

José Rafael Herrera *

Historia y eticidad en la filosofía de Hegel

Resumen

El propósito de las presentes líneas consiste en mostrar el significado de la filosofía hegeliana del Derecho y exponer, en términos generales, su estructura, poniendo de relieve la importancia de su concepto central: la *Eticidad*, comprendida como concreción racional de la *voluntad libre*, estableciendo su *necesaria* y *determinante* relación con la concepción histórica de la dialéctica moderna.

Palabras Clave: eticidad, derechos, libertad, dialéctica, historicismo.

Abstract

This paper pretend to show the meaning of the hegelian philosophy of right and expose, in general, its structure, to illustrate the importance about the central concept: the *Sittlichkeit*, establishing, fincly, *its necessary* and *determinate* relation between the historical conception of the modern dialectic.

Keywords: ethics, rights, freedom, dialectical, historicism.

* Universidad Central de Venezuela. Escuela de Filosofía.

Del texto y de su contexto (a manera de Introducción):

En 1833, Eduard Gans presentaba la segunda edición de los *Lineamientos de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia del Estado en Compendio*, en medio de un ambiente intelectual signado por la primera gran edición de las obras completas de Hegel, creadas por «La Sociedad de Amigos del Difunto», la primera versión de la Escuela hegeliana. Gans concluía su emocionado prefacio con las siguientes palabras: «Toda la obra de Hegel ha sido construida con el metal de la libertad». *La Filosofía del Derecho* -agregaba Gans, a propósito del «futuro destino de la obra»- «como parte del sistema, terminará por fundamentarlo o destruirlo. Acaso su artificiosidad lingüística -proseguía- dará paso a la comprensión de sus profundas ideas, las cuales devendrán patrimonio común de la humanidad». Gans finalizaba su prefacio señalando que: «Este libro, el cual comprende su tiempo en el concepto, ya no se haya a la altura de su tiempo. Un nuevo desarrollo de la filosofía superará en la realidad aquello que esta obra ha contribuido a cambiar en el pensamiento. Mas el punto de vista filosófico de éste libro ya ha culminado y pertenece a la historia. Se manifiesta un nuevo desarrollo progresivo de la filosofía que emerge de sus mismos principios fundamentales: otra concepción para la realidad¹.»

Las palabras de Eduard Gans son, en verdad, premonitorias, sobre todo en un momento en el que, aún siendo uno de los más fieles y devotos discípulos del maestro, sin embargo, era considerado como el único miembro rebelde de la recién formada Escuela. En su Discurso, puede apreciarse con asombrosa claridad el eco de la descarnada lucha que sostendrán los hegelianos de 1840, a propósito de la verdad o falsedad de la relación entre historia y sistema, o entre la política y la crítica de la religión, cuyo centro de discusión será, precisamente, la concepción hegeliana del Derecho y del Estado. No menos reveladoras resultaban sus ya mencionadas afirmaciones sobre el «futuro destino de la obra», pues, en efecto, a diferencia de la notoria influencia ejercida por la *Fenomenología del Espíritu*, *La Ciencia de la Lógica*, o las *Lecciones de Historia*

¹ E. Gans, «Prefacio» a G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechts Philosophie*: 1818-1831, 4 vol., a cargo de K.H. Ilting, Verlag Formann-Holzbock, 1975-4, Stuttgart, vol. I, p. 599. Cit. por M. Riedel, *Hegel fra Tradizione e Rivoluzione*, Laterza, Bari, 1975, p. 91.

de la Filosofía, de la Filosofía de la Historia o de la Estética, la *Filosofía del Derecho* de Hegel ha ocupado un puesto más bien polémico, siendo el objeto de violentas defensas o, con mayor frecuencia, de fervientes refutaciones, ya desde su propia aparición.

Una gruesa y enmohecida capa de prejuicios se ha tejido alrededor de esta obra. La fuente de estos prejuicios tiene su origen, fundamentalmente, en la presuposición de su acercamiento al Estado Prusiano y a la Restauración de los años veinte, cuando no a su exaltación desenfrenada, sobre todo, en aquellos aspectos cruciales en ella contenidos. Así, la obra principal de la filosofía política hegeliana, destinada a transformarse en el punto de partida de los ideales revolucionarios de toda una generación intelectual, ávida de cambios e inversiones radicales, ha sido, desde su propio nacimiento, reseñado como «un libro servil de cuyos principios y doctrinas debería mantenerse alejado todo amante de la libertad». La rúbrica de dicho prejuicio se ha convertido en un lugar común y quizá, en gran medida, no exenta de razón. Desde Stahl hasta Erdmann, desde Rosenkranz a Fisher, desde Rosenzweig a Marcuse, éste ha sido el constante hilo conductor de la crítica y la hermenéutica hegeliana. Otra vez, el prefacio de Gans pone de relieve la actualidad de sus apreciaciones en esta dirección. Ya desde entonces, quien, según Mario Rossi, sería el «más inteligente»² de los discípulos de Hegel, llamaba la atención sobre «la nada común desproporción existente entre el valor substancial» de la *Filosofía del Derecho* y «los reconocimientos y la difusión» obtenidos por ella. Después de 1840, la crítica se transformó, efectivamente, en la única consideración de interpretación posible de la *Filosofía del Derecho*, tanto por parte de los más progresistas como de los más conservadores. Así, la diversidad exegética y los diferentes puntos de vista ponían de relieve el hecho, ya advertido por Gans, de que la filosofía de Hegel, su núcleo de intereses y su problemática interna, había concluido para siempre. La historia había dejado tras de sí una época y, con ella, la gran reflexión de su *aquí y ahora*.

² M. Rossi, *Génesis del Materialismo Histórico*, vol. I: *La Izquierda Hegeliana*, Comunicación, Madrid, 1971, p. 40.

Y, sin embargo, en medio de ese dilatado torrente de críticas, por demás incisivas, en 1870, época en la que Hegel ya era considerado como un «perro muerto», un intelectual de no poca monta, se atrevía a publicar en un periódico alemán una defensa histórica de quien, a su juicio, injustamente era acusado de apologeta de la reacción. El editor de dicho periódico, consciente del desconocimiento de Hegel por parte del público lector, agregaba una nota en la que lo definía como: «el glorificador del Estado prusiano». Ante semejante juicio, el autor del artículo escribió las siguientes líneas a un amigo en común: «este animal se permite agregarle al artículo notas marginales que son pura vaciedad... Este asno, este ignorante, tiene la desfachatez de querer liquidar a Hegel con la palabra 'prusiano'...». A vuelta del correo su amigo le respondía: «le he escrito diciéndole que si no sabe otra cosa que repetir viejas estupideces más vale quedarse callado: el individuo es, en verdad, demasiado estúpido». El editor y autor de esta nota se llamaba Wilhelm Liebnicht. El autor del artículo y de la primera carta se llamaba Federico Engels y el de la segunda Carlos Marx.

En realidad, puede decirse que el real defensor y legítimo heredero de Hegel no fue, por cierto, uno de sus más fieles y cercanos discípulos, sino en última instancia y precisamente, su más inteligente y encarnizado crítico. Carlos Marx³ ha sido el único pensador de su tiempo capaz de comprender la obra de 1820 por lo que efectivamente fue. En su *Introducción* de 1884 a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* sostenía que «la filosofía alemana del Derecho y del Estado» era «la única historia alemana» que se hallaba a la par «con el presente oficial moderno»⁴: «la Crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado es la única *historia alemana* que se halla, *al pari*, con el presente oficial moderno, la más consecuente y la más rica, en su análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación, como la resuelta negación de todo el modo exterior de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho»⁵. La *Introducción* a la crítica del '44, lo mismo que el

manuscrito de 1843 (*Kritik des Hegel'schen Staatsrechts*), contiene la oposición que desgarró la época moderna: vale decir, la oposición entre Estado y Sociedad Civil, entre *Citoyen* y *Bourgeois*, entre vida pública y vida privada. Según Marx, la profundidad de Hegel estriba precisamente en esto: «que ha comenzado con la oposición de las determinaciones y ha puesto el acento sobre ellas»⁶. Más allá de sus deficiencias y errores, la *Filosofía del Derecho* de Hegel es el proyecto de reconstrucción de la estructura conceptual de la sociedad moderna, de su Estado e instituciones, de su sociedad y de su familia, de su política y su moral, a la luz de la historia de la civilización humana y, en especial, de la tradición política del mundo clásico.

El propósito de las presentes líneas consiste en mostrar el significado de la filosofía hegeliana del Derecho y exponer, en términos generales, su estructura, poniendo de relieve la importancia de su concepto central: la *Eticidad*, comprendida como concreción racional de la *voluntad libre*, estableciendo su *necesaria* y *determinante* relación con la concepción histórica de la dialéctica moderna.

De la dialéctica de la eticidad

No fue por simple casualidad el hecho de que Hegel *colocase* a su más importante obra de la filosofía política un título de doble significado. De hecho, la obra en cuestión lleva por nombre *Lineamientos de la Filosofía del Derecho, o sea, Derecho Natural y Ciencia del Estado en compendio*. Los dos términos presentes en el segundo título designan dos disciplinas que son constitutivas del pensamiento filosófico-jurídico pre-hegeliano: 'derecho natural' y 'ciencia del Estado'. La primera tiene sus orígenes entre los siglos XVII y XVIII; la segunda pertenece a la tradición de la filosofía política clásica. Lo sustancial de esta segunda línea interpretativa, consiste en su rechazo a toda fractura o separación entre derecho natural y ciencia del Estado. Para la filosofía política clásica, hasta el siglo XVII, la *societas* es la comunidad de los hombres jurídicamente ordenada, una *communitas civilis sive política*, que tiene en la *polis*, entendida aristotélicamente como *Oikonomia Politiké*, su soporte teorético. Para el pensamiento político clásico, una visión del hombre aislada de lo político

³ Cfr.: K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en: *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 101-116.

⁴ *Op. cit.*, pp. 107 y ss.

⁵ *Ibid.*

⁶ K. Marx, *Opere Filosofiche Giounilli*, trad. Galvano della Volpe, Riuniti, Roma, 1959, p. 77.

significaba su acercamiento a lo puramente natural y bárbaro, vale decir, como antítesis de lo social o cultural. Sólo con Maquiavelo y después con Hobbes, la así llamada ciencia del Estado se independiza de la vieja consideración de la política; movimiento éste que va unido, paralelamente, a la emancipación del Estado de la Sociedad Civil. Es sólo a partir de esta separación que cobra sentido y racionalidad la confrontación, propia del siglo XVIII, entre Ciencia del Estado y Derecho Natural, la cual caracteriza a la primera línea interpretativa. Considerado desde el punto de vista histórico-político, y no filosófico, el Derecho Natural es un intento de mantener dentro de límites inmutables la intervención del Estado en la sociedad, cuyo ordenamiento originario se fundamenta en el derecho. Con ello se intenta confirmar el Estado dentro de los límites del ejercicio del poder político, bajo un nuevo concepto del derecho y de la libertad. La antítesis entre 'Derecho Natural' y 'Ciencia del Estado', entre la teoría de la moral y la de lo político, introduce en el pensamiento filosófico las conquistas propias de la revolución burguesa, y desde entonces, ellas acompañan su incesante discurrir.

El punto de partida de la *Filosofía del Derecho* de Hegel es, precisamente esta escisión entre derecho natural y ciencia del Estado y, como tal, es el intento histórico-filosófico de superarla, toda vez que estos lineamientos de Hegel comprenden la filosofía del Derecho como aquel proceso reconstructivo de los términos de la escisión que, en su devenir, reconocen la mutua dependencia que cada posición tiene de la otra, al punto de saberse en la necesidad de una identidad diferenciada. En otros términos, para Hegel, la política se traduce en filosofía del derecho en cuanto la antítesis entre derecho natural pre-estatal y el derecho que origina en los individuos. La función del poder político es superada y conservada sobre la base del derecho entendido como conquista del quehacer histórico-político de la voluntad racional. Con Hegel, el centro de la filosofía política se sitúa en la inescindible relación derecho-libertad. La antítesis previa perdía así, a la luz de su dialéctica inmanente, su propia fundamentación en cuanto oposición inmediata y, por ende, abstracta. La política se identificaba con el derecho porque el contenido del derecho, considerado como relación jurídica de individuos, propio de la vieja sociedad civil, cedía el paso a su inserción como razón del hombre que, porque *quiere*, realiza su libertad. Hegel retoma, de este modo, la tradición filosófica clásica sin des-

cuidar la importancia y el alcance obtenido por la moderna doctrina del derecho natural en su tiempo. De esta forma, la efectividad de la vida pública no podía ser puesta entre paréntesis mediante la inútil búsqueda de lo que 'debería ser' y no es. Más no por ello el tratamiento de la *res pública* viene reducido a la simple presentación de sus condiciones inmediatas. El intento de Hegel, más allá tanto de una como de otra posición, consiste en la 'búsqueda racional' de la 'comprensión del presente y de lo real', poniendo en estrecha vinculación relaciones y conceptos hasta derivar, de semejante proceso, una filosofía del Estado y de la historia universal. Como el propio Hegel ha señalado, la 'negación determinada' o 'superación que conserva' es aquella afirmación que sólo surge a través de *la negación de aquello de lo cual resulta*. De este modo, la relación de oposición del derecho con la moralidad resulta en la afirmación de un 'nuevo' derecho, esto es: la eticidad, mediado por el movimiento que hace posible su resultado, que, empero, es determinante de un nuevo derecho en cuanto es negación del movimiento mismo. Tal es el tránsito del derecho abstracto a la moralidad y a la eticidad. Esto es lo que Hegel quiere significar cuando, en otra conocida fórmula de la *Fenomenología*, señala que la verdadera confrontación de un principio es su plena realización: confutar el derecho abstracto significa, en el ámbito de la *Filosofía del Derecho*, mostrar como la configuración del derecho abstracto sanciona, de suyo, y precisamente a través de su plena realización, su carácter parcial, esto es, abstracto. En otros términos, la configuración dialéctica de derecho abstracto no es, a diferencia de la tradición iusnaturalista, el lugar en el cual se viene ampliando el campo de aplicación de los principios originarios y constitutivos del derecho, sino que, más bien, es la fundamentación de su límite, del campo de su vigencia y aplicación y, a la vez, la determinación, *vía reflectionis*, de un nuevo concepto o estructura de la realidad. Para Hegel, 'abstracto' no significa 'verdadero' o 'falso' a secas; significa, en todo caso, que se trata de una determinación indispensable, pero incompleta, y que, por ello mismo, debe ser suprimida -*aufheben*- en lo que tiene de abstracto al tiempo de conservarla asignándole una función positiva dentro del entramado orgánico del proceso, en este caso, del derecho. En tal sentido, puede decirse que la *Filosofía del Derecho* es una *fenomenología de la voluntad libre del hombre*, la cual, desarrollando sus formas particulares, vale decir, sus determinaciones, no sólo conquista la superación de las abstracciones,

sino que, por ello mismo, va dilatando su círculo procesal hasta conquistar su cometido, al punto de exigir la realización práctica de la voluntad libre de los hombres.

Las tres determinaciones fundamentales de la *Filosofía del Derecho*-Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad, así como cada una de sus tres secciones, a saber: 'La propiedad', 'el contrato' y 'lo injusto'; 'propósito y culpa', 'intención y bienestar', 'bien y certeza'; y, finalmente, 'familia', 'Sociedad Civil' y 'Estado', no deben ser entendidas como una simple evolución de acuerdo con la cual el derecho sería históricamente anterior a la moral y ésta, a la vez, anterior a la eticidad. Ciertos autores han interpretado de esta manera la *Filosofía del Derecho*, haciéndola ver como una especie de «Dialéctica del Abrazo Mortal», en virtud de la cual -no a lo Hegel, sino más bien a lo Darwin- la eticidad liquidaría, porque con su universalismo asfixiaría la finitud del derecho y de la moralidad. Contrariamente, para Hegel, cada aspecto o 'momento' del derecho es esencial para la comprensión de la Eticidad. Derecho y moralidad son imprescindibles, pero, según Hegel, insuficientes en cuanto a formas fijadas por el intelecto y puestas como el principio, cuando, en verdad, no son más que un resultado. De ahí que Hegel proponga la búsqueda de la verdad del derecho y de la moralidad en la eticidad. Lo ético, en Hegel, no es como la tradición jurídico-política moderna, una teoría de la moral, sino, en sentido clásico, la indisoluble unidad del individuo y de la sociedad o, en términos gramscianos, el Estado 'comprendido en sentido amplio'⁷. De ahí que, para el autor de la *Filosofía del Derecho*, el Estado no sea la simple supresión del Derecho y la moralidad sino, justamente, lo contrario. En Hegel, pues, lo suprimido es necesariamente conservado. En esto, consiste la dialéctica del *Aufheben*. En efecto, en el parágrafo 32 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel dice: «La

idea se tiene que determinar en sí cada vez más ampliamente, porque ella, en el comienzo es sólo concepto abstracto. Pero nunca es abandonado este, concepto abstracto inicial, sino que cada vez se enriquece más en sí, y la última determinación es así, la más rica. Las determinaciones que primeramente sólo son en sí llegan de este modo a su autonomía libre, pero de manera que el concepto permanece como el alma que todo engloba y que alcanza sus propias diferencias mediante un procedimiento inmanente. Por eso -concluye Hegel- no puede decirse que el concepto llega a algo nuevo, sino que la última determinación de nuevo coincide en unidad con las primeras». Con ello, Hegel nos sitúa en un terreno diverso al de la ciencia jurídica propiamente dicha, esto es, del así llamado 'derecho positivo', cuya eficacia reposa en la autoridad, por una parte, formal (en cuanto a leyes generales) y, por la otra, en el reino de lo empírico (necesidades materiales y espirituales, costumbres, tradiciones, etc.). La *Filosofía del Derecho* no es un tratado de leyes cristalizadas. Su principio no descansa en la autoridad, sino que, más bien, descansa en la voluntad -diría Marx en la praxis- humana. Así, el punto de partida de la *Filosofía del Derecho* es la voluntad libre universal, la cual, como todo punto de partida, es una abstracción, por lo cual debe desarrollarse en sus diferentes formas o manifestaciones.

En tal sentido, el derecho es la figura que la voluntad libre se da a sí misma por medio de la creación de una «segunda naturaleza» -como dice Hegel en el parágrafo 4 de la *Filosofía del Derecho (Ph-R)*, que es el mundo social e histórico. Dentro de estas coordenadas, la voluntad libre deviene en negatividad de lo dado, o alienado de sí, respecto de la cual la *Filosofía del Derecho* quiere ser, más que una ciencia positiva del derecho, la comprensión del derecho en cuanto Tratado de actuar con derecho.

De la historicidad de la libertad

A la luz de ésta aproximación decisiva que precisa el terreno de la obra en cuestión, Hegel muestra cómo la voluntad, de su saberse como yo en sí mismo o pura negatividad indeterminada, se hace positiva y determinada convirtiendo su abstracta universalidad en determinada particularidad o finitud. Dicho proceso lo explica Eric Weil de la siguiente manera: «La voluntad que es mía, que yo sé mía, es el *persamiento* de mi libertad, de que yo puedo rechazar

⁷ «Presentación» a: *Crítica del Estado Hegeliano de K. Marx*, U.C.V., Caracas, 1980, esp. P. 12, en donde el autor sostiene textualmente: «La unidad entre Ser y Pensar... se realiza en él (en Hegel) de tal modo que lo sensible y finito es absorbido en lo infinito. Lo infinito abraza a lo finito de tal modo que lo ahoga».

⁸ Cfr.: José Rafael Herrera, *Revisión a: Perry Anderson, Las Antinomias de Antonio Gramsci*, Fontamara, Barcelona, 1978, 140pp. En *EPISTEME NS*, EFH y E-UCV, Caracas, Enero-Diciembre. 1982, p. 316-8.

lo dado. Pero rechazando todo lo dado, toda determinación exterior e interior, tomando conciencia de la negatividad libre y de la libertad negadora, reencuentro a la vez una nueva positividad, tan esencial como esta negatividad: niego para plantear, pero también siempre determinándome en y por ese nuevo acto de libertad. La libertad, como se proclama en la actualidad creyendo haber hecho un gran descubrimiento, es simple libertad en situación⁹. Este proceso, que va de la pura negatividad abstracta, la voluntad indeterminada, a su progresiva determinación, es un movimiento no menos negativo que el anterior y que ya estaba contenido en él, con lo cual lo negativo llega a negarse a sí mismo¹⁰. Hegel muestra, en suma, que la infinitud y universalidad invocadas por el moderno concepto de voluntad no son más que una *mala infinitud*, toda vez que se revela su carácter finito y particular. Pero, al mismo tiempo, se pone de relieve el carácter abstracto de todo derecho independiente de la voluntad. La negación reflexiva, que es propia tanto del derecho abstracto como de la moralidad, no logra comprender (*begreifen*) que su pura indeterminación esconde la absoluta determinación de sí y el consecuente reconocimiento de su otro. Es decir, su mantenerse en la pura indeterminación respecto del otro termina, de suyo, por determinar tanto al uno como al otro. De allí Hegel concluye en una concepción concreta -y no abstracta- de la voluntad libre, la cual es el resultado del mutuo reconocimiento de aquellos dos momentos o aspectos precedentes -a saber: el de la particularidad y el de la universalidad. La voluntad, que habitualmente venía a ser considerada por el mundo moderno bajo el abstracto presupuesto de su absolutez, deviene en su verdad una vez que se reflexiona a sí misma al intentar explicar su razón de ser. Así, cada determinación particular logra reencontrarse en su real proceso, que no es otro que el proceso mismo de la libertad. Los particulares movimientos evolutivos conquistan su razón de ser. De ahí que la racionalidad, para Hegel, en cuanto reconciliación con la voluntad existente, coincida con la libertad real: vale decir, con lo que se denomina eticidad o superación de la libertad individual y de la libertad pública, o, en otros términos, de la moralidad con el derecho abstracto. «La libertad- se dice en la Adición al parágrafo 7-

⁹ E. Weil, *Hegel y el Estado*, cit., pp. 42-3.

¹⁰ En tal sentido, cfr.: parágrafo 6, esp. la Obs. y la Adición.

no se encuentra, por tanto, ni en la indeterminidad ni en la determinidad, sino que ella es ambas»¹¹. La voluntad en su recorrido *en sí* va concretándose hasta conquistar su finalidad, esto es, la realización de sí en la libertad; de ahí que la determinación de la voluntad diferenciada sea, según el autor, inmediata y que, en tanto concepto, ella no sea sino una verdad a medias, ya que fuera del concepto existe *algo* y mientras exista, con absoluta independencia de *su* concepto, no será más que una abstracción: «sólo teniéndose a sí misma como objeto la voluntad es para sí lo que ella es *en sí*»¹². Y sin embargo, siendo la voluntad inmediata lo finito y particular, en ella se hallan *in nuce* -es decir, no desarrollados- todos los elementos de la razón, ya que, todavía, forma y contenido se mantienen escindidos, opuestos, por lo cual la voluntad inmediata, siendo tan sólo posibilidad, tiene necesariamente que vencer las barreras que el mundo objetivo le traza hasta alcanzar, una y otra vez, y en cada una de sus formas históricas específicas, la libertad como realidad concreta.

La voluntad inmediata, pues, es por un lado, voluntad del individuo empírico, abstracto; por el otro, voluntad universal indeterminada y formal, es decir, no menos abstracta que la primera. La voluntad así entendida, no es voluntad total, unidad del contenido y de la forma de su voluntad: sólo es una posibilidad, mas no realidad determinada y concreta. De ahí que el así llamado «libre arbitrio» quede descubierto como una libertad contradictoria, como una de las antes mencionadas barreras abstractas a vencer, toda vez que se presenta como la pura posibilidad de escoger, lo cual significa simple querer de libertad, pero no la libertad misma. La libertad debe enfrentarse con su escogencia. El no hacerlo es la permanencia de su pura pretensión: Si la voluntad quiere ser voluntad libre debe resistir y superar las determinaciones que ella misma se ha fijado. Su introducción en lo objetivo y externo no significa su deshonor sino su gloria. La voluntad, para llegar a ser voluntad de verdad, no puede ser *pura*: sólo la impureza de su devenir muestra su real pureza y su carácter de verdad: *Hic Rhodus, Hic Saltus*¹³. Contrariamente, el libre arbitrio, toda vez que quiere

¹¹ *Op. cit.*, p. 67.

¹² *Op. cit.*, p. 69.

¹³ *Op. cit.*, p. 52.

ser satisfacción de toda tendencia e inclinación, termina por no satisfacer ninguna, o, en todo caso una. Empero, con ello permanece en la limitación de la cual quisiera inútilmente escapar, en su afán egoísta y destructivo. Si el hombre quiere conquistar el bien debe vivir con el mal para poder superarlo.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel se propone, en fin, concebir lo que en apariencia se muestra como tendencias en oposición, en el interior de un proceso que logra aprehenderlas como eslabones indispensables -y por ende necesarios- del sistema racional de la voluntad, desde su concepto filosófico. La voluntad libre conquista así su infinitud, toda vez que logra entender que es el perenne hacer de sí misma. Círculo de círculos que rebasa los estrechos límites de su posibilidad para penetrar en las formas que la determinan. Proceso de negación y superación de la negación que trasciende toda singularidad particular porque se hace concreta. En ella, las posiciones aisladas se trastocan: lo subjetivo se transforma en objetivo, lo objetivo en subjetivo. Y así, la idea concreta de este sistema racional se reconoce como libertad en constante desarrollo; dentro de ella, cada existencia particular de la voluntad, en cuanto a su momento o aspecto, deviene derecho absoluto y reconciliación de lo universal con lo particular. Las figuras de este recorrido «fenomenológico» son los diferentes momentos de su desarrollo dentro del escenario de la historia universal. Esta dialéctica que comprende al derecho como libertad y que se realiza a través del tiempo hecho pensamiento es -como dice el propio Hegel¹⁴- 'la más alta cumbre de la razón', y su exposición filosófica es la conciencia del espíritu humano, de su constante trabajo negativo y positivo a la vez, de su lucha por conquistar y reconquistar -*Immer Wieder*- su autosaberse racional y libre.

Quizá las especificaciones hechas, hasta aquí, permitan poner en claro el hecho de que Hegel tenga que comenzar por el derecho abstracto y no por la moralidad o *Eticidad*. Acaso una breve exposición de la estructura de la *Filosofía del Derecho* permita corroborar lo que, hasta ahora, se ha intentado decir. La compleja estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel refleja el resultado al cual su autor ha llegado mediante el examen crítico e histórico de la filosofía política antigua y de la moderna. Sin embargo, es importante, antes de entrar

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Ph R*, par. 31, p. 82.

en el análisis de la estructura del texto, señalar que, como en *El Capital* de Marx, su *método de exposición* no coincide con su *método de investigación*. En efecto, el punto de partida de la obra en cuestión, desde el punto de vista de su concepto inmanente, no es el *derecho abstracto* sino, precisamente, la *Eticidad*. El *derecho abstracto*, en realidad, no es más que una 'ficción metodológica', como recientemente ha expresado K. H. Ilting, curador de la edición crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en cuatro tomos¹⁵. 'Ficción metodológica', pues, como se ha dicho, por cuanto Hegel conduce al entendimiento abstracto a través de las figuras constitutivas y esenciales del derecho hasta el reconocimiento de la inversión dialéctica de sus presuposiciones. Lo que para el entendimiento abstracto es un obvio y sólo punto de partida, a saber: el hombre individual, para Hegel es el resultado de un denso e intrincado proceso que es el de la historia, y, en última instancia, de lo que denomina la sociedad 'cristiano-burguesa'. En otros términos, el punto de partida *racional* es el resultado *real*, pero el punto de partida *real* es el resultado *racional*. Derecho y moralidad son los opuestos antagónicos del *aquí y ahora* histórico que Hegel quiere restituir por medio de la toma de conciencia de su historicidad, cuyo punto de partida reposa, precisamente, en su absoluta, pero por ello mismo inmediata, unidad ética. De ahí la importancia que tiene el saber distinguir, en el interior de la obra de Hegel, en general, y de la *Filosofía del Derecho*, en particular, entre exposición racional e investigación histórica, las cuales, a la vez, terminan por entretenerse mutuamente hasta derivar en el sistema de la absoluta unidad de lo real y lo racional. Por lo tanto, lo que a Hegel parece importarle es hacer comprender al entendimiento abstracto que debe salir de su limitada visión del derecho y de la moral, acompañándolo en este recorrido que va desde la apariencia de las formas escindidas de lo social y de lo individual, en estado de cristalización, hasta la verdad de la *Eticidad*. Hegel, pues, no comienza, como generalmente se cree, por un principio metafísico, desligado por completo de la realidad. Hegel sólo sigue, el desarrollo objetivo de la conciencia moderna, y acompaña socráticamente a estos principios metafísicos, hasta que de por sí muestren sus insuficiencias y su propia destrucción, es decir, hasta que por sí mismos tomen conciencia de su situación parcial y no definitiva o absoluta.

¹⁵ K. H. Ilting, *Hegel Diverso*, Laterza, Bari, 1978, pp. 5-32.

Así es como se llega a comprender, que, en primer lugar, la forma más simple o anacrónica de la libertad, es la que para los filósofos modernos de la política viene a ser la sustancia misma de la libertad, vale decir: el derecho natural, o como Hegel lo denomina, 'abstracto'. El derecho abstracto, según Hegel, es el derecho del individuo aislado, el derecho de poseer o de posesión con el que el hombre se hace persona jurídica. Su origen no es, pues, la necesidad sino la afirmación de la individualidad. Con él la voluntad alcanza su más llana determinación y, de voluntad libre indeterminada, esto es, de puro querer, la voluntad se hace individuo que quiere algo. La voluntad se ha exteriorizado en la cosa y ha dado lugar al contrato, a la forma de una voluntad que ha dejado de ser individual. Mas ello muestra que la voluntad al exteriorizarse y aferrarse al querer la cosa, deja de ser voluntad libre, según su abstracta definición. La oposición entre voluntad universal y voluntad individual se hace entonces explícita. La persona del derecho ya no es el 'hombre': la voluntad ha entrado en conflicto consigo misma y manifiesta su aspecto universal, por un lado, y particular, por el otro. La conciencia del hombre que aspira lo universal deja de un lado a la persona del derecho y se hace sujeto moral. Y, así, la voluntad libre, desprendida de la voluntad individual, postula el *deber* como fundamento de la buena voluntad. ¿Qué es, pues, el deber? En el parágrafo 135 de la *Filosofía del Derecho* Hegel observa: «la universalidad abstracta, la identidad *sin contenido*, lo abstracto positivo, la carencia de determinación como determinación»¹⁶. La moralidad, ese santuario de la interioridad y del puro deber, no es, en el fondo, más que una esencial ambigüedad. Apelando exclusivamente a las convicciones del individuo, ella puede justificar cualquier cosa: lo bueno y lo malo, lo sublime y lo perverso indistintamente, dado su carácter subjetivo. De ésta «lo malo se convierte en lo bueno y lo bueno en lo malo, y la conciencia se sabe como este poder y por eso se sabe como absoluta; es la cima suprema de la subjetividad, la forma en la cual ha prosperado lo malo en nuestra época y precisamente mediante la filosofía»¹⁷. De *hipócrita y perverso* juzga Hegel el acto moral, en virtud del cual, por ejemplo, «robar para hacer el bien a los pobres; robar, huir del combate a causa del deber para con

¹⁶ Hegel, *Op. cit.*, p. 165.

¹⁷ *Op. cit.*, par. 140, p. 171-2.

su vida, para cuidar su familia; matar por odio y venganza para la satisfacción de su derecho, etc., se convierten en buenas acciones. Así se ha llegado a decir que no hay propiamente malvado, pues él no quiere el mal por el mal, no quiere lo *negativo puro*, sino que quiere algo positivo, un bien. En este bien abstracto -concluye- han desaparecido las diferencias entre *bueno y malo* y todos los deberes reales; por esta razón querer meramente el bien, tener una buena intención, es más bien el mal, en cuanto el bien sólo es querido en esta abstracción y con ello su *determinación* es reservada al 'libre arbitrio' del sujeto»¹⁸. En otros términos, para decirlo con Hegel, no hay moral concreta sin realidad concreta. El bien no *debe ser*, es tal y como históricamente se presenta en el mundo. Es esto a lo que Hegel llama Eticidad, que quiere decir costumbre en sociedad, civilización. La única moral concreta es la realización del bien que es la libertad como toma de conciencia de la necesidad.

Pero el hombre histórico, o como dice Marx, el *ser social*, realiza el bien no porque deba crearlo de la nada, sino porque de hecho existe en el mundo de manera objetiva. Así como tampoco crea la propiedad o la norma *antes* de entrar en sociedad, porque ellas no preceden a la razón y a la libertad, sino que, por el contrario, son el resultado de la pérdida de la homogeneidad de la libertad, el resultado de su históricamente necesaria, porque inevitable, escisión; del mismo modo que la eticidad pretende ser la superación histórica de tal escisión.

En las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho*, Hegel había expuesto las dos características fundamentales de toda *philosophia practica*, la cual se apoya sobre la distinción o separación entre legalidad y moralidad. La doctrina de la Eticidad, o del Estado ético, conforma la tercera parte del texto hegeliano y se basa en la teoría de la comunidad política, cuya orientación es la del clasicismo jurídico; en ella Hegel intenta incluir las doctrinas del derecho y de la moral ubicándolas en el punto que cada una se merece. No pues, como partes aisladas e independientes entre sí, sino como partes constitutivas de la vida social, en medio de las relaciones sociales que tales doctrinas no han creado con su libre decisión, sino que preceden toda realización del derecho y del deber individual,

¹⁸ *Op. cit.*, par. 140, p. 175.

único lugar donde estas adquieren claramente vinculación con las instituciones y la comunidad

Contra Hobbes y contra todos los teóricos del Derecho Natural, hasta Kant y Fichte, según el cual los individuos deben ser entendidos como quienes detentan los derechos asociados en el Estado, Hegel retoma la tradición de Platón y Aristóteles, quienes habían iniciado su teoría de la vida política partiendo de la necesidad que tienen los hombres de vivir en comunidad. En tal sentido, los clásicos buscaban el origen del Estado en las más simples formas de comunidad, para mostrar el nacimiento gradual de la vida política del hombre. Esta estructura es virtualmente repetida por Hegel en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*, la cual, precisamente, va de la *familia* a la *sociedad civil* y de ésta al *Estado*. La institución colectiva está, pues, en el origen de las relaciones humanas y, por lo tanto, precede el ejercicio de los deberes y derechos individuales. Así, mediante la radicalización de la idea moderna de *voluntad libre*, Hegel recupera –en el sentido de la *Aufhebung*, constitutiva de la dialéctica– la concepción clásica que comprende a los hombres como *zoon politikon*.

Consecuencia de este seguimiento cabal del pensamiento político clásico que acompaña a toda la estructura de la obra es también su teoría del Estado. En el inicio de la tercera sección de la segunda parte, Hegel escribe: «El bien, es la idea, en cuanto unidad de concepto de la voluntad y de la voluntad particular, en la cual el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y de la contingencia de la existencia empírica externa, son separados en cuanto independientes para sí, pero de ese modo están contenidos y conservados allí según su esencia; es la libertad realizada, la finalidad absoluta y última del mundo»¹⁹.

Según Hegel, la idea del bien es –como se ha indicado– un *Aufhebung*, es decir del comprender y superar –o como dice el traductor de la *Filosofía del Derecho* del «contener y conservar»– la antítesis entre legalidad y moralidad. El que los individuos busquen su legítima aspiración a la felicidad y al bienestar es una tarea sólo realizable en el interior de la vida comunitaria. Y, de igual forma, las garantías jurídicas que derivan del Derecho Natural, no tienen realización fuera de los límites del bien común. Lo que derecho y moral tienen de abstracto debe suprimirse para ser conservado en su función positiva y dentro del todo

¹⁹ *Op. cit.*, par. 129, p. 161.

organizado de la eticidad. Como puede observarse claramente, el planteamiento individualista –típico de la moral de la modernidad– es abandonado en pro de la unidad de los hombres. La finalidad del derecho concreto no puede ser otra que el supremo objetivo del hacer. «La eticidad –dice Hegel– es la idea de la libertad, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como éste tiene en el ser ético su finalidad, motor y su fundamento que es en sí y para sí. La eticidad –finaliza Hegel– es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia»²⁰. La idea de la eticidad en Hegel es, en última instancia, el «bien viviente», el principio capaz de organizar una comunidad real. Todo lo cual confirma, por demás, sus relaciones con la filosofía política antigua. Su contenido deriva, justamente, del modelo de la antigua *Polis*. En efecto, como se recordará ya desde sus escritos republicanos, que datan de 1798, Hegel escribía: «La idea de su Patria y de su Estado (de los griegos) era el elemento invisible, superior, por el cual, el ciudadano de la Ciudad-Estado, obraba y era impulsado; pues este era para él el fin final del mundo, el fin final de su mundo»²¹. Concepto de Estado orientado sobre el modelo de la comunidad política en la que los ciudadanos toman parte de manera inmediata del hacer político y de la conservación de lo público, que se presenta como «mundo existente», como «ser», como «algo objetivo»; «llamamos Estado –dice Hegel en la *Filosofía del Derecho*– al individuo espiritual, al pueblo articulado, en cuanto todo orgánico». Una concepción que es el resultado de la idealización hecha por el autor de la vida política antigua. Interpretación del Estado como algo divino en y para sí. Hegel rechazaba la doctrina del contrato poniendo en su lugar la idea del Estado ético.

Siguiendo –como hasta aquí se ha intentado– la estructura de la *Filosofía del Derecho*, no resulta menos obvio que del pasaje del Derecho Natural al de la moralidad y de ésta al Estado, Hegel formulase el problema de la soberanía estatal, sobre todo, en virtud de la distinción que establece entre Sociedad Civil y Estado como su consecuencia histórica. Sin embargo, Hegel lleva la

²⁰ *Op. cit.*, par. 142, p. 185.

²¹ G.W.F. Hegel, *La Positivitat della Religione Cristiana*, en: *Scritti Teologici Giurumili*, I, Guida, Napoli, 1977, p. 313.

discusión a la conocida sección dedicada a la división de los poderes estatales²²; una sección no casualmente llevada a la crítica por Marx, y en la cual curiosamente se contradicen los resultados hasta ahora obtenidos. En esta relación dialéctica de los poderes representativos de lo universal, de lo particular y de la unidad de lo particular con lo universal, vale decir, poder legislativo, poder gubernativo y poder del príncipe o soberano, sorprendentemente la subjetividad del príncipe aparece como la síntesis de 'lo uno' y de 'lo otro', como la reconciliación de la legislación y del gobierno. Dicha interpretación se revela en abierta incompatibilidad con la precedente estructura del texto y, por lo tanto, con toda la concepción hasta aquí hecha. Excepción incompatible, incluso, con la lógica del movimiento dialéctico, hasta ese momento desarrollada por el autor, ya que invierte la relación «tesis-síntesis» en la de «síntesis-tesis». Una irregularidad que objetivamente deviene en contradicción. De esta forma, el rey viene descrito como soberano, el cual no tiene necesidad de legitimación democrática o de cualquier otra. Así, el poder gubernativo y el legislativo terminan presentándose como simples mediaciones, cuya mediación encuentra su punto conclusivo en el poder del Príncipe Soberano; su carácter es el de interceder entre el pueblo y su monarca.

Bajo la sombra de semejante conclusión, Hegel habría destruido los mejores esfuerzos de su «Sistema de la Eticidad», ya que, después de colocar al monarca en una posición privilegiada en cuanto al todo social, la idea de comunidad política, constitutiva de la sociedad o *Sittlichkeit*, de hecho, era sacrificada. Por demás, con ello se anulaba la importancia, el sentido y el significado dados por Hegel a la Sociedad Civil, la cual es concebida en su obra como el conjunto de actividades que surgen de la necesaria relación de los hombres entre sí y a partir de la cual estos entran en una múltiple interdependencia, en medio del complejo proceso objetivo de la sociedad por ellos mismos creada. Esta concepción de la sociedad civil venía definida como «el sistema de las necesidades» y, al mismo tiempo, como esfera de la administración de la justicia, de la asistencia social y de sus instituciones (a las que denomina «corporaciones»). Con ella, Hegel superaba el prejuicio característico de la filosofía política moderna, a saber: no llegar a entender al Estado más que

²² G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, cit., par. 275, 287 y 298, pp. 257-322.

como gendarme del Derecho de propiedad, atribuyéndole al Estado responsabilidades que, para Hegel, pertenecen a la Sociedad Civil. La Sociedad Civil se transformaba, en la obra de Hegel, en el punto de mediación entre la familia -en cuanto comunidad humana elemental- y el Estado -como comunidad autorregulada y autosuficiente-: en el 'lado negativo' o, para decirlo con Marx a propósito de Proudhon, en el 'lado malo', sin que el salto cualitativo hacia la separación de la comunidad familiar primitiva, hubiese sido posible. «Por esta dialéctica suya -dice Hegel- la sociedad civil es empujada más allá de sí misma»²³.

El Estado debía, por encima de todo, velar por los intereses colectivos e impedir el desbordamiento de este «reino animal del espíritu» que es la sociedad civil. Vista bajo esta perspectiva y más allá de los prejuicios, la doctrina filosófico-política de Hegel -como dice Marcuse en *Razón y Revolución*- recuerda más que al ideal de una sociedad totalitaria y fascista, a una versión del 'socialismo' en sentido liberal. Empero, esta, cuando menos, interesante concepción de la relación entre el Estado y la Sociedad que, según el autor gradualmente se desarrolla en el seno de la dialéctica del 'Espíritu del Pueblo' y del 'Espíritu del Mundo', propia de la concepción filosófica de la historia universal, dejaba truncados sus propósitos mediante aquella aparentemente inexplicable superfectación que, sin justificación alguna, por lo menos desde el punto de vista lógico y conceptual, viciaba la hasta entonces impecable estructura de la obra, más allá de sus fronteras, en el teatro de la historia universal, ese desdoblamiento del Espíritu humano en el tiempo. E, igualmente, la consagración de sus etapas principales -mundo oriental, griego, romano- terminaban en una visión política y socialmente incomprensible, que el autor de las

²³ G.W.F. Hegel, *Ph R.*, par. 246, p. 249. Por fortuna, y gracias a la edición crítica de las *Lecciones sobre los fundamentos de la filosofía del Derecho*, cuidada por Karl-Heinz Ilting, hoy se sabe que lo que afirmaba Hegel en el texto de los *Principios de Filosofía del Derecho*, publicado en 1821, no coincide con lo afirmado durante sus Lecciones. Una circunstancia política de alarmantes proporciones, que podía poner en riesgo la presencia de toda la Escuela de Hegel en las universidades alemanas, motivó el cambio de perspectiva que Hegel, de modo imprevisto, se vio obligado a introducir en la publicación de la obra. Al respecto: *Cfr.*: K.-H. Ilting, *Hegel Diverso*, Laterza, Bari, 1973, esp. pp.127-40.

Lecciones de Filosofía de la Historia llama 'germanidad', lo que paralizaba la conclusiva teodicea del hombre y, con ella, los vivos y activos movimientos de aquél shakespeareano «viejo topo», también saludado por Marx.

Nuevamente las observaciones hechas por Gans cobran sentido. La *contradictio in terminis* de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, no es más que la corroboración de su situación histórica. Quien pretenda explicarla presentando a Hegel como el apologeta del Estado Prusiano, inevitablemente tropezará, otra vez, con la enérgica pluma de Carlos Marx, cuya crítica, desprovista de toda preconcepción, no tuvo dificultad en reconocer los méritos del autor de la *Filosofía del Derecho*. En efecto, en su tesis doctoral -*Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza según Demócrito y según Epicuro*- sostiene que: «respecto de Hegel resulta simple ignorancia de sus discípulos el atribuir éste u otros puntos de su sistema a acomodación, o a procedimientos parecidos; con una palabra, a explicación moral. Olvidan que ellos mismos se aferraron entusiastamente a sus propios puntos de vista. Si realmente les hubiere afectado la ciencia, que a ella se rindieron con confianza cándida y acítica, notarían qué falta de conciencia es acusar al maestro de intenciones secretas tras sus afirmaciones, cuando para él la ciencia no era cosa recibida sino en hacimiento». Y concluye: «si, pues, algún filósofo empleó realmente una acomodación, los discípulos tienen que explicar partiendo de su *conciencia interna y esencial*, lo que para ellos se presentó bajo la forma de *conciencia esotérica*. No se vuelve sospechosa la conciencia particular del filósofo sino que se rehace la forma de su conciencia esencial, llevándola a determinada figura y significación, con lo cual se le supera»²⁴.

El eventual naufragio -si es que, acaso, la formulación de tal cosa tiene algún sentido- de la *Filosofía del Derecho* de Hegel es, en verdad, el punto de partida de su grandeza, porque con ella ha quedado abierto el camino para el desarrollo de una filosofía crítica e histórica, cuyo propósito no es otro que el de realizar en la práctica y materialmente la libertad. A pesar de todos los desaciertos que se le pudieran imputar a Hegel, la siguiente frase sobre su pensamiento muestra con claridad el vigor y la validez de su reflexión: «¡El

²⁴ K. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, EBUCV, Caracas, 1973, p. 49.

idealismo dialéctico de Hegel ha dado una extraordinaria lección a todos los *diletantes* de la filosofía y de la ciencia que hoy no tienen la valentía de abrazar la ideología de este gigante que avanza!»²⁵

²⁵ J.R. Nuñez Tenorio, *Marx y la Economía Política*, U.C.V., Caracas, 1969, p. 104.