberación de su **culpable incapacidad**, que le permita reconocer en la propia insociabilidad de la historia, sus posibilidades de mejorar en un espacio de *inter-esse*.

Por último Hegel, constituye la posibilidad de la libertad en la unidad entre la individualidad y la razón universal, en que la **ética comunitaria** es el cimiento para superar la individualidad del yo, que a su vez profundiza la conciencia de su propia libertad, que si bien

necesita para este efecto de las instituciones, estas no pueden sino ser el reflejo de lo que el deber como capacidad de autodeterminación produce en lo que construye, del rol regulador que la sociedad civil debe comprender en tanto es la medida –como expresión de la autodeterminación del individuo en comunidad- de las propias instituciones.

“Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Se supone que debemos interesarnos por cómo procedería cada uno de los demás participantes, **desde su propia perspectiva**, para la universalización de todos los intereses implicados”<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> Habermas J. “*La ética del discurso y la cuestión de la verdad*”, Traducción de Ramón Vilà Vernis, Editorial Paidós, Barcelona 2004, pp. 23-24.

## **Agradecimientos**

A Ofelia y Jaime, por su apoyo fecundo, perseverante en amor, tierra y sangre.

A Ofelia Eugenia por el amor de hermana.

A Emilio y Simón por ser y estar.

A Silvana por cimentar un camino de confianza.

A Felipe, Constanza y Luciano por el saber agudo y la paciencia.

Al profesor Cristóbal Holzapfel por su sabiduría.

Al Profesor Raúl Villarroel por sus prácticos consejos.

A mis compañeras (os), Alejandra, Pilar, Guido, Francisca Macarena, Mauricio, Patricia, Verónica, Marcelo, Magdalena y Patricio.

## Bibliografía

1. ACCATINO, D. Rev. Derecho (Valdivia) v.15. n 2. Valdivia, dic. 2003. p.1

2. ARENDT, H.

“*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*”, Editorial Paidós, Barcelona, 2003.

“*La condición humana*”, Traducción de Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, 1993.

3. ARISTÓTELES:

“*Ética a Nicómaco*”, Traducción José Luis Calvo Martínez, Editorial Alianza. Madrid, 2001.

“*Política*”, Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editorial Alianza, 1986.

4. ANNAUD, J. “*El nombre de la rosa* (“*Der name der Rose*”)”, Producida por, Neue Constantin Film/Les Filmes Ariane/Cristaldifilm, 1986.

5. BARTHELEMY, D “*Caballeros y milagros: violencia y sacralidad en la sociedad feudal*”, Universidad de Valencia, 2006.

6. BIBLIA DE JERUSALÉN., Editorial Española, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

7. BRAUDEL, F. “*La dinámica del capitalismo*”, Traducción de Rafael Tusón Calatayud, Editorial Fondo de cultura económica, México. D.F., 1986.

8. CICERÓN, M.T. “*De natura deorum*”, II, 68. Samarach, Traducción de Francisco de Péndola Editorial Aguilar, , Buenos Aires, 1982.

9. ECO, U. “*El nombre de la rosa*”. Editorial Lumen, 1982.

10. ELIADE, M. “*Tratado de historia de las religiones*”, Traducción A. MEDINAVEITÍA, Ediciones cristiandad, Madrid, 1981.

11. FOUCAULT, M.

“*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, Traducción de José Vázquez Pérez, Editorial Pre-Textos, Madrid, 2000.

“*La verdad y las formas jurídicas*”, Traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, 1978.

“*Vigilar y castigar*”, Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Editores: Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

12. GIANNINI, H. “*La reflexión cotidiana*”. Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1987.

13. GHEORGHIU, V. “*La hora 25*”, Traducción de Luis de Caralt, Editorial Barcelona, Barcelona, 1952.

14. HEGEL. G.W.F:

“*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”, Traducción de Ramón Valls Plana, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

“*Filosofía real*”, Traducción de José María Ripalda, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. D.F. 2006.

“*Fenomenología del espíritu*”, Traducción de Wenceslao Roces, Editorial Fondo de cultura económico, México. D.F. 1987.



“*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*”, Traducción de José Gaos, Ediciones Altaya, Barcelona. 1997.

15. HESSE, H. “*El lobo estepario*”. Editores mexicanos unidos 1978.

16. HOBBS, T. “*Leviatán*”. Editorial Alianza, Buenos Aires, 2001.

17. HUME, D. “*Investigación sobre el conocimiento humano*”, Traducción de Jaime Salas, Editorial Alianza, Madrid, 1980.

18. JARA, J. “*Nietzsche, un pensador póstumo*”. Editorial Anthropos, Barcelona: 1998; Valparaíso, Universidad de Valparaíso, pp. 254-275.

19. KANT, I:

“*Filosofía de la historia*”, Traducción Eugenio Ímaz, Editorial Fondo de cultura económica. México. D.F. 1994.

“*Antropología práctica*”, Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Alianza, Madrid, 1990.

“*El conflicto de las facultades*”. Colección pedagógica universitaria, diciembre del 2002.

“*Crítica de la razón práctica*”, Traducción J. Rovira Armengol, Editorial Losada. Buenos Aires, 1993.

“*Crítica de la razón pura*”, Traducción Pedro Ribas, Editorial Alfaguara, Madrid. 1978.

“*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”, Traducción José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

20. PATTERSON. O. “*La Libertad*”, Traducción Oscar Luis Molina, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

21. ROJAS, S. “*Sobre el concepto de capitalismo mundial integrado en F. Guattari*”, Editorial Babel, Santiago, 2004.

22. Actas de las primeras jornadas de historia de las mujeres. “*Rito y violencia: el derecho de pernada en la edad media*”. Universidad de Lujan, 1991, pp. 306-323.

23. [www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/derecho/convocacion/convocacion\\_13.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/convocacion/convocacion_13.html)





















