

HEGEL Y EL IUSNATURALISMO*

I

1. Respecto a la tradición del derecho natural, la filosofía jurídica de Hegel es, a la vez, *disolución* y *cumplimiento*. Al hablar de "disolución" quiero decir que las categorías fundamentales que habían elaborado los iusnaturalistas para construir una teoría general del derecho y del Estado, las rechaza Hegel mediante una crítica, a menudo radical, que tiende a mostrar su inconsistencia y su insuficiencia. Al hablar de "cumplimiento" quiero decir que Hegel, en última instancia, tiende hacia la misma meta final, y la alcanza o cree alcanzarla justamente porque crea nuevos instrumentos, abandonando los viejos que se han vuelto ya inservibles.

El iusnaturalismo contiene en germen y en forma inacabada una filosofía de la historia de la cual Hegel tomará conciencia plena y, después de haberlo hecho, tendrá la tarea de explicitarla y llevarla hasta sus consecuencias extremas. Paradójicamente, la filosofía del Derecho de Hegel a la vez que se presenta como la negación de todos los sistemas de derecho natural, también es el último y más perfecto sistema de derecho natural, el cual, en cuanto *último*, representa el *final* y en cuanto *más perfecto*, representa el *cumplimiento* de aquello que lo había precedido. En otras palabras, después de Hegel no es posible pensar en un nuevo sistema de derecho natural (y aquellos que todavía se elaboren parecerán productos fuera de estación), pero al mismo tiempo no puede pensarse en la filosofía del derecho de Hegel sin la tradición del derecho natural. Una vez más: disolución significa que con Hegel ha muerto definitivamente el iusnaturalismo; cumplimiento significa que con Hegel el iusnaturalismo —aquí entiendo la filosofía de la historia que sin ser consciente de ella los iusnaturalistas tienen en común— se realiza plenamente. Después de Hegel, y ya contemporáneamente a Hegel, había comenzado una nueva concepción del proceso histórico que era, con respecto a la de Hegel y a la de los iusnaturalistas, un vuelco total y, por consiguiente, ponía fin *al mismo tiempo* a la una y a la otra.¹

* Relación introductoria al VI Congreso Internacional de la "Hegel Gesellschaft", que se desarrolló en Praga desde el 4 al 11 de septiembre de 1966.

¹ En la amplísima literatura hegeliana hay algunas obras de las que he sido, en la redacción de este trabajo, particularmente deudor en lo referente a información, sugerencias y esbozos de ideas. En primer lugar entre todas ellas la obra ya clásica de F. Rosenkranz, *Hegel und der Staat*, Munich y Berlín, 1920, 2 vols. Entre las obras recientes, G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín, 1954 (traducción italiana, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1960), y M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo stato*, Roma, 1960. He tenido siempre a la vista el comentario, parágrafo por parágrafo, a la *Filosofía del derecho* de

2. Esta definición de la filosofía jurídica de Hegel como disolución y cumplimiento de la tradición del derecho natural, implica una toma de posición en contra de una interpretación distinta y mucho más frecuente, a saber, la que contrapone la filosofía del derecho de Hegel al iusnaturalismo y convierte a Hegel y al iusnaturalismo en los dos términos de una antítesis. Esta interpretación presenta dos caras opuestas —y en mi opinión ambas unilaterales— según que el primero o el segundo término de la antítesis —Hegel y el iusnaturalismo— se considere como el positivo: en el primer sentido se trata de la perspectiva histórica de aquellos que, interpretando el pensamiento de Hegel como un pensamiento realista, que revela la naturaleza esencial y perenne del Estado, se han desprendido de una vez por todas de las pretensiones y de las ilusiones ilustradas de reformar el mundo mediante la acción solitaria de la razón abstracta; en el segundo sentido, se trata de la tesis de aquellos que, interpretando la tradición del derecho natural como un intento continuo y siempre renovado de enaltecer lo que debe ser sobre lo que es, de contraponer la razón previsor a la fuerza ciega, de educar el poder de la razón para rechazar las razones del poder, acusan a la filosofía jurídica de Hegel de resolverse en la justificación del hecho realizado, instigando a aceptar el poder constituido. Lo que en la primera contraposición es racionalismo abstracto, se convierte, en la segunda, en razón reformadora y liberadora; lo que en la segunda es realismo cínico se convierte, en la primera, en el descubrimiento de la razón concreta. La unilateralidad de estas dos posiciones se deriva del hecho de que cada una de ellas es la expresión de una actitud inmediatamente polémica que, dada su naturaleza, tiende a la simplificación de la posición adversaria y no a un esfuerzo de comprensión dirigido, por un lado, a abrazar en su complejidad y en su unidad la historia de la conciencia gradual que el pensamiento reflejo adquiere de la formación del Estado moderno y, por otro lado, a descifrar la ambigüedad del pen-

E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, París, 1964. Para las obras político-jurídico juveniles también utilicé J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París 1948. Y de A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padua, 1958. También tuve en cuenta P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Lovaina, 1953, C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Florencia 1959, y A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya 1960. Una buena bibliografía de escritos sobre Hegel político y filósofo del derecho se encuentra en un apéndice a J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia y Opladen, 1957. Por lo que toca al tema específico de este ensayo, se han estudiado más las relaciones de Hegel con los filósofos precedentes, como Kant, Fichte, Rousseau, Montesquieu, que el problema general de la relación de la filosofía del derecho hegeliano con la escuela del derecho natural considerada en su conjunto. Ya no constituyen más que una curiosidad bibliográfica los dos ensayos de F. Tönnies, "Hegels Naturrecht", en *Jahrbuch für Nationalökonomie*, 1932, págs. 71-85; y F. Darmstaedter, "Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels", en *Sophia*, 1936, págs. 181-190, 421-444; 1937, págs. 212-235. Toma en cuenta la continuidad entre Hegel y el derecho natural H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gottinga, 1951, págs. 171-177 (trad. it., Milán, 1965, págs. 261-274).

samiento hegeliano, el cual se contraponen a los epígonos de una tradición no para romperla, sino para rehacerla, robusteciéndola en el momento mismo en que parece abandonarla.

La insistencia en contraponer la filosofía del derecho hegeliano al iusnaturalismo se deriva, en particular, de dos errores de perspectiva, frecuentes en la literatura sobre Hegel: 1) El iusnaturalismo moderno no suele considerarse en toda la amplitud de su desenvolvimiento, que va de Hobbes a Rousseau, sino que se limita o al tratadismo que floreció en Alemania en el siglo XVIII, el cual representa el cansancio escolástico de una tradición,² o bien a los intentos de renovación llevados a cabo por Fichte y por Kant,³ de los que Hegel trató de liberarse mediante una crítica ejercida desde los años juveniles; 2) se separa la polémica de Hegel en contra del iusnaturalismo del contexto histórico en el que creció y se la considera como un acontecimiento aislado completamente nuevo, olvidándose que la crítica a los conceptos fundamentales del derecho natural, desde el estado de naturaleza al contrato social —lo que en relación a la obra de Hegel hemos llamado la disolución del iusnaturalismo— había sido una de las características comunes a todas las corrientes filosóficas de la época, comenzando por el utilitarismo inglés con Bentham (aunque la crítica la había iniciado Hume), pasando a través del historicismo de Burke en Inglaterra y de la Escuela histórica en Alemania, hasta el positivismo francés desde Saint-Simon a Comte.⁴ El primero de los errores de perspectiva sólo permite ver lo que Hegel rechaza de la tradición, pero no lo que recupera y, transformándolo, inserta en el sistema. El segundo error impide darse cuenta de que la polémica de Hegel en contra del derecho natural tiene un carácter propio, y que este carácter propio consiste precisamente en lo que hemos llamado “disolución y cumplimiento”. Esquemáticamente, Bentham representa una disolución sólo aparente, aunque bajo muchos aspectos es, en realidad, una continuación; Burke, y en general los historicistas conservadores, representan una disolución acompañada de una ruptura total; Saint-Simon una disolución y una innovación.

3. Si de plano quiere buscarse la antítesis del iusnaturalismo, ésta está representada, en los años de la restauración, no por Hegel sino por la Escuela histórica, en contra de la cual Hegel libra una batalla no menos dura que la llevada a cabo en los años juveniles en contra de “las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural”. La Escuela histórica re-

² Sobre lo cual cfr., H. Thieme, “Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie”, en *Zeit. d. Savigny Stiftung. Germ. Abt.*, LVI, 1936, págs. 202-263, y *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basilea, 1947.

³ Sobre la historia del derecho natural en la época de Kant, cfr., la amplia y docta investigación de A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padua, 1962.

⁴ Piénsese que aquel es considerado usualmente como el padre del positivismo jurídico, John Austin, había sido a la vez discípulo de Bentham y de Savigny.

presenta la antítesis *real* del iusnaturalismo: en tanto que la razón concreta de Hegel es un momento del proceso de racionalización de las instituciones civiles, del cual la escuela del derecho natural representó durante dos siglos la exigencia y las sucesivas etapas de desarrollo, la tradición, exaltada por la Escuela histórica y contrapuesta a la razón, la costumbre, antepuesta a la voluntad racional de la ley, la reexhumación del pasado sobrepuesta a la comprensión del presente, son, respecto a la justificación racional del Estado moderno, que culmina en Hegel, un vuelco radical. El historicismo de Hegel es *racionalismo*; el historicismo de la Escuela histórica es *irracionalismo*, una de las tantas expresiones en las que, en épocas de crisis, se manifiesta, de parte de aquellos que se oponen a la transformación efectiva, “la destrucción de la razón” (*die Zerstörung der Vernunft*). Quien tome en consideración los escritos políticos de Hegel, desde el inacabado ensayo juvenil *Die Verfassung Deutschlands* (1802), hasta el último ensayo *Über die englische Reformbill* (1831), y busque allí una contraprueba de las obras teóricas —como recientemente ha hecho Pelczynski⁵— no podrá dejar de darse cuenta de que la aceptación inerte del estado de cosas, aceptado porque sí, la veneración del pasado en cuanto pasado, la confusión entre lo que es accidental y lo que es esencial en el curso histórico, son un tema continuo de la crítica política de Hegel. En el examen de la constitución alemana, Hegel contrapone la constitución *real* del Imperio, respecto al cual Alemania ya no es más un Estado (*Deutschland ist kein Staat mehr*), a la constitución *formal*, para demostrar que esta constitución por el solo hecho de ser *positiva* no es *racional*, y *debe* reformarse. Comentando la oposición surgida en el seno de la Dieta de Württemberg entre los Estados y el rey, se pone del lado del rey, quien ofrece una constitución nueva en contra de los Estados que piden la restauración de la antigua; observa que el error fundamental (*der Grundirrtum*) de los Estados consiste en partir de un derecho positivo (*von einem positiven Rechte*), y tener exigencias que sólo se fundan en el hecho de que fueron reconocidas con anterioridad; proclama el nuevo principio según el cual “en una constitución no debe reconocerse como válido más que aquello que hay que reconocer conforme al derecho de la razón” (*nach dem Recht der Vernunft*).⁶ La crítica al *Reformbill* de 1831 le ofrece el pretexto para expresar la profunda y enraizada antipatía hacia la tradición jurídica inglesa, no iluminada por principios racionales, abandonada al azar y al capricho de las fuerzas que van dominando sucesivamente, distribuidora y protectora de privilegios (¡no de derechos!) y, como tal, en contraste con un derecho público

⁵ *Hegel's Political Writings*, trad. por T. M. Knox con un Introductory Essay by Z. A. Pelczynski, Oxford, 1964. Del mismo autor “Hegel e la costituzione inglese”, en *Occidente*, VIII, 1952, págs. 291-304.

⁶ *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, ed. G. Lasson, VII, pág. 198.

racional (*einem vernünftigen Staatsrecht*) y con una verdadera legislación (*einer wahrhaften Gesetzgebung*).⁷ Frente a la tradición de la *Common Law*, exaltada por sir Edward Coke, como "perfección artificial de la razón" (*artificial perfection of reason*),⁸ Hegel toma la posición polémica de los dos mayores campeones del racionalismo jurídico en Inglaterra, Hobbes y Bentham.

No se olvide, por último, que el proceso de racionalización del derecho culmina, en la época de la Ilustración, con la exigencia de codificaciones, las cuales se inspiran en el principio, típicamente iusnaturalístico, del legislador universal en cuanto racional, y están destinadas a barrer de un solo golpe el derecho que se había ido acumulando y amontonando sin orden sistemático en épocas diversas y que era *válido* sólo porque habitualmente, aunque pasivamente, había sido *reconocido*: en la época de Hegel la aceptación de la exigencia de la codificación es la vertiente que divide el racionalismo del historicismo jurídico.⁹ Como es sabido, Hegel, al igual que Bentham, es partidario de la codificación, en la cual ve una de las más altas manifestaciones y una tarea inaplazable del Estado moderno: en el debate entre los sostenedores y los críticos de la codificación en Alemania, que es una de las tantas formas en que se manifiesta la oposición entre los amigos y los enemigos de la Ilustración, Hegel está de parte de los primeros, es decir, de aquellos que a través de la voz del más célebre adversario de Von Savigny, Anton Friedrich Justus Thibaut —con quien Hegel tuvo relaciones de cordial amistad¹⁰— habían evocado el *motto* de los *Aufklärer* aceptado por Kant: *Sapere aude*.¹¹

Es verdad que con la escuela histórica Hegel tiene en común el concepto de *Volksgeist*, que aparece desde los años de Tübingen;¹² y es verdad que este concepto, filosóficamente resuelto en el de "totalidad ética" (*sittliche Totalität*), se convierte en uno de los pivotes de la nueva concepción del derecho, contrapuesta a las concepciones tradicionales, identificadas por Hegel en la teoría empírica y en la racional del derecho natural. Pero prescindiendo del hecho de que este concepto pierde intensidad a medida que Hegel profundiza

⁷ *Über die englische Reformbill*, ed. G. Lasson, VII, pág. 292.

⁸ *Inst.*, I, 138.

⁹ Sobre este punto véase el estudio reciente de M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, Milán, 1966.

¹⁰ Véanse algunas referencias a Thibaut en los *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952... II, págs. 108, 110, 149, 154 ("Mit Thibaut bin ich auf einem freundschaftlichen, fast vertraulichen Fuss; er ist ein ehrlicher und gern offener Mann", *Hegel an Frommann*, 19 abril 1817); III, 18, 90-91, 127, 239 (una carta de Thibaut a Hegel, 1 sept. 1828).

¹¹ Thibaut citó el *motto* al final de su célebre ensayo *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 1814. Sobre el origen y la fortuna del *motto* en la historia de la Ilustración cfr. F. Venturi, "Was ist Aufklärung? Sapere aude!", en *Rivista storica italiana*, LXXI, 1959, págs. 119-128; y L. Firpo, "Ancora a proposito di 'Sapere aude'", en *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, págs. 114-117.

¹² Sobre la noción de *Volksgeist* en el periodo de Tübingen, cfr. Rossi, *op. cit.*, págs. 99 ss.

en el problema del Estado, es válida la consideración, retomada en diversas ocasiones por los estudiosos de Hegel, acerca de la diferencia de *significado* entre el *Volksgeist* de Hegel y el de la Escuela histórica,¹³ y aún es más válida, a mi entender, la comprobación de que el *uso* que hace Hegel de este concepto es diametralmente opuesto al de la Escuela histórica. El concepto de espíritu del pueblo le sirve a Hegel para darle un contenido concreto a la voluntad racional del Estado, pero la fuente última del derecho es siempre la ley, como suprema manifestación del orden jurídico; a Savigny, y aun antes a Puchta, le sirve, por el contrario, para afirmar la prioridad de la sociedad sobre el Estado y, por tanto, la supremacía del derecho que nace espontáneamente del pueblo (el derecho consuetudinario) respecto al producido artificialmente por los órganos legislativos. Me parece superfluo agregar aquí que de los dos usos el que corresponde a la idea romántica del espíritu del pueblo es el segundo, aceptado por la Escuela histórica, no el primero, aceptado por Hegel. Algo esquemáticamente podría decirse que, frente al romanticismo jurídico, Hegel asume una actitud contraria a la adoptada frente a la Ilustración y al iusnaturalismo: no disolución y cumplimiento, sino *apropiación* y *transfiguración*. Respecto al iusnaturalismo, Hegel critica las categorías fundamentales, pero continúa el mismo esfuerzo hacia la comprensión y la justificación racional del Estado; respecto al romanticismo, acepta sus categorías fundamentales pero las dirige hacia fines opuestos.

II

4. Una vez que ha aceptado el concepto de "totalidad ética" —y esto ocurre desde el ensayo de 1802— como fundamento de un nuevo sistema del derecho y del estado, Hegel ha colocado ya las premisas para la demolición, pedazo por pedazo, de la construcción erigida por los sistemas de derecho natural. La disolución del iusnaturalismo comienza allí donde Hegel declara que "la absoluta totalidad ética no es otra cosa que un pueblo".¹⁴ La aceptación de este nuevo punto de vista implica algunas consecuencias que tienen un efecto corrosivo sobre los presupuestos en los que se habían fundado los sistemas de derecho natural.

En primer lugar, en la totalidad ética el todo viene antes que las partes: Hegel se complace en recoger en diversos lugares¹⁵ la afirmación de Aristóte-

¹³ Sobre la historia del concepto de *Volksgeist* cfr. G. Solari, *Filosofía del diritto privato*. II. *Storicismo e diritto privato*, Turín, 1940, sobre todo la nota de las páginas 162-163 y los autores allí citados (obra de la que parece que no se sirvió Rossi, siempre informadísimo).

¹⁴ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. Lasson, VII, pág. 371.

¹⁵ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., p. 393. El pasaje de Aristóteles está citado al margen también en el capítulo "Konstitution" de la *Jenenser Realphilosophie*. II. *Die Vorlesungen von 1805-06*, ed. J. Hoffmeister, pág. 254.

les de que “por naturaleza el pueblo es anterior al individuo”¹⁶ (pero es iluminador el hecho de que traduzca *polis* por *Volk*). Ahora, en la tradición del derecho natural el individuo viene antes del todo, es decir, del Estado: el Estado es un todo que se construye a partir del individuo, es el término final de un proceso que comienza desde el individuo aislado. En el lenguaje de los iusnaturalistas, el *populus* es un ente artificial, sin que importe si es producido por el instinto o por un cálculo racional, un *posterius*, no un *prius*. Para Hobbes, antes del pueblo, el cual se deriva del *pactum unionis*, sólo existe la *multitudo*, y este *populus* que se resuelve en la *civitas* (el procedimiento es el inverso del llevado a cabo por Hegel en la traducción del pasaje aristotélico) es una *persona moralis*, esto es, un ente ficticio. Pufendorf elabora una teoría de los *entia moralia* que, a diferencia de los *entia physica*, son entes instituidos (*per institutionem*) e impuestos (*per impositionem*): *ens moralis* por excelencia es la *civitas*. También Rousseau, que no es un organicista, a pesar de todos aquellos que prefieren considerarlo como un precursor de Hegel, en lugar de ver a Hegel como un continuador de Rousseau, usa, entre otras, expresiones como “corps artificiel” y “être moral” para designar al pueblo, al gobierno, al Estado.¹⁷ En la *Grundlage des Naturrechts* (1796) Fichte, al comienzo de su deducción, pone al individuo (*das Individuum*) como ser racional finito (*endliches Vernunftwesen*); habla del pueblo en sentido político y no ético, de un pueblo que se constituye en comunidad (*Gemeine*) sólo a través de la constitución; llama al Estado “organisiertes Ganzes”, es cierto, pero sólo después que se ha establecido el último contrato que es el contrato de unión (*Vereinigungs-Vertrag*); en el pasaje en el que compara el Estado con un producto natural organizado (*organisiertes Naturprodukte*), el individuo se concibe como una parte del todo sólo en cuanto ciudadano (*Bürger*), es decir, después de que ha pasado a formar parte del Estado, pero antes del Estado que nace por contrato no existe más que el individuo: por tanto, el todo orgánico no es un presupuesto sino una consecuencia del surgimiento del Estado.¹⁸ En cuanto a Kant, al iniciar el tratamiento del derecho público, lo define como un sistema de leyes para un pueblo, pero se apresura a especificar que por pueblo entiende “una pluralidad de hombres” (*eine Menge von Menschen*).¹⁹

¹⁶ *Pol.*, 1253a.

¹⁷ R. Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1950, sobre todo *App.* IV, *La Théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez ses prédécesseurs*, págs. 410-413, y para la terminología *App.* III, *La notion de personnalité morale et la théorie des êtres moraux*, pág. 398.

¹⁸ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Sämtliche Werke*, hrg. von J. R. Fichte, III, págs. 207-209.

¹⁹ *Rechtslehre*, § 43. Para la distinción entre *Volk* y *Menge* en Hegel, véase *System der Sittlichkeit*, ed. G. Lasson, VII, pág. 466.

5. En segundo lugar, en la totalidad ética el derecho no sólo viene antes de las partes, sino que es superior a las partes de las que está compuesto: “De manera eterna —dice Hegel— existe... el individuo en la eticidad: su ser empírico y su actuación si duda son universales: en efecto, no es el espíritu individual el que actúa, sino el espíritu universal absoluto que se encuentra en él.”²⁰ En esta superioridad, y también en la prioridad del todo sobre las partes, se basa uno de los temas recurrentes de la polémica de Hegel en contra del derecho natural: la crítica del contrato social. No hay obra jurídico-política de Hegel en la que no se refute la teoría contractualista (con particular referencia a Rousseau).

La crítica al contrato social de ninguna manera era nueva en los tiempos de Hegel: había sido ampliamente llevada a cabo por Hume. Siguiendo a Hume, quien habría demolido con éxito pleno “esta quimera” (*this chimera*), Bentham en *A Fragment of Government* (1776), había repetido que “las indestructibles prerrogativas de la humanidad” no tenían necesidad alguna de apoyarse “sobre la base arenosa de una ficción”.²¹ De una manera semejante Saint-Simon definió la hipótesis de un contrato estipulado para constituir la sociedad “le sublime de la mystification”:²² la teoría del contrato social para Saint-Simon es un dogma igual que la teoría del derecho divino. Pero aunque la crítica de Hegel no es nueva, es diferente respecto de los argumentos adoptados. Desde Hume en adelante, el argumento principal era el apelar a la historia: era la única crítica posible desde un punto de vista empírico. Pero era una crítica que podía ser válida contra Locke, para quien el contrato originario era un suceso histórico, no para Rousseau, y mucho menos para Kant, para quienes el contrato social era una idea pura de la razón. La crítica de Hegel es racional, es decir, parte de los principios: el principio del que parte es precisamente aquel de la totalidad ética realizada en el pueblo, cuya voluntad —como se lee en las *Lecciones* jenenses de 1805-6— es anterior a la voluntad de los individuos y es absoluta porque es *para ellos*, y ellos de ninguna manera son *inmediatamente* aquella; o en la *Propedéutica*, aún más bruscamente: “La voluntad universal del todo no es la voluntad del individuo que se expresa, sino que es la voluntad absolutamente universal que para el individuo es obligatoria en sí y para sí” (I, § 58). La voluntad universal no puede estar constituida de las voluntades particulares desde el momento en que ella misma las constituye. El error de Rousseau —insiste Hegel en la filosofía del derecho— fue el de no entender la voluntad general como “la racionalidad en sí y para sí de la voluntad, sino sólo como el elemento común que se deriva de esta voluntad particular en cuanto consciente”, con la consecuen-

²⁰ *System der Sittlichkeit*, VII, pág. 465.

²¹ *A Fragment on Government*, ed. Harrison, Oxford 1948, págs. 49-50.

²² *Du système industriel* (1820-22), en *Oeuvres*, XXII, pág. 210.

cia de que “la asociación de los particulares en un estado se vuelve un contrato” (*Phil. D. R.*, § 258). Por tanto Hegel rechaza el contractualismo en una forma diferente a los otros críticos, sin aducir la *inexistencia* empírica del contrato, sino su *inconsistencia* racional. En otras palabras, según Hegel hay que rechazar el contrato social no porque sea *empíricamente falso*, sino porque es *racionalmente inadecuado* para alcanzar el fin propuesto.

Hegel no desconoce la categoría del contrato, pero sólo le reconoce validez en la esfera del derecho privado: la teoría del contrato social es una transposición indebida de una institución propia del derecho privado a la esfera del derecho público (transposición que para Hegel es uno de los errores característicos de toda la tradición del derecho natural).

Ya en el ensayo de 1802 deplora con extrema energía que “la forma de una semejante relación privada subordinada” se haya introducido “en la absoluta majestad de la totalidad ética”.²³ Desde el punto de vista político esta elevación del contrato a categoría del derecho público tiene una consecuencia deletérea: la voluntad objetiva de la constitución estatal se hace depender de la voluntad objetiva de los individuos, la voluntad racional queda a merced de una composición inestable de voluntades arbitrarias. En la *Enciclopedia* de Heidelberg, Hegel precisa que el considerar la constitución como un contrato significa considerarla como “el acuerdo arbitrario de diferentes personas acerca de una cosa arbitraria y accidental” (§ 404), de donde nace, como se lee en la *Filosofía del derecho*, la destrucción “del divino en sí y para sí y de su absoluta autoridad y majestad” (§ 258, Anm.). Por último en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, a propósito de Rousseau, resume con particular vigor su propio pensamiento: “La voluntad general no debe considerarse como compuesta de las voluntades expresamente individuales, de manera tal que estas últimas permanezcan como absolutas... La voluntad general, en cambio, debe ser la voluntad racional, aun cuando no tenga conciencia de ello: el Estado, por consiguiente, no es una unión que se haya llevado a cabo por el arbitrio de los individuos.” (III 2, 63 d).

6. En tercer lugar la totalidad ética, en cuanto se identifica con la vida (y con el destino) de un pueblo, es un momento de la historia universal, es decir, es un suceso histórico. Como tal, no es ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto. Esta nueva determinación implica una toma de posición frente a otro de los conceptos fundamentales a cualquier sistema de derecho natural, el estado de naturaleza. Hegel se comporta frente al estado de naturaleza como frente al contrato social: no rechaza el concepto, sino su mal uso, el uso arbitrario, que en este segundo caso depende ya no

²³ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., VII, pág. 405 (trad. it., pág. 110). Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 75 y 100.

de una trasposición a otra esfera, sino de una interpretación errada. El error consiste en hacer del estado de naturaleza un estado originario de inocencia: esta interpretación es el fruto de una invención (*Erdichtung*), de la que Rousseau una vez más es responsable. Aquí Hegel se relaciona explícitamente a Hobbes, de quien hizo el elogio por haber comprendido “en su sentido recto” qué sea el estado de naturaleza y por no haberse abandonado a las “charlas vacías sobre la bondad del estado natural” (III 1, A 3). En manera alguna el estado de naturaleza es un estado imaginario de inocencia, sino que es el estado real, de violencia, que se presenta allí donde el Estado aún no existe, como ocurre en las relaciones de los estados entre sí, o en el momento en que el Estado viene a faltar por disolución interna. En tanto que los iusnaturalistas se sirvieron de la hipótesis del estado de naturaleza como punto de partida para llegar al estado civil, el estado de naturaleza para Hegel, en cuanto antítesis del estado civil, en manera alguna sirve para este fin: del estado de naturaleza sólo puede decirse que “es necesario salir de él” (*Enc.*, Anm. 502). En cuanto estado de la violencia, el estado de naturaleza no es un estado jurídico y el hombre no tiene en él ningún derecho. El derecho, inclusive 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. A propósito de la crítica que le dirige al estado de naturaleza, Hegel recalca la tesis de que “la sociedad, por el contrario, es más bien la condición única en la cual el derecho tiene su realidad” (*Enc.*, § 502). Al considerar el estado de naturaleza como estado no-jurídico, o al negar un estado jurídico imaginario, anterior y más allá del Estado, caían otros dos puntos capitales del derecho natural: la doctrina de los derechos del hombre, como derechos naturales preexistentes a la sociedad, y la ilusión de una república universal como estado jurídico más allá del Estado, es decir, la posibilidad de concebir un derecho *presocial* y un derecho *ultra estatal*, lo cual comportaba el desconocimiento de límites tanto *internos* como *externos* al Estado.

7. En la determinación de la totalidad como “ética” aparecía, en cuarto lugar, una innovación aún más radical: la introducción de una nueva dimensión de la vida práctica, la dimensión de la *eticidad*, que la escuela del derecho natural nunca había reconocido. Los iusnaturalistas, hasta Kant, no habían admitido más formas de la vida práctica que el derecho y la moral: la distinción entre derecho y moral, con la consecuente delimitación de la frontera entre una y otra esfera, era uno de esos problemas de fondo cuya solución solía considerarse como un buen criterio para clasificar las diversas teorías. A decir verdad en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke había enumerado, junto a la ley divina, cuya sanción es el premio o el castigo eternos, y junto a la ley civil, cuya sanción está constituida por penas o re-

compensas establecidas por el Estado, una tercera categoría de reglas, *la ley de la opinión o de la costumbre*, cuya sanción consiste en la aprobación o en la desaprobación de nuestros semejantes. Aun cuando Locke le había atribuido a este tercer género de leyes una mayor eficacia que a los otros dos, no lo había luego tomado particularmente en cuenta en su obra política. En general los iusnaturalistas nunca le habían reconocido a las costumbres la dignidad de forma autónoma de la vida práctica: cuando las tomaban en consideración las degradaban a formas inferiores. Esa manifestación de la vida práctica por lo general no encontró su sitio propio entre el derecho y la moral —esa manifestación que sólo en la tradición inglesa, después de Locke, a través de Hume, de Bentham, hasta Austin, había constituido el dominio de la “moralidad positiva”, verdadero *tertium genus* más allá del derecho social y de la moral individual.

La innovación le fue impuesta a Hegel justamente por el nuevo punto de vista en el que se había colocado, que ya no era *atomista*, sino *organicista* (en el ensayo de 1802 se encuentra la expresión “*sittliche Organisation*”).²⁴ El esquema derecho-moral había sido suficiente mientras dominó una concepción de la vida práctica articulada en la contraposición de sólo dos momentos, interno-externo, subjetivo-intersubjetivo, individual-social, privado-público. Con la figura de la comunidad popular, entendida como totalidad viviente e histórica, cuyo sujeto ya no es más el individuo o una suma de individuos, sino una colectividad, un *todo orgánico*, se individualizaba y se resaltaba un nuevo momento de la vida práctica, el cual exigía nuevos instrumentos conceptuales. Puesto que el producto característico de una comunidad particular son las costumbres, *die Sitte*, el nuevo concepto del que se valió Hegel desde los primeros años para comprender y señalar la nueva realidad que se le estaba revelando a través de la idealización de la *polis* griega, de la lectura del *unsterbliches Werk*²⁵ de Montesquieu, del descubrimiento de las *moeurs* hecha por los escritores franceses, de las sugerencias que le venían del contacto con la cultura del primer romanticismo, fue el de *eticidad*, *die Sittlichkeit*.²⁶ Sólo que, yendo en contra de la dirección en la que marchaban quienes lo inspiraban, esto es, hacia la exaltación de la riqueza vital de la sociedad como opuesta a la rígida e impasible majestad del Estado, Hegel una vez más convirtió la categoría de la *eticidad* —uniéndose nuevamente a la tradición, sólo aparentemente rechazada, del derecho natural—, en un expediente para la sublimación del Estado.

²⁴ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., VII, pág. 406.

²⁵ Así en el ensayo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., VII, pág. 411.

²⁶ Merece recordarse que en uno de los primeros textos literarios hegelianos que se han conservado, el *Tagebuch* de los años de Stuttgart, escrito entre los 15 y los 17 años, Hegel alaba a Sócrates, que sacrifica un gallo a Esculapio, por haber respetado las costumbres de su pueblo. El episodio lo recuerda Lacorte, *op. cit.*, pág. 77. Pero véase también Negri, *op. cit.*, pág. 61, y Rossi, *op. cit.*, pág. 81.

8. En contra de la totalidad ética entendida como organismo viviente e histórico, venía a chocar, en fin, el principio constitutivo mismo de todo sistema de derecho natural: la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Cualesquiera que fuesen sus diversas ideologías, los sistemas de derecho natural podían reconocerse mediante estas dos afirmaciones: a) existe un derecho natural distinto del derecho positivo; b) el derecho natural es superior al derecho positivo. Esta superioridad se expresaba de diferentes maneras o haciendo del derecho positivo un *ius naturale voluntarium*, es decir, reduciéndolo a una especie inferior de derecho natural (Pufendorf); o considerando la ley natural fundamental como el principio de legitimación del derecho positivo (Hobbes); o bien degradando el derecho positivo a simple aparato coactivo para la actuación del derecho natural (Locke y, en parte, Kant).

Ahora bien, no es que Hegel desconozca la distinción entre derecho positivo y derecho natural (o filosófico, como lo llama). Pero el derecho natural o filosófico de Hegel no tiene nada que ver con el derecho natural de sus predecesores, es decir, con un derecho racional e ideal que, por un lado, pretende construir racionalmente un sistema acabado de leyes (lo cual para Hegel es imposible) y que, por otro lado, se presenta como crítica del derecho existente. Para Hegel, pasar de la comprobación de que el derecho filosófico es diferente del derecho positivo a la conclusión de que *contrastan*, sería un "grueso equívoco" (*Phil. D. R.*, § 3, Anm.): mediante una confrontación curiosa, históricamente discutible, compara la relación entre derecho filosófico y derecho positivo con la relación entre *Institutiones* y *Pandectae* (*id.*). 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" (*id.*). Por otra parte, el derecho positivo, que lo es no sólo según la *forma*, es decir, en cuanto es puesto (*gesetzt*), sino también según el *contenido*; debe reflejar el carácter nacional de un pueblo, contener la aplicación de los principios universales "a la naturaleza particular de los objetos y los casos" (estas aplicaciones no son obra de la razón sino del intelecto), y responde a las determinaciones últimas exigidas para la decisión: respecto al contenido el derecho positivo, por tanto, puede ser *irracional* y *por consiguiente injusto* (*Enc.* § 529, Anm.); pero esto no impide que la ley irracional sea *válida* (es decir que sea obligatoria y que deba obedecerse), cuando menos por dos razones: a) la irracionalidad, bajo la forma de determinaciones accidentales, es un hecho inherente a la naturaleza misma de la ley y en efecto "aquello que es ley puede, en su contenido, también ser diferente de aquello que es derecho en sí" (*Phil. J. R.*, § 212) y es una vacía imagen de la perfección "exigir que la ley pueda y deba ser determinada en todos sus aspectos por la razón y por el intelecto jurídico" (*Enc.* § 529, Anm.); b) en la ley "hay más razón de la que se cree" (*Phil. D.*

R., § 63, Randbemerck.); más razón de la que hay en el punto de vista subjetivo, en el de la persona que se erige en juez de la ley y, por tanto, "la validez del derecho no puede hacerse depender del hecho de que uno piense o pueda pensar de este o aquel modo" (*id.*). En un pasaje célebre del *Prefacio* de la *Filosofía del derecho*, Hegel concluye con estas palabras una polémica no menos célebre en contra de los filósofos del corazón: "La ley... es especialmente el *shibboleth* con el que se reconocen los hermanos y los amigos del llamado pueblo". Retomando el tema en la sección sobre el Estado repite que "contra el principio de la voluntad individual debe recordarse el concepto fundamental, a saber, que la voluntad objetiva es lo racional en sí en su concepto, sea o no reconocido éste por la voluntad individual y sea o no querido por la codicia de ésta" (*Phil. D. R.*, § 258, Anm).

Si la vieja teoría del derecho natural, por otra parte abandonada por el derecho natural moderno, puede caracterizarse por el principio según el cual una ley no es ley si no es justa, Hegel afirma enérgicamente la tesis opuesta, según la cual *una ley es justa*, es decir, racional, *sólo por el hecho de ser ley*.²⁷ Que era justamente la tesis de Hobbes: con la diferencia de que Hobbes había cortado el nudo afirmando que "la autoridad, no la sabiduría, crea la ley",²⁸ y Hegel trató de desatarlo agregando que la autoridad crea la ley porque ella misma es sabiduría. Que era justamente la tesis de Rousseau: sin diferencia.

Pero llegados a este punto es lícito preguntarse si, no obstante la revisión a la que sometió a algunos de los principales conceptos del derecho natural, si, no obstante el punto de vista opuesto en el que se había colocado, es lícito preguntarse si después de todo no alcanzó Hegel el mismo resultado. Más aún, ahora estamos en grado de decir que lo alcanzó justamente porque se había liberado de algunos conceptos que no servían ya y habiendo visto que el obstáculo no podía superarse había tratado de rodearlo.

III

9. La historia del derecho natural moderno comienza a partir de un célebre pasaje de Hobbes que otros retomarían y comentarían más tarde. Después de una comparación entre las ventajas del estado civil y las desventajas del estado de naturaleza, el pasaje termina con estas palabras: "Fuera del Estado

²⁷ En el ensayo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, la identidad del sistema de legislación con las costumbres actuales y presentes todavía se presenta como una exigencia (VII, pág. 396). Sobre la ley cfr. también *System der Sittlichkeit*, VII, pág. 499, y *Jenenser Realphil.*, II, pág. 237. En *Prop.* la racionalidad de la ley ya no es una exigencia sino un hecho: "los legisladores no han dado proposiciones arbitrarias. No son determinaciones de su capricho particular, sino que con su espíritu profundo ellos han conocido lo que es la verdad y la esencia de una relación jurídica" (I, 26).

²⁸ *A Dialogue between a Philosopher and a Student of The Common Law of England*, in *English Works*, ed. W. Modesword, VI, pág. 7.

se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la fineza, la ciencia, la benevolencia.”²⁹ Este pasaje expresa muy bien lo que constituye el núcleo esencial del pensamiento político moderno: una concepción *laica* del estado, entendiendo “laico” en un sentido muy especial y, por consiguiente, no sólo en el sentido habitual según el cual las instituciones sociales tienen un origen humano y no divino, debiendo buscarse su fundamento en la naturaleza humana, sino también en el sentido fuerte según el cual, al atenuarse la fe en la justicia divina, el hombre busca su propia salvación en la justicia terrena. Con ese pasaje Hobbes sustituye el principio “*Extra ecclesiam nulla salus*” con otro principio: “*Extra rem publicam nulla salus*.” Y precisamente porque el hombre sólo en el estado encuentra su salvación, debe tratar de construir el estado a su imagen y semejanza. La racionalización del estado procede al mismo paso que la convicción de que el estado es la forma más alta o menos imperfecta de la convivencia humana, y de que sólo en el estado puede el hombre conducir una vida conforme a la razón. El estado tiene sus razones que el individuo no tiene: también la teoría de la razón de estado es un aspecto de este proceso. La filosofía política moderna encuentra su primera forma sistemática en Hobbes; pero su germen vital está en Maquiavelo, de quien Hegel fue, no necesito recordarlo, un gran admirador. Y una historia que en el Príncipe tiene su revelación, en el Leviatán su símbolo, y su solución ideal, podemos también agregar, en la Voluntad general de Rousseau, no podía dejar de tener como conclusión el Dios-terreno de Hegel.

Sería demasiado fácil objetar que Locke y Kant no son Hobbes y Rousseau y que, por tanto, pertenecen a otra historia: al hablar de racionalización del estado no entiendo “absolutización”, y por lo demás tampoco para Hegel el estado es una conclusión última porque más allá del estado se encuentra el Espíritu absoluto.³⁰ Al hablar de racionalización del estado quiero decir que en el estado culmina el proceso de elaboración de una forma de convivencia adecuada al hombre como ser racional. En este sentido, tanto Locke como Kant pertenecen a la misma historia. El sistema lockiano se funda en la distinción de tres formas del poder del hombre sobre el hombre: el poder familiar, el poder despótico, el poder civil. El primero se deriva de la naturaleza (*ex generatione*), pero está limitado en el tiempo, pues dura hasta que los hijos lleguen a ser seres racionales; el segundo se deriva de una circunstancia excepcional, es decir, de una culpa cometida, siendo el sometimiento la expiación de ella (*ex delicto*) y puede, por tanto, ser tomado

²⁹ *De cive*, X, 1.

³⁰ Este punto se encuentra ilustrado y analizado con detalle por F. Gregoire, *Études hégéliennes*, Lovaina, 1958, en particular *Étude IV, La divinité de l'État*, págs. 224-336.

por el poder civil sólo por quien considera a los hombres pecadores *ab initio*, incapaces de redimirse por sí solos (el estado como *remedium peccati*), una vez más como seres no racionales; el tercero, el poder político, se deriva del consenso. Éste sólo presupone a los hombres como seres razonables que limitan voluntariamente su libertad natural para poder vivir en paz y con seguridad: también para Locke, por tanto, el estado es la perfección de la vida social, y es una perfección semejante porque es la única forma de convivencia hecha a la medida del hombre en cuanto ser racional. En la teoría kantiana del derecho, el abandono del estado de naturaleza y la institución del estado civil es para el individuo algo más que un cálculo utilitario como para Hobbes y para Locke: es un deber moral. Tan es así que, una vez constituido, el poder del soberano no tiene más límites: Kant parte del concepto de libertad negativa, pero llega al concepto de libertad como autonomía, de derivación rousseauiana; y, en fin, transforma la autonomía en una idea pura de la razón: “contra el supremo legislador del estado no puede haber ninguna oposición legítima por parte del pueblo”.³¹ Lo que cambia pasando de un autor a otro es la manera de concebir al estado como sociedad perfecta, ya que mientras uno de ellos coloca la perfección en la defensa de la vida, el otro la sitúa en la defensa de las libertades, y otros más en la felicidad o en el bienestar, ya no la convicción de que el estado es la sociedad perfecta en la cual el hombre *debe* vivir si quiere sobrevivir. Antes de Hegel este proceso había alcanzado su perfección en Rousseau, quien a través del contrato de alienación de todos a todos, había encontrado la manera de conciliar la libertad y la obediencia y, por tanto, había señalado al estado como el punto ideal de la historia humana en el cual la alienación total coincide con la apropiación total.

10. En el “Prefacio” a la *Filosofía del derecho*, Hegel anunció su obra como un intento de entender al estado como cosa racional en sí.³² Quería decir que su tarea era la de describir el estado no como debe ser, sino como es: porque en cuanto es, en su realidad, el estado, se entiende el estado moderno, el estado del cual tiene conciencia el filósofo, representante de esa forma de saber que expresa la propia época, es ya racional y debe ser reconocido como “universo ético” (*sittliches Universum*). Cuando más tarde se enfrenta, de una manera particular, al problema del estado, lo definirá, en cuanto “realidad de la idea ética”, “realidad de la voluntad sustancial”, *lo racional en sí y para sí*, y dirá que “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad, sólo en cuanto es un componente del estado” (*Phil. D. R.*, § 258, Anm.).

³¹ *Rechtslehre*, § 49 A.

³² Se entiende el estado moderno, es decir, el estado del cual el filósofo, representante de esa forma de pensamiento que expresa en conceptos su propia época —*ihre Zeit in Gedanken erfasst*—, ha tomado conciencia.

El proceso de racionalización del estado, por tanto, está ya tan avanzado que para Hegel la racionalidad del estado no es más una exigencia sino una realidad, no más un ideal sino un suceso de la historia. En la historia ya hecha, Hegel descubre lo que sus predecesores buscaban en la historia por hacer. Llegados aquí no importa que alcance su conclusión a través de caminos diferentes a los recorridos antes de él; lo importante es que el problema fundamental no ha cambiado. La tarea de la filosofía del derecho es la de justificar el estado como momento supremo de la vida colectiva. La justificación de Hegel va tan lejos que se presenta no como un programa para el futuro sino como un *reconocimiento del presente*.

Hegel compuso y volvió a componer su sistema del derecho y del estado durante más o menos treinta años. Conocemos cuando menos ocho redacciones,³³ cuatro en Jena, de las cuales tres permanecieron durante mucho tiempo inéditas, una en Nuremberg, elemental, luego las tres publicadas, una de Heidelberg y dos de Berlín: cambian las etapas intermedias del sistema —derecho, economía, moral—, pero la meta última es siempre la misma: el estado (salvo en las *Lecciones* de Jena de 1803-4).

11. Sobre el viejo templo ya en ruinas, Hegel reconstruyó un templo más grande, más majestuoso, arquitectónicamente más completo: pero aquí y allá, no obstante la sabiduría del arquitecto, se adivina la estructura primitiva, se asoman capiteles y columnas del viejo edificio. Si comparamos el sistema de Hegel con los tratamientos anteriores, por un lado, y con los sucesivos, por otro lado, nos damos cuenta de que, no obstante todas las innovaciones, por la materia se asemeja más a los primeros que a los segundos. Los tratados de derecho natural procedían generalmente por dicotomías: derecho natural puro y aplicado, absoluto e hipotético, involuntario y voluntario; derecho individual y derecho social, el primero subdividido en propiedad y contratos, el segundo en familia y estado. Pero ya Leibniz había introducido una distinción de tres momentos: *ius proprietatis*, *ius societatis*, *ius pietatis*. También Kant había propuesto una división tripartita haciendo del derecho familiar una parte independiente, colocada entre el derecho privado y el derecho público: pero la ingeniosa innovación no había corrido con suerte. Hegel, que también procede por tricotomías, no la acepta.³⁴ Entre el derecho individual y el derecho social de la tradición introduce, como momento intermedio, la moralidad, que había sido siempre considerada como materia

³³ Doy aquí la lista: 1. *System der Sittlichkeit* (Jena, póstumo); 2. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Jena, 1802); 3. *Jenenser Realphilosophie. I. Vorlesungen 1803-04* (Jena, póstumo); 4. *Jenenser Realphilosophie. II. Vorlesungen 1805-06* (Jena, póstumo); 5. *Philosophische Propädeutik* (Nuremberg, póstumo); 6. *I. Enzyklopädie* (Heidelberg, 1817); 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlín, 1821); 8. *II. Enzyklopädie* (Berlín, 1827 a 1830).

³⁴ *Phil. D. R.*, § 40 Anm.

autónoma y subsecuente al derecho; en la sección sobre el derecho individual, después de la propiedad y el contrato, retomando la sistemática del derecho romano, agrega el capítulo sobre el entuerto (*das Unrecht*); en la tercera parte, en fin, después de una larga y laboriosa gestación, inserta entre la familia y el estado la sección que pareció más innovadora, aquella sobre la sociedad civil.

Acerca de la novedad de esta parte del sistema es necesario también poner alguna reserva. El nombre, y junto con el nombre la distinción entre sociedad y estado, habían sido introducidos en Alemania a través de la obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), traducido en Alemania en el año sucesivo y difundida ampliamente;³⁵ pero no hay que olvidar que el estado de naturaleza de Hobbes, que era un estado de guerra, y, por tanto, asocial, en la obra de Locke se había transformado en una *sociedad natural*, esto es, en una verdadera y propia sociedad prepolítica, que incluía todas las relaciones sociales que los individuos establecen entre sí antes del surgimiento del estado, e independientemente de la intervención del poder público: además de la familia, sociedad natural por excelencia, las relaciones económicas, cuya fuente no es la propiedad sino el trabajo. Un siglo y medio antes de que Hegel recogiera de los economistas ingleses el concepto de trabajo y los problemas relativos a él, el trabajo había hecho, con Locke, su aparición como factor determinante de la formación de la sociedad pre-política en un tratado de derecho natural.³⁶ Esta sociedad pre-política está regida, en Locke, por leyes naturales cuyo respeto el estado, a través del monopolio de la fuerza, tiene la tarea de garantizar. Lo que en relación a Locke cambia en Hegel no es tanto la distinción entre sociedad y estado, cuanto la diferente relación entre la una y la otra: la sociedad civil de Hegel, al contrario de la sociedad natural de Locke, no es la expresión de tendencias naturales que deban liberarse y protegerse para que alcancen su fin, sino que es el teatro "de la disolución, de la miseria, y de la corrupción física y ética" (*Phil. D. R.*, § 185) de los individuos, abandonados a los impulsos egoístas dirigidos a la satisfacción de sus necesidades. Las instituciones que surgen en la esfera misma de la sociedad civil, no aún del Estado, para regular, moderar y corregir el sistema de las necesidades, o bien la jurisdicción, la policía y la corporación, sólo constituyen *un ordenamiento*, no una *superación* de la sociedad pre-política: la sociedad civil de Hegel

³⁵ Sobre las fuentes de la noción de sociedad civil en Hegel cfr. G. Solari, "Il concetto di società civile in Hegel", *Rivista di filosofia*, XXII, 1931, págs. 299-347, luego en G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Turín, 1949, págs. 343-381.

³⁶ Este hecho suele ser desatendido por los autores que le atribuyen a Hegel el mérito de haber introducido la noción de trabajo y en general los problemas de la economía en el sistema de la filosofía jurídica y política. Del trabajo en Locke no hablan ni Luckács (*op. cit.*) ni H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, 1941.

reúne a la vez la sociedad natural y la sociedad política de Locke, lo cual significa que para Hegel una representación meramente económica de los fines del estado y una concepción prevalentemente privatista del derecho no logra superar los límites de la sociedad civil, es decir, transformar una universalidad meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit*, *Enc.*, § 517) en una realidad orgánica (*organische Wirklichkeit*). El paso de la sociedad civil al estado representa en Hegel, respecto al paso de la sociedad natural a la sociedad civil en Locke, un momento ulterior del desarrollo histórico. Este momento ulterior una vez más se hace posible mediante la superación del "sistema atomista" (*Enc.*, § 523), en el que está incluido el estado de tipo lockiano, en la concepción orgánica de la vida colectiva, única en la que el Estado se transforma en "la sustancia consciente de sí" (*Enc.*, § 535).

Una vez más la introducción de este momento ulterior alarga y complica el proceso, pero no modifica su movimiento que, tanto en Hegel como en sus predecesores, es un movimiento que procede desde el individuo particular, a través de instituciones intermedias, hasta el estado, considerado y aceptado como momento supremo y posteriormente insuperable de la vida colectiva. Además, como veremos dentro de poco, de las dos categorías fundamentales del iusnaturalismo, el estado de naturaleza y el contrato social, la primera vuelve a aparecer en toda su plenitud y autenticidad al final del proceso, pudiendo hablarse entonces con fundamento de una vuelta de Hegel a Hobbes; la segunda desaparece, es cierto, pero dejando una huella tan profunda que hace que la solución hegeliana, en su sustancia si no en su forma, confluya en la del autor del *Contrato social*.

12. No obstante las repetidas críticas que Hegel le hace al estado de naturaleza, su sistema, en su forma definitiva, inicia el movimiento desde la voluntad de los individuos en relación con las cosas y con los otros individuos (derecho abstracto), es decir, desde las relaciones intersubjetivas no reabsorbidas todavía en un ente colectivo, o sea, tal como se establecen en el estado de naturaleza entendido como estado pre-político: el inicio de Kant no había sido diferente. Sólo en el estado pre-político, en efecto, pueden volver a descubrirse, como lo hizo Hegel, después de haberse burlado de "la vaciedad de los derechos del hombre" (*die Leerheit der Rechte der Menschheit*), algunos bienes inalienables y los respectivos derechos imprescriptibles (*Phil. D. R.*, § 66).

Además, el estado de naturaleza originario, descrito por Hobbes como estado de guerra, aparece al final del movimiento cuando el estado ya no se encuentra en relación con los individuos sino con los otros estados. El tema de la guerra le inspiró a Hegel algunas de sus páginas más famosas: desde las primeras obras había proclamado que la guerra es necesaria y que

mantiene la salud de los pueblos, como el viento sobre el pantano;³⁷ la guerra es el momento de la igualdad absoluta (que es un carácter propio del estado de naturaleza); en el fragmento sobre la constitución de las *Lecciones* de Jena de 1805-6, el estado de las relaciones internacionales se llama literalmente "estado de naturaleza"; en la *Propedéutica* se dice que los estados no tienen entre sí relaciones jurídicas sino naturales (I, § 31); en estas relaciones, según un pasaje de la *Enciclopedia* de Heidelberg, repetido en la *Enciclopedia* de Berlín, lo arbitrario y la accidentalidad ocurren porque la universalidad del derecho, a raíz de la independencia y de la autonomía de los sujetos, no es real (§ 443 y § 545). Por último en la *Filosofía del derecho*: "Puesto que la relación entre los estados tiene por principio su soberanía, en el estado de naturaleza ellos se encuentran los unos frente a los otros" (§ 333). En el estado de naturaleza, había dicho Kant, el derecho es provisorio y no perentorio: Hegel no usa las mismas palabras, pero el concepto no es diferente cuando a propósito de los tratados internacionales afirma que constituyen un derecho que carece de eficacia.

Para Hegel el estado de naturaleza no se encuentra al principio, sino al final: justamente porque se encuentra al final, allí donde cesa el derecho del estado, no es un estado sólo imaginario, sino que es un estado real, profundamente enraizado en la historia del mundo y, a diferencia del estado de naturaleza originario, insuprimible. Entre el derecho abstracto inicial, que es un derecho inacabado, y el estado de guerra final, que aún no es y quizá no será nunca un estado jurídico, también Hegel encuentra al estado en su camino y lo convierte en el principio resolutorio de la insuficiencia histórica del hombre y en el motor de la historia del mundo.

13. Rousseau se había servido del expediente del contrato social para fundar un estado que realizara una nueva y para él más alta forma de la libertad, la libertad como autonomía o, como suele decirse, ya no la libertad del individuo particular respecto al estado o del estado, sino la libertad de todos los individuos de una comunidad en el estado. Cuando se juzga la influencia de Rousseau sobre sus sucesores, es necesario tratar de no confundir el expediente con el resultado: hay autores que se sirven del mismo expediente pero llegan a un resultado diferente (entre ellos Kant que, no obstante el elogio puramente formal del método rousseauiano, tiene siempre como meta un estado que proteja la libertad de los individuos); y hay otros autores que rechazan el expediente, demasiado ligado a una concepción atomista del esta-

³⁷ Tema retomado en un célebre pasaje de la *Fenomenología* en el que se lee que los gobiernos, por lo que se refiere a los pueblos, "para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y el espíritu se esfume" deben sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras" y en cuanto a los individuos deben "darles a sentir, con este trabajo que se les impone, su dueño y señor: la muerte" (trad. it. E. De Negri, Florencia, 1936, II, pág. 15).

do, pero aceptan el resultado. Hegel se encuentra entre éstos.³⁸ Si la meta de Rousseau era la de realizar en el estado el reino de la libertad como autonomía, Hegel persigue, cuando menos idealmente, el mismo fin: su filosofía política, desde la idealización juvenil de la *polis* griega a través del descubrimiento de la "totalidad ética", hasta la resolución, propia de la obra de madurez, del estado en el momento supremo de la eticidad, su filosofía es una cumplida teorización de la libertad como autonomía. Y en este sentido no se trata del rechazo o de la superación, sino de la realización, aun cuando obtenida por otra vía, del ideal rousseauiano. Puede decirse con fundamento que esta realización se obtiene de una manera más acabada justo porque se rechaza un instrumento conceptual considerado ya como inadecuado y deteriorado por un uso deforme. 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.

Uno de los pasajes claves de la obra de Rousseau es la definición de libertad como "la obediencia a la ley que cada uno se ha prescrito".³⁹ Así Hegel: "...y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre".⁴⁰ En este sentido de libertad, para Hegel al igual que para Rousseau, el estado es la realización de la libertad: "La formación hacia la libertad misma —su realización— y hacia su conservación es el estado" (*Phil. D. R.*, § 57 Randbem.) O bien: "Pero el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no sea, en su concepto, sólo subjetivo... sólo ocurre en el reconocimiento de que la idea de la libertad es verdadera sólo en cuanto estado" (*Phil. D. R.*, § 57 Anm.)⁴¹ Y también para Hegel como para Rousseau la libertad verdadera no es el arbitrio, es decir, la libertad del estado de naturaleza, o la conectada con los derechos de libertad que son una prolongación o, mejor aún, un residuo de la sociedad natural en la sociedad política (el dominio del arbitrio no es para Hegel el estado, sino la sociedad civil), y ni siquiera la libertad subjetiva, cuyo dominio es la esfera de la moralidad, sino la libertad que se ha vuelto *objetiva* en cuanto que sólo se realiza en la *comunidad y mediante la ley*. La polémica de Hegel en contra de las llamadas libertades individuales es incesante: "Por el contrario, nada se ha vuelto más común que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de los otros; y de que el estado es la condición en la que tiene

³⁸ Sobre la atormentada relación Rousseau-Hegel, cfr. también H. W. Brann, *Rousseaus Einfluss auf die hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung* (Diss.), Berlín, 1926.

³⁹ *Du contrat social*, I, 8.

⁴⁰ *Philosophie der Geschichte*, Einl., II, 3 a.

⁴¹ La cursiva es mía.

lugar semejante limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según estas formas de ver, la libertad se concibe sólo como un capricho accidental y como un arbitrio" (*Enc.*, § 539, Anm.). En cuanto miembro de un estado —y la participación del individuo en el estado es a la vez una necesidad y un deber—, el individuo pierde la propia libertad natural, que es sólo aparente, para conquistar una "libertad sustancial", que es la libertad en el todo. Sólo esta libertad en la totalidad es para Hegel la realización de la libertad, la *libertad concreta*. Desde el momento inicial del derecho abstracto hasta el momento final del estado, un continuo proceso de realización de la libertad conduce al momento conclusivo, al estado, que es "la realidad de la libertad concreta" (*Phil. D. R.* § 260). Pero el estado puede precisamente considerarse como "la realidad de la libertad concreta", porque la libertad en la que Hegel está pensando es la libertad como "obediencia a la ley" (se entiende a la ley en cuanto expresión del estado entendido como "lo racional en sí y para sí"), es decir, la libertad como autonomía.

14. La filosofía de la historia, que había colocado al estado en el centro del proceso histórico, había nacido, aun cuando en una forma todavía burda, al comienzo de la edad moderna, en el momento en que surgen los grandes estados nacionales. Hobbes había concebido la historia como un movimiento dialéctico, extremadamente simplificado, de dos momentos, el momento del estado de naturaleza, que era el momento, siempre inminente en el interior del estado, de la guerra civil y de la vuelta a la anarquía, presente siempre en las relaciones externas del estado de guerra, y el momento del estado civil que era el momento de la unidad y de la paz. Pero la dialéctica de Hobbes, en cuanto diádica, es decir, constituida por un momento afirmativo y por uno negativo en contraste perenne, no permitía la previsión de progreso alguno: la historia consistía en una monótona alternativa de bien y de mal. En Locke el movimiento es triádico porque parte de la oposición entre un estado de naturaleza ideal, que es estado de paz, y un estado de naturaleza real, en el cual la guerra "una vez comenzada continúa":⁴² pero el tercer momento, el estado civil, en el que se soluciona la oposición, no es la superación de ambos, sino una conciliación a medias, un compromiso, en el sentido de que el estado civil, colocado entre la razón del estado de naturaleza ideal y la fuerza del estado de naturaleza real, no se encuentra más allá de la razón y de la fuerza, sino que es una sabia combinación de ambas. Sólo en Rousseau el movimiento es a la vez triádico y progresivo; triádico porque está compuesto de tres términos, la naturaleza como estado de inocencia, la sociedad como estado de corrupción, el estado del contrato social como estado de libertad; y progresivo porque el tercer término no es una simple vuelta

⁴² *Two Treatises of Government*, II, 20.

al primero, como sucede en Hobbes, no es un compromiso, como sucede en Locke, sino que es una superación, es decir, un estado ulterior y más perfecto, que elimina a la vez los inconvenientes de la libertad natural y de la servidumbre civil en un estado completamente nuevo en el que los hombres vuelven a encontrar a un mismo tiempo la libertad y la seguridad.

Sabemos hasta qué punto la dialéctica rousseauiana de la alienación-apropiación fascinó a Hegel en sus años juveniles. No es el caso de afrontar aquí la cuestión debatidísima del origen religioso, político o filosófico de la dialéctica hegeliana; pero es cierto que Hegel pudo encontrar en Rousseau un ejemplo ya realizado de la concepción dialéctica de la historia social del hombre, construida a imagen y a semejanza de la historia religiosa de la humanidad: inocencia, caída, redención. Lo que Hegel no aceptó de la dialéctica rousseauiana fue, por un lado, su proyección fuera de la historia y, por otro lado, el expediente mecanicista del contrato social: al primero le encontró remedio introduciendo en el movimiento algunas determinaciones concretas, como el pueblo y la costumbre; al segundo, con la concepción orgánica de la sociedad, que era parcialmente la consecuencia de haber introducido al pueblo y a la costumbre en el movimiento dialéctico. Pero el remedio hubiera sido peor que la enfermedad —¡para evitar el peligro del intelectualismo correr el riesgo de caer en el irracionalismo!— si no hubiese contado con el momento último en el cual una larga tradición de pensadores, Rousseau por último, y no menos de Rousseau, Fichte y Kant, habían encontrado la única solución razonable de la vida social: el estado. Continuamente Hegel tuvo en las manos los hilos de los dos movimientos, que sólo en la obra mayor dejan de estar revueltos: el movimiento que finaliza en la eticidad y el movimiento que finaliza en el estado. Al final, los dos movimientos se componen porque Hegel concibe un movimiento mayor, que desemboca en la eticidad y un movimiento menor, en el interior del primero, que desemboca en el estado. De esta manera el estado acaba por volverse verdaderamente el momento último del espíritu objetivo, donde la costumbre de un pueblo se vuelve racional a través de la constitución, y la voluntad racional del estado, en cuanto se adhiere a la costumbre del pueblo, pierde el carácter de abstracción pura y se vuelve real.

Si una dialéctica diádica como la de Hobbes no permitía progreso alguno, la dialéctica triádica de Hegel lo permitía, pero a la vez lo bloqueaba: la historia, una vez que llega a su término final, el estado, se había cumplido. Y si la solución de Rousseau era solamente ideal, la de Hegel, que pretendía ser realista ¿no era quizá puramente ilusoria?

IV

15. Justamente en los años en que Hegel convertía al estado en el protagonista de la historia universal, se asomó una nueva teoría que tomando por

primera vez conciencia del hecho de que el gran viraje de la historia no era la Revolución francesa (que era una revolución sólo política y en gran parte abortada), sino la Revolución industrial, la cual tenía por efecto la transformación no del estado sino de la sociedad, presentó el problema de la decadencia del estado en la nueva sociedad de los productores, los cuales “se proposent pour but final de leurs travaux d’anéantir complètement le pouvoir de glaive, le pouvoir de César, qui, par sa nature, est essentiellement provisoire”.⁴³ Hablo de Claude Henri de Saint-Simon, de quien Engels dijo que, junto con Hegel, había sido “la mente más universal de su época”;⁴⁴ y lo dijo precisamente cuando reconoce el mérito de haber previsto la transformación del estado en una sociedad de productores. Hegel había criticado a Rousseau para completarlo. Saint-Simon lo critica para liberarse de él. La nueva sociedad industrial crea nuevos centros de poder además de los tradicionales, de los cuales la nueva filosofía debe de tomar nota. En tanto que Hegel, que se había quedado detenido en la supremacía del estado, exalta la clase de los funcionarios, Saint-Simon anuncia el advenimiento de la tecnocracia. Comienza así una nueva filosofía de la historia: el estado que desde Hobbes hasta Hegel había sido considerado el momento positivo, apareció como el momento negativo; la sociedad natural, luego la civil, que había representado el momento negativo, el momento de la naturaleza salvaje del hombre, que el estado debería domar, comenzó a aparecer como el momento positivo. El movimiento de la historia ya no sería el que va de la sociedad al estado sino, con una inversión de ruta, del estado a la sociedad. En los umbrales de la sociedad industrial, el nuevo ideal que apareció en el horizonte no fue ya el del fortalecimiento del estado, sino su depotenciamiento hasta su total extinción. La filosofía del derecho del siglo XIX, en sus principales direcciones —no obstante las profundas divergencias ideológicas y las valoraciones opuestas sobre la naturaleza benéfica o maléfica de la civilización industrial— tendrá la tendencia a considerar el estado ya no como razón ordenadora y liberadora, sino como violencia opresora, no ya como la eliminación sino como la continuación, bajo otras formas, del estado de naturaleza. Comenzando por Marx. Pero el estado se volvió el chivo expiatorio de todas las fechorías de la historia, tanto en el pensamiento liberal inglés como en el anarquista o en el del socialismo francés (pienso, por ejemplo, en Proudhon). Hegel, que había creído componer un himno de victoria en honor del estado ¿no había acaso escrito, sin saberlo, el elogio fúnebre?

Disolución y cumplimiento: como disolución de la tradición del derecho natural, la filosofía del derecho de Hegel plantó fecundas semillas que fructi-

⁴³ *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres complètes*, III, pág. 380.

⁴⁴ *Antidüehring*, en *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, pág. 23.

ficarían 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 allí 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.⁴⁵

NORBERTO BOBBIO

(Traducción de Alejandro Rossi)

UNIVERSIDAD DE TURÍN

⁴⁵ Aludo a la tesis de E. Weil, según la cual al poner Hegel en primer término la clase de los funcionarios, dio una representación exacta del estado, no sólo del de su época, sino también de los nuestros, en los que el centro de la actividad estatal ya no se encuentra en los parlamentos sino que reside principalmente en la burocracia. Weil concluye: "Hegel por tanto tuvo razón y en este sentido la historia se ha encargado de tomar su defensa" (*Hegel et l'état*, París, 1950, pág. 70).