

17
2ej-



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

LA CRITICA DE HEGEL
AL IUSNATURALISMO



GUSTAVO ORTIZ MILLAN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1992



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PRÓLOGO

¿Por qué Hegel hoy? Es un lugar común en cualquier libro que trate de filosofía —y en particular de la filosofía de Hegel— empezar justificando la pertinencia del autor tratado, cuando no la de la filosofía misma; defendiendo una cierta posición filosófica frente a otras, y reivindicando las tesis que de los clásicos podemos incluir de nuevo en las discusiones actuales: haciendo filosofía de la filosofía. No voy a dar una explicación de la relevancia de la filosofía de Hegel en nuestros días, creo que se justifica sola.

En los últimos años se ha abierto la posibilidad de leer la obra de Hegel con distintos ojos, ya no desde la perspectiva del marxismo —del que, por otro lado, habría que retomar muchos temas hoy olvidados por la discusión actual—, sino a partir de su relación con las filosofías anteriores (Aristóteles, Kant o los iusnaturalistas) que, de distintos modos, resurgen en la discusión contemporánea. Liberalismo, neocontractualismo y teorías de los derechos humanos, entre otras, entran ahora en una discusión en la que Hegel resulta muy pertinente. No es mi intención examinar en este trabajo los aportes de Hegel al debate contemporáneo, creo que complicaría demasiado un tema de por sí complicado como el que ahora nos ocupa, esa lectura queda para las entrelíneas. Pero, a pesar de que he dejado de lado la opción de situar a Hegel en el debate contemporáneo, no es posible que deje de lado los distintos enfoques con los que actualmente se estudia la obra de Hegel. En buena medida, este trabajo es un examen —y una crítica— del aparato conceptual con el que frecuentemente se estudia la filoso-

fia de Hegel; es un intento por situar a Hegel frente a la discusión contemporánea entre individualismo y holismo, tanto en lo metodológico como en lo político. No sé que tanto se haya logrado esto. Quede, por lo menos, planteado el problema.

Hay por lo menos dos personas a quienes debo un agradecimiento especial: a Luis Salazar, mi asesor de tesis, que me ha apoyado desde un principio, y a quien debo gran parte de los problemas y de las perspectivas que han motivado este trabajo. Tengo también una gran deuda con Nora Rabotnikof, mi asesora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, que pacientemente corrigió y discutió conmigo las distintas versiones de este trabajo, la estructura del mismo se debe en buena medida a su ayuda. Sobra decir que la responsabilidad de las tesis contenidas en este trabajo es completamente mía. Finalmente, le estoy también agradecido a la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, así como a todas las personas que, de distintos modos, me han apoyado para la realización de esta tesis.

REFERENCIAS DADAS EN FORMA ABREVIADA

- FD *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política* (1821), ed. de Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1988. [Cotejada con la edición alemana de E. Moldenhauer y K. Michel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.]
- FE *Fenomenología de espíritu* (1807), trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 1966.
- CA *La constitución de Alemania* (1800), ed. de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1972.
- DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802), ed. de D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979.
- SE *Sistema de la eticidad* (1800), ed. de D. Negro Pavón y Luis González Hontoria, Edit. Nacional, Madrid, 1983.
- PF *Propedéutica filosófica* (1810), trad. de Laura Mues, UNAM, México, 1984.
- Enc. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero y Maury de la 3ª ed. de 1830, Porrúa, México, 1985.
- LFH *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1822-31), trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- EP *Das escritos políticos* ("Examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg" [1817] y "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra" [1831]), ed. de Kurt Sauerteig y Sergio Pérez Cortés, UAP, Puebla, 1987.

- Lev.* Th. Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1984.
- Doctrina* I. Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México, 1978.
- Ensayo* J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, México, 1983.
- Contrato* J. J. Rousseau, *El contrato social*, Aguilar, Buencs Aires, 1953.

INTRODUCCIÓN

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. [...] el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo. (FE, 12)

Hegel, mucho se ha dicho, representa la culminación y la quiebra del modelo teórico iusnaturalista imperante en la filosofía política desde el siglo XVII, con Hobbes, hasta principios del XIX, con él mismo. Si a Hegel le tocó vivir tiempos de transición, él mismo es el filósofo de la transición, del tránsito a otra época y a un nuevo modo de pensar. Hegel anuncia el fin de una serie de etapas o figuras de la historia y la aparición de una nueva. A la vez, en el plano teórico, es heredero y continuador de una tradición en

filosofía política que se remonta a la antigüedad; sin embargo, se da a la tarea de hacer la crítica de las pretensiones de las teorías de la tradición que no responden al nuevo espíritu de la época (*die Neuzeit*). Por eso son muy justas las palabras de Norberto Bobbio que, en un ensayo por demás famoso, afirma que la posición de Hegel frente al iusnaturalismo es de aceptación y de rechazo al mismo tiempo, de disolución y cumplimiento. "*Disolución y cumplimiento*: como disolución de la tradición del derecho natural, la filosofía del derecho de Hegel plantó fecundas semillas que fructificarían en doctrinas sucesivas aun opuestas; como cumplimiento en verdad fue, tal como Hegel mismo la había presentado, el buho de Minerva que inicia el vuelo al comienzo del crepúsculo. A menos de que fijándonos en el camino real de la historia, no en la historia de los filósofos, no estemos tentados de ver allá otro significado, según el cual la filosofía de Hegel no sería el buho de Minerva, sino el gallo que anuncia el alba, el alba de un día tempestuoso cuyo fin no logramos ver aún."¹

La filosofía política de Hegel continúa la tradición de la filosofía política moderna, y en particular la del derecho natural moderno, en cuanto comparte con ella un mismo proyecto: el de fundamentar filosóficamente el poder político, en otras palabras, justificar racionalmente la legitimidad del poder estatal. Esto conlleva otro problema, el de la justificación racional de la obligación política, uno de los grandes problemas a los que se ha enfrentado la tradición en la filosofía política. Anthony Quinton ha definido estos dos problemas centrales de la filosofía política en los siguientes términos: "El problema central de la teoría política tradicional ha sido una especie de caso limitante generalizado del problema de la justificación de un esquema institucional particular. Éste es el problema de la obligación política, o sea el de por qué, o en qué circunstancias, un individuo debe obedecer a un estado, reconocer alguna obligación de obedecer a quienes tratan de determinar lo que hará, atribuir alguna autoridad a quienes se ostentan como

1. Norberto Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", en *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981, p. 33.

sus gobernantes".² Tanto Hegel como los iusnaturalistas se enfrentan a estos problemas, y aunque coinciden en ese punto, sus respuestas y sus procedimientos son radicalmente diferentes. Sin embargo, no se entenderá de dónde surgen estos problemas y sus soluciones si no se tiene en cuenta el horizonte histórico que tienen implícito.

La teoría política moderna nace con este *Neuzeit* que no termina aún de configurarse cuando escribe Hegel sus obras. Esta nueva época es resultado del desmoronamiento del *Sacrum Imperium*, es decir, de la organización feudal estamental jerarquizada. La crisis de la iglesia católica, la formación de estados nacionales y el proceso de secularización del estado y de la vida social, marcan el inicio de la edad moderna y de la teoría política que trata de explicar estos fenómenos. El antiguo sentido comunitario y la unidad de todos los ámbitos sociales dan paso a la idea moderna del individuo y a la autonomización de esos ámbitos de interacción de la vida social. El orden jerárquico natural de valores de la antigüedad que ve al cosmos como un todo unitario y orgánico es sustituido por un relativismo axiológico ("pirronismo moral" dirían en el siglo XVII) en el que se pierde el antiguo sentido de la vida comunitaria. El paso del mundo cerrado al universo infinito, haciéndonos eco del título la obra de Koyré, reformula la vida comunitaria y el orden jerárquico de la sociedad, de modo que éstos dan lugar a las ideas de igualdad e individualidad, propias de la edad moderna. El mundo social se atomiza y es entonces que surge el conflicto entre la libertad individual y la obligación colectiva.

Si un orden vertical jerarquizado es sustituido por un orden horizontal en el que todos los hombres son iguales, también se viene abajo la idea de que el poder político es algo innato o divino, de que hay un "derecho de mandar" por parte de los gobernantes y un "deber de obedecer" por parte de los gobernados. San Pablo había dicho que todo poder proviene de Dios, de este modo se justificaba el poder político: Dios era la fuente de legitimación del

2. A. Quinton, "Introducción" a *id.*, *Filosofía política*, FCE, Madrid, 1974, p. 11.

poder, de ahí que se hablara del derecho divino de los reyes. Pero el proceso de secularización del mundo moderno vino a cuestionar este fundamento divino del poder, y, si el poder no proviene de Dios, ¿en qué se fundamenta el poder político? A partir de la búsqueda de nuevos criterios para la fundamentación del poder ya no se recurre a la explicación religiosa de la legitimidad del poder, sino a una fundada en la razón. ¿Qué argumentos se tienen para justificar la obediencia?, ¿bajo qué condiciones es racional obedecer al poder del estado? Y es precisamente la necesidad de dar respuesta a estas preguntas y de proponer un nuevo tipo de legitimación racional del poder político lo que da lugar a la filosofía política moderna.

¿Por qué se trata de fundamentar el poder político en la razón? Cuando se pierde el sentido del centro teológico del mundo, inmediatamente se instaura un nuevo centro, el de la razón. Así, Dios da paso a la razón y la religión a la ciencia. (La idea de Dios se transfigura hasta hacerla coincidir con la imagen de la racionalidad.) Estas ideas están en la base de la nueva concepción del mundo que presupone el iusnaturalismo. Buena parte de la crítica de Hegel a los filósofos iusnaturalistas se centrará en la naturaleza de la razón.

El iusnaturalismo y Hegel forman parte de esta tradición en filosofía política que se propone este proyecto de fundamentación racional del poder político, pero difieren en los medios para realizarlo, sus procedimientos son completamente distintos. Desde su concepción de la razón y de la realidad, hasta la de la estructura de la sociedad políticamente organizada, la filosofía de Hegel es una de las críticas más radicales que se le hayan hecho nunca a la doctrina del derecho natural. Hegel verdaderamente disolvió, como dice Bobbio, la tradición iusnaturalista en filosofía política hasta su renacimiento a mediados de este siglo, en que todavía resultan pertinentes las críticas de Hegel. La filosofía política hegeliana puede ser interpretada como una crítica a las categorías fundamentales del derecho natural: razón, naturaleza humana, contrato, etc., y como una nueva proposición de pensar de otro modo los mismos problemas.

En términos generales, lo que Hegel le reprocha al iusnaturalismo será el no haber entendido la verdadera naturaleza del estado moderno, no de un estado en particular, sino del concepto "genérico" del estado moderno. Los iusnaturalistas trataron más de delinear "por primera vez el programa del estado esencial, futuro y concreto", que de entenderlo como es.³ Y no lo entendieron, primeramente, porque, a pesar de que hay en ellos una incipiente filosofía de la historia, han dejado de lado toda historicidad en sus explicaciones: han pensado que los hombres, sus derechos e instituciones pueden ser entendidos sin recurrir a la historia y al contexto en que aparecen. No entendieron, entre otras cosas, que las formaciones políticas son realidades históricas.

Hegel también les objetará su procedimiento contractualista, el haber visto el origen del estado y de las leyes en un supuesto contrato social, el haber confundido el plano de lo público con el de lo privado. Según Hegel, proceder de este modo lleva a subordinar lo público, el estado, a los intereses privados individuales, a subordinar la política a la moral o a la economía. En este sentido, la filosofía política de Hegel constituye un intento de fundamentar el poder político en términos estrictamente políticos, no en justificaciones "extrapolíticas" que busquen el criterio de legitimidad del poder en la moral, la economía o incluso en la religión. Este tipo de justificaciones lo encontramos, en distinta medida, en todos los teóricos iusnaturalistas.⁴

En la base de la teoría iusnaturalista de la política hay una fuerte concepción individualista de la sociedad. Hegel le criticará al

3. La cita pertenece a Leo Strauss, para quien la función de la filosofía política iusnaturalista, según dice al referirse a Hobbes, "...ya no es, como en la antigüedad clásica, recordar a la vida política el prototipo eterno e inmutable del estado perfecto, sino la moderna y peculiar tarea de delinear por primera vez el programa del estado esencial, futuro y concreto". (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1936, cit. por M. Sánchez, "Prefacio" a Hobbes, *Leu*, p. XXI.)

4. Un ensayo que, aunque no trata directamente la relación derecho natural-Hegel, aclara el tema de los procedimientos de legitimación en la filosofía contemporánea, es el de Nora Rabotnikof, "Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)", en *Sociológica*, II, no. 3, (1986-87), pp. 37-49.

iusnaturalismo el procedimiento individualista que utiliza para justificar racionalmente el estado político: un individualismo metodológico y político que compartieron en distinta forma todos los teóricos del derecho natural. Este individualismo puede ser caracterizado, a *grosso modo*, por los siguientes elementos: "El concepto de sociedad como un simple agregado de individuos; la doctrina de que estado, legislación y justicia son, en el mejor de los casos, males necesarios; una actitud mental científica que conduce a la aceptación del atomismo y hedonismo psicológicos y la importancia concedida a la asociación voluntaria y la relación contractual."⁵ Y aunque no es del todo exacta esta definición al aplicarse a los distintos teóricos iusnaturalistas, de algún modo es lo que Hegel criticará de su procedimiento, sin dejar de lado las consecuencias políticas a las que esto lleva. Pero a pesar de que Hegel crítica los métodos individualistas del derecho natural, no rechaza el individualismo real u ontológico propio de la modernidad, al contrario, se da a la tarea de pensar la forma en que los estados modernos pueden recomponer un mundo social marcado por ese individualismo. Es importante llamar la atención sobre este hecho, muchas interpretaciones contemporáneas de Hegel ven en su rechazo del individualismo metodológico y político, una negación a la figura del individuo real y de sus derechos. Hegel no niega que los individuos tengan derechos. Esta afirmación no la pone en cuestión en ningún momento e irá más lejos que los iusnaturalistas al tratar de fundamentarla ontológicamente. Los individuos, como personas que son, poseen derechos: derecho a la vida, a la propiedad, a ser reconocidos como personas, etc. La cuestión es si esos derechos son inherentes a su condición de seres humanos, es decir, si son derechos que poseen por naturaleza, o si es algo que adquieren según la sociedad y el tiempo en el que viven. Y en realidad ésta es una pregunta acerca del fundamento de los derechos. Cuando se habla de derechos humanos pareciera sub-

5. A. D. Lindsay, "Individualism", en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1930, citado por Steven Lukes, *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975, p. 53.

yacer a esta expresión la idea de derechos o de reglas de conducta válidos independientemente de todo contexto histórico o cultural. Ésta será una idea central de la crítica de Hegel al derecho natural.

Es innegable que el iusnaturalismo moderno ha tenido una función histórica fundamental en la configuración de una mentalidad preocupada por los derechos humanos más elementales y por la defensa de esos derechos y libertades individuales: ha servido para repudiar formas de opresión y de totalitarismo, y también ha servido como un reclamo de igualdad frente a toda forma de desigualdad, y de paz frente a la guerra. Tal vez sea por todo esto que el iusnaturalismo renace según las circunstancias históricas lo reclamen.⁶ En este sentido el iusnaturalismo tiene un valor histórico incuestionable. Hegel mismo parte, de distinto modo, de estas mismas premisas, como veremos más adelante. Sin embargo, el problema del iusnaturalismo reside en que sostiene la existencia de leyes o derecho naturales que son vacíos formalismos que pueden ser llenados con cualquier contenido. No hay manera de decidir sobre su contenido. Esto ha llevado al iusnaturalismo a una paradoja, la idea de derecho natural puede ser invocada con muchos fines: para justificar la esclavitud, sobre todo en el caso del iusnaturalismo antiguo, o para afirmar la igualdad, en el caso del moderno. Todo esto es lo que Hegel le criticará al iusnaturalismo y lo que lo hará aparecer como el último filósofo del derecho natural y el fundador de la ciencia social contemporánea.

La crítica de Hegel al iusnaturalismo moderno conlleva muchas discusiones: acerca de la razón, la historia, la subjetividad, el individuo, la naturaleza del estado, el liberalismo, entre otras muchas cosas. He tratado de abordar estas discusiones, aunque en muchos casos sólo ha sido posible tratarlas de manera colateral.

6. Norberto Bobbio nos dice que, "más que de un renacimiento del iusnaturalismo, debería hablarse del eterno retorno de aquellos valores que hacen que la vida humana resulte digna de ser vivida". "Sulla rinascita del giusnaturalismo", en *Symposium sobre derecho natural y axiología*, XIII Congreso Internacional de Filosofía, UNAM, México, 1963.

Bajo un título como el de *La crítica de Hegel al iusnaturalismo* se pueden abrigar muchas cosas: es demasiado amplia la relación de la filosofía política de Hegel con sus antecesores para poderla tratar a partir de un solo eje. Se entrecruzan los argumentos, los planos de discusión, las críticas a cada uno de los diferentes teóricos del derecho natural. Hegel suele partir de argumentos metafísicos —en el mejor sentido del término—, para construir su teoría política; en ocasiones, metafísica, ética y política no son planos fáciles de diferenciar dentro de su sistema. Todo esto dificulta centrarse en un solo punto. El sistema filosófico de Hegel es una especie de esfera en la que todos los caminos se entrecruzan, y cada camino lleva a todas partes. Un poco por la naturaleza del tema no ha sido posible seguir escrupulosamente una sola tesis, tal vez hay demasiadas tesis a lo largo de este trabajo.

Sin embargo, de manera explícita, esta investigación está movida por el deseo de demostrar por lo menos dos tesis que pueden servir como claves de lectura a quien esto lea: primero, hacer una crítica de algunos esquemas conceptuales que se han utilizado para abordar la filosofía de Hegel, conceptos como los de "holismo" o "individualismo" en el plano metodológico sólo han simplificado y deformado algo mucho más rico y complejo; al mismo tiempo he intentado rescatar el sentido de la dialéctica en la filosofía política hegeliana, tal vez una de las herencias más ricas de su pensamiento, y posiblemente una de las más útiles para pensar actualmente la política. Las perspectivas que han asociado a Hegel con el holismo metodológico no han hecho otra cosa que mutilar una de las partes más importantes del pensamiento hegeliano, como lo es su dialéctica. (Tal vez resulta extraño hablar de dialéctica cuando ésta parece haber caído en descrédito arrastrada por las concepciones marxistas de la misma, pero más extraño resultaría intentar un acercamiento a Hegel sin tomar en cuenta su dialéctica.) Una perspectiva dualista que se maneje por oposiciones como la de holismo/individualismo tenderá a alterar la letra de los filósofos en la historia. Y del mismo modo, al encasillarse a Hegel en un extremo opuesto al del individualismo, se limita la comprensión que de la figura del individuo hay en Hegel, una

comprensión que buena falta hace en teorías de la política que pretendan explicar la constitución de los actores sociales colectivos. Aunque Hegel no parte de los individuos para explicar los fenómenos sociales, éstos tienen un papel central en su filosofía: los toma — y se pueden aplicar válidamente a Hegel estas palabras—, como “elementos problemáticos, la propia *individualidad* es siempre problemática, y reflexivos de un sentido capaz de orientar sus acciones”.⁷ La filosofía de Hegel requiere de este tipo de individuos que actualicen la verdadera naturaleza del estado político moderno, que para Hegel es la realización de la libertad. Creo, como dice Pierre-Jean Labarrière que “*la filosofía de Hegel es una filosofía del individuo*, aunque de un individuo que ha dejado surgir a la luz de la efectividad toda la amplitud de su universalidad esencial”.⁸ A pocos como a Hegel les ha preocupado el problema del individuo en el mundo moderno. Este tema sería suficiente para realizar un estudio sobre el papel que tiene la figura del individuo en la obra de Hegel. Este no es el lugar para hacerlo.⁹

Situarse a Hegel frente a estas formas esquemáticas permite también situarlo, en el plano propiamente político, frente a las formas de totalitarismo y de liberalismo que repetidamente se le han achacado. Si bien las categorías de holismo e individualismo metodológicos no tienen una correspondencia directa con las de totalitarismo y liberalismo, respectivamente, en las interpretaciones sobre Hegel se las ha hecho coincidir. La posición de Hegel no cabe dentro de estos esquemas, ni en lo metodológico, ni en lo político.

Una segundo punto, derivado del primero, será analizar la interpretación que de la política hace Hegel en términos de una

7. L. Salazar, “Individualismo, teoría y política”, en *Sociológica*, año 5, no. 14, (1990), p. 41.

8. Jean-Pierre Labarrière, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, FCE, México, 1985, p. 162.

9. De algún modo lo han hecho filósofos como Labarrière o como Remo Bodei, entre otros. *Cfr.* Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, 1987. Algunas obras de Bobbio o de Dumont, citadas en la bibliografía, tratan brevemente el tema.

“solidaridad política”, o de una base social de la política, que no excluye una figura concreta del individuo, de la que carecen los iusnaturalistas. Éstos no tienen en cuenta ninguna noción de cultura ni de vínculos entre los hombres que vayan más allá del mero interés particular. Es por ello que tampoco reparan en la conformación de colectivos distintos del estado. Hegel, en este punto mucho más moderno que aquéllos, nos da una teoría que introduce conceptos como los de sociedad civil, nacionalismo, historicidad de las formaciones sociales, etc., sin los cuales sería difícil entender la naturaleza, no sólo del estado moderno, sino del mundo moderno en general.

Estas dos tesis, si es que en realidad son dos, han servido para guiar la investigación a través de un tema no siempre evidente de suyo en los textos hegelianos, por eso creo que es conveniente advertir a quien esto lee de la estructura de esta investigación y del camino que ha de recorrer. El primer capítulo está dedicado a explicar las tesis principales de la teoría iusnaturalista y algunos presupuestos que están en su base; he preferido hacer un planteo de la teoría iusnaturalista basándome principalmente en estudios contemporáneos sobre el tema, que en la visión, en muchos casos parcial, de Hegel, quien desde sus primeros escritos políticos hace una caracterización de la teoría del derecho natural. Y dada la evolución de la filosofía política de Hegel, he creído necesario dedicar un capítulo a los textos de juventud en los que Hegel, sin todo el edificio teórico de sus obras de madurez, aborda por vez primera el tema del derecho natural. Asimismo, he querido abordar al mismo tiempo algunos aspectos de la época histórica en que Hegel escribe su obra, sin los cuales no se entienden cabalmente sus preocupaciones políticas: la Revolución francesa y la situación de Alemania nos pueden decir bastante esas preocupaciones y de los nuevos conceptos que propone Hegel para pensar esos hechos. A partir del tercer capítulo hago un examen de sus obras propiamente sistemáticas, de cómo en ellas explica la conformación de la sociedad y el surgimiento de los derechos. Pero la parte medular de este examen de crítica al iusnaturalismo y de la teoría del derecho de Hegel se ha centrado en el texto de la *Filosofía del*

derecho de 1821. En la primera parte de esta obra, el derecho abstracto, Hegel subsume en su sistema la teoría moderna del derecho natural y ve los presupuestos de ésta como una parte fundamental del estado moderno. No he pretendido hacer un comentario de todo el texto de la *Filosofía del derecho*, por ello he preferido dejar de lado el análisis de la segunda parte del texto, dedicada a la moralidad, que, creo, forma parte más que de la crítica al iusnaturalismo, de la crítica de Hegel a Kant, tema suficiente para una investigación tanto o más extensa que ésta; sólo desde la perspectiva del iusnaturalismo he abordado la obra de Kant. En el capítulo V he abordado la polémica sobre la naturaleza del estado moderno, la descripción que hace Hegel de la sociedad civil y de la relación del individuo con el estado. Finalmente, he querido hacer una caracterización de la idea de política y de la filosofía política en el pensamiento de Hegel; me parece que mucho hay de vivo en él que nos puede ayudar a reflexionar hoy sobre cómo se piensa la política, y no sólo la política, sino la naturaleza misma del mundo moderno, porque creo, como dice Steven B. Smith, que “nadie que quiera hoy tratar de entender seriamente la condición del mundo moderno, puede evitar enfrentarse con Hegel”.¹⁰

10. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 14.

CAPÍTULO I

LA POSITIVIDAD DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA

Cuando en la tragedia de Sófocles Antígona se niega a obedecer la orden dada por Creonte, rey de Tebas, según la cual se prohíbe dar sepultura a su hermano muerto al atacar la ciudad, Antígona lo hace invocando una "ley divina" opuesta a la "ley humana". Para Antígona, las órdenes del rey no pueden ser superiores a las leyes divinas. Esta oposición entre ley humana y ley divina confrontará de forma radical las ideas de algo "justo por naturaleza" y algo "justo por ley", que no es sino la antigua oposición entre derecho natural y derecho positivo, entre Antígona y Creonte. Pero esta oposición también significa el conflicto entre el individuo (la autoconciencia) y la comunidad ética: Antígona es para Hegel el símbolo del nacimiento de la individualidad, que justamente nace invocando derechos naturales sobre los que no debe tener injerencia la comunidad (*cf.* FE, 275-279.). Estos derechos garantizan la libertad del individuo frente a la comunidad, pero también frente a la fuerza de quienes detentan el poder político. El iusnaturalismo nace con la convicción de que hay derechos inalienables e inherentes a los hombres, que es preciso defender de la posible intervención por parte de los demás, para mantener la libertad individual de todos y cada uno de los hombres.

Se puede decir que la teoría del derecho natural es casi tan antigua como la teoría política misma y ha mantenido una presen-

cia intermitente a lo largo de su historia. Desde sus orígenes se constituyó como una doctrina que defiende el derecho que naturalmente tienen los hombres, como individuos o como pueblos, a ciertos bienes o valores. Pero es un hecho que el iusnaturalismo no se ha mantenido idéntico a lo largo de su historia. Es una teoría que han compartido autores tan alejados en el tiempo como Hesíodo, los sofistas griegos, Santo Tomás o Hobbes, sin que hayan compartido las mismas concepciones de lo que es el derecho natural. Sólo a partir del significado que adquiere el derecho natural en el siglo XVII es que podemos hablar de una teoría iusnaturalista moderna, que es a la que dirigirá sus críticas Hegel a principios del siglo XIX.

A continuación trataré de perfilar los lineamientos generales que caracterizan a la moderna teoría del derecho natural, sin dejar de tener en cuenta que cada autor es un caso distinto, con posturas filosóficas y políticas muchas veces opuestas. Si bien es cierto que el iusnaturalismo fue defendido por numerosos escritores políticos de los siglos XVII y XVIII, me limitaré a examinar a los pensadores que Hegel tiene en mente al hacer su crítica, fundamentalmente Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Fichte. Partiré de un perfil general del iusnaturalismo y durante el desarrollo de cada tema trataré más específicamente a cada autor.

“El iusnaturalismo es la doctrina según la cual existe y puede conocerse un ‘derecho natural’ (*ius naturale*), o sea, un sistema de normas de conducta intersubjetiva distinto del constituido por las normas establecidas por el estado (derecho positivo); y este derecho natural tiene validez por sí mismo, es anterior y superior al derecho positivo y, en caso de conflicto con este último debe prevalecer sobre el mismo.”¹ Estas normas de conducta no dependen del individuo histórico, son derechos inherentes al hombre por su naturaleza misma, y son axiológicamente superiores frente a cualquier otro tipo de legislación. No se exagera si se dice que ésta es la tesis central del iusnaturalismo.

1. G. Fassò, “Jusnaturalismo”, en Bobbio y Matteucci (eds.), *Diccionario de política*, T. I, Siglo XXI, México, 1988, pp. 865-6.

Lo que diferencia al iusnaturalismo moderno de cualquier otra versión de esta teoría es la idea de que la ley natural es una ley dictada por la razón y que el hombre puede descubrirla dentro de sí mismo. Más que buscar el fundamento del derecho en la naturaleza, los iusnaturalistas modernos buscan ese fundamento en la razón humana —ella misma es parte de la naturaleza—, y es por ello que sería más correcto referirnos a la teoría de estos pensadores en términos de derecho racional más que de derecho natural. Esta doctrina pretenderá derivar racionalmente todas las normas jurídicas y las instituciones estatales del principio según el cual “el hombre es reconocido primeramente como titular de derechos”.²

Una nueva concepción de la razón y del individuo son producto de una nueva sociedad y también conducen poco a poco a la destrucción del universalismo medieval. Toda esta concepción llegará a su culminación con la Ilustración del siglo XVIII. “La Ilustración, como el nombre lo dice, tiene su origen en un intento sin precedentes por parte de los filósofos modernos de someter las leyes, prácticas e instituciones existentes al examen de su propia racionalidad crítica.”³ A pesar de las diferencias que presentan las distintas versiones del iusnaturalismo moderno, éstas coinciden en un aspecto fundamental: su postura racionalista.

El iusnaturalismo sostiene la existencia de derechos naturales cognoscibles mediante la razón y, es más, derivados de la razón. Thomas Hobbes, verdadero fundador del iusnaturalismo moderno, nos da la siguiente definición:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos

2. Karl-Heinz Ilting, “La estructura de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 69.

3. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, p. 57.

para lograr ese fin. [...] Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla... (*Lev.*, I, XIV)

El derecho natural implica, pues, la libertad de actuar —“sin impedimentos externos”, según dice un poco más adelante—, con arreglo a la razón: es la razón la que dicta al hombre la ley de naturaleza. La razón le indica al hombre cuál es su derecho natural: en el caso de Hobbes el derecho a la conservación de su vida. El estado que se constituya a partir de esta base sólo estará obligado a respetar este derecho prescrito por la razón. Locke también habla, en un sentido muy diferente, de una ley natural que gobierna a todos los hombres:

La razón, que coincide con esa ley [natural], enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (*Ensayo*, II, §6).

Locke, al igual que Hobbes, sostiene el derecho a la conservación de la vida, y, por tanto, a buscar la paz, pero a este derecho añade el derecho a la salud, la libertad y el derecho a las posesiones. De este modo el estado lockeano deberá respetar y proteger estos derechos, sus funciones estarán restringidas. Mientras Hobbes propone un estado absolutista que sólo les concede a los individuos el derecho a la vida, Locke sienta las bases de un estado liberal con funciones restringidas por los mismos derechos que tienen los hombres. Las funciones y los límites de la acción del estado estarán determinados por lo que previamente se estipule como derecho natural.

Estos dos casos tan opuestos ilustran cómo varían las concepciones de lo que son o deben ser los derechos naturales. Pero también son ilustrativos de las distintas concepciones que dos teóricos del derecho natural tenían de la naturaleza de la razón que, siendo, como ellos afirman, una misma para todos los hombres, le enseñó a Hobbes un solo derecho mientras a Locke le

enseñó varios. Más adelante examinaremos la idea de la razón en el iusnaturalismo.

1. Principales tesis del iusnaturalismo

El iusnaturalismo parte de una concepción completamente diferente de la razón y del hombre de la que tenía la antigüedad, por lo mismo introduce una idea nueva y radicalmente distinta de la política. A diferencia del significado clásico de la política como todo aquello relacionado con la *polis*, con la ciudad y lo público, el iusnaturalismo supedita lo político a la acción individual. Mientras que Aristóteles había definido al hombre como un *zoon politikon*, y veía la formación de una comunidad política como una evolución natural, los iusnaturalistas definen al hombre como un ser a-político, a-social, y ven la formación de la sociedad política como algo no natural, sino producto del artificio, de un acto de la voluntad racional.

A diferencia de la idea de evolución natural de la sociedad de corte aristotélico, los iusnaturalistas, en general, proponen una teoría que presenta dos momentos separados y claramente distinguibles: el momento del estado natural y el del estado político. Todos ellos distinguen entre una situación pre-política y otra política. Son estos dos elementos los que nos permiten hablar de una dicotomía que comparten todos los teóricos iusnaturalistas —a excepción de Rousseau, que presenta un modelo tricotómico. La dicotomía estado de naturaleza/sociedad civil se reproduce en otra dicotomía: pluralidad natural/unidad artificial. El paso del estado natural al político no se da naturalmente, sino por medio del "artificio", según las palabras de Hobbes. La política no es sino el arte de saber dar orden y cohesión a algo que por naturaleza no poseía ninguna unidad. Los hombres en estado natural, que no son sino una multitud de individuos independientes entre sí, son una cara de la moneda que al reverso nos muestra "la creación de un *orden político artificial* fundado sobre el consenso racional de

todos".⁴ El orden político ya no se puede legitimar naturalmente, el problema de la política es el de la construcción de un orden político racional. El orden político moderno no es ya más un organismo en que todas las partes son interdependientes entre sí y están subordinadas a la función y al fin del todo; el orden político, para el iusnaturalismo, debe asemejarse a una máquina producida artificialmente por el hombre. La idea de política de los iusnaturalistas está íntimamente ligada al principio mecánico del equilibrio de fuerzas. Los principios de una teoría mecanicista de la política los había dado Maquiavelo mucho antes que los iusnaturalistas, pero de igual modo responden a un nuevo orden en que la atomización de la vida y el nacimiento de los estados nacionales obligaba a replantearse los objetivos de la política. "Como el estado no es ni un cuerpo orgánico ni un *cosmos* político, sino un mecanismo de las fuerzas políticas, dentro de él no puede existir un equilibrio permanente, ya que las fuerzas políticas se encuentran en un movimiento constante, en el que cada una crece o disminuye, va en ascenso o en descenso."⁵ En definitiva, para los iusnaturalistas, el orden político no es algo dado, es algo que hay que construir.

a) *El estado de naturaleza*

Las teorías iusnaturalistas parten de un verdadero análisis de lo que Hegel llamará el "mundo ético", o en otras palabras, la totalidad social. Lo desarticulan hasta encontrar las unidades más simples y primeras, ya indivisibles: las voluntades individuales, individuos abstractos, hombres en estado natural, desvinculados de cualquier formación social o cultural. Un hombre en estado natural es un hombre tal como es en sí mismo, más allá de toda determinación de tiempo o lugar; poseedor solamente de aquello

4. M. Bovero, "Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista", en Bobbio y Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1986, p. 117.

5. Alfred Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, IIF-UNAM, México, 1983, p. 162.

de lo que la naturaleza lo ha dotado, y, más concretamente, de sus derechos naturales y sus pasiones, una parte irracional que dará origen a su contraparte racional. Hobbes, por ejemplo, piensa, como buena parte de la modernidad, a un hombre dividido entre pasiones y razones. Este será el gran problema al que se enfrentará Hegel cuando se refiera al "yo dividido" y a la conciencia desgarrada.⁶

El individuo en estado natural, más que derivado de un análisis empírico de la realidad social, es un requerimiento de la argumentación racional para fundamentar la necesidad de un poder político al que el individuo debe someterse. Al referirse a Hobbes, Ernst Cassirer nos dice: "No se le podía ocultar que cuando tropezamos con hombres, en la naturaleza o en la historia, los encontramos siempre en alguna forma de comunidad y no como individuos aislados. Pero de manera consciente rebasa este límite empírico. Si pretendemos comprender el ser social, si queremos derivarlo de sus 'razones', será menester resolver, desarticular el vínculo fáctico de las formas primitivas de comunidad como, por ejemplo, los ligámenes existentes entre los miembros de una familia".⁷ Los individuos de los que hablan Hobbes y otros iusnaturalistas siempre son tomados singularmente en un estado de naturaleza en que no son asociables, en el que permanecen aislados.⁸

6. Hegel es particularmente sensible al interpretar este doble sentido de la naturaleza humana en Hobbes cuando nos dice: "[Para Hobbes] la palabra 'naturaleza' tiene un doble sentido: cuando hablamos de la naturaleza del hombre queremos referirnos a su espiritualidad, a su condición de ser racional; pero cuando hablamos del 'estado de naturaleza' aludimos al estado contrario, en que el hombre obra con arreglo a su manera de ser natural. En este estado, el hombre se comporta dejándose llevar de sus apetitos, de sus instintos, etc., mientras que el estado de razón consiste en que el hombre se sepa dominar y sepa dominar sus impulsos naturales inmediatos." *Lecciones sobre historia de la filosofía*, T. III, FCE, México, 1977, p. 333. Pocas líneas antes Hegel se refiere a Hobbes llamándolo "pensador excelente y famoso por la originalidad de sus concepciones".

7. E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1984, pp. 283-4.

8. A excepción de Pufendorf o Grocio que hablarán de una naturaleza social del hombre, todos los iusnaturalistas rechazan la idea de un *appetitus societatis* que estuviera en el origen de la sociedad. Sin embargo, ni Pufendorf ni Grocio son considerados como filósofos verdaderamente modernos en su formulación del derecho natural.

El estado de naturaleza es, en términos generales, un estado de libertad e igualdad. Es un estado de libertad porque pueden, según Locke, “ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.” Y son iguales porque han nacido con los mismos derechos y facultades: los hombres son “seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento” (*Ensayo*, II, §4). Fundamentalmente, coincidirán todos los iusnaturalistas, los hombres son iguales en su capacidad racional.

Sin embargo, los iusnaturalistas han fijado su idea del hombre en determinadas pasiones—como la ambición y el deseo de poder, en Hobbes—o en una concepción limitada de lo que es la razón y, por lo mismo, han dado una visión tendenciosamente parcial y abstracta de lo que es el hombre; partir de esta idea abstracta del hombre los compromete a adoptar una determinada visión—predeterminada—de lo que debe ser el estado. Como veremos más adelante, lo que Hegel le criticará a Hobbes, como también a Locke, es que el método para determinar las necesidades de los hombres está en función de sus muy particulares visiones de lo que debe ser el estado.

Según la ficción del estado de naturaleza, se debe a los males que entraña, el que se quiera abandonarlo; lo cual no significa sino que se da por supuesto [de antemano] adónde se quiere llegar. (*DN*, 19)

Tanto en Hobbes como en Locke y Kant el estado de naturaleza es un estado de inseguridad, cuando no de guerra de todos contra todos (*bellum omnia contra omnes*), en el que la ley natural les hace ver a los hombres que la actitud más racional es abandonar dicho estado por medio de un acuerdo con los otros hombres que también se encuentran en la misma situación. Es muy claro el mandato de la razón que obliga a los hombres a abandonar el

estado natural y a entrar a un estado político.⁹

Por lo demás, subyace a la idea del estado natural la idea de una naturaleza humana constante e inmutable a lo largo de la historia. "A la naturaleza humana se la concebía sustancialmente como algo estático y permanente, un sustrato inalterable del curso de las mudanzas históricas y de todas las actividades del hombre. La historia nunca se repetía, pero la naturaleza humana permanecía eternamente inmutable".¹⁰

b) *El contrato*

A diferencia de la forma de legitimación tradicional del mundo premoderno, los iusnaturalistas proponen una forma racional, plenamente moderna, de legitimación del poder político: el contrato. Exclusivamente el consenso entre todos y cada uno de los individuos en estado natural puede legítimar al estado.

Más precisamente podemos decir que "el contrato es una relación jurídica obligatoria entre dos o más personas, en virtud del cual son establecidos los derechos y deberes recíprocos; son por lo tanto elementos esenciales los sujetos y el contenido del contrato, es decir las respectivas concesiones a las que están obligados so pena de una sanción".¹¹ Si aplicamos esta definición al contractualismo iusnaturalista, podemos derivar varios puntos: i) el contrato es una "mutua transferencia de derechos [y deberes]", como dice Hobbes; ii) "los elementos esenciales son los sujetos", es decir, los individuos que conciben en ceder algunos de sus derechos —excepto aquellos derechos irrenunciables que les son connaturales—, a cambio de que el poder político que se instituya se obligue a respetar y proteger sus derechos naturales; iii) es la voluntad de estos sujetos —pues lo hacen por "propio consentimiento", según Locke—, la que instaura relaciones políticas y da origen a un poder soberano; iv) los contratantes están

9. Cfr. *Doctrina*, 134-5, 141; *Lev.*, I, XIII-XIV, *Ensayo*, VIII.

10. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, FCE, México, 1986, p. 88.

11. N. Matteucci, "Contractualismo", en *Diccionario de política*, T. I, p. 418.

obligados a respetar el pacto, so pena de sanción, o —en un caso extremo— de retorno al estado de naturaleza.¹²

A pesar de que en los iusnaturalistas se confunden el origen de la comunidad y la instauración de un gobierno, se pueden encontrar claramente dos momentos: un *pactum societatis*, en el cual un conjunto de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en el que el conjunto de individuos deciden someterse a un poder común. Hobbes hará de estos dos *pacta* uno solo (el *pactum unionis*), por el que los individuos, al mismo tiempo, dan origen a la sociedad y se someten a un poder soberano.¹³ Pero más que el pacto por el que se conforma la sociedad, lo que les interesa a los iusnaturalistas es el pacto de sujeción, por el que se instituye el poder político.¹⁴ Más allá de cualquier variante, todos coinciden en que el contrato es la única forma de legitimación racional del estado, ya que es la única manera por la que todos y cada uno de los individuos pueden salir del estado de naturaleza, siguiendo los dictados de la razón, e instituir un poder común. Y pueden decir que es la más racional ya que es algo que hacen movidos por su propia razón.

Como veremos más adelante, la teoría iusnaturalista, y en particular su contractualismo, presupone el individualismo característico de la modernidad. Bobbio ha visto muy bien cómo el individualismo actúa como un eje fundamental en las tesis del iusnaturalismo moderno: “Lo que une la doctrina de los derechos

12. Cfr. *Lev.*, II, XVIII, p. 142 y *Ensayo*, VIII, 95.

13. Rousseau dará un giro revolucionario al contrato al eliminar el pacto de sumisión, pues es el pueblo quien detenta el poder soberano, es él quien se da a sí mismo la ley, y para Rousseau ese poder no es enajenable. Para Rousseau “la institución del gobierno no es un contrato [...] En el estado no hay más que un contrato, el de asociación; y sólo éste excluye cualquier otro”. *Contrato*, III, 16, p. 174.

14. De algún modo el estado de naturaleza es una forma primitiva de sociedad, pero lo que verdaderamente les interesa a los iusnaturalistas es el modo en que se instituye el poder político que da origen a un estado de soberanía perfecta. Los iusnaturalistas ven lo social como un ámbito separado de lo político; sólo a partir de Hegel se ve lo social como un ámbito indisolublemente ligado a lo político. Más adelante tendremos oportunidad de examinar esto con detalle.

del hombre y el contractualismo es la común concepción individualista de la sociedad, la concepción de acuerdo con la cual primero está el individuo con sus intereses y necesidades, que toman la forma de derecho en virtud de una hipotética ley de naturaleza, y luego la sociedad, y no al contrario como sostiene el organicismo en todas sus formas, de acuerdo con la cual la sociedad es primero que los individuos".¹⁵

c) El estado político

En el contrato los hombres ceden sus derechos a quien se encargará de ejercer el poder soberano, las funciones de éste dependerán de los derechos que cedan los individuos. Si la cesión es total, como en el caso de Hobbes, el estado que surja de ahí será un estado absolutista que se limitará a proteger el derecho natural a la vida que tienen los hombres; si la cesión es parcial, como en los casos de Locke o Kant, las funciones del estado serán restringidas para el bien de los individuos. Lo que sean los derechos naturales para cada pensador determinará en una relación inversamente proporcional las funciones y los límites de la acción del estado; esto no es sino reflejo de las diversas posiciones ideológicas de cada autor. Hobbes tiene en mente un estado absoluto "que pueda asegurar la paz y defensa común", Locke, un estado liberal capaz de salvaguardar sus bienes, que "reglamente y proteja la propiedad" y defienda los derechos de los individuos contra todo atropello.

15. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1989, pp. 15-16. Hay que hacer notar aquí que la posición de extremo individualismo y la visión asocial del hombre de estos autores lleva implícita una contradicción en el planteo: el contrato supone el acto de prometer, y el prometer implica siempre algún tipo de relación social, por mínima que ésta sea. Así pues, se debe suponer cierta forma de sociabilidad previa a cualquier relación social como es el contrato: si se acepta al contrato como una relación jurídica enmarcada dentro de un cierto tipo de relaciones sociales previas, entonces no es posible seguir manteniendo una postura individualista coherente, como aquélla de la que parten los iusnaturalistas.

Más allá de las variaciones con respecto a la acción del poder soberano y a la discusión sobre si éste es divisible o indivisible, las posiciones coinciden al tratar de hacer una fundamentación racional del estado, de demostrar racionalmente la necesidad del estado —de un cierto tipo de estado. Pero, y recurramos de nuevo a Bobbio, “la doctrina iusnaturalista del estado no es solamente una teoría racional del estado, sino también una teoría del estado racional. Esto quiere decir que desemboca en una teoría de la racionalidad del estado en cuanto construye el estado como ente de razón por excelencia, en el que solamente el hombre realiza plenamente su naturaleza de ser racional. Si es verdad que para el hombre en cuanto criatura divina *extra ecclesiam nulla salus*, es igualmente verdad que para el hombre en cuanto ser natural y racional no hay salvación *extra republicam*”.¹⁶ El estado es el reino de la razón, fuera del estado, el de las pasiones, el de la anarquía. Pero cuando se hace depender tan estrechamente razón ahistórica y estado, se hace del concepto de estado un concepto universal y a-histórico, en otras palabras, no se tiene en consideración al estado como una forma de ordenamiento político históricamente determinada. Para los iusnaturalistas el estado no es una forma histórica, no es una forma de organización política que se configure históricamente, no depende de la historia sino de la razón. Pero de una determinada forma de razón, una razón concebida en forma restringida, según veremos. El estado tiene su origen más en la razón individual concebida ahistóricamente, pero para que esta razón se pueda realizar cabalmente son necesarias condiciones que sólo el estado puede ofrecer. Hegel comparará con los iusnaturalistas el proyecto de la construcción de una teoría racional del estado, y también para él sólo dentro del estado puede realizarse plenamente el hombre, pero sus diferencias con el iusnaturalismo se encuentran en un nivel más profundo: en su diferente concepción de la razón, de la historia y de los sujetos de éstas.

16. Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en Bobbio y Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, FCE, México, 1986, p. 129.

2. Historia y razón

Los iusnaturalistas tienen dificultades al tratar de compaginar su teoría con la historia. Se ha dicho que, para ellos, la historia "es como un cuento, contado por un idiota, lleno de pura palabrería, que no significa nada" (*it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*); por lo menos desde Collingwood se ha caracterizado con estas palabras de Shakespeare la idea de la historia propia de los siglos XVII y XVIII. El mundo histórico parece no tener ninguna racionalidad, parece estar conformado por hechos caprichosos debidos más al azar que a la necesidad. La historia es el ámbito en el que algo tan trivial como el tamaño de la nariz de Cleopatra puede determinar el destino de toda la humanidad. Pareciera entonces inútil buscar explicación para los hechos históricos, "el conocimiento histórico constituye un mero agregado, una suma de singularidades sin relación y que no muestran ninguna vinculación interna".¹⁷

El iusnaturalismo deja de lado la historia porque interfiere con su interés fundamental, la construcción de un orden político perfecto y racional. Por eso prescinde completamente de la historia: si el estado de naturaleza, por ejemplo, ha tenido existencia histórica o no, es algo que no importa, Hobbes se inclina a pensar que no ha existido nunca tal estado, es más bien una hipótesis de la razón. El contrato tampoco aparece como un hecho datable, es también una exigencia racional. El contractualismo ha tendido a hacer abstracción de las condiciones históricas en que se dan los pactos: si los hombres son los mismos en todas partes, y si en todas partes son racionales, entonces es lógico que convengan en establecer pactos.¹⁸

17. Cassirer, *op. cit.*, p. 229.

18. Giambattista Vico, a principios del siglo XVIII, ya había hecho una crítica al iusnaturalismo con base en su concepción histórica: les reprochaba a los iusnaturalistas su desprecio por la historia, así como el haberla contemplado desde su propia realidad histórica, lo que les ocultaba sus diferencias históricas. El problema de Vico es que supeditaba cualquier explicación racional a otra en términos providencialistas. Vico no ejerció ninguna influencia sobre la filosofía

No es que a los iusnaturalistas no les importara la historia —Hobbes, por ejemplo, escribió una historia de las guerras civiles en Inglaterra—, sino que la historia causaba mucho ruido al ser integrada a sus teorías, al grado de llegar a poner en duda algunos de sus axiomas. Si la aplicación de los principios del derecho natural a cuestiones concretas conducía a dudas, no se debía sacar en conclusión que hubiera algún defecto en los principios de la teoría, en todo caso era la realidad la que era imperfecta por no ajustarse a la teoría y no al revés. "La crítica metodológica siempre ha tenido una sola cara: desde este punto de vista el iusnaturalismo es acusado de haber querido estudiar el mundo de la historia con los mismos instrumentos conceptuales con que los físicos han estudiado el mundo de la naturaleza y así, aunque parezca un juego de palabras, lo ha 'desnaturalizado' ".¹⁹

Si se hace una caracterización general de la concepción que de la historia tenían los filósofos de los siglos XVII y XVIII, se puede decir con Collingwood que "su interés sólo comenzaba a despertar cuando la historia comenzaba a ser la historia de un espíritu moderno semejante al suyo, es decir, un espíritu científico... Carecían de toda idea de las instituciones como creación del espíritu de un pueblo a lo largo de su desarrollo histórico; las concebían, en cambio, como invenciones..."²⁰ Todo lo que no fuera producto del espíritu científico moderno aparecía como prehistórico, sólo cuando se llega a un mundo verdaderamente racional, como el que proponían todos estos filósofos, es que empieza la historia. Es con Kant con quien culmina esta visión, pero al mismo tiempo es él quien da pie al desarrollo de las visiones históricas posteriores.

En un ensayo de 1784, *Idea de una historia universal en sentido*

sino hasta Herder; Hegel ni siquiera hace mención de él en su historia de la filosofía. De cualquier modo no era sólo con argumentos históricos como se debían refutar las tesis iusnaturalistas, para Hegel al iusnaturalismo también se le ha de criticar por su inconsistencia racional para alcanzar una verdadera fundamentación del estado.

19. Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en *op. cit.*, p. 46.

20. Collingwood, *op. cit.*, p. 84.

cosmopolita, Kant sostiene una postura semejante a la que acabamos de esbozar. El curso de la historia puede mostrar un desarrollo en la humanidad, que obedece a un plan de la naturaleza que el hombre cumple al guiarse por la razón. El paso del estado de naturaleza al estado civil obedece a este plan: el estado de naturaleza es un estado de "insociable sociabilidad", en que hay un antagonismo entre las disposiciones naturales (irracionales) del hombre y las racionales. Ya sabemos cómo se resuelve este antagonismo, pero para Kant todo esto obedece a este plan que tiende, en última instancia, a la formación de un sistema político racional, tanto a nivel nacional como internacional, en el que habrá un reinado de paz. El *plan* de la naturaleza es un plan progresivo en el que está en juego la libertad moral del conjunto de los individuos. Así, en Kant la historia no sólo es un progreso hacia la racionalidad, sino también un avance *en* la racionalidad. Sólo si se lee la historia en este sentido dejará de aparecernos como "un *agregado* sin plan alguno de acciones humanas".²¹ Cuando Kant ve la historia desde la perspectiva moral —como progreso moral—, de algún modo está preludiando la filosofía de la historia de Hegel que pretende la superación de esta historia en lectura moral a partir de una lectura política de la historia, de la historia del mundo ético y del estado.

* * *

Si hay un punto en el que todos los pensadores de la época pueden estar de acuerdo es en éste: la razón es la característica fundamental del hombre y es siempre la misma en todos los tiempos y lugares. A través de la historia, la razón no hace sino despojarse de prejuicios y costumbres bajo los que se oculta, el progreso de

21. Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1985, p. 62. No es difícil ver en esta idea de Kant de un avance en la racionalidad el concepto de *Bildung* como proceso de civilización: implica tanto educación como un sistema de valores. Será a través de Schiller sobre todo que esta concepción llegue a Hegel y a toda la filosofía alemana posterior.

la razón va en el sentido de su patentización, es decir, en hacerse visible en todos los ámbitos y ganar terreno para que en el futuro se pueda arribar a un mundo completamente racional.

Pero si bien todos nuestros autores comparten la idea de la unidad de la razón, no puede haber un punto en que discrepen más que en el de la naturaleza de esta razón de la que participan todos los individuos. Aunque todos ellos comparten un proyecto racionalista, sería injusto hacerlos compartir una misma idea de razón: nada tan diferente de la razón calculadora hobbesiana como la razón propietaria de Locke, o la razón moral kantiana o rousseauiana. No es aquí el lugar para desarrollar un tema tan extenso como el de la idea de la razón en los teóricos del derecho natural. Se puede decir, *a grosso modo*, que hay por lo menos dos concepciones generales de la razón: la razón instrumental propia de la vertiente empírica del iusnaturalismo, y la razón moral propia de la vertiente formalista o kantiana. Se podría pensar que dos posiciones tan opuestas no tienen nada en común, sin embargo, hay algunos puntos en que convergen: i) la idea de la unidad de la razón, ii) la ahistoricidad de la razón, iii) el punto de partida individualista —en cuanto parte de meras “relaciones finitas”, diría Hegel—, desde el cual se caracteriza a la razón. En general, todos ellos confían en los procedimientos de la razón para promover formas de vida más perfectas. Pretendían encumbrar a la razón con rectora de la realidad, pero siempre manteniendo un hiato entre razón y realidad, separando siempre forma y contenido, esencia y apariencia. Este racionalismo, dice Hegel,

no se quita de los labios la razón, a pesar de lo cual no es más que seco entendimiento; lo único que en él se descubre de razón es el momento del pensar por sí mismo, pero sin que esto pase de ser un pensamiento puramente abstracto. [...] El racionalismo es lo opuesto a la filosofía, por el contenido y por la forma, pues vacía el contenido, después el cielo y lo degrada todo a relaciones finitas; y su forma es un razonar no libre, no un comprender.²²

22. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, T. III, p. 78.

La razón de estos racionalistas no sabe reconocerse en sus propias obras, en su unidad con lo real, pero sobre todo, no sabe reconocerse como proceso. La razón y la naturaleza humana no podían considerarse como productos de un proceso histórico, pues se las tomaba como un presupuesto inalterable a lo largo de la historia. En este sentido iba dirigida la negación de la historicidad de la naturaleza humana y, en último término, la negación de la historia. "Sin embargo, la historia que las hipótesis contractualistas tendían a ignorar, habría de tomar revancha al revelar brutalmente el carácter abstracto de esa razón ahistórica, individualista y posesiva. Si el iusnaturalismo desechaba como irracional, como arbitraria, la historia en tanto pasado, en nombre de una razón intemporal y absoluta, la historia como presente habría de mostrar la impotencia de esa razón ante los conflictos desatados por el intento de realizarla. La Revolución francesa, en efecto, sería el *experimentum crucis* de ese racionalismo y el terror pronto habría de desencadenar la reacción romántica contra la razón. Como siempre ocurre, a la prepotencia racionalista respondería la reivindicación de la religión, de la tradición, del sentimiento y de la pasión".²³

3. Los presupuestos filosóficos del iusnaturalismo

En todos los iusnaturalistas hay ciertos elementos característicos y explícitos como los derechos naturales, el estado de naturaleza, el contrato, etc., sin embargo, también hay elementos no siempre explícitos que podrían ser tomados como ejes alrededor de los cuales giran sus discursos. Bien podemos llamarlos presupuestos filosóficos subyacentes al iusnaturalismo. Todos, en diferente medida, llevan implícito el problema del individuo, todos intentan responder a la cuestión de cómo fundir en un cuerpo político a personas que se consideran a sí mismas como individuos. Pero también todos, en diferente medida, quieren explicar ese cuerpo

23. L. Salazar, "Política y verdad en Marx", en Aguilar e Yturbe (comps.), *Filosofía política. Razón y poder*, UNAM, México, 1987, p. 87.

político partiendo de los individuos, es decir, desde una perspectiva que, de modo general, podemos caracterizar como individualista. Esta postura los relaciona directamente con ideas como la de la igualdad y la autonomía de los hombres, pero al mismo tiempo los lleva a una visión un tanto reduccionista y voluntarista —con todas las reservas que estos términos merecen.

a) *El individuo moderno*

Es indudable que la idea moderna de individuo es uno de los más grandes logros de la civilización occidental: frente al sentido comunitario, orgánico —no individualista— de la antigüedad, la modernidad gira en torno a la idea de sociedades constituidas por individuos libres, iguales, autónomos y con igual dignidad. A diferencia de las antiguas comunidades, las modernas comunidades políticas parecen ser resultado de la suma de las decisiones individuales de quienes pertenecen a ellas; igualmente se autonomizan los ámbitos de interacción de la vida social y se pluraliza el interés público en los distintos intereses privados. El hombre ya no depende enteramente de su comunidad como en la antigüedad. Sólo en ella ha sido posible una actitud como la de Sócrates, que ha preferido morir antes que dejar su comunidad.

No es mi intención hacer aquí una historia del desarrollo del individualismo desde su aparición, dondequiera que ésta se encuentre, hasta el momento en que la teoría política moderna tiene que enfrentar el problema de la composición política a partir de individuos.²⁴ Será suficiente con señalar el contraste entre dos tipos de sociedad: la del mundo antiguo y la moderna. Si hay una palabra para describir a la comunidad antigua, esa palabra es *organismo*, a diferencia de la sociedad moderna que sólo puede ser descrita como una *sociedad de individuos*. Para emplear la termino-

24. Excelentes estudios al respecto, y que seguiré de cerca al tratar el tema del individualismo, son el libro de Steven Lukes, *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975, el de Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, y el de Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

logía de Tönnies, podemos decir que la primera es una verdadera comunidad, en la que el valor reside en la totalidad de los sujetos y éstos no son independientes de la totalidad, mientras que en la sociedad moderna el individuo es el valor supremo y éste es autónomo e independiente con respecto a su sociedad. Podemos incluso afirmar que la comunidad es un todo siempre mayor a la suma de sus partes, o, como dice Aristóteles, “el todo es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el todo ya no habrá ni pie ni mano”, en otras palabras, “la ciudad es por naturaleza anterior al individuo” (*Política*, 1253a). Y se habla de organicismo pues se ve al todo como un organismo, en el que cada parte cumple una función determinada en la vida del todo a la vez que sólo dentro del todo puede funcionar y tener sentido. El ser humano sólo se realiza plenamente como integrante de la comunidad, de la *polis*. El interés común está por encima del individual y la obligación es anterior al derecho.

Muy diferente es la sociedad moderna: se ha llegado a afirmar que el individualismo es la auténtica filosofía de la sociedad occidental. El mundo moderno trajo consigo la disolución de la comunidad orgánica en átomos indivisibles como son los individuos —es en este sentido que se habla de atomización de la sociedad. Es cierto que individuos los hay tanto en un tipo de sociedad como en la otra, lo que cambia es su valor con respecto a la sociedad. En las sociedades modernas el individuo se constituye como un ser moral, independiente, autónomo y, por lo menos así lo definen los iusnaturalistas, naturalmente no social; ya no es el individuo el que se subordina a la sociedad, al contrario, es la totalidad social la que se subordina a los individuos. De alguna manera toda la teoría política moderna —incluidos el iusnaturalismo y Hegel—, ha sido consciente de este hecho: “El problema de la teoría política, dice al respecto Cassirer, consiste en explicar cómo puede surgir un vínculo de este absoluto aislamiento [de los individuos] y un vínculo tal que no tan sólo enlace a los individuos flojamente, sino que los convierta y funda en un todo”.²⁵ Ese vínculo lo ven

25. Cassirer, *op. cit.*, p. 284.

tanto los iusnaturalistas como Hegel en la política, en el estado.

Pero hay una distinción que debemos tener muy clara: hablamos aquí de sociedades orgánicas e individualistas, pero otra cosa muy diferente son las explicaciones holistas o individualistas que de la sociedad se dan. Esta distinción se refiere al punto del que parten las distintas explicaciones de lo social: es holista si parte de la sociedad global, individualista si parte de individuo dado en forma independiente. En esta última "se parte, como es natural entre los modernos, de los individuos, para estudiarlos luego en sociedad; a veces, se pretende incluso que la sociedad nace de la interacción de los individuos. En la otra, se parte del hecho de que el hombre es un ser social; se presenta así como algo irreductible a toda composición el hecho global de la sociedad —no de 'la sociedad' en abstracto sino, en cada ocasión, de tal o cual sociedad concreta particular, con sus instituciones y representaciones específicas. Y que hablamos de individualismo metodológico en el primer caso, podríamos hablar en éste de holismo metodológico".²⁶

Así es como podemos distinguir un individualismo ontológico —este estado de atomización esencial al concepto de la modernidad—, de un individualismo *metodológico*, como la doctrina según la cual "debe rechazarse cualquier intento de explicar los fenómenos sociales o individuales (como explicación 'de fondo'), que no se exprese totalmente en términos de hechos sobre individuos".²⁷ Tanto el iusnaturalismo como Hegel intentan dar una respuesta al individualismo ontológico esencial al mundo moderno, pero en cada uno de ellos la respuesta variará entre el holismo y el individualismo metodológicos. (Como más adelante veremos, el método con el que Hegel aborda el problema del individualismo no puede ser caracterizado bajo ninguno de estos dos métodos, el método dialéctico de Hegel difiere de estos dos extremos.)

Tal vez no sea muy exacto atribuirles a todos los teóricos iusnaturalistas una postura individualista en sentido estricto, sin embargo, es un método que en formas distintas subyace en sus

26. Dumont, *op. cit.*, p. 16.

27. Lukes, *op. cit.*, p. 137.

planteos. Mientras la teoría política clásica adoptaba la premisa de que el hombre es un animal político por naturaleza, los iusnaturalistas modernos adoptarán la postura de que el hombre es esencialmente asocial y toda explicación de la política deberá asumir esta premisa si quiere dar cuenta exacta de la necesidad del estado. En ningún caso llega esta posición a manifestarse tan plenamente como en el de Hobbes, a quien podríamos llamar, sin temor a equivocarnos, el padre del individualismo metodológico.

Hobbes, el más claro exponente de este individualismo, sostiene una teoría que asigna realidad a los individuos, a los elementos, no a los conjuntos. Las entidades individuales son las que cuentan, las relaciones entre ellas son algo completamente secundario, según se ve en su análisis del estado de naturaleza. Pero no podemos dejar de tener en cuenta que, si bien su método de análisis de lo social parte del individuo, Hobbes ve en el individualismo una amenaza para la solidez del estado, es por ello que propone un sistema que limite al máximo la acción individual.²⁸

En el mismo sentido en que varía la posición de cada teórico frente al hecho del individualismo, varía también su concepción de la política: quienes ven en el individualismo una amenaza formularán una idea de un estado que dé poco margen a la libertad individual; por el contrario, quienes vean al individualismo como un hecho positivo formularán un proyecto que limite la intervención del estado en la vida de los individuos. El primer caso corresponde a la propuesta absolutista de Hobbes, mientras que el segundo, al liberalismo de Locke y Kant. No es coincidencia que las propuestas de estos últimos pongan más énfasis en el individuo como ser *moral*, independiente y autónomo, y que piensen la esfera de lo político en términos morales.

Uno de los puntos que más criticará Hegel al iusnaturalismo es precisamente su concepción abstracta del individuo. Es abstracta,

28. Me parece que no sólo en Hobbes, sino en varios iusnaturalistas hay un rechazo explícito al individualismo ontológico (a pesar de que partan de métodos individualistas); la tesis del pacto de unión trata de remediar esta situación del moderno individualismo.

en primer lugar, porque imagina a un individuo completamente fuera de contexto, o sea, fuera de cualquier espacio real o tiempo histórico, independientemente de todo contexto social. Esta misma visión los hace perder buena parte de los caracteres propiamente humanos, su perspectiva es forzosamente parcial, incluso es natural que caigan fácilmente en el reduccionismo. Explicar al hombre por sus apetitos y aversiones, como lo hace Hobbes, imponerle intereses, como en el caso de Locke, es partir de una concepción abstracta de lo que es el individuo, es negarse a ver lo complejo que es el ser humano. "Según esta concepción, dice Lukes, el individuo es, en sentido abstracto, un receptor de imposiciones, con intereses, deseos, propósitos, necesidades impuestas; en tanto que sociedad y estado constituyen conjuntos de convenios sociales, efectivos o posibles, que satisfacen con diversos grados de éxito las exigencias del individuo."²⁹ La sociedad y el estado estarán determinados directamente por esos rasgos abstractos impuestos: de acuerdo con los intereses que se le atribuyan al individuo en estado de naturaleza se argumentará la formación de una sociedad y la fundación de un estado con tales o cuales características. El estado será solamente un medio para la realización de esos intereses.³⁰ Tal como lo conciben los iusnaturalistas, el hombre es algo ya dado, algo que siempre es igual, ya constituido de por sí y para siempre, no lo ven como resultado de un proceso de formación o como algo que se constituya por sus relaciones con otros sujetos.³¹

29. Lukes, *op. cit.*, p. 93.

30. Un crítico del iusnaturalismo muy diferente de Hegel, Jeremy Bentham, también atacará por este lado al individualismo abstracto: "Locke... olvidaba que no era adulto cuando vino al mundo. Según él, los hombres vienen al mundo completamente constituidos y armados enteramente". Cit. por Dumont, *op. cit.*, p. 86.

31. Bajo una primera impresión los términos 'individuo' y 'sujeto' pueden parecer casi sinónimos, pero debe tenerse cuidado con sus muy distintas connotaciones. Tanto los iusnaturalistas como Hegel emplean los dos términos, pero con significados muy diferentes. Una cosa es hablar abstractamente de individuos y otra hablar de sujetos empíricos que hablan, piensan, quieren, etc., es decir, sujetos que podemos encontrar en cualquier tipo de sociedad, sea ésta orgánica o individualista. Cuando se habla de individuo se debe entender como una

b) La autonomía

La aparición del individuo moderno es inconcebible sin la noción de autonomía. Y es inevitable pensar en Kant cuando se habla de autonomía. Es Kant —y antes de él Rousseau—, quien, por sobre todos los otros teóricos iusnaturalistas, formula más enfáticamente la idea de que los hombres son dueños de sus pensamientos y actos. El individuo es autónomo porque no depende ni está determinado por causas fuera de su control; el hombre no se explica por las mismas leyes naturales que rigen a todas las cosas.

La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. [...] La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley. [...] *Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen...³²

El hombre es libre si actúa en consonancia con las leyes de la razón, leyes que, procediendo de él, él mismo se ha dado —esta

determinada forma histórica que nace de la disolución de las sociedades orgánicas: como un átomo —precisamente eso significa individuo: lo indivisible, algo que no puede ser reducido mediante un procedimiento de análisis— producto de la atomización de estas sociedades. El término "sujeto", en cambio, se refiere a los hombres como seres empíricos, más allá de cualquier sociedad en que se encuentren. Pero el sujeto es también aquél a quien nos referimos como principio de la acción, de la actividad política en este caso. Es en este otro sentido que se puede decir que el individuo es, para los iusnaturalistas, el sujeto de la política. Y es sujeto en cuanto que tiene capacidad autónoma de relaciones, en cuanto se opone a ser simple objeto, a tener una parte pasiva en tales relaciones.

Para esta perspectiva que identifica sujeto e individuo Hegel significará un descentramiento radical. El sujeto no puede ser el individuo pues éste no se puede explicar por sí mismo, en el individuo no radica el verdadero principio de acción. "El individuo particular es el espíritu no cumplido". El verdadero sujeto —en estos términos— será el individuo universal, "el Espíritu consciente de sí". Cfr. FE, 'Prefacio', II, 3 "La formación del individuo".

32. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II y III, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 94, 101 y 111.

idea tiene su origen en la influencia de Rousseau sobre Kant. Si el individuo sigue las leyes de la razón será dueño de sus propios actos y será autónomo. Cuando el hombre se sirve de su propia razón es autónomo y puede salir del estado de minoría de edad en el que se encontraba. Reconocer la autonomía del individuo significa reconocer el derecho de cada hombre a decidir por él mismo, significa reconocer su libertad y su dignidad. Es por ello que Kant se opone a cualquier forma de paternalismo: el estado debe reconocer la autonomía, la mayoría de edad, de los ciudadanos y tratarlos como tales; el estado no puede tratar a los ciudadanos como un padre a sus hijos. En el mismo tono se desarrollaba la polémica de Locke contra la teoría paternalista de Filmer en su libro *Patriarcha*. Buena parte de su *Ensayo sobre el gobierno civil* intenta demostrar las diferencias entre el poder del padre sobre el hijo y el poder del gobernante sobre sus gobernados. Tampoco es casual que sean Kant y Locke quienes más enfatizan la autonomía del individuo luchando contra el paternalismo y contra el excesivo poder del estado, en ambos casos el iusnaturalismo ha derivado naturalmente en lo que pareciera estar perfilado desde un principio: una teoría liberal de la política. “El primer liberalismo, nos dice Bobbio, nace con una fuerte carga ética, y la crítica del paternalismo tiene su principal razón de ser en la defensa de la autonomía de la persona humana”.³³

c) Lo público y lo privado

Si en la edad moderna nace una nueva actitud del hombre frente a su comunidad, hay sobre todo una transformación del sentido de lo público y de lo privado. “En opinión de los antiguos—escribe Hannah Arendt— la faceta de privación que contiene la palabra ‘privado’, fue de suma importancia; significaba, literalmente, el estado de quien es o está privado de algo, incluso de las supremas capacidades del hombre. Quien llevaba una vida exclusivamente privada; quien, como el esclavo, no tenía acceso a la esfera pública;

33. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p. 28.

o quien, como el bárbaro, optaba por no crear esa esfera, no era plenamente humano. Hoy ya no pensamos, ante todo, en su significado de 'privación', cuando utilizamos esta palabra, lo cual en parte se debe al enorme enriquecimiento de la esfera privada, a través del moderno individualismo".³⁴ En efecto, en la antigüedad lo privado aparecía como algo negativo: la economía y los medios para satisfacer las necesidades formaban parte de un ámbito privado, quienes se dedicaban a ello no podían participar en la vida pública (las mujeres y los esclavos, por ejemplo). La verdadera realización del hombre sólo se alcanzaba en la vida pública. Quienes se dedicaban a la vida privada, según dice Arendt, eran los idiotas (*idion*, que sólo se dedica a lo propio, tal como aparecen en los fragmentos de Heráclito). Con la modernidad lo privado pasa a ser lo positivo y lo público aparece como una esfera hostil e indiferente para la felicidad privada. Esto sucede a partir de la irrupción de la figura del individuo moderno. Con la modernidad se va restringiendo el ámbito de la acción pública en beneficio de la privada: la libertad es la realización del individuo en el ámbito privado. La libertad ya no significa participación en la vida social, al contrario, la libertad está dada por la autonomía del individuo con respecto al espacio de participación pública. Lo privado hace referencia a un espacio en la vida de los individuos en donde los demás no tienen derecho a inmiscuirse, en el que no debe haber interferencia por parte de los demás. Es también con el surgimiento de intereses individuales distintos a los colectivos que surge lo que, desde Hegel, conocemos como la sociedad civil, como algo autónomo con respecto al espacio público o político.

No podemos dejar de mencionar, aunque sólo al vuelo, que con esta inversión axiológica de lo privado surge una nueva concepción de la libertad que Hegel, y otros muchos teóricos después de él, han llamado "libertad negativa".³⁵ La mejor definición de ella

34. H. Arendt, *The Human Condition*, Nueva York, 1959, p. 35, cit. por Lukes, *op. cit.*, p. 77.

35. Cfr. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en Quinton (ed.), *op. cit.*, pp. 216-233.

nos la da Hobbes en su *Leviatán* cuando afirma

Por libertad se entiende... la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere... (*Lev.*, I, XIV, p. 106.)

A diferencia de la libertad de los antiguos —la “libertad positiva”—, en la que el hombre sólo se realizaba libremente en la participación, esta nueva libertad se ve como una “ausencia de impedimentos externos” a la acción individual. La libertad del individuo no está dada por la relación *con* el otro, sino *frente* al otro: la libertad de cada uno llega hasta donde llega la de los demás. En este sentido el liberalismo resulta ser uno de los mejores herederos de la modernidad, en cuanto parte de la premisa de la defensa de la libertad de los individuos frente a cualquier intromisión del estado, es decir, del espacio público.

Esta dicotomía público/privado está presente en todo el planteo iusnaturalista, por lo menos en su diferenciación del estado de naturaleza con sus derechos inalienables, con el estado político. “El estado de naturaleza, afirma Bobbio, es la sede de las relaciones más elementales entre los hombres, esto es, de las relaciones económicas; en cuanto tal representa el descubrimiento de la esfera económica como diferente de la esfera política, y la esfera privada como diferente de la esfera pública. Esta diferencia es propia de una sociedad en la que ha cesado la confusión entre el poder económico y el poder político que es la característica de la sociedad feudal”.³⁶ Los iusnaturalistas identifican al estado natural con la esfera privada. A partir de ahí fundan, mediante el contrato social, a la sociedad y al estado. Desde el derecho romano se ha visto al contrato como la forma típica bajo la que los individuos regulan sus relaciones, es una forma típica del derecho privado —del derecho que regula las relaciones civiles y mercantiles de los individuos entre sí. Como veremos, y anticipando un poco el tema, lo que Hegel —como otros escritores del siglo XIX— le critica al

36. Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *op. cit.*, pp. 63-64.

iusnaturalismo es hacer depender al estado de un procedimiento que es propio de relaciones entre privados, como es el contrato. "Para Hegel un instituto de derecho privado como el contrato no puede asumirse como fundamento legítimo del estado al menos por dos razones, estrechamente relacionadas con la naturaleza misma del vínculo contractual que es diferente del vínculo que deriva de la ley: en primer lugar, porque el vínculo que une al estado con los ciudadanos es permanente e inderogable por parte de éstos, mientras que el vínculo contractual es derogable por las partes; en segundo lugar, porque el estado puede pedirle a sus ciudadanos, aunque en circunstancias excepcionales, el sacrificio del mayor bien, la vida, que es un bien contractualmente indisponible".³⁷

d) La voluntad individual como fundamento

Fundar al estado en el vínculo contractual, propio del derecho privado, es hacerlo depender de la voluntad de los contratantes. Así, en la base de la legitimidad política está la voluntad individual de cada contratante. El contrato implica precisamente, el consentimiento de quienes van a ceder sus derechos. Hobbes mismo dirá que la voluntad es la esencia de todos los convenios, y sólo los convenios voluntarios son válidos, los que son "arrancados por temor" no son válidos. Obviamente se está presuponiendo la igual libertad y autonomía de los individuos para decidir. A diferencia de las doctrinas clásicas que veían al estado como algo necesario por naturaleza, los iusnaturalistas lo ven como algo artificial, obra voluntaria de individuos capaces de decidir por ellos mismos lo que mejor les conviene.

Hegel coincidirá con los iusnaturalistas al ver la voluntad como esencia de toda construcción política, pero a diferencia de ellos no será la voluntad individual a la que se refiera Hegel, sino, mucho más cercano a Rousseau, se referirá a la voluntad general como el fundamento de todo sistema político.

37. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México, 1989, pp. 19-20.

e) La igualdad como fundamento

Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que sobre la utilidad común.

Éste es el primer artículo de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" hecha por la Asamblea Nacional de Francia en 1789;³⁸ es en esta declaración que se cristalizan los principios de la teoría del derecho natural, especialmente la idea, común a todos los iusnaturalistas, de que todos los hombres son iguales. Es cierto que todos los hombres son diferentes, que tienen características, deseos, pensamientos diferentes, pero hay un plano en el que podemos afirmar su igualdad. Ya hemos visto cómo Locke caracterizaba al estado de naturaleza como un estado de igualdad. Todos los iusnaturalistas suscribirían las palabras de Hobbes, según las cuales, "La Naturaleza ha hecho a los hombres iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu" (*Lev.*, I, XIII, p. 100). Todos los hombres tienen la capacidad de usar su razón y de decidir por ellos mismos. Y tienen esa capacidad de decisión porque también todos comparten las facultades racionales por igual, prueba de esa distribución igual, diría Descartes —y todos los iusnaturalistas con él—, es que cada hombre está satisfecho con la parte que le corresponde.

En definitiva, y aunque varíe esta idea de autor a autor, a los hombres se les toma como iguales porque son considerados como personas autónomas, dignas de respeto, portadores de derechos: son considerados más como sujetos que como objetos. Los hombres deben ser tratados como sujetos y no como si fueran objetos. Nada expresa mejor esta idea que la tercera formulación del imperativo categórico kantiano: tomar a los hombres como fines en sí mismos y nunca como medios. El reino de los fines kantiano

38. Cit. por Th. Paine, *Los derechos del hombre*, FCE, México, ²1986, pp. 101-2. Acerca de la relación de la teoría del derecho natural con la Revolución francesa, véase Jürgen Habermas, "Derecho natural y revolución", en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, ²1990, pp. 87-122.

es el reino de la igualdad. El que cada sujeto individual sea un fin en sí mismo es lo que nos lleva a respetarlo.³⁹ Son básicamente estos elementos los que sustentan la afirmación de que los hombres son iguales por naturaleza, que tanto encontramos en los tratados de derecho natural. El problema, según Hegel, es que la idea que en ellos encontramos es solamente la de una "igualdad externa y formal" (*DN*, 62), es decir, una idea abstracta de la igualdad. Y puede ser verdadera esta idea abstracta, si también se tiene en consideración la forma en la que toma cuerpo en el mundo real.

Antes de pasar a examinar con más detalle la caracterización que hace Hegel de estas teorías y de la crítica que hace de ellas, es necesario recordar que muchos de estos "presupuestos" que están en la base de las teorías iusnaturalistas, también están presentes en Hegel: sin las nociones de igualdad, autonomía, individualismo, etc., no es posible entender cabalmente el proyecto hegeliano. Hegel, a diferencia de aquéllos, dota estas nociones de un contenido concreto, mucho más cercano a las características reales del mundo moderno. He de corregir: más que ser valores propios de una teoría, son valores propios de la modernidad; sólo en la medida en que las teorías asumen estos valores, se pueden definir frente a la modernidad, es decir, se pueden definir según la forma en que interpretan las características y el sentido del espíritu moderno.

39. Bajo esta noción de igualdad subyace una concepción individualista de la sociedad y la idea del desarrollo de la personalidad individual aun a costa de otro tipo de desigualdades, concepciones todas ellas que, sin necesidad de indagar demasiado, encontramos también como parte del patrimonio de las teorías liberales. Muy útiles para el desarrollo de la idea de igualdad resultan los ensayos de Bernard Williams, "La idea de igualdad", en *Problemas del yo*, IIFUNAM, México, 1986, pp. 301-325, e Isaiah Berlin, "La igualdad", en *Conceptos y categorías*, FCE, México, 1983, pp. 147-178.

CAPÍTULO II

EL JOVEN HEGEL Y LOS PROBLEMAS DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA

*Eternamente ligado a un único
fragmento de la totalidad, el hombre
mismo se desarrolla en un puro
fragmento.*

F. Schiller

1. Dos formas de tratar el derecho natural

Entre 1802 y 1803, Hegel publica en la *Kritische Journal der Philosophie*, la revista que dirige junto con Schelling en Jena, un artículo que titula "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho". El título mismo de este ensayo deja claro que la intención de Hegel no es negar la existencia del derecho natural, lo que se propone es hacer la crítica de lo que, según él, han sido tratamientos erróneos, no científicos, del mismo. Estos tratamientos han hecho que la ciencia del derecho natural se haya alejado de la filosofía: "en lo que se refiere a su principio específico, se ha mantenido completamente independiente de la Idea" (*DN*, 3). La filosofía es, esencialmente, el conocimiento del absoluto y de cómo éste se manifiesta en la

naturaleza y en el espíritu. Al derecho natural se le ha tratado erróneamente porque no se ha comprendido la naturaleza del conocimiento científico y filosófico, los teóricos anteriores no han sabido identificar el verdadero fundamento científico del derecho natural. "Aquello a lo que se debe que una ciencia sea verdadera, dice Hegel, es lo absoluto", estos teóricos se han mantenido alejados del punto de vista de lo absoluto, han procedido unilateralmente al partir de uno de sus aspectos y elevarlo a la categoría de lo absoluto. "Esta unilateralidad está constituida, fundamentalmente, por la absolutización de la libertad del individuo singular y por el énfasis que ponen en la economía política y en el derecho privado".¹

En consecuencia, en relación con la esencia de la ciencia, habrá que negarles toda significación a las maneras anteriores de tratar el derecho natural y a lo que tenga que considerarse como [perteneciente] a diferentes principios del mismo. (DN, 7)

Si, para Hegel, lo que hace que una ciencia sea verdadera es su punto de partida en el absoluto, lo que puede hacer del derecho natural una verdadera ciencia es su conocimiento de ese absoluto espiritual que es el mundo ético concreto, es decir, la totalidad social y política, que los iusnaturalistas han subordinado a uno sólo de sus aspectos. La ciencia debe expresarse en forma universal, no particular. Éste es el criterio desde el que criticará Hegel a las maneras anteriores de tratar el derecho natural; hay que reconstruir la teoría de modo que no justifique la atomización propia del

1. Paul Cruysberghs, "Hegel's Critique of Modern Natural Law", en A. Wylleman, *Hegel on the Ethical Life, Religion, and Philosophy (1793-1807)*, Leuven University Press, Lovaina, 1989, p. 83. Respecto a la idea de ciencia en Hegel, propia de el idealismo alemán, podemos anotar la definición que da Horkheimer: "Frente a todo tipo de filosofía positivista, el idealismo alemán intenta fundamentar el saber particular en el conocimiento de la totalidad. Las pretensiones de validez incondicionada del saber parcial sólo pueden salvarse en la medida en que dicho conocimiento de la totalidad pueda considerarse como realizado". "Hegel y el problema de la metafísica", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982, p. 122.

mundo moderno al partir de un método individualista, "ello equivaldría a ver reflejarse la situación empírica del mundo en el espejo ideal de la ciencia" (DN, 7). Hay que reconstruir la teoría de modo que sea capaz de proponer un criterio amplio que de cuenta de ese fenómeno sin caer en la ilusión de que el individualismo es algo natural. Años más tarde, en la *Filosofía del derecho* de 1821, Hegel dejará claro cuáles son los puntos de vista posibles desde los que se puede analizar la totalidad social que es el mundo ético:

Respecto de lo ético sólo hay dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal. (FD, §156 Agr.)

Y es a este último punto de vista al que pertenecen estas maneras no científicas de tratar el derecho natural, a las que se refiere en su artículo de 1802. Tanto estos teóricos como Hegel se proponen explicar esta atomización de la vida social en el mundo moderno y tratan de responder a la cuestión de cómo someter al conjunto de los individuos a un poder único. Pero mientras para aquéllos el individualismo es un fenómeno natural y proceden atomísticamente, para Hegel el individualismo es, como veremos, un producto histórico y no es posible partir de un punto de vista individualista en la teoría si se quiere dar cuenta del mundo ético. Más adelante ahondaremos en el concepto de mundo ético y en el criterio que presenta Hegel como alternativo al individualismo de los iusnaturalistas.

Hegel se da a la tarea de hacer la crítica de estas teorías, para ello distingue entre una forma empírica de tratar el derecho natural y otra puramente formal. Aquí analizaremos la caracterización y la crítica que hace Hegel de cada una de ellas, posteriormente veremos el lado positivo de la crítica, es decir, qué método y qué categorías propone Hegel para sustituir las antiguas categorías de los iusnaturalistas.

a) El tratamiento empírico

Aunque Hegel no da los nombres de los teóricos contra los que va dirigida su crítica, es obvio que tiene en mente a Hobbes, a Locke y, aunque no directamente, podemos decir que también a Rousseau (asimismo tiene en mente a algunos juristas alemanes del siglo XVIII, partidarios del iusnaturalismo, como Cocceji, Feder, Garve, etc.). En el caso del tratamiento empírico del derecho natural es más cierta la afirmación de que la ciencia es un mero reflejo de la situación de multiplicidad y atomización propia del mundo empírico. Las ciencias empíricas no tienen como principio "un concepto de relación", sino "la fuerza vacía del ser-uno", es decir, del individuo. Pero de un individuo separado de todo contexto, "diferente respecto al mundo". Su análisis del absoluto ético parte del individuo, e incluso separan el conjunto de determinaciones de éste, entresacan alguna y la elevan hasta hacerla aparecer como su esencia misma.

La naturaleza de esta separación trae consigo que lo científico apunte solamente a la forma de la unidad y de una relación orgánica entre las múltiples cualidades en que se deja dividir; si no han de ser meramente contadas, con el fin de alcanzar una unidad a través de una multitud, es preciso entresacar alguna determineidad tratándola como la esencia de la relación. Pero, justamente así, no se alcanza la totalidad de lo orgánico; y lo que queda de [la totalidad, aunque] excluido de aquella determineidad que se ha escogido, cae [sin embargo] bajo su dominio y esta última se eleva a esencia y fin. (DN, 11)

El iusnaturalismo empirista utiliza un método erróneo: se limita a hacer un catálogo empírico de las características de cualquier relación o institución, y elige una de ellas para "convertirla en el fin y la esencia de todo". Cuando se procede empíricamente, se divide algo que es de por sí una unidad, en una multiplicidad de características, y se trata al todo como dependiente de una de sus partes. En primer lugar se recurre a un método inductivo, por el que de lo particular se llega a lo universal y por el que, según Hegel,

no se puede alcanzar una verdadera universalidad, que es lo que requiere la ciencia del derecho natural; en segundo lugar, se recurre a una generalización apresurada, ya que, a pesar de que su perspectiva es unilateral, la generalizan al conjunto de las relaciones.

Hegel critica el método inductivo de los empiristas con los mismos argumentos que siempre se han utilizado para negar la validez de la inducción. El espíritu de la crítica de Hegel al inductivismo empirista coincide con la crítica que Sexto Empírico había hecho contra la forma inductiva de argumentar: "Ya que quieren confirmar por vía de la inducción lo universal a través de lo particular, lo harán recorriendo todas las particularidades o solamente algunas. Si sólo recorren algunas, la inducción será incierta, haciendo posible que con lo universal contraste alguno de los particulares dejados a un lado en la inducción. Si recorren todas emprenderán una tarea imposible, porque las particularidades son infinitas e ilimitadas."² En ningún caso sus conclusiones podrán tener el grado de universalidad que ellos mismos les atribuían, sino sólo un cierto grado de probabilidad. Pero los empiristas sólo recorren algunas determinaciones y, encima, eligen arbitrariamente una de ellas y la toman como un axioma del que se han de derivar todas las demás relaciones.

El paradigma de este tratamiento empírico del derecho natural es Hobbes, quien ha hecho un verdadero análisis del mundo ético, al partir de la figura del individuo en estado de naturaleza; Hobbes hace depender la conformación del estado del carácter ambicioso y egoísta del hombre y de un solo derecho elegido arbitrariamente. Asimismo, cuando Locke define el estado de naturaleza a partir de la propiedad individual y supedita al estado a la "reglamentación y protección de la propiedad" (*Ensayo*, I, §3), no está sino elevando a rango de universal una de las múltiples relaciones jurídicas que se dan al seno del estado: la propiedad individual. El empirismo "elige de cada institución social, dogmáticamente y sin apoyarse en ningún principio, uno u otro rasgo parcial al que

2. Sexto Empírico, *Pirroneion hypotyposeon libri tres*, II, 204, cit. por N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1987, p. 667.

constituye en esencial, subordinándole los demás rasgos”.³

Por otro lado, es lógico que, si el empirismo no parte de un criterio de universalidad, sino de uno atomista, no vea la “unidad originaria” de determinaciones y relaciones esenciales del mundo ético. Si a este atomismo teórico le aunamos el método de la simple enumeración de características empíricas, el resultado es que la unidad del absoluto ético sea vista como un caos o como un estado de naturaleza en que las individualidades se enfrentan unas a otras.

...caos, el cual se representa... tan pronto bajo la imagen del ser, a través de la fantasía, como *estado de naturaleza*, o tan pronto bajo la forma de la posibilidad y de la abstracción en tanto que un recuento, por medio de [una] psicología empírica, de las aptitudes que se han encontrado en el hombre, como *naturaleza o destino de lo humano*. (DN, 16)

Al respecto de estas dos formas de ver la naturaleza humana, Paul Cruysberghs nos dice: “En el derecho natural, el caos original es interpretado de dos maneras: es interpretado como un posible e hipotético estado de naturaleza, en el que los individuos singulares actúan como átomos libres e independientes, que poseen las menos características posibles y, en principio, son iguales unos a otros; o es interpretado en términos de psicología empírica en los que una persona concreta es reducida a un ser abstracto con un número elemental de tendencias o poderes como el del instinto de conservación o el de sociabilidad.”⁴ En cualquiera de los dos casos los empiristas parecen haber elegido de antemano las características que entresacarán como esenciales al hombre en estado de naturaleza; esto no es casual, saben también de antemano a dónde quieren llegar, cada uno sabe cuál es el tipo de estado que

3. G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 21988, p. 65. Como más adelante veremos, Hegel también considera la defensa de la propiedad como un fin principal del estado, pero no se trata de la defensa de la propiedad de cada individuo, sino de la propiedad como característica esencial de la personalidad jurídica en el mundo moderno. El derecho a la propiedad individual representa una de las formas abstractas del derecho, como se verá al abordar la *Filosofía del derecho*. Cfr. *infra*, cap. IV.

4. Cruysberghs, *op. cit.*, p. 95.

quieren justificar como el más racional y el más acorde a los derechos naturales. En ambos casos también se hace abstracción de las características concretas de los individuos, se los toma fuera de todo contexto y se les atribuye un cierto número de derechos, que cambia a conveniencia de cada autor. "Tal como aparece en la doctrina [empirista] del derecho natural, nos dice al respecto Herbert Marcuse, el hombre es un ser abstracto a quien luego se confiere una serie arbitraria de atributos. La selección de estos atributos cambia de acuerdo con el interés apologético de cada doctrina particular. Además, la mayor parte de las cualidades que caracterizan la existencia del hombre en la sociedad moderna se ven descuidadas".⁵

Al determinar los fines y la naturaleza del hombre, pueden deducir de ahí las características que la sociedad y el estado deben tener. Es cierto que a partir del argumento de un estado natural anárquico pueden llegar a establecer la unidad artificial del estado, pero entonces a esta unidad, que aparece "bajo el nombre de sociedad y estado, se puede poner el nombre vacío de una armonía externa y sin forma" (DN, 19). Si el empirismo no ha ofrecido un fundamento real y adecuado al derecho natural, es lógico que la sociedad política derivada de ese fundamento no sea sino una mera construcción abstracta, que no tiene en cuenta la realidad concreta de derechos y estados en el mundo.

Así, con un procedimiento completamente arbitrario y más interesados en sostener una cierta concepción del estado y de la política, los empiristas quieren presentar como ciencia algo que no es sino un tratamiento vacío y abstracto del derecho natural.

Hemos denunciado a la empiria científica, en la medida en que es científica, por la positiva nulidad y por la falsedad de sus principios, de sus leyes, etc.; porque les atribuye a las determinaciones, mediante la unidad formal que ella misma les transfiere, la absoluta negatividad del concepto, y porque las explica como positivamente absolutas y siendo en sí, como fin y destino, principio, ley, deber y derecho,

5. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 64.

formas que significan algo absoluto. Pero para lograr la unidad de una relación orgánica que brinda una cantidad tal de conceptos en orden a este precisar cualitativo, es preciso darle [una posición] de predominio —como fin, destino o ley— sobre las otras determinaciones de la multiformidad, a una de las determinaciones expresadas, y que las demás se pongan ante ella como irreales y vacuas. [...] Esta delimitación de los conceptos, la fijación de determinidades, la elevación de un aspecto del fenómeno, cogido al paso (*aufgegriffen*), a la universalidad, y el señorío que se le atribuye sobre los demás, es lo que en los últimos tiempos se ha llamado, no ya teoría, sino filosofía. (DN, 21, 23)

b) *El tratamiento formal*

La distinción que hace Hegel entre empirismo y formalismo lleva implícita otra distinción que, aunque externa al texto hegeliano, puede resultar muy útil para comprender estas dos tendencias dominantes en el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, la distinción entre lo que podemos llamar un tratamiento “mecanicista” y otro “moral”. A *grosso modo*, el primero, en el que podemos incluir al empirismo, toma como modelo a la ciencia matemática y física, e intenta reducir la naturaleza, incluido el hombre, a un sistema mecánico. Este mecanicismo estudia el mundo social como una gran máquina, un sistema de distintos cuerpos —átomos o individuos— en movimiento. El método racional les permite reducir el derecho y la moral a una ciencia tan exacta como la matemática, pero esto coincide con una naturalización de la vida humana, sobre todo en lo que se refiere a sus manifestaciones morales y políticas.

Resulta obvio decir que referirse a un tratamiento “moral” o formal en derecho natural es referirse a Kant y a Fichte. El tratamiento “moral”, al contrario que el empirismo mecanicista, se presenta como una reacción contra esta naturalización de la vida humana. En pocas palabras, Kant quiere rescatar la racionalidad práctica frente a la científica, intenta salvar las consecuencias deterministas que para la moral y para la libertad tiene una teoría “naturalista”. Por ello formula una teoría dualista que sitúa el mundo moral más allá de mundo fenoménico: el mundo de la

libertad, el mundo de la moralidad, no está condicionado por causas naturales. "La *libertad*, dice Kant, es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad."⁶ La voluntad no acepta más determinación que la de la razón, por eso es autónoma; en otro pasaje de la *Crítica* nos dice: "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas". Es sobre este principio, sostiene Kant, que se debe fundamentar el derecho natural, "toda nueva fundamentación del derecho natural y de la ética debe hacerse respetando estrictamente la autonomía de la esfera normativa y debe proveer un fundamento argumentativo dentro de esta esfera lo suficientemente sólido y lo suficientemente coercitivo como para derivar de él la necesidad para todos los sujetos y para cada uno de ellos de una *obligación* en la relación de unos con otros".⁷

Hegel, como veremos, es heredero de la noción kantiana de autonomía de la voluntad, y, como Kant, quiere evitar el determinismo mecanicista de las teorías empiristas, sólo que su procedimiento para ello es completamente diferente al trazado por Kant. Hegel desecha la apelación a los argumentos trascendentales, así como la perspectiva dualista que no hace sino crear un abismo entre el deber ser y el ser, entre forma y contenido. Y es precisamente este punto el que más criticará Hegel a Kant en su ensayo de 1802: en él le criticará su formalismo —pero también su individualismo— al tratar el derecho natural.

El formalismo de Kant, y por extensión el de Fichte, se coloca exactamente en el extremo opuesto al del empirismo e intenta establecer los fundamentos del derecho natural completamente *a priori*, es decir, independientemente de cualquier contenido empírico y sólo sobre la base de la razón pura. El formalismo separa la forma pura del concepto de su contenido y presenta esta forma como un absoluto.

6. *Crítica de la razón pura*, A 534, B 562.

7. O. Guariglia, "La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel: una crítica a la crítica", en *Diálogos*, xx, 45, (1985), p. 19.

Pero precisamente ahora el interés radica en saber qué sean, pues, derecho y deber: uno pregunta cuál es el contenido de la ley moral, y lo único que importa es tal contenido, sin embargo, la esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica, consiste en que se abstraiga todo contenido, y por ello es intrínsecamente contradictorio buscar una legislación ética, (que habría de tener contenido) a esta razón práctica, ya que su esencia consiste en no tener contenido. (DN, 34)

Tanto el derecho como el deber resultan ser formas vacías a las que podemos dar cualquier contenido. Con su crítica al formalismo, Hegel ha dado uno de los argumentos más radicales contra la idea de derecho natural: tal derecho es un vacío formalismo que puede llenarse con cualquier contenido, no hay manera de decidir sobre su contenido. No voy a repetir aquí una crítica que, más que al iusnaturalismo kantiano, está dirigida a la filosofía moral de Kant, no es éste el lugar para desarrollar la crítica de Hegel a la ética de Kant.⁸ Hegel da varios ejemplos de las formas arbitrarias en que se le puede dotar a la ley moral de un contenido cualquiera, así, es tan válido afirmar la propiedad, como afirmar la no propiedad. Y, más allá de la contradicción que esto implica, el formalismo procede, igual que el empirismo, abstrayendo una relación jurídica —la propiedad en este caso—, de su contexto social, que es aquéllo que le da sentido. Las dos formas de tratar el derecho natural abstraen el derecho y las instituciones jurídicas de todo contexto, por eso es válido decir que ambas comparten un punto de vista abstracto, y que no se preocupan por la existencia real de esas instituciones dentro de los estados modernos reales.

Así pues, el formalismo es una manera abstracta de tratar el derecho natural porque procede parcialmente en su análisis de la realidad; y, en su forma de abordar la realidad social y política, el formalismo, como el empirismo, también es un reflejo del indivi-

8. La crítica a la filosofía moral de Kant es una constante en todo el pensamiento hegeliano, su examen requeriría algo más que esta investigación. Para un análisis más puntual de las críticas de Hegel al formalismo kantiano en su artículo de sobre derecho natural, véase DN, 27-57, así como el artículo de Guariglia, que analiza los argumentos de Hegel contra el iusnaturalismo kantiano.

dualismo en la teoría. Es cierto que el espíritu de la época se encuentra en el individualismo, en él la singularidad del individuo se manifiesta como conciencia moral autónoma e independiente. Pero este espíritu se ha reflejado en el campo teórico y ha dado lugar a una visión moral que solamente mira por el individuo, y que no sabe explicar la relación originaria de éste con los demás individuos en una vida colectiva, llegando a supeditar ésta a la acción moral individual. A estas teorías que absolutizan al sujeto individual las llama Hegel "antiosocialistas (*antisozialistisch*) [porque] ponen el ser de lo singular como lo primero y lo supremo" (*DN*, 27).

Esta teoría moral kantiana tiene varios problemas: por un lado, subyace a ella la idea de un sujeto universal, el agente moral, independiente de todo contexto histórico o social concreto; por otro lado, supedita el ámbito de lo político al de lo moral, es decir, el ámbito de la totalidad ética y del estado al de la particularidad del individuo, esto lo veremos más adelante. Es por ello que Hegel considera necesario deslindar terminológicamente estos dos ámbitos, el de la totalidad ética de un pueblo, sus costumbres e instituciones, y el ámbito de la moral individual. Antes de él estos dos ámbitos eran designados con una sola palabra: *Moralität*.

Observemos aquí una advertencia del lenguaje que, tenida en poco en otro tiempo, se justifica plenamente... pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o *costumbres éticas* (*Sitten*), cuya naturaleza expresan excelentemente, tanto la palabra griega que designa la eticidad [*ethos*], como la alemana [*Sittlichkeit*], pero cuya relación no pueden por menos de exponer los nuevos sistemas de la eticidad, puesto que de un ser para sí y de la singularidad hacen un principio. (*DN*, 85)

Para Hegel es necesario distinguir entre el ámbito de la moral privada, donde justamente cabe la *Moralität* kantiana, y el plano de las costumbres éticas concretas, en el ámbito de lo público, que es lo que Hegel llama "la idea absoluta de la eticidad". La *Moralität* es la moral individual privada, por lo mismo no puede ser un buen

punto de partida para un sistema de derecho natural. La moral individual no es sino una parte de el conjunto de costumbres éticas de un pueblo, es esta totalidad la que explica la moral individual y no al contrario. Es por ello que, para Hegel, la *Moralität* se subordina a la *Sittlichkeit*, a la eúcidad o al mundo ético donde cobra sentido.⁹ Los actos individuales no se explican sino dentro del contexto marcado por el horizonte ético en que se dan, es decir, dentro de la unidad de la vida de la comunidad ética que los posibilitó. (Por eso la eúcidad, la vida ética, es el *concepto* de la moralidad.) La moralidad es *verdadera* si se mantiene fiel al mundo ético que le dió origen. Sólo es posible la moral allí donde la vida —el espíritu— se ha organizado en un todo. H. A. Reyburn describe así la diferencia entre eúcidad y moralidad: "La moralidad es individualista; la vida ética tiene que ser social. El deber constituye un principio formal; las concepciones éticas tienen que ser concretas. La libertad reivindicada por la conciencia moral es, en último análisis, caprichosa e indeterminada; la ética tiene que ser necesidad manifiesta. La esfera moral es subjetiva; el orden ético tiene que ser objetivo".¹⁰

Desde sus escritos teológicos Hegel había visto cómo una determinada moral puede entrar en contradicción con la historia si se la ve fuera del contexto de la comunidad ética que le ha dado vida. No es posible atenerse a la moralidad como un criterio para el estudio de las totalidades sociales, dado que la moralidad se identifica con la voluntad individual, privada. La misma moralidad tiene que ser comprendida dentro de un horizonte más amplio. "La moral, dice Wilhelm Dilthey, no se expresa adecuadamente ni en la forma de una ley ni en la de la virtud sino que tiene que ser comprendida como la unidad de la vida en la comunidad ética."¹¹ Y si antes la forma universal de la vida espiritual de un pueblo se

9. A lo largo de toda la investigación traduzco el término alemán *Sittlichkeit* indistintamente como "eúcidad" y como "mundo ético".

10. H. A. Reyburn, *Ethical Theory of Hegel. A study of the Philosophy of Right*, Oxford, 1970, p. 197, cit. por D. Negro Pavón, "Introducción" a SE, 21.

11. W. Dilthey, "Historia juvenil de Hegel", en *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1978, p. 199.

cifraba en la religiosidad, en sus escritos políticos, el reino de Dios se secularizará en un reino de lo ético, de la *Sittlichkeit*.

2. La superación de los conceptos del derecho natural. Génesis de los conceptos hegelianos.

Hegel introduce una distinción fundamental para las ciencias sociales posteriores, la distinción entre la esfera de lo individual y la de lo propiamente social. Esta distinción estaba presente de algún modo en las teorías iusnaturalistas que distinguían entre un estado de naturaleza atomizado y un estado político, distinción esta última que prelude otra que hará Hegel entre la sociedad civil y el estado. Hasta ese momento la mayor parte de la filosofía política había tratado al mundo social y político desde la perspectiva de los individuos. Si algún significado tiene Hegel para la historia de la filosofía política, es el de haber aportado un aparato conceptual y una perspectiva de los fenómenos sociales y políticos completamente nuevos. Como veremos, el iusnaturalismo se había mostrado incapaz de comprender cabalmente la historia y el surgimiento de los estados nacionales, por eso se hacían necesarios nuevos conceptos que pudieran propiciar una explicación más completa de fenómenos para los que no había conceptos adecuados. Por eso Hegel reacciona frente a una teoría cuyo aparato conceptual resulta obsoleto para los requerimientos de la época, y por eso su crítica al iusnaturalismo es una lucha contra la "contaminación de los conceptos fijos" (*DN*, 4).

En esta sección analizaré algunos de los conceptos que aporta Hegel a la filosofía política, conceptos sin equivalente en las teorías iusnaturalistas y que dieron un nuevo marco de referencia para problemas que el iusnaturalismo fue incapaz de resolver, dado lo restringido de su aparato conceptual. Hegel aporta conceptos ajenos a las teorías anteriores como los de euidad, nacionalismo, historia, y, según veremos más adelante, la distinción entre sociedad civil y estado; pero la grandeza de Hegel no reside en haberle dado nombre a fenómenos nuevos, sino en haber elaborado un

enfoque y una metodología para comprender estos fenómenos.

El propósito de Hegel en su artículo sobre el iusnaturalismo no era solamente hacer una crítica de los enfoques erróneos al tratar el derecho natural, había algo más, como lo dice el subtítulo del artículo, había que situar el lugar de tal derecho dentro de la filosofía práctica. “Dentro de la filosofía práctica, Hegel distingue el derecho natural como una ciencia de la eticidad absoluta real, de la filosofía moral como una ciencia de la vida ética del individuo.”¹² Así, por principio, el derecho natural se debe deslindar de la filosofía moral, ya que sus campos de estudio son muy diferentes. Si antes había afirmado que sería más correcto referirnos a la teoría iusnaturalista moderna en términos de derecho racional más que natural, creo que en el caso de Hegel sería más correcto hablar, más que en términos de una ciencia del derecho natural, de una especie de “sociología de las costumbres” o, incluso, de una “sociología política”; claro que Hegel formuló su teoría mucho antes de que se forjara cualquiera de estos términos. Con su concepto de eticidad Hegel se propone un estudio de la forma en que relaciones, valores y, en general, la vida en común de un colectivo, se objetivan en una cierta organización social y política, en instituciones y leyes, en una constitución y, sobre todo, en un estado.

Según el pasaje que citamos antes, con el término *Sittlichkeit* Hegel intenta rescatar —en la teoría, no en el mundo real—, el sentido de la vida ética comunitaria que existía en la antigüedad. Con este rescate, parece que Hegel estuviera importando elementos pre-modernos a una teoría que se plantea a sí misma como una teoría de la época moderna. Vale la pena que hagamos un rastreo de los orígenes que tiene este concepto en el pensamiento de Hegel.

Desde sus años de seminarista en Tübingen, Hegel se había sentido atraído por el ideal de la sociedad griega, influido por el comunitarismo de Rousseau y por la “tiranía” que Grecia había ejercido sobre la *Aufklärung* alemana. La generación de Hegel vió

12. Cruysberghs, *op. cit.*, p. 107. Cfr. DN, 86.

en la cultura griega un modelo para la humanidad, había visto en Grecia un paraíso que había que tratar de recobrar. Hegel —como su compañero Hölderlin— no es ajeno a esta visión. Desde Tübingen hasta la época de su estancia en Frankfurt desarrolló sus trabajos teológicos bajo el ideal de una sociedad en que no había separación entre el ámbito de lo privado y de lo público, de una vida social que fomentaba en sus ciudadanos la realización completa de su personalidad, pues había una fusión total de lo individual y lo colectivo. Hegel había visto en la religión griega la base de una verdadera y “más profunda” comunidad. Pero mientras la *polis* griega era una comunidad que no desvinculaba lo individual de lo colectivo, en la sociedad moderna, en cambio, el individualismo ha minado toda forma de vida ética comunitaria, en esta nueva sociedad los individuos no son capaces de reconocerse en la vida del espíritu.¹³ Por eso si para Hegel hay una figura que caracteriza el individualismo —y la quiebra de los valores absolutos— en el mundo moderno, esa es la figura de la *conciencia desgarrada*: “Bajo una forma abstracta la conciencia desgarrada, dice Jean Hyppolite, es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito.”¹⁴ Es decir, la conciencia desgarrada lo es porque no logra reconciliar la visión de una vida con sentido absoluto, tal como era la vida en el mundo antiguo, y la contingencia de la realidad individual, propia del mundo moderno. Es, pues, la conciencia de una pérdida, la pérdida de un sentido absoluto.

La contrastación entre las condiciones del mundo antiguo y las del moderno es una constante en Hegel desde sus primeros escritos:

13. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel explica que la desaparición de la eticidad griega se debe, entre otras cosas, al surgimiento la figura del individuo abstracto bajo el concepto de la persona jurídica, durante el imperio romano. El cristianismo, dice Hegel, también lleva gran parte de la responsabilidad en la desintegración de las antiguas formas comunitarias de vida.

14. Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Calden, Montevideo, 1981, p. 29.

[En la antigüedad] tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. [...] Nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo...¹⁵

Hegel sabía que esta “bella totalidad” griega no es posible en los tiempos modernos, el desarrollo de la individualidad no lo permite: “Todos los signos de este tiempo muestran que la satisfacción ya no se encuentra en la vida antigua” (CA, 2). El individuo ya no piensa al estado como producto de la actividad de su comunidad, al contrario, se le presenta como algo alejado y ajeno. Pero, paradójicamente, Hegel ve la política como una forma de revinculación del individuo con una forma de comunidad que se mantiene como un sustrato bajo la moderna sociedad de individuos. Con su concepto de eticidad, Hegel nos refiere a un sustrato comunitario, que ya no tiene que ver con el antiguo tipo de comunidad griega, pero que subyace a las formas de relación individual en la sociedad moderna. Y si en sus escritos teológicos veía Hegel a la religión como una forma de vinculación con la comunidad, a partir de su estancia en Frankfurt será la política —la participación dentro del estado, más específicamente— la que venga a ocupar este papel. “Para el hombre moderno el drama real es, de acuerdo con Hegel, *la vida política*. Mientras que en el mundo antiguo ateniense el destino representado en la tragedia, lo universal sustancial experimentado como enemigo por la particularidad subjetiva, no podía ser la ciudad en la cual el ciudadano se reencontraba totalmente, la disolución de esta ciudad, es decir, la fijación —en el mundo romano-cristiano— del individuo en su realidad *particular* (la propiedad), por una parte, y en su universa-

15. Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de juventud*, rce, México, 1984, p. 151.

lidad *ideal* (la personalidad pensante) por otra, ha determinado la aparición del estado, *universal real*, como destino".¹⁶ Es cierto que los estados modernos han cedido campo a la acción de los individuos en la administración, la justicia, la economía, etc., pero estos estados no pueden depender de la acción de los individuos en cuanto individuos. En sus escritos posteriores Hegel se plantea el problema de cómo los individuos se vinculan con la acción pública, sin que ésta dependa de ellos. La actividad autoconsciente de los individuos dentro del estado, según Hegel, es lo que sustituye al ideal antiguo de la participación directa de cada hombre libre en la dirección del estado. Ahondaremos en este punto más adelante.

En su ensayo sobre derecho natural, Hegel esboza su concepto de *eticidad*, pero es a partir del manuscrito que redacta para sus cursos del verano de 1803 en la universidad de Jena—donde el año anterior había impartido un curso sobre derecho natural— que el concepto de *eticidad* tendrá las características definitivas que Hegel desarrollará en sus obras de madurez. En su *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*) Hegel ha superado la visión abstracta del iusnaturalismo y se propone sentar bases firmes para una teoría científica del derecho y del estado.

Si los iusnaturalistas habían procedido inductivamente era porque su punto de partida atomista los llevaba a reconstruir de esa manera al estado. Para Hegel no es posible fundar la totalidad racional que es el estado de este modo. Mientras aquellos partían del plano de la individualidad, Hegel procede desde el plano de la *eticidad*: para el análisis de las relaciones que existen entre los individuos no parte Hegel de un procedimiento subjetivista, al

16. B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pp. 21-22. Sobre la base de la distinción entre las sociedades antiguas y modernas, Hegel criticará la idea rousseauiana de una democracia directa en la que se propone la participación directa de los individuos en las resoluciones públicas; Hegel le criticará a Rousseau su incomprensión de la situación del individuo en los estados modernos: "Dado el tamaño de los estados actuales, resulta absolutamente imposible la realización del ideal según el cual cada individuo libre debe tener participación en los consejos y en la determinación de los asuntos generales del estado" (CA, 30).

contrario, hay en él un radical antijetivismo, si por subjetivismo entendemos la reducción de la realidad social a actos de sujetos singulares. Hegel critica el subjetivismo de las teorías iusnaturalistas que "tienen por principio la individualidad".

Lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética... por lo que el individuo singular es demasiado pobre respecto a su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad. Momentáneamente, el individuo puede, en tanto que indiferencia formal, representar todos los momentos; pero en tanto que indiferencia formal, el individuo es lo negativo, el tiempo, y vuelve a aniquilarlos; lo ético ha de concebirse, empero, como naturaleza, como existir de todas las potencias, y cada una en su forma viva, ha de formar una unidad con la necesidad y existir como identidad relativa; pero esta necesidad no tiene ninguna realidad, salvo en la medida en que cada potencia tenga realidad, es decir, totalidad. (SE, 165-166)

El individuo, nos dice Hegel, está inmerso siempre en una red de relaciones, en un horizonte que dota de sentido sus actos, su conciencia y su vida. Es un horizonte de valores objetivados en la cultura, es ahí donde se mueve necesariamente todo individuo. Es una mera fantasía imaginar individuos completamente separados de este horizonte que es la comunidad ética, individuos fuera de todo contexto. Por eso no es posible, si se quiere explicar la totalidad que es el estado, quedarse en el plano de los actos individuales, hay que remitirse a ese horizonte ético que es su condición de posibilidad. "Pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o *costumbres éticas (Sitten)*". La eticidad concibe reunidos en ella a los singulares, por eso, la eticidad del singular "resulta ser... la real, y por ende, absoluta eticidad universal; la eticidad del singular consútye una pulsación del sistema total e incluso todo el sistema" (DN, 85). Hegel establece así, mediante el concepto de eticidad, relaciones conceptuales necesarias que puedan explicar el vínculo del todo con sus partes, de lo universal con los singulares.

Se le podría objetar a Hegel el que presuponga que una totali-

dad ética posea una identidad absoluta, pues sólo así se puede decir que la actividad de cada singular guarda una relación de necesidad con su totalidad. Pero, como hemos visto, Hegel sabe que una totalidad con absoluta identidad, como el mundo ético griego, hace mucho que ha desaparecido:

...con el progreso de la individualidad el todo no crece uniformemente, ...debilitase la unidad viviente que vincula a los miembros, de forma que ya no existe ninguna conexión y necesidad absoluta en el presente del todo. Aquí, no puede conocerse, pues, el individuo a partir de él mismo, ya que su determinación carece de la vida que le explica y le hace concebible. (DN, 110)

Para Hegel el hombre no existe nunca como hombre aislado, es siempre un producto social, el mundo social le dota de sentido, por eso dice Hegel que "le explica y le hace concebible". Y también es por ello que no es posible pensar un estado previo al estado social o político, como pretendían los teóricos del derecho natural. Pero para explicar el individualismo moderno Hegel no encuentra en sus contemporáneos el aparato conceptual necesario para ello, le parece que es indispensable remontarse al aparato categorial de los filósofos antiguos. Hegel encuentra en la filosofía griega muchos de los conceptos necesarios para explicar la sociedad moderna: está completamente de acuerdo con Aristóteles cuando, en la *Política*, éste afirma que "la ciudad es, por naturaleza, anterior a la familia y a cada uno de nosotros tomados individualmente. Es en efecto, necesario que el todo sea anterior a la parte... el individuo, tomado en solitario, no se basta a sí mismo". (1253a) Este todo del que habla Aristóteles es para Hegel el mundo ético que engloba la "realidad efectiva total de las determinaciones singulares".

Puede parecer que, al recurrir a algunos conceptos y métodos de la filosofía antigua, Hegel sea mucho menos moderno que los teóricos del iusnaturalismo. Tal vez lo sea, —e incluso puede que su posición política también lo sea—, pero, en cualquier caso, Hegel mostró algunas de las consecuencias que tiene querer

aplicar los conceptos de la teoría moderna a la misma realidad moderna. También hay que tener en cuenta que, en muchos otros casos, su posición es mucho más moderna que la de los iusnaturalistas, por ejemplo, desde sus primeros escritos políticos, Hegel nos está proponiendo una redefinición del sujeto social: éste no puede ser más el individuo singular, tan relativo e insuficiente para el fin que se proponen Hegel y los iusnaturalistas. El concepto de eticidad —y el de *Volkgeist*, según veremos inmediatamente— nos permite transitar hacia una concepción distinta del sujeto de la política y de la historia: el mundo ético, con sus instituciones, sus estamentos, sus leyes y su estado —todo esto lo veremos más adelante. Este todo es el nuevo individuo a partir del cual nos invita a pensar Hegel en estos textos de Jena. “Para Hegel, dice Mure, el verdadero individuo, ejemplificado por la nación-estado, es un todo concreto de elementos diferentes y mutuamente determinantes. Es la fuente de todo el valor ético de sus elementos, y, en cuanto un todo, es absoluto e infinito. Esta concepción del verdadero individuo y su contraste con la individualidad singular constituyen uno de los más determinantes factores en el desarrollo de la filosofía hegeliana”.¹⁷ El sujeto hegeliano es esta individualidad infinita, que es la totalidad ética, a partir de la cual se define la individualidad de la persona singular. La figura del individuo no se borra ni desaparece si se utiliza este criterio; sus actos, su vida, e incluso sus derechos naturales cobran sentido sólo dentro de este contexto. Lo ético tiene su realización en la vida de los individuos, así como éstos se realizan en la sociedad y en el estado, en el mundo ético. (Lo que verdaderamente extraña al hombre de sí mismo es la negación de su esencia política (de *polis*), la negación de las disposiciones políticas inherentes a su condición humana.) Y decimos que también el derecho natural cobra sentido “pues ahí el derecho natural (que para Hegel es el auténtico derecho) se presenta, ciertamente, como un producto histórico, como la moralidad jurídica, si vale decirlo así, que brota de la naturaleza manifestándose a través de las costumbres, o, mejor, de las ideas

17. Mure, *op. cit.*, p. 67.

de las 'costumbres vivientes', como la estructura ideal que corresponde a las diversas formas de civilidad [de eticidad]".¹⁸

Hace ya varias páginas que me he venido refiriendo, implícitamente, a la identidad que establece Hegel entre la idea absoluta del mundo ético y el concepto de un pueblo, como la colectividad que representa más concretamente el concepto de eticidad: la "absoluta totalidad ética no es sino un pueblo (*ein Volk*)" (*DN*, 58). El concepto de eticidad adquiere su verdadera concreción en cada pueblo concreto, con sus instituciones, sus leyes, su organización política, etc. En general, podemos decir que, para Hegel, el pueblo es una "comunidad humana caracterizada por la voluntad de los individuos que la componen para vivir bajo el mismo orden jurídico".¹⁹

En el pueblo queda establecida de un modo absoluto formal la relación de una multitud de individuos, no una multitud exenta de relación ni una mera mayoría o pluralidad (*Mertheit*); no se trata de una multitud sin relación: una multitud en cuanto tal no establecería la relación que existe en la eticidad, la subsunción de todos en algo general que tiene realidad para la consciencia de todos, que formase una unidad con ellos y tuviera poder y fuerza sobre ellos cuando éstos quisieran ser individuos aislados... (*SE*, 157)

El pueblo es una unidad porque es aquello que crea una identidad colectiva en la consciencia de cada uno de los individuos que pertenecen a él. Esa identidad colectiva es lo que une a los individuos entre ellos más fuertemente que cualquier decisión voluntaria de ellos de pertenecer a una sociedad. Se pertenece a

18. D. Negro Pavón, 'Introducción' a *SE*, p. 12. Con vistas a ampliar esta tesis más adelante, podríamos decir que existe una relación que bien podríamos llamar dialéctica entre el individuo singular y la totalidad ética: son mutuamente complementarios y, en rigor, se puede decir que ninguno es anterior al otro. En la *Filosofía de la historia* dirá Hegel que "el individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él". (*LFH*, 89)

19. Abbagnano, *op. cit.*, p. 972.

un pueblo y se comparten valores culturales, independientemente de la voluntad de los individuos. Por eso no hay algo como un *pactum unionis* por el que los individuos conforman la sociedad: ésta es siempre anterior a los individuos y es ella la que los conforma.

Y aquí habría que hacer una precisión, más que del concepto de pueblo (*Volk*), Hegel habla del *espíritu del pueblo* (*Volkgeist*), haciendo manifiesta su herencia de Montesquieu. Cada pueblo, en cuanto manifiesta y objetiva valores, lo hace a partir de un espíritu propio, de aquéllo que lo hace único y diferente con respecto a los otros pueblos, precisamente su *Volkgeist*. Este término resalta la relación esencial que tienen todos los aspectos de una cultura; se refiere también a la "mentalidad" de un pueblo; nos habla de un contexto o un sustrato de valores que comparten todos los individuos pertenecientes a un determinado pueblo; en suma, el *Volkgeist* abarca la totalidad de las condiciones de existencia de un pueblo. Es en el pueblo en donde el espíritu, el mundo de valores culturales, se objetiva en la realidad; la eticidad es el momento en que esos valores se encuentran ya objetivados en las instituciones y en la organización política que ese pueblo se da a sí mismo.

Y si queremos ahondar en el significado de lo que es el *Volkgeist*, parece obvio que antes hay que aclarar lo que Hegel entiende por "espíritu" (*Geist*). Pocos conceptos hay tan centrales en el pensamiento hegeliano como éste, resultaría demasiado complejo tratarlo aquí sin simplificarlo; bástenos con tener presente que el espíritu, en este contexto, es la conciencia que una colectividad tiene de sí misma y de sus obras. El concepto de espíritu se refiere a un plano que supera al del individuo y que se identifica —en primera instancia, ya que posteriormente desarrollará Hegel el concepto de *Weltgeist*— con la idea absoluta de la eticidad de un pueblo, según lo dice en la *Fenomenología*:

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que

...alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. [...] Como la *sustancia real*, [el espíritu] es un *pueblo*... (FE, 261, 263)

El espíritu es un substrato cultural en el que se mueven los individuos, es un "nosotros" en el que se encuentra integrado siempre el "yo" individual. Es también por ello que, si el individuo se encuentra siempre inmerso dentro de este horizonte espiritual, sea necesario referirse a este último para explicar al individuo. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* nos dice al respecto:

El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérmolas con el individuo particular, no con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. [...] 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. (LFH, 65)²⁰

El pueblo es el verdadero sujeto de la vida política. El estado y las leyes no pueden ser entendidos desde el punto de vista del individuo, sino desde el del pueblo. Las leyes, los derechos y el estado siempre responden al espíritu o la mentalidad particular de cada pueblo. Por eso afirmará Hegel que el derecho es un produc-

20. Habrá que tener presente a lo largo de esta investigación la distinción que hace Hegel entre espíritu objetivo y espíritu absoluto: en el primero —en el que englobará Hegel al derecho, la moralidad y la eticidad—, el espíritu se manifiesta parcialmente, la voluntad libre es aún finita; en el espíritu absoluto —arte, religión y filosofía—, el espíritu se eleva a un concepto absoluto de sí mismo. Las formas del espíritu absoluto, en particular la filosofía, siempre se encuentran por encima de las formas del espíritu objetivo. Hegel aborda el concepto de espíritu en muchos pasajes de sus obras, véanse especialmente *Enc.* 381-386, *LFH*, 62-67 y *passim*, *Filosofía real*, FCE, Madrid, 1984, pp. 153-181. Análisis detallados del concepto de espíritu, se encuentran en los libros de Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, especialmente en las pp. 53-69, 167-171, así como en el artículo de R. C. Solomon, "Hegel's Concept of *Geist*", en A. MacIntyre (ed.), *Hegel, a Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Londres, 1976, pp. 125-149.

to espiritual, no natural; es más un hecho social que individual. Y no sólo el derecho, la idea de razón en Hegel también va más allá del individuo, y se establece en el espíritu del pueblo, es por ello que, si queremos develar la verdadera racionalidad del estado, lo primero es captar el espíritu del pueblo en el que se ha originado ese estado.

Partiendo de esta individualidad del todo y del carácter concreto de un pueblo, cabe, pues, conocer también el sistema total en que se organiza la totalidad absoluta; cabe conocer cómo se concretan todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de la relaciones éticas, y cómo forman sin más un edificio a través del todo, en el cual ninguna vinculación ni ninguna decoración se hayan presentado para sí *a priori*, sino que cada una lo ha sido a través del todo y sometida a él. (DN, 108)

Para explicar los hechos sociales, el estado y sus instituciones, se debe recurrir a los conceptos como los que hemos visto que propone Hegel, ya que, de lo contrario, se estará especulando en abstracto acerca de la naturaleza de un estado literalmente utópico.

Con los conceptos de *Volkgeist* y de *Sittlichkeit*, Hegel se está refiriendo a un fenómeno para el que la teoría iusnaturalista había permanecido ciega: el papel que tiene el nacionalismo en la conformación de estados nacionales. Para Hegel, como para sus contemporáneos románticos, la formación de los estados nacionales no puede ser explicada en términos de individuos, sino de identidades nacionales. Justamente el concepto de *Volkgeist* intenta explicar la conformación de las identidades colectivas; cuando nos dice Hegel que el espíritu de un pueblo está constituido por la forma en que los individuos que a él pertenecen comparten valores, modos de sentir, comprender y actuar sobre el mundo, formas de vida, etc., está hablando de todos aquellos elementos que conforman la identidad de un pueblo, la organización racional de un mundo ético y, en última instancia, también explican la constitución del estado político.

Hegel supo ver ese sustrato comunitario que es la identidad

colectiva, más allá de la atomización de las sociedades modernas. A pesar del decaimiento de las identidades colectivas y del desarrollo excesivo del individualismo, Hegel comprende que hay un substrato más fuerte que este individualismo y ese es el nacionalismo: "el nacionalismo, dice Charles Taylor, se ha vuelto el foco más poderoso de identidad en la sociedad moderna".²¹

3. La Revolución francesa y la crisis del iusnaturalismo

Es conveniente que hagamos aquí un paréntesis y volvamos la mirada hacia el momento histórico que vive Hegel, en él radica buena parte de la culpa de la quiebra de la teoría iusnaturalista. No sólo la formación de los estados nacionales, también el triunfo —y el posterior fracaso— de ese gran experimento de la Ilustración y del iusnaturalismo que fue la Revolución francesa, así como la situación misma de la Alemania de Hegel, influyeron en su teoría a la vez que cifraron la suerte del iusnaturalismo.

En 1789 Hegel es estudiante en Tübingen y participa de la euforia, generalizada en la intelectualidad alemana, por el triunfo de la Revolución. Junto con su compañero Hölderlin, Hegel ve en ese triunfo una especie de renacimiento de la Grecia antigua, "un intento de recrear las condiciones de la *polis* democrática. Fue sólo después del fracaso de la Revolución para revivir formas políticas pasadas en circunstancias históricas muy diferentes... que Hegel llegó a una más sobria apreciación de las condiciones dadas por la modernidad".²² A pesar del fracaso de la Revolución, quedará en ambos, Hegel y Hölderlin, la necesidad de repensar un tema común: la fundación de una comunidad de hombres libres. Pero mientras Hölderlin recurre a la poesía, Hegel se da a la tarea de

21. Taylor, *op. cit.*, p. 221. En la *Filosofía del derecho* (§268) aparece el tema del patriotismo como la conciencia que el individuo tiene de su pertenencia a la voluntad general.

22. Smith, *op. cit.*, p. 12.

pensar las condiciones del mundo moderno que permitirían la instauración de una sociedad libre.

De algún modo esas condiciones del mundo moderno y de la misma Revolución han sido propiciadas por la teoría del derecho natural. Para Hegel la Revolución ha tenido su origen en el iusnaturalismo, "ha recibido su primer estímulo de la filosofía" (LFH, 691). La idea de los derechos individuales, la autonomía del individuo, la igualdad frente a la ley, todas ellas ideas sostenidas por el iusnaturalismo, han sido llevadas a la práctica por la Revolución, que ha cancelado definitivamente el mundo antiguo. La Revolución ha sido consecuencia, entre otras cosas, del desarrollo del individualismo moderno, presupuesto en la teoría del derecho natural. La Revolución ha acabado con el antiguo régimen y con los residuos del sistema feudal que limitaban esta realización del individuo. "El derecho abstracto [natural], nos dice Jürgen Habermas, no sólo aparece como la forma en la que la sociedad moderna se emancipa, sino también como aquella forma en la que se ha disuelto el mundo substancial de la *polis* griega. A partir de estos contextos concurrentes, como una forma de emancipación del trabajo social, por una parte, y como producto de la ruina de una eticidad disuelta, por otra, el derecho abstracto obtiene aquella profunda equívocidad en la que encuentra su eco la ambivalencia de Hegel frente a la Revolución francesa."²³

La Revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*. [...] Mas por esta voluntad libre, cuya realización es el estado,

23. J. Habermas, "La crítica de Hegel a la Revolución francesa", en *Teoría y praxis*, p. 132. Además de este ensayo véase el artículo de J. Ritter que da título a su libro *Hegel and the French Revolution*, The MIT Press, Cambridge, 1982. Véase también el artículo de Luis F. Aguilar, "Filosofía y política: un lugar de origen de la distinción entre ciencias naturales e histórico-sociales", en *Diánoia*, XXVIII, 28, (1982), pp. 79-116.

no se debe entender la voluntad particular, tal como uno la tiene precisamente; sino que la libertad de la voluntad, que existe en sí y por sí... es la libertad del espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según su esencia. El pensamiento ha comprendido ahora que no hay nada más alto que esto. (LFH, 688)

Para Hegel, lo que ha dado lugar a la Revolución, más que la afirmación de la libertad absoluta del individuo, han sido todos los valores espirituales representados en la teoría iusnaturalista. La Revolución realizó en la práctica el concepto de derecho natural. Sin embargo, la afirmación de la libertad absoluta, como libertad negativa, ha sido la causa del Terror y del fracaso de la Revolución. Ésta también ha dado origen al Terror, es decir, a la afirmación de la libertad absoluta y a la negación de la individualidad; el Terror, para Hegel, fue una especie de *bellum omnia contra omnes*, un estado de anarquía, resultado de la afirmación de este tipo de libertad.²⁴ Después de la Revolución el estado perdura. Si n embargo, se presenta la cuestión de cómo conjugar la esfera de la libertad privada —la esfera de los intereses particulares, la de una sociedad civil que Hegel no concebirá como tal sino hasta su estancia en Berlín, según veremos— con la esfera política propia del estado. ¿Cómo mantener ese ámbito de la libertad individual sin que se caiga en el extremo de la desintegración social y la

24. Cfr. FE, 343-350 "La libertad absoluta y el Terror". Hegel hace una caracterización de la libertad absoluta del Terror como libertad negativa, como "la libertad del vacío ...vuelta hacia la realidad, se manifiesta en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Cree querer una situación positiva, por ejemplo la igualdad universal o una vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta acarrea inmediatamente un orden, una particularización, tanto de las instituciones como de los individuos, particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción" (FD, 5). En el capítulo IV, sección 2, trataré el concepto de libertad negativa.

anarquía, que tanto preocupaba a los iusnaturalistas? ¿Cómo erigir un poder político autónomo que respete el ámbito de lo privado? y también, como dice el propio Hegel ¿“cómo hacer para que... sea real esta voluntad universal en los sujetos que son sus órganos y sus administradores —una tarea que da por supuesta la oposición de la voluntad singular a la voluntad universal...”? (DN, 47)

La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de *abstracción*. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente la de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero el fin mismo de la sociedad es político, es el del estado (v. *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), esto es, el de mantener los derechos naturales. Pero el derecho natural es la libertad; y la determinación de la misma es la igualdad de derechos ante la ley. Todo esto es sumamente congruente, pues la igualdad nace de la comparación de muchos; pero precisamente estos muchos son hombres, cuya determinación fundamental es la misma, la libertad. (LFH, 690)

Según Hegel, es necesario formular el concepto de libertad en términos diferentes a los que habían utilizado los teóricos del derecho natural, es decir, de forma no abstracta. Hemos visto parcialmente que la redefinición de los conceptos de libertad y de derecho natural tienen que hacerse más en términos “sociales” que “individuales”, más adelante ahondaremos en estos conceptos. Es cierto que Hegel redefine los conceptos, por ello mismo no niega la existencia de derechos naturales, aunque se refiere a ellos en un sentido muy diferente del que les daba el iusnaturalismo. Para Hegel, los derechos sostenidos por el iusnaturalismo y ganados definitivamente para el mundo moderno por la Revolución francesa son algo a lo que ya no podemos renunciar. A lo que debemos renunciar es a conceptualizarlos de modo tal que puedan llevar a extremos anárquicos como los del Terror. La misma Revolución hace necesario pensar de modo diferente los fenóme-

nos políticos: no es posible seguir pensándolos con las mismas categorías que ofrecían las teorías anteriores. Si la Revolución francesa fue una revolución en la práctica y en la política, Hegel se dió a sí mismo la tarea de realizar la revolución teórica que el mundo dejado tras la Revolución francesa necesitaba. Era necesario redefinir los conceptos del iusnaturalismo sin negar sus principios, forjar conceptos para aquellos fenómenos que se hacían claros sólo después de la Revolución. Y sobre todo, frente a la atomización de la vida social, la teoría política debía enfrentar la posibilidad de construir un orden político racional sobre la autonomía del individuo, es decir, llevar a buen término el mismo proyecto que, según Hegel, el iusnaturalismo no había sido capaz de cumplir.

* * *

La Revolución no sólo ha tenido consecuencias en Francia, su impacto se extendió por todo el continente, pero particularmente en Alemania se hicieron evidentes el anacronismo de sus instituciones, la desintegración del país y la incapacidad de la teoría iusnaturalista para construir un estado sólido. Así, en 1801 Hegel se enfrenta al derrumbe del imperio alemán: "Alemania no es ya un estado" (CA, 8), nos dice en un manuscrito que trata sobre la constitución de Alemania. En el texto de la *Constitución de Alemania* Hegel empieza a tratar de resolver el problema de la conformación del estado, a partir del ejemplo de Alemania. En Alemania un individualismo acendrado ha socavado los cimientos de un estado por demás débil; el vínculo estatal se ha disuelto en una multitud de intereses particulares y el predominio de lo singular se ha impuesto de tal modo que ya no se puede hablar de un estado, sino más bien de una suma de individuos aislados que son incapaces de defender colectivamente sus intereses.

Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) de [lo que es de] su propiedad. [...] Para que una multitud constituya un

estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes. (CA, 22-23)

No se puede hablar de estado ni de poder político donde sólo existe una mera suma de individuos aislados, tal como se presentaban los estados alemanes —estados independientes entre sí— a fines del siglo XVIII. Sólo se puede hablar de poder político si se da una “unión racional de las partes, bajo una autoridad política, para el gran objetivo de la defensa común” (CA, 60). Si cada uno actúa de forma independiente sin tener en cuenta el interés común, no se puede hablar propiamente de un colectivo político, de un estado. Ni siquiera a un pueblo o a un determinado grupo étnico le podemos dar el nombre de organización política, pues ésta no se basa en semejanzas culturales, como tampoco en un principio formal de organización. Incluso en el caso de una asociación que no reconozca una autoridad o un objetivo común:

Tales asociaciones son iguales a un montón de piedras redondas que se amontonan formando una pirámide; pero como tienen que permanecer sin encajarse porque son absolutamente redondas, cuando la pirámide empieza a moverse hacia el objetivo para el cual se había constituido se desparrama y no puede resistir [a su liquidación]. (CA, 62)

¿Cómo hacer de Alemania de nuevo un estado? La ruina del imperio alemán ha consistido en esta carencia de unidad política: cada estado ha visto por sus propios intereses. Consecuencia de ello ha sido la disgregación de los estados, la pérdida de territorio a merced de verdaderos estados como Francia o Prusia. Alemania no es un estado soberano, pues no tiene la capacidad de defender por sí misma sus propias determinaciones. “La soberanía expresa el poder absoluto de la colectividad que se manifiesta bajo la forma de una voluntad *una* y que actúa como un solo ser arrastrando a los individuos en su indivisible impulso.”²⁵ Tampoco ha habido un reconocimiento jurídico de los derechos públicos y ha prevalecido

25. S. Pérez Cortés, *La política del concepto*, UAM, México, 1988, p. 30. Este ensayo contiene un amplio comentario sobre el texto de la *Constitución de Alemania*.

como derecho público o político el derecho privado.

Como en Alemania no ha existido nunca un poder político, así mismo desapareció el tratamiento de los derechos políticos como derechos privados, y con ello la seguridad y la estabilidad de aquellos respecto a éstos, los cuales adquirieron el rango universal de derechos políticos. (CA, 104)

Han predominado los intereses privados al grado de extenderse hasta el ámbito de los intereses públicos. Los intereses privados se han hecho autónomos frente al interés público y en ocasiones lo han invadido.

En lugar de que, en la constitución, cada poder y cada derecho político del individuo resulte ser concesión del todo, en cambio, en Alemania, el miembro individual tiene que agradecerse a sí mismo su fuerza política. (CA, 6)

Para Hegel el mérito de un Maquiavelo reside precisamente en haber sabido ver en el príncipe el principio de unificación de los estados italianos, y en partir de la idea de un estado nacional. Hegel, como Maquiavelo, busca la unificación del país en un estado sólido. Para dar lugar a este estado Hegel para el pueblo alemán no se hará realidad sino hasta Bismarck.) Por otro lado, Hegel achaca parte de la culpa por la situación de Alemania a los teóricos que no han sabido comprender, como en el caso de Maquiavelo, la necesidad de un estado soberano que sea capaz de organizar la vida colectiva, de someter a los individuos ante el riesgo de la anarquía, es decir, fundamentalmente, un estado que sirva como cohesionante de la sociedad moderna, que sea capaz de ocupar la figura de la antigua eticidad griega.

Se ha dicho que la filosofía de Hegel fue un intento de realizar en la teoría un proyecto irrealizable en el mundo sociopolítico alemán. El ideal de un estado moderno surgido de la Revolución francesa no había sido posible en una Alemania dividida.²⁶ Lo cierto es que Hegel ve en las teorías que quieren explicar racionalmente el estado, teorías que se hacen cómplices de esta situación que Hegel quiere remediar, y de algún modo la están justificando. "Coincidiendo con las cabezas políúcas más ilustres de la época, nos dice Wilhelm Dilthey, [Hegel] considera que la tarea inmediata de los alemanes consiste en superar el individualismo, el particularismo de la vida, el egoísmo, y en fomentar el espíritu común con medidas adecuadas". Para ello hay que hacer primero una crítica de estas teorías que hacen de la vida política una consecuencia de la voluntad individual. Partiendo de semejantes presupuestos no es posible dar cabalmente cuenta de la naturaleza del estado. De hecho "todos los empeños por construir el *Reich* como un estado, de no importa qué forma, sobre la base de la deducción iusnaturalista, que comprende la esencia del estado por la soberanía y concibe ésta como la ilimitación jurídica del poder estatal, lo mismo hacia dentro que hacia fuera, se habían revelado inoperantes".²⁷

Si hay algo que le enseñará la situación de Alemania a principios del XIX a Hegel, será que los procedimientos propuestos por el iusnaturalismo no podían llevar a la constitución de un estado sólido; era necesario, ante todo, hacer la crítica de estos procedimientos, como el del contrato, para poder fundar un estado concreto y real como el que necesitaba Alemania. Buena parte de la obra política de Hegel está destinada a la crítica de la teoría iusnaturalista y a hacer una reconstrucción del concepto de estado bajo las condiciones del mundo moderno, pero también, y es muy importante que se tenga en cuenta que, de un modo u otro, Hegel

26. Es por ello que Hegel se entusiasma con el triunfo de Napoleón en Jena en 1807; Napoleón representa el "espíritu del tiempo montado a caballo" que podía llevar a Alemania las reformas que hicieran de ella un estado moderno.

27. Dilthey, *op. cit.*, pp. 137 y 140.

no deja de tener presente el momento político que le tocó vivir, es decir, el de Europa, y en particular el de Alemania, tras la Revolución francesa, a principios del siglo XIX.

CAPÍTULO III ORIGEN DE LA SOCIALIDAD Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS DERECHOS

...en lo particular está contenido a la vez algo universal. Lo particular del ser humano consiste en su relación con otros.

Hegel, *PF*, I, §39

1. Las formas de la individualidad

En su artículo de 1802 Hegel había llamado a las teorías iusnaturalistas "sistemas antisocialistas" (*antisozialistisch*), porque ponían al individuo "como lo primero y lo supremo" (*DN*, 27). En nuestra terminología contemporánea, más que llamarlas antisocialistas, las llamaríamos individualistas. Y, ya lo hemos visto, si hay algo que Hegel le critica al iusnaturalismo es su individualismo, tanto en lo metodológico como en lo político. Pero es significativo que Hegel emplee el término de antisocialistas, porque si hay algo que disíngue, desde su fundamento, a la teoría de Hegel del iusnaturalismo es que, a diferencia de éste, que parte de un individuo aislado, Hegel parte de un individuo socializado, siempre en relación con otros individuos; este individuo en relación aparece con lo que Hegel llama el momento del reconocimiento; para él,

es sólo a partir de esta relación que podemos hablar de individuos y de la conformación de un mundo social. En este capítulo examinaré la distinta concepción que tiene Hegel de la condición del individuo y de las repercusiones que esto tiene en su teoría del derecho.

Si para la teoría política de corte aristotélico el hombre es un ser social, un *zoon politikon*, para los iusnaturalistas el hombre es, por naturaleza, un individuo que puede ser concebido independientemente de todo contexto social, es decir, lo toman como un ser asocial. El iusnaturalismo, por lo menos en su vertiente empirista, había concebido al hombre "tal cual lo ha formado la naturaleza", según la expresión de Rousseau, para quien la naturaleza ha formado al hombre como independiente y libre. A los hombres se les concebía siempre como individuos. Aunque el estado de naturaleza implica ya un cierto grado de socialidad, los iusnaturalistas insisten en concebir a los hombres como seres asociales. Como hemos visto, esto, más que decirnos algo sobre la verdadera naturaleza humana, servía como un argumento contrafáctico en su justificación racional del estado. Más que preocuparles la conformación de la sociedad en sí, les preocupaba la conformación de la sociedad política, del estado. Sin embargo, esta visión individualista del hombre nos puede decir mucho acerca de las diferentes concepciones de la sociedad y de la política que tienen los iusnaturalistas y Hegel.

El individualismo de la teoría del derecho natural ha naturalizado las relaciones entre los hombres y ha abstraído todas las condiciones sociales e históricas que los determinan. "La 'interpretación o construcción social de la realidad', dice al respecto Steven Lukes, y la determinación sociohistórica de la experiencia son ideas necesariamente descartadas por sus teorías. (En realidad, aparecen por vez primera con Hegel)."¹ Para los iusnaturalistas el hombre es naturalmente independiente y la sociedad es algo extraño que se le impone externamente, no hay mejor ejemplo de ello que el del *bon sauvage* rousseauiano.

1. Lukes, *op. cit.*, p. 171.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

Pareciera que los autores iusnaturalistas se complacen en imaginar Robinsones que pueden prescindir de la sociedad, olvidando que incluso en ese caso, Robinson es portador de una formación cultural y no es un hombre en abstracto, como el que plantearon Locke o Rousseau. Hegel, de entrada, desecha esta idea muy propia del siglo XVIII, cuando nos dice en una primera introducción al texto de su *Constitución de Alemania*: "Estos [los hombres] no pueden vivir solos; sin embargo, solo se encuentra siempre el ser humano, cada vez que hace, de esta representación, su compañera..." (CA, 1).

El hombre, para nuestro filósofo, no solamente no es un ser asocial, sino que tampoco es posible representarlo aislado de todo contexto social y mucho menos es posible pretender fundar la sociedad en un individuo así. Si el individuo singular no se explica por sí mismo, porque las más de sus determinaciones provienen de su contexto social, no es posible explicar la conformación de la sociedad a partir de ese individuo. Ese individuo abstracto es un individuo incompleto, en el sentido en que lo manifiesta Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*:

El individuo singular es un espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. (FE, 21)

El iusnaturalismo había visto en los individuos singulares y, más concretamente, en un acto arbitrario de estos sujetos, el origen de la socialidad. Pero, como dice Michelangelo Bovero, "la libertad de los sujetos no es por sí misma el principio o el origen de la socialidad; una sociedad *überhaupt* no es efectivamente tal, no subsiste como relación necesaria si depende exclusivamente, como la *societas civilis* iusnaturalista, de un acto colectivo y acuerdo de voluntades, y se apoya solamente en el consenso explícito de sus miembros".² Entonces, ¿en qué se sustentan los vínculos entre los

2. M. Bovero, "El modelo hegeliano-marxiano", en Bobbio y Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, p. 213.

individuos si no es, como querían los iusnaturalistas, en un acuerdo voluntario?

La sociedad, más que ser producto de la voluntad y del arbitrio, es resultado de un proceso de verdadera "identificación" entre los hombres, que fundamenta la socialidad, a la vez que la individualización, de los hombres. Bien pudieramos decir que, frente a una concepción naturalista del hombre como es la de la teoría del derecho natural, Hegel se propone una verdadera descripción o fundamentación ontológica del ser humano y de su entorno social. Los iusnaturalistas habían dejado de lado todos aquellos rasgos espirituales —referidos al concepto hegeliano de *Volkgeist*— que crean la identidad de un grupo humano: modos de sentir, comprender y actuar sobre el mundo, que encuentran su fundamento en la figura que Hegel llama de "reconocimiento" (*Anerkennung*) entre los hombres; el reconocimiento, veremos, es la figura que sienta las bases de los lazos que unen a los hombres en una comunidad, y que toma forma concreta a través del lenguaje, el trabajo, la propiedad, etc. El lazo entre el individuo y su comunidad no es algo meramente fortuito, como lo veían los iusnaturalistas, es algo mucho más fuerte, ya que, "los individuos, nos dice Cordua, están ligados al grupo menos por lazos naturales o por la mera casualidad que por sus conciencias, sus voluntades y sus pensamientos".³

Antes de pasar a examinar la teoría de la conformación de la comunidad en Hegel, es necesario hacer una aclaración: la figura del individuo en la filosofía de Hegel ha tenido un carácter ambiguo y se ha prestado a muy diversas interpretaciones. Su ataque al individualismo metodológico y político de la teoría iusnaturalista, así como el lugar central que ocupa la figura del estado en su teoría política, han llevado a más de un interprete a afirmar a un Hegel holista en lo metodológico, y conservador

3. Carla Cordua, "Las condiciones político-culturales de los derechos ciudadanos", en *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 183.

—cuando no totalitario— en lo político. Pero las interpretaciones también han ido en sentido contrario, es decir, hasta llegar a ver a Hegel como un liberal. Habría que empezar por cuestionar algunas de las etiquetas que favorecen estas malas interpretaciones y cuestionar esos “conceptos fijos”, de los que hablaba Hegel, que contaminan y esclerotizan el pensamiento. Hegel no es, en ningún caso, un individualista, pero esto no tiene porqué llevarnos a pensar, maniqueamente, que si la filosofía de Hegel no es individualista, deberá ser holista u organicista. Como veremos, es cierto que para Hegel el mundo social es más que la simple suma total de sus miembros y de las relaciones existentes entre esos miembros, pero si nos quedamos con esta visión nos estaremos negando a ver una de las partes más ricas de su pensamiento y de su método —que nada tenía que ver con un método holista o individualista—, la dialéctica. Ver la totalidad como un proceso y explicar las constantes tensiones inmanentes a él, las contradicciones de las que surge un nuevo orden social, es posible utilizando un método que integre esa misma contradicción en sus principios. En su momento, y a diferencia de las filosofías iusnaturalistas, la dialéctica hegeliana supo reconocer la destrucción de instituciones obsoletas y las tensiones que llevaron a una transición política y social que el iusnaturalismo no pudo explicar.

La dialéctica hegeliana también ofreció una explicación de la relación entre individuo y sociedad, de la progresión que lleva de la figura del individuo hasta la de la sociedad políticamente constituida. El movimiento dialéctico de las figuras en la *Fenomenología del espíritu* da cuenta de la movilidad e historicidad de las sociedades a través de la historia. Es con Hegel que, por primera vez, se introduce el elemento histórico en la explicación de la sociedad, algo completamente ajeno a los teóricos del derecho natural, según hemos visto.

Si a Hegel no le convienen posturas ni individualistas ni holistas, es porque la visión dialéctica se nos presenta como una verdadera superación de ambas posturas, pero, diría Hegel, ya no en el nivel del entendimiento, sino en el de la razón. Es una superación de las formas esquemáticas que tiene el pensamiento de abordar la realidad.

La dialéctica consiste en esa superación inmanente en la que la exclusividad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presentan tales como ellas son, es decir, como su propia negación. Todo lo finito tiene como característica la de superarse [*aufheben*]. El factor dialéctico constituye, por tanto, el alma motriz del progreso científico y es el único principio mediante el cual penetra en el contenido de la ciencia, una *vinculación* y una *necesidad inmanentes* y del cual depende, de una manera general, la verdadera elevación, no externa, por encima de lo finito. (*Enc.* §81)

Casi resulta obvio decir que la dialéctica no es un método, por lo menos en el sentido cartesiano del término: no es un conjunto de procedimientos o una mecánica subjetiva del pensar para llegar al conocimiento de la verdad. Dialéctico es el proceso mismo de la realidad *efectiva* (*Wirklichkeit*), diría Hegel. Permítaseme de nuevo citar *in extenso* las líneas que dedica Hegel a la dialéctica en la *Filosofía del derecho*:

Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. [...] La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea como la actividad propia de su razón, sin agregar nada por su parte. Considerar algo racionalmente no quiere decir acercarse la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa. (*FE*, §31)

La dialéctica no es, entonces, acción exterior de un pensar subjetivo, sino el alma propia del concepto. La dialéctica es un quehacer de la razón al pensar las cosas. La realidad, al ser

pensada, pasa necesariamente por la contradicción. (Para entender cabalmente cómo es que la dialéctica es el alma propia del concepto hay que tener presente la tesis del concepto como unidad de esencia y existencia, entre objetividad y pensamiento, pero también como unidad entre razón y realidad efectiva.⁴) Brevemente y para fines prácticos se podría decir que la dialéctica es un cierto modo de describir el movimiento inmanente del concepto, dialéctico él mismo. Gadamer lo ha dicho más claramente: "Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión".⁵ Se trata, pues, de dejar que la realidad se diga. Pero siempre teniendo en cuenta que ésta se mueve en virtud de alguna negación, es decir, se mueve en base a contradicciones internas. Son estas contradicciones las que vemos actuar en el proceso de individualización y de reconocimiento de los hombres y en su conformación como actores sociales colectivos.

2. Dialéctica y reconocimiento

"Según Hegel, ha dicho Pierre-Jean Labarrière, *lo originario es la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se*

4. Cfr. Enc. §213. Para un desarrollo más amplio de la tesis hegeliana de la relación entre la efectividad y la racionalidad, véase el libro de Denis Rosenfield *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*, FCE, México, 1989, 'Introducción', pp. 18-25.

5. H. G. Gadamer, "Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos", en *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 12. Dado que es imposible hacer aquí una caracterización más puntual de la dialéctica, véanse los párrafos §§81 y 82 de la Enc., la Introducción a la *Ciencia de la lógica* (Hachette, Bs. As., 1976, p. 50 y *passim*); véanse también, R. Valls Plana, *La dialéctica*, Montesinos, Barcelona, 1981; S. Pérez Cortés, "La dialéctica y los límites del entendimiento", en *Investigación humanística*, 1, 1, (1985), pp. 59-77; E. Vásquez, "¿Qué es la dialéctica? Contra la interpretación de N. Hartmann", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 22, (1986), pp. 153-162.

reconocen mutuamente en y por el mundo".⁶ Ni el sujeto individual es anterior a su mundo social, ni éste es anterior a los hombres que lo constituyen: ambos se conforman a un mismo tiempo. Esta conformación es posible gracias a la relación de reconocimiento de las autoconciencias, relación a la que se refiere Hegel en la sección "Autoconciencia" de la *Fenomenología del espíritu*. En esta sección Hegel reconstruye teóricamente el proceso de conformación de las autoconciencias, esto es, de los individuos, en una comunidad, recalcando los elementos esenciales que sirven de fundamento al mundo humano. Seguiré aquí brevemente parte del recorrido que hace Hegel en busca de estos fundamentos.

A través de la autoafirmación del individuo singular, es decir, de la afirmación de su identidad frente a lo diferente que es *el otro*, se produce el movimiento que lo lleva a negarse o a superarse en lo universal.⁷ Al principio de su tránsito el individuo singular se aísla, sin embargo, transita de ese aislamiento a la comunidad con otros.

Esto se manifiesta, así, de tal modo que el individuo se ha limitado a perecer y la absoluta fragilidad de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad, igualmente dura pero continua. Por cuanto que el individuo es, como conciencia, la unidad de sí mismo y de su contrario, este perecer es para él, su finalidad y su realización. Lo mismo que la contradicción entre lo que *para él* era la esencia y lo que es la esencia *en sí*; el individuo experimenta el doble sentido de lo que obra, a saber, haber *tomado* su vida; tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte. (FE, 216-217)

En este pasaje que nos hace pensar en el *Fausto* de Goethe, Hegel nos anuncia el tránsito del individuo finito a su fundamento, a

6. Labarrière, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, p. 157.

7. En la *Fenomenología del espíritu* (p. 143), ahonda Hegel en este punto: "La singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es *conciencia real*, ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo* o ha desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; de este modo, ha devenido también para la conciencia su *unidad* con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal".

aquello que es para él su realización. El individuo no es una figura aislada, es "la unidad de sí mismo y de su contrario", es decir, a través de su diferenciación —identificación— con otros hombres, el individuo se sabe a sí mismo individuo y, al mismo tiempo, parte de un todo. Si entiendo bien, Hegel intenta responder a una pregunta que podríamos formular del siguiente modo: ¿cómo es que se puede conformar una "vida universal", un mundo social, a partir de la "figura individual"? Como guía para responder esta pregunta partiremos de la tesis de que, a diferencia de los teóricos del derecho natural, Hegel ve la vida humana más como una actividad colectiva, fundada en relaciones que vinculan de manera necesaria a los hombres entre sí, dentro de un marco que le da sentido a esas relaciones, que como producto de un contrato resultado de la voluntad individual de cada uno de los miembros de la sociedad. Y esas relaciones entre los hombres de que habla Hegel tienen su fundamento en el reconocimiento de las autoconciencias entre sí, como individuos y como "personalidades libres" —algo que, veremos, en la forma de respeto a la persona, está en la base del estado moderno.

Bien dice Carl Schmitt que uno de los presupuestos básicos de toda concepción acerca de la esencia de lo político tiene que ver con el modo en que se percibe la naturaleza del ser humano.⁸ En términos generales, los iusnaturalistas suelen reducir la naturaleza humana a un puñado de rasgos distintivos, cosa que limita su comprensión teórica de los fenómenos políticos; en ocasiones han fijado la naturaleza humana en un solo rasgo para justificar o fundamentar un determinado tipo de estado o de régimen político. De cualquier forma, no toman en cuenta la complejidad de afectos que mueven al ser humano —dicho esto en términos de Spinoza— y tampoco desarrollan una teoría que sitúe los derechos en el contexto de las complejas relaciones y afecciones en que se desarrolla la vida humana. A pesar de todo, no dejan de ser penetrantes ciertas ideas de los teóricos iusnaturalistas acerca del hombre. Por ejemplo, Hobbes, en la visión de Hegel, tiene razón

8. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985, pp. 54ss.

al afirmar que la naturaleza del hombre está movida por el deseo, Hegel le corregiría que no todos los deseos son iguales, que hay un deseo fundamental que es alcanzar el reconocimiento como individuo a través del otro.⁹

En la vida, que es el objeto de la apetencia, la *negación* o bien es *en un otro*, a saber, en la *apetencia*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su *naturaleza inorgánica universal*. Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*. La *autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*. (FE, 112)

Hegel engloba esta satisfacción de una autoconciencia en otra en un proceso de reconocimiento, por el que se niega la individualidad abstracta al tiempo que se va conformando algo que, en términos actuales, podríamos llamar creación de una identidad colectiva. En la *Enciclopedia* este proceso de identificación es más claro:

Hay una autoconciencia para una autoconciencia, primero inmediatamente como un otro para un otro. Yo contemplo en aquélla como yo, inmediatamente a mí mismo; pero contemplo también allí un objeto, que es inmediatamente existente, y, como yo, es absolutamente otro e independiente frente a mí. La supresión de la individualidad de la autoconciencia era la primera supresión; ella es de tal modo determinada solamente como particular. Tal contradicción da el impulso a mostrarse como un sí mismo libre, y a ser para un otro en cuanto tal, y éste es el proceso del reconocimiento. (Enc., §130)

Sólo en el deseo del reconocimiento del otro se llega a ser verdaderamente una autoconciencia, y sólo en este contexto se

9. "Es en y por, o mejor aún, en tanto que 'su' deseo que el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a otros— como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un Deseo o del Deseo... Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos". A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo*, La Pléyade, Bs. As., s.f., pp. 11 y 13.

afirma su libertad. El otro es la negación del yo en cuanto es su diferente y, a la vez, es lo que se le enfrenta, es lo que la niega, pero también lo que la define. Y sólo mediante la superación de este otro puede la autoconciencia estar cierta de sí misma. Por eso es que, para Hegel, el acto apropiado para satisfacer el deseo de reconocimiento se da en el enfrentamiento de las autoconciencias, en el acto de arriesgar la vida. "Esta es una lucha de autoafirmación, dice Judith Shklar, un duelo entre héroes épicos. Sin embargo, en el curso de esta batalla cada uno realizará lo que él y el otro son. Cada uno es un individuo libre. Sólo un ser libre puede escoger arriesgar su vida, en lugar de subyugarse frente a otro. El duelo altera la autoconciencia de cada combatiente y cada uno debe ahora proyectar un nuevo yo frente al otro. Ahora se reconocen mutuamente uno al otro no sólo como personas, sino como hombres. Éste es el momento de la verdad en que los hombres se conocen entre sí por lo que son: similares e individuales en su libertad."¹⁰ Se puede decir, entonces, que el deseo que mueve a los hombres es un deseo básico para la vida, el deseo de ser reconocidos como hombres, que deben ser tratados con respeto. Este trato es necesario para un sentido básico de respeto a uno mismo, de autoafirmación como ser humano. Es en este reconocimiento como hombres que se fundarán los derechos, el trabajo, la propiedad, el lenguaje, y, en fin, el mundo social mismo y sus instituciones políticas.

A partir de este momento de reconocimiento/enfrentamiento se desarrolla la famosa lucha de las autoconciencias que desembarcará en la "dialéctica del amo y del esclavo". No es mi intención reproducir las interpretaciones que se han dado de este pasaje, son bien conocidas las obras al respecto, sólo me interesa llamar la atención sobre dos aspectos que pueden ser resaltados de dicho pasaje. Primero, su idea de las relaciones sociales es la idea de un conflicto, la noción de política en Hegel se refiere a la contraposición y a la lucha, pero también a la dominación —esto último es

10. Judith Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 28.

más claro al aparecer la figura del estado. Vale la pena recalcar este carácter de la política como conflicto para compararlo con la noción de la política que, en términos generales, comparten los iusnaturalistas: si para Hegel las relaciones políticas tienen su origen en el conflicto, para los teóricos del derecho natural la política significa la cancelación de todo conflicto. El paso del estado natural al estado civil o político, es el paso de un estado de guerra a un estado de paz. Mientras para Hegel la política subsume y supera la "naturaleza humana", para los otros la política tiene que negar dicha naturaleza y construirse como un orden artificial. "Mientras que en la perspectiva [de Hegel] el campo de la política es inmediatamente el del conflicto, en esta perspectiva [la de los iusnaturalistas] el campo de la política se abre más allá del conflicto, con la conjugación de las múltiples fuerzas contrapuestas en la unidad del poder común. En otras palabras, en el primer caso, 'política' es propiamente la contraposición, en el segundo caso, 'política' es propiamente la composición".¹¹ Baste de momento dejar anotada esta comparación, para ver más adelante algunas diferencias en las conclusiones de Hegel y de los iusnaturalistas sobre la naturaleza de la política.

En segundo lugar, el momento del reconocimiento de las autoconciencias constituye la relación por la que se funda el mundo social, es para Hegel la forma de relación primigenia de toda espiritualidad. El valor que tiene el proceso del reconocimiento y de la lucha de las autoconciencias se debe a que mediante él se cuestiona la idea de subjetividad de las filosofías anteriores. "La dialéctica del amo y del esclavo representa la fractura del espacio asociado de la autoconciencia presupuesta por la filosofía idealista".¹² Si los iusnaturalistas afirmaban la natural asocialidad del hombre, Hegel, siguiendo a Aristóteles y en general a los filósofos

11. Bovero, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Bobbio y Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, p. 39.

12. J. M. Bernstein, "From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship", en Z. A. Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 27.

antiguos, afirma, por el contrario, la condición social del hombre. Y al mismo tiempo está poniendo en entredicho el papel del individuo singular como el sujeto de la política, de lo social o de la historia; no es el individuo singular quien por su propia voluntad puede dar origen a la sociedad, al estado, o darle a voluntad un curso específico a la historia. Para Hegel esto es más complicado: es ese mundo social, histórico y político que es el espíritu, el que configura al individuo, y no al revés, como querían los iusnaturalistas. Pero, aunque pareciera que la figura del individuo se desdibuja si se parte de esta perspectiva, resulta, por el contrario, que nos encontramos con individuos ya no abstractos, sino con todas las determinaciones de su contexto histórico-social. Creo que para entender esta relación que Hegel nos plantea, bien pueden servirnos las palabras del filósofo norteamericano George H. Mead, muy apegadas al espíritu del hegelianismo: "El hecho de que todos los 'yoes' estén constituidos por el proceso social, y de que sean sus reflejos individuales —o mejor dicho, de un modelo organizado de conducta, que los 'yoes' incorporan a sus respectivas estructuras—, no resulta incompatible con, ni lo destruye, el hecho de que cada yo individual tenga su peculiar individualidad, su propio modelo excepcional; porque cada yo individual, dentro de este proceso, en tanto refleja en su estructura organizada el modelo de conducta de ese proceso como un todo, lo hace desde su particular y excepcional punto de vista dentro de ese proceso, por lo que refleja en su estructura organizada un aspecto o perspectiva de ese modelo de conducta social, diferente del que refleja la estructura organizada de cualquier otro yo individual dentro de ese proceso".¹³

Si partimos, con Hegel, de esta explicación de la constitución del individuo por su contexto social, veremos porqué para Hegel son erróneas las perspectivas que toman al individuo en abstracto como punto de partida para explicar la constitución de la sociedad. El individuo no se explica por sí mismo, sino por su mundo

13. George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1956, pp. 235 y 248, cit. por Lukes, *op. cit.*, p. 183.

individuos y de sus obras, como dice Carla Cordua: "Si el individuo se conoce en su mundo social, la comunidad se conoce individualizada en las personas que, por haberse desarrollado reconociéndola a ella en su carácter esencial, han llegado a representarla adecuadamente".¹⁴ El obrar del individuo singular y de todos los individuos es la esencia del espíritu (*cfr. FE*, 245). "El movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal", afirma en otro pasaje (*FE*, 230).

Y algo importante: cuando se establecen relaciones que van transformando tanto a los actores como al mundo, se ha superado ya el estado meramente natural y, es más, se ha transformado ya la misma naturaleza. Por medio de las formas de reconocimiento de las autoconciencias se afirma la autoconciencia como autónoma (*selbständigkeit*), tanto respecto de otra autoconciencia como con respecto de la naturaleza (*cfr. Enc.*, §381). Trabajo, lenguaje, propiedad, etc., son relaciones que se establecen a partir del proceso de reconocimiento, relaciones que van conformando un todo espiritual, inexplicable a partir de argumentos naturalistas. "Superamos la naturaleza... produciendo un mundo —objetos e instituciones— que se enlaza con los deseos y los ideales humanos y que respeta la autonomía humana".¹⁵ De este modo retoma Hegel la preocupación kantiana por la autonomía del hombre con respecto al mundo natural, sin recurrir a una argumentación de tipo trascendental como la de Kant, sino a partir de la distinción entre naturaleza y espíritu.

Algo que distingue claramente el mundo espiritual del natural es este paso por el que un individuo singular, una autoconciencia, se ve a sí misma como parte de un "nosotros". De este paso de un "yo" a un "nosotros" y de la configuración del individuo a partir de sus relaciones con otros individuos, podemos inferir un concepto que, aunque no aparece como tal en los textos de Hegel, puede usarse válidamente para referirse a este tipo de relaciones, intersubjetivas. Este tipo de relaciones entre los diferentes sujetos

14. Cordua, *op. cit.*, p. 185.

15. Bernstein, *op. cit.*, p. 32.

humanos son un elemento definitorio del concepto de espíritu. El espíritu es

...esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente. (FE, 113)

En el movimiento del reconocer se han conjugado dos términos diferentes y correlativos: el *yo* y el *nosotros*. Estos dos términos tienen una unidad y un origen común, "...en efecto, de su origen espiritual común, los singulares sacan el contenido de sus diferencias humanamente significantes".¹⁶ En el espíritu —a través del reconocimiento—, los singulares, a la vez que se igualan (en el *nosotros*), se individualizan (en el *yo*).

El espíritu, según vimos en el capítulo anterior, es el conjunto de actitudes, reglas, instituciones, hábitos y creencias que conforman un todo cultural —"El reino del espíritu es el creado por el hombre" (LFH, 59). Podemos ir un poco más allá y afirmar que es un marco que dota de sentido a las acciones y creencias de los individuos, a sus hábitos e instituciones, es, por decirlo de algún modo, una estructura racional en tanto un todo con sentido, pero también en tanto que conforma la racionalidad de los individuos que se desenvuelven dentro de ese todo que es el espíritu. Esto tiene por lo menos una implicación inmediata, implica una ruptura definitiva con respecto a cualquier otra filosofía anterior: la razón no es algo dado de una vez por todas y para siempre, la razón no es una misma en todos los hombres, es algo que se alcanza con esfuerzo, "...el hecho de que la racionalidad sea algo que el hombre alcanza, nos dice Charles Taylor, en lugar de comenzar con ello,

16. Labarrière, *op. cit.*, p. 171.

significa que el hombre tiene una historia".¹⁷

Hegel dota de un nuevo sentido los conceptos de razón e historia: la razón tiene una historia y la historia tiene una racionalidad. Con Hegel, la razón deja de ser concebida sólo como una facultad propia del hombre que le sirve como una guía, y pasa al campo del espíritu —más bien al campo del concepto—, o, para decirlo simplistamente, de la realidad misma.¹⁸

Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no le deja encontrar en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto. (*FD*, Prefacio)

Hegel lleva el concepto de razón más allá del ámbito que tradicionalmente tenía y lo coloca, como dice Rosenfield, en el núcleo mismo de la realidad. "La razón no es un núcleo puesto, a la manera de una sustancia inmutable, en lo real mismo; no se deja extraer mecánicamente como si estuviera acabada en su totalidad. La razón es un proceso creador; se hace a diario y de ello depende".¹⁹

La idea de la racionalidad de la realidad y, en particular del espíritu y de su proceso, es decir, de la racionalidad de la historia, distingue a Hegel, no sólo de las teorías iusnaturalistas o de la Ilustración, sino de toda la filosofía anterior. Es cierto que en Kant aparecían esbozos de esta idea, pero sólo con Hegel razón e historia se reconcilian, ya no son dos reinos ajenos el uno del otro.

La razón rige el mundo y, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. (*LFH*, 43)

17. Taylor, *op. cit.*, p. 49.

18. Hay que tener cuidado con la identificación hegeliana entre razón y realidad: para Hegel la realidad (*Realität*) no es racional en sí misma, la realidad es racional en cuanto realidad efectiva (*Wirklich*); sólo en cuanto que es realidad pensada, lo real es racional, porque funciona bajo los principios racionales del pensamiento, que estructura la intuición misma de la realidad. Véase la introducción al libro de Denis Rosenfield, *Política y libertad*, antes citada.

19. *Ibid.*, p. 23.

A diferencia de los iusnaturalistas, para Hegel todo ese caos que parece ser la historia ha tenido una racionalidad, todos esos conflictos que les causaban a aquéllos tanto ruido han tenido un papel muy importante en el proceso del espíritu. Simplificando sobremanera, se puede decir que la historia es racional por lo menos en dos sentidos: por principio, los hechos históricos han estado inmanentemente ligados a una configuración racional determinada que el espíritu se ha ido dando en cada época y, en segundo lugar, desde la perspectiva de quien se sitúa en el presente, se puede ver que todos los hechos históricos han tenido una necesidad, un sentido, que varía según la interpretación de ese espectador que se encuentra en ese punto móvil que es el presente. Este proceso que es la historia, visto siempre desde el final, desde el presente, posee una necesidad inmanente; la historia no es el reino de lo fortuito o del sinsentido, posee una racionalidad. (En esta racionalidad tiene un papel muy importante la dialéctica: con ella se explica el movimiento mismo de la historia, a partir de sus contradicciones internas, que son el motor mismo de la historia y de la razón.)²⁰

Hay una teleología —y no precisamente progreso— que lleva al hombre desde etapas de conciencia inferior, hasta la forma más elevada de la razón que se da en el saber absoluto. Más concretamente el *telos* de la historia, es decir, del espíritu humano, es la idea de la libertad.

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 su moralidad, que se proponga fines universales y

20. "...a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va a la historia con ciertos pensamientos y que la considera con arreglo a esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, que la razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción es un *supuesto* para la historia. En la filosofía, empero, no es un supuesto; en ella está *demostrado* que la razón... es la *sustancia*... que se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad. Todo esto está, como queda dicho, *demostrado* en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado." (LFI, 43)

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. (LFH, 68)

El fin universal que es la libertad sólo se cumple a través de los particulares; pero sólo se cumple cabalmente cuando éstos son conscientes de su situación: conscientes del espíritu como obra suya, incluso conscientes de su libertad para llevar a la realidad la idea de libertad que persiguen.

3. Derechos en contexto

La tradición filosófica moderna, y en especial la Ilustración, había tomado como premisa al individuo, al individuo racional, para explicar el orden social y fundamentar en él un orden político también racional. Para Hegel el orden de la conciencia y el de lo social están implicados, ambos elementos de explicación son necesarios. Es por ello que no hay que sobrevalorar un elemento en menoscabo del otro.

Si de lo que se trata es de dar cuenta cabalmente de los fundamentos del derecho y del estado, de cómo se vinculan los individuos para constituirse en actores sociales colectivos y del modo por el que se van transformando las estructuras sociales a través de sus acciones, entonces no se puede pasar por alto ninguno de estos elementos. Los derechos no se pueden fundar en la asocialidad de cada individuo singular, y menos cuando se le toma como una entidad terminada, siempre igual a sí misma. Los derechos no son algo dado de una vez y para siempre, y tampoco forman parte del mundo natural. Es una suerte de fetichismo adjudicarle a la realidad natural valores, como si ésta los poseyera de por sí. El derecho no es un fenómeno natural, sino que sólo puede pensarse como una construcción social, como un fenómeno fundado en relaciones intersubjetivas y en el reconocimiento de los individuos *qua* individuos. Sólo es posible pensar en derechos como una invención social o, mejor dicho, como una construcción

social. En cuanto construcción, el derecho no es algo natural, es algo que pertenece más propiamente al dominio del espíritu, de la cultura. "Apelar a derechos implica necesariamente apelar a instituciones sociales y políticas, a prácticas que hacen posible la protección de los derechos".²¹ El mismo Hegel es claro al negar la determinación natural del derecho:

La frase "ley de la naturaleza" o derecho natural, usada por la filosofía del derecho envuelve una ambigüedad, puede significar que los derechos son algo existente como pre-formado en la naturaleza, o que el derecho es gobernado por la naturaleza de las cosas, esto es, por el concepto. Aquél es el significado común, acompañado por la ficción de un *estado de naturaleza*, en el que la ley de la naturaleza mantiene su dominio; por cuanto el estado político y social requieren e implican una restricción de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. El hecho real es que toda ley y toda regla se basan solamente en la libre personalidad —en la autodeterminación o autonomía, que es exactamente lo contrario de la determinación por la naturaleza.²²

El derecho, entonces, no es algo pre-formado, es algo que forma parte del mundo espiritual; no está determinado por la naturaleza, sino que es producto de la actividad libre de los hombres. Y si el espíritu se desarrolla como proceso, también el derecho se desenvuelve como parte del mismo esfuerzo del espíritu. El que el derecho sea algo que el hombre conforma en relaciones intersubjetivas, en lugar de ser algo ya dado, significa que el derecho también tiene historia. Si tiene una historia, si se da *en* la historia, es porque siempre se da contextualizado, es decir, dentro de marcos muy específicos en el espacio y en el tiempo. Depende de la forma de organización de cada sociedad, de cada pueblo, de su vida ética.

Los iusnaturalistas partían de una visión abstracta del hombre, de hombres sin contexto, y, según Hegel, no es posible fundar algo tan concreto como un orden político bajo esa visión. No tiene

21. Smith, *op. cit.*, p. 99.

22. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit. por Smith, *op. cit.*, p. 125.

sentido atribuir derechos a individuos *in abstracto*, hay que remitirse al ámbito en que se desarrollan esos derechos, al contexto social en que se dan, porque, al fin y al cabo, para Hegel el hombre es un ser social. Hay que partir, como hemos visto, de la totalidad ética que es un pueblo como un todo organizado, en el que los hombres han objetivado valores culturales dentro de los que se halla el derecho.

Si es cierto lo dicho hasta aquí, entonces Hegel se nos revela como un pensador de la pluralidad frente a las concepciones iusnaturalistas que sostienen la idea de un derecho válido más allá de todo contexto específico. El iusnaturalismo había negado la importancia de las diferencias entre las legislaciones de diversas sociedades y había afirmado un cosmopolitismo que sostenía la validez del derecho más allá de estas diferencias entre sociedades. Hegel critica este cosmopolitismo desde sus trabajos de juventud —en particular en la forma que asume bajo la idea de “derechos humanos”—, el derecho no puede considerarse abstrayéndolo de la sociedad particular que le dió origen. El cosmopolitismo equivale a una “falta-de-figura” (“el cosmopolitismo, dice, carece de arraigo en la vida ética”) y los derechos son vacíos cuando se los concibe desde esta perspectiva. Estos derechos sólo tienen sentido cuando se los relaciona “a la figura más bella relativa a la alta Idea de la absoluta eticidad” (*DN*, 114). La idea de una república universal más allá del estado, de un derecho ultraestatal, implicaba el desconocimiento de la naturaleza y de los límites del estado. Asimismo, referirnos a individuos abstractos con derechos naturales abstractos preexistentes a la sociedad o valederos para toda sociedad sólo sirve para construir fantasías.²³

23. Posteriormente, en la *Filosofía del derecho*, nos dirá al respecto Hegel: “Pertenece a la cultura, al pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona universal, en lo cual todos somos idénticos. El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del pensamiento universal es de una infinita importancia, y sólo es imperfecto cuando se fija como cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del estado” (*FD*, §209).

Antes de proseguir y de entrar a un examen más detallado de los argumentos de Hegel en la *Filosofía del derecho*, es conveniente que hagamos un alto en el camino para recapitular algunos de los puntos más importantes con los que contamos de lo dicho hasta aquí, para desbrozar el camino que nos espera.

Frente a los iusnaturalistas, Hegel afirma que el derecho no se funda en la individualidad, sino en relaciones intersubjetivas. El derecho siempre es un producto social, no un hecho individual: "El terreno del derecho es lo espiritual" (FE, §4). El concepto de espíritu —de espíritu de un pueblo—, es un espacio políticamente estructurado en el que se dan esas relaciones, y dentro del cual los individuos interactúan y orientan sus acciones. Norberto Bobbio sintetiza muy bien el sentido de la tesis hegeliana del pueblo como una unidad políticamente estructurada: "Un pueblo no es una suma de individuos, sino una totalidad orgánica caracterizada por un modo particular de vivir y de pensar, por un determinado sistema de reglas de conducta, al que Hegel le ha dado el nombre de *eticidad*. El pueblo es una 'totalidad ética'. En cuanto totalidad ética no es más un artefacto, el producto artificial de individuos separados que se reúnen en sociedad por voluntad deliberada, sino un hecho natural, un producto de la historia, o, si se quiere, del espíritu universal del cual los individuos son los oscuros e ignorantes ejecutores".²⁴

El derecho, como producto espiritual que es, siempre es un hecho social e histórico, no se funda en individuos ahistóricos, sino en colectivos sociales e históricos. Los individuos, al vincularse y constituirse en actores sociales colectivos, a través de sus acciones, van modificando las estructuras sociales. Éstas no están dadas de una vez y para siempre: son históricas, van cambiando en el transcurso de la historia. Hegel comprendió muy bien que la vida ética es algo cambiante: es algo que nunca termina de adecuarse a la idea que persiguen los hombres. Y es obligación de la política

24. Bobbio, "Hegel e il diritto", en *Studi hegeliani*, p. 48.

que la idea —la idea de libertad—, tenga presencia en el mundo.

George A. Kelly ha sintetizado muy bien el significado que tiene Hegel para la discusión actual de los derechos y para lo que he tratado de mostrar —no tan detenidamente como hubiera querido. “¿Qué está vivo en Hegel? —pregunta Kelly— Esta primera mitad del siglo XX está dispuesta a contestar: su sentido de lo colectivo, su concepto de un pueblo políticamente estructurado como unidad de significado histórico, su fundamentación del derecho en una intencionalidad intersubjetiva, sus penetrantes exploraciones del conflicto psicológico y sociológico. Tanto los admiradores como los críticos hostiles se sirven de estas categorías porque, como cuestiones en debate, ellas no solamente están vivas en Hegel, están vivas en nuestro tiempo.”²⁵

25. G. A. Kelly, “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”, en A. MacIntyre, *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Londres, 1976, p. 189.

CAPÍTULO IV EL DERECHO ABSTRACTO

El ser humano es un ser libre. Ésta es la determinación fundamental y específica de su naturaleza.
Hegel, *PF*, I, §22

I. Derecho público y derecho privado

En el año de 1817 Hegel es redactor de la revista *Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur*, es en ella que publica una serie de artículos comentando las *Actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Württemberg* de los años 1815 y 1816. En estos artículos Hegel aborda los problemas de la situación política de Alemania posterior a las guerras napoleónicas. En 1802 Hegel había denunciado la atomización del imperio alemán y su desfasamiento con respecto al concepto de un estado moderno. Pero si entonces Alemania vivía en un estado de semifeudalismo, las guerras napoleónicas echarían por tierra su estructura política. Al invadir Alemania, Napoleón había introducido reformas sociales y políticas que afectaban los derechos feudales de los nobles alemanes, había fundado un conjunto de nuevos estados a partir de pequeños territorios, de modo que el mapa político de Alemania se vió modificado radicalmente. Uno de esos nuevos estados fundados

por Bonaparte fue el Reino de Württemberg —en cuya capital, Stuttgart, había nacido Hegel. Tras la derrota de Napoleón, el rey Federico II de Württemberg —nombrado rey por el mismo emperador francés—, se ve en la necesidad de legitimar y justificar su poder frente a la aristocracia local. Es por ello que convoca a una asamblea de notables y propone una constitución de corte liberal que limita el poder real. Por más increíble que parezca, la asamblea rechaza la constitución propuesta y pide el retorno a los antiguos derechos feudales, de este modo también se volvían a imponer los intereses y los derechos privados frente al derecho estatal o público. En los debates de la Asamblea de Württemberg habían estado presentes, de un modo u otro, disúntas tesis de la teoría iusnaturalista, más específicamente la fundamentación del derecho público a partir del derecho privado. Incluso se había recurrido a una forma típica del derecho privado como es el contrato, para legitimar al estado. Y como ya había visto Hegel desde su juventud, todos los intentos de hacer de Alemania un verdadero estado, sobre una base iusnaturalista, se habían mostrado inútiles.¹

Para Hegel, los miembros de la asamblea no habían sabido comprender la verdadera naturaleza del estado moderno e intentaban volver al pasado sin darse cuenta de que el estado que legitimaban no coincidía con el concepto de un estado moderno, como lo era, por ejemplo, el estado francés postrevolucionario. No se habían dado cuenta de que las condiciones que permitirían un estado como el que ellos deseaban habían sido arrasadas tras la Revolución y las guerras napoleónicas. Se estaban oponiendo inútilmente al sentido de la historia. Incluso parecían querer regresar a un mundo del que la misma teoría iusnaturalista se había alejado, por lo menos desde Hobbes. Es con Hobbes que el iusnaturalismo se plantea la tarea de la fundamentación racional del estado moderno; ya han sido discutidos los rasgos netamente modernos de la teoría iusnaturalista en Hobbes, sobre todo de

1. Cfr. cap. II, *supra*. Para una visión más amplia del contexto alemán posterior a Napoleón, véase A. Ramos-Oliveira, *Historia social y política de Alemania*, FCE, México, 1973, pp. 185-210.

frente al iusnaturalismo clásico o medieval.² Aquí me limitaré a señalar la novedad del paradigma contractualista de legitimación del poder político que proponía el iusnaturalismo moderno. De hecho, Hegel coincide con los contractualistas en la necesidad de un nuevo paradigma de legitimación política, así como en el reconocimiento del sujeto individual como titular de derechos, base necesaria para la aceptación de obligaciones frente al poder público. En lo que difiere radicalmente es en el procedimiento utilizado para la fundamentación del estado. A Hegel le parece que la relación contractual no es válida para explicar la fundamentación del poder en el estado moderno. Si ella conviene al momento del derecho privado característico de la sociedad civil —según veremos más adelante—, su eficacia no puede ampliarse al derecho público ni al campo de lo propiamente político o estatal.³

Subyace a la crítica hegeliana al contractualismo la distinción utilizada desde el derecho romano entre derecho público y privado. Precisamente Hegel le reprochará al iusnaturalismo no haber sabido distinguir estos dos planos. Toda la crítica de Hegel al iusnaturalismo puede ser enmarcada en la redefinición que hace Hegel de la oposición entre derecho público y derecho privado. En la *Filosofía del derecho*, Hegel aborda el derecho natural en la primera parte de su obra, "El derecho abstracto", en la que trata las distintas formas del derecho privado, es decir, el derecho referido a las relaciones entre particulares. Ya desde sus lecciones de Nuremberg había dejado clara la distinción:

El derecho particular, que se refiere solamente al derecho que tiene una persona individual sobre una cosa particular. El derecho general

2. Cfr. Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo", en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985, pp. 151-170.

3. Se ha dicho que la lógica del contrato es la lógica del mercado —una lógica propia de la sociedad civil—, que lleva a una cancelación de lo universal, a la pérdida de la sustancia misma de la política, el sustrato de la vida ética de una colectividad. No es la figura del individuo y la de sus intereses privados lo que debe predominar en la política, es por eso que a través de un contrato entre una multitud de voluntades no se puede llegar a lo universal; al contrario, dice Hegel, se llega a la cancelación de lo universal.

consiste en que todos y cada uno en general, independientemente de su propiedad, son una persona lícito-jurídica. (PF, I, §17)

El derecho privado se refiere a las relaciones de los hombres como personas individuales, como propietarios, fundamentalmente, independientemente de cualquier otra determinación. Pero es claro que, vistas aisladamente, estas relaciones tienen un carácter abstracto, es decir, no son autosubsistentes; se puede decir que los individuos, desde esta perspectiva, no son verdaderos sujetos (en el sentido más concreto del término), sino meras apariencias, figuras sin un fundamento. Es por ello que Hegel llama abstracto al derecho privado, porque se refiere a las relaciones de los individuos más allá de cualquier determinación concreta, de cualquier contexto y también del derecho público, del derecho que se da dentro de los límites de un estado político concreto. El derecho privado no es autónomo, se realiza sólo en el derecho estatal; por eso Hegel afirma la anterioridad del derecho público frente al derecho privado. Ésta es la razón por la cual Hegel rechazará la fundamentación del estado —y del derecho estatal— a partir de una institución propia del derecho privado como la del contrato. Así, mientras otros críticos del contractualismo lo refutaban argumentando que no ha existido en la historia un contrato social como el de los iusnaturalistas, Hegel, dice al respecto Bobbio, “sostiene sus tesis con un argumento de carácter lógico-sistemático, precisamente con el argumento de que, planteado un sistema conceptual en el que el derecho privado es un derecho de rango inferior respecto al derecho público, es contradictorio establecer el segundo sobre el primero, o sea, como se diría hoy, buscar el principio de legitimación del poder superior partiendo de los poderes inferiores”.⁴

4. Bobbio, “Diritto privato e diritto pubblico in Hegel”, en *Studi hegeliani*, p. 95. Cfr. también CA, 103-1. En otro artículo de este mismo libro (“Hegel e il diritto”) ahonda Bobbio sobre este punto: “el no haber reconocido la diferencia de planos en que se encuentran el derecho público y el privado, ha conducido a la confusión de uno con otro, y más precisamente a la reducción del derecho público al derecho privado, o a la pretensión de explicar el derecho público con el derecho privado, siendo que es exactamente al contrario”, p. 46.

Hegel tiene bien presente la distinción entre derecho público y privado y les reprochará a los iusnaturalistas haber confundido uno con otro. Más precisamente, lo que reprocha a los iusnaturalistas es la concepción privatista que tienen del derecho público, el que hayan elevado el derecho privado a la "majestad absoluta del estado". Esta concepción privatista del derecho público ha llevado, en Alemania por lo menos, a que el derecho privado se haya convertido en un derecho público, el derecho en Alemania no es sino una colección de poderes conquistados por las personas particulares. Esto es algo que Hegel había señalado desde su texto sobre la constitución alemana, donde se registran al menos dos consecuencias: por un lado, como dice A. Peperzack, "el derecho del estado se ha convertido en un derecho privado; los derechos políticos, en una propiedad legal. De esta manera, los individuos (o grupos) particulares se han sustraído a la soberanía del estado",⁵ y, por otro lado, el estado alemán ha dejado de ser un estado, por este desmembramiento del todo en partes individuales. Por esta experiencia, y en vista de los sucesos de Württemberg, Hegel afirmará que "...la organización del estado se basa en una sabiduría concreta que en esencia es diferente del formalismo abstracto del derecho privado." (EP, 19)

* * *

Si hasta ahora nos hemos limitado a sobrevolar algunos puntos clave para comprender la crítica de Hegel al iusnaturalismo moderno, es hora de que nos aboquemos al análisis de la primera parte de la *Filosofía del derecho* de 1821, lugar en el que Hegel subsume la teoría del derecho natural racionalista en la forma de derecho privado o abstracto. En ella, Hegel examina los principios fundamentales del iusnaturalismo que le parecen rasgos esenciales, aunque al nivel abstracto del derecho privado, de un estado moderno. Pero antes de entrar a analizar la parte del derecho

5. A. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1969, citado por D. Negro P., "Notas" a CA, p. 162. Cfr. CA, pp. 821.

abstracto, es conveniente situarnos en la 'Introducción' a la obra y preguntarnos por la idea misma del derecho.

La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización. (FD, §1)

El programa de la *Filosofía del derecho* gira alrededor de la pregunta acerca de cómo los hombres han concebido ciertas ideas sobre su comunidad y cómo les han dado presencia efectiva en la realidad: cuál ha sido el concepto del derecho —y de la libertad— que han forjado y cómo lo han llevado a la realidad. Desde estas primeras líneas, Hegel toma posición frente a otras filosofías desde las que se puede malinterpretar la relación entre concepto y realidad, y esto es algo que hay que dejar muy en claro desde el principio para entender la idea de voluntad, eje central de toda la obra. Frente a otras filosofías que toman concepto y realidad como dos polos separados, Hegel afirma la unidad de estos dos. Hay que empezar a reflexionar a partir de la unidad. El concepto y su existencia son dos lados que se encuentran unidos; la unidad de la existencia y el concepto es la idea: "Nada vive que no sea de alguna manera la idea" (*FE, §1 Agregado*). La idea tiene, pues, dos momentos: *a*) la forma, el concepto —la voluntad—, y *b*) el contenido, la existencia del concepto, su objetivización —lo que en la *Filosofía del derecho* serán los derechos, sujetos, e instituciones, a las que les da cuerpo la voluntad.⁶

Así, la idea del derecho es algo que pertenece más propiamente a la filosofía que al derecho mismo. Esto es así porque la idea del derecho no es otra cosa que la libertad.

La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto. (*FD, §1 Agr.*)

6. Cfr. T. M. Knox, "Translator's Notes" en *Hegel's Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford, 1965, p. 304.

Más adelante afirmará que

...el derecho es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconciente. [Das Recht... das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist.] (FD, §30)

La ciencia filosófica del derecho no presupone otro dato que el de la libertad, y en su momento conceptual ésta no es sino la voluntad. La libertad no es un simple predicado de la voluntad, es su esencia. Como veremos, el derecho, como objetivización de la voluntad que es, tiene como esencia misma a la libertad, es por ello que la idea del derecho es la libertad. Iremos ampliando esta noción de libertad al examinar el desenvolvimiento de la voluntad a través de sus manifestaciones.

Pero, de nuevo, ¿qué significa el concepto de "derecho" en el pensamiento hegeliano? Hegel no desconoce la distinción entre derecho positivo y derecho natural (o filosófico, como él le llama). Si bien su obra se llama *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, el derecho natural al que se refiere Hegel no tiene que ver directamente con el derecho natural racional tal como lo entendían sus predecesores.

Sería un gran equívoco suponer que, porque el derecho natural o el derecho filosófico son diferentes del positivo, deben ser opuestos o antagónicos. Por el contrario, aquél mantiene con éste la misma relación que las Instituciones con las Pandectas. (FD, §3)

"Para Hegel no es tarea del derecho filosófico proponer un modelo completo y perfecto de legislación universal, ni criticar o reformar el derecho positivo y tampoco, en sentido contrario, justificarlo históricamente, sino comprenderlo y proporcionar una justificación de él 'válida en sí y para sí' ".⁷ El derecho positivo, en cambio, es el que existe en forma de leyes e instituciones dentro de un determinado estado, refleja el espíritu de un pueblo. De este modo, el derecho no es nunca algo subjetivo, es algo que pide un

7. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", en *op. cit.*, p. 18.

fundamento objetivo, obra y fundamento a la vez de la libertad de todos. Por eso volvemos a la definición del derecho como "el reino de la libertad realizada".

El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza. (FD, §4)

2. Voluntad y libertad

En el derecho abstracto se encuentra la primera determinación de la libertad; el punto de partida del derecho está en la voluntad. "El derecho es, realmente, el ser allí (*Dasein*) de la voluntad libre, porque es el sistema acabado de sus propias determinaciones, el lugar donde se presenta el concepto a sí mismo en la inmediatez empírica de las cosas del mundo. [...] La voluntad es el principio de realización del derecho, el acto gracias al cual las relaciones humanas se dan una nueva forma de existencia".⁸

Hegel, de forma muy similar a como lo habían hecho los teóricos iusnaturalistas, se sirve del método de abstraer, en un primer momento, todas las determinaciones y condiciones de la existencia real de los hombres. Parte examinando la voluntad como una sustancia sin ninguna determinación, como "*pura indeterminación*". Pero a diferencia de otros filósofos, para Hegel la voluntad no es una mera apetencia distinta del entendimiento —cosa que resulta muy clara en Descartes, por ejemplo.⁹ Más cercano a Kant en esto, Hegel afirma la voluntad como razón práctica. Kant había roto completamente la dependencia del contenido de la obligación respecto de la naturaleza, para basarlo en la voluntad. En esto sigue Hegel a Kant. La voluntad es el

8. Rosenfield, *op. cit.*, pp. 57 y 38.

9. Hobbes y Locke no se alejan mucho de esta concepción de la voluntad como apetito; *cfr. Lev.* I, 6, p. 48 y *Ensayo*, II, 21, 5.

principio de la acción. Sin embargo, Hegel se distancia de Kant cuando afirma que no hay actos prácticos que no estén orientados por la reflexión.¹⁰

...no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería ésta una representación vacía. La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que *la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia.* (FD, §4 Agr., las cursivas son mías.)

El comportamiento práctico comienza con el pensamiento; consta de tres momentos claramente visibles: i) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, ii) el pensamiento de la objetividad, éste es un momento de negatividad en el que se determinan los objetos, y iii) el momento en que el pensamiento se determina a sí mismo —es práctico, activo—, se constituye a sí mismo, es decir, se da a sí mismo una forma, una presencia.

En un primer momento la voluntad se haya en un estado de pura indeterminación, sin límites, no tiene un contenido dado por la naturaleza. Esta voluntad natural no es propiamente libre, su libertad es vacía, "se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento", dice Hegel. Algunos teóricos iusnaturalistas se habían mantenido en este primer e incompleto plano de la libertad.

Cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea

10. Un desarrollo más detallado de la idea de libertad en Kant se encuentra en el artículo de Bobbio, "Kant y las dos libertades", en *Estudios de historia de la filosofía*, ya citado, pp. 197-210. Y una comparación con la idea de libertad en Hegel está en el artículo de Richard L. Schacht, "Hegel on Freedom", en MacIntyre, *op. cit.*, pp. 289-328.

de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera. (FD, §15)

En su artículo de 1802 sobre el derecho natural había dicho sobre este concepto de libertad negativa que:

Hay que desechar completamente la visión de la libertad según la cual debiera esta consistir en una elección entre determinaciones opuestas. (DN, 53)

Ante la libertad negativa siempre resulta sencillo contraponer un determinismo en el que la voluntad no es determinada por otra cosa que por la naturaleza. "El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad" (FD, §15 Agr.). Pero este primer momento de la libertad es superado. En un segundo momento la voluntad pasa a determinarse, a diferenciarse, dándose contenido en un objeto. El yo indeterminado se enfrenta a un no-yo —para decirlo en términos de Fichte—, el puro querer indeterminado se diferencia de aquéllo que quiere. Ya no es un puro querer sin contenido, ahora quiere algo. Y sólo por medio de la decisión la voluntad se individualiza y puede afirmarse efectivamente. "Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real... Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad" (FD, §13 Agr.). Una voluntad que no se determina por medio de la decisión y de la acción, se mantiene en la pasividad. (Éste es el caso del *alma bella* kantiana que se mantiene en el ámbito del deber puro y vacío por temor a violar la ley moral que se ha dado a sí misma. A esto Hegel respondería que la verdadera libertad está en la acción: la moralidad es acción, no mera intención.¹¹)

Lo que diferencia radicalmente a Hegel de las filosofías de Fichte y de Kant en el plano de la voluntad, es que éstos se detienen ante la dualidad y la asumen sin resolverla. Sólo a partir de la dialéctica se ve la verdadera naturaleza de la voluntad.

11. Véase FE, pp. 374-384; una buena exposición de la crítica hegeliana a Kant sobre este punto en la FE, se encuentra en G. R. G. Mure, *op. cit.*, pp. 108-110.

La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado, limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo. (FD, §7)

Cuando el yo se toma a sí mismo como objeto y se da una forma, una presencia, se determina a sí mismo, sólo entonces se puede hablar de verdadera libertad de la voluntad. Los otros dos momentos no son sino eso, momentos precedentes que la voluntad libre subsume en su interior, los niega pero los conserva. Aquéllos son momentos abstractos e incompletos de la libertad. "La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas", dice Hegel.

Però lo concreto y lo verdadero de la voluntad es la universalidad. Por medio de la reflexión de los particulares es que se llega a la universalidad, hay que recordar que "toda autoconciencia se sabe como universal".

...para que la voluntad sea *verdadera* y así absolutamente libre, lo que ella quiere, o sea, su contenido, no puede ser otra cosa sino ella misma. La voluntad sólo puede quererse a sí misma y tenerse por objeto. Así, la voluntad pura no quiere cualquier contenido especial, ya que éste es particular, sino que quiere que la voluntad como tal *sea libre* en su actuar y que sea *dejada en libertad*, o sea que suceda la libertad general. (PF, Int. §12)

En este principio se basa la teoría del derecho y de la moral. En la universalidad de la voluntad radica el principio del derecho y de la moral. En su *Propedéutica filosófica* de 1810 nos dice Hegel:

Si la voluntad no fuera universal, no habría auténticas *leyes*, nada que verdaderamente pueda obligar a *todos*. Cada uno podría actuar como le diera la gana y respetaría el capricho de otros. El que la voluntad sea universal, resulta del concepto de su libertad. (PF, I, §18)

La voluntad se realiza produciendo leyes e instituciones, por las que se autolimita, se autodetermina. Y bajo esta perspectiva, la libertad consiste en que la voluntad se reconozca en lo que es el producto de su propio trabajo. Este producto lo constituye el contenido en el que se ha encarnado la voluntad, es decir, en derechos, instituciones, o, en este caso y para decirlo más específicamente, en el estado en general. El derecho es la voluntad determinada y existente, es la encarnación de la voluntad. "La voluntad es el principio de realización del derecho, el acto gracias al cual las relaciones humanas se dan una nueva forma de existencia."¹² Si el axioma de la voluntad es que su libertad ocurra y sea conservada (*Cfr. PF, 1, §21*), ésta ocurre cuando la voluntad se objetiva —se enajena— y es capaz de reconocerse en su producto, llámese éste arte, moral o derecho. Así es como podemos llegar a la conclusión a la que llega Denis Rosenfield cuando afirma que: "[E]l derecho no es algo subjetivo, encerrado en la interioridad del querer de una conciencia, sino que pide un fundamento objetivo capaz de sostener firmemente la libertad de todos. La voluntad exige —tiene ese derecho— una inmediatez conforme al movimiento de exteriorización de su interioridad, una inmediatez que no se le imponga desde fuera, una inmediatez que ella misma ponga."¹³

...la actividad final del querer es realizar su concepto, la libertad, en el aspecto exteriormente objetivo, como un mundo determinado mediante el concepto, de modo que el querer se encuentre como en sí mismo, unido con sí mismo, y el concepto sea por consiguiente realizado y hecho idea. (*Enc. §484*)

En definitiva, la voluntad sólo alcanza su realización cuando actualiza su libertad, es decir, cuando se objetiva y es capaz de reconocerse en su objeto. La libertad les requiere a los sujetos que aspiran a ella esfuerzo: el esfuerzo de pensarse libres, de transformar las determinaciones naturales, de considerarse a sí mismos

12. Rosenfield, *op. cit.*, p. 38.

13. *Ibid.*, p. 56.

como parte de la objetividad que han formado y que, al mismo tiempo, los forma. La libertad a la que se refiere Hegel no es un estado pasivo, sólo mediante la actividad y la conciencia —la autoconciencia— de los ciudadanos, se actualiza. Es a través de las acciones individuales dirigidas hacia lo universal que la libertad se realiza. La libertad no es algo fortuito, es algo a lo que se arriba con esfuerzo.

Todo este proceso ha tenido su necesidad y posee una racionalidad propia. La voluntad, como universal, ha creado “un mundo determinado mediante el concepto”, es su mundo y está dotado de un orden, de una racionalidad que la misma voluntad le da. Es por ello que se puede decir que en todo aquello en que la voluntad se haya unida a su objeto, en que no hay separación entre ser y pensamiento, en que la esencia y la existencia se encuentran unidas, en todo ello hay una racionalidad. La realidad no es algo exterior al pensamiento y a la voluntad, la realidad siempre es *realidad pensada*, es una realidad de la que se ha apropiado el pensamiento al categorizarla, al darle sentido. La inteligibilidad del mundo es producto de las estructuras categorizantes del pensamiento, según había demostrado Hegel en la *Lógica*. Pero esta racionalidad de la realidad efectiva no es producto de una voluntad singular o de un conjunto de hombres que de algún modo la acuerdan, sino de la voluntad general. Ha sido la voluntad general quien ha configurado, por ejemplo, la racionalidad de la ley.

La ley es la voluntad general sólo en tanto que es según la razón. Para establecerla, no es necesario que cada individuo por sí mismo haya encontrado o sabido de dicha voluntad. Tampoco es necesario que cada individuo haya declarado su voluntad para después obtener un resultado general. De allí que en la historia real no haya sido el caso que cada ciudadano de un pueblo haya propuesto una ley y que, después de una deliberación comunitaria con los otros, se haya llegado a un acuerdo respecto a la ley. La ley contiene la necesidad de las relaciones jurídicas entre sí. Los legisladores no han promulgado estatutos arbitrarios. Las leyes no son determinaciones del capricho

particular de los legisladores, sino que éstos han reconocido en la profundidad del espíritu lo que es la verdad y la esencia de una relación lícita y jurídica. (PF, I, §26)

Hegel fundamenta la ley, como Rousseau, en la voluntad general. Pero el problema de este último es que estuvo lejos de elaborar una noción de razón concreta, su contrato social resulta, por ello, artificial. Así, el concepto fundamental de Rousseau es, para Hegel, el de "voluntad general" y no el de "contrato social". Un contrato que depende de la concordancia entre disíntos arbitrios degrada la racionalidad de la ley y el concepto mismo de libertad.

Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad...), sino también según su contenido, es *pensamiento* y, en realidad, el *pensar* mismo: la *voluntad*. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. (FD, §258, *cfr.* §29)¹⁴

Hegel no es del todo justo con Rousseau, su concepto de voluntad general pretende ser más que una suma de voluntades particulares. Hegel vincula demasiado el contractualismo de Rousseau con su idea de voluntad general; es cierto que hay un principio

14. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, T. III, (p. 400), Hegel criticará en este punto a Rousseau: "La voluntad general no debe considerarse como integrada por un conjunto de voluntades expresamente individuales, de tal modo que éstas conserven su carácter absoluto; de otro modo, resultaría exacta la afirmación de que 'allí donde la minoría tiene que obedecer a la mayoría, no existe la libertad'. La voluntad general debe ser, por el contrario, la voluntad racional, aunque no se tenga la conciencia de ello; el estado no es tampoco, por tanto, una de esas asociaciones concertadas por la arbitrariedad de los individuos".

individualista en la filosofía de éste, pero puede ser que su idea de la voluntad general no esté tan alejada de la del propio Hegel.¹⁵

La voluntad general, según dice Rousseau en la primera parte del *Contrato social*, es la voluntad colectiva de una multitud unida por un interés común. La voluntad general reside en el pueblo y se manifiesta a través de la ley. El individuo, en cuanto partícipe de esa voluntad, es libre por el hecho de obedecer una ley que él mismo se ha dado. La ley responde a la voluntad general, no a la particular, pero tampoco a la *voluntad de todos*, porque, como aquélla, tendería al interés privado. Hegel diferirá de Rousseau en que la voluntad general es más un producto espiritual, regida por la racionalidad del espíritu, que un producto de la voluntad de hombres asociados. Pareciera que es la idea de sociedad, como un agregado de individuos, la que se trasluce en el concepto de voluntad general en Rousseau, mientras que es la idea de comunidad, en su carácter espiritual y de vida ética, la que lo hace en el caso de Hegel. Tal vez esto sea esquematizar demasiado: Rousseau es a la vez un crítico del individualismo contemporáneo y resulta más nostálgico de formas comunitarias propias del Romanticismo que Hegel (y es bien sabida la posición crítica de Hegel frente al Romanticismo). Hegel no es propiamente un comunitarista. Como veremos, Hegel integra dialécticamente la comunidad ética y la sociedad civil.

De cualquier modo, tanto Rousseau como Hegel aceptarían la tesis de la voluntad general como fundamento de la racionalidad del estado, voluntad que "engloba" o que supera la del individuo. "La voluntad es *universal*, dice Hegel, porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular" (*FD*, §24). El objetivo de ambos es fundar el estado, no sobre el interés particular, sino sobre la libertad que lleva implícita la voluntad general.

15. En su *Propedéutica filosófica* Hegel ahonda en el sentido que la voluntad general tiene para él y que lo diferencia de Rousseau: "El estado no se funda en un *contrato* expreso de un individuo con todos y de todos con cada uno, o del individuo con el gobierno; y la voluntad general de la totalidad no es la voluntad expresa de los individuos, sino que es la voluntad general absoluta, la que origina una obligación del individuo en sí y para sí" (*PF*, I, §58).

Pero mientras para Rousseau los constituyentes esenciales de la voluntad general son los individuos y es la autonomía y la libertad de éstos las que él tiene primeramente en cuenta, Hegel tiene en mente la voluntad y la libertad del espíritu, más que las de sus vehículos los individuos. Según dice Charles Taylor "...Rousseau y Kant, y los protagonistas tanto revolucionarios como liberales de la autonomía radical, todos ellos definieron la libertad como libertad *humana*, la voluntad como voluntad *humana*. Hegel, en cambio, creía haber demostrado que el hombre alcanza su identidad básica al verse a sí mismo como vehículo del *Geist*. ...la voluntad cuya autonomía deben realizar los hombres no es la del hombre solo, sino la del *Geist*".¹⁶

Para algunos esto puede parecer un sacrificio del individuo en aras de la totalidad. No hay tal sacrificio. La diferencia que hay entre Hegel y otros teóricos de la libertad, como Rousseau o Kant, radica en el lugar en el que cada uno pone el acento. Para estos últimos lo realmente importante es la libertad individual —tal vez más en Kant que en Rousseau—, y, por tanto, la finalidad de crear un poder soberano es la de instaurar un estado que proteja la libertad de los sujetos. El estado hegeliano, en cambio, y como veremos más adelante, no es algo que se presente como diferente de la libertad de los sujetos: el estado es "el fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo". El estado es producto de la voluntad general libre, el estado es producto de la libertad, y los individuos, como miembros de ese estado, realizan su libertad al tener conciencia de ello y hacer coincidir su voluntad con la voluntad general que está materializada en el estado. "...Si el individuo no vive su libertad, dice Rosenfield, si la voluntad singular olvida que el concepto permanece acíivamente en ella, el

16. Taylor, *op. cit.*, pp. 156-7. Más adelante nos dice: "...las demandas de la razón son que los hombres vivan en un estado articulado de acuerdo con el Concepto, y que se relacionen con él no sólo como individuos cuyos intereses son servidos por esta maquinaria colectivamente establecida sino, más esencialmente, como participantes en una vida más general. Y esta vida más general merece su lealtad porque es expresión del fundamento mismo de las cosas, el Concepto. En realidad, se ha dado un contenido muy concreto a la libertad", p. 158.

mundo se aleja de su fundamento y se encuentra simplemente sometido a la contingencia de los acontecimientos sin dominarla.”¹⁷

Hegel va más lejos que Kant en su concepto de autonomía y se vuelve a acercar en este punto a Rousseau. “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual ella es para sí misma una ley”, había dicho Kant,¹⁸ la voluntad es autónoma porque se da a sí misma sus leyes, independientemente de cualquier determinación natural. Hegel hace una redefinición de la tesis kantiana y la lleva al plano de la voluntad general, es decir, vuelve a Rousseau. Entonces la voluntad es autónoma y es libre porque se da a sí misma sus propias leyes y las reconoce como producto de sí misma, pero ya no en un plano individual, sino universal. La libertad es la “...la universalidad que se determina a sí misma... En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí* sino también *por sí*, es verdadera idea” (FD, §21). El concepto de autonomía en Hegel también reconoce, como lo hacía Kant, el derecho de cada hombre a decidir por él mismo y a ser tratado como autónomo y libre, pero este punto lo vamos a tratar a continuación al examinar el concepto de persona en la filosofía de Hegel.

3. Persona, posesión y propiedad

“Con Kant y con Hobbes, dice Karl-Heinz Ilting, Hegel concuerda en que el hombre, según su doctrina, en primer lugar, es titular de derechos y tiene solamente el deber único de reconocer a otros hombres igualmente como titulares de derechos”.¹⁹ En la primera parte de su *Filosofía del derecho*, Hegel se retrotrae al derecho natural de los iusnaturalistas y, al igual que ellos, comienza su exposición abstrayendo todas las determinaciones y condiciones sociales en

17. Rosenfield, *op. cit.*, p. 56.

18. Véanse las definiciones de autonomía, voluntad y libertad en Kant en el capítulo 1, *supra*, p.35.

19. Ilting, “La estructura de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, ya citado, p. 69.

que está envuelto el hombre. Es decir, parte, como lo hicieran Hobbes o Locke, de una "ficción metódica", por llamarla de algún modo. Pero mientras para éstos la ficción era un estado de naturaleza con muy distintas características según cada pensador, Hegel nos llama la atención sobre esta ficción y sobre su carácter abstracto desde el título mismo de la sección: derecho abstracto.

Para los iusnaturalistas el individuo humano debería ser reconocido como titular de derechos; pero si bien todos coincidían en ello, diferían en los derechos que debían de serle reconocidos: subsistía por debajo de cada planteo una idea muy diferente de la naturaleza humana. Hegel rechazará radicalmente la idea de un estado de naturaleza presocial en el que los hombres posean derechos. Según hemos visto, el derecho siempre es un producto espiritual. "El derecho, ha dicho Bobbio al respecto, incluso el derecho privado, no es para Hegel un hecho individual: es siempre un producto social y el estado de naturaleza es la ausencia de toda forma, inclusive embrional, de sociedad".²⁰ Ningún derecho puede entonces residir en hombres en un estado de naturaleza, los individuos no pueden ser titulares de derecho alguno si se los presenta en un hipotético estado de naturaleza. "El punto de vista de la voluntad libre, dirá en *FD* §57, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural". La teoría de un estado de naturaleza en el que la libertad y el derecho han existido de un modo perfecto "era la pura *suposición* de una existencia histórica, suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética" (*LFH*, 133). Hegel, en su teoría, no parte de un estado de naturaleza en el que los hombres son ya portadores de derechos; lo que a él le interesa es ir a un plano más profundo de la afirmación del individuo como titular de derechos, es decir, rastrear la formación de la personalidad y de la individualidad. Hegel va al fondo de una cuestión que era obvia para los iusnaturalistas.

"Para Hegel, el derecho se fundamenta en la persona libre, la cual ha surgido en el seno de la sociedad y no existe en un

20. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", en *op. cit.*, p. 15.

hipotético estado de naturaleza como derecho natural. Hegel rechaza el derecho natural. El derecho sólo existe en una sociedad en la que la persona puede ser propietaria. El derecho natural o la situación natural, antes de la organización social, es el estado de violencia y de no-derecho, es la situación en la que el derecho no tiene vigencia.²¹ En un extenso pasaje de la *Enciclopedia* Hegel ya ha tomado distancia del iusnaturalismo y ha sentado las bases del derecho en la libre personalidad:

La expresión derecho natural, que ha llegado a ser ordinaria en la doctrina filosófica 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 éste la condición de la sociedad y del 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 solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario de la determinación natural. El derecho de la naturaleza, y por tanto el derecho de la existencia de la fuerza y el valerse de la violencia, es un estado de naturaleza, es un estado de la prepotencia y del entuerto, de que no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él. Por el contrario, *la sociedad es la condición en que solamente el derecho tiene su realidad*; lo que es de limitar y de sacrificar es precisamente el arbitrio y la violencia del estado natural. (*Enc.* §502: las cursivas son mías.)

La "persona" es la categoría central del derecho abstracto. "El eje del sistema del derecho es el concepto de persona, entendida como una individualidad abstracta, que es primera y exterior a toda forma histórica de sociedad".²² El derecho abstracto tiene por objeto a la persona, pero no a una persona concretamente determinada por todo lo que es inherente a ella, es decir, cultura,

21. E. Vásquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Monte Ávila, Caracas, 1968, p. 47.

22. Bobbio, "Hegel e il diritto", en *op. cit.*, p. 54.

religión, mundo ético en general. Lo único propio de la persona en este momento de abstracción es una voluntad libre con el poder de determinarse en algo externo. La voluntad libre no se ha concretado, no se ha determinado en ningún objeto específico, por lo mismo, no se ha dado a sí misma un carácter particular. Cuando se le contrapone algo a la voluntad, cuando frente al “yo” se contrapone un “no-yo” —usando nuevamente los términos de Fichte—, se afirma la identidad de la voluntad frente a lo diferente que es lo exterior. En su primera forma de identidad consigo misma la voluntad no se ha determinado, está en la forma de la inmediatez.

La *universalidad* de esta voluntad libre por sí es la relación *simple* y formal consigo mismo en su individualidad, relación autoconsciente, pero, fuera de ello, carente de contenido. De este modo el sujeto es *persona*. En el concepto de *personalidad* se expresa que yo, en cuanto *éste*, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata), y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud como *infinito, universal y libre*. (FD, §35)

La coincidencia de la voluntad consigo misma dota a la voluntad de un contenido que es ella misma; la voluntad de algún modo ya está determinada en este primer momento. “Lo que constituye aquí la determinación es la identidad abstracta; de este modo, la voluntad se torna voluntad individual: la *persona*” (FD, §34 Agr.). La personalidad sólo comienza con la verdadera voluntad libre, es decir, con el sujeto que tiene conciencia de sí mismo como un yo abstracto, carente de determinación. “Los individuos y los pueblos, dice entonces Hegel, no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de sí” (FD, §35). Una vez más aparece el movimiento de la autoconciencia como condición de autoafirmación y de verdadera libertad. En este movimiento de autoconciencia el yo se tiene a sí mismo como objeto y fin de su acción, es por ello que “lo más elevado del hombre es ser persona” (FD, §35 Agr.). Y es lo más elevado

precisamente porque es lo más abstracto. El sujeto con personalidad ha podido abstraerse de todo y ha llegado a tal punto que se sabe a sí mismo lejano de toda determinación natural. "La grandeza de la persona consiste en poder resistir esta contradicción que no tiene ni podría soportar en sí nada natural", dice en el mismo agregado. El problema de la determinación natural al que se había enfrentado Kant, lo ha resuelto Hegel sin recurrir a la solución trascendental kantiana. La libertad si está más allá de toda determinación natural, pero en la forma de la autoconciencia y de la formación espiritual, no de indeterminación. De cualquier modo, Hegel sigue desarrollando el tema de la personalidad bajo algunos lineamientos de la filosofía de Kant, no es difícil percibir esto en su definición del derecho a partir de la persona:

La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto: *se una persona y respeta a los demás como persona.* (FD, §36)

Ya once años antes, de la publicación de la *Filosofía del derecho*, en los apuntes de sus clases en el *Gymnasium* de Nuremberg, Hegel había afirmado algo similar:

El derecho consiste en que cada individuo sea tratado y respetado por el otro como ser libre, pues sólo entonces la libre voluntad tiene, para sí misma, su objeto y contenido en el otro ser humano. (...) En tanto que cada uno es reconocido como ser libre, es *persona*. De allí que la ley general del derecho pueda ser expresada así: todos y cada uno deben tratar al otro como persona. El concepto de persona incluye en sí al yo o al individuo, que es libre o universal. Los seres humanos son, debido a su naturaleza espiritual, personas. (PF, I, §§3-4)

No es extraño asociar estas definiciones con la idea kantiana del reino de los fines. Al igual que Kant y que otros, Hegel fundamenta su teoría del derecho en un concepto de persona que implica la idea de una igualdad abstracta de los individuos, y que implica también la autonomía de éstos mismos. Los hombres deben ser

considerados como sujetos y no como objetos, como fines y no como medios. El que cada sujeto individual sea un fin en sí mismo es lo que lo hace digno de respeto.

Pero Hegel afirma una igualdad de la personalidad *abstracta*, sabe bien que en lo concreto de las relaciones sociales del estado moderno —y sobre todo pensando en el ámbito de la sociedad civil— hay más desigualdad que igualdad, incluso ante la ley.

Contiene una alta verdad el dicho de que los ciudadanos son iguales ante la ley; pero es una verdad que, expresada de ese modo, es una tautología, puesto que de ese modo se designa solamente aquella condición jurídica de las cosas en que las leyes dominan. Pero mirando a lo concreto, los ciudadanos, fuera de la personalidad que tienen ante la ley, son iguales sólo en aquéllo en que fuera de la ley son ya iguales. [...] Las leyes mismas, fuera de lo que concierne al dominio estricto de la personalidad, presuponen las condiciones desiguales y determinan las competencias y los deberes jurídicos desiguales que derivan de ellas. (*Enc.* §539)

Un poco en el tono de Rousseau, Hegel afirma que los hombres no son desiguales “por naturaleza”, es la sociedad la que desarrolla la desigualdad. “No se puede hablar de una *injusticia de la naturaleza*, porque la naturaleza no es libre y por lo tanto ni justa ni injusta” (*FD*, §49). Es precisamente la propiedad la que fomenta esta desigualdad. Pero antes que ser origen de desigualdad, la propiedad es el primer momento de afirmación de la voluntad libre.

En este trayecto de lo abstracto a lo concreto que constituye la *Filosofía del derecho*, la voluntad libre irá determinándose, haciéndose más concreta cada vez en su movimiento de “apropiación” del mundo. Es en este movimiento que se va conformando el derecho. El derecho es la existencia que se da a sí misma la voluntad libre, y el primer momento de esa existencia es la propiedad. Ésta es una forma de libertad abstracta, “libertad de una persona *individual* que se relaciona sólo consigo misma” (*FD*, §40). Pero la persona debe ejercer su libertad exteriorizando su voluntad.

La persona, para existir como idea, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*. (FD, §41)

La persona se afirma a sí misma como tal cuando transforma "lo dado" en una determinación de la libertad. "La propiedad, dice Rosenfield, es una categoría que permite a Hegel pensar, en una primera fase de concreción, en la exterioridad de las cosas, en torno al movimiento por medio del cual la voluntad abandona los laberintos de su sola subjetividad individual, a fin de aventurarse en las esferas de la inmediatez del ser".²³ La propiedad no significa una mera satisfacción de necesidades, es más bien un movimiento en el que se "supera la mera subjetividad de la personalidad". Es decir, la voluntad sale de una relación consigo misma para "enfrentarse" al mundo exterior, pero antes que verlo como algo distinto y ajeno a ella, en un movimiento de apropiación del mundo hace de las cosas *sus cosas*, las determina, les confiere un sentido al objetivarse en ellas. Lo exterior no es algo "en sí", sino para la voluntad.²⁴ "La voluntad, al subsumir una cosa bajo sí, la hace *suya*" (PF, I, §8).

La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa. (FD, §44)

Por medio de la propiedad la voluntad cobra existencia real; pero es manifestación de la voluntad individual, por eso la propie-

23. Rosenfield, *op. cit.*, p. 76.

24. Hegel no desaprovecha la ocasión para hacer una crítica a las filosofías de la representación de carácter dualista: "La llamada filosofía que atribuye a las cosas individuales inmediatas, a lo impersonal, realidad en el sentido de independencia y verdadera interioridad y ser por sí, lo mismo que la que afirma que el espíritu no puede conocer y saber la verdad, lo que la cosa es *en sí*, son refutadas inmediatamente por el comportamiento de la voluntad libre frente a estas cosas. Si para la conciencia, el intuir y el representar, las llamadas *cosas exteriores* tienen apariencia de independencia, la voluntad libre —el idealismo— es por el contrario la verdad de esa realidad" (FD, §44).

dad es personal y tiene carácter de propiedad privada. Ésta nace de un proceso que se inicia en el derecho que tiene la persona de tomar posesión de su propia naturaleza empírica para después hacer lo propio con otros objetos. En efecto, el primer lugar sobre el que la persona tiene derecho es sobre sí misma, sobre su cuerpo; sólo como poseedor de lo más inmediatamente mío, que es mi cuerpo, puedo ser reconocido por otros como libre (*cf.* FD, §48). Sin embargo, para poder ser enteramente libre, la persona debe procurarse un sustrato material, una objetividad que garantice esa libertad individual. Esta objetividad sólo puede provenir de la toma de posesión que hace el individuo de ella. Esta toma de posesión es completamente individual y puede realizarse por tres distintos modos: como apropiación corporal inmediata, como elaboración y como simple designación. Sin duda alguna ha sido la toma de posesión por medio de la elaboración, es decir, por el trabajo, la que ha recibido mayor atención de los comentaristas de Hegel y la que ha tenido mayor significación por su influencia en otras filosofías.

Sobra decir que no es Hegel el primero en resaltar el vínculo estrecho entre propiedad y trabajo, Locke, en su *Ensayo* ya había indicado que el derecho más elemental es la libre disposición del propio cuerpo y de los bienes. Vale la pena citar el pasaje de la obra de Locke que tiene mucha semejanza con lo que posteriormente dirá Hegel:

...cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación... (*Ensayo*, v, §26)

Hegel concuerda con Locke en que el trabajo da derecho a la propiedad, pero a diferencia del inglés, Hegel no deriva el derecho a la propiedad del derecho de usar nuestros propios cuerpos. El cuerpo es un objeto como cualquier otro, la verdadera fuente de derecho es el hecho de poner mi voluntad en los objetos,²⁵ así lo había hecho notar ya desde su obra de juventud, *El sistema de la eticidad*, cuando dice:

La toma de posesión representa lo ideal de este subsumir que nos ocupa...; el trabajo es la realidad o el movimiento, la intrusión del sujeto subsumiente en la realidad del objeto; lo tercero, la síntesis, constituye la posesión, la conservación y la economización del objeto; en el objeto está contenida la determinación ideal [por el deseo] (...); dicha determinación, sin embargo, solamente está de modo real en el objeto según el segundo momento [la actividad del trabajo mismo]. (SE, 115)

Aun así, no basta que la persona tome posesión del objeto e incluso lo use ("La *utilización* de una cosa en una apropiación inmediata es por sí una toma de posesión individual", FD, §60), hace falta que esa toma de posesión y ese uso de la cosa adquieran el carácter de verdadera propiedad. Toma de posesión y uso dan las condiciones necesarias para que alguien pueda afirmarse como propietario y como persona frente a los demás, pero ante todo, se hace necesario que le sea reconocido el derecho sobre aquello que ha tomado en posesión y que ha usado. No es suficiente el mero hecho de tomar posesión del objeto exterior, hay que ser reconocido como propietario por las otras personas. Una vez más nos encontramos con la figura, esencial en Hegel, del reconocimiento.

La posesión se convierte en *propiedad* o es justa y lícita cuando todos los demás reconocen que la cosa que yo he hecho mía, es mía, de la misma manera como yo reconozco la posesión de otros como suya. Mi posesión es *reconocida* porque es un acto de la libre voluntad, el cual es algo absoluto

25. Una más amplia exposición de las diferencias entre Hegel y Locke está en Alan Ryan, "Hegel on work, ownership and citizenship", en Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society*, pp. 178-196.

en sí mismo, que implica lo universal de que yo considero la voluntad de los otros también como algo absoluto. (*PF*, I, §11)

El reconocimiento recíproco de los propietarios tiene un papel muy importante en la existencia de la personalidad y del derecho de propiedad. El precepto del derecho que aparece en el párrafo 36 y que ha sido citado más arriba, podría ser reformulado en el sentido de que, para ser persona, se tiene que respetar a los demás como personas, es decir, se les tiene que reconocer como sujetos con derechos para que uno mismo pueda ser reconocido como tal. Si se me reconoce como propietario, implícitamente se está reconociendo la libertad de mi voluntad para exteriorizarse y poseer objetos, se me reconoce como persona libre. "Cada quien se refleja entonces en la libertad de los otros. Cada quien, al afirmarse, establece a la vez el derecho del otro. El acto de reconocer al otro deviene, a cambio, el acto de ser reconocido."²⁶ El reconocimiento, como ya antes habíamos visto, no se da como un movimiento de individuo a individuo, se trata en todo caso de un fenómeno intersubjetivo que se realiza al interior del *Geist*.

En un clásico estudio dedicado a esta parte de la *Filosofía del derecho*, Joachim Ritter llama la atención sobre la interacción de los individuos en el reconocimiento de la propiedad como reconocimiento mutuo: "La capacidad para el derecho significa aquí que un individuo libre es una 'persona' en cuanto que tiene el derecho de disponer de los objetos de la voluntad, y, con este poder de disposición, mantiene una relación legítima como persona con otros individuos libres".²⁷ Con este movimiento no sólo se da

26. Rosenfield, *op. cit.*, p. 82.

27. Joachim Ritter, "Person and Property: On Hegel's *Philosophy of Right*, Paragraphs 34-81" (1961), en Ritter, *op. cit.*, p. 124. En una introducción a este texto Richard Dien Winfield resalta este rasgo del ensayo de Ritter: "Lo que vincula en el concepto de interacción no es un ideal universal de libertad, esperando tomar cuerpo, es más bien la relación real de las personas a través de la propiedad, que Hegel reconoce como la mínima interacción real específica del derecho abstracto. Éste es el punto de partida de la teoría de la justicia de Hegel, que presenta la identidad de la libertad y del derecho en su forma más básica". "Translator's Introduction", pp. 10-11.

el reconocimiento de la persona y de su propiedad, se puede decir que en este momento la persona se constituye como una verdadera individualidad libre.

Es de nuevo el concepto de reconocimiento el que sienta las bases para una forma de "solidaridad social" —por llamarla de algún modo—, que no existía en las teorías de los iusnaturalistas. Hegel, como ha dicho Iltig, se ha servido "del método de reconstruir teóricamente el espacio de acciones libres de un individuo que se entiende exclusivamente como titular de derecho y está dispuesto a reconocer a otros individuos como tales". Esto lleva a consecuencias muy distintas de las del derecho natural racional, pues mientras éste mantenía "la validez del planteo individualista en el derecho racional, Hegel puede seguirles sólo en la medida que los individuos se encuentren frente a frente como personas autónomas".²⁸ En definitiva, se puede decir que Hegel desecha el planteo individualista que subyacía en las teorías desde Hobbes hasta Kant, y en su lugar introduce la noción de un fundamento intersubjetivo, que se encuentra en la base de todo tipo de relación social, desde sus formas más abstractas, como son la propiedad y el contrato, hasta las más concretas, como lo es el estado. Incluso el derecho privado (abstracto) no es nunca un producto individual o arbitrario, es siempre un producto espiritual —que en este caso supone una mínima interacción real. Pero, de nuevo, Hegel no sustituye una visión individualista o mecanicista por otra organicista, mantiene siempre una verdadera tensión dialéctica entre individuo y comunidad, entre sociedad civil y estado, como veremos más adelante.

Esta noción de reconocimiento quedará más clara en la figura del contrato. Pero en el tránsito hacia el contrato todavía nos falta examinar el tercer momento de la tríada constituida por la toma de posesión, el uso de la cosa y, como superación y unidad de estos dos, la toma de posesión por medio de la enajenación de la propiedad, que anuncia ya la figura del contrato.

28. Iltig, "La estructura de la *Filosofía del derecho* de Hegel", p. 72.

Puedo *enajenar* mi propiedad, ya que es mía sólo en cuanto deposito en ella mi voluntad, y dejarla sin dueño (*derelinquo*) o entregarla en posesión a la voluntad de otro, pero lo puedo hacer sólo en la medida en que la cosa por su propia naturaleza es algo exterior. (FD, §65)

Es decir, una cosa es mía debido a que he puesto en ella mi voluntad y he sido reconocido como propietario de ella, pero del mismo modo en que la he tomado en posesión, puedo renunciar a ella y entregarla en posesión a la voluntad de otro, puedo enajenarla. Claro está que sólo puedo renunciar a aquellas cosas que poseo como resultado de la actividad de mi voluntad, no puedo renunciar a aquellas cosas que constituyen mi propia persona: de este modo resultan inenajenables la razón, la vida, la moralidad, la personalidad, o la misma voluntad libre.

La enajenación del objeto de la voluntad viene a ser un cambio entre propietarios. Es por demás claro que un cambio en la propiedad de un objeto entre dos personas supone un pleno reconocimiento. Ambas se han reconocido como propietarios y como personas libres.

Esta relación de la voluntad con la voluntad es el campo propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia*. Esta mediación por la que se tiene una propiedad no sólo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino al mismo tiempo mediante otra voluntad y por lo tanto en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato*. (...) El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él. (FD, §71)

4. *El contrato como expresión del derecho abstracto*

El iusnaturalismo, ya hemos visto, partía de una concepción atomista de la sociedad. Esta concepción lo hace llegar a la idea de que el estado existe sólo como instrumento de la libertad individual. El iusnaturalismo justifica la subordinación del estado a los

NO HAY

HOSTA

No. 127.

más detenidamente la idea de contrato tal como aparece en la *Filosofía del derecho*, y específicamente la crítica a la figura del contrato como forma de legitimación racional del estado.

Si, según Hegel, es necesario que los hombres posean propiedad, es igualmente necesario que entren en relaciones contractuales. A través de ellas se realiza la personalidad libre, es decir, a través de individuos reales que tienen relaciones materiales en que intercambian sus posesiones, venden o compran mediante contrato.³⁰ En la propiedad los hombres se afirman a sí mismos frente al mundo objetivo, el contrato supone que quienes participan en él se reconocen entre sí como personas y como propietarios "puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él" (*FD*, §71). El contrato es un momento del derecho privado, pero también un paso más en el camino de la voluntad libre. Es un momento que implica ya el pleno reconocimiento de la propiedad por voluntad común; a la persona le ha sido reconocido su derecho de propiedad sobre una cosa, es por ello que puede enajenarla con el mismo reconocimiento por parte de la otra voluntad, aquélla a la que he enajenado mi propiedad y con la que establezco un contrato. "La voluntad subjetiva se hace así voluntad común. Ya no es sólo la voluntad personal la que actúa aquí, sino una voluntad supraindividual, una voluntad *idéntica* en todas las personas. Las distintas voluntades realizan una unidad en la que cada una permanece siendo lo que ella es y, sin embargo, renuncia a su diferencia y a su particularidad para entrar en relación con otras voluntades: el contrato es la realización del concepto, la unidad de la multiplicidad, en la que cada uno de los elementos es distinto y diferente de los otros, pero forma una unidad con ellos. Unidad

30. Para Hegel el ser propietario y el entrar en relaciones contractuales forman parte de la estructura ontológica del hombre; pudiera parecer que Hegel ha fijado estas características en algo así como una naturaleza humana, pero no es así. Hay que recordar que las estructuras ontológicas son históricas: cuando Hegel aborda la propiedad y el contrato se refiere a características esenciales del concepto del mundo moderno capitalista.

y diferencia es lo que caracteriza la esfera del contrato".³¹

...aquello en lo que la necesidad del concepto es real, es la *unidad* de diferentes voluntades, en la que éstas abandonan su diferencia y lo que les es propio. Pero en esta identidad de su voluntad está también contenido (en este estadio) que cada una *no es idéntica* a la otra, y es y sigue siendo por sí voluntad propia. (FD, §73)

El contrato tiene, por lo menos, dos implicaciones: la conjunción de las voluntades y la realización de la idea de personalidad libre. Implica la conjunción de voluntades diferentes que se reconocen entre sí a través del contrato, se reconocen como propietarios que enajenan sus bienes y, por lo tanto, como personas libres. Está ya presente en la figura del contrato el reconocimiento intersubjetivo en la forma más completa que puede alcanzar bajo el derecho abstracto. Este proceso de reconocimiento intersubjetivo irá recorriendo los diferentes momentos en el camino de la voluntad libre. "Las determinaciones de lo que será después el reconocimiento propiamente político, dice Rosenfield, se producen con el rodeo del movimiento de reconocimiento que el 'contrato' contiene. Podemos por ello decir que el 'contrato' es el 'ser' de un movimiento de reconocimiento cuyo 'concepto' es el 'estado'." Tanto en el contrato como en el nivel propiamente estatal se da este proceso de reconocimiento, pero de ningún modo el plano de lo estatal depende de una relación contractual, cada una está en un nivel diferente: el estado se encuentra en un plano que engloba, por así decirlo, el momento del contrato y le da sentido. "La 'esencia' del contrato es la de no ser un 'contrato social' ".³²

Hegel delinea las características más importantes del contrato en un famoso parágrafo de la *Filosofía del derecho*:

Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas *inmediatamente* independientes, a) el contrato tiene su origen en el *arbitrio*; b) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la

31. Vázquez, *op. cit.*, p. 84.

32. Rosenfield, *op. cit.*, pp. 92-93.

existencia sólo es *puesta por tal arbitrio*, es por lo tanto sólo voluntad *común* y no en y por sí universal; g) el objeto del contrato es una cosa *exterior individual*, pues sólo una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla. (FD, §75)

El contrato se funda, entonces, en el libre arbitrio de la voluntad, de dos voluntades idénticas —las de los contratantes—, que son personas libres y que quieren seguir siendo propietarios. Estas dos voluntades establecen la relación a partir de un objeto exterior, porque sólo un objeto exterior es susceptible de enajenarse. Por eso cuando Kant, en sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, subsume el matrimonio bajo el concepto de contrato, es incongruente consigo mismo al tratar a personas como objetos externos, es decir, al hacer esto Kant incluye el ser humano bajo la categoría de una cosa que puede ser poseída y enajenada.³³

Algo similar ocurre cuando se hace radicar la naturaleza del estado en un contrato. En un contrato los individuos enajenan un objeto exterior que les pertenece, no es posible que enajenen algo que es constitutivo de su personalidad como lo son sus derechos (cf. §66). Ni es posible que la voluntad de los individuos o el derecho de un príncipe estén sujetos a contrato alguno. Cuando se hace esto se está confundiendo a la libre voluntad con sus productos, se está trasladando "la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada" (§75). Es más, el aparato estatal funciona mejor mientras menos intervenga en él el arbitrio individual. Hegel se acerca a la idea spizosista de que el estado no debe depender del arbitrio de individuos particulares; un estado librado a la acción de individuos guiados por sus opiniones particulares sería un estado inestable. El estado debe tener una estructura que funcione independientemente de los intereses individuales,

33. Kant se refiere al matrimonio como a un comercio sexual, "Esta especie de comercio es el casamiento (*matrimonium*), es decir la unión de dos personas de diferente sexo para la posesión mutua, durante toda su vida, de sus facultades sexuales". Llega a hablar incluso de *adquisición* de una mujer o marido. (*Doctrina*, 94-98.)

hay que considerar que el estado público es tanto más perfecto cuanto menos queda librado al individuo que actúa por sí guiado por su opinión particular, respecto de lo organizado de manera general. (FD, §242)

Por otro lado, si el contrato parte del arbitrio de la persona, al fundar el estado en un contrato se está haciendo depender la existencia del estado de algo arbitrario y contingente como lo es la relación contractual.³⁴ Para Hegel no es algo arbitrario entrar o separarse de un estado, los individuos son ciudadanos y viven dentro de un estado independientemente de su voluntad. Y tan no es algo arbitrario que el estado puede —y de hecho lo hace— imponer a los ciudadanos sacrificios, como el sacrificio de la vida, que no podrían ser objeto de ningún contrato. Es obvio que en un contrato social no podría estar incluido el consentimiento de los individuos para dejarse matar. Un teórico del contrato, Cesare Beccaria, había llegado a impugnar la legüimidad de la pena de muerte a partir de la teoría del contrato social. Esto lo refuta Hegel argumentando que el estado no depende en absoluto del consentimiento de los individuos, es más, la finalidad del estado no es, en primera instancia, la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos singulares, como lo sería en las teorías liberales al modo de Locke. El fin del estado radica en el mantenimiento de la cohesión social, para ello puede reivindicar para sí la vida y la propiedad de los individuos. Es cierto que éstos son para sí fines en sí mismos, pero también lo es que pertenecen a una totalidad que los determina, que incluso determina sus fines individuales; sólo en la totalidad, en el estado, los individuos tienen objetividad. Si los fines colectivos, los fines del estado, están por

34. Una vez más, antes que Hegel, Spinoza había visto lo frágil que podía resultar un estado producto de una relación contractual, ya que "este contrato sólo será válido mientras subsista su fundamento, es decir, la razón de peligro o de utilidad, puesto que nadie hace un contrato ni está obligado a mantener los pactos, sino por la esperanza de algún bien o por el temor de algún mal. Si ese fundamento se suprime, desaparece por sí mismo el contrato, como lo enseña más que de sobra la experiencia". (*Tratado teológico-político*, cap. XVI, Alianza, Madrid, 1986, p. 343; *cf.* *Tratado político*, cap. IV, §6, Alianza, Madrid, 1986, pp. 116-117.)

encima de los fines particulares, esto quiere decir que el estado puede “disponer” de los individuos en caso de necesitarlo.

Por otro lado, los teóricos del contrato afirman la existencia de voluntades previas a su relación, siendo que el estado es una relación anterior a la existencia de las individualidades, más aún, supone una *unidad originaria sustancial* que es la que posibilita la misma individualidad. Todo esto lo sintetizó Hegel en un extenso pasaje de su crítica a la postura contractualista de la asamblea de Württemberg:

Aun cuando en la época moderna se han adquirido conceptos más verdaderos en sustitución de aquéllos, admitidos sin pensar ni razonar sobre el fundamento divino del gobierno y de los príncipes, la expresión “contrato social” ha dado la impresión de implicar la falsa idea de que el concepto de contrato sea en verdad aplicable, en un estado, a la relación entre el príncipe y los súbditos, entre gobierno y pueblo, y que las normas del *derecho privado* que provienen de la naturaleza de un pacto podrían, más aún, debían, tener aquí su aplicación. Un breve momento de reflexión permite reconocer que el conjunto constituido por el príncipe y el súbdito, el gobierno y el pueblo, tiene por fundamento relaciones que constituyen una *unidad originaria sustancial*, mientras que por el contrario, en el contrato, se comienza por una idéntica indiferencia e independencia de las partes una frente a la otra; la unión que realizan entre ellos sobre alguna cosa es una relación contingente que proviene de la necesidad y del arbitrio subjetivo de ambos. Debe distinguirse esencialmente de tal relación contractual la totalidad realizada en el estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente de lo arbitrario y de la voluntad; en sí y para sí es de un deber del que dependen los derechos; por el contrario, en el contrato es lo arbitrario lo que concede a uno y otro ciertos derechos, de los cuales surgen determinados deberes. Con el pasaje de un feudo imperial a estado, la anterior autonomía de las partes, mediatizadas por una tercera potencia intermedia y superior ha desaparecido, y con ello se ha dejado atrás también el conjunto de relaciones contractuales. (EP, 42)

Para Hegel la explicación contractualista quiere dar cuenta del estado moderno a partir de principios individualistas del derecho

privado propios de la Edad Media.³⁵ Pero este individualismo no les permite ver las relaciones elementales que subyacen a la acción de los individuos. Es a esto a lo que se refiere Hegel al hablar de una *unidad originaria sustancial*: ésta es el conjunto de relaciones que constituyen el mundo ético en el que se desenvuelven los individuos, éstas no son en absoluto relaciones contingentes, son relaciones objetivas y necesarias. Es en ellas, en ese sustrato que es el mundo ético, en lo que Hegel situará los fundamentos del estado. Puede parecer que esto es algo demasiado abstracto o alejado de la cotidianidad de los individuos, muy al contrario, es lo más concreto, lo más determinado, lo más próximo al quehacer de los individuos, ya que son ellos mismos los que, con sus acciones, sus creencias y sus deseos, lo han configurado, más aún, le dan forma en cada momento aunque no sean conscientes de ello. El mundo ético —y el estado como su más alta realización— es producto de la voluntad libre y creadora del conjunto de individuos que constituyen un pueblo. Bobbio ha señalado bien que “mientras los iusnaturalistas habían derivado al estado nada menos que de un acto jurídico, como el contrato, Hegel lo ha derivado del acto de una voluntad creadora.”³⁶ El estado no es sino el producto más acabado de la voluntad que se ha exteriorizado. Por eso puede afirmar Hegel que, en el estado, la libertad se hace objetiva en el derecho, en las comodidades de la vida, en el arte o en la política.

35. Es paradójico que, siendo la figura del contrato una figura netamente moderna, consecuencia del individualismo y del privatismo de la época moderna, Hegel sostenga que, en el modo en el que la usan los iusnaturalistas, sea una forma propia del mundo feudal e inadecuada para el mundo moderno. Hegel no distingue entre el papel del contrato en el mundo antiguo, en la forma que adopta en la relación del príncipe con sus súbditos, por ejemplo, y el papel del contrato en el mundo moderno, base del constitucionalismo moderno.

36. Bobbio, “Hegel e il diritto”, p. 45. En su artículo sobre la relación de Hegel con el iusnaturalismo afirma Bobbio: “El contrato social había sido un instrumento adecuado mientras el estado se concebía como una *asociación*, pero ya no desde el momento en que se interpreta como una ‘realidad sustancial’, como una *comunidad orgánica*. En el momento mismo en el que elimina el contrato, Hegel acaba por ser —respecto al resultado— más rousseauiano que Rousseau.” “Hegel il giusnaturalismo”, p. 28.

La libertad *política* de un pueblo consiste en formar un estado propio mediante aquello que se conoce por el nombre de voluntad general nacional, ya sea que todo el pueblo mismo decida, o que, quienes pertenecen a un pueblo, puedan reconocer tal estado como suyo, que es el caso cuando cada uno de los ciudadanos tiene los mismos derechos que todos los otros. (PF, I, §14)

Cuando los individuos pueden reconocer sus fines particulares en los fines del estado y su responsabilidad en el estado de cosas de su vida política, ya están en el camino de una verdadera libertad política. Hegel no pide sujetos que justifiquen la realidad, nada de eso: las acciones reales de los hombres y sus intenciones pueden variar y pueden hacer que lo sustancial, el conjunto de condiciones materiales de su vida, cambie. Si el concepto mismo cambia es porque los hombres se esfuerzan en darle una presencia efectiva a lo que consideran como justo. Hegel pide sujetos que comprendan las condiciones de su presente y que, como seres verdaderamente autónomos, se responsabilicen de ellas, sujetos que comprendan que no son inocentes ante la historia porque ellos mismos, con sus acciones, la continúan.

Finalmente, Hegel aborda el tema de la injusticia y del delito, que tienen su origen en la diferenciación de las voluntades individual y universal. No vale la pena que entremos a examinar la descripción jurídica que hace Hegel de la injusticia y del delito, para nuestros propósitos actuales basta que digamos que el delito es una lesión de la estructura jurídica que hemos venido analizando, es decir, de la propiedad y del contrato, pero fundamentalmente, es una lesión a la voluntad libre. La injusticia debe entonces castigarse, pero no mediante la venganza u otras formas que tiene la voluntad particular para reparar esa injusticia, formas que generan violencia. Es aquí donde aparece precisamente el estado moderno como la institución que se encarga de la vigilancia de la ley y la imparición de la justicia, del estado depende hacer que se respete a la persona, su propiedad y sus transacciones. Bajo el estado moderno, la realización del derecho y de la justicia no es

asunto que dependa de la voluntad individual, sino del estado mismo. Incluso frente a la violencia (o a un posible estado de anarquía) que pueda generar la injusticia, el estado puede ejercer otra forma de violencia "legítima", según dice Hegel, "como eliminación de la primera" (*FD*, §93). El estado viene a ser así, como en Weber, la institución que monopoliza la fuerza legítima, los medios de violencia y coerción. Pero para Hegel el estado no es sólo, o mejor dicho, no es su fin principal ser, una especie de policía del derecho, el fin del estado está en el mantenimiento de la cohesión social y de sus construcciones objetivas, el derecho y las instituciones que forman parte del mundo ético. Pero el tema del estado es algo que deberá ser tratado en el siguiente capítulo.³⁷

37. Deliberadamente he dejado de lado la consideración de la segunda parte de la *Filosofía del derecho*, 'La moralidad', donde la crítica de Hegel, más que al iusnaturalismo, va dirigida hacia la teoría moral de Kant, tema que sobrepasaría las intenciones de la presente investigación. De cualquier modo, véase el capítulo II, *supra*, pp. 50-55.

CAPÍTULO V DIALÉCTICA DE LA ETICIDAD

1. De la abstracto a lo concreto

En una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, la *Filosofía del derecho* reconstruye el camino que tiene que transitar una conciencia para ser autoconciente de su libertad, una libertad que encontrará su plena realización en el estado moderno. El derecho abstracto y la moralidad no son sino abstracciones que sólo tienen una realidad concreta en la eücidad, y más exactamente, en el estado. "La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la *eticidad*" (FD, §32 Agr.). Son momentos que, en cuanto subjetivos, en cuanto pueden ser concebidos con independencia de determinaciones que tienen en la realidad concreta, no son autosubsistentes, carecen de realidad objetiva y deben distinguirse del absoluto del mundo ético. "Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento" (FD, §141 Agr.). El derecho abstracto y la moralidad son abstractos, ya que fuera de la realidad éüca, de lo concreto del mundo social, no tienen existencia. Sólo en la sociedad el derecho y la moralidad tienen su realidad. El mundo ético es lo concreto para Hegel.¹ Así, el individuo singular, que

1. Theodor Adorno explica claramente el significado que tienen estos dos términos en la filosofía de Hegel: "...en Hegel lo concreto es el todo... Mientras

para los iusnaturalistas era anterior y condición de posibilidad del estado, para Hegel no es sino una figura abstracta, si no se le contextualiza en lo concreto de un mundo ético y de sus determinaciones sociales.²

La *Filosofía del derecho* nos muestra cómo el concepto abstracto del comienzo, la voluntad libre, no es abandonado nunca, sino que "deviene cada vez más rico", de tal modo que la eticidad es la realización más concreta y determinada de la libertad. Si Hegel no ha procedido mostrando la prioridad o anterioridad de una eticidad que subsume los dos momentos anteriores, es porque desea mostrar a la conciencia que haga el recorrido que el estado es la determinación más acabada de la libertad. Desde este punto de vista Hegel se diferencia de iusnaturalistas como Hobbes: la filosofía hegeliana no desea hacer una teoría deductiva del estado, sino hacer una demostración —más que una demostración—, del camino que ha de recorrer una conciencia individual para darse cuenta que el estado y sus derechos son producto de su libertad.

En el momento de la eticidad el derecho abstracto y la moralidad cobran realidad: las formas propias de los momentos anteriores no son ya más figuras abstractas. La persona abstracta del derecho y el sujeto moral que podían parecer meras figuras vacías, son, en el ámbito de la vida ética, hombres concretos con necesidades; la propiedad y el contrato, por ejemplo, tendrán plena realidad dentro del momento de la sociedad civil: será entre los individuos que se mueven en ella que tendrán lugar relaciones

lo singular es abstracto, lo que está aislado, el momento particular. Por ejemplo la subjetividad aislada e independiente de los objetos de los que se ocupa, o, por otra parte, las cosas puras, independientemente de los momentos de la mediación de parte del pensamiento que están siempre contenidos". *Philosophische Terminologie*, 1973, citado por M. Bovero, "El modelo hegeliano-marxiano", en *op. cit.*, pp. 170-171.

2. Es por eso que, del objeto del derecho abstracto, la persona, Hegel ha dicho que no es sino una figura vacía, sin realidad y sin ninguna esencialidad ["llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio", *FE*, 285]. Al ir tomando realidad esta figura, nos encontraremos al *sujeto moral* en el ámbito de la moralidad, al *miembro de la familia* en la familia, al *ciudadano* en la sociedad civil, y al *hombre* en la esfera de las necesidades (*cfr. FD*, §190).

contractuales y de propiedad, así como también será el ámbito propio de las relaciones morales —en su sentido más propiamente kantiano. Todo esto, a su vez, estará subsumido en la figura más alta de la eticidad, el estado.

Por otro lado, al afirmar la primacía de la esfera ético-estatal frente a la esfera abstracta del individuo, Hegel está retomando elementos de las teorías políticas de Platón y de Aristóteles, según las cuales, los derechos individuales presuponen siempre la pertenencia del individuo a la comunidad. Y a la vez que retoma estos elementos, los conjuga con la teoría iusnaturalista moderna y con sus tesis del individuo como titular de derechos y sujeto de la moralidad, y con su proyecto de fundamentación racional del estado. Se ha dicho que Hegel, aunque pensador de la modernidad, no es realmente moderno él mismo, es más bien un crítico de la modernidad que busca en la antigüedad los elementos de su crítica. Sería más exacto afirmar que la filosofía política de Hegel es una síntesis de las filosofías políticas antigua y moderna. Al problema de la disolución social debida al individualismo moderno, que los iusnaturalistas habían tratado de resolver desde posturas teóricas aún más individualistas, Hegel le da solución recurriendo a "la doctrina del estado como una comunidad política, en la cual los individuos no van cada uno tras sus intereses privados, sino que conjuntamente persiguen sus intereses públicos. Con ello Hegel da un paso decisivo repasando los planteos de la filosofía política de la modernidad y la conecta con el contexto mayor de la teoría política fundada por Platón y Aristóteles".³

Ya hemos visto cómo los iusnaturalistas trataban de resolver el problema de la fundamentación teórica del estado desde posturas individualistas que planteaban una concepción del gobierno basado en el consentimiento de individuos en un estado previo a cualquier relación política. Para Hegel, si se parte de formas privatistas como el contrato o si hay un predominio del interés individual por sobre el interés público, se llega a la disolución social. Todo esto mostraría lo inadecuado del planteo que el

3. Iltting, "La estructura de la *Filosofía del derecho de Hegel*", p. 77.

iusnaturalismo había hecho respecto a la naturaleza del estado. A este problema le da solución Hegel al redefinir el aparato categorial del derecho natural haciendo una diferenciación entre sociedad civil y estado.

Hegel hace una distinción que ningún filósofo de la política antes que él había hecho entre dos esferas, a la vez jurídicas y sociales, completamente diferentes: una esfera de intereses privados, particulares, y una esfera que incluye en sí a la anterior, la esfera de los intereses públicos. Si la primera es la esfera de lo propiamente social, de la sociedad civil, la segunda es la de lo político, la de un estado encargado de mantener la cohesión social. El "modelo" hegeliano, al decir de Michelangelo Bovero, "interpreta la realidad de las formaciones sociales modernas sobre la base de la contraposición fundamental entre una esfera social contradictoria y una esfera política en la que las contradicciones se median; o bien, con una fórmula todavía más esquemática, se puede decir que tal modelo expresa la separación real, moderna, entre la escisión social y la recomposición política".⁴

Los iusnaturalistas no habían hecho esta distinción, se habían referido a la sociedad civil como a una sociedad política, como a un estado político constituido. De este modo, la entrada a la sociedad civil significaba al mismo tiempo la creación de un colectivo y la subordinación a un estado político: esto era resultado de la fusión hobbesiana entre los pactos de unión y de sujeción. Hegel toma el término de "sociedad civil" de los iusnaturalistas y lo aplica solamente al ámbito de los intereses particulares. Así, el estado prepolítico de los iusnaturalistas pasa a ser modificado en la esfera de la sociedad civil hegeliana.

Para una representación gráfica de la síntesis hegeliana de los esquemas de las filosofías políticas antigua y moderna podemos servirnos del siguiente cuadro:

4. Bovero, "El modelo hegeliano-marxiano", pp. 151-152.

| | | | |
|----------------|---|--|------------------------------------|
| Aristóteles | Familia | Polis Π ολις | |
| Iusnaturalismo | Estado de naturaleza <i>Status naturae</i> | Estado o sociedad civil <i>Societas civilis</i> | |
| Hegel | Familia <i>Familie</i> | Sociedad civil <i>Bürgerliche Gesellschaft</i> | Estado <i>Politischer Staat</i> |
| | <i>Sittlichkeit</i> | | |

Para Aristóteles la familia es el germen del estado, es una especie de polis en potencia, es decir, hay un proceso evolutivo. El estado es como una familia con similar jerarquización. El iusnaturalismo, mientras tanto, contraponen el estado de naturaleza al estado civil; no hay evolución, como en Aristóteles, sino creación artificial.⁵ En Hegel no hay ni evolución, ni artificio, lo que hay es un proceso dialéctico: la familia no evoluciona, sino que es negada y subsumida por la sociedad civil, que a su vez es igualmente negada y subsumida por el estado. Es decir, ni la familia ni la sociedad civil desaparecen en el estado, sino que son conservados y englobados en él. Hegel no propone una secuencia natural o histórica entre estos momentos: familia y sociedad civil son momentos abstractos que identifica en un verdadero y literal análisis del estado moderno.

Mientras Aristóteles se refiere a una comunidad natural en la que no se conoce la figura del individuo tal como se desarrollaría sobre todo a partir de la disolución de la "bella totalidad" griega (cfr. *FD*, §185 Obs.), los iusnaturalistas se refieren más bien a una

5. Para un desarrollo más amplio de las diferencias entre los "modelos" aristotélico y iusnaturalista, véase el artículo de Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en *Origen y fundamentos del poder político*, pp. 71ss.

sociedad moderna dividida por los intereses particulares y en donde el predominio de la figura del individuo dificulta la cohesión social y cuestiona la existencia misma de un poder común. A *grasso modo*, se podría decir que mientras la comunidad es algo natural, la sociedad es, valga la redundancia, producto de la asociación, es un producto artificial, tal como la había visto Hobbes. También en este aspecto Hegel constituirá una síntesis entre estos dos planteos: en él la contraposición comunidad/sociedad se resuelve en una especie de síntesis—o en una relación dialéctica, si se le prefiere ver así—, en la que la sociedad de individuos encuentra un substrato en una comunidad representada por el mundo ético y el *Volksgeist*.

En definitiva, Hegel implica, como tantas veces lo ha indicado Bobbio, una ruptura y una continuación con respecto al iusnaturalismo, y más que una continuación, Hegel lo que ha hecho ha sido integrar algunos aspectos positivos de la doctrina del derecho natural en su propia filosofía, de modo que, no solamente en su planteo del derecho abstracto, sino también en su división tricotómica de la eticidad ha incorporado elementos del modelo inaugurado por Hobbes. Esto resulta claro al examinar la caracterización que hace Hegel de la sociedad civil, como a continuación se verá.

Sólo una advertencia habrá que hacer: es cierto que una de las herencias más duraderas del pensamiento de Hegel ha sido su visión de la relación sociedad civil/estado, el problema es que se ha visto esta relación como un “modelo dicotómico” similar al “modelo” iusnaturalista estado natural/estado civil, y esto ha tenido consecuencias para las interpretaciones del pensamiento político de Hegel. Al excluir la figura de la familia y al ver la relación más como una contraposición que como un proceso de negación y conservación, se está dejando de lado la misma dialéctica que extrañamos en tantas interpretaciones del pensamiento hegeliano—sin duda una de sus aportaciones más ricas y, a la vez, una de las más olvidadas por la filosofía actual. De este modo no sólo se limita la comprensión de la relación sociedad civil/estado, sino que también se está malinterpretando la estructura de su obra

y el lugar de su filosofía política en su sistema filosófico. Y, para decirlo junto con Karl-Heinz Ilting, "como el mismo Hegel lo veía, el elemento verdaderamente filosófico en su *Filosofía del derecho* es justamente la forma de presentación dialéctica que es consistentemente ignorada en la mayoría de los comentarios a su filosofía política".⁶

2. De la familia a la sociedad civil

La familia es una primera comunidad natural a la vez que la primera determinación del mundo ético. Ella es el resultado más inmediato del proceso por el que se concretizan el derecho abstracto y la moralidad. Los miembros de la familia son personas jurídicas y también sujetos morales. El carácter inmediato y natural de la familia "se vuelve el de una comunidad que asegura en sí la unidad del proceso que le dio origen y se abre ahora a su proceso de autodiferenciación".⁷ La familia constituye

una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíprocas. [...] Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son un ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de la naturaleza. El estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al estado el sólido fundamento de sentirse uno con un todo. (LFH, 106)

Pero la familia es una unidad que lleva en sí el germen de su propia

6. K.-H. Ilting, "The dialectic of civil society", en Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society*, ya citado, p. 212.

7. Rosenfield, *op. cit.*, p. 154.

negación y disolución: la familia tiene como fin la educación de los hijos para que éstos se conviertan en personas autónomas, que saldrán de la familia para ser individuos independientes que formarán sus propias familias. De este modo la sustancia espiritual se particulariza abstractamente en una pluralidad de familias o individuos independientes. Al particularizarse la familia en individuos pierde su carácter ético

puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística. (*Enc.* §523)

En el momento de disolución de la familia, ésta ha sido negada por una sociedad civil que empieza en el punto en que los miembros de la familia entran en relaciones unos con otros como personas autónomas e independientes. Y, al mismo tiempo, estas relaciones producen un sistema de interdependencia entre esas personas,

un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. (*FD*, §183)⁸

De este modo se ha transitado de la familia a una sociedad civil caracterizada por el predominio del individualismo sobre cualquier tipo de valor comunitario. Si recordamos nuestro cuadro,

8. Itting hace notar algo interesante con respecto a la argumentación dialéctica de Hegel en este punto: "Una de las 'determinaciones' del concepto de libertad, que emerge de la reconstrucción dialéctica que Hegel hace del desarrollo de este concepto, es la independencia de los individuos en un 'sistema de completa interdependencia'. Pero Hegel no desarrolla este sistema a partir del concepto de libertad (como uno supondría) sino a partir de las condiciones antropológicas e históricas para la satisfacción de las necesidades humanas. En su reconstrucción del desarrollo del concepto de libertad, la existencia histórica de una sociedad capitalista temprana es presupuesta como un contenido dado." "The dialectic of civil society", p. 215.

veremos que lo que ha hecho Hegel ha sido transpasar las características del estado de naturaleza de los iusnaturalistas a su sociedad civil. Si el estado de naturaleza era para aquéllos un estado de completa libertad y de acendrado individualismo, de guerra de todos contra todos, la sociedad civil hegeliana es, precisamente, "el reino de la libertad individual".⁹ En la sociedad civil cada individuo es un fin para sí mismo. Las relaciones sociales son medios para alcanzar fines individuales; de esta posición derivará la moderna idea de asociación. La relación de asociación, propia de una racionalidad instrumental, tiende a volverse hegemónica en el mundo moderno, en contraposición a la antigua idea de comunidad. El interés particular, y sobremanera el interés económico, es lo que hace que el individuo entre en una relación de interdependencia con otros individuos. "La eticidad se ha perdido en uno de sus extremos" (FD, §184), en la sociedad civil se ha perdido el sentido de comunidad, del "nosotros". Hegel simplemente está caracterizando al individualismo economicista dominante dentro de la vida social —el mismo "individualismo posesivo" con que ha sido identificado el estado de naturaleza de los teóricos del derecho natural. Es necesario asumir que la lógica del mercado y del individualismo es parte constitutiva del estado moderno.¹⁰ Hegel sabe también que los individuos no pueden ser

9. Esta idea de la sociedad civil como un campo de batalla es una herencia hegeliana claramente desarrollada por Marx: "Toda la *sociedad civil*, dice, es precisamente esta guerra [del hombre contra el hombre], uno contra otro, de todos los individuos, aislados uno de otro ahora sólo por su *individualidad*, y es el movimiento general, desenfrenado, de las potencias elementales de la vida liberadas de las cadenas de los privilegios". Marx, *La sagrada familia*, cit. por Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 47. La imagen del *bellum omnia contra omnes* no sólo está presente en la sociedad civil hegeliana, también lo estará en el ámbito de las relaciones internacionales, en que cada estado se presenta como un individuo frente a los otros, es por eso que, en el §333, afirma Hegel que "los estados están entre sí en estado de naturaleza".

10. La caracterización de Hegel de la sociedad civil ha tomado elementos de la economía política clásica de Smith y Ricardo, quienes, para nuestro autor, han descubierto las leyes que rigen este ámbito económico y social del mundo moderno. *Cfr.* §189.

regidos por una política globalizadora que quiera hacer desaparecer la figura del individuo: es necesario asumir la individualidad e integrarla, sin que esto signifique hacer depender al estado de los intereses individuales, tal como habían hecho los iusnaturalistas.¹¹

La concepción de la sociedad civil pertenece al mundo moderno... Cuando se representa al estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del estado. (FD, §182)

Debemos recordar que la tarea que Hegel le ha impuesto a la filosofía es la de pensar las condiciones en las que se da y se piensa el presente. La sociedad civil es un fenómeno propio del mundo moderno, sólo en él ha sido posible el surgimiento de un ámbito de relaciones económicas y sociales diferenciadas de las relaciones propiamente estatales o políticas. Históricamente Hegel comparte con los iusnaturalistas las mismas condiciones de una sociedad capitalista temprana; y como teóricos de una misma realidad moderna que son, Hegel les puede reprochar a esos "modernos doctrinarios del derecho público" que son los iusnaturalistas, el haber confundido este ámbito social, de la sociedad civil, con el ámbito de lo político o estatal, el ámbito de lo privado con el de lo público, y el haber hecho depender al estado de intereses individuales arbitrarios.

Se hace necesario recalcar aquí que, si bien en la sociedad civil los individuos son independientes y autónomos cada uno con respecto a los demás, cada uno se hace valer y se satisface a partir de su relación con los otros, de la dependencia que tiene con los

11. Aquí se hace necesario distinguir las fases por las que ha pasado la filosofía de Hegel, ya que mientras en su periodo de Jena había defendido la tesis de que la vida ética debía destruir completamente toda particularidad, en la *Filosofía del derecho* ha abandonado esta idea. Cfr. §§217, 260, *passim*. En sus escritos anteriores al periodo berlinés falta también el concepto de sociedad civil, y el de un estado definido por su relación con aquélla.

demás, es decir, de su interdependencia. Así sea sólo para alcanzar sus fines particulares,

sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de suerte, en ella desembocan todas las pasiones que son gobernadas por la razón que allí aparece. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar. (FD, §182 Agr.)

Las relaciones sociales están fundadas en un entrelazamiento de las necesidades y los derechos del individuo, con las necesidades y los derechos de todos. Otra vez aparece una relación dialéctica entre el individuo y el colectivo en la que, como dice Hegel, "promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin" (FD, §184 Agr.). Incluso en este punto Hegel se distancia radicalmente de pensadores como Hobbes, para quien la relación del individuo con el colectivo es una cuestión más arbitraria que natural. Michelangelo Bovero ha sabido llamar la atención sobre esta diferencia: "...las relaciones sociales no solamente están fundadas en el arbitrio de los sujetos y en la particularidad de las acciones individuales, como en las representaciones de la *societas naturalis* donde solamente hay relaciones *interindividuales*, tejido de las relaciones constantemente disfrazado y rehecho, y no relaciones *sociales*, tejido entrelazador. La sociedad civil hegeliana no solamente tiene este principio, sino se basa también en el principio opuesto de la universalidad en la que todos los hombres, aun en su independencia formal, están necesariamente vinculados. Tanto es así que esta universalidad en la sociedad civil hegeliana se muestra 'como fundamento y forma necesaria de la particularidad' [FD, §183]; mientras que en la concepción iusnaturalista solamente la sociedad civil-política aparece como efectiva

universitas. Antes de ella no hay más que una *multitudo*".¹²

A este respecto cabe que señalar también que este proceso, por el cual el individuo se transforma en un eslabón de la cadena social, determina sus fines de modo que sólo pueden ser alcanzados "en la medida en que determine su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que consituye el conjunto" (*FD*, §187), es decir, en la medida en que se integre o se eleve a la universalidad que es un todo cultural. En otras palabras, el individuo inmerso en relaciones de interdependencia con otros individuos, necesariamente se halla en medio de un tejido cultural, espiritual, que determina su saber, querer y actuar de modo universal. Tal como era para los iusnaturalistas, para Hegel la sociedad civil es, en el mundo moderno, el momento formativo de la cultura; pero para Hegel, a diferencia de aquéllos, el acceso a la cultura, o a la civilización, no es tampoco una decisión arbitraria.¹³ Para Hobbes, Locke y Rousseau —con sus diferencias—, la entrada a la sociedad civil significaba el paso de un estado de inocencia, o incluso de salvajismo, a otro de civilización. El individuo natural de estos pensadores no es sino producto de su abstracción de las condiciones sociales y culturales concretas en que necesariamente aparecen los individuos. Ese individuo abstracto debe contextualizarse en un todo cultural, con todo lo que ello implica. Si la interdependencia de los individuos en la sociedad civil está determinada por sus necesidades, la cultura, que se forma dentro de la sociedad civil, estará también determinada por esas necesidades y por el trabajo que tienda a satisfacerlas, como más abajo veremos. A través del trabajo el hombre se civiliza, adquiere

12. Bovero, "El modelo hegeliano-marxiano", p. 206.

13. El concepto que Hegel emplea para referirse a la formación cultural de un individuo es *Bildung*. Este concepto es más central en el pensamiento de Hegel de lo que pudiera pensarse: como veremos al tratar el tema del estado, Hegel parece pedir sujetos formados de tal modo que hagan coincidir su interés particular con el universal. El propósito de toda *Bildung* es producir el pensamiento universal (*FD*, §20). La *Bildung* también es aquéllo que distingue al hombre de lo natural. La influencia de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller sobre Hegel en este punto es evidente. Un tratamiento más profundo del tema se encuentra en Cordua, *op. cit.*, pp. 186-193.

una determinada configuración espiritual.

La *cultura* es en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. [...] por medio del trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad* en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la idea. (FD, §187)

Se puede decir, entonces, que la sociedad civil hegeliana recoge a la vez características del *status naturae*, como estado de disgregación, y de la *societas civilis*, como estado de conformación cultural. Si recurrimos otra vez a nuestro cuadro, nos daremos cuenta de que, en el esquema hegeliano, la sociedad civil se encuentra en un momento intermedio con respecto al esquema dicotómico del iusnaturalismo. Sin ahondar mucho en todas las características de la sociedad civil tal como la perfila Hegel, nos damos cuenta de que ésta no es solamente un ámbito de relaciones económicas, tal como algunas reducciones marxistas del pensamiento de Hegel la delinearón, una definición más cercana al espíritu hegeliano podría ser la que ofrece Bobbio: "En una primera aproximación se puede decir que la sociedad civil es el lugar donde surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos, religiosos, que las instituciones estatales tienen la misión de resolver mediándolos, previniéndolos o reprimiéndolos".¹⁴ Y es el lugar donde surgen estos conflictos porque también es donde surgen las necesidades, y donde, parcialmente, deben de ser satisfechas. Es la dialéctica de las necesidades la que va a conducirnos hasta lo universal.

Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser para otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción. La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones

14. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 43.

de los individuos entre sí. Esta universalidad, en el sentido de *reconocimiento*, es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad y abstracción, en algo *concreto*, en cuanto *social*. (FD, §192)

Hegel hace una caracterización del hombre a partir de sus necesidades. La sociedad civil es el momento de “la mediación de las *necesidades* y de la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*” (FD, §188). La interrelación social es un medio para la satisfacción de las necesidades humanas, pero al mismo tiempo que se ven satisfechas esas necesidades, hay un proceso de creación de nuevas necesidades. A diferencia del animal, el hombre va sofisticando sus necesidades progresivamente, las va haciendo más abstractas (FD, §190); esta sofisticación de las necesidades diversifica y divide el trabajo. Cabe anotar que mientras más se divide el trabajo, más estrecha se hace la interdependencia entre los hombres. (Esta división del trabajo lleva a una diferenciación estamental que, para los fines de esta investigación, no es necesario tratar.)

Hegel traza los rasgos esenciales —se podría decir, las características ontológicas de la estructura del mundo moderno—, propios de la sociedad civil en el estado moderno. Hegel sabe, como después lo desarrollará Marx, que el funcionamiento de la sociedad civil, según los principios que le son esenciales, lleva no sólo a la diferenciación del trabajo, sino también a una diferenciación social.

Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo..., lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil. (FD, §243)

Así, como una característica inmanente de la sociedad civil, tal como ésta se ha configurado en el mundo moderno, aparece un segmento de la población que está excluido de los derechos espirituales y materiales de la sociedad civil.¹⁵ Si en el momento del derecho abstracto "la absoluta multiplicidad de los individuos es una *igualdad* en la que todos valen como *cada uno*, como *personas*", según la expresión de la *Fenomenología* (FE, 283), en la realidad concreta de la sociedad civil en que la personalidad se encarna en hombres con necesidades, esta igualdad no es sino una mera igualdad jurídica y formal. A pesar de que en la sociedad civil se objetiva el derecho abstracto, esto no obsta para que la única igualdad posible en el mundo moderno sea la igualdad de la personalidad *abstracta*. "Esta igualdad, establecida por el régimen de producción para el mercado, por el régimen burgués de producción liberado de las trabas del feudalismo, es la única igualdad que existe en ese tipo de sociedad."¹⁶ Los hombres no sólo son desiguales por naturaleza, sino que la misma sociedad fomenta y desarrolla la desigualdad natural:

Pertenece al entendimiento vacío que toma su abstracción y su *deber ser* por lo real y racional, el oponer la exigencia de *igualdad* al *derecho* objetivo de la *particularidad* del espíritu incluido en la idea. Este derecho no sólo no elimina en la sociedad civil la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza —el elemento de la desigualdad—, sino que la produce a partir del espíritu y la eleva a desigualdad de la habilidad, al patrimonio e incluso a la cultura moral e intelectual. (FD, §200)

La desigualdad es una característica de la sociedad civil, Hegel, demasiado realista en este punto, no está consagrando la desigualdad, se limita a describir las características propias de la sociedad civil bajo el estado moderno. Y es precisamente por la desigualdad

15. Esta "clase" que Hegel llama "plebe" será lo que posteriormente Marx llamará "proletariado". Justo por su exclusión, esta clase cultiva una íntima indignación contra la burguesía, contra la sociedad en general, y esto la hace aparecer ante Hegel como un peligro para la sociedad.

16. Vásquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, p. 49.

y el individualismo imperantes en la sociedad civil que los individuos no pueden actuar independientemente uno del otro con respecto a las cuestiones públicas. En el estado moderno no es posible la participación de todos los individuos en la cosa pública, como pretendió Rousseau y otros demócratas participacionistas, en todo caso la participación del individuo debe darse a través de corporaciones, es decir, a través de gremios o asociaciones representativas de sus intereses profesionales. En la corporación

el ciudadano particular encuentra, como hombre privado, el aseguramiento de su riqueza; mientras que, además, por ella sale fuera de su interés singular y privado, y tiene una actividad consciente para un fin relativamente universal; como en los deberes jurídicos y de clase, tiene su eticidad. (*Enc.* §534)

La corporación le permite al individuo la identificación con un gremio y la participación en lo público. Ella media la relación de los individuos con el estado. Los iusnaturalistas habían sostenido una relación directa de los individuos con el estado, pero Hegel sabe que solamente "es por la corporación que el individuo se hace legal y políticamente identificable; fuera de su estamento corporativo el individuo está perdido y puede pasarse el resto de su vida vagando en busca de un reconocimiento imposible para su existencia inestable".¹⁷

Frecuentemente se piensa en la corporación hegeliana como una reminiscencia de los antiguos gremios feudales, con todo y su división jerárquica; la corporación para Hegel es algo más que el gremio artesanal del feudalismo: con este término Hegel engloba no sólo a estos gremios, sino al conjunto de actividades comerciales e industriales modernas. "La doctrina hegeliana, dice Smith, se aplica no solamente a los gremios restringidos de la Edad Media, sino a todos los ámbitos de asociaciones profesionales y organizaciones voluntarias que crecen bajo las condiciones de la sociedad civil. La libertad de asociarse es, para Hegel tanto como para

17. Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 115.

Tocqueville, una libertad fundamental del mundo moderno".¹⁸

Lo cierto es que la corporación media mucho más eficazmente la relación de los individuos en la sociedad civil con el estado. La corporación constituye una raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil, y por ello mismo, un momento en el ascenso dialéctico de la particularidad hacia la universalidad.

En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente. Por supuesto, deben estar bajo el control superior del estado, para evitar que se burocraticen y se rebajen a la miserable condición de gremios. Pero en y por sí la corporación no es un gremio cerrado, sino el devenir ético de las profesiones individuales y su elevación a un círculo en el que adquieren fuerza y honor. (FD, §255 Agr.)

El corporativismo es una forma de representación propia del estado moderno, ningún estado moderno puede subsistir sin un tipo de representación a partir de este tipo de organizaciones. Las corporaciones se encargan de mediar entre los miembros de la sociedad civil y los aparatos del estado, representando lo particular en lo universal. En la representación corporativa no cuentan los individuos aislados, sino los individuos organizados en la sociedad civil. La corporación también implica una forma de conciliación del ámbito de la economía, de la atomización, del interés privado, con el ámbito propiamente político o estatal, que articula y aglutina las voluntades individuales en una voluntad general. En resumen, la corporación es un primer momento a partir del cual Hegel

18. Smith, *op. cit.*, p. 142. El mismo término alemán *Korporation* que usa Hegel se distingue de los términos que designaban a los antiguos gremios (*Zunft, Innung*, etc.), Hegel quiere, con ello, distinguir el carácter radicalmente diferente de la corporación. Cfr. Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 114, nota 45.

intenta dar respuesta a la cuestión de cómo generar acciones colectivas que tengan unidad, considerando el individualismo moderno y la fragmentación que significa la sociedad civil.

La corporación ha subsumido en sí a lo particular, que se eleva hacia la forma de lo universal en la forma histórica del estado. De hecho la aparición de la corporación en la sociedad civil no es sino una figura que ha tenido su necesidad en el desarrollo histórico del estado moderno, sólo dentro de él se puede dar este tipo de organización. Hegel —como nosotros, desde nuestro mirador al final del proceso—, presupone “la dialéctica de este desarrollo histórico y la existencia del estado moderno, para describir a través de la estructura de su recuento, cómo la relación de la particularidad con la universalidad se desarrolla dialécticamente, paso a paso”.¹⁹

3. La universalidad del estado

En esta sección me propongo analizar la teoría del estado de Hegel y contrastarla con la teoría iusnaturalista; sin embargo, me parece que, para el tema de la crítica de Hegel al iusnaturalismo, no interviene directamente la forma en que Hegel estructura su estado ni el tipo de gobierno que propone.²⁰ Aquí me limitaré a examinar las consecuencias que para la teoría del estado hegeliana tiene una fundamentación como la que ha hecho Hegel, pero también, en la línea argumental seguida, el lugar que ocupa la figura del individuo frente al aparato estatal.

El estado es la superación, y la recomposición en el ámbito de la política, de la sociedad civil y de la familia. Pero el estado no sólo es el momento de la recomposición política de lo social, sino

19. Ilting, “The dialectic of civil society”, p. 220.

20. Una exposición de la estructura del estado y la forma de gobierno propuestas por Hegel se encuentran en el libro de Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1987, pp. 147-167.

también es el fundamento mismo lo social, es aquello sin lo cual la sociedad no es más que una multitud de individuos sin una forma y una identidad colectiva propias. Esta idea estaba presente desde el escrito sobre la constitución de Alemania que había redactado Hegel en 1801. Sin el desarrollo dialéctico propio de su obra de madurez y sin la concepción triádica de la eticidad, Hegel había delineado un perfil del estado que permanecerá casi inalterado a lo largo de su obra. En *La Constitución de Alemania* Hegel había afirmado que a una multitud de hombres no se le podía llamar propiamente estado, si ésta no estaba organizada con una defensa y una autoridad política comunes. Más tarde, en sus lecciones en el *Gymnasium* de Nuremberg en 1810, Hegel, sin hacer aún una clara distinción entre sociedad civil y estado, habla en estos términos de una "sociedad estatal":²¹

El estado es la sociedad de seres humanos que existen bajo las relaciones del derecho, y en que los individuos no se reúnen debido a una relación natural particular según sus inclinaciones y sentimientos naturales, sino que valen como personas unos para otros, y la personalidad de cada uno es afirmada mediatamente. [...] Un pueblo está unido por su lenguaje, moral, costumbres y cultura. Pero esta cohesión todavía no forma un estado. Es verdad que moralidad, religión, bienestar y riqueza de todos sus habitantes son ciertamente muy importantes para el estado; y aunque el estado debe preocuparse por fomentar dichas condiciones, éstas todavía no constituyen la finalidad inmediata del estado, sino el *derecho*. (PF, I, §24)

Se entiende que lo que verdaderamente une a los individuos y los convierte en ciudadanos de un estado no son las relaciones naturales o étnicas que guardan entre sí, sino las relaciones que tienen por medio de la ley. La ley —el derecho—, es la expresión abstracta de la voluntad general de una colectividad, según dice el propio Hegel. El estado de derecho, el *Rechtsstaat*, está basado en

21. Es importante que se vea la evolución del pensamiento hegeliano en este punto, se suele pensar en una verdadera deglución de la sociedad por parte del estado cuando se oye el término de "sociedad estatal". Véase, como ejemplo, la interpretación de Louis Dumont, en *op. cit.*, p. 112.

la idea de individuos libres e iguales ante la ley.²² El derecho no es sino el orden racional que estos individuos, unidos en un todo que es la voluntad general, se han dado a sí mismos. El estado de derecho implica ya una determinada organización racional y el respeto a los derechos y a la individualidad: un estado en que no rige el derecho en todo momento, un estado en el que los ciudadanos o los gobernantes no cumplen con el derecho, no es un estado de derecho, ni mucho menos un estado moderno en sentido estricto. Un estado en el que rige el derecho del más fuerte, un estado natural de inseguridad o de guerra de todos contra todos, tal como lo habían visto los iusnaturalistas, es exactamente lo contrario de un verdadero estado políticamente constituido.

Ya en 1817, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel ha desarrollado una teoría del estado y de la sociedad que permanecerá casi sin cambio hasta sus últimos escritos. En la *Enciclopedia*, la sociedad civil es presentada más que como un estado preestatal, anterior a la formación del estado, como un momento de, o en, la formación del estado, como un estado jurídico-administrativo, cuya tarea es la de encargarse de la impartición de justicia —de forma subordinada al estado—, y de vigilar las costumbres y ocuparse del bienestar material de los ciudadanos.²³ El estado, en cambio, es el momento ético-político en el que se reúnen los

22. Kant había caracterizado al estado civil según tres principios: 1. La libertad que cada miembro de la sociedad, como ser humano, tiene; 2. La igualdad de cada uno con los otros como sujetos que son; 3. La independencia (autonomía) de cada miembro de una república como ciudadano de ella. (*Teoría y praxis*, cit. por Smith, *op. cit.*, p. 145.) Hegel, a su vez, desarrolla la idea del estado de derecho en *LPH*, 104-107.

23. Este estado externo que se ocupa del bienestar externo de los súbditos y que actúa en el ámbito de la sociedad civil, es un *WohlfahrtStaat*, es decir, una especie de *Welfare State*, que se ocupe "de la seguridad de la persona y la propiedad, [y que] se asegure la subsistencia y el bienestar [*des Wohls*] del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*". (*FD*, §230) Me parece que Hegel no usa el término *WohlfahrtStaat*, aunque en este punto es perfectamente válido su uso. Sin embargo, hay que tener cuidado porque, a diferencia del *Welfare State*, la finalidad del estado hegeliano no se detiene en la administración pública.

momentos anteriores y en el que se realiza cabalmente la adhesión del ciudadano a la totalidad de la que forma parte. Desde el análisis hegeliano de la sociedad civil se ve cómo en ella misma se encuentra el principio de su negación, es decir, el principio del momento que negará y superará la disgregación que le es propia; no sólo las corporaciones, también algunos órganos que regulan la administración de justicia, se encuentran en la sociedad civil y preludian el momento de una entidad política más amplia.

Es necesario que se entienda que la negación de la sociedad civil por el estado no es una negación literal, por más que se le haya querido ver así; Hegel no está a favor de un estado totalitario que elimine o absorba completamente a la sociedad civil y a la figura del individuo —algo muy propio de algunos estados contemporáneos. Una mala comprensión de la dialéctica hegeliana vería al estado más como una totalidad omniabarcante que llega a abolir los principios de la sociedad civil, que como una negación y conservación —en términos hegelianos como una superación, una *Aufhebung*—, que conserva en sí la diversidad propia de la sociedad civil, pero que la somete a una racionalidad más alta, la de la ley.²⁴ El estado es el punto en que se unifica la diversidad de los momentos anteriores.

El estado es la sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor es la esencia del estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida. (*Enc.*, §535)

Se puede afirmar que el estado no sólo es un momento unifica-

24. Desde mediados del siglo XIX, con la obra de Rudolf Haym, *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, se ha visto a Hegel como el filósofo de la restauración prusiana, de la reacción, del "conservadurismo político, el quietismo y el optimismo" (Haym, cit. por Ritter, "Hegel and the French Revolution", p. 35). Cuando Hegel critica el estado policía que propone Fichte está criticando precisamente algunas de las características de regímenes totalitarios posteriores: Hegel critica la invasión del estado en la vida privada de los individuos, algo que constituye "el más duro despotismo" (*DN*, 102).

dor: el camino de lo abstracto a lo concreto bien puede ser recorrido en sentido inverso, entonces veremos que el estado es la figura más concreta del proceso, aquella en la que cobran realidad todos los momentos abstractos que lo tienen a él como a su fundamento. El estado es aquéllo que no necesita nada exterior a él para explicarse. "El fundamento, dice Hegel, es la esencia que es en sí... y fundamento es sólo en cuanto fundamento de algo, de un otro" (*cf.* *Enc.*, §§121-2), o sea, la razón de la necesidad de una cosa, tal como lo pensaba Aristóteles. El estado es el fundamento: aquéllo que da razón de las formas que adoptan la familia y la sociedad civil en una determinada comunidad política, que da razón de las manifestaciones que se dan en su interior. La sociedad civil encuentra su fundamento en el estado: "Sin esa forma más alta de sociabilidad, el mundo de la necesidad sería impensable como unidad de un proceso social, limitándose a exhibir una serie de conflictos sin orden ni jerarquía: es porque tiene un fundamento, que ella no se reduce a una suma caótica de relaciones contrapuestas. Mediante el concepto de estado se comprende que la sociedad civil está fundada, es decir, que su explicación se encuentra en el encadenamiento de sus relaciones, que en ella existe una necesidad interna, que sus partes no son indiferentes entre sí, y que tiene una razón de ser. En su carácter de fundamento, el estado no tiene como fin hacer desaparecer las diferencias existentes dentro del mundo del intercambio en una unidad ilusoria, sino mostrar que esas mismas diferencias sólo resultan inteligibles a partir de una entidad superior".²⁵

Para Hegel, la sociedad civil no es una esfera independiente y contrapuesta al estado, como lo será para buena parte de los teóricos posteriores a él —en particular para la tradición liberal. Si se le ve como dos esferas contrapuestas y limitantes entre sí se corre el riesgo de llegar a afirmar una en detrimento de la otra. Se pueden entonces justificar regímenes totalitarios o, a la inversa, regímenes con un estado mínimo. Aunque Hegel ve al estado como una esfera superior y fundamento de lo social, no deja de

25. Pérez Cortés, *op. cit.*, pp. 143-144.

tener presente que la función del estado está estrechamente ligada a las características de la sociedad civil; podemos llegar a decir que estado y sociedad civil son mutuamente complementarios, sin olvidar que el estado es un momento superior a la sociedad civil, porque mantiene la cohesión social y le da forma e intencionalidad a algo que, sin la acción unificadora del estado, podría perder toda forma y llegar a un estado de anarquía, de *bellum omnia contra omnes*.

En el último escrito publicado en vida de Hegel, *A propósito de la Reforma electoral en Inglaterra* (1831),²⁶ éste se alarmaba de los peligros que podría conllevar el predominio de la sociedad civil en la vida ética del pueblo inglés. Y aunque Hegel no lo dice muy claramente, una situación semejante puede llevar a un estado de ingobernabilidad o a una revolución semejante a la francesa.²⁷ Y si esto sucede en la realidad, en la teoría se corre el peligro de subordinar la más alta esfera de la vida ética, la "majestad absoluta del estado", a los intereses individuales propios de la sociedad civil. En la *Filosofía del derecho* encontramos una clara formulación de este tipo de confusión:

Quando se confunde el estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser

26. "A propósito de la Reforma electoral en Inglaterra", en *EP*, pp. 111-144. Véanse los comentarios de S. Pérez C. en su obra ya citada, pp. 179-215, y el de M. J. Petry, "Propaganda and analysis: the background to Hegel's article on the English Reform Bill", en Pelczynski, *op. cit.*, pp. 137-158.

27. "Es una opinión casi unánime entre los historiadores pragmáticos que si en un pueblo el interés privado y las sórdidas ventajas materiales intervienen de manera preponderante en la elección de los administradores del estado, esa situación debe ser considerada como preludio de la inevitable pérdida de su libertad política, de la ruina de su constitución y del mismo estado" (*EP*, 113). Más adelante afirma Hegel que el que el poder gubernamental se encuentre "en manos de aquéllos que poseen múltiples privilegios, es incompatible con un derecho racional y una auténtica legislación" (116).

el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. (FD, §258)

El individuo, como persona jurídica y moral, sólo tiene realidad objetiva dentro de un estado, ya hemos visto que, para Hegel, el derecho y la moral son fenómenos sociales, que se dan dentro de un determinado contexto espiritual. El individuo concreto, no el individuo abstracto del derecho natural, se encuentra siempre dentro de una totalidad estatal. Pero no por ello desaparece la figura del individuo o es absorbida por el aparato estatal, nada más alejado del pensamiento de Hegel. Un análisis de la figura del individuo y de su relación con el estado nos mostrará lo infundado de la idea de Hegel como el apologista del estado totalitario, como el filósofo que ha negado toda libertad individual. Si se ve la relación dialéctica que la sociedad civil guarda con el estado, se verá también que es semejante la relación del individuo con la institución estatal.

El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y tomen como *fin último* de su actividad. (FD, §260)

¿Qué significa que los individuos tomen como fin último de su actividad al estado? ¿Acaso algunos iusnaturalistas, como Locke, no consideraban que la situación debía ser exactamente la inversa, es decir, que el fin último del estado debían ser los individuos? Hegel, a diferencia de sus antecesores iusnaturalistas, no encuentra contradicción o enfrentamiento entre la esfera de los intereses individuales —lo que para los iusnaturalistas sería el estado de naturaleza, tomado como un estado no político—, y la esfera estatal, la esfera propiamente política. Es perfectamente legítimo afirmar que, más que contradictorias, estas dos esferas son complementarias; y según el planteo hegeliano, una es necesaria para

la conformación de la otra. Las libertades individuales de la sociedad civil y el poder del estado no son cosas que choquen o que se encuentren en una balanza donde una pese más que otra. Si el poder del estado no es precisamente una construcción individual, es una construcción colectiva en la que intervienen los individuos, las más de las veces indirecta e inconscientemente.

En esta exposición dialéctica del estado moderno, Hegel considera que todas las libertades que están presentes en la sociedad civil se conservan bajo el poder estatal. La libertad de asociación y de expresión —libertad de prensa (§319)— están garantizadas por ese poder jurídico-administrativo (*die Rechtspflege*), que actúa dentro de la misma sociedad civil. La consecuencia más inmediata de estas libertades está en la necesaria conformación de una opinión pública dentro de los estados modernos.

La libertad subjetiva, formal, por la cual los individuos tienen en cuanto tales sus propios juicios, opiniones y consejos, y los expresan, se manifiesta en el conjunto que se denomina *opinión pública*. En ella se enlaza lo universal por sí, lo *sustancial y verdadero*, con su opuesto, con lo *peculiar y particular del opinar* de la multitud [...] la opinión pública ha sido en toda época un gran poder, y lo es especialmente en la nuestra, en la que el principio de la libertad subjetiva tiene gran significación e importancia. (FD, §316 y Agr.)

La existencia de una opinión pública libre es una característica esencial del concepto de un estado moderno, es decir, de un *Rechtsstaat* que respete el derecho individual, no sólo a la propiedad y al intercambio, sino también el derecho a la libre expresión (nada más ajeno a Hegel, entonces, que las ideologías oficiales de los regímenes totalitarios del siglo XX).²⁸ En la época moderna se reclama “un querer y una conciencia propios”, y el estado, como realización de la *Sittlichkeit* moderna, no puede sino actuar en

28. Es cierto que Hegel tiene, como algunos de sus contemporáneos, entre ellos Tocqueville, una visión negativa de la opinión pública, sin embargo, aquí sólo me interesa resaltar el papel que le asigna Hegel como una forma de la libertad de expresión inherente a la sociedad moderna.

concordancia con esta conciencia del hombre actual que "quiere ser respetado en su interioridad" (FD, §261 Agr.). Un comentarista de Hegel, Zbigniew A. Pelczynski, resume lo que para nuestro filósofo es el concepto contemporáneo de la eúcidad: "Para ser una verdadera *Sittlichkeit*, el orden ético en nuestra época debe de pasar por las esferas del derecho personal y de la autonomía, y debe ser aceptable para la conciencia individual. Debe (en otras palabras) incorporar los principios de la particularidad y de subjetividad".²⁹

El estado, en cuanto algo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular... (FD, §261)

Al leer líneas como las anteriores no deja de ser curioso que se haya considerado a Hegel como un apologista del estado totalitario. Creo que buena parte de la responsabilidad de este tipo de juicios que ven a Hegel como un pensador "burgués", reaccionario o conservador, reside en la apresurada aplicación de esquemas simplificadores, esquemas que no son otra cosa que etiquetas que permiten manejar fácilmente a cualquier autor, por más complejo que sea. En este sentido, ya lo he dicho, la etiqueta de "holista" (u "organicista") que en ocasiones se le ha colgado a Hegel, ha hecho que más de uno llegue a la conclusión de que, si Hegel parte de la totalidad y subordina de alguna manera al individuo al estado, la figura del individuo no sólo pasa a segundo término, sino que, para algunos, llega incluso a desaparecer. En un esquema de tipo holista no tiene cabida la dialéctica hegeliana, que parece ser más una categoría metafísica, que algo propio de una teoría política. A la vista de la dialéctica hegeliana, por ejemplo, la figura del individuo no sólo no desaparece, sino que surge una figura mucho más rica que la del individuo abstracto del derecho natural. Como veremos, la dialéctica de Hegel exige una concepción más concre-

29. Pelczynski, "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state", en *id.*, *The State & Civil Society*, p. 69.

ta, a la vez que más compleja, del individuo, exige por principio individuos en contexto, históricamente situables. Seguramente una visión más compleja, menos simplificante, de la figura del individuo será mucho más productiva para cualquier concepción de la política, que la que resulta de esquemas como los que se le han aplicado a Hegel. Nadie mejor que Charles Taylor ha sabido ver lo inútiles que resultan, en el plano político, estas clasificaciones aplicadas al pensamiento de Hegel: "No es de sorprender que Hegel haya sido difícil de clasificar de acuerdo con la gama liberal/conservadora. Pues rehabilita la noción de un orden cósmico como piedra angular de la teoría política; habla del estado como divino. Y en este tipo de cosas pensamos como marco del pensamiento conservador, hasta reaccionario. Pero este orden es totalmente distinto del de la tradición. No hay en él nada que no esté transparentemente dictado por la propia razón. Así, no es un orden más allá del hombre, que éste simplemente tenga que aceptar. Antes bien, es uno que fluye de su propia naturaleza debidamente entendida. Por tanto, está centrado en la autonomía, ya que ser gobernado por una ley que emana de uno mismo es ser libre. Así pues, el orden da un lugar central al individuo autónomo, racional. La teoría política de Hegel es sin precedente ni paralelo. El intento de clasificarla con marbetes liberales o conservadores sólo puede conducir a visibles errores de interpretación".³⁰

Y efectivamente, si han sido frecuentes las asociaciones de Hegel con el pensamiento conservador y totalitario, no lo han sido menos las que lo asocian con la teoría liberal. En diversos pasajes de su obra Hegel mismo se deslinda del liberalismo; y a pesar de que sus planteos pueden ser semejantes en más de una ocasión a los de la tradición liberal, las respuestas de Hegel son de una naturaleza completamente diferente. En realidad, buena parte de la crítica de Hegel al iusnaturalismo no es sino una crítica a ciertas concepciones liberales de la política. Si el iusnaturalismo sirve como presupuesto filosófico al liberalismo, es lógico que sus críticas al primero afecten al segundo. "El presupuesto filosófico del estado liberal,

30. Taylor, *op. cit.*, p. 159.

afirma Bobbio, entendido como estado limitado en contraposición al estado absoluto, es la doctrina de los derechos del hombre elaborada por la escuela del derecho natural. [...] Se habla del iusnaturalismo como el presupuesto 'filosófico' del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica".³¹ En efecto, el iusnaturalismo sirve de fundamento al liberalismo porque los dos coinciden en, por lo menos, un punto fundamental: la delimitación de la esfera de acción individual frente al estado, los dos tratan de proteger al individuo del poder absoluto que puede tener ese moderno Leviatán que es el estado —argumentando a partir de los derechos naturales del individuo.

Esta tesis da origen y sirve de estandarte al liberalismo, por lo menos desde el siglo XVII con Locke: limitar la esfera de lo público, es decir, el ámbito de lo político —en este caso de lo estatal—, para proteger la libertad individual dentro del espacio privado —con especial énfasis en la libertad económica. El liberalismo se propone defender la libertad individual en todos los campos, frente a la opresión que pueda ejercer quien detenta el poder político. Para ello instrumenta una teoría que sostiene la autonomía y el respeto que merecen los hombres como individuos, portadores de derechos que les son propios por naturaleza y que el estado debe de respetar. Si el estado ha nacido por acuerdo de estos individuos, entonces debe seguir los lineamientos que le dieron estos individuos al ceder sus derechos. Si, como en el caso de Locke, los individuos solamente han cedido su derecho a protegerse ellos mismos, entonces el gobierno no tiene otra función que la de proteger los intereses de los individuos. En todas las otras áreas de la vida social no tiene porqué tener injerencia el estado, son áreas que debe dejar en manos de los individuos. Así, el problema del estado se ve siempre desde la perspectiva de los individuos, es por ello que se ha afirmado que sin individualismo no hay liberalismo.

31. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, pp. 11-12.

Los teóricos liberales pretenden limitar el poder del estado por medio de un estado de derecho, en el que la acción del gobernante esté regulada por normas nacidas del consenso, y a la vez limitar las acciones del estado —según el título de la obra del liberal, y contemporáneo de Hegel, Humboldt—, de modo que éste posea las mínimas funciones necesarias. Desde este punto de vista se concibe al estado como un "mal necesario" al que hay que tener siempre a raya: es necesario porque se requiere para que ejerza funciones que de otro modo los individuos solos no podrían realizar, como la impartición de justicia. Y se le ve como un mal porque el estado siempre aparecerá como una amenaza latente contra los derechos individuales; los liberales parecen sostener que el poder es siempre ejercido no en función de la sociedad, sino en contra de ella. En general, se puede decir que lo que trata de hacer el liberalismo es limitar el ámbito de lo político —no sería exagerado decir que en beneficio de lo económico—, y es por eso que podemos hablar de una concepción negativa de la política en el liberalismo. Así, es válido decir, como lo hace Carl Schmitt, que "no hay política liberal en sí, sino siempre sólo una crítica liberal de la política".³²

Sería interminable hacer una lista de las diferencias entre Hegel y el liberalismo: sus distintas concepciones de la libertad, de la relación entre lo privado y lo público, etc. Y es precisamente la forma tan disjunta que tienen de valorar la relación entre lo privado y lo público, lo político, la que determinará la distinta naturaleza que le atribuyan al estado. Al contrario que Hegel, el liberalismo sostiene la preeminencia de lo privado —de lo moral— frente a lo público.³³ Justamente es esta idea la que Hegel ha venido repro-

32. Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 67.

33. En su comentario a las actas de la asamblea de Württemberg, Hegel ha hecho asperas críticas a la posición que pretende reducir la acción del estado: "Cuando en una asamblea los diputados aportan como fin último este sentido del interés y del derecho privados, y todo se hace depender como consecuencia de éstos, entonces se busca reducir al mínimo el estado, se declara superfluo todo lo que no esté directamente ligado a ese fin, aun no siendo inútil, y se llega a la voluntad de no dar, y de hacer lo menos posible en beneficio de lo universal" (*EP*, 19). En las

chándole al contractualismo, que hace depender el interés general del particular. Para el liberalismo, así como para el iusnaturalismo, la esfera de lo político siempre estará contrapuesta a la esfera de lo privado. Para los iusnaturalistas, la entrada al ámbito de lo político siempre significa renunciar a derechos, limitar la libertad individual. Para Hegel no hay tal renuncia porque el estado mismo "es la realidad efectiva de la libertad concreta":

El estado no es una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la eticidad y el estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares. (LFH, 101)

Ya antes se ha examinado la crítica de Hegel a la idea de la libertad negativa que compartían algunos teóricos del derecho natural, esta idea de libertad no es, para Hegel, más que una mera ilusión subjetiva en la que se confunde el capricho individual con la libertad. La libertad natural del iusnaturalismo dista mucho de ser verdadera libertad. Unas páginas más adelante Hegel niega que el estado de naturaleza del que hablan los iusnaturalistas sea un estado de verdadera libertad:

el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades

LFH (691) Hegel dice al respecto: "La dirección que se aferra a la abstracción es el liberalismo, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre bancarrota en todas partes". Un desarrollo mucho más amplio de la crítica de Hegel al liberalismo se encuentra en el libro, ya citado, de Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*.

que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como esta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la eticidad [...] Semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza. (LFH, 105)

La libertad, para Hegel, no es la misma en cada etapa del proceso por el que se va objetivando, como vimos antes. Media un gran esfuerzo entre la libertad natural y la libertad concretizada en el estado. A partir del momento del reconocimiento y de la construcción espiritual de la vida ética el hombre se encuentra en una etapa superior de libertad: es una forma de libertad ya no negativa, sino que ahora se define a partir de la participación de la voluntad individual dentro de la colectividad, dentro de una voluntad común; es por eso que es la eticidad la situación en la que la libertad se realiza. El mundo social es resultado de la objetivación de la voluntad libre. Esa voluntad se ha dado a sí misma las normas y las instituciones que permiten la convivencia social, y en cuanto reconoce que estas obras son *sus* obras, está en posibilidad de reconocer su libertad y de hacerse cargo de un mundo ético del que es corresponsable.

En su camino, la libertad también pasa por el momento de la sociedad civil y se manifiesta como la libertad civil de que gozan los ciudadanos —ya hemos visto algunas de estas libertades: de asociación, de expresión, etc. Todos estos son distintos niveles en los que se desarrolla la libertad, pero no cabe duda de que, para Hegel, hay una jerarquía entre estos niveles; la última forma, y la más alta, que adopta la libertad es la libertad realizada en el estado, lo que Pelczynski llama “la libertad política”. Él mismo es quien subraya este desarrollo de la libertad: “Hegel trata a la libertad como un concepto que se desarrolla dialécticamente, como un resultado de las contradicciones inherentes a su propia naturaleza y que así despliega nuevos rasgos en diferentes etapas de su

desarrollo hasta que el proceso se completa y 'la idea de la libertad' —la completa actualización del concepto— se alcanza en la estructura del estado racional moderno."³⁴

El estado no es, entonces, limitante de la libertad individual: el estado es la efectivización de esa libertad en su forma de voluntad general. El estado, hemos visto que ha dicho Hegel, es la realidad efectiva de la libertad concreta. Y cuando habla de libertad concreta se refiere a una libertad contextualizada, o sea, una libertad no en abstracto, sino que se desarrolla siempre dentro un contexto determinado de interacción humana, es decir, un contexto social, político e histórico.

El estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con *conciencia*, mientras que en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente. Únicamente es estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. [...] su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. [...] El estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. (FD, §258 Agr.)

Mientras para los iusnaturalistas el paso del estado de naturaleza al estado político significa la renuncia o pérdida de derechos y libertades, para Hegel, la construcción del estado moderno no

34. Pelczynski, *op. cit.*, p. 63. En este mismo artículo desarrolla Pelczynski una excelente caracterización de las "clases de libertad y contextos de interacción humana" distinguibles en la filosofía de Hegel, que serían: libertad natural, ética, civil y política. Del mismo autor, véase también el artículo "La concepción hegeliana del estado" (en Amengual (ed.), *op. cit.*, pp. 249-288.), en el que ahonda en este punto.

implica cesión de libertades o derechos, al contrario, el estado, tal como lo plantea, sólo puede ser obra de hombres libres y auto-conscientes de sus posibilidades para transformar sus relaciones políticas. El estado, como producto espiritual que es, no puede ser sino producto de la libertad de los hombres. En pocas líneas Karl-Heinz Ilting ha resumido la intención de Hegel en su *Filosofía del derecho*: "La originalidad de Hegel tratando el derecho racional moderno no consiste en que haya enriquecido esta materia con proposiciones importantes que antes de él no se hubieran considerado en absoluto, ni en haber superado aquel rigor en la fundamentación que antes de él ya habían alcanzado Kant y Fichte. Su intención no es tanto deducir y aconsejar el derecho racional como un sistema de proposiciones normativas, cuanto mostrar cómo el uso de los derecho está al servicio de la realización de la libertad humana. Este argumento vale para él como la 'prueba' del derecho racional".³⁵

Si hay un derecho natural para Hegel, como veremos en el siguiente capítulo, éste no se restringirá con un supuesto paso al estado político. El derecho natural y la libertad propia de él sólo se actualizan completamente en el estado. Éste no es sino un concepto más elaborado de la libertad. Por eso afirma Hegel que:

...el contenido y la finalidad del estado es la realización y la actualización de los derechos naturales, esto es, absolutos de los ciudadanos, quienes en el estado no renuncian a ellos, sino que más bien tan sólo en él logran gozarlos y desarrollarlos. (PF, I, §29)

El estado es un producto de una voluntad general, de una voluntad que se ha objetivado de un cierto modo en las leyes y en la constitución que son el fundamento del estado, por ello, el hombre, como partícipe de la comunidad que ha constituido al estado, puede reconocer, al modo como lo hacía Rousseau, que al obedecer las leyes no se obedece sino a sí mismo y, como dice el filósofo francés: "la obediencia a una ley que nosotros mismos

35. Ilting, "La estructura de la *Filosofía del derecho* de Hegel", p. 71.

prescribimos es la libertad" (*Contrato*, I, 8).³⁶ Pero Hegel sabe que no basta con esto, sabe que es necesario que los hombres sean conscientes de esta situación —creo que no es exagerado decir que si Hegel ha escrito la *Filosofía del derecho* del modo como lo ha hecho, ha sido precisamente para que el individuo pueda llegar a ser consciente de su libertad, tal como se ha realizado en el estado moderno. El hombre no es libre por el sólo hecho de obedecer las leyes de su comunidad; en Hegel, como en Spinoza, el hombre es libre cuando se adueña de su capacidad de obrar, cuando actúa de acuerdo con su autoconciencia —guiado por la razón, diría Spinoza—, y se sabe capaz de darle una presencia efectiva en la realidad a sus ideas. Como dice el propio Hegel, que un hombre sea libre requiere que éste

tenga su conciencia moral y su eticidad, 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. (*LFH*, 68)

De algún modo, mediante su concepción de la libertad política, Hegel nos propone como ideal de libertad la de un hombre que se encuentra a medio camino entre el hombre de la Grecia antigua volcado hacia su comunidad, y el hombre moderno autónomo e independiente. Pero más allá de esto, con su concepto de libertad, Hegel le ha dado solución al problema de la determinación natural de la moral, que tanto había preocupado a buena parte de los

36. En el §26 de la *Propedéutica* es notoria la influencia de Rousseau: "La ley, dice Hegel, es la expresión abstracta de la voluntad general en sí y pasa sí misma. La ley es la voluntad general sólo en tanto que según la razón". En el §18 resulta mucho más claro el rousseauismo de Hegel: "Si la voluntad no fuera universal, no habría auténticas leyes, nada que verdaderamente pueda obligar a todos. Cada uno podría actuar como le diera la gana y respetaría el capricho de otros. El que la voluntad sea universal, resulta del concepto de su libertad". Tal vez parezca demasiado rousseauiana esta visión de Hegel. Creo que es evidente la influencia del autor del *Contrato social* sobre Hegel en lo que respecta a sus ideas de autonomía y libertad. Claro que esa influencia es escasa o nula en lo que respecta a la solución democrática de aquél, que no se encuentra en Hegel.

pensadores modernos, desde Descartes hasta Kant, por lo menos.

La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. [...] el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad. (LFH, 64)

Y una vez más es Zbigniew Pelczynski quien mejor resume este aspecto del pensamiento de Hegel: "El hombre potencialmente libre, como un agente autodeterminado, una vez que es consciente de su naturaleza, no puede permitirse ser determinado por fuerzas sociales que operen externamente en él, como las fuerzas naturales, tanto más cuanto que esas fuerzas son, en último término, producto de su pensamiento y de su voluntad, y por ello están bajo su control. Su fin —como miembro de una comunidad ética racional— debe ser su propio fin consciente, de otro modo no será completamente libre. Por medio de la participación en la actividad política, los asuntos públicos de su estado, el individuo hace una contribución directa a la vida y al desarrollo de la comunidad y así, aumenta su propia autodeterminación."³⁷ Tal vez así se responda a una pregunta que habíamos dejado en el aire desde hace varias páginas, ¿porqué el individuo encuentra su realización en el estado? Ahora lo sabemos. Y también ahora tenemos los suficientes elementos para llegar a la definición del estado hegeliano que habíamos estado buscando:

El estado [moderno] es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. (FD, §257)

37. Pelczynski, *op. cit.*, p. 75.

pensadores modernos, desde Descartes hasta Kant, por lo menos.

La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. [...] el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad. (LFH, 64)

Y una vez más es Zbigniew Pelczynski quien mejor resume este aspecto del pensamiento de Hegel: "El hombre potencialmente libre, como un agente autodeterminado, una vez que es consciente de su naturaleza, no puede permitirse ser determinado por fuerzas sociales que operen externamente en él, como las fuerzas naturales, tanto más cuanto que esas fuerzas son, en último término, producto de su pensamiento y de su voluntad, y por ello están bajo su control. Su fin —como miembro de una comunidad ética racional— debe ser su propio fin consciente, de otro modo no será completamente libre. Por medio de la participación en la actividad política, los asuntos públicos de su estado, el individuo hace una contribución directa a la vida y al desarrollo de la comunidad y así, aumenta su propia autodeterminación."³⁷ Tal vez así se responda a una pregunta que habíamos dejado en el aire desde hace varias páginas, ¿porqué el individuo encuentra su realización en el estado? Ahora lo sabemos. Y también ahora tenemos los suficientes elementos para llegar a la definición del estado hegeliano que habíamos estado buscando:

El estado [moderno] es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. (FD, §257)

37. Pelczynski, *op. cit.*, p. 75.

CAPÍTULO VI MÉTODO, POLÍTICA, Y FILOSOFÍA (A MODO DE CONCLUSIONES)

*Pensar es aprehender abstractamente
lo más hondo del espíritu.*

Hegel .

1. Holismo, individualismo y dialéctica.

Cuando en el horizonte teórico aparecen conceptos fijos, mem-
bretés, enfoques, modelos o esquemas de pensamiento que pre-
tenden explicar la realidad a partir de uno sólo de sus aspectos,
dejando de lado la complejidad del fenómeno estudiado, eso es
motivo suficiente para tomar todo tipo de precauciones. Entre las
polémicas actuales en ciencias sociales encontramos una disputa
ante la que tenemos que tomar esas precauciones, esta disputa
tiene la forma de una antítesis: por un lado, quienes tratan de
explicar los fenómenos sociales en términos de hechos sobre
individuos y, por el otro, quienes parten de la sociedad global y no
en términos de supuestos individuos abstraídos de todo contexto.
Ya antes me he referido a estas dos posturas antitéticas, caracteri-
zándolas, respectivamente, como individualismo y holismo meto-
dológicos. Estos dos enfoques tienen sus correlativos en el campo
político en las posturas de quienes afirman, por un lado, que la

sociedad es solamente un “medio”, cuyo “fin” es el bienestar de los seres humanos particulares, y, por el otro lado, de quienes sostienen que el “fin” de las vidas individuales es el mantenimiento del colectivo al que pertenecen esos individuos.

En ocasiones, estos esquemas, tanto en el plano metodológico como en el político, pueden servir para comprender mejor algunos planteos, pero suelen resultar peligrosos si se aplican a fenómenos o a autores que no encajan con estos enfoques. Se suele llegar a distorsionar el pensamiento de los autores y a malinterpretar sus palabras. Algo así es lo que sucede cuando se aplican estos enfoques a pensadores clásicos, particularmente como ha sucedido en el caso de Hegel. Y es precisamente Hegel quien mejor sabía de la inmovilidad que representan estas antítesis, y no estaría en desacuerdo con un teórico contemporáneo como Norbert Elias cuando éste afirma: “Despojar de sus vesículas el núcleo de esta antítesis equivale ya a empezar a superarla”.¹

Hegel ha padecido todo tipo de interpretaciones —en este momento está padeciendo una—, muchas de ellas han llegado a situarlo dentro de una gama de posiciones que van desde verlo como padre de los regímenes totalitarios contemporáneos, hasta verlo como un pensador liberal. No sería exagerado afirmar que esquemas como el de holismo/individualismo han fomentado interpretaciones tanto de un lado como del otro. Es común que se considere a Hegel como a un autor holista, que se piense que la suya es una teoría organicista, es decir, que la teoría de Hegel valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano. Parece ya natural que la asociación de Hegel con el holismo sea inmediata; esto mutila una de las vetas más fecundas que puede tener su pensamiento en la actualidad, que es precisamente su método dialéctico y su preocupación por la individualidad. Esta mala interpretación ha llevado también a considerar que la filosofía de Hegel santifica un *statu quo* al fundamentar racionalmente al estado, que lo ha convertido en un ente absoluto frente al cual

1. Norbert Elias, “La sociedad de los individuos” (1939), en *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990, p. 24.

los derechos individuales naufragan. Desenmascarar algunas de estas malas interpretaciones puede ser provechoso para rescatar algunos planteos que pueden tener vigencia para la filosofía política actual, esto es lo que he tratado de hacer en esta investigación. Este desenmascaramiento nos podría llevar a reconsiderar el proyecto político de Hegel: si metodológicamente no le conviene ni holismos ni individualismos, políticamente también se encuentra más allá de cualquier tipo de totalitarismo, o, en el otro extremo, del liberalismo.

Es otra vez Norbert Elias quien nos advierte sobre la esterilidad de estos enfoques cuando nos dice: "Lo que nos falta —reconozcámoslo— son modelos mentales y una visión global, mediante los cuales podamos, al reflexionar, comprender aquello que realmente tenemos ante nosotros día tras día; mediante los cuales podamos comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de muchas personas individuales, cómo forma una 'sociedad' y cómo es que posee una historia cuyo curso efectivo no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que constituyen esa sociedad".² Elias se refiere aquí sobre todo al individualismo metodológico, según el cual se pueden explicar fenómenos sociales a gran escala a partir de enunciados sobre creencias o interrelaciones individuales. La esencia del individualismo metodológico está contenida en esta frase de Karl Popper: "...todos los fenómenos sociales, y en especial el funcionamiento de todas las instituciones sociales, deben entenderse producto de decisiones, actos, actitudes, etc., de individuos humanos, y... nunca debemos aceptar una explicación en términos llamados 'colectivos'..."³ No haré aquí una caracterización del individualismo,

2. *Ibid.*, p. 21.

3. Popper, *The Open Society*, vol. II, p. 98, cit. por S. Lukes, *op. cit.*, pp. 137-150. Es inmensa la bibliografía acerca del individualismo metodológico, véase el capítulo XVII, "El individualismo metodológico", del libro de Lukes, que cuenta con una amplia bibliografía sobre el tema. El número 14 de la revista *Sociológica*, vol. V, (1990), contiene varios artículos muy útiles dedicados al tema.

me limitaré a esbozar algunas de sus dificultades, según la crítica hegeliana.

El individuo singular, según Hegel, es un "espíritu inacabado". Las filosofías que parten del supuesto de que lo real en último término son singulares autosubsistentes terminan por concluir que las relaciones sociales y psicológicas entre sujetos —intersubjetivas— no son algo que les pertenezcan esencialmente. Es decir, caracterizan a los individuos de modo que se hace patente la falta de vínculos, y por tanto, la falta de unidad, entre los hombres. Si aceptamos con estas filosofías el presupuesto de singulares autosubsistentes sin una relación esencial entre ellos, no podemos explicar cabalmente muchos aspectos de las relaciones humanas. "Parece evidente, dice Dieter Henrich, que ciertas relaciones tienen consistencia previa a cualquier singular posible, a saber, el sistema de relaciones espaciales y temporales".⁴ Aunque a primera vista parezca muy natural afirmar al mundo —y en particular al mundo social—, como una suma de singulares de por sí autosubsistentes, considerado esto más detenidamente, esta tesis se vuelve incoherente. Estos singulares pierden toda subsistencia al extraerlos de la red de relaciones en que están inmersos y que les da sentido: cada singular, cada sí mismo, sólo cobra cabal sentido en su relación con lo otro, sólo es idéntico a sí por su diferente, según he tratado de mostrar en el capítulo III. De este modo, si un individuo singular no se explica por sí mismo, resulta difícil afirmar que un todo, como suma de singulares, se pueda explicar a partir de la reunión de cada uno de los agentes que lo constituyen. Tampoco es posible, de entrada, dar por hecho la homogeneidad de propiedades de tales agentes —homogeneidad con respecto a sus deseos, sus preferencias, su racionalidad, etc. Si en lugar de partir de aquí, partimos de las relaciones en que se dan estos deseos, preferencias, etc., podremos dar cuenta "del modo como los individuos se vinculan para constituirse en actores sociales colectivos y del modo como renuevan, modifican o trastocan

4. D. Henrich, "Las condiciones de formación de la dialéctica", en *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 242.

las estructuras sociales a través de sus acciones".⁵ No podemos negar el hecho de que las personas cambian al relacionarse con otras personas, están constantemente formándose y transformándose dentro de estas relaciones—incluso individualizándose—, a la vez que transforman esas relaciones y las estructuras sociales mismas. No hay singulares autosubsistentes, sino siempre singulares en relación, es decir, su subsistencia está más en sus relaciones que en ellos mismos como meros individuos. Y, aunque sea de paso, cabe anotar que el enfoque teórico del que se trata, tendrá consecuencias en el plano de los proyectos políticos que surjan de él. Se puede afirmar que cualquier proyecto político que parta de una visión "individualista" de los grupos humanos, carecerá de las bases o del "sustrato" social que requiere la política.

Pero la moneda tiene otra cara, y esta suposición bien puede ser convertida en su contrario. "De acuerdo con esto, su principio es que la unidad del mundo no es comprensible a partir del orden de los singulares sino que más bien los singulares son solamente consecuencias y funciones de la unidad del mundo".⁶ Así, los singulares son deducidos y sólo son comprensibles desde el todo. Pero esta teoría parece no querer avanzar desde una concepción de la unidad hasta una comprensión de los singulares como tales. Así como no es posible la abstracción del contexto en el que se mueven los singulares, tampoco es posible abstraer a la totalidad de sus partes. Resulta superfluo decir que si no hubiera individuos no habría sociedades, eso lo sabía perfectamente bien Hegel.

Ya se ha mostrado la incorrección de estas interpretaciones, sobre todo en lo que se refiere al plano propiamente político, y encontrarse con textos como el del agregado al §260 de la *Filosofía del derecho* no puede sino hacernos dudar de las interpretaciones holistas, en lo político, pero también en lo metodológico, que se han hecho de la filosofía de Hegel:

5. G. Yturbe, "Individualismo metodológico y holismo en las explicaciones de las ciencias sociales", en *Sociológica*, 14, (1990), p. 56.

6. Henrich, *op. cit.*, p. 244.

La esencia del nuevo estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el estado está articulado y verdaderamente organizado. (FD, §260 Agr.)

Individuo y sociedad son distintos momentos de una misma realidad: la individualidad sólo puede concebirse y reconocerse dentro del sistema de la sociedad, dentro de una comunidad política organizada, ésta debe estar encaminada al desarrollo de la personalidad del individuo, al mismo tiempo que éste debe reconocer a aquélla como el fin último en el que recae el sentido de sus acciones. El hombre y el mundo no son dos.

Bajo la perspectiva de Hegel individualismo y holismo metodológicos no serían ni posturas contradictorias, ni coexistentes, ni complementarias: ambas se mueven en el nivel del entendimiento abstracto. Entendimiento que no es capaz de reconstruir la totalidad y su proceso. "El entendimiento sólo percibe y capta la manifestación fenoménica de la totalidad, pero se detiene en dichos fenómenos y nada quiere saber de la totalidad. Trata de apropiarse de sectores parciales de la realidad rompiendo y aislando toda vinculación entre las partes. La relación entre las partes, su unidad dentro de las oposiciones, la acción recíproca entre ellas, desaparece para el entendimiento. Las partes se manifiestan para el entendimiento como estables y fijas, irreductibles las unas a las otras."⁷ El entendimiento posee un tipo limitado de conocimiento. Hegel nos propone entonces un camino diferente, el de un saber que siga la progresión del objeto —de los individuos singulares en sus relaciones, si queremos darle nombre a ese objeto— en sus oposiciones internas. Rastrearlo, por así decirlo, en las relaciones

7. Vásquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, p. 19.

que lo definen, en su posición dentro del tejido móvil en el que se desenvuelve. Y si vemos a la sociedad como ese tejido móvil dentro del que se dan los vínculos entre los individuos, veremos que la sociedad, a la vez que iguala, individualiza. Sólo dentro de un “nosotros” el “yo” puede ser un “yo” individual. Pero las relaciones entre los individuos singulares, lo hemos visto al referirnos a la figura del reconocimiento y a la conformación de la sociedad, se dan en un proceso en el que cada individuo se afirma frente a otros individuos, el individuo frente a la sociedad, ésta frente a la comunidad, frente al estado, etc.

Son estas relaciones transformadoras las que suelen olvidarse en los dos enfoques a los que antes me referí. Relaciones que explican al individuo tanto como a la sociedad, que nos permiten ver el sustrato social del estado del que nos habla Hegel. Relaciones producto de la acción de los individuos —dentro del proceso del espíritu— y, por tanto, como hemos visto, producto de su libertad. De una libertad de la que tienen que hacerse autoconcientes, antes de que su propio destino escape de su control, ya que de por sí sus propias acciones producen en la historia algo más “que no estaba en su conciencia ni en su intención” (LFH, 85). “El entrelazamiento de las necesidades y deseos de muchos somete a cada uno de estos muchos a su decurso inexorable, que ninguno de ellos ha proyectado. Los hechos y las obras de las personas, entretreídos en el tejido social, adoptan una y otra vez un aspecto que no había sido pensado de antemano. Así, los seres humanos se enfrentan una y otra vez ante el resultado de sus propias acciones como lo estaba el aprendiz de brujo ante los espíritus que evocó y que, una vez conjurados, escaparon a su control: contemplan con asombro los giros y desarrollos de la corriente histórica de la que ellos mismos forman parte, sin poder controlarla”.⁸ Es cierto que la

8. Elias, *op. cit.*, p. 83. Hegel por su parte dice algo similar: “en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención” (LFH, 85).

historia se escapa a cualquier proyecto, que la historia, y tal vez esto no supo reconocerlo Hegel lo bastante, es multívoca y está más allá de la misma autoconciencia del espíritu; sin embargo, frente a la historia y su decurso Hegel afirma la necesidad de la política, concebida como producto de la libertad.

2. *Derecho natural y ciencia política* (*La idea de política en Hegel*)

Cierto día en que Napoleón conversaba con Goethe acerca de la naturaleza de la tragedia, formuló la opinión de que la tragedia moderna se diferenciaba de la antigua esencialmente en que ya no tenemos un destino al que los hombres deban sucumbir, y en el hecho de que en lugar del antiguo *Fatum* había aparecido la política. Por lo tanto, era necesario utilizar esta última como el destino moderno de la tragedia, como el poder irresistible de las circunstancias, al que la individualidad debía someterse. (LFH, 499)

Y así como en la evolución de la tragedia la balanza del destino se inclinó progresivamente, desde una situación en que los hombres eran “juguetes del destino” y la voluntad humana sucumbía frente a la voluntad divina, hasta una situación de afirmación del individuo frente a las potencias externas, en la que el hombre sólo sucumbe ante sus propias obras, así, de manera similar, en la historia vemos cómo el antiguo *Fatum* ha sido sustituido por un nuevo ejercicio de la libertad, en el que el hombre ha roto con dependencias naturales y puede afirmarse como una voluntad autónoma. Pero todo esto dentro de un orden político construido por los mismos hombres, es su obra y deben reconocerse en ella, ellos mismos forman parte de ella, diría Hegel. De este modo, los hombres pueden someterse a sus obras —a la política, como sugería Napoleón—, sin perder libertad, porque, si es cierta la fórmula de Rousseau, los hombres sólo serán autónomos si se someten a las leyes y al orden político que ellos mismos se han dado.

Si algo está claro en la filosofía de Hegel es su interés por

mostrar que el orden ético-político es producto de la actividad libre de los hombres. Como dice Ritter, "la *Filosofía del derecho* puede ser entendida como la teoría filosófica de la realización de la libertad, concebida como la existencia real de todos como individuos libres".⁹ Claro que Hegel parte, como los iusnaturalistas, de la voluntad libre del sujeto para llegar a la consideración de la colectividad, pero no sólo hay una muy distinta valoración de la naturaleza de la libertad, sino también de los términos en tránsito del "yo" al "nosotros". Ya hemos visto el camino que recorre la voluntad libre desde su forma más elemental y abstracta —como voluntad natural—, hasta la más acabada y concreta, el estado, sin embargo, aún nos hace falta ver algunas otras formas que toma esta concreción en la realidad política del mundo moderno. Conviene aquí que vayamos atando algunos de los cabos que hemos logrado entresacar a lo largo de la exposición. A partir de ahí será más sencillo esbozar la idea de política que podemos inferir de la crítica de Hegel a los planteos políticos iusnaturalistas. Tal vez este examen nos pueda conducir a una idea mucho más productiva de la figura del individuo que la que encontramos en el individualismo de las teorías del derecho natural.

Uno de los aspectos más contrastantes entre Hegel y sus antecesores es el diferente punto de partida que eligen para el análisis de la realidad social. Mientras las filosofías iusnaturalistas partían de posturas individualistas tanto en lo metodológico como en lo político, Hegel ha adoptado la totalidad social dinámica de un mundo ético histórico como punto de partida de su filosofía política. Sin embargo, al proceder de esta forma no ha hecho abstracción de la figura del individuo: la totalidad siempre conlleva una cierta composición y organización de sus partes. Cuando se sitúa el punto de partida en la totalidad histórico-social del mundo ético se puede deducir que las partes han tenido necesariamente ciertas características, para que la totalidad haya sido como es. Desde este enfoque hay una interdependencia más estrecha entre

9. Ritter, *op. cit.*, p. 128.

todo y partes, que la que hay en las explicaciones individualistas. Éstas recorren el camino contrario: quieren explicar la totalidad política a partir de sus partes, y para ello proceden de forma inductiva. Hemos visto ya los problemas del procedimiento inductivo.¹⁰ Pero ya que los iusnaturalistas quieren llegar a justificar racionalmente un cierto tipo de estado, deben de presuponer una naturaleza humana con determinadas características que lleven, de forma necesaria, al tipo de estado al que quieren llegar. Si no presuponen esta idea de una naturaleza humana, entonces el procedimiento inductivo los llevaría a un mero probabilismo y no podrían mostrar cabalmente la necesidad del estado. Y de igual forma, al construir su teoría política en términos de relaciones interindividuales, los iusnaturalistas nos dan una visión parcial del estado o, como sucede en muchos casos, nos dan una teoría prescriptiva de lo que debería de ser el estado. En todos estos casos, dice Hegel, estos teóricos parecen no tener en cuenta la existencia de estados reales de los que hay que dar cuenta, en lugar de inventar ficciones acerca de lo que debería ser la realidad.

Si se observa esta representación y los movimientos que provoca, habría que creer que nunca han existido ni un estado ni una constitución, y que tampoco los hay actualmente, sino que hay que comenzar *ahora* desde el principio —y este *ahora* continúa indefinidamente—, y que el mundo ético ha esperado hasta este momento para ser pensado, investigado y fundamentado. (FD, Prefacio)

Así como Hegel es consciente de que las pretensiones de fundamentar el mundo ético —y en particular el estado—, según el proceder de las teorías iusnaturalistas son infructuosas, también es consciente de la novedad de su solución. Hegel ha desplazado las antiguas categorías del derecho natural y en su lugar ha dado las bases para el surgimiento de la teoría social moderna.¹¹ Después de él ya no será posible seguir empleando aquellas categorías

10. Véase el capítulo II, *supra*.

11. El tema de la influencia de Hegel sobre la teoría social moderna lo desarrolla Marcuse en su *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, ya citado.

con el mismo sentido que tenían antes. Partir del punto de vista de una totalidad dialéctica, como lo hace Hegel, impide seguir pensando los fenómenos sociales en términos meramente individualistas y no en términos colectivos, impide también seguir manejándonos en términos de una naturaleza humana concebida como algo permanente. Y, aunque en ocasiones Hegel mismo emplea las categorías del derecho natural, las dota de un sentido disínto al que tenían; en particular los conceptos de naturaleza humana y de derecho natural, que encontramos repetidamente en los textos hegelianos. ¿Hay en Hegel una concepción de una naturaleza humana tal como la concebía el derecho natural?, y, por otro lado, ¿por qué titula a su libro *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*? Empecemos por examinar la idea de la naturaleza humana en Hegel para después abocarnos a su concepción de lo que es el derecho natural.

Para los iusnaturalistas el estado natural en el que se manifiesta la naturaleza humana sin restricciones es —con sus matices en cada pensador—, un estado de asocialidad al que sólo le pone fin el contrato social. Para Hegel, ya lo hemos visto, el hombre, aun en el estado más elemental de libertad natural, tiende a la socialidad. La característica específica del hombre es su deseo de reconocimiento; la voluntad, en cuando se exterioriza y entra en relación con otras voluntades, es una voluntad socializada y que solamente tiene pleno sentido dentro de la organización espiritual del mundo ético.¹²

12 Y cuando Hegel se refiere a esta organización espiritual del mundo ético no está haciendo un mero recuento de características empíricas, ni una historia de las ideas, lo que Hegel pretende hacer es una descripción de las estructuras ontológicas que han devenido en la historia. En este sentido, la *Filosofía del derecho* puede ser vista como una descripción de la estructura ontológica del mundo moderno, es decir, de aquellos rasgos esenciales, y no meramente accidentales, que definen, según Hegel, a la modernidad. Estas estructuras son históricas. Todo el esfuerzo de la *Fenomenología del espíritu* está centrado en la descripción de estas estructuras ontológicas en su devenir: las "figuras" de la *Fenomenología* —"explicación de la esencialidad realizada" FE, 162—, no son otra cosa que estos rasgos esenciales propios de cada momento en el desarrollo del espíritu. A diferencia de los iusnaturalistas, Hegel fundamenta ontológicamente su concepción del individuo y de la sociedad.

El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo. (LFH, 59)

Inmersa siempre en el terreno del espíritu, la "naturaleza humana", como el mismo espíritu, se desenvuelve en la historia; es por ello que la naturaleza y la razón humanas no se encuentran nunca en el estado de pureza que imaginaban los iusnaturalistas.

Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. ...en esta manera de considerar las cosas se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. (LFH, 5960)

A partir de estas críticas Hegel pone en cuestión la idea de una naturaleza humana, concebida como algo permanente e introduce la idea de una "naturaleza" o condición humana concreta, de hombres en situaciones concretas, situables en un determinado contexto histórico y social; de ahí que en Hegel surja una figura de individuo mucho más concreta que la que daban los iusnaturalistas.

Todo individuo se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. [...] El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues este no existe), sino un hombre determinado. (LFH, 61 y 83)

Y si los individuos están siempre determinados histórica y socialmente por su contexto, si no hay algo así como una natura-

leza humana inmutable, no se podrán inferir de ahí derechos naturales igualmente inalterables, inherentes a esa naturaleza humana. El "derecho natural" del que habla Hegel no se encuentra en un estado de naturaleza. Si Hegel habla de "derecho natural" lo hace, en todo caso, en un sentido más próximo al del iusnaturalismo medieval que seguía a Aristóteles, que en el sentido que le dan los modernos. Para aquéllos la ley natural lleva al hombre a vivir en sociedad;¹³ Hegel rescata este sentido aristotélico del derecho natural y de ahí que vea al derecho como un fenómeno espiritual. "El terreno del derecho es lo espiritual", hemos visto que ha dicho. Por eso es también un fenómeno histórico. Para Hegel no hay algo así como derechos humanos permanentes a lo largo de la historia. El derecho es una construcción intersubjetiva, un producto espiritual que se va configurando de distintos modos según el espíritu del pueblo que lo ha forjado. El derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, no son derechos dados por naturaleza, sino que han sido alcanzados tras un largo esfuerzo del espíritu, son producto de un proceso histórico. Así, el hombre es sujeto de derechos sólo en el ámbito del espíritu objetivo, de la *Sittlichkeit* y sus momentos (familia, sociedad civil y estado), pero no en un supuesto estado de naturaleza: "la sociedad es la condición en que solamente el derecho tiene su realidad".

Este replanteamiento del problema del derecho tiene consecuencias inmediatas en el plano de lo político: si el modelo teórico de los iusnaturalistas está centrado en la dicotomía estado natural/estado político, al mostrarse la inutilidad del uso del primero de estos términos, es evidente que surge toda una nueva concepción de la naturaleza de la política y del pensamiento acerca de ella. En la teoría del derecho natural el estado de naturaleza había tenido sobre todo una función lógica: sólo si, contrafácticamente,

13. Santo Tomás, por ejemplo, al hablar del derecho natural, dice: "...hay en el hombre una inclinación a lo bueno según la naturaleza de la razón que le es propia y así el hombre tiene una inclinación natural... a vivir en sociedad", *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2, citado por Alfonso Gómez-Lobo en su artículo "Derecho natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XII, no. 2, (julio 1986), p. 160.

se pensaba un estado tal de anarquía e inseguridad se podía legítimamente el establecimiento de un cierto tipo de estado, cualquiera que éste fuera. Cuando se caracterizaba el estado de naturaleza de una cierta manera se lo hacía pensando en las características que debía tener el estado político; cuando se hablaba de la cesión de determinados derechos, se estaba pensando en términos de la delimitación de la esfera de acción del estado. En resumidas cuentas, el estado de naturaleza cumplía una función lógica en las teorías del derecho natural, al desechar este concepto, a Hegel no le queda más que plantear los problemas políticos al interior del espíritu objetivo, del mundo ético. "Si el problema propiamente político del iusnaturalismo, dice Bovero, es hacer confluír las libres voluntades individuales en el cuerpo social, superando la contradicción de fondo entre la autonomía del hombre y la vida colectiva, en Hegel el problema similar de la relación entre la vida de los hombres como seres independientes y el organismo sociopolítico, no se presenta en el nivel de la relación entre el derecho abstracto (o al mismo tiempo entre éste y la moralidad) y la eticidad, sino es un problema interno de las estructuras de la ético."¹⁴

Hegel ya no deriva la naturaleza del estado del estado de naturaleza, el problema de la política se da al interior del estado o, si se quiere, más esquemáticamente, es el problema de la relación sociedad civil/estado, que de alguna manera estaba prefigurado en la dicotomía iusnaturalista. Pero esta nueva "dicotomía" ya no se enfoca desde la relación de los individuos singulares con el estado, sino desde la perspectiva de la relación de la sociedad civil con el estado. La figura de los individuos —con sus libertades, derechos y conflictos— ha quedado integrada a los estamentos y a las corporaciones de la sociedad civil; las relaciones de los individuos con el estado no son directas e inmediatas, Hegel plantea formas corporativas de representación de los individuos. Hegel, lo hemos visto, no cree en formas de participación directa de los individuos en lo público.

Al desechar la antigua dicotomía, Hegel está proponiendo una

14. Bovero, "El modelo hegeliano-marxiano", p. 178.

idea diferente de la política. Para los iusnaturalistas lo político es aquéllo que puede instituir un orden en donde sólo hay desorden, por eso, salir del estado de naturaleza es entrar a un estado político. El fin de la política es instituir un poder capaz de acabar con el conflicto. En Hegel las cosas son más complicadas de lo que parecen. En nuestro cuadro del capítulo anterior hemos visto que los términos del iusnaturalismo y los de Hegel no se corresponden, por más que la *Bürgerliche Gesellschaft* conserve rasgos del *status naturae*. Si en aquéllos el paso de un estado a otro significa la desaparición del estado de naturaleza, en Hegel el "tránsito" de la sociedad civil al estado no implica que desaparición de la sociedad civil y de sus conflictos. En ningún momento hay cancelación del conflicto; lo que sucede es que, ya que el ámbito del estado engloba al de la sociedad civil, aquél es capaz de conjugar las múltiples formas contrapuestas en la unidad de un poder común.¹⁵ Es cierto que Hegel le concede gran importancia al estado como lugar donde se concentra el poder político, como aquél que logra darle una configuración y un orden al todo social, pero no por ello desaparece el conflicto. Desde su caracterización de las relaciones de reconocimiento como relaciones conflictivas —recuérdese la relación amo-esclavo y la lucha a muerte—, hasta su concepción de las relaciones internacionales como un estado similar al estado de naturaleza y su valoración positiva de la guerra, está latente una idea de la política como conflicto.

Independientemente de que esta idea de la política como un lugar a la vez de conflicto y de equilibrio puede llevarnos a pensar en Hegel como un realista político —cosa que no es mi intención tratar aquí—, podemos ver que Hegel tiene una idea dinámica de la política. ¿En qué sentido dinámica? Primeramente, porque el ámbito de la política abarca no sólo la esfera del estado, sino que, al incluir éste en sí a la sociedad civil, los conflictos que se dan en ella son de algún modo políticos. En segundo lugar, porque el

15. Acerca de las concepciones de la política como conflicto o composición, véase el artículo de M. Bovero "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", antes citado.

ámbito de la política, el mundo ético, es el espacio en el que se constituyen identidades y sujetos, en el que se forjan leyes e instituciones. No olvidemos que el mismo estado es un producto de una comunidad que se da a sí misma un orden racional. En síntesis, Hegel tiene una idea de la política que bien podríamos llamar "productiva".

La política se desenvuelve en la historia, es un resultado de su propio tiempo, pero al mismo tiempo implica un ejercicio consciente por parte de quienes la llevan a cabo, es saber llevar a la realidad ese mismo *Zeitgeist*, es la tarea de una comunidad de darse a sí misma la organización que requiere, según se van modificando sus necesidades y su idea de lo que es justo. "Hacer política, nos dice Sergio Pérez, es actualizar lo que ya se agita en lo existente dando presencia a lo que la conciencia reconoce ahora como justo; es dar vida efectiva a una necesidad que la historia exhibe, suprimiendo lo que ahora son sólo condiciones para extender ese principio en el exterior. La política es el signo de insatisfacción de la razón frente a sus obras, la ardua tarea de expandir la presencia racional presente en la existencia y a la vez hacer que lo existente concuerde con el principio que lo funda; es suprimir la necesidad y convertirla en lo necesario, produciendo en lo inmediato la serie de instituciones que para el pensamiento son meras posibilidades. La política es el acto eminente de constituir un mundo a la altura de los preceptos de la razón".¹⁶ Tal vez haría falta recalcar aquí que, para Hegel, la política no se limita únicamente a este aspecto de actualización del pensamiento en el mundo real: la política, en muchos casos, como la historia, se escapa al sentido que originariamente le dieron los sujetos y, en esos casos, es más un instrumento de la astucia de la razón, que de sus propias razones.

En suma, Hegel se diferencia de las teorías que conciben el ámbito de lo político como un ámbito negativo, al que hay que restringir, y que más que teorías de la política son, como decía Schmitt al referirse al liberalismo, críticas de la política. A la inversa de estas teorías, Hegel hace una crítica de las críticas de la política:

16. Pérez Cortés, *op. cit.*, pp. 1545.

buena parte de su crítica al iusnaturalismo —y de forma más marcada en su crítica al kantismo, que no hemos examinado aquí—, puede ser vista como una defensa de la autonomía de la política frente a las esferas de la economía y de la moral (cfr. FD, §337). Pero toda esta concepción de la política sólo puede ser cabalmente entendida desde su relación con la historia.¹⁷

“Georg W. F. Hegel consideraba la historia, no como un instrumento de política *estática*, sino de política *dinámica*, en el cual el equilibrio se logra a través de un proceso de conflicto...”¹⁸ La política, el espíritu en general, alcanza su máxima realidad en la historia. Los iusnaturalistas habían visto a la historia como un elemento perturbador en sus deducciones perfectamente racionales, la historia era considerada el reino de la irracionalidad. Hegel,

17. No sería del todo equilibrada una consideración del carácter positivo que Hegel le asigna a la política si no se toma en cuenta que, frente a la herencia democrática del iusnaturalismo, la filosofía política de Hegel no deja de tener un carácter autoritario, autocrático. En cierto sentido la democracia es una de las herencias más duraderas del iusnaturalismo moderno. Con su teoría contractualista sentó las bases para las posteriores teorías democráticas. El contrato aparece, y más claramente que en nadie en Rousseau, como un medio para la autodeterminación de los individuos; la democracia tiene su sustento en individuos libres y autónomos, capaces de decidir mediante consensos. El contractualismo da lugar a la idea típicamente democrática de que la transmisión del poder parte de los individuos, va de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo, como en Hegel. (De cualquier modo habría que preguntarse ¿hasta qué punto la resolución de Hegel por la monarquía respondía a las condiciones concretas de Alemania en ese momento? ¿Qué tanto es una consecuencia lógica del sistema?)

De alguna manera las críticas que hace Hegel al carácter abstracto que tiene el individuo en el iusnaturalismo pueden hacerse extensivas a los procedimientos democráticos que hacen abstracción del carácter concreto de los individuos. Creo que sería muy difícil hacer una lectura democrática de la obra de Hegel, en todo caso se pueden incorporar sus críticas a los procedimientos democráticos, como problemas reales que debe de solucionar cualquier teoría de la democracia. Sería demasiado extenso tratar aquí la relación de Hegel con las teorías democráticas, requeriría algo más que esta investigación, por ello sólo remito a las críticas que aparecen en sus escritos sobre la asamblea de Wurtemberg y sobre la reforma electoral inglesa. Véanse especialmente EP, 26, 131-135 y *passim*, CA, 30 y LFH, 120.

18. R. H. S. Crossman, *Biografía del estado moderno*, FCE, México, 1986, p. 205.

en cambio, considera que el conflicto histórico es el eje impulsor de los cambios políticos y motor del movimiento del espíritu. Más allá de que la contradicción sea el elemento propio de la racionalidad dialéctica que, según Hegel, guía a la historia, podemos ver —sobre todo a partir de una lectura de la historia como la de la *Fenomenología*—, que hay contradicciones sociales o “estructurales” dentro de cada figura que sólo se resuelven en el paso a un nuevo momento del espíritu. Los iusnaturalistas no habían considerado estos elementos históricos en su concepción de la política, la demostración más inmediata de ello fue su incapacidad de ver las contradicciones que habían originado la Revolución francesa.

Por otro lado, Hegel hace de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, más que una verdadera historia universal, una historia política del estado. Los iusnaturalistas habían prescindido, por razones que ya he expuesto, de toda consideración histórica del estado; sólo Kant llegó a formular una teoría cercana a la que después desarrollarían Hegel y el idealismo alemán, concibiendo la historia como una progresión en la moralidad —Hegel hará una lectura política, no moral, de la historia. Pero si en este sentido Hegel es crítico de Kant, por otro lado es heredero directo del filósofo de Königsberg cuando considera que la tarea del historiador es mostrar cómo ha cobrado existencia el presente, qué es lo que ha hecho posible que el presente —y en particular el mundo ético y político—, sea como es. La influencia de Kant sobre Hegel no es directa, Schiller ya había visto que la tarea del historiador no culmina en una utopía futura, sino en el presente actual.

El carácter ahistórico de las filosofías iusnaturalistas había originado, según Hegel, la defectuosa comprensión de la naturaleza del estado y que no reconocieran la necesidad que había llevado al estado a ser como es, y que, en cambio, hubieran hecho teorías fundamentalmente prescriptivas. Teorías que desesperan de la realidad cuando ésta contradice sus conceptos y sus prescripciones, teorías que exigen a la realidad que se adecue a sus conceptos. Es famoso el pasaje del prefacio a la *Filosofía del derecho* en el que Hegel parece tener en mente a estas filosofías que pretenden indicarle a la historia qué camino debe de seguir:

La filosofía no puede enseñarle al estado la forma que debe adoptar, sino sólo cómo éste, el universo ético, ha de conocerse.

Esto mismo lo había dicho Hegel de otro modo en su escrito sobre la constitución de Alemania, veinte años antes:

...a los hombres les resulta difícil, generalmente, asumir el hábito de intentar reconocer la necesidad y pensarla. Pues entre los sucesos y la libre interpretación de los mismos ponen un montón de conceptos y de fines y exigen que lo que acontezca esté de acuerdo con éstos; pero cuando pasa de otra manera, como sin duda, sucede casi siempre, se disculpan de sus conceptos, como si en estos dominase la necesidad en tanto que en los acontecimientos solamente dominase el azar; pero se debe a que sus conceptos son tan limitados como su punto de vista sobre las cosas, que sólo interpretan como acontecimientos singulares, no como un sistema de sucesos dirigido por un espíritu; no obstante, bien sufran por ello, o bien solamente lo encuentren en contradicción con sus conceptos, de todas maneras encontrarán, reafirmando sus conceptos, la razón de reprochar amargamente lo sucedido. (CA, 11)

Si algo les podía reprochar Hegel a las teorías iusnaturalistas era su marcado prescriptivismo. En distinta medida todas ellas se habían dado a la tarea de dar una serie de reglas o instrucciones que los hombres debían seguir para llegar a construir un orden político verdaderamente racional. De lo que no se daban cuenta es de que la realidad política posee ya una racionalidad, producto de la objetivación de la voluntad libre en la historia. Un orden como al que aspiran los teóricos del derecho natural no es sino una utopía cientificista que ha despreciado las condiciones políticas reales, de las que no se puede hacer tabla rasa para empezar fundando un nuevo orden político producto de un imaginario acuerdo entre quién sabe qué hombres racionales. En este sentido, y en muchos otros, Hegel obliga a la filosofía a mirar hacia atrás y a replantearse su propia tarea.

Para agregar algo más a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el

tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penunbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso. (FD, Prefacio)

3. *El búho de Minerva. Pensar el presente.*

Con Hegel la filosofía se hace más consciente de su propia tarea, una tarea mucho más modesta —y a la vez más ambiciosa—, que la que le habían asignado los filósofos anteriores. La filosofía sería demasiado ingenua si pretendiera enseñar cómo debe ser el mundo, si pretendiera decirle a los hombres cómo deben comportarse, qué pasos deben seguir para construir un mundo ético verdaderamente racional. La filosofía no da recetas. Si para los teóricos del derecho natural la tarea de la filosofía consiste en mostrar cómo pueden alcanzar en el futuro un mundo político verdaderamente racional, para Hegel todo este proyecto está demasiado esperanzado en la utopía como para darse cuenta que la verdad y la razón no son cosas por las que tengamos que esperar, de hecho, las vivimos ya en el presente.

...la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral. [...] La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo... (FD, Prefacio)

En las *Lecciones sobre filosofía de la historia* propone lo mismo en otros términos:

La filosofía trata de lo presente de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo. (*LFH*, 150)

En estas pocas líneas Hegel ha redimensionado completamente todo el sentido que hasta entonces había tenido la filosofía. No tiene mucho caso el ponerse a imaginar mundos posibles o ficciones científicas o moralistas como las que habían presentado algunos teóricos del derecho natural, a quienes parecía no bastarles la realidad, demasiado pobre para ellos. Tampoco tiene caso pretender poseer una verdad universal acerca de lo que verdaderamente es el hombre o el estado, toda filosofía es hija de su tiempo y debe ser consciente de que su verdad no es eterna y universal. Por lo menos Hegel es consciente de la temporalidad y caducidad de su propia filosofía (por eso resultan absurdas las interpretaciones que le achacan, a Hegel la pretensión de haber erigido un sistema absoluto y definitivo, cancelador de cualquier otra verdad posterior a su saber absoluto). Hegel no es poseedor de ninguna verdad definitiva acerca de la realidad. Admitir esto podía haber resultado aleccionador para más de uno de los teóricos políticos que tanto criticó. "Hegel, dice Crossman, nos enseña, en resumen, que las teorías políticas determinadas, como el resto de nuestras ideas, son sólo manifestaciones incompletas de la verdad y que tienen importancia relativa únicamente dentro de una época determinada. Acabó con la noción de que la ciencia y la religión podían descubrir leyes naturales, o verdades eternas, o principios sin necesidad de demostración, sobre los cuales pudiera basarse una teología absoluta o una ciencia definitiva de la sociedad. Su filosofía del estado es una intentona para demostrar que no es posible una filosofía del estado, remplazando ésta con un entendimiento histórico de la relatividad de los conceptos políticos. El hecho de que él mismo falsease sus propios principios y que éstos

fuesen malinterpretados por idealistas ulteriores, no quita a Hegel un ápice de su grandeza".¹⁹ Y efectivamente, si algo nos enseña la dialéctica de Hegel, en especial en filosofía política, es que los conceptos políticos son relativos —Hegel era consciente de que incluso sus propios conceptos debían ser superados—, responden a momentos históricos concretos, que, una vez dejados atrás, deben ajustarse a la nueva realidad.

Pero si en este sentido el proyecto filosófico de Hegel resulta mucho más realista y modesto que el de sus predecesores, en otro sentido es un proyecto mucho más ambicioso: se trata de pensar el presente. La cuestión no es, pues, cualquier cosa. Concebir cómo lo presente, lo real, ha cobrado existencia: qué es lo que ha hecho posible que la realidad sea como es, "descubrir las causas y fundamento de lo sucedido..." (LFFH, 41). En cierta forma el planteo puede parecer demasiado kantiano para provenir de Hegel, y en efecto, en más de un sentido Hegel rescata el proyecto kantiano, mas no sus procedimientos. El método histórico y la dialéctica de Hegel tuvieron poco que ver con su herencia kantiana.

Si la filosofía sólo aparece cuando "la realidad ha consumado su proceso de formación", y si siempre procede desde el presente para esclarecer el presente mismo, no le queda más que seguir el proceso que ha llevado a este presente, no le queda "sino conocer" y revelar la necesidad inmanente al proceso; el significado de la dialéctica depende del sentido que Hegel le atribuye a la necesidad y a la racionalidad históricas. Y esta racionalidad responde a un movimiento dialéctico de oposición y de equilibrio de contrarios.²⁰ La dinámica de la dialéctica introdujo no sólo una nueva idea de la historia, sino, como he intentado mostrar, de la filosofía misma y de las ciencias política y social. "La dialéctica, dice George

19. *Ibid.*, p. 206.

20. No está de más recordar que, para Hegel, la realidad es dialéctica sólo en cuanto realidad efectiva, en cuanto realidad pensada; nada más ajeno a Hegel que la idea de una racionalidad de lo real. Lo que es dialéctico no es lo real en sí mismo, sino el pensamiento que aprehende lo real y que está indisolublemente ligado a él. Véase la nota 18 al capítulo III, *supra*.

Sabine, exponía un método capaz de producir conclusiones nuevas y de otra manera indemostrables en los estudios sociales. [...] La dialéctica es un nuevo método que revela dependencias y relaciones en la sociedad y la historia imposibles de discernir de otra manera."²¹ La dialéctica, ya lo hemos visto, no es un método al estilo del cartesiano aplicable a cualquier realidad, implica más bien un proceder comprensivo o hermenéutico —por llamarlo de algún modo—, del despliegue del concepto y de las razones que van conformando el sentido de la historia, es decir, el sentido que el proceso histórico tiene *para nosotros* —un *nosotros* que siempre se encuentra al final de la historia y que, desde ahí, la contempla e interpreta.

Antes de proseguir, una aclaración. Al referirme antes a la idea hegeliana de que una filosofía siempre es hija de su tiempo, puede ser que haya creado la imagen de un Hegel relativista o historicista. Hegel no es ni una cosa ni la otra. Aunque no hay en él una idea de progreso como la de los positivistas, hay una idea del sentido racional de la historia y de progreso en la libertad que cruzan, como un eje central y punto de referencia, toda su filosofía, y que impiden cualquier lectura relativista o historicista de su obra.

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 su eticidad, 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. (*LFH*, 68)

Si hay una idea a la que responde toda la obra de Hegel, esa idea es la de libertad. "Hemos de contemplar la historia universal según su fin último...: la idea de la libertad humana" (*LFH*, 61). Tanto en estas *Lecciones*, como en la *Filosofía del derecho*, Hegel se ha propuesto recorrer el camino que una conciencia debe transitar para ser verdaderamente autoconsciente de sus determinaciones: en las *Lecciones*, consciente de sus determinaciones históricas, en

21. G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, ²1988, p. 457 y 467.

la *Filosofía del derecho*, de las determinaciones del presente, al interior del concepto del mundo moderno. Extrañamente, Hegel se nos presenta como un pensador de la modernidad, aunque él mismo no sea en ocasiones completamente moderno, sino, en más de un sentido, crítico de la modernidad, de una modernidad que, con su mecanismo desaforado, ha hecho entrar en crisis la idea misma de la política. "La miseria de la época", como la llama Hegel, reside en el acrecentamiento de un individualismo enajenante,²² y de un economicismo que minan la posibilidad misma de la política. Hemos visto ya la respuesta que da Hegel a este problema. Una cosa vale la pena subrayar respecto al balance que hace Hegel de la modernidad: ésta se define, sobre todo, por el enorme valor que ha adquirido la figura del individuo, como sujeto sustancialmente libre y portador de derechos. Éste es para Hegel el rasgo esencial que caracteriza al mundo moderno. "Allí donde la subjetividad no es reconocida aún en su significado, y donde el sujeto individual no es todavía respetado en sus derechos sociales y políticos tal como él consigo mismo los entiendo, allí no ha llegado el mundo moderno".²³

El "fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno". Pero al decir esto, es obvio que Hegel no está pensando en una libertad negativa que ha fomentado el individualismo propio de la modernidad, piensa, más bien, en una libertad positiva, en el sentido de autonomía y de realización en sociedad, que necesariamente implica una idea de libertad negativa. "La libertad sólo puede ser pensada en su realización en la sociedad y las instituciones, que, lejos de ser una cuestión 'técnica' para la voluntad moral, constituyen el único campo en el que puede desarrollarse".²⁴

22. Cfr. Hegel, "Discurso inaugural", en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, t. I, p. 3.

23. C. Cordua, "El mundo moderno y la filosofía", en *op. cit.*, p. 142. Este ensayo desarrolla más detenidamente las relaciones de la filosofía de Hegel con el mundo moderno.

24. Juan Luis Vermal, "Comentario introductorio" a *FD*, p. 15.

Otro sentido de la idea de libertad en Hegel quedará manifiesto en que, a diferencia de todos sus predecesores, que se interesaban en construir una teoría deductiva del estado moderno, Hegel se interesa en dar una teoría explicativa (o comprensiva) de la realidad, más que deductiva. Sobre todo tomando en cuenta que, una vez superada la dicotomía fundamental de la teoría del derecho natural, el problema de la filosofía política se circunscribe al interior del mundo ético, y más específicamente, a la eticidad moderna. Y recurro de nuevo a las palabras de Karl-Heinz Ilting, que ha visto claramente esta diferencia entre ambos proyectos filosóficos: "La *Filosofía del derecho* no es una teoría deductiva de las instituciones de un estado moderno, comparable a las teorías, digamos, de Hobbes o de Kant, es una fenomenología de la conciencia de la libertad, es decir, una reconstrucción filosófica del camino por el que un individuo debe llegar a ser consciente de su libertad tal como ella se ha realizado en un estado moderno".²⁵

Pero, ante el proyecto hegeliano de esta fenomenología, alguien podría preguntarse ¿qué finalidad tiene este modo de filosofar? Y esta pregunta tiene más pertinencia ante las limitaciones que señala Hegel: la filosofía no puede pretender enseñarnos cómo debe ser el mundo o qué deben hacer los hombres, tampoco es profética o puede hablar del futuro si, como dice Hegel, siempre llega demasiado tarde. La respuesta puede ser ésta que nos da Bernard Bourgeois: "saber lo que es equivale a querer lo que todavía no es, lo que será".²⁶ Saber lo que es no quiere decir justificar la realidad o "santificar" un *statu quo*, quiere decir tener conciencia de lo que es posible y de lo que es deseable. Saber es el principio y final de la acción, de una acción que se mueve entre la realidad y el deseo, entre la comprensión y la crítica, entre la

25. Ilting, "The dialectic of Civil Society", en Pelczynski, *op. cit.*, p. 217. G. R. G. Mure comparte esta misma idea acerca de la función de la filosofía: "Su función consiste en acrecentar la auto-conciencia del hombre, no mediante el hallazgo de nuevos canales para la actividad de éste, sino a través de la compilación e interpretación de la misma". *Op. cit.*, p. 208.

26. B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 110.

insatisfacción y la esperanza. De aquí no sólo nace la acción: todo esto, creo, es el motor de la transformación práctica del mundo, es decir, de la política.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

- Principios de la filosofía del derecho*, edición de Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, 1988.
- Philosophy of Right*, ed. de T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, vol. 7, ed. de E. Moldenhauer y K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- Fenomenología de espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE, México, 1966.
- Escritos de juventud*, ed. de Z. Szankay y J. M. Ripalda, FCE, México, 1984.
- La constitución de Alemania*, ed. de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1972.
- Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, ed. de D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979.
- Sistema de la eticidad*, ed. de D. Negro Pavón y Luis González Hontoria, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Propedéutica filosófica*, trad. de Laura Mues, UNAM, México, 1984.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1985.
- "Examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg" (1817) en *Dos escritos políticos*, ed. de

- Sergio Pérez Cortés y Kurt Sauersteig, UAP, México, 1987.
- "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra" (1831), en *Dos escritos políticos*.
- Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1977.

Bibliografía general

- Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México, 1989.
- , *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, Madrid, 1985.
- , *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1989.
- , *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981.
- Bobbio N. y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1987.
- , *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, FCE, México, 1988.
- Bovero, M., "Hobbes y la apología moderna del artificio", en *Diánoia*, XXXIV, 34 (1988), FCE-UNAM, pp. 215-230.
- Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu Bs. As., 1972.
- Cordua, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1984.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, FCE, México, 1986.
- Cruysberghs, Paul, "Hegel's Critique of Modern Natural Law", en A. Wylleman, *Hegel on the Ethical Life, Religion, and Philosophy (1793-1807)*, Leuven University Press, Lovaina, 1989, pp. 81-117.
- Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1978.
- Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.
- Elias, N., *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

- Fernández Santillán, J., "Sobre la filosofía política de Kant", en *Sociológica*, I, 2, (1986), pp. 91-108.
- Gadamer, H. G., *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, ³1988.
- González, J., "Dialéctica y eticidad: Hegel", en *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989.
- Guariglia, O., "La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel: una crítica a la crítica", en *Diálogos*, XX, 45, (1985).
- Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, ²1990.
- Henrich, D., "Las condiciones de formación de la dialéctica", en *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 239-261.
- Hobbes, T., *Leviatán*, FCE, México, 1984.
- Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Calden, Montevideo, 1981.
- Illing, Karl-Heinz, "La estructura de la *Filosofía del derecho* de Hegel", en Amengual (ed.), *op. cit.*, pp. 67-92.
- , "The dialectic of civil society", en Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society*, CUP, Cambridge, 1984, pp. 211-226.
- Inwood, M. (ed.), *Hegel*, Oxford University Press, 1985.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- , "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1985, pp. 39-66.
- , *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México, 1978.
- Kaufmann, W., *Hegel*, Alianza, Madrid, 1982.
- Labarrière, P. J., *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a la lectura*, FCE, México, 1985.
- Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, México, 1983.
- Lukes, S., *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975.
- MacIntyre, Alasdair (ed.), *Hegel, a Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Londres, 1976.
- Marcuse, H., *Razón y revolución*, Alianza Edit., Madrid, ⁸1986.
- Mure, G. R. G., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, ²1988

- Palmier, J. M., *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, FCE, México, 1986.
- Pelczynski, Z. A., "La concepción hegeliana del estado", en *Amen-gual, op. cit.*, pp. 249-288.
- (ed.), *The State & the Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, CUP, Cambridge, 1984.
- Pérez Cortés, S., *La política del concepto*, UAM, México, 1989.
- Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983.
- Rosenfield, D., *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*, FCE, México, 1989.
- Rousseau, J. J., *El contrato social*, Aguilar, Bs. As., 1953.
- Sabine, G., *Historia de la teoría política*, FCE, México, ²1988.
- Shklar, Judith, *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, CUP, Cambridge, 1976.
- Smith, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1988.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México 1983.
- Vázquez, E., *Dialéctica y derecho en Hegel*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- , "La eticidad como realización del concepto", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 11, (1979), pp. 107-136.
- , "Derecho y libertad", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 9, pp. 109-129.
- , "¿Qué es la dialéctica? Contra la interpretación de N.Hartmann", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 22, pp. 153-162.
- Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*, IIF-UNAM, México, ²1983.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| PRÓLOGO | ix |
| Referencias dadas en forma abreviada | xi |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| I. LA POSITIVIDAD DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA | 13 |
| 1. Principales tesis de la teoría del derecho natural | 17 |
| 2. Razón e historia | 25 |
| 3. Los presupuestos filosóficos del iusnaturalismo | 29 |
| II. EL JOVEN HEGEL Y LOS PROBLEMAS DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA | 43 |
| 1. Dos formas de tratar el derecho natural | 43 |
| 2. La superación de los conceptos del derecho natural. Génesis de los conceptos hegelianos | 55 |
| 3. La Revolución francesa y la crisis del iusnaturalismo | 67 |
| III. ORIGEN DE LA SOCIALIDAD Y CONTEX- TUALIZACIÓN DE LOS DERECHOS | 77 |
| 1. Las formas de la individualidad | 77 |
| 2. Dialéctica y reconocimiento | 83 |
| 3. Derechos en contexto | 94 |

| | |
|---|-----|
| IV. EL DERECHO ABSTRACTO | 99 |
| 1. Derecho público y derecho privado | 99 |
| 2. Voluntad y libertad | 106 |
| 3. Persona, posesión y propiedad | 115 |
| 4. El contrato como expresión del derecho abstracto | 126 |
| V. DIALÉCTICA DE LA ETICIDAD | 137 |
| 1. De lo abstracto a lo concreto | 137 |
| 2. De la familia a la sociedad civil | 143 |
| 3. La universalidad del estado | 154 |
| VI. MÉTODO, POLÍTICA, Y FILOSOFÍA | |
| (A MODO DE CONCLUSIONES) | 173 |
| 1. Holismo, individualismo y dialéctica | 173 |
| 2. Derecho natural y ciencia política | |
| (Idea de la política en Hegel) | 180 |
| 3. El búho de Minerva. La tarea de la filosofía | 192 |
| VII. BIBLIOGRAFÍA | 199 |