

## “PHILOSOPHIA PRACTICA” Y “PHILOSOPHIE DES RECHTS”

Sobre tradición y revolución en la filosofía jurídica de Hegel

POR

J. J. GIL CREMADES

MADRID

I. En las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>1</sup> se continúa el afán de la filosofía práctica tradicional de confrontar la razón con la praxis del presente. La filosofía del derecho, en cuanto filosofía, trata de dar con un fundamento racional del derecho. En Hegel, sin embargo, razón y realidad se corresponden. “La filosofía, en cuanto *sondeo de lo racional*, es *aprehensión del presente* y de lo *realizado*, no la construcción de un *más allá*”<sup>2</sup>. Al abordar el problema del derecho, lo hace en su realización, en su actualidad, para, al mismo tiempo, conocer lo racional del derecho. Además, al servirse paralelamente de las denominaciones “derecho natural” y “ciencia del Estado”, esto es, al emplear lugares comunes de diverso alcance tradicional —inmediato respecto del segundo, ancestral respecto del primero— señala el carácter de esta relación; la filosofía del derecho, al girar en torno al tema del fundamento del derecho, al enlazar razón y realidad, debe superar la ciencia del Estado, para llegar a ser filosofía del Estado. La filosofía del dere-

<sup>1</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit. en adelante por la *Studienausgabe* realizada por Karl LÖWITZ y Manfred RIEDEL, Frankfurt, 1968 (cit. *Grundlinien*).

<sup>2</sup> *Grundlinien*, Prólogo, p. 39: “...die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Verwüftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen* und *Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist”.

cho concluye, en consecuencia, con la filosofía del Estado. Se establece así, como lo hacía la filosofía práctica tradicional, un vínculo entre derecho y Estado, o, utilizando términos clásicos, entre ética y política. Hegel reconoce que el derecho es positivo y, en cuanto tal, objeto de la ciencia positiva del derecho, pero sin que por ello constituya un mundo aparte respecto del "*Naturrecht oder das philosophische Recht*"<sup>3</sup>. El "derecho filosófico" no se opone al desarrollo histórico propio de todo derecho positivo: la historia es un desarrollo de la conciencia de libertad, y el derecho es desarrollo de la conciencia jurídica como consecuencia de libertad. Puesto que, "la *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización"<sup>4</sup>, no ha de perder de vista que el terreno sobre el que se alza el derecho es lo espiritual, y su punto de radicación la voluntad libre. "El sistema jurídico es el imperio de la libertad, hecho realidad"<sup>5</sup>. De ahí que Hegel considere escalonadamente el paso hacia la libertad, a través de etapas históricas en las que ésta se realiza parcialmente. En esta actitud, cree descubrir "lo característico de la edad moderna en el egoísmo"<sup>6</sup>, de ahí que el "derecho natural" de esa edad, el construido sobre la propia utilidad del individuo, sobre la propiedad y el contrato, le parezca una etapa alcanzada e irreversible, pero insuficiente, ya que en ella se garantiza sólo una "esfera externa de libertad"; es, como reza el título de la primera parte de la *Philosophie des Rechts*, un "derecho abstracto y formal"<sup>7</sup>. En este contexto, el derecho no alcanza la entraña humana, la voluntad. De ahí que la segunda parte del libro trate de un estrato superior al del "derecho abstracto": la moralidad, consciente sin embargo, al denominarlo así, de que echa mano de un neologismo acuñado por la Ilustración francesa e inglesa. La "moralidad" constituye el eje del dere-

<sup>3</sup> *Grundlinien*, 3, p. 46.

<sup>4</sup> *Grundlinien*, 1, p. 43: "Die *philosophische Rechtswissenschaft* hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande".

<sup>5</sup> *Grundlinien*, 4, p. 51: "...und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit...ist".

<sup>6</sup> *Grundlinien*, Prólogo, p. 41: "...dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit...".

<sup>7</sup> *Grundlinien*, 33, pp. 73 ss., que esboza el esquema del libro. Sobre esto y el concepto de naturaleza aquí sobreentendido, cfr. Nicolás María LOPEZ CALERA, *Derecho abstracto o natural en Hegel*, Granada, 1967.

cho natural construído por tal pensamiento ilustrado. “El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad, que es infinita, no sólo *en sí*, sino *de sí*”<sup>8</sup> La “moralidad” es la esfera de la libertad interna. Precisamente en esta dicotomía —lo interno frente a lo externo— se escucha el eco de la distinción kantiana entre legalidad y moralidad<sup>9</sup>.

Mas “la *unidad y verdad* de esos momentos abstractos” de la libertad sólo se alcanza en la “eticidad”<sup>10</sup>, ya que mientras los dos momentos mencionados —“derecho abstracto” y “moralidad”— configuran la libertad del hombre individualmente considerado, la libertad del hombre como ser social queda posibilitada por la eticidad, que es, a su vez, la realidad de la razón: la libertad coincide con la razón históricamente realizada en la comunidad política concreta. Hasta acceder, sin embargo, a tal comunidad se procede escalonadamente. Primeramente, mediante la vinculación de la voluntad subjetiva a la familia, que Hegel denomina eticidad natural o inmediata<sup>11</sup>. Pero, desde el momento en que entra en escena el individuo y su interés específico, se circunscribe el *ámbito* donde se manifiesta lo ético, la *sociedad civil*”. La sociedad civil es, sin embargo, “una creación del mundo moderno”<sup>12</sup>, una cuña que en el

<sup>8</sup> *Grundlinien*, 105, p. 127: “Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloss *an sich*, sondern *für sich unendlich* ist”.

<sup>9</sup> Cfr. Joachim RITTER, *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, en *Kritik und Metaphysik*, Homnaje a Heinz HEIMSOETH, Berlín, 1966, ahora en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* Frankfurt, 1969, pp. 281-309.

<sup>10</sup> *Grundlinien*, 33, p. 73. Aunque sea un neologismo, proveniente de las traducciones italianas de la obra de Hegel, traducimos *Sittlichkeit* por “eticidad”, si bien, como ha señalado José GAOS (prólogo a su traducción de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tomo I, 3.ª ed., Madrid, 1953, p. 13), habría que traducir “civilidad”, vida social sujeta a normas de convivencia en el marco de la ciudad, de la *polis*. Más adelante comprobaremos la exactitud de tal apreciación.

<sup>11</sup> Cfr. *Grundlinien*, 33, pp. 73 s. y 188, p. 175. Asimismo, *Phänomenologie des Geistes*, edic. Johannes HOFFMEISTER, 6.ª ed., Hamburgo, 1952, pp. 266 ss. y 318 ss.

<sup>12</sup> *Grundlinien*, 182, Adición, p. 192: “Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an”. Cfr. sobre este punto Nicolás María LOPEZ CALERA, *La dialéctica de la sociedad civil y el derecho en Hegel*, “Anuario de Filosofía del Derecho” 13 (1967/68) 275-284.

momento presente se introduce entre las dos esferas de la vida social en el mundo clásico: la familia y el Estado. Mas no se trata de volver a una situación pretérita, que es irrecuperable, sino de interpretar la realidad actual y de adivinar en su ocaso —“el buho de Minerva alza el vuelo sólo cuando irrumpe el crepúsculo”<sup>13</sup>— la posibilidad de su superación en el Estado. Pues la sociedad civil se halla ante el problema de la “escisión” (*Entzweiung*)<sup>14</sup> entre el interés individual y el bien común, que intenta superar sólo mediante el compromiso de un “estado externo, un estado de emergencia y teórico”<sup>15</sup>, que al declarar el bien individual como fin último, hace de él un fin general, constituyéndose así en unidad racional de intereses. La “escisión” se da pues, en última instancia, entre razón y libertad. La libertad de la sociedad civil es irracional en la medida en que quiere afirmar la libertad subjetiva del propio interés y, al mismo tiempo, la declara de común interés. Hay que retrotraer la libertad a la voluntad común general, fundamentándola en el espíritu, en el que se vinculan razón y libertad en el contexto concreto, real de la eticidad.

Mas —y este es el punto culminante de la especulación hegeliana—, “el Estado es la realidad de la idea ética”<sup>16</sup>. La idea no es principio del *deber ser* de la realidad política, sino que es esa misma realidad: un *querer*. El Estado es la realización de la *voluntad substancial*, en la que se supera la diferencia entre un *deber ser* general y un *querer* específico, de una parte, y una necesidad general y una posibilidad subjetiva, de otra. De esa manera, el Estado es, en concreto, “lo racional en sí y por sí”<sup>17</sup>. Racionalidad es tanto como unidad entrelazante entre generalidad e individualidad, “unidad entre la libertad objetiva, es decir, la voluntad substancial general, y la libertad subjetiva, en cuanto libertad de la voluntad

<sup>13</sup> *Grundlinien*, Prólogo, p. 42: “...die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug”.

<sup>14</sup> Cfr. *Grundlinien*, 33, p. 73; 184, p. 193.

<sup>15</sup> *Grundlinien*, 183, p. 193: “...den äusseren Staat —Noth— und Verstandes-Staat...”.

<sup>16</sup> *Grundlinien*, 257, p. 237: “Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee”.

<sup>17</sup> *Grundlinien*, 258, p. 237: “Der Staat ist...das and und für sich Vernünftige”.

individual, de la voluntad que busca sus fines específicos"<sup>18</sup>. Esta unidad es incorporada por el Estado, en el que se funden razón y realidad. Conforme a ello, la relación entre el Estado y el ciudadano no se plantea como si el ciudadano debiera su condición de tal al Estado, o el Estado fuera sólo un medio para el individuo, pues no es el Estado una instancia abstracta emplazada frente al ciudadano, sino que ambos son momentos de un organismo total<sup>19</sup>. Esa unidad orgánica se realiza en la historia: en su curso, el individuo conquista vida ética en el marco institucional del Estado, ya que éste posibilita el ámbito donde se ejerce la racionalidad de la praxis humana. No hay libertad ni racionalidad humanas al margen del Estado. Aquí nos vemos otra vez remitidos a la tradición de la *Política* de Aristóteles<sup>20</sup>, pero a la vista de la realidad política inmediata: la revolución<sup>21</sup>. Aunque en el núcleo de nuestro estudio hayamos de comprobar la variación de contenidos que alcanzan en

<sup>18</sup> *Grundlinien*, 258, p. 238: "...Einheit der objektiven Freiheit d.i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Willens und seines besondere Zwecke suchenden Willens".

<sup>19</sup> Cfr. *Grundlinien*, 269, Adición, p. 249.

<sup>20</sup> El primero que, en época reciente, rompiendo una interpretación estereotipada —la relación entre Hegel y el pensamiento restaurador, contrarrevolucionario de Prusia (representativo, por todos, Karl R. POPPER, *The open society and its enemies*, vol. II: *The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*, Nueva York, 1945. Hoy, en esa línea, Ernst TORITSCH, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied/Berlín, 1967) —vio la identidad de propósito de Hegel con el de Platón y Aristóteles fue Eric WEIL, *Hegel et l'État*, París, 1950. Ese mismo año señaló Martin HEIDEGGER el entronque de la filosofía hegeliana con la clásica: *Hegels Begriff der Erfahrung, en Holzwege*, Frankfurt, 1950, pp. 105-192. En otra línea, pero contra la interpretación contrarrevolucionaria: Herbert MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*. Londres/Nueva York/Toronto, 1941.

<sup>21</sup> Hegel, como pensador de la tradición y, al mismo tiempo, de la revolución, es analizado de forma original por Joachim RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia/Opladen, 1957, ahora en *Metaphysik, cit.*, pp. 183-223. Profundizando en esta veta interpretativa, Kal Heinz ILLING, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, "Philosophisches Jahrbuch", 71 (1963/64) 38-58, quien rastrea en la biografía intelectual de Hegel su temprana y permanente preocupación por Aristóteles. En este sentido, y centrado en la *Philosophie des Rechts*, Eugène FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des fondements de la Philosophie du Droit*, París, 1964.

Hegel las denominaciones “filosofía práctica”, “derecho natural” y “filosofía del derecho” como clave para interpretar su posición como filósofo y crítico de la revolución<sup>23</sup>, conviene resumir anticipadamente el intento.

Así como Aristóteles ve en la *polis* el ámbito existencial en el que se realiza el hombre en cuanto ser determinado por el *nous*<sup>23</sup>, Hegel ve en el Estado la “realidad última” del Espíritu, pues “sólo en él tiene el hombre existencia racional”<sup>24</sup>. El Estado, como un todo, es ámbito racional en el que el hombre, individualmente, puede existir racionalmente. En este contexto, el Estado es el *prius* ontológico, sobre el que se yergue el ser del hombre. Sin el ámbito del Estado, el hombre no puede alcanzar su esencia racional, ya que es la condición ontológica de la posibilidad de la realización óntica de la esencia del hombre, que es tanto como realización de la razón. Este Estado, pues, no es un Estado nacional o coactivo, sino más bien un Estado racional. Por ser la realidad última del Espíritu y por cristalizar en él la realidad de la voluntad substancial, de lo racional en sí y por sí, el Estado alcanza una cualidad excelsa: “El Estado es una voluntad divina, en cuanto Espíritu actual, que alcanza contextura real y *deviene organización de un mundo*”<sup>25</sup>. Esta afirmación hay que interpretarla en función de la tradición filosófica, ya que recuerda las formulaciones de Platón sobre la razón y la *polis*, pues ésta es tanto un hombre en mayúscula como un cosmos en minúscula, que, en cuanto tal, hace po-

<sup>23</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Hegels Kritik der französischen Revolution*, en *Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlín, 1963, p. 89.

<sup>23</sup> Nos permitimos remitir a nuestro estudio, *¿Qué es derecho natural clásico?*, “*Temis*” 23 (1968) 51-72.

<sup>24</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, edic. Johannes HOFFMEISTER, 5.ª ed. Hamburgo, 1955, p. 111: “Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz”. El sentido clásico —concreción de un *ethos*— que reviste el Estado en Hegel es flagrante: “So ist er der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten, des Rechts, der Kunst, der Sitten, der Bequemlichkeiten des Lebens” (*Ibidem*, *loc. cit.*). En ese *ethos* —y, por consiguiente, en la *Sittlichkeit*— se incorporan la reconstrucción de la teoría aristotélica sobre la *polis*, el descubrimiento de las *moeurs* realizado por los escritores franceses del siglo XVIII, Montesquieu a la cabeza, y la “unidad orgánica” del *Volksgeist* predicada por el temprano romanticismo.

<sup>25</sup> *Gundlinien*, 70, p. 251: “Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfalter Geist*”.

sible la realidad del hombre como ser político y racional. Mas en esa misma inflexión empalman lo tradicional y lo revolucionario que se contenga en la afirmación hegeliana. La calidad racional humana es una calidad divina, como ocurría en el *nous* aristotélico. Para Hegel, así como para Aristóteles, esta calidad racional se realiza en el hombre mediante las virtudes, mediante la eticidad. El Estado es, para Hegel, "divino" en el momento en que en él plasma la eticidad como la realidad plenaria del espíritu. Sin embargo, esa impronta radicalmente tradicional le lleva a enfrentarse con la realidad circunstante: la revolución, que ha hecho de la razón substancial una razón subjetiva. Ese es el transfondo del principio: "Lo racional es real y lo real es racional"<sup>26</sup>. Por ello, en la medida en que se trata de comprender filosóficamente el Estado, se ha de evitar a toda costa "construir un *Estado tal como debe ser*". La filosofía trata de conocer la verdad, por lo que su misión única es "comprender *lo que es*"<sup>27</sup>. Pero "lo que es", la realidad última, es precisamente la razón. Por ser real la razón, porque es aquí y ahora, los filósofos aprehenden el mundo. En la realidad del mundo se encuentra el ámbito de realización de la razón. No se trata de contraponer al mundo una idea o una moral. El sentido de la filosofía no reside "en enseñar al mundo cómo debe ser"<sup>28</sup>. La realidad del mundo se identifica con su posibilidad —con lo que aquélla puede ser —y con su necesidad —con lo que aquella debe ser—. Estaríamos, pues, ante un Hegel realista; un realismo en el que se opta por considerar racional la realidad, so pena de renunciar a toda filosofía, a todo pensamiento<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Grundlinien*, Prólogo, p. 39: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig".

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 40: "Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie".

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 42: "Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll..., so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät".

<sup>29</sup> Insistiendo en el "realismo" de Hegel, Odo MARQUARD, *Hegel und das Sollen*, "Philosophisches Jahrbuch" 72 (1964) 103-119. Este realismo ha sido pasado por alto tanto por los detractores de la filosofía del derecho hegeliano, como por el neohegelianismo iusfilosófico en torno a 1930: Giovanni GENTILE, *I fondamenti della Filosofia del Diritto*, Roma, 1937 (edic. española, con prólogo de Luiz LEGAZ, Buenos Aires, 1944); Karl LARENZ, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlín, 1931; Gerhart DULCKEIT, *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. Untersuchungen zu Hegels Philosophie*

Pero con ello no hemos hecho sino reseñar una aproximación al Hegel último, al de la *Philosophie des Rechts* (1821), esto es, cuando la denominación más reciente ha suplantado ya a la tradicional de *philosophia practica*, e intenta superar el "derecho natural" entresacando hermenéuticamente lo que de él se considera realidad presente. Enfrentarse sólo con el final del periplo hegeliano puede inducir a pensar en Hegel más como un innovador, que como un continuador de la instancia filosófica tradicional<sup>30</sup>. Concretamente, hasta llegar allí, hay que seguir de cerca la biografía intelectual de Hegel, y detenerse particularmente en el período decisivo de su estancia en Jena. En él están fechados, tanto escritos críticos, como proyectos de sistema filosófico, que afectan a nuestro tema. Entre los estudios publicados en el "*Kritisches Journal der Philosophie*", nos fijaremos en *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu der positiven Rechtswissenschaft* (1802/03)<sup>31</sup>. Entre los sistemáticos, hay que centrar la atención en la llamada *Jenenser Realphilosophie* (1805/06)<sup>32</sup>, y su pre-

---

*des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung*, Berlín, 1936. Aun en otra actitud, no supera este olvido Norberto BOBBIO, *Studi hegeliani*, "Belfagor" 5 (1950) 67-80, 201-222. Entre nosotros se acogió en el siglo XIX, y en reducido ámbito, un Hegel moralizante: cfr. su reseña en FRANCISCO ELIAS DE TEJADA, *El hegelismo jurídico español*, Madrid, 1944. Un eco del neohegelianismo de los años 30, en Felipe GONZALEZ VICEN, *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, Tubinga, 1937, *in fine*.

<sup>30</sup> Aspecto puesto de manifiesto por nosotros por Agustín DE ASIS, *Manual de Derecho Natural*, I, Granada, 1963, pp. 15-17, así como por FRANCISCO PUY, *Lecciones de Derecho Natural*, I, Santiago de Compostela, 1967, pp. 28-32.

<sup>31</sup> En adelante citado por la edición de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, volumen IV, *Jenaer kritische Schriften*, edit. por Hartmut BUCHNER y Otto PÖGGELER, Hamburgo, 1968, pp. 415-468.

<sup>32</sup> Será citada por la edición de Johannes HOFFMEISTER, vols. I y II, correspondientes a los tomos XIX y XX de la edición de obras completas, llevada a cabo por Georg LASSON, Leipzig, 1931/32. La investigación más reciente ha rectificado fechas y relación entre los escritos editados por HOFFMEISTER como *Realphilosophie, I y II*. Para obviar provisionalmente las dificultades presentadas, la reedición de 1967 ha sustituido *Realphilosophie II* por *Jenaer Realphilosophie*. Puesto que la mayor parte de nuestras citas se refieren a *Realphilosophie II*, y continúa vigente el datarla en el curso 1805/06, citamos por la ed. de 1931. Para su relación con la lógica y la filosofía de la naturaleza, antes englobadas bajo *Realphilosophie I*, hay



cedente en tantos puntos, por lo que se refiere al tema aquí abordado, contenido en el fragmentario *System der Sittlichkeit* (1802)<sup>83</sup>.

Al aproximarse a estos textos, en función de la *Philosophie des Rechts*, se trata de detectar bajo qué condiciones se lleva a cabo el intento ciclópeo de Hegel de interpretar el presente, positivamente ineludible, en el horizonte de la tradición filosófica, por lo que hace a la praxis humana. Parece, pues, conveniente intentar describir, por este orden, el contenido variable que las denominaciones clásicas *philosophia práctica* y "derecho natural", así como la más innovadora de "filosofía del derecho", presentan en Hegel, para poder captar, en cierta medida, lo que de "revolucionario" o "tradicional" haya en él.

II. A la *philosophia práctica* tradicional nos lleva de la mano el concepto hegeliano de *Espíritu objetivo* que, en ocasiones, y precisamente hasta que cristalice tal concepto, se denomina también *Espíritu práctico*; tal cristalización tiene lugar por vez primera en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), al socaire de la división tripartita entre Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El llegar a tal concepto supone, como veremos, recuperar una línea tradicional de pensamiento, si bien reinterpretada, al introducirse diversas instancias en el curso hegeliano de las ideas<sup>84</sup>. Por lo demás, la recuperación de elementos tradicionales se produce, en Hegel, en función de la crítica a la *philosophia practica* sistematizada por los racionalistas, que han desvirtuado en realidad tal filosofía, convirtiéndola, al deducirla de premisas metafísicas<sup>85</sup>, en *especulativa*, contradiciendo así lo que tal filosofía era tradicionalmente; por lo demás ya Kant había argüido contra tal intento racionalista la imposibilidad de deducir la "ley de la libertad" a

---

que esperar a que aparezca la edición patrocinada por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, vols. VI-VII, *Jenaer Systementwürfe*, a aparecer a partir de 1970.

<sup>83</sup> Citado por la edición de Georg Lasson, tomo VII, Leipzig, 1923, pp. 415-499.

<sup>84</sup> Para esto, Manfred RIEDEL, *Objektiver Geist und praktische Philosophie*, en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, pp. 11-41.

<sup>85</sup> Hegel y, antes que él, Kant, tienen a la vista, al ejercer su crítica, la obra de Christian WOLFF, *Philosophia practica universalis mathematico methodo conscripta*, Leipzig, 1703, base de la obra del mismo autor: *Philosophia practica universalis*, 2 tomos, Frankfurt/Leipzig, 1738/39.

partir de la "ley de la naturaleza". Precisamente, Aristóteles, en su *philosophia practica*, se plantea ante todo el tema de la libertad. Hegel, incluso, como ya sabemos<sup>36</sup>, conoce directamente desde sus primeros estudios y prosigue su análisis en sus épocas de Tubinga y Jena, los mismos textos aristotélicos. En ello reside precisamente el valor de Hegel, ya que para llegar a plantearse así el tema de la libertad ha de saltar por encima de la "pequeña tradición" racionalista que, aun conservando la terminología tradicional, ha desvirtuado el contenido de la filosofía práctica.

El volver hacia ella tiene lugar en la época de Jena, a través de su crítica a Kant y Fichte, al intentar determinar en *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, precisamente, el "lugar que ocupa ese derecho natural dentro de la filosofía práctica". En este artículo se detecta el fenómeno, que el mismo Hegel aprueba: que la teoría y aquello que se denomina filosofía y metafísica no tienen aplicación alguna, contradicen la praxis<sup>37</sup>, si bien puntualiza que habría que decir más bien que su inaplicabilidad obedece a que en tal teoría y filosofía no hay nada absoluto, ninguna realidad ni verdad. Ciertamente, la praxis suministra el contenido de los conceptos, constituyendo por lo demás un todo orgánico y vivo, que la desmembración, operada por abstracciones inesenciales que se presumen absolutas, mata<sup>38</sup>. Junto a la "totalidad formal", propia del racionalismo, y mantenida, en última instancia, tanto por Wolff como por Kant, hay que abordar la totalidad que aparece reflejada en el saber empírico<sup>39</sup>. No se trata de enfrentar, como irreconciliables, teoría y praxis, o, más concretamente, generalidad e individualidad. De lo que se trata, precisamente, no es de abandonar la pluralidad al caos, contentándose con una unidad formal, carente de realidad<sup>40</sup>, sino de superar la "diferencia" (*Differenz*) por medio de la eticidad, en la que se funden teoría y praxis.

Hegel, pues, se encuentra en este artículo del "*Kritisches Journal*" en línea con la tradición, incluso al reiterar la distinción entre

<sup>36</sup> Cfr. Heinz ILTING, *art. cit.* en n. 21.

<sup>37</sup> *Behandlungsarten, cit.*, p. 429.

<sup>38</sup> o. c., l. c.

<sup>39</sup> o. c., p. 424.

<sup>40</sup> Cfr. o. c., pp. 442 s.

los "dos estamentos", el de los libres, y el de aquéllos que están al servicio de éstos. Sólo el primer estamento vive vida pública, es sujeto de la "eticidad absoluta"<sup>41</sup>, y del filosofar, mientras que el segundo estamento se mantiene en la esfera de lo estrictamente privado, en la de la necesidad y en la del trabajo para atender la propia necesidad, tal como se afirma en la descripción de la *polis*, hecha tanto por Platón como por Aristóteles<sup>42</sup>. ¿Cuál es, sin embargo, el punto de vista de Hegel sobre la nueva realidad de lo sociedad burguesa, que estimula precisamente el trabajo, aquella actividad ubicada en lo privado, conforme al esquema clásico? En este período de Jena el trabajo es sólo la negación de las necesidades individuales<sup>43</sup>, y en su satisfacción se centra el objeto de la nueva ciencia —la "economía política"—, interpretada, lógicamente, en este contexto, en sentido despreciativo, y sometida, en cualquier caso, a la eticidad<sup>44</sup>. En este sentido se entiende la distinción establecida por Hegel, entre *eticidad absoluta* y *eticidad relativa* o *formal*, esto es, la moral de la Ilustración, equiparada al derecho natural, a la moral puramente negativa de organización externa. El núcleo de esa esfera (la de la *eticidad relativa*) está constituido

<sup>41</sup> Cfr. o. c., p. 455.

<sup>42</sup> "Diesem Stand (se refiere al *Stand der Freien*) weiss Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen politeuein hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem öffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt; —oder das philosophieren; welche beide Geschäfte Plato nach seiner, höhern Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will" (o. c., p. 455). Una distinción de ambos estamentos de la *polis*, que corresponden por lo demás a la distinción clásica entre *praxis* y *poiesis*, puede verse en Hannah ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960, pp. 27 ss.

<sup>43</sup> "...ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung" (o. c., p. 450).

<sup>44</sup> "...physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwirklichungen Einer Notwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse, und der Arbeit und Anhäufung für dieselbe, und dieses als Wissenschaft das System der sogenannten politischen Oekonomie bilden. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältnis zu der positiven Totalität, dass es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muss; wass seiner Natur nach negativ ist, muss negativ bleiben, und darf nicht etwas festes werden" (o. c., p. 450).

—subjetivamente— por lo real-*práctico* del sentimiento o de la necesidad o del placer físico, y —objetivamente— por lo real-*práctico* del trabajo y de la posesión. En este contexto, *práctico*, tomado, como exige su esencia, en su indiferenciación, la unidad o el *derecho*, que sólo es posible en dicho ámbito, es formal. Sin embargo, sobre la eticidad relativa y sobre el derecho se halla la eticidad absoluta<sup>45</sup>. A esta altura del razonamiento, se puede determinar el “lugar” que corresponde a las diversas formas de abordar el derecho natural dentro de la filosofía práctica; es decir, la manera propia de la Ilustración, que considera la moral del individuo como sistema de derechos y deberes recíprocos y aleja lo colectivo de una consideración racional, y la manera clásica, que hace suya la eticidad absoluta y que debería llamarse propiamente derecho natural (relacionándose así ética y política), frente a ese derecho natural racionalista, que sus mismos propugnadores prefieren denominar moral, y en el que el individuo constituye el centro de interés. Eticidad absoluta es, por el contrario, en el sentido clásico de la palabra *ethos*, moral colectiva, es decir, el marco donde puede tener sentido la moral individual<sup>46</sup>. En otro caso estamos ante la moral del hom-

<sup>45</sup> o. c., pp. 454 s. En este sentido, también, *System der Sittlichkeit*, cit., p. 465.

<sup>46</sup> “Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergibt sich nun ein Verhältnis, von welchem noch zu sprechen ist, das Verhältnis der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältnis des Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. ...Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, dass nämlich in der Natur der Absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder *Sitten* zu sein; dass also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; dass aber die neuen Systeme der Sittlichkeit, da sie ein für sich sein und die Einzelheit zum Prinzip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, dass jene Systeme um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu missbrauchen, sondern das Wort Moralität annehmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widersträubt” (*Behandlungsarten*, cit., p. 467). Cfr. en el mismo lugar la alusión a Aristóteles.

bre nuevo, del *bourgeois*, que es un hombre exclusivamente privado<sup>47</sup>.

Sin embargo esa actitud hegeliana despreciativa hacia el trabajo, en cuanto elemento relegado al "segundo estamento", va a ser revisada posteriormente; lo que no queda sin consecuencias para la comprensión de la filosofía práctica, elaborada a partir de entonces. Ese momento se centra, sobre todo, en las *Vorlesungen zur Realphilosophie* de 1803/04 y 1805/06, donde adquiere carta de naturaleza el concepto de "cultura" (*Bildung*), como elemento integrante del Espíritu, al que confiere un cariz dinámico, que no se agota en sí mismo: cultura, en primer término, se contrapone a naturaleza. Desde este momento cobra relieve el concepto de "trabajo". Concretamente, el Espíritu se desarrolla históricamente como "mediación" (*Vermittlung*) del yo con los otros por medio del lenguaje, la herramienta, la obra hecha. El trabajo —en cuanto confronta al sujeto con un objeto y lleva a una objetivación plasmada en la obra hecha— es un momento de la conciencia y una mediación entre sujeto y objeto<sup>48</sup>. Con ello queda superada la antigua distinción entre *poiesis* y *praxis*, ya que ahora se da en el trabajo una relación con la interioridad del sujeto, de la que el trabajo es manifestación inmediata. En ese sentido, trabajo significa tanto como "enajenación" (*Entäusserung*), cosificación de la conciencia<sup>49</sup>. Así, el concepto de persona jurídica y la libertad e igualdad de los individuos en él implicados, hechas realidad en el proceso de enajenación de la "voluntad individual" en la "voluntad general" —categoría todavía perteneciente al derecho natural racionalista, ahora admitida con matices por Hegel—, supone la liberación de la naturaleza mediante el trabajo —instancia de la nueva economía política—, ya que de otro modo la voluntad general se reduciría a una simple abstracción. Se trata, sin duda, de reconocer al otro en esa voluntad general, pero mediante el trabajo y la posesión de bienes propios, que acarrearán una proyección general, y no sólo individual,

<sup>47</sup> "...die gewöhnliche Bedeutung der Moralität das formelle indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des *bourgeois* oder des Privatmenschen..." (o. c., p. 468).

<sup>48</sup> Cfr. *Realphilosophie*, cit., tomo I, p. 213.

<sup>49</sup> o. c., tomo II, p. 214.

privada<sup>50</sup>. Estamos, pues, ante un intento de síntesis entre conocimiento (teoría) y voluntad (praxis), que acoge la nueva realidad del alcance público del trabajo y la propiedad, realidades relegadas antes —conforme a la tradición clásica— a lo privado. La nueva síntesis entre teoría y praxis, que tiene como fulcro el “espíritu real”, puede quedar establecida en estos términos: “espíritu real” es reciprocidad en forma de trato entre personas, cuyo *status* como personas jurídicas queda definido por la institucionalización del reconocimiento mutuo. Mas este reconocimiento no se refiere inmediatamente a la identidad del otro, sino a las cosas que están bajo su poder de disposición. De otra parte, la institucionalización consiste en que los individuos se reconocen como propietarios mediante la posesión adquirida por el trabajo y el cambio. Así se procede a una generalización, tanto del trabajo, como de las necesidades: lo producido alcanza un valor abstracto de cambio. La forma institucional del cambio es el contrato<sup>51</sup>. Pero el contrato ya no es algo sólo formal, sino que, referido a un producto del trabajo, encuentra ahora su sitio en la praxis humana, referido positivamente a la eticidad absoluta. Esa relación de reconocimiento recíproco exige la institucionalización del intercambio de productos del trabajo, exige una generalización: la norma<sup>52</sup>. Concretamente, el trabajo no queda sin consecuencia para la praxis humana por excelencia, la política. Así, en una formulación posterior, la contenida en la *Phänomenologie des Geistes* (1807), a la relación establecida en la *polis*

<sup>50</sup> “Weder als Intelligenz ist der Geist wirklich noch als Wille, sondern als Wille der Intelligenz... In ihm (el Espíritu) hat sich... der abstrakte Wille aufzuheben oder als aufgehoben zu erzeugen in dem Element des Anerkanntseins, dieser geistigen Wirklichkeit. Der Besitz verwandelt sich dadurch in das Recht, so wie die Arbeit vorher in allgemeine: was Familiengut war, ...wird allgemeines Werk und Genuss aller” (o. c., tomo II, p. 113).

<sup>51</sup> “(El contrato) ist dasselbe was Tausch, aber ideeller Tausch. Es ist ein Tausch des Erklärens, nicht der Sachen, aber es gilt soviel als die Sache. Beiden gilt der Wille des Anderen als solcher” (o. c., tomo II, p. 218).

<sup>52</sup> Cfr. o. c., tomo II, pp. 219 s. Sobre todo ello, Jürgen HABERMAS, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser “Philosophie des Geistes”*, en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, 2.ª ed., Frankfurt, 1969, pp. 9-47. Unos de los primeros en esbozar el tema de la distancia que media entre Kant y Hegel a través de la dialéctica del trabajo fue Georg LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Viena, 1947.

entre *praxis* —la acción política— y *poiesis* —aquella actividad que sirve para satisfacer la necesidad inmediata y se realiza, por ello, en la esfera privada— se añade ahora el cariz positivo que adquiere el trabajo, como se echa de ver en el famoso capítulo sobre la relación entre señor y siervo. La piedra de toque es aquí la relación entre el señor y la cosa objeto de su apetencia, cosa que le suministra el trabajo del siervo. La relación de mutuo reconocimiento entre amo y siervo se convierte ahora en relación de tipo mediato<sup>53</sup>. El siervo transforma la cosa mediante su trabajo, y la cosa adquiere así independencia respecto de quien la ha trabajado. Por el contrario, para el señor esa cosa no es sino objeto de su apetencia: de ahí la dependencia del señor respecto de ella. En cambio, en razón de ser la cosa objeto de un trabajo personal, el siervo adquiere, frente a ella, autoconciencia de su superioridad<sup>54</sup>.

Todo ello no queda sin consecuencias en la configuración final del sistema encarnada en *las Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Aquí se sigue aceptando, indudablemente, la división tradicional entre "saber especulativo", ya desarrollado a estas alturas de la obra hegeliana por la redacción de la *Wissenschaft der Logik* (1812)<sup>55</sup>, y "saber práctico"<sup>56</sup>, que ahora se configura, bajo la denominación "filosofía del derecho". Aunque se haya de abundar en el

<sup>53</sup> Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, ed. citada, p. 110.

<sup>54</sup> "Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewusstsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nichts bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben oder der Gnuss; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen" (o. c., p. 144). "...er (el señor) ist also nicht des *Fürsichseins*, als der Wahrheit gewiss, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewusstsein, und das unwesentliche Tun desselben. Die *Wahrheit* des selbständigen Bewusstsein ist demnach das *knechtische Bewusstsein*", (o. c., p. 147). Compárese la distancia que separa esta afirmación de las observaciones sobre la esclavitud, con referencia a Aristóteles, contenidas en *Behandlungsarten*, cit., p. 456.

<sup>55</sup> Cfr. el distinto tratamiento que reciben la teología, la vida y el bien en la Sección II, capítulo 3, de *Wissenschaft der Logik*, ed. Suhrkamp, tomo II, Frankfurt, 1969, pp. 436 ss., 469 ss. y 541 ss., respectivamente.

<sup>56</sup> *Grundlinien*, Prólogo, pp. 31 s.

tema al final de nuestra investigación, baste ahora esbozar el cambio operado. No hay, en la *Philosophie des Rechts*, un paralelismo entre lógica y derecho natural, tal como se daba en el derecho natural racionalista, sino que la lógica es previa, tanto a la filosofía de la naturaleza como a la filosofía del Espíritu. En ésta, mediante el concepto de "Espíritu objetivo", se introducen dos elementos preteridos por la filosofía práctica tradicional: el trabajo y, a través de él, la realización histórica del Espíritu, en cuanto que el mismo Espíritu es historia, es libertad.

III. Por lo que hace a la posición hegeliana respecto del *derecho natural*, se hizo ya alusión parcial a su postura crítica<sup>57</sup>. Esa crítica, ¿lleva a Hegel a encontrarse con el derecho natural clásico? La quiebra del derecho natural racionalista, en sus dos versiones, formal y empírica, está motivada por la separación que establece entre ley ética (*lex moralis sive naturalis*) y ley natural; separación condicionada por el nuevo concepto, no metafísico, de naturaleza<sup>58</sup>. El concepto de naturaleza que Hegel adopta es el tradicional, el teleológico, que, como tal, se integra en la eticidad. Esta se opone, tanto a los conceptos absolutos, como "yo", "libertad", "razón", como al concepto de "estado de naturaleza" en cuanto opuesto al "estado civil", donde impera el derecho positivo, alzado sobre la base del contrato. Se opone a lo primero, en cuanto que se trata de una naturaleza ética, en la que el individuo se entiende inserto en un *ethos* concreto. Se opone a lo segundo, en cuanto que el estado de naturaleza es una ficción, una hipótesis indiferenciada, que no muestra criterio alguno para determinar en concreto cuáles son las notas esenciales y cuáles las accidentales en el concepto abstracto de naturaleza del hombre y, en consecuencia, tampoco legítima concluyentemente las determinaciones concretas de un derecho positivo. La naturaleza ética contiene tanto la "naturaleza" humana, como la concreción normativa de un determinado ámbito

---

<sup>57</sup> Cfr. Manfred RIEDEL, *Hegels Kritik des Naturrechts*, en *Studien*, cit., pp. 42-47.

<sup>58</sup> En este sentido procedía ya Hegel en *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), ed. cit. de los *Jenaer kritische Schriften*, pp. 1-92.



cultural<sup>59</sup>. El *ethos*, encarnado por un pueblo, abarca tanto lo justo por naturaleza como lo justo convencional.

Mas este concepto de derecho natural sufre, poco después, modificaciones<sup>60</sup>, precisamente a raíz de las lecciones de Jena. En ellas, el individuo alcanza relieve frente a la "naturaleza ética" del todo, y se va sustituyendo el concepto "derecho natural" por el de "moralidad absoluta". También en este punto, como ya vimos, constituye la clave el tema del mutuo reconocimiento. Reconocimiento que conduce a la magna cuestión hegeliana: la mediación entre individualidad y generalidad. Las instancias mediadoras siguen siendo —conforme al patrón aristotélico— la familia y el pueblo<sup>61</sup>. Pero se otea ya la aparición de términos como "inteligencia", "voluntad", que reconducen al "yo"<sup>62</sup>. Concretamente, el punto de partida es el individuo, en cuanto sujeto de derechos y deberes, pero no en razón de su "naturaleza", sino en razón del "Estado" que los hace reales. El Estado es realización del "concepto" (*Begriff*) del yo, y no la realización de la "naturaleza", y ello en función del reconocimiento garantizado institucionalmente por el derecho<sup>63</sup>. En este contexto, el derecho es la relación de comportamiento de una persona con otra, el elemento general de su ser libre y la limitación de su libertad. Es, como sabemos, la institucionalización del reconocimiento del otro y, en ese sentido, la garantía conferida al hombre de su cualidad existencial de ser "persona"<sup>64</sup>. Con ello se jus-

<sup>59</sup> "Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand, und die Majestät, als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts anders als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müsste, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur, durch das Reellsein der Majestät gedacht werden müsste, würde selbst nichts sittliches sein, und also am wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen" (*Behandlungsarten, cit.*, p. 427). Cfr. *System der Sittlichkeit, cit.*, pp. 470 ss.

<sup>60</sup> Clásico sobre los diversos significados de "derecho natural" en Hegel, Friedrich DARMSTAEDTER, *Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels*, "Sophia" 4 (1936) 181-190, 421-444; 5 (1937) 212-235.

<sup>61</sup> *Realphilosophie*, tomo I, p. 232.

<sup>62</sup> o. c., tomo I, pp. 226 ss.; tomo II, pp. 194 ss.

<sup>63</sup> o. c., tomo II, pp. 205 s.

<sup>64</sup> "Recht enthält die *reine Person, reines Anerkanntsein*. So sind sie nicht im Naturzustande, sondern versenkt in das Dasein, dadurch, dass er Mensch ist, in seinem *Begriffe*; aber im Naturzustand ist er nicht in seinem *Begriffe*, sondern als Naturwesen, in seinem *Dasein*...; ich be-

tifica, para Hegel, el punto de arranque del derecho natural moderno: el “yo” sirve ahora de puente de unión entre individualidad y generalidad. Ya no es la naturaleza —aunque se entienda como “eticidad absoluta”— la fuente, sino el yo, la racionalidad y espiritualidad de la persona, su libertad, cuya realización se lleva a cabo en el Estado. La “libertad de la persona” difiere de la “libertad como lo absoluto”. Queda así superado el derecho natural fundamentado en la naturaleza, si bien por distinto motivo que en la época crítica de Hegel. Pues en esto consiste para Hegel la labor positiva de la Ilustración: “Se han considerado el derecho y la eticidad como fundados en el terreno presente de la voluntad humana, mientras anteriormente sólo estaba escrito como precepto de Dios, exteriormente impuesto..., o sólo existía en forma de un derecho particular”<sup>65</sup>. A partir de este momento se desata la dialéctica propia de la *Philosophie des Rechts*: el movimiento dialéctico del concepto (*Begriff*) no es puramente formal, ya que el contenido de ese movimiento es la libertad de la voluntad. Con ello irá Hegel más allá del derecho natural de la Ilustración, al mostrar la relación existente entre *Begriff* (es decir, naturaleza en sentido hegeliano), libertad y derecho<sup>66</sup>. Al final arribamos a puerto: *Naturrecht* y *Staatswissenschaft* —derecho natural clásico y derecho natural de

---

trachte den Menschen in seinem *Begriffe*, d.h. nicht im “Naturzustande” (o. c., tomo II, p. 205). *Begriff* adquiere aquí el sentido que el mismo Hegel explicita: “...Ich, der Begriff, (ist) selbst die Bewegung. Es bewegt durch *Anderes*, schlägt dies in Selbstbewegung um und diese umgekehrt in *Andersein*, Gegenständlichwerden des Ich, und Fürsichsein” (o. c., tomo II, p. 204). O también: “Als Anerkennen ist er selbst die Bewegung und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf. Er ist Anerkennen; das *Natürliche ist nur*, es ist nicht *Geistiges*” (o. c., tomo II, p. 206).

<sup>65</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Georg LASSON, tomo IV, Leipzig, 1920, p. 918: “Man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äusserlich auferlegt..., oder in Form besonderen Rechts”. En el mismo pasaje se equipara a Grocio con Cicerón, en cuanto que ambos fundamentan el derecho natural en “los instintos que la naturaleza ha puesto en el corazón de los hombres”. En este sentido, es Grocio un tradicional.

<sup>66</sup> Sobre esta relación, si bien sobre la base de las *Grundlinien*, cfr. Werner MAIHOFER, *Hegels Prinzip des modernen Staates*, en *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz*. Homenaje a Gerhart HUSSERL, Frankfurt, 1969, pp. 234-273.

la Ilustración— constituyen los pivotes del eje de la *Philosophie des Rechts*.

IV. "La filosofía jurídica y política de Alemania —escribe Marx, refiriéndose a la filosofía del derecho de Hegel— es la única historia alemana que está *al pari* con el moderno presente alemán"<sup>67</sup>. Marx, a pesar de intentar hacer su crítica demoleadora, apunta con penetración el que Hegel aborde la filosofía del derecho teniendo en cuenta la "historia" del presente: la destrucción de la metafísica y la idependización de la economía. La postura hegeliana es, sin embargo, más compleja. Es evidente, como hemos visto, que Hegel, al referirse al "derecho natural" y a la "ciencia del estado", alude a la escisión producida por el pensamiento revolucionario entre moral y política: el derecho natural clásico, empeñado en fundamentar racionalmente el orden de la *polis*, de la *communitas civilis seu politica*, se hace desde Hobbes o Bodino, un derecho pre-estatal; la ciencia del estado se emancipa de todo punto de vista moral. Pero Hegel quiere superar en la *filosofía del derecho* esa escisión provocada por la revolución, al considerar punto de partida de tal filosofía un derecho que signifique la libertad del hombre en cuanto hombre. Sin duda que esta instancia de la libertad se vincula al *pathos* revolucionario, pues es una libertad que corresponde a la dialéctica del *Begriff* del hombre<sup>68</sup>. No obstante, su contenido va más allá. Para percatarnos de él tenemos que considerar de nuevo la biografía intelectual de Hegel.

¿Por qué Hegel concede tamaña importancia a la *Philosophie des Rechts*, hasta el punto de ser la coronación de la sistematización de su propio pensamiento? Sobre la base de los intentos fragmentarios de Jena y de la primera sistematización contenida en la *Phänomenologie des Geistes*, antes de llegar al intento global de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), se reelabora con independencia la *Logik* (1812/16). Después, la *Philosophie*

<sup>67</sup> *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, edic. española, con notas de Rodolfo MONDOLFO, Buenos Aires, 1965, p. 24. Para entender la postura de Marx ante Hegel en los momentos en que redacta esta *Critica*, (1843) cfr. Christoph SCHEFOLD, *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der "Pariser Schriften" von 1844*, Munich, 1970.

<sup>68</sup> Cfr., en este sentido, Manfred RIEDEL, *Tradition und Revolution in Hegel "Philosophie des Rechts"*, en *Studien, cit.*, pp. 100-134.

*des Rechts*. Este dualismo básico entre lógica y filosofía del derecho recuerda, y el mismo Hegel da pie para ello<sup>69</sup>, la tradicional división entre una parte teórica y otra práctica en la filosofía. Y en realidad tal división estaba académicamente institucionalizada en los tiempos en que Hegel enseña en Berlín: Hegel, en sus explicaciones, debía amoldarse a ella. Pero la realidad circundante es distinta. Por un lado, incluso la lógica se ha emancipado de la metafísica<sup>70</sup>; de otro, se ha producido la emancipación de la sociedad respecto del Estado, como lo evidencia la aparición de la nueva ciencia de la economía política y los escritos, bien conocidos por Hegel, de los teóricos ingleses de la *society*<sup>71</sup>. Tanto lo académico como la nueva realidad se funden, sin embargo, en Hegel, sin que una instancia haga superflua a la otra. También, como sabemos, respecto de la división tripartita de la *Philosophie des Rechts*, los términos *abstraktes Recht* y *Moralität* se refieren, como quiere el derecho natural moderno, a la "personalidad una", no al *status*; de otra parte, la *Sittlichkeit* entronca con la tradición clásica. Es más, en la eticidad se encuentran ahora elementos tomados de la revolución política e industrial: uno de sus elementos básicos integrantes es la "sociedad civil". El intento último de Hegel es el de superar, precisamente, la escisión entre lo individual y lo político

<sup>69</sup> "Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner *Wissenschaft der Logik ausführlich entwickelt*" (*Grundlinien*, cit., Prólogo, p. 31). Luego, paralelamente, va a proceder a una teoría del Estado; si bien, como él dice, no nueva, como si hasta entonces no hubiera habido Estado.

<sup>70</sup> "Die völlige Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünfundzwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbstbewusstsein des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluss auf die Gestalt der *Logik* gehabt. Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hiess, ist sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden" (*Wissenschaft der Logik*, ed. cit., t. I, Prólogo a la 1.ª ed., p. 13).

<sup>71</sup> "Die Staatsökonomie...ist dies eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet" (*Grundlinien*, 189, p. 198).

que supone precisamente la sociedad civil<sup>72</sup>. En la sociedad civil, la burguesía, en cuanto clase revolucionaria, puede atender a su individualidad, a su utilidad, como preconizan los economistas ingleses. Mas el fenómeno no queda circunscrito a esto, sino que para Hegel esa burguesía ha adquirido en la revolución alcance político, público. Con la revolución, pasa a primer plano lo general, que ahora encarna el Estado<sup>73</sup>. Con Hegel, pues, nos encontramos ante la formulación de la eticidad de la época moderna, que arranca de la revolución. En este concepto, el “derecho filosófico” que él propugna —el movimiento, dialéctico desarrollo en la historia, del concepto de libertad, realizado mediante el Estado— difiere de otras teorías coetáneas del derecho. Por supuesto de la racionalista cuya crítica hegeliana ya ha sido señalada. Pero también de la “organicista”, representada principalmente por la escuela histórica, que si bien coincide con Hegel en oponerse al racionalismo, es muy diversa en su concepción de la historia. Hegel no ve en la historia una legitimación del presente<sup>74</sup>, sino el desarrollo racional de la

<sup>72</sup> “Die Vorstellung...hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben von einander getrennt, und stellt dieses, so zu sagen, in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechnete Grundlage sein würde” (*Grundlinien*, 303, p. 293).

<sup>73</sup> “Der *allgemeine*, näher dem Dienst der Regierung sich widmenden Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben; in dem *ständischen* Elements der gesetzgebend Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen Bedeutung* und Wirksamkeit” (*Grundlinien*, 303, p. 292). El propósito de Hegel aparece claro: “Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muss, dass aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann” (*Grundlinien*, 260, pp. 243 s.).

<sup>74</sup> Hegel critica la “escuela histórica”, de la que, sin embargo, recoge, con depuración filosófica, algunos elementos del *Volksgeist*, al comienzo de su *Philosophie des Rechts* (cfr. *Grundlinien*, 3, pp. 47 s.), donde se hace referencia a Gustav Hugo, pero no a Friedrich Carl von Savigny, colega suyo en la Universidad de Berlín, con el que tuvo, al parecer, algún roce personal. Una continuidad de la crítica hegeliana a la “escuela histórica” se encuentra, significativamente, en Marx: “Una escuela que legitima la infancia de ayer, una escuela que declara rebelde todo grito del siervo

idea de libertad: se trata de encontrar en una época histórica dada —su contemporaneidad— la realización concreta de la legitimidad última del derecho.

He aquí, pues, el balance de nuestra investigación. Tras haber esbozado el intento global de la *Philosophie des Rechts* (I), se hizo preciso analizar cómo procede Hegel con los contenidos de denominaciones de tan desigual tradición y diversidad de raíces, como “filosofía práctica” (II), “derecho natural” (III) y “filosofía del derecho” (IV). El paralelismo de los resultados parciales conduce a una e idéntica conclusión: el intento hegeliano de confrontar la tradición filosófica con el presente. Esta es, por lo demás, la tarea perentoria del filósofo.

---

contra el látigo cuando éste es un látigo antiguo, hereditario, histórico; ...tal escuela, la escuela histórica del derecho, hubiera por eso inventado la historia alemana, si ella no fuera una invención de la historia alemana” (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, cit.*, pp. 13 s.).