

Hegel y el iusnaturalismo moderno

Una investigación acerca de la conformación del pensamiento político hegeliano a través de su conformación con la escuela moderna del derecho natural

Autor:

Rosanovich, Damián J.

Tutor:

Dotti, Jorge E.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

HEGEL Y EL IUSNATURALISMO MODERNO

**UNA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA CONFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
HEGELIANO A TRAVÉS DE SU CONFRONTACIÓN CON LA ESCUELA MODERNA DEL DERECHO
NATURAL**

TESIS DE DOCTORADO

LIC. DAMIÁN J. ROSANOVICH

DIRECTOR: PROF. DR. JORGE E. DOTTI

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

2015

«S'il est un mot dont on ait abuse, c'est celui de nature»

JOSEPH DE MAISTRE

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todos aquéllos que han hecho posible la realización de este trabajo, particularmente, a tres espacios de investigación, los cuales apoyaron mis estudios desde el comienzo: el Grupo de Investigación sobre Idealismo Alemán del Centro de Investigaciones Filosóficas, la Asociación de Estudios Hobbesianos y el Grupo de Investigación de teoría política medieval de la Facultad de Filosofía y Letras: en especial a Daniel Brauer, Héctor Arrese Igor, Mario Gómez, Martín Sisto, María Lukac de Stier, Andrés Jiménez Colodrero, Andrés Di Leo, Andrés Rosler, Francisco Bertelloni, Antonio Tursi, Martín D'Ascenzo, Victoria Arroche y Violeta Cervera. A Klaus Vieweg, quien dirigió mis estudios en mi estancia en la Universidad de Jena entre los años 2012 y 2014.

Al CONICET y al DAAD, por apoyar y financiar estos estudios.

A Camilla Diana y Galina Wolos, por su generosidad y disposición.

A Marcos Nolasco, Alejandro Simón López, Maximiliano Dacuy, Martín Cremonte, Marcelo Burello, Patricia Conway, Cecilia Aliotta y Fernando Maffey, por muchas conversaciones.

A Ignacio Bartet, Luciano Falcón, Nahuel García y Gonzalo Morales Sánchez. A Néstor Tedesco, Emanuel Teper, Fabián Volcovich, Álvaro Sisti y Belén Islas, por su amistad y el aliento persistente.

A Diego de Zavalía y Fernando Bogado, lectores y discutidores de este material.

A Jorge Dotti, por la confianza y el acompañamiento constante.

A mis padres, mi hermano y a mi abuelo Jorge, por su incondicionalidad.

A Gordana Angelichin Zhura, por su presencia y el apoyo de todos los días.

Prólogo

El presente estudio constituye un intento por ofrecer una interpretación de la construcción de la filosofía política hegeliana a través de su discusión con el iusnaturalismo moderno. A tal fin, se divide el trabajo en tres secciones cronológicamente delimitadas: (I) la primera parte, centrada en las reflexiones que Hegel ofrece en sus manuscritos redactados entre los años 1793 y 1800. Si bien a lo largo de este período no se exhibe manera explícita la polémica con la escuela del derecho natural, muchas elaboraciones conceptuales que se discutirán en los años subsiguientes ya aparecen aquí. La segunda parte (II) se focaliza en el así llamado período de Jena, entre los años 1801 y 1807, etapa en la cual Hegel publica sus primeros textos, abandona ciertos conceptos recurrentes en los años anteriores y comienza a sistematizar sus elucubraciones filosóficas en torno a tópicos y a ejes temáticos que serán expuestos tanto en los artículos publicados en la revista que dirigiera junto con F. W. Schelling como en los diferentes bosquejos de sistema, los cuales no serán conocidos por el gran público sino hasta el siglo XX. La tercera parte (III) se centra en la obra política de madurez, en especial, en los textos publicados luego de 1817, los cuales exponen la cristalización de un vocabulario cuyos rasgos pueden ser explicados a partir de la filosofía hegeliana y no a través de préstamos o reformulaciones. Esta última sección exige una mayor dedicación en virtud del desarrollo específico de conceptos nucleares que alcanzan su máxima especificidad en los textos de este período. Por esta razón será preciso retomar ciertas cuestiones tratadas en la época juvenil para poder desarrollarlas en toda su integridad. Por último, expondremos las conclusiones tanto parciales como finales de nuestro estudio, a fin de ofrecer las ideas centrales del mismo.

Las claves interpretativas a través de las cuales habremos de estudiar los textos son las siguientes: por una parte, la búsqueda juvenil de una superación del *atomismo ético* del horizonte histórico conceptual descrito por Hegel, en lo que propondremos como una

versión *in fieri* del concepto de *eticidad*. Por otra parte, la discusión jenense con la escuela del derecho natural, y en cierto sentido, por extensión, con la teoría política moderna; y por último, en su madurez, el rechazo del iusnaturalismo moderno y su superación por medio de una filosofía política articulada en torno a los conceptos de «eticidad [*Sittlichkeit*]» y «constitución [*Verfassung*]». De este modo, la tesis que defendemos es la siguiente: la filosofía política hegeliana es el resultado de la inversión de un elemento fundamental del iusnaturalismo moderno: mientras que la escuela del derecho natural hace depender la ontología del Estado del pacto social, es decir de la normatividad de un acto jurídico cuyo elemento esencial es el concurso de la voluntad de los individuos, Hegel afirma que la normatividad del Estado sólo puede depender de la ontología a la cual pertenece, y asimismo, que la normatividad y la dignidad ontológica del Estado no pueden depender de un acto contingente. Es por esta razón que Hegel habrá de *dimensionar ontológicamente* conceptos fundamentales del iusnaturalismo moderno (v. g. «Estado», «derecho», «libertad»), a fin de señalar su propio devenir a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*); y de igual modo, señalará cuáles son las instancias precisas en donde aparece uno de los núcleos conceptuales del Estado moderno, a saber, que toda acción que sea llevada a cabo por los individuos deba estar aprobada por su voluntad.¹ Desde la perspectiva hegeliana, uno de los grandes errores del iusnaturalismo ha sido el hecho de situar el origen del Estado en un acto voluntario del individuo, sin percatarse de que de la mediación omnipresente de la voluntad no se sigue que sean individuos atomizados y contingentes quienes deban portar la responsabilidad ontológica de haber creado el Estado (allende su carácter ficcional). Dicho con otras palabras, Hegel no recusa el hecho de aspirar a fundamentar la legitimidad del Estado, tarea central del iusnaturalismo moderno, sino el hecho de confundir que esta legitimidad deba implicar las figuras jurídico-ontológicas que la escuela del derecho natural provee para explicar la génesis individualista de la estatalidad.

De esta manera, la filosofía política hegeliana es el resultado de la articulación entre dos desarrollos convergentes, a saber: (a) el rechazo del iusnaturalismo moderno y (b) la afirmación de una doctrina que pueda sustituir las arbitrariedades de este enfoque teórico, y

¹ Hegel, G. W. F., «Grundlinien der Philosophie des Rechts [*Principios de la Filosofía del Derecho*]», en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, t. VII, § 299, Agregado.

así superar definitivamente los casi dos siglos en los cuales conceptos como «estado de naturaleza» y «contrato social» no fueron puestos en discusión de manera radical. Para ello, Hegel perfecciona un nuevo aparato conceptual articulado en torno a (b1) la diferencia entre sociedad civil y Estado, (b2) los conceptos de «disposición [*Gesinnung*]» y de eticidad, (b3) y una particular exposición del concepto de *constitución*.

Es preciso aclarar que, si bien haremos acotaciones a lo largo de nuestro trabajo, no está dentro de nuestros objetivos juzgar si Hegel *tiene* razón en su crítica al iusnaturalismo o si, por el contrario, sus argumentos presuponen por momentos un reduccionismo que no abarca todas las posiciones de Thomas Hobbes a Johann G. Fichte. Con todo, es preciso señalar que la efectividad de la refutación hegeliana no puede ser puesta en duda: la batería de conceptos fundamentales del iusnaturalismo moderno, utilizada por los más grandes filósofos de la modernidad, no será más invocada luego de las críticas de Hegel. Habrá que aguardar hasta el neocontractualismo en el siglo XX para discutir nuevamente ese conjunto de conceptos.

Comprender estas críticas supone alcanzar la piedra de toque propia de uno de los goznes más importantes de la teoría política moderna. De igual modo, penetrar las objeciones internas y externas de Hegel al enfoque iusnaturalista (*i. e.* a su visión de esta doctrina) constituye una tarea de fundamental importancia para comprender el tipo de filosofía del Estado criticada y a la vez defendida por Hegel.

Nuestro trabajo se organiza, pues, del siguiente modo: comienza con un estado de la cuestión, en el cual se reseñan críticamente los antecedentes relevantes para nuestra investigación. La Parte I de la tesis se concentra en dos capítulos: en el capítulo 1 se estudian las raíces del llamado republicanismo juvenil², cristalizado en los Manuscritos de

² No pocos intérpretes de la obra hegeliana han discutido acerca de las posibles periodizaciones del pensamiento de G. W. F. Hegel. La importancia de tal etapismo radica, naturalmente, en (a) las diferencias cualitativas que, supuestamente, justificarían tal distingo, y (b) su presunta evolución o desarrollo. En lo sucesivo, siguiendo en este punto a G. Lukács, adoptaremos la distinción entre un joven Hegel y un Hegel maduro. El pasaje de una etapa a la segunda, estaría dado por la escritura y publicación de la *Phänomenologie des Geistes* en 1807. De esta manera, consideraremos al período de Tübingen, Bern, Frankfurt de modo integral, mas dejando de lado a Jena como una transición con el período de madurez de Hegel. Por supuesto, esto no significa que no pueda observarse un cambio de temáticas, de abordajes y de vocabulario con la llegada de Hegel a Frankfurt, pero -como veremos luego- entendemos que es excesivo (y, en cierto punto erróneo e improductivo) dividir la obra hegeliana

1793-1794, en los cuales Hegel comienza ya a desarrollar argumentos antiindividualistas, defendiendo la acción política de sujetos supraindividuales, y ponderando a la sensibilidad y a las pasiones como instrumentos para motivar la espontaneidad de dichas acciones. Luego, el capítulo 2 expone las vías a través de las cuales Hegel busca defender la idea de que no puede haber un auténtico Estado si sus ciudadanos no son virtuosos, y que esta condición no puede alcanzarse sin que exista una religión que los incline hacia la virtud.

La Parte II de nuestra tesis se concentra en el período de Jena: el capítulo 3 expone las críticas internas y externas de Hegel al iusnaturalismo moderno, tal como aparecen en el opúsculo publicado en 1802-1803 en la revista *Kritisches Journal der Philosophie*. El capítulo 4 se refiere a los primeros esbozos del concepto de *eticidad* y los modos a través de los cuales Hegel retoma ideas propias de sus textos juveniles (de la década de 1790) pero sin ponderar la idea de que la religión deba ser decisiva en la conformación de las instituciones políticas. El capítulo 5 se focaliza en el estudio del tránsito que Hegel muestra en sus reflexiones, de la formulación asistemática de una teoría política hacia la delimitación de una teoría del Estado, en particular, pensada con miras a la reunificación de Alemania, tal como esto aparece en el Manuscrito «La constitución de Alemania [*Die Verfassung Deutschlands*]», fechado hacia 1802. Como veremos, pensadas para Alemania, estas ideas trascienden ampliamente su carácter geográfico y son altamente relevantes para reflexionar acerca de su propia teoría política.

La Parte III se concentra en torno al desarrollo del *opus* hegeliano posterior a 1807. El capítulo 6 expone la confrontación hegeliana con el iusnaturalismo desde la perspectiva del binomio máquina-organismo, describiendo la relevancia y los alcances del concepto de «organismo» y de «organismo dialéctico» para dar cuenta de la metaforología del Estado. El capítulo 7, por una parte, retoma las críticas internas y externas que Hegel le formula al

en tantos períodos como lugares en los cuales Hegel ha vivido o hablar de tres o hasta cinco etapas de su pensamiento (v. g. H. Marcuse). En definitiva, hay criterios de distinta naturaleza para diferenciar períodos en su producción intelectual, mas no es de nuestro interés abordar un debate sobre este tema. Cf. Lukács, G., *El joven Hegel*, tr. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975, cap. 1; Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, op. cit., Parte I; Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, tr. J. Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 2003, Introducción; Ripalda, J. M., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, caps. I y IV; Bondeli, M., *Hegel in Bern*, Hegel Studien Beiheft 33, Bonn, cap. 1; Düsing, K., «Jugendschriften», en: Pöggeler, O., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, Karl Alber, 1979, cap. 2.

iusnaturalismo moderno; y por otra, se concentra en el desarrollo que Hegel ofrece como teorización superadora del Estado a través del tránsito del concepto de *disposición* al de *eticidad*. El capítulo 8 presenta la reevaluación hegeliana del concepto de constitución -en tensión con las controversias políticas posrevolucionarias- como instancia superadora de las abstracciones de la escuela del derecho natural moderno. Por último, a modo de conclusión, retomamos las ideas fundamentales de nuestro trabajo.

Estado de la cuestión

La controversia entre Hegel y el iusnaturalismo moderno fue pensada durante mucho tiempo como un conjunto de críticas formuladas de manera asistemática, cuya importancia no debía trascender a quienes se interesaran por la filosofía política de Hegel, o eventualmente, por las doctrinas del derecho natural moderno. No es sino hasta la segunda mitad del siglo XX en donde comienzan a publicarse escritos específicos dedicados a reflexionar sobre este tópico: ¿qué es lo que hace especial a las críticas de Hegel al iusnaturalismo moderno? ¿No constituyen acaso objeciones como las que cualquier filósofo podría formular a una doctrina filosófica adversaria (v. g. Kant a Descartes o Rousseau a Hobbes)? Intentaremos responder a estos interrogantes en las siguientes páginas. A continuación presentamos los antecedentes relevantes para la respuesta a esta pregunta.³

En ocasión del centenario de la muerte de Hegel, en 1931, Ferdinand Tönnies⁴ escribe uno de los primeros textos en los cuales aparece de manera explícita la relación de Hegel con el derecho natural moderno. En su homenaje, Tönnies presenta dos tesis, a saber: en primer lugar, sostiene que la filosofía hegeliana constituye una fuente teórica en la cual pueden abreviar las tres grandes ideologías del siglo XIX: el liberalismo, el conservadurismo y socialismo, puesto que el carácter ecléctico y polisémico de su pensamiento permitiría dicha generosa elasticidad en cuanto al potencial interpretativo de sus textos (*i. e.* el lugar del individuo en la sociedad civil, la defensa de la monarquía, las reflexiones sobre el concepto de «plebe» y la constitución de una subjetividad contraria a la

³ Dejamos de lado aquí la innumerable cantidad de artículos y libros que sólo se refieren al contraste entre Hegel y un aspecto de un filósofo iusnaturalista en particular, los cuales, en rigor, no pueden ser considerados como un precedente de relevancia para nuestro estudio. Sin embargo, haremos referencia a ellos a lo largo del trabajo cuando lo consideremos oportuno. Asimismo, sólo integramos aquí los escritos más relevantes para el estado de la cuestión referidos a la temática propuesta.

⁴ Tönnies. F., «Hegels Naturrecht», en: *Schmollers Jahrbuch*, N° 56, 1932, pp. 71-85.

eticidad). En segundo lugar, el sociólogo alemán lee a Hegel bajo las lentes del binomio *comunidad-sociedad*; así, la filosofía política hegeliana podría ser interpretada como un «derecho natural comunitario [*gemeinschaftliches Naturrecht*]», puesto que, rechazando los fundamentos individualistas del orden político, situaría en el origen del Estado a la comunidad entendida como un actor colectivo insustituible por voluntades individuales a partir de las cuales, ulteriormente, podría alcanzarse la construcción de lo común.

Las tesis de Tönnies tienen una relevancia histórica de importancia, puesto que intentan terciar entre distintas interpretaciones que buscan *apropiarse* de la filosofía hegeliana. Cabe recordar que, en ocasión del centenario de la muerte de Hegel, se celebran destacados congresos en Moscú, Berlín y Roma, en cada uno de los cuales figuras controversiales intentan filiar a Hegel con las mencionadas tradiciones (desde Anatoly Lunacharsky hasta Giovanni Gentile, pasando por Richard Kroner). En cuanto al nexo con el iusnaturalismo, creemos que es complejo pronunciarse sobre la afirmación de Tönnies, puesto que el *derecho natural* de Hegel al cual se refiere *prima facie* poco tendría que ver con la escuela del derecho natural que va de Hobbes a Fichte. Allende el acuerdo o desacuerdo que podamos ofrecer frente a la visión de Tönnies de Hegel como un «iusnaturalista comunitario», es preciso mencionar que el sociólogo alemán (por su parte, gran conocedor de Hobbes) determina esta categoría menos por lo iusnaturalista que por lo comunitario, de modo tal que se podría afirmar lo siguiente: si el *derecho natural* de Hegel implica retomar la batería de conceptos por así decir estándar del iusnaturalismo moderno (la función del estado de naturaleza, del contrato social, el estado civil), posición que Tönnies no afirma abiertamente, entonces claramente estamos en desacuerdo, puesto que Hegel rechaza esto explícitamente a lo largo de numerosos escritos. Ahora bien, si hablar de derecho natural no se refiere a esto, no nos queda claro la pertinencia o utilidad de apelar a este término. Por último, el sociólogo alemán tampoco se refiere en su artículo a pasajes de la obra hegeliana de los cuales podría llegar a recuperarse cierta idea de derecho natural como *prius* frente al derecho positivo.

Tres décadas más tarde, en 1964, el filósofo franco-alemán Victor Goldschmidt analiza el vínculo entre Hegel y el iusnaturalismo desde una perspectiva kojèveana:⁵ según su lectura, Hegel se acercaría al derecho natural moderno en lo referido al origen *histórico* y no conceptual del Estado, en virtud de proponer a la lucha por el reconocimiento (*i. e.* la dialéctica entre el amo y el esclavo) como experimento mental para explicar el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, y como «motor de la dialéctica, de la historia y del progreso». Para ello, Goldschmidt se apoya en las caracterizaciones filohobbesianas que Hegel hace del estado de naturaleza en sus escritos. Así, Hegel rechazaría el *pactum unionis* pero no el *pactum subiectionis* desde un punto de vista «histórico». Este origen sería claramente despótico y violento, pero también la condición de posibilidad para el devenir de un orden político justo. La violencia del origen del orden político sería una violencia «justa y necesaria», y esta tesis se vería comprobada en la caracterización hegeliana del despotismo irredento del mundo oriental, en donde se hallaría el presunto origen histórico del estado civil. Por último, Goldschmidt sostiene que habría «una analogía evidente» entre la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza (insistimos, «histórico») y la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano.

Esta interpretación nos parece inadmisibles por cuatro motivos: en primer lugar no es evidente que Hegel sitúe a la lucha por el reconocimiento o a la dialéctica del amo y el esclavo como motor de la historia o del desarrollo de la Idea. Los pasajes sugeridos por Goldschmidt como apoyo textual son claramente insuficientes⁶ para redimensionar el sistema hegeliano desde su fundamentación en estas bases. En segundo lugar, sin ser algo ostensible, la diferencia entre el origen histórico y el origen conceptual del Estado (o, del orden político) lejos de ser un punto de partida sin discusión es un problema, tal como queda evidenciado en la crítica que Hegel ofrece acerca de las atrocidades del derecho romano.⁷ En tercer lugar, aún cuando uno fuera indulgente con esta última distinción, el mundo oriental, como primer estadio de la idea de derecho no pertenecería al origen «histórico» del Estado sino, por el contrario, al conceptual, lo cual sería un contraargumento para la tesis de Goldschmidt. Por último, no parece ser para nada clara la

⁵ Goldschmidt, V., «État de nature et pacte de soumission chez Hegel», en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N° 154, 1964, pp. 45-65.

⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 57.

⁷ *Idem*, § 3.

«analogía» entre Hobbes y Hegel sobre la lucha *omnium contra omnes* y la lucha por el reconocimiento, tal como lo han mostrado las investigaciones de Cristiana Senigaglia, Ludwig Siep y Luc Vigneault (véase *infra*),⁸ puesto que, entre otras razones, Hegel plantea la situación de lucha como un duelo mientras que Hobbes formula dicho nexo como una suerte de sociabilidad negativa interindividual.

Ahora bien, el texto fundamental que, de alguna manera, abre la discusión filosóficamente más valiosa para nuestro interés es la conferencia pronunciada por Norberto Bobbio en el VI Congreso Internacional de la *Hegel-Gesellschaft*, celebrado en Praga, en 1966, titulada precisamente «Hegel e il giusnaturalismo»:⁹ allí es donde, por primera vez, de manera explícita se formula una tesis exegética acerca del vínculo en cuestión. El filósofo de Turín sostiene que la filosofía política hegeliana no sería sino la *disolución* y el *cumplimiento* del iusnaturalismo moderno, puesto que ésta llegaría a los mismos fines que aquél, pero con «diversas herramientas», tras haber refutado sus premisas. Según Bobbio, Hegel debería ser situado en un mismo plano con el iusnaturalismo a causa de su racionalismo moderno. En cambio, la verdadera antítesis del iusnaturalismo sería la Escuela Histórica del Derecho, en virtud de defender posiciones declaradamente «irracionalistas». En este sentido, frente a Puchta y von Savigny, Hegel asumiría una actitud de *apropiación y transfiguración*: la historia no se opondría al derecho producido por instituciones legislativas sino que formaría parte del *Volksgeist* que proporciona contenidos a la voluntad racional del Estado productora de leyes.

La lectura de Bobbio es sugerente, puesto que subraya la continuidad entre Hegel y el iusnaturalismo, en principio, en contra del mismo Hegel, quien explícitamente busca tomar distancia de esta escuela. Si bien es posible concordar con las hipótesis de lectura en lo concerniente al vínculo entre Hegel y la Escuela Histórica -aunque, por cierto, cabría tal

⁸ Como oportunamente señalara Siep, esta relación fue sugerida por Leo Strauss, quien habría marcado tal vínculo como un proyecto de investigación, el cual fue realizado por L. Siep y luego discutido por C. Senigaglia. Strauss, L., *La filosofía política de Hobbes*, tr. S. Carozzi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, nota 4; Siep, L., «Der Kampf um Anerkennung», en: *Hegel Studien*, N° 9, 1974, pp. 155-207; Senigaglia, C., *Il gioco delle assonanze. A proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1992; Vigneault, L., «La reconnaissance comme puissance speculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes», en: *Revista de Filosofia*, vol. 31, N° 1, 2006, pp. 75-99.

⁹ Bobbio, N., «Hegel e il giusnaturalismo», en: Idem, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-34.

vez morigerar la importancia que Bobbio le asigna, al menos desde el punto de vista filosófico político-, entendemos que no es posible homologar la «racionalidad» iusnaturalista con la hegeliana. Aquí es preciso hacer una salvedad: sería acertado apreciar ambos enfoques teóricos desde perspectivas comunes, a los efectos de aquilatar los *tópicos* en común. De esta manera, no sería errático pensar en el Estado como una mediación entre el poder y el derecho, o al derecho como un modo de superar los conflictos entre los hombres dentro de un mismo espacio vital. Ahora bien, consideramos que es exagerado y equivocado pasar por alto las enormes diferencias conceptuales que no sólo forman parte del instrumental teórico de cada enfoque (v. g. la diferencia entre sociedad civil y Estado), o de la batería de argumentos, sino del mismo horizonte conceptual desde el cual los problemas son formulados; a los efectos de parangonar la racionalidad iusnaturalista y la hegeliana. Volveremos sobre esta provocativa lectura a lo largo de nuestra investigación.

En 1967 Manfred Riedel publica un extenso artículo considerablemente exegético,¹⁰ podría decirse genealógico, en el cual aspira a detectar las fuentes de la influencia iusnaturalista en el joven Hegel. El autor intenta reconstruir el itinerario hegeliano en su discusión con la teoría política moderna, motivo por el cual este texto, al igual que el precedente, es decisivo para nuestra investigación. En controversia con las interpretaciones de los neohegelianos Karl Rosenkranz¹¹, Theodor Haering¹² y Hermann Glockner,¹³ Riedel afirma que los escritos de Jena no contienen *in nuce* los *Grundlinien...*, puesto que éstos se encuentran preñados de una conceptualidad diversa a la que desarrollará luego de la publicación de la «Ciencia de la Lógica [*Wissenschaft der Logik*]». Para demostrar esto, Riedel se atiene al estudio contrastivo de las nociones de «naturaleza» y de «ley natural». Según su juicio, estas nociones estarían en Jena atravesadas por la influencia de Spinoza (la naturaleza como totalidad) y de Aristóteles (la *pólis* es anterior a los individuos). De tal modo, la perspectiva crítica desde la cual Hegel atacaría al iusnaturalismo no sería sino una suerte de postura ecléctica entre elementos clásicos e interpretaciones *sui generis* de la

¹⁰ Riedel, M., «Hegels Kritik des Naturrechts», en: *Hegel Studien*, N° 4, 1967, pp. 177-204; ampliado en Idem, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 84-115.

¹¹ Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Leipzig, Wigand 1844.

¹² Haering, T., *Hegel: sein Wollen und sein Werk; eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig, Teubner, 1929.

¹³ Glockner, H., *Hegel*, Stuttgart, Frommann, 1929.

lectura de Spinoza. Estas influencias habrían estado mediadas por Schelling, autor cuya terminología abandonaría hacia fines de 1803 en la relectura de Fichte y la controversia con el iusnaturalismo viraría hacia el concepto de *reconocimiento*, elemento constitutivo de los sujetos y de la ley. Por último, la tercera *fase* sería incompatible con la primera, puesto que en ésta Hegel desarrollaría una filosofía de la libertad desplegada por el *concepto* y no por la *naturaleza*. La ley de naturaleza no tendría ninguna función aquí, puesto que la ley humana, la ley del espíritu objetivo, sería la instancia encargada de cristalizar los momentos a través de los cuales se desplegaría la idea de libertad. En oposición a la primera fase crítica, aquí el concepto mismo sería la instancia responsable de proporcionar la libertad.

Sin lugar a dudas, el texto de Riedel merece un lugar especial en nuestra consideración en virtud de la pertinencia de sus argumentos. Ante todo, entendemos que la fase *fichteana* de Hegel es, al menos, discutible. En los años 1805-1806 Hegel redacta sus Bosquejos de Sistema en los cuales, si bien es cierto que abandona muchos conceptos propios de la filosofía de Schelling, no adopta sin miramientos una perspectiva afín a Fichte. En esta misma dirección, tampoco articula una crítica al iusnaturalismo moderno en torno al concepto de *reconocimiento*. No objetamos que el Bosquejo de Sistema pueda ser reconstruido en esta dirección, en especial, en la Filosofía Real, pero creemos que es exagerado discriminar esta posición como una fase específica en la crítica hegeliana al derecho natural moderno. Por cierto, cabe agregar que, como veremos, Hegel mismo critica duramente a Fichte tanto en los manuscritos de 1802-1803 como en los textos de 1804-1805-1806, de modo tal que no parece ser sencillo determinar un período específico de interpretación a través de un conjunto de argumentos pertenecientes a una teoría que Hegel rechaza. Asimismo, creemos que Riedel sobreestima (a) la presunta gravitación de Spinoza (por cierto, influencia *esotérica*, puesto que Hegel no lo cita en los escritos de esta época), (b) su comprensión de la naturaleza y (c) el peso del concepto de ley natural como hilo conductor para objetar al iusnaturalismo moderno, como veremos en el desarrollo de nuestro trabajo. Por último, sin abreviar en las lecturas continuistas y sistematizadoras de Rosenkranz y Glockner, creemos que la especificidad de la madurez de Hegel en su controversia con el iusnaturalismo moderno no se halla tampoco en el concepto de ley natural (por lo demás, concepto cuyo origen, estructura y fin *mutatis mutandis* podría ser relativizado en la escuela del derecho natural moderno) sino en la sustitución de una falsa

batería de argumentos por un horizonte conceptual capaz de ofrecer una auténtica comprensión del linaje ontológico del Estado moderno.

En una perspectiva semejante a la de Riedel, en 1969 el politólogo George Armstrong Kelly publica un libro¹⁴ en el cual aspira a detectar las fuentes del pensamiento hegeliano, focalizándose en Rousseau, Kant y Fichte. Según Kelly, el contraste entre Hegel y el iusnaturalismo moderno podría leerse (en una línea interpretativa afin a Bobbio) como una *cancelación y preservación* de su ideario. Con otras palabras, Hegel mantendría los lineamientos fundamentales de las mencionadas teorías del Estado, mas les proporcionaría un vocabulario adecuado, eliminando las innecesarias «quimeras» (estado de naturaleza, contrato social), que o bien no explicarían nada, u ofrecerían explicaciones dependientes de la imaginación.

Creemos que la tesis de Kelly puede ser considerada en conjunto bajo la misma perspectiva con la de Bobbio. En efecto, como veremos a lo largo de nuestra investigación, importantes divergencias metafísicas y políticas distancian la filosofía política de Hegel de las posiciones iusnaturalistas, motivo por el cual consideramos erróneo situar a Hegel en este conjunto de teorías. Volveremos sobre este punto en nuestro estudio.

En ocasión de la aparición de las versiones francesas del Artículo sobre el derecho natural,¹⁵ Francine Markovits¹⁶ publica un artículo en el cual, desde una perspectiva heterodoxa, reconstruye las críticas del período jense de Hegel al derecho natural moderno en su conexión interna con la física de su horizonte contemporáneo. Así, la autora afirma que Hegel relacionaría de manera directa la posición del empirismo científico con Hobbes y con Newton; mientras que asociaría la perspectiva formalista (kantiano-fichteana) con las fuerzas de atracción y repulsión. Asimismo, parte de las objeciones de Hegel contra ambas maneras de fundamentar el derecho natural tendrían como base un rechazo del mecanicismo galileano.

¹⁴ Kelly, G. A., *Idealism Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, New York, Cambridge University Press, 1969. En una línea interpretativa semejante puede situarse la investigación de Armin, A. [1999], *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Freiburg / München, Karl Alber, 2002.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972; *Le droit naturel*, tr. A. Kaan, Paris, N. R. F., 1972.

¹⁶ Markovits, F., «Hegel et le droit naturel», en: *Critique*, N° CCCXIV, 1973, pp. 636-658.

Si bien hay que reconocer que en no pocos pasajes de sus «Lecciones sobre Historia de la Filosofía [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*]» Hegel enlaza argumentaciones propias de la física de su tiempo con posiciones filosóficas no inmediatamente evidentes (v. g. vincular la física de Leucipo de Mileto con el fundamento individualista del contrato social rousseauiano), no es algo que aparezca en el mencionado artículo jenense. Por otra parte, aún cuando se conceda el rechazo del *atomismo* (en un sentido amplio del término), podría decirse que es complejo juzgar hasta qué punto Hegel consideraba que las posiciones iusnaturalistas eran consecuentes con la mecánica galileana y con el atomismo newtoniano. En efecto, no parece haber indicios para afirmar que, refutando a estas teorías, Hegel habría ya impugnado a aquéllas. Dado que Hegel (como mínimo en el citado *Artículo*) no se expresa acerca de ello, consideramos que la hipótesis de lectura de Markovits sólo puede permanecer en un plano conjetural. Contrafácticamente, podría uno preguntarse: si los fundamentos últimos de las posiciones filosóficas del empirismo científico y del formalismo kantiano-fichteano se hubieran encontrado en Galileo y Newton, ¿por qué Hegel no habría de criticar expresamente a estas teorías (o al menos sugerirlo) en lugar de impugnar aquéllas? Independientemente de las intenciones de Hegel, para demostrar verdaderamente esta hipótesis sería necesario contrastar sus textos con los argumentos de Galileo y de Newton, tarea que Markovits no lleva a cabo.

En el mismo año sale a la luz una erudita contribución del jurista berlinés Peter Landau,¹⁷ en la cual lleva a cabo una reconstrucción argumentativa de la lectura hegeliana del iusnaturalismo alemán. El trabajo de Landau relaciona la distinción hegeliana entre contratos de donación e intercambio, por una parte, con la tradición del iusnaturalismo alemán de Samuel Pufendorf, Christian Thomasius y Christian Wolff, y por otra, con la pandectística moderna con la cual Hegel polemiza, en particular, con Anton Friedrich Justus Thibaut o Christian Friedrich von Glück. Landau discrimina distintos aspectos relativos a la naturaleza jurídica del contrato para concentrar la objeción hegeliana al uso del contrato como instrumento que posibilita el pasaje del estado de naturaleza al estado civil en la pretensión de alcanzar a través de éste una voluntad general. De manera concomitante, el autor intenta mostrar que la *aequalitas* mentada por los iusnaturalistas es

¹⁷ Landau, P., «Hegels Begründung des Vertragsrechts», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, N° LIX, 1973, pp. 117-137.

estructuralmente diferente, por lo cual, su vinculación con el pacto debería ser pensada de manera particular en cada caso.

La hipótesis de Landau puede ser considerada de dos maneras: en primer lugar, expone el vínculo que presenta Hegel con autores afines a la Cameralística alemana del siglo XVIII, tema no muy investigado, que permite reconstruir posiciones filosóficas hoy en día prácticamente desconocidas para quienes no se especializan en estudiarlas. En segundo lugar, es sorprendente que Landau no se refiera al linaje iusnaturalista que Hegel explícitamente impugna, a saber, el péndulo que podría desplegarse entre Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Fichte. Creemos que la discusión hegeliana acerca del *contrato* está más ligada al polémico uso que esta última tradición hace del mismo y no a la pandectística. En efecto, el debate acerca del *contrato* no constituye una querrela acerca de una figura del derecho privado *en sí mismo*, sino una controversia sobre la función que el iusnaturalismo moderno le pretende proporcionar a esta figura, a los fines de fundamentar el derecho público.

Ludwig Siep escribe en 1974 un valioso texto¹⁸ en el cual se dedica a investigar el nexo entre la lucha de todos contra todos en Thomas Hobbes y la lucha por el reconocimiento en los escritos hegelianos de Jena. Si bien tan sólo de manera muy fragmentaria e indirecta es posible reconstruir las referencias de Hegel a Hobbes en estos años, Siep propone una correlación entre el duelo y la lucha por el reconocimiento en Hegel, y la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano, entendida como una instancia fundamental para explicar el pasaje de la condición natural del hombre al estado civil. Para el Profesor de Münster, a pesar de las grandes diferencias entre los dos filósofos, Hobbes y Hegel participarían de un mismo horizonte conceptual en la medida en que suscribirían que la esencia del Estado no radica en ser garante de la autoconservación de los individuos, sino en realizar la eticidad. En ambos casos, las *luchas* posibilitarían la superación del principio de individualidad y la constitución de actores colectivos, cuya condición de posibilidad sería el Estado mismo.

En cierto modo, el trabajo de Siep aporta un análisis original a una relación poco comentada al momento de su publicación. Siep distingue entre los diferentes momentos en

¹⁸ Siep, L., «Der Kampf um Anerkennung», op. cit.

los cuales Hegel tematiza la lucha por el reconocimiento en los años de Jena, mostrando las oscilaciones debidas a la utilización de diversas claves explicativas: así, es posible mencionar la pregunta por la voluntad, comprendida como unidad de *saber* y *querer* en el Bosquejo de Sistema de 1803-1804 o el tópico del reconocimiento en la «Filosofía Real [*Realphilosophie*]» de 1805-1806. Ahora bien, allende la detallada exposición de los manuscritos de Jena, creemos que es posible preguntarse todavía por (a) el concepto de *eticidad* expuesto, homologable al de Hobbes; y (b) el concepto de *Estado* que Hegel ha desarrollado en estos años, a fin de compararlo con el *Leviathan*. En primer lugar, en sentido estricto no parece ser evidente qué es lo que pueda significar que para Hobbes el Estado sea el encargado de realizar la *eticidad* de los individuos. Más bien, Hegel desarrolla un sentido preciso de este término para oponerlo al iusnaturalismo moderno y para dar cuenta de lo errático del conjunto de conceptos de estas teorías (de aquí que Hegel hable de una «eticidad natural», a fin de dar cuenta de elementos *prepolíticos* en la eticidad, algo no directamente asimilable a Hobbes). En segundo lugar, creemos que hasta la redacción de la *Realphilosophie* y la «Fenomenología del Espíritu [*Phänomenologie des Geistes*]» es altamente controversial afirmar que Hegel posea una teoría del Estado, puesto que -hasta este momento- no ha expuesto las articulaciones internas a ella (familia, sociedad civil, Estado), las cuales constituyen la realización misma de la Idea de libertad, expuesta como espíritu objetivo.

En el mismo año Lino Barbieri publica un trabajo¹⁹ sobre la controversia de Hegel con el iusnaturalismo, analizada desde la perspectiva del contractualismo. Siguiendo la lectura de Enrico de Negri, Barbieri sostiene que el debate entre Hegel y la escuela del derecho natural radica en aceptar o rechazar «la dialéctica del consenso desde abajo», en determinar si efectivamente puede ser aceptada una concepción democrática de la unión entre los ciudadanos. El autor contrapone los *Grundlinien...* hegelianos con la filosofía política de Rousseau a los efectos de señalar filiaciones y determinar diferencias inconciliables. Asimismo, Barbieri sitúa en Montesquieu una influencia decisiva para el desarrollo de las ideas hegelianas en torno a la jerarquía interna al orden estatal, en especial, lo que podría llamarse según él como un «constitucionalismo desde lo alto». Por

¹⁹ Barbieri, L., «Eticità e totalità in Hegel. La rescissione del contrattualismo», en: *Filosofia e società*, N° 2, 1974, pp. 217-241.

último, el autor pasa revista a las objeciones de Hegel contra el conservadurismo de Karl Ludwig von Haller.

La tesis de Barbieri se refiere ostensiblemente a la confrontación entre Hegel y Rousseau, de modo tal que extrapolar esta hipótesis de lectura a todo el contractualismo implicaría un análisis conjunto y más abarcativo de ulteriores consideraciones. Por lo demás, creemos que Hegel intenta rechazar o desplazar la cuestión de la fundamentación *desde lo alto* (v. g. el derecho divino de los reyes) y *desde lo bajo* (v. g. la idea del *pactum subiectionis* como algo acaecido en la historia). En efecto, Hegel no niega que el individuo moderno, en su carácter atómico y contingente, tenga derecho y una pretensión a dar cuenta de la legitimidad del orden político a través de su voluntad. Por el contrario, aquello que Hegel objetará será la idea según la cual este momento deba autoconstituirse como *prius ontológico* para toda la constitución del Estado. Así, Hegel teorizará un lugar específico (mas no autónomo) para este momento contingente al interior del sistema de necesidades, en la sociedad civil.

En 1979 Giuseppe Turco Liveri publica un trabajo acerca de la confrontación de Hegel con el pensamiento «giusnaturalistico-liberale»,²⁰ en referencia al iusnaturalismo moderno. Por la relevancia temática, este aporte constituye un trabajo de importancia para nuestra investigación. A través de los conceptos de «derecho natural», «estado de naturaleza», «libertad e igualdad», «contrato social» y «Estado» Turco Liveri expone la posición hegeliana en contra de la teoría política moderna, articulando su interpretación en torno a las críticas de Hegel contra el liberalismo.

A ciencia cierta es preciso mencionar que el trabajo de Turco Liveri no expone qué es lo que entiende por «liberalismo», presupuesto que le permite considerar bajo una misma comprensión a Hobbes, Locke, Pufendorf y Kant. Lejos de ser una noción cuyo significado sea comprendido y aprobado por la comunidad de intérpretes, el concepto de liberalismo es una de las categorías que, en un trabajo de estas características, exige una clarificación, como bien lo ha expresado el clásico estudio de Guido de Ruggiero.²¹ En este sentido,

²⁰ Turco Liveri, G., «Hegel e il pensiero giusnaturalistico-liberale», en: *Il Cannocchiale*, vol. 4, Nº 1-3, 1979, pp. 175-234.

²¹ De Ruggiero, G. [1925], *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 2003.

puede ser altamente relevante formular precisiones acerca de una categoría utilizada en el siglo XVII y en el siglo XIX. De igual modo, como habremos de ver en nuestro trabajo, entendemos que el término en cuestión presenta destacables inflexiones de acuerdo a los contextos geográficos a los cuales se refiera. Por último, la tesis de Turco Liveri es que, respecto del *iusnaturalismo liberal* (que sería poco menos que el iusnaturalismo moderno), la posición de Hegel es de un rechazo crítico. Con todo, su trabajo adolece de la falta de una evaluación de aquellos tópicos que, precisamente, Hegel y la doctrina del derecho natural moderno comparten (v. g. ambas son teorías del Estado), lo cual motiva su confrontación.

Julius J. Löwenstein publica en 1980²² una breve intervención, de carácter marcadamente ensayística, en la cual contrasta el pensamiento del iusnaturalismo moderno con las filosofías de Hegel y Marx. En este texto el autor sostiene la tesis de que Hegel sustituiría la moral rousseauiana a través de la dialéctica, retomando la idea marxiana según la cual el «sentido profundo» del aporte hegeliano estaría dado por la caracterización del nexo entre sociedad civil y Estado como «contradictorio». De esta manera, este rasgo sería lo que motorizaría el movimiento de la realidad en la historia. Allende el carácter sugerente de la hipótesis en cuestión, a nuestro juicio no es en modo alguno evidente de qué manera esto implicaría una sustitución de la moral rousseauiana (y por extensión, la iusnaturalista) por la dialéctica, aserción sobre cuyos fundamentos el autor no se extiende.

Una consideración específica merece el monumental comentario de Bernard Bourgeois al «Artículo sobre el derecho natural» (*Naturrechtsaufsatz*) de Hegel, aparecido hacia 1986.²³ Ha sido de gran valor para nuestro estudio y en el capítulo 3 nos referiremos a él *in extenso*. Naturalmente, el hecho de ser un comentario de un texto perteneciente a una etapa previa al desarrollo de la teoría hegeliana del Estado implica que éste no agote las aspiraciones propias de nuestro enfoque. Bourgeois reseña párrafo por párrafo el texto, introduciendo digresiones, según corresponda, relativas a las posiciones objetadas por Hegel. De esta manera, logra demostrar de qué modo el presente *Artículo...* constituye una suerte de ensayo en el cual se retoman argumentos centrales de textos precedentes

²² Löwenstein, J. J., «Merging of Rousseaus's "Ever True". General Will with Hegel's "Solely True" Philosophy», en: *Revue européenne des sciences sociales*, N° 18, 1980, pp. 73-83.

²³ Bourgeois, B., *Le droit naturel en Hegel (1802-1803)*, Paris, Vrin, 1986.

publicados en 1801 para formular lo que ulteriormente será tipificado como la respuesta al problema de la universalización de lo particular como momento explicativo de lo ético, a saber, el pasaje del idealismo subjetivo al idealismo objetivo. Bourgeois recupera las dicotomías rechazadas por Hegel (en especial, en Kant y Fichte) para redimensionarlas en el concepto jenense de *vida ética*, noción que en 1802 se encuentra todavía preñada de un vocabulario schellingiano (o, según el caso, spinocista-schellingiano). La tesis de Bourgeois es que el *Naturrechtsaufsatz* despliega la concreción de los ideales hegelianos ético-políticos de juventud, a saber, la reconciliación del ideal antiguo de la pólis griega y la república romana, y el ideario fundamental de la filosofía política moderna, sin el marco de una teoría del Estado.

Si bien acordaremos *grosso modo* con esta lectura de Bourgeois, cabe advertir que las sucesivas instancias a través de las cuales Hegel reformula su filosofía política no constituyen un progreso acumulativo desde el citado *Artículo...* sino más bien una ruptura con un modo de pensar la metafísica (ante todo, bajo la perspectiva schellinguiana de lo absoluto como *indiferencia*) y las instituciones políticas (en particular, el pasaje de la gravitación del cristianismo para la política a la teorización de la función de la economía política para el todo estatal). De este modo, otros autores formularán alguna tesis semejante a la de Bourgeois para interpretar la filosofía política hegeliana de 1821, pero con un contenido diverso. Es aquí en donde resulta relevante tener presente el desarrollo no acumulativo del pensamiento de Hegel, de su juventud a su madurez.

En 1987 Herbert Schnädelbach²⁴ publica un breve artículo, donde se propone reconstruir las críticas de Hegel al contractualismo moderno, en particular, la crítica a la idea de que el Estado pueda fundarse en un contrato entre individuos. El Profesor de la Universidad Humboldt de Berlín sintetiza esta crítica en tres elementos: en primer lugar, en la idea de que el iusnaturalismo utiliza una figura del derecho privado *per analogiam* para fundamentar el derecho público, símil que en ningún momento aparece cuestionado o fundamentado; en segundo lugar, la idea de que es posible crear una voluntad común a partir de voluntades particulares; y en tercer lugar, se afirma que la escuela del derecho natural sería el hontanar genético del terror revolucionario de 1789, puesto que aquélla

²⁴ Schnädelbach, H., «Hegel und die Vertragstheorie», en: *Hegel Studien*, N° 22, 1987, pp. 111-128.

habría provisto las bases para el pensar abstracto y contingente, por fuera de las tradiciones del pensamiento político precedente. Empero, bajo la línea interpretativa de Bobbio (aunque sin citarlo) asevera que la filosofía política hegeliana sería pasible de ser objetada a través de argumentos similares, puesto que Hegel situaría la legitimidad del orden político en la libertad de la voluntad entendida como autonomía privada (*Privatautonomie*).

La contribución del Prof. Schnädelbach es atendible en cuanto a la reconstrucción argumental de la crítica hegeliana al motivo *contractualista* del iusnaturalismo, pero discutible en lo que concierne a su lectura de Hegel. En efecto, creemos que Hegel está lejos de teorizar la idea de que un individuo que pueda desarrollarse de manera autónoma en una esfera privada *frente* al Estado. Por el contrario, es precisamente Hegel quien, a través de la historia, las costumbres y la resemantización del concepto de derecho, tipifica a los individuos como momentos de sujetos supraindividuales (v. g. Idea, Espíritu), instancias que no *aniquilan* sus respectivas voluntades, sino que las superan a través de momentos específicos (no autónomos) en las cuales éstas tienen un despliegue como negación y determinación de momentos precedentes. A juicio de Hegel, esta dimensión no fue reconocida por la escuela del derecho natural, teoría que habría expuesto la legitimidad del orden político, ante todo, como una afirmación de la libre voluntad de los individuos.

En el mismo año aparece un artículo exegético de Lutz Ellrich,²⁵ quien se propone estudiar la crítica hegeliana al contrato social bajo las figuras de la injusticia teorizadas por Hegel. La clave de lectura del autor se encuentra guiada por el hecho de que éstas ostentan un «aparecer [*Schein*]» del derecho a ser superado ulteriormente. Así, Ellrich estudia las diferentes figuraciones de la injusticia (*i. e.* injusticia de buena fe, fraude, violencia y delito) a los efectos de demostrar que la figura del contrato social, tal como aparece tematizada por el iusnaturalismo moderno, no puede ser pensada como una forma del aparecer del derecho que pueda ser superada.

La hipótesis explorativa de Ellrich presenta un problema difícil de superar: no ofrece razones para entender por qué el contrato social podría ser pensado como una forma de injusticia. En este sentido, el artículo en cuestión es riguroso en el examen de las formas

²⁵ Ellrich, L., «Die Rolle des Scheinsbegriffs in Hegels Kritik des Vertragsrechts», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, N° 41, 1987, pp. 183-201.

de injusticia como modos de aparecer del derecho, pero poco aporta en lo concerniente a la hipótesis interpretativa que formula.

En el *Hegel-Kongress* de 1989 Paolo Becchi²⁶ ofrece los resultados de una investigación acerca de la idea del derecho de la naturaleza en Hegel, aportando así una perspectiva no del todo frecuentada en las investigaciones precedentes sobre el tema, a saber, la resignificación hegeliana de dicho concepto bajo la perspectiva de la filosofía práctica. La tesis de Becchi afirma que en la filosofía política de Hegel se encontraría de manera capilar un concepto normativo de naturaleza, el cual, en cierto modo, podría ser interpretado en una línea de continuidad con el iusnaturalismo moderno. En esta dirección, se reconstruyen objeciones al modo bajo el cual la escuela del derecho natural habría fundamentado el derecho en la naturaleza; y luego se exponen los momentos clave en los cuales éste haría su aparición, a saber: (a) en las guerras interestatales, puesto que éstas se presentarían como fenómenos *de la naturaleza*, y (b) en la monarquía hereditaria, ya que la naturaleza sería caracterizada aquí como una *naturaleza inmediata*.

La hipótesis de lectura de Becchi pone de relieve un aspecto a destacar en el nexo entre las doctrinas iusnaturalistas y la filosofía política hegeliana. Con todo, creemos que existe una oquedad insoslayable entre la idea de un derecho de la naturaleza y la idea de que alguien fundamente un accionar ético-político *en la naturaleza*. Así, las guerras interestatales son fenómenos naturales, en el sentido según el cual Hegel entiende, a la manera hobbesiana, a las relaciones internacionales como en un estado de naturaleza, mas esto no implica que (allende el derecho de guerra) los Estados que lleven a cabo guerras tengan *derecho* a hacerlas; por el contrario, las guerras simplemente se declaran y tienen lugar. Luego, el carácter hereditario de la monarquía apelaría a la naturaleza más por la utilidad que ésta habría de prestar (una monarquía electiva generaría un conflicto interminable entre facciones) que por la fuerza normativa que lo natural podría llegar a darle al nuevo heredero del trono. Por estas razones, creemos que si bien es preciso evaluar aquellos momentos en los cuales Hegel apela a la *naturaleza*, ello no tiene que implicar

²⁶ Becchi, P., «Gibt es ein Recht der Natur im hegelschen Naturrecht?», en: Kimmerle, H., W. Lefebvre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 259-269.

necesariamente que este gesto suponga la dotación de un *status* ontológico superior a lo natural por sobre lo espiritual.

En el mismo congreso, László Molnar se ocupa de ofrecer una visión de algunas críticas realizadas por Hegel en el curso de Filosofía del Derecho que dictara en la Universidad de Heidelberg, en el año 1817-1818.²⁷ Según su lectura, el núcleo de la crítica hegeliana al iusnaturalismo en estas lecciones debería hallarse en la contraposición entre el lugar que el contractualismo le concedería al contrato como instancia para la creación de la voluntad general y, por el otra parte, cómo Hegel situaría el derecho de los ciudadanos a elegir en el marco de las corporaciones (*Genossenschaften*), instancias mediadoras entre la sociedad civil y el Estado.

Si bien es cierto que debe remarcarse la importancia del contraste entre Hegel y el iusnaturalismo en torno a la creación de la voluntad general y la mediación entre sociedad civil y Estado, creemos que la cuestión de la elección de los ciudadanos se relaciona más con su teoría de la representación que con las objeciones al contrato originario en sí mismo. En efecto, con especial referencia a Rousseau, Hegel impugna la constitución de la voluntad general a través del acto de la alienación total, como un pasaje de la multiplicidad a la universalidad mediado por el acto voluntario de cada individuo introduciendo complejizaciones al interior de este proceso: es necesario que haya una voluntad individual que consienta, pero también es preciso que esta voluntad se halle desde un comienzo integrada en otras esferas que permitan luego universalizarse. De otro modo, no es posible universalizar la irreductibilidad de lo atómico frente a lo múltiple. Con todo, creemos que situar en la elección de la corporación la fórmula del contrato es una consideración parcial, puesto que Hegel integra un variado conjunto de elementos (la historia, las costumbres, etc.) que hace difícil confrontar ambas lógicas bajo un mismo vocabulario.

Hacia 1991 Abel Garza Jr. publica una contribución²⁸ destinada a hacer una reconstrucción ecléctica del pensamiento hegeliano: según el autor, la filosofía política de

²⁷ Molnar, L., «Bemerkungen zu Hegels Kritik des Naturrechts in der Heidelberger Zeit», en: Kimmerle, H., W. Lefebvre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 249-252.

²⁸ Abel Garza, Jr. [1991], «Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life», en: Salter, M. (comp.), *Hegel and the Law*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 423-450.

Hegel debería recuperarse como el resultado de un encuentro entre una forma de eticidad fundada en la aceptación de la sociedad moderna y el derecho natural moderno, a fines de criticar al liberalismo.

La tesis de Abel Garza Jr. abrevia en distintos lugares comunes sin realizar precisiones acerca de los conceptos puestos en juego. De este modo, no se puntualizan las referencias de sintagmas tales como «sociedad liberal», como si hubiera que presuponer que Hegel hubo de formular una teoría para cualquier espacio y tiempo (el artículo culmina con un llamado a repensar a Hegel en nuestros días), y que, asimismo, la idea de una sociedad liberal podría ser pensada sin grandes diferencias en Alemania a comienzos del siglo XIX o en la actualidad; en un país católico o en un país protestante. Creemos que la ausencia de definiciones puede conducir a la formulación de debates difíciles de plantear, ya que desde su origen se encuentran preñados de imprecisiones (v. g. ¿es Hegel un antecedente de los totalitarismos del siglo XX?).

Lino Rizzi da a conocer en los años 1990 y 1993 (primero en forma de artículo y luego como libro) dos trabajos concomitantes.²⁹ En el primero de ellos recupera algunas críticas *latu sensu* de Hegel a la teoría del contrato social, reconstruyendo las objeciones que el filósofo de Stuttgart ofrece en distintos textos a la legitimidad de la idea de un estado de naturaleza y de pensar el contrato como un instrumento para explicar el origen del orden estatal. El segundo trabajo constituye una valiosa contribución, puesto que Rizzi lleva a cabo un fino análisis del concepto de reconocimiento entendido como principio del derecho natural. Discutiendo con los citados trabajos de Bobbio, Riedel, Siep y Schnädelbach (entre otros), el profesor de Milano propone estudiar el significado práctico del concepto de eticidad como una instancia negativa de la teoría contractualista del Estado, en virtud de que la relación de reconocimiento debería ser comprendida como una negación de la *disposición* individualista del iusnaturalismo. A través de la categoría de reconocimiento tendría lugar una superación de la irreductibilidad atómica del individualismo ostentado por las teorías iusnaturalistas.

²⁹ Rizzi, L., «Der Kritik Hegels an der Vertragstheorie im “Naturrechtsaufsatz“», en: Kimmerle, H., W. Lefebre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 253-258; Idem, *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Muisia, 1993, cap. 2.

La tesis de Rizzi es considerablemente sugerente, puesto que invita a pensar la lucha por el reconocimiento como la instancia constitutiva del derecho y de los miembros de un orden político. Sin embargo, creemos que Rizzi se excede por momentos en querer fundamentar la estructura del Estado o la soberanía en el reconocimiento. O bien se utiliza entonces un sentido muy amplio del término *reconocimiento*, en cuyo caso se disuelve el matiz específico que propiamente aportaría Hegel; o bien se circunscribe al sentido estricto de la lucha por el reconocimiento (allende el arco de sus interpretaciones), mas aquí no quedaría claro cómo el reconocimiento poseería un *status* ontológico superior en el orden de la metafísica del Estado (véase *infra*) que permitiera explicar las instituciones políticas pertenecientes a este orden.

La ponencia de Reinhard Sonnenschmidt³⁰ en el *Hegel-Jahrbuch* de 1993-1994 pone de relieve uno de los tópicos en los cuales quizá puedan ser observadas ciertas continuidades entre la filosofía política hegeliana y el iusnaturalismo hobbesiano, a saber, el nexo entre soberanía *externa* y la noción de estado de naturaleza, entendida como concepto virtual para dar cuenta de las relaciones internacionales. La tesis del autor es que Hegel expondría la dialéctica entre el amo y el esclavo como un pasaje del estado de naturaleza al estado civil, en donde la lucha por el reconocimiento coimplicaría la lucha por la vida y la muerte en el estado de naturaleza. Para demostrar esto Sonnenschmidt reconstruye las diferentes concepciones del estado de naturaleza a lo largo de la obra hegeliana, a los fines de responder a dos interrogantes, a saber: (a) ¿cómo se relacionan los Estados entre sí? (b) ¿qué intención persigue Hegel con su respuesta a (a)? Luego de discriminar entre concepciones irrelevantes (el estado de naturaleza en su relación con la filosofía natural o con el pecado original) y políticamente pertinentes (el estado de naturaleza *como si* fuera el espacio de las relaciones internacionales), el Profesor de Duisburg-Essen tipifica al sujeto protagonista de la lucha por el reconocimiento como el pueblo *como* Estado, frente al pueblo *sin* Estado. Los pueblos *como* Estados aspirarían a ser reconocidos, y en el estado de naturaleza la guerra sería uno de los medios para alcanzar este *status*. Ahora bien, según Sonnenschmidt este proceso aparecería en última instancia

³⁰ Sonnenschmidt, R., «Souveranität und Naturzustand. Eine Anmerkung zu einem ungelösten Problem der hegelschen Rechtsphilosophie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Recht und Staat. XIX. Internationaler Hegel-Kongreß Nürnberg 1993*, Berlin-Akademie, 1997, pp. 341-345.

tutelado o dirigido por el espíritu del mundo, *supra*-sujeto (*Übersubjekt*) encargado de conducir a los actores participantes de la historia del mundo. Criticando a Hegel, el autor se pregunta si la *ficción* del espíritu del mundo no sustituiría a la ficción del estado de naturaleza.

La interpretación de Sonnenschmidt tiene elementos para rescatar, puesto que pone de relieve la continuidad en lo que hace al modo de concebir las relaciones internacionales en Hegel y en el iusnaturalismo moderno. Ahora bien, aquí es en donde es menester realizar precisiones: no todo el iusnaturalismo moderno suscribe la misma posición en torno a este tópico, y por lo tanto no hace justicia a su objeto suprimir las variaciones existentes. Hegel se encuentra lejos de la idea lockeana según la cual un Estado podría fundamentar su derecho a castigar a otro que violase la ley natural. Por el contrario, la postura hegeliana se aproxima más a la hobbesiana, para la cual las relaciones internacionales se dan en un espacio carente de moral o justicia. Con respecto al rol *ficcional* del espíritu del mundo, creemos que es posible discriminar entre dos argumentaciones concurrentes, a saber: la lectura histórica según la cual el Espíritu se cristaliza en distintos pueblos a lo largo de su despliegue, retardando o acelerando la velocidad de su curso según su articulación en personas concretas (v. g. Richelieu, Federico II, Napoleón); y la lucha por el reconocimiento interestatal que tiene lugar a partir de la constitución del Estado. Creemos que ambos discursos son paralelos y del hecho de impugnar el primero no se sigue la refutación del segundo. En rigor, aún cuando Hegel sitúe la libertad moderna *par excellence* en el mundo germánico de ello no se sigue que los Estados alemanes deban comandar algún tipo de orden supraestatal. Por el contrario, para Hegel «no hay pretor» entre los Estados.

El libro de Anthony Burns³¹ aspira a desplegar una interpretación de la vinculación entre Hegel y la doctrina iusnaturalista, situando ideológicamente al autor de la *Ciencia de la Lógica*. Burns expone sumariamente algunos aspectos de las críticas hegelianas a la escuela del derecho natural y luego desarrolla su comprensión de lo que él entiende como las tesis del liberalismo clásico y del conservadurismo. El autor se hace eco de la lectura de

³¹ Burns, A., *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, Aldershot, Ashgate, 1996.

Karl Popper,³² quien popularizó la idea según la cual la filosofía política hegeliana debía ser entendida como una versión *in nuce* de los totalitarismos del siglo XX. Mientras que el iusnaturalismo moderno sería la fuente en la cual abrevaría el liberalismo clásico y el ideario filosófico-político de los derechos humanos en el siglo XX, las teorías contrarias al derecho natural podrían ser identificadas bajo la égida del conservadurismo. Según Burns, Hegel problematizaría ambas posiciones para mostrar sus tensiones y problemáticas internas, mostrando la estrechez del horizonte conceptual de las categorías y las oposiciones operantes en ellas mismas.

El libro de Burns merece una especial atención por la pertinencia de su objeto de estudio. Sin embargo, creemos necesario señalar distanciamientos no superficiales con sus hipótesis de lectura. En primer lugar, entendemos que es incorrecto querer definir la ideología política de Hegel en relación con una discusión en torno a la ideología conservadora situada en el siglo XX. En efecto, muchas de las afirmaciones que lleva a cabo Popper se encuentran *mutatis mutandis* en la dura crítica que hiciera Rudolf Haym a Hegel en el siglo XIX,³³ diatribas que popularizaron la versión de la filosofía política hegeliana como la filosofía acomodaticia del Estado prusiano. En segundo lugar, entendemos que para poder apreciar con corrección la *ideología* hegeliana y formular una interpretación es decisivo reconstruir los diversos jalones por los cuales atraviesa la lectura hegeliana de la Revolución Francesa, entendida como un proceso histórico que va desde la Toma de la Bastilla hasta la sanción del Código Napoleónico. En efecto, este acontecimiento decisivo para toda una generación de intelectuales no escapa a la figura del autor de la *Wissenschaft der Logik*, y su rechazo o aceptación presenta una gravitación fundamental para poder determinar cómo su teoría aspira -entre otras cosas- a hacer de Alemania un Estado moderno sin atravesar por la anarquía implicada en la Revolución Francesa.

En su voluminosa *Historia de la filosofía moderna*³⁴ (cuyo capítulo sobre Hegel ocupa más de seiscientas páginas), aparecida en 1998, Félix Duque expone la idea de la

³² Popper, K. [1945], *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press 1956.

³³ Haym, R., *Hegel und seine Zeit Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Leipzig, Gaertner, 1857.

³⁴ Duque, F., *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, 1998, pp. 321-906.

«destrucción» hegeliana del iusnaturalismo moderno. Refiriéndose concretamente al período jenense, el filósofo español sostiene que, desde una perspectiva herderiana, Hegel rechazaría las posiciones empiristas y formalistas para superar el iusnaturalismo moderno a través del concepto de *virtus* y de la realización concreta de la eticidad en un pueblo y en un Estado. Asimismo, Duque señala los costos elevados de la propuesta hegeliana, a saber, la periodicidad de guerras entre pueblos (destinadas a revitalizar la vida ética) y un Estado «más *intervencionista* que *liberal*», puesto que Hegel habría sido testigo del proceso en virtud del cual la *bourgeoisie* se habría convertido en un estamento universal.

Si bien es posible acordar con puntos esenciales de la reconstrucción que Duque lleva a cabo de la posición hegeliana en Jena, creemos que es discutible sostener que en este período los individuos se realicen éticamente como pueblo dentro de un Estado (en especial, si uno piensa en el «Sistema de la eticidad [*System der Sittlichkeit*]»). De igual modo, aunque señale su pertinencia, Hegel no afirma explícitamente que la salud de la eticidad dependa de guerras periódicas entre pueblos. Por último, puesto que Hegel mismo señala las mediaciones a través de las cuales el Estado *interviene* en la sociedad civil (*i. e.* los distintos modos de darse del poder de policía), no entendemos por qué deba ser un problema (*prima facie* para la coherencia de la argumentación hegeliana) que el Estado hegeliano tenga estos rasgos en menoscabo de la idea de una *estatalidad liberal* (idea que, para el contexto en cuestión, Duque no precisa).

En el mismo año Günter Seubold escribe un trabajo sobre la superación hegeliana del iusnaturalismo,³⁵ en el cual lleva a cabo una exposición de las críticas externas de Hegel a la escuela del derecho natural. A juicio de Seubold, Hegel llevaría a cabo una superación de estas doctrinas por medio de la filosofía de la voluntad y a través de una concepción teleológica de la historia. Asimismo, intenta situar a Hegel más allá de las dicotomías en torno a las cuales la tradición ha intentado situarlo (*v. g.* iusnaturalista-iuspositivista, reaccionario-progresista, liberal-antiliberal). Por último, su contribución concluye con la afirmación de que la tradición iusnaturalista moderna, tal como se expone de Hobbes a Fichte, es la que ha heredado el constitucionalismo democrático-liberal en el siglo XX,

³⁵ Seubold, G., «Hegels „Aufhebung“ des Naturrechts», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 84, Nº 3, 1998, pp. 326-339.

tradición que debería ser rescatada frente a los nacionalismos étnicos y los fundamentalismos religiosos de nuestro presente.

Existen ciertos desacuerdos con la posición de Seubold que creemos pertinente señalar. En primer lugar, creemos que, en su confrontación con el iusnaturalismo moderno, uno de los aportes más valiosos de Hegel radica precisamente en mostrar las contradicciones internas en el uso que estas doctrinas hacen de sus categorías fundamentales. No es sino sobre estas críticas internas que cobra importancia el andamiaje conceptual propuesto por Hegel; de lo contrario sería difícil poner a ambas posiciones en diálogo, puesto que sería posible adjudicar a tales concepciones diferentes *puntos de vista*. Luego, si bien podemos concordar con la excedencia de sentido que ostenta la filosofía política frente a los *clichés* mediante los cuales se ha buscado aherrojarla, no es menos cierto que Seubold no ofrece argumentos para posicionarse frente a las objeciones que han buscado taxonomizar a Hegel a través de las citadas tipologías. Por último, allende las preferencias ideológicas del autor, como veremos, entendemos que Hegel ha expuesto con solvencia las consecuencias que se siguen de adoptar posiciones filosóficas fundadas en *malas mediaciones*, tales como aquéllas que se presentan en la escuela del derecho natural. Por tanto, merecería precisiones muy detalladas la tesis según la cual la herencia iusnaturalista debería ser recuperada en nuestro presente frente a los nacionalismos étnicos y los fundamentalismos religiosos. ¿Acaso es evidente que estos fenómenos sean exógenos al Estado democrático liberal de fines del siglo XX, entendido como la realización de la herencia del iusnaturalismo moderno? Entendemos que Hegel tendría mucho para decir en cuanto a la «mediación» de los conceptos en juego.

En 1999 se publica el trabajo de Armin Adam³⁶, quien, en la citada línea interpretativa continuista, esboza una amplia lectura de la filosofía moderna -Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel- bajo la clave de lectura de la identificación entre razón y libertad. Efectivamente, cada uno de los mencionados filósofos habría suscripto esta identificación apelando a distintos motivos fundantes: el soberano absoluto hobbesiano, el ideal de la soberanía del pueblo basado en la *volonté générale*, la juridización de lo político y los

³⁶ Adam, A. [1999], *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2002.

ataques al derecho de resistencia, en Hegel, el *pathos* de la libertad y el mito del Estado. Hegel superaría las visiones iluministas del derecho natural, pero al precio de alterar el concepto de libertad de la tradición moderna. En el hecho de suscribir una esencia inalterable del hombre supedita a la realización del Estado convertiría a estas teorías en un «despotismo de la razón».

Nos distanciamos de la lectura de Adam en dos direcciones: ante todo, como habremos de mostrar, entendemos que la filosofía del Estado de Hegel introduce un conjunto de novedades conceptuales frente al iusnaturalismo que obstaculizan las lecturas continuistas, como hemos visto en el caso de Bobbio. En efecto, la teoría de la representación política, el fundamento del linaje ontológico del Estado, el lugar de las fuentes del derecho o la determinación de la monarquía constitucional como forma de gobierno para la estatalidad hegeliana no son detalles que puedan ser obviados al momento de confrontar a Hegel con el iusnaturalismo moderno. Por lo demás, creemos que Hegel es un crítico muy agudo en lo concerniente a los despotismos de la razón, uno de cuyos resultados es la Revolución Francesa, entendida como el intento de realizar en la práctica un innumerable conjunto de ideales abstractos. Por esta razón, en la apelación a la historia, al espíritu del pueblo y a la impugnación de la tesis según la cual cualquier pueblo podría adoptar la forma de un Estado *prediseñado* creemos que es preciso considerar a Hegel como un filósofo que ha desarrollado instrumentos para rechazar el uso *despótico* de los conceptos de la teoría moderna del Estado.

En el 2004 aparece un escrito de Anne Eyssidieux-Vaissermann,³⁷ quien, suscribiendo la lectura de Bobbio, se inclina por afirmar que Hegel debe ser interpretado como un *refundador* del derecho natural moderno. En efecto, el problema de Hegel con esta escuela no tendría que ver con la idea de un derecho natural sino con una conceptualización adecuada del mismo. Con otras palabras, lo que Hegel criticaría no sería el «proyecto iusnaturalista» sino su «terminología». De esta manera, la filosofía política hegeliana consistiría en una «corrección especulativa» del contenido del derecho natural moderno. Para apoyar esta hipótesis interpretativa, Eyssidieux-Vaissermann reconstruye la así

³⁷ Eyssidieux-Vaissermann, A., «La refondation du droit naturel moderne», en: Kervégan, J.-F. y Marmasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS Editions, 2004, pp. 47-62.

llamada *refundación* a través de una lectura del apartado sobre el derecho abstracto de los *Grundlinien...* de 1821 como una reelaboración de los conceptos fundamentales de la escuela del derecho natural moderno.

Como hemos visto más arriba, creemos que los alcances de la tesis de Bobbio son mucho mayores a los que numerosos comentadores le quieren asignar. No es exagerado afirmar que el filósofo turinés lee a Hegel directamente como *un iusnaturalista más*, claro está, con un enfoque filosófico superador al de las teorías inmediatamente precedentes que son criticadas. Por esta razón, explicitar un acuerdo con esta hipótesis no remite meramente a una *filiación* de Hegel con el iusnaturalismo sino su inclusión en esta doctrina. Con respecto a la idea de *refundación*, creemos que poco puede apoyar esta lectura el hecho de presentar a la sección sobre el derecho abstracto como una relectura de los conceptos centrales del iusnaturalismo (*i. e.* contrato, propiedad privada, persona), pues Hegel teoriza este derecho sólo como momento de su teoría de la eticidad, cuya instancia superadora se encuentra en el Estado, como negación del derecho abstracto y de la sociedad civil. Por consiguiente, si bien hay que conceder que Hegel reformula numerosos conceptos de las teorías de Hobbes y de Rousseau, no es menos cierto que el lugar y la función que se les proporciona en su filosofía política es muchísimo menor en comparación con la que poseían en el iusnaturalismo. Su teoría del Estado, por el contrario, se expone en sus despliegues internos a través de una conceptualidad -como veremos- ausente en el derecho natural moderno.

Hacia el año 2006, por su pluralidad de perspectivas, aparece uno de los aportes más relevantes para nuestro estudio, a saber, la compilación a cargo de Vieillard-Baron y Zarka titulada, precisamente, «Hegel et le droit naturel moderne»,³⁸ la cual contiene trece contribuciones, cuyas temáticas abarcan tópicos de derecho penal, de la moralidad, de la filosofía de la conciencia o de los derechos individuales. Si bien a lo largo de nuestro trabajo nos referiremos a varios de sus aportes, para este caso es preciso destacar el artículo de Yves Charles Zarka, quien propone una hipótesis de lectura algo particular: el iusnaturalismo moderno habría originado su propia crisis, de la cual Hegel no sería sino un

³⁸ Vieillard-Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, en particular, véase Zarka, Y. C., «Hegel et la crise du droit naturel moderne», pp. 13-21.

testigo encargado de exponerla y de superarla a través de (a) la reconstrucción de las nociones de *propiedad* y *contrato* en la teoría del derecho abstracto y (b) a través de la doctrina de la eticidad.

Con respecto a la tesis del profesor tunecino, creemos que es posible encontrar numerosos contraejemplos: si con la «crisis del iusnaturalismo moderno» uno se refiere a la controversia que numerosos pensadores tienen acerca de los conceptos fundamentales de esta *escuela*, pues entonces habría que decir que el derecho natural moderno se encuentra en crisis desde su misma génesis, puesto que no es necesario esperar al siglo XIX para apreciar diferencias inconciliables entre autores como Hobbes, Locke o Spinoza. Por el contrario, no es necesario suscribir un principio de caridad hermenéutica para afirmar que filósofos como Kant o Fichte no habrían de prohijar un aparato conceptual «en crisis» (vetusto, ilegítimo, contradictorio) por mera comodidad, sino que ofrecen argumentos para reformular conceptos claves de esta doctrina (v. g. la noción de «contrato originario» como *Idea* en Kant). Por último, no parece obedecer a una costumbre escolástica el hecho de que destacados juristas contemporáneos a Hegel (Gustav Hugo, Gottlieb Hufeland, Paul A. Feuerbach) redacten tratados sobre el derecho natural a los cuales *directamente* se refieren numerosos códigos sancionados entre 1810 y 1825. En lo que respecta a Hegel, en primer lugar, Zarka no explicita en qué consistiría la superación del iusnaturalismo a través de la teoría de la eticidad. Luego, al referirse a la interpretación hegeliana de la idea de contrato y de propiedad privada no hace sino dar cuenta de un momento absolutamente *episódico* de la teoría hegeliana del Estado entendida como despliegue del Espíritu Objetivo. Si bien Hegel critica estas dos instancias (entendidas por él como momentos del derecho abstracto), sus objeciones a la escuela del derecho natural son mucho más profundas (v. g. la diferencia entre *sociedad civil* y *Estado* o la idea de un *sentido del Estado*), sin las cuales sería muy complejo hablar de la filosofía política hegeliana como algo *diferente* del iusnaturalismo, hipótesis que *prima facie* Zarka no busca defender.

En el año 2011 César Augusto Ramos publica un texto que busca tipificar la crítica hegeliana al concepto iusnaturalista de «estado de naturaleza».³⁹ Este trabajo expone los

³⁹ Ramos, C. A., «Hegel e a crítica ao estado de natureza do justnaturalismo moderno», en: *Kriterion*, Belo Horizonte, N° 123, junio 2011, pp. 89-104.

diferentes momentos en los cuales Hegel caracteriza esta condición, desde los escritos de Jena hasta la «Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*]». Ramos focaliza su atención en el carácter *externo* de la construcción iusnaturalista, contrapuesto al desarrollo *interno* del espíritu hegeliano. Este carácter externo podría verse en el concepto de coacción, particularmente en Fichte, en donde la exterioridad de la misma -según Ramos- quedaría evidenciada. Al no poder apelar a la espontaneidad de las acciones del ciudadano, el Estado debe introducir la coacción para alcanzar las conductas esperadas. Frente a esto Hegel ofrecería un organicismo especulativo encargado de superar esta posición.

El texto de Ramos se concentra en reconstruir los argumentos de Hegel contra la noción de estado de naturaleza, mas opone la visión organicista de Hegel como una comprensión enfrentada a la del derecho natural. Como veremos en nuestro trabajo, no es sino a través de la distinción entre sociedad civil y Estado o de los conceptos de convicción interna y de eticidad como Hegel podrá formular su propia doctrina a partir de las críticas internas y externas al iusnaturalismo moderno.

En el 2013 Juan Ignacio Arias Krause publica un comentario *prima facie* exegético al *Naturrechtsaufsatz* de Hegel, de 1802.⁴⁰ Dada su divulgación, integramos su trabajo en nuestro estado de la cuestión, pero es preciso mencionar que el texto no reconstruye las posiciones del empirismo científico y del formalismo, ya que no explica la objeción epistémica que Hegel realiza a la metafísica no explicitada por estas posiciones. Por el contrario, el autor interpreta que la objeción hegeliana, por ejemplo, al empirismo científico, estaría dada en virtud de «poner a lo singular como base del todo [...] anterior al Estado», cuando en rigor, Hegel dedica varias páginas a exponer las contradicciones inherentes a la construcción del estado de naturaleza. Por último, el autor incurre en la siguiente incompatibilidad: suscribe explícitamente la lectura de Bobbio, según la cual debería interpretarse la filosofía política hegeliana como el último momento del

⁴⁰ Arias Krause, J., «La crítica al derecho natural moderno en la filosofía de Hegel», en: *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, N° 18, julio de 2013, pp. 150-170.

iusnaturalismo; pero al mismo tiempo afirma que Hegel ofrecería una teoría superadora respecto de las doctrinas criticadas.⁴¹

Es preciso citar el volumen de Giuseppe Duso sobre Hegel, de reciente aparición.⁴² En el presente texto el profesor padovano reúne un conjunto de trabajos sobre Hegel aparecidos a lo largo de las últimas tres décadas, cuyo hilo conductor puede situarse en la tesis discontinuista que sostiene el autor. En contra de las interpretaciones de Bobbio y de Riedel, Duso afirma que el elemento fundamental a analizar en el contraste entre Hegel y el iusnaturalismo moderno es el concepto de libertad en los escritos juveniles, la crítica hegeliana a la representación política en las teorías de Hobbes y de Rousseau, por una parte, y la propuesta de Hegel de una representación política estamental. De esta manera, mientras que Hobbes y Rousseau teorizarían una representación política según la cual todos los individuos (sin mediaciones) deben participar en el Estado, Hegel develaría esto como un modo a través del cual nadie participaría de las decisiones que se toman en el Estado. Por el contrario, a través de la representación estamental, articulada en torno a «círculos de círculos», los diferentes individuos serían integrados progresivamente en distintas esferas, por medio de las cuales podrían llegar a participar políticamente. Con todo, Duso reconoce cierta presencia iusnaturalista en Hegel en tanto y en cuanto, la voluntad del individuo, si bien no constituye el fundamento de la voluntad del Estado, actúa como elemento condicionante. Esta reflexión constituye para él la base sobre la cual, en el período berlinés de Hegel, sería preciso pensar el pasaje de una teoría política articulada en torno al concepto de soberanía a una filosofía política centrada en las nociones de *poder* y de *gobierno*. En efecto, para Duso este tránsito podría observarse entre los *Grundlinien...* de 1821 y la última edición de la *Enzyklopädie...*, de 1830.

El aporte de Duso es apreciable, puesto que logra exponer la oposición que Hegel ostenta frente al iusnaturalismo en un conjunto de tópicos centrales de ambas teorías. Sin

⁴¹ No hay que dejar pasar que Arias Krause utiliza la defectuosa traducción de Dalmacio Negro Pavón del *Artículo sobre el Derecho Natural*. Negro Pavón traduce «aufheben» por «asumir», lo cual introduce una confusión en el texto español de la cual carece el artículo en alemán. Este mismo intrínquilis aparece en el escrito de Arias Krause, quien afirma que Hegel «asume» las posiciones criticadas. Cf. Hegel, G. W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia del derecho*, tr. D. Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1979.

⁴² Duso, G., *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013.

embargo, como veremos, creemos que la crítica a la representación se encuentra articulada en una comprensión ulterior que Hegel ofrece de su teoría del Estado, respecto de la cual esta se muestra como momento fundamental. Por otra parte, como desarrollaremos en nuestro trabajo, creemos exagerado afirmar que Hegel abandonaría el paradigma de la soberanía para centrar su filosofía política en la noción de gobierno.

Por último, es menester referirse al trabajo de Daniel Brauer,⁴³ que se dedica a investigar la confrontación de Hegel con el derecho natural moderno. Su tesis es que Hegel critica al derecho natural moderno, a la vez que ensaya su «rehabilitación» sobre nuevas bases teóricas, a la vez que describe una teoría iusnaturalista del Estado moderno. Brauer suscribe la lectura de Bobbio y de Eyssidieux-Vaissermann, según la cual Hegel reformularía nociones del iusnaturalismo moderno en la Introducción y en el Derecho Abstracto de los *Grundlinien...*, fundamentalmente, a través de la idea de libertad (el desarrollo de la noción de *singularidad* frente a las teorías parciales de Kant y de Fichte), y la reevaluación de nociones como «estado de naturaleza», en el derecho de necesidad, los derechos humanos y las relaciones internacionales. Asimismo, se afirma que Hegel reemplazaría la idea de un contrato originario por la lucha por el reconocimiento.

Dada su temática, el artículo de Brauer reviste una importancia fundamental para nuestra tesis. En particular, hay que destacar la relevancia de focalizar los elementos en común entre Hegel y la escuela del derecho natural. Con todo, no compartimos la lectura que subraya la continuidad (o reelaboración), puesto que ésta no permite reconocer la novedad y la originalidad de la filosofía política hegeliana, por ejemplo, la teoría de la representación estamental (inexistente en el derecho natural moderno), la exposición de un «organicismo dialéctico» articulado en torno a una forma específica de gobierno, es decir, monarquía constitucional (dimensión ausente en el iusnaturalismo por la distinción entre la teoría del Estado y la teoría de las formas de gobierno) como veremos en nuestro trabajo, en lo concerniente al andamiaje conceptual propiamente desarrollado por él.

⁴³ Brauer, D., «Crítica y Rehabilitación del Derecho Natural en la filosofía política de Hegel», en: Vieweg, K. y Rojas, M. (comps.), *Reconocimiento, Libertad y Justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, México, Itaca, 2015, pp. 263-283.

Sintetizando este mapa de la cuestión, es posible discriminar los aportes del siguiente modo:

- (a) Los trabajos orientados al estudio de un concepto específico (estado de naturaleza, derecho natural, contrato social, hombre natural, pacto de sumisión, lucha por el reconocimiento): Goldschmidt, Landau, Siep, Löwenstein, Schnädelbach, Ellrich, Becchi, Rizzi, Sonnenschmidt y Ramos.

- (b) Las investigaciones dedicadas al análisis de un texto particular o de una etapa del pensamiento hegeliano, en contraste con el iusnaturalismo (período de Jena, período de Heidelberg, etapa en Berlín; Artículo sobre el Derecho Natural, Manuscrito Wannemann, Filosofía del Derecho): Markovits, Bourgeois, Duque, Arias Krause y Duso.

- (c) Las contribuciones que aspiran a interpretar *in toto* el nexo de Hegel con el iusnaturalismo moderno: Tönnies, Bobbio, Riedel, Kelly, Turco Liveri, Abel Garza Jr., Burns, Adam, Zarka, Eyssidieux-Vaissermann, Duso y Brauer.

Por razones que desconocemos, los textos aquí citados no poseen una conexión interna. A excepción de pocos casos (*v. g.* Rizzi, en 1993), las diferentes contribuciones no hacen referencia a la totalidad (o a la mayoría) de los trabajos precedentes. Asimismo, la ausencia de una investigación abarcativa que pudiera recoger los diferentes aspectos señalados en la confrontación de Hegel con el iusnaturalismo moderno ha sido la condición de posibilidad para la ausencia de una visión de conjunto de la problemática. De esta manera, nuestro trabajo tendrá la tarea de articular distintas investigaciones ya existentes que no necesariamente son incompatibles, aunque tampoco armonizables sin más. Por último, en vistas de las objeciones mencionadas (que desarrollaremos en nuestro trabajo) a los autores

agrupados en (c), será nuestra tarea formular una tesis acerca de la confrontación de Hegel con el iusnaturalismo moderno.

PARTE I:

Hacia el despertar de una conciencia filosófico política

Capítulo 1. La religión popular y el rechazo del individualismo moderno

«...será muy sencillo hacerle comprender [al Sultán] lo peligroso que resulta no creer en nada inclusive para el Estado. Todos los vínculos de convivencia se desgarran, desaparecen cuando el ser humano carece de creencias. ¡Fuera! ¡A la hoguera con esa impiedad!»

Gotthold E. Lessing, *Nathan der Weise*

§ 1 Publicados por vez primera por Hermann Nohl en 1907,⁴⁴ los así llamados «Fragmentos sobre religión popular y cristianismo [*Fragmente über Volksreligion und Christentum*]] han constituido un obstáculo complejo a superar por parte de los intérpretes de la filosofía hegeliana, en cierto modo, por el carácter parcial del texto, pero ante todo, por el conjunto de tesis difíciles de armonizar que Hegel allí ofrece, tanto con los textos inmediatamente posteriores (desde 1795 en adelante) como con la obra editada de su madurez.⁴⁵ Efectivamente, en estos *Fragmente*... aparecen críticas al cristianismo y al Estado, tópicos que no serán retomados en los escritos futuros, al menos, con los alcances y la elocuencia

⁴⁴ Nohl, H. (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr 1907. La ubicación de la redacción de estos manuscritos se sitúa en torno a los años 1793-1794. Cf. Schüler, G., «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», en: *Hegel-Studien*, N° 2, Bonn, 1963, pp. 111-159.

⁴⁵ Acerca de esta problemática, pueden consultarse los textos de Bondeli, M., *Hegel in Bern*, op. cit. y Tassi, A., *Hegel a Berna. Le premesse di un sistema*, Rubbettino, 2003.

con la cual son presentados aquí. No obstante, creemos que es posible ofrecer una interpretación de estos manuscritos relevante para nuestra reconstrucción conceptual, en consonancia con el proyecto político hegeliano que será desarrollado en los años posteriores. Es decir, no pretendemos negar las evidentes discontinuidades entre estos *Fragmente...* y el conjunto de la obra hegeliana, pero queremos señalar cuáles son los nexos internos a su filosofía política que permiten ya prospectar *in nuce* ciertos elementos fundamentales en este período.

En cierto modo, estos *Fragmente...* se caracterizan por presentar reflexiones asistemáticas sobre religión y política, las cuales carecen de las categorías propias de la teoría política que comenzará a desarrollarse a partir de la época de Jena, en especial, desde el *System der Sittlichkeit*, de 1802. En este sentido, en estos textos no aparece un concepto de Estado como algo diferenciado de la sociedad civil, ni tampoco la doctrina según la cual el Estado sería la superación de la familia negada por la sociedad civil. No es ocioso tener presente que Hegel redacta estos manuscritos en un contexto epocal jalonado por acontecimientos particularmente relevantes para estas reflexiones:⁴⁶ el devenir anárquico de los procesos revolucionarios en Francia, junto al peligro siempre latente de la migración de estas ideas a la vera este del Rin, y el *locus* (frecuente entre sus contemporáneos) que será utilizado como hilo conductor en estos *Fragmente...*, a saber, el nexo lógico entre la renovación política y la renovación religiosa.⁴⁷ Paralelamente, es posible apreciar en estos textos una crítica al Estado y a las aristocracias «enquistadas» en el gobierno, fenómeno que, según algunos investigadores, puede ser referido al rechazo hegeliano al contexto

⁴⁶ En junio de 1793 Hegel defiende su tesis de doctorado en teología en el Seminario de Teología y Filosofía de Tübingen y se muda en octubre a Bern para trabajar como *Privatdozent* de la familia Steiger von Tschugg, en donde residirá hasta 1796. Para un estudio del contexto bernés en el cual Hegel escribe, véase el estudio de Bondeli, M., *Hegel in Bern*, op. cit., cap. 1; Tassi, A., *Hegel a Berna*, op. cit., pp. 9-61; Harris, H. S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford University Press, 1972, pp. 154-248; Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat* [1920], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 58-96. A excepción de que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

⁴⁷ Robespierre propone fundar una nueva religión en su discurso del 5 de febrero de 1794. Cf. Solé, J., «Les étapes de la radicalisation de la Révolution française», en: *Révolution et révolutionnaires en Europe. 1789-1918*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 543-569; Barny, R., «Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la “religion civile” à l’époque révolutionnaire”», en: Fulda H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 176-202. Sobre el vínculo entre renovación política y renovación religiosa en Alemania véase Damiani, A., «Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*», en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 2, 2003, pp. 335-395.

político de Bern.⁴⁸ Entendemos que el núcleo que organiza este opúsculo -el cual, por su parte, nos permitirá enlazarlo con la producción intelectual hegeliana posterior- es el siguiente: *no es posible llevar a cabo una renovación política sin una renovación religiosa*, es decir, la reforma del orden político no puede ser pensada sin una conexas articulación con el modo a través del cual el hombre se relaciona con Dios. El diagnóstico de época remite a un mundo secularizado que no ha podido encontrar en lo mundano un modo de sustituir a Dios. Así, Hegel sostiene:

«La multitud, que ha perdido la virtud pública y vive arrojada bajo la opresión, necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir. La certeza interna de la fe en Dios y la inmortalidad debe sustituirse por seguridades externas, por medio de la fe en las personas que lograron crear la opinión de que entienden más en estas cuestiones»⁴⁹

Para Hegel, el ejercicio ordinario de la virtud (la realización de acciones virtuosas) no constituye una suerte de mérito aislado de un sujeto que, en el interior de su conciencia, orienta su accionar hacia la Idea de Bien sino que, por el contrario, la acción virtuosa se expresa como manifestación de un sujeto colectivo o una entidad universal respecto de la cual ésta no es más que su explicitación o constatación en la realidad *empírica*. Para el joven Hegel es central la dicotomía entre, por una parte, la acción individual ético-política entendida como el resultado de mociones internas, *invisibles*, espontáneas y,

⁴⁸ El resultado de este análisis crítico es la publicación anónima de la traducción comentada de las cartas del abogado J. J. Cart, unos años más tarde, en 1798, en Frankfurt. Cf. Hegel, G. W. F., «Anmerkungen zu den Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern {von J. J. Cart}», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. I, pp. 255-267. Véase en especial la sexta carta. Como señala M. Bondeli: «En el Estado de Berna Hegel encuentra, precisamente, el paradigma de su objeto a criticar: un Estado aristocrático-oligárquico. Aquello que en su madurez será subsumido y adecuado bajo la política y la economía, en el período de Berna se lo ataca sin miramientos...», Bondeli, M., *Hegel in Bern*, op. cit., p. 15.

⁴⁹ [«Jetzt braucht die Menge, die keine öffentliche Tugend mehr hat, die weggeworfen im Zustande der Unterdrückung lebt, andere Stützen, andere Trost, um eine Entschädigung für ihr Elend zu haben, das sie nicht zu vermindern wagen kann – die innere Gewissheit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit muss durch äussere Versicherungen, durch Glauben an Menschen ersetzt werden, die mehr davon wissen zu können von sich die Meinung zu erregen wußten»], Hegel, G. W. F., «Fragmente über Volksreligion und Christentum», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. I, p. 99.

fundamentalmente, producto de la determinación de un universal; y, por otra, dicha acción comprendida como el cumplimiento meramente automático, irreflexivo y *externo* de una legalidad (un conjunto de normas, ante todo, positivas) que no encuentra un asidero en la intimidad del sujeto. De esta manera, el móvil interno actúa espontáneamente, sea respecto del cumplimiento de una norma positiva, sea para el cumplimiento de una ley invisible, una regla tradicional o un precepto religioso. En efecto, para el joven Hegel ninguna acción que carezca de un móvil interno puede ser sostenida en el tiempo, de manera concurrente, ninguna orden que sea acatada sólo exteriormente podrá perdurar en una extensión de tiempo que trascienda el contexto de dicha obediencia. La razón de esto es que la acción que depende de un acto de obediencia carente de móviles internos sólo puede aducir un fundamento efímero, como el temor al castigo, la utilidad que pueda extraerse de dicho acto, o meramente una suerte de convencimiento extemporáneo no articulado con un sistema de creencias. En este sentido, junto a Herder, Hölderlin y Schelling (entre otros), Hegel forma parte del conjunto de pensadores que, maravillados por el *ethos* antiguo,⁵⁰ interpretan que el único modo verdadero de superar el atomismo moderno, la falta de conciencia pública y la ausencia de reconocimiento entre los individuos y las instituciones es una recreación de dicha unidad, totalidad vital o absoluto. En este período, en especial, Hegel contrasta lo *vivo* y lo *muerto* en el habitar al interior de una comunidad política, intentando encontrar las expresiones vitales de los nexos sociales e institucionales. Sin embargo, como señala W. Dilthey,⁵¹ Hegel abandonará rápidamente el concepto de «vida» en virtud de su oscuridad mística y su escasa capacidad esclarecedora.

Como señalamos, uno de los núcleos desde los cuales es posible interpretar el ideario de estos años es la dependencia de la renovación política respecto de la renovación religiosa, idea que transformará en sus textos de madurez. Desde luego, Hegel no se refiere aquí con «política» a aspectos meramente institucionales, o a una determinada forma de

⁵⁰ Utilizamos aquí el término «eticidad [*Sittlichkeit*]» en un sentido amplio. En rigor, en esta época Hegel todavía no ha pergeñado dicho concepto, y usa como sinónimos los términos «Moralität» y «Legalität», más cerca de la distinción kantiana entre «Moralität» y «Legalität» de la *Metafísica de las Costumbres* que de su posterior distingo entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. Cf. Hegel, G. W. F., «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., pp. 317 y ss.; Kant, I., «Die Metaphysik der Sitten», en: *Werkausgabe*, editada por W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, t. VIII, pp. 318-319.

⁵¹ Dilthey, W., [1906] *Hegel y el idealismo*, tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 80 y ss.

gobierno. En este período, Hegel se encuentra todavía bajo el influjo de sus años del Seminario de Tübingen, en donde el tópico recurrente en torno a la búsqueda de una renovación religiosa giraba alrededor de la educación del pueblo a través de la «Iglesia invisible [*unischtbare Kirche*]». Dicho ideal educativo no consistía sino en la yuxtaposición conflictiva de ideas pietistas, elementos del cristianismo primitivo, motivos propios de la religión de la pólis griega y cierta influencia panteísta (a partir del *Pantheismusstreit* que se da en Alemania, a fines de la década del 1780).⁵²

Si bien muchos comentadores han escindido la obra hegeliana en varios períodos, entendemos que los textos producidos en Bern y en Frankfurt comparten ciertas características, problemáticas, vocabulario y, fundamentalmente, una misma perspectiva para abordar las cuestiones filosóficas. En efecto, en estos textos Hegel se encuentra lejos de ofrecer una matriz dialéctica de pensamiento para confrontar con la metafísica moderna, o una teoría ético-política articulada en torno a la idea de «eticidad», a fin de ofrecer un pensamiento filosófico-político engarzado sistemáticamente. Por el contrario, como habremos de ver, el texto que aquí estudiamos tiene como principal objetivo dos cuestiones centrales; por una parte (a), demostrar cuál es la relevancia que tiene una renovación religiosa respecto de los intentos de llevar a cabo una renovación *latu sensu* ético-política en una comunidad determinada, y por otra, (b) hacer ostensible qué tipo de religiosidad es la que es adecuada para dicha renovación, no desde un punto de vista funcional o meramente *utilitario* (*i. e.* hacer uso de la religión para manipular al lego), sino desde un punto de vista estrictamente constitutivo de la «estructura [*Beschaffenheit*]» que se le quiere proporcionar a dicha comunidad. En este sentido, no sería errado decir que, como en toda su obra, Hegel presenta aquí una aceptación y a la vez un rechazo de la Ilustración (*Nathan der Weise* es el texto más citado en todo el presente manuscrito): Hegel toma ciertos motivos ilustrados vinculados a la crítica a la religión revelada. El presente texto hace

⁵² Aunque, desde luego, no es sencillo de probar de manera concluyente, es verosímil la hipótesis de A. Tassi, quien señala que este eclecticismo estaría cobijado bajo la interpretación de C. G. Storr (docente de Hegel en el Stift de Tübingen) del concepto de «*πλήρωμα*», entendido como «...plenitud de ser, superación de la fractura impuesta a lo singular por el formalismo de la ley, en donde el malestar ético y político siempre remite a una lejanía superior del ser...», véase Tassi, A., *Hegel a Berna*, op. cit., pp. 25. En este sentido, la lectura decididamente panteísta storriana de la idea de *πλήρωμα* podría funcionar como una especie de *hypokéimenon* para sostener motivos religiosos, en principio, incompatibles entre sí. Volveremos sobre este tópico *infra*. Sobre la mencionada idea de pléroma, véase Storr, C. G., *Dissertatio de sensu vocis πλήρωμα in N. T.*, Tubingae, s/d, 1780, pp. 20 y ss.

visible una complejidad en lo concerniente a su unidad de sentido respecto de los otros manuscritos de la época, puesto que Hegel ostenta una suerte de paganismo altamente crítico del cristianismo, difícil de conciliar con los textos posteriores en los cuales Hegel defenderá al cristianismo como momento superador del *ateísmo ético* en el cual se encuentra.⁵³ Sin embargo, en la categorización de una religiosidad popular *inmanente*, entendida como *infinitización de lo finito, subjetivación de lo objetivo y sensibilización del intelecto*, Hegel se muestra también aquí como crítico de la Ilustración,⁵⁴ al rechazar el rol del entendimiento (o, en este caso, de la razón) como un criterio encargado de ser el móvil privilegiado respecto del cual los sujetos habrán (o no) de llevar a cabo sus acciones.

§ 2 Una de las distinciones fundamentales en los *Fragmente...* es la dicotomía entre religión subjetiva y religión objetiva. En efecto, mientras que la religión objetiva no es más que una mera imposición exterior que sólo puede ser obedecida por temor al castigo o por la utilidad del resultado que pueda extraerse de determinada acción, no es sino la religión subjetiva la que verdaderamente *inclina* a la acción a los hombres.⁵⁵ En efecto, la religión objetiva no contiene un asidero en el interior del hombre que exista a modo de correlato de

⁵³ Nos referimos a los siguientes textos: «Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit» [1795-1798], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, t. I, pp. 428-448; y posteriormente «Der Geist des Christentums und sein Schicksal» [1798-1800], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, t. I, pp. 274-418.

⁵⁴ No podemos tratarlo en el marco de nuestra investigación, pero es preciso mencionar que un interesante confrontación explícita acerca de este tópico se presenta en Hegel, G. W. F., «Phänomenologie des Geistes», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. III, pp. 400-431.

⁵⁵ Como señala Hegel: «α) Bajo el término religión objetiva entiendo el sistema completo de relaciones de nuestros deberes y deseos con la idea de Dios y de inmortalidad del alma. Esto también puede ser llamado teología cuando no tiene que ver meramente con el conocimiento de la existencia y de las propiedades de Dios, sino que se encuentra en relación con el hombre y las necesidades de su razón [...] β) en tanto esta teoría no exista meramente en los libros, sino que se encuentre en los conceptos de los hombres, en el amor al deber y la atención respecto de la ley moral (en tanto ésta es intensificada por medio de Ideas), así deviene subjetiva la religión» [«α) Unter objektiver Religion verstehe ich dies ganze System von dem Zusammenhänge unserer Pflichten und Wünsche mit der Idee von Gott und der Untersblichkeit der Seele – und ist also auch Theologie zu nennen, wenn diese sich nicht bloss mit der Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes beschäftigt, sondern dies in Beziehung auf die Menschen und die Bedürfnisse ihrer Vernunft tut [...] β) Sofern diese Theorie nicht bloß in Büchern existiert, sondern die Begriffe von Menschen begriffen, die Liebe zur Pflicht und die Achtung vor dem moralischen Gesetz (sofern sie durch die Idee verstärkt werden) empfunden werden, sofern ist die Religion subjektiv»], Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., pp. 70-71.

su exterioridad. La ley proferida es obedecida no en razón de una convicción interna, sino por fuerza de una circunstancia particular. Las religiones objetivas presentan un componente alto de intelectualización que las aleja de los individuos que se autointerpretan como miembros partícipes de dicha comunidad. Por el contrario, como señala K. Düsing: «Para Hegel la religión subjetiva existe en la determinación de los sentimientos, en la esencia de los móviles para las acciones éticas. Sólo por medio de la religión subjetiva el hombre se siente inducido a identificarse como un ser ético y también práctico».⁵⁶ Efectivamente, sólo la religión subjetiva es la que inclina hacia la acción al hombre, pues al hacerlo internamente, provoca que las acciones ética y políticamente relevantes sean llevadas a cabo con espontaneidad, sin la intervención decisiva de una razón calculadora. Es por esta razón que Hegel claramente afirma que la tarea del Estado es *subjetivizar* la religión objetiva,⁵⁷ es decir, llevar a cabo una transformación esencial en lo que respecta a la relación entre el hombre y la religión misma. El Estado debe inmanentizar lo que el individuo percibe como algo externo a sí en dos direcciones. Por una parte, es algo externo a sí porque el fenómeno religioso se mienta como ajeno a una interioridad definida por la ausencia de participación en este hecho. Por otra parte, la religión objetiva es mentada como externa porque el punto de partida desde el cual es definido el distingo interior/exterior es el de un individuo atomizado, o bien carente de estructuras éticas que lo contengan, o bien poseedor de ellas, pero en ausencia de una conciencia que pueda dar cuenta de estos contenidos.⁵⁸ Siguiendo la perspectiva de análisis del *Differenzschrift*...,⁵⁹

⁵⁶ Düsing, K., «Jugendschriften», en: Pöggeler, O., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, op. cit., p. 31.

⁵⁷ «La gran tarea del Estado debe ser hacer subjetiva la religión objetiva» [«Die objektive Religion subjektiv zu machen, muß das große Geschäft des Staates sein»], Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., p. 71.

⁵⁸ Hobbes da cuenta de este paralelismo en un fino pasaje en el cual destaca que más allá de los fundamentos en virtud de los cuales los hombres pueden ser considerados como iguales, los hombres se ven a sí mismos como iguales, por lo cual la filosofía política debe enfrentar este problema. Cf. Hobbes, T., «Leviathan», en: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, editadas por N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2012, t. IV, cap. XV.

⁵⁹ Hegel señala: «Al igual que de perfeccionamientos constantes, tampoco puede hablarse de puntos de vista peculiares de la filosofía. ¿Cómo lo racional habría de ser peculiar? Lo que es peculiar de una filosofía, y precisamente por serlo, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía (...) Quien está atrapado en una peculiaridad no ve en lo demás sino peculiaridades...» [«Ebensowenig als von beständigen Verbesserungen kann von *eigentümlichen Ansichten* der Philosophie die Rede sein. Wie sollte das Vernünftige eigentümlich sein? Was einer Philosophie eigentümlich ist, kann eben darum, weil es eigentümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören [...] Wer von einer Eigentümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als

es posible afirmar que el segundo aspecto es la condición de posibilidad del primero: en virtud de la existencia de una presupuesta autodefinición de la individualidad respecto de la cual sería sucedánea la diferencia entre lo que pertenece y lo que no pertenece a ella se determina la religión objetiva como «externa».⁶⁰ Ahora bien, es interesante destacar aquí que la tarea asignada por el joven Hegel al Estado no radica en reconfigurar las condiciones de posibilidad bajo las cuales la religión objetiva tiene lugar sino, por el contrario, la misión en cuestión consiste en la subjetivización de la religión. La propuesta hegeliana no tiene que ver con reflexionar acerca de estas condiciones de posibilidad porque, sencillamente, estas precondiciones no son autónomas respecto de la religión. En efecto, Hegel no piensa que la definición de «individuo» implique *ipso facto* el desprendimiento del sujeto de la comunidad religiosa a la cual pertenece. Más aún, como veremos en textos ulteriores, Hegel celebra la reforma luterana -entre otras razones- en virtud de la liberación de las arbitrarias ataduras a las cuales el catolicismo mantenía aherrojado a los fieles.

Como señala Hegel, el problema de la religión objetiva radica en su carácter privado. Hegel sitúa la publicidad en la expresión de algo que es universal, de algo que es auténticamente verdadero, y que no se halla constreñido a una racionalidad formal. La religión subjetiva es la religión pública porque permite la manifestación del espíritu del pueblo como algo universal, bajo la forma del sentimiento. Como veremos más adelante, Hegel especifica momentos concretos (v. g. el ceremonial) en y a través de los cuales se hace ostensible dicha universalidad y publicidad. Naturalmente, al defender la religiosidad popular, la «universalidad» se refiere aquí a la expresión particular de algo que es universal, por lo cual esto no implica que dicha religión deba basarse en premisas ecuménicas o pasibles de ser prolijadas por otros pueblos.⁶¹ Así, la religión popular es la expresión del espíritu de *un* pueblo, y sus contenidos no son parangonables con otras religiones populares. La religión subjetiva es la religión popular, y ésta se expresa a través de la fantasía (*Phantasie*), el corazón (*Herz*) y la sensibilidad (*Sinnlichkeit*); y por consiguiente, cada religión popular es la expresión de ese *sentir* que se cristaliza de manera particular, en un pueblo y en un momento histórico determinado.

Eigentümlichkeiten...»], Hegel, G. W. F., «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. II, p. 17.

⁶⁰ Sobre este punto, véase § 4.

⁶¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Fragments...*, op. cit., p. 66.

En este sentido, para Hegel esta *publicidad* tiene que ver con la manifestación de lo universal, mas en el modo del sentimiento, es decir, de la religión. La religión objetiva no sólo no propende a la acción *virtuosa* del sujeto, sino que además no expresa un sentimiento arraigado en un pueblo. De manera concomitante, Hegel identifica este tipo de religiosidad con la teología, motivo por el cual, en reiteradas ocasiones busca diferenciar ambos conceptos.⁶² Mientras que la teología se ocupa de estudiar las propiedades de Dios, su relación con el mundo, con el alma y con los hombres, desde el punto de vista del entendimiento; la religión se encarga propiamente de aquello que se manifiesta como una espiritualización de la vida del pueblo en la forma de infinitización y sacralización de lo mundano; la religión apunta a dar cuenta de aquello que tiene que ver con el corazón, la fantasía popular y el ceremonial relacionado con tales expresiones.

Hegel se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de coexistencia entre el corazón y el entendimiento, entendidos como criterios para determinar el curso de las acciones de los hombres. En este sentido, aboga por defender una base motivacional que contenga a la voz del corazón como un elemento insoslayable, en cuya ausencia el mero entendimiento no pueda inclinar a los hombres hacia una acción concreta. En este sentido, para Hegel la sola acción racional no es suficiente para sostener en el tiempo un conjunto de acciones, puesto que ésta se limita a inclinar a los hombres a una determinada acción fundamentada a través de una cadena causal que puede ser reconstruida de manera argumentativa: de esta manera, por ejemplo, un buen ciudadano debe respetar la ley que lo obliga a pagar sus impuestos porque el sistema impositivo en cuestión tiene una naturaleza, una fundamentación y una finalidad en virtud de la cual es posible dar cuenta racionalmente del mismo. Correlativamente, cada ciudadano puede, efectivamente, dar cuenta de algunos aspectos del funcionamiento de este sistema y manifestar la discrepancia con su estructura o finalidad en las situaciones planeadas para tal fin. Otros ejemplos podrían añadirse a esta

⁶² Por este motivo, es acertada la crítica de W. Kaufmann a H. Nohl (editor de los *Fragments*) y a W. Dilthey, quienes mezclan los manuscritos entre sí, sin dar cuenta de la etapismo existente en estos textos. En especial, la crítica de W. Kaufmann se remite al título de *Jugendtheologische Fragmente* (puesto por Nohl y no por Hegel) para estos textos. Kaufmann destaca la escisión entre religión y teología (como formas espontáneas de la manifestación del sentimiento frente a formas institucionales de querer imponer un credo), motivo por el cual sostiene que estos escritos son más bien «antiteológicos». Cf. Kaufmann, W., «Hegel's Antitheological Phase», en: *The Philosophical Review*, vol. 63, N° 1, Jan. 1954, pp. 3-18. En los textos de Hegel, véase *Fragments...*, op. cit., pp. 11 y 17 y ss.

consideración, pero no es sino el conjunto de todas las obligaciones que no puede ser ponderado de igual modo, en especial, cuando existen motivos específicos para fundamentar objeciones puntuales a éstas (v. g. una desnaturalización del sistema impositivo).

De tal modo, las costumbres y la tradición deben ser interpretadas como un elemento organizador de la experiencia; el «espíritu» introduce el orden en la vida civil, ante todo, porque es portador de una autoridad que no invoca su obediencia a través de un balance de razones respecto del cual el individuo, en el solipsismo de su conciencia, llegaría a una conclusión luego de sopesar los elementos en cuestión. Así, el espíritu insufla el cuerpo político de manera *trascendente*, ya que su autoridad no puede ser recusada sin que ello *eo ipso* no implique una impugnación de los elementos más íntimos de la historia de un pueblo; y de manera *inmanente*, puesto que la voz del deber «susurra [*hauchen*]» al oído la dirección ética que cada ciudadano debe tomar ante toda encrucijada. El susurro es persuasivo e inclina hacia determinadas acciones por medio de la conducción de la acción del sujeto en determinada dirección, y no en virtud del ofrecimiento de argumentos basados en una deducción procedente de un axioma, carece de una forma silogística o teoremática. Por supuesto, de esto no se sigue que esta apelación a elementos emotivos implique un llamado al irracionalismo o a la manipulación deliberada de los sujetos a través de un instrumental discursivo. Por el contrario, Hegel señala claramente que tanto el momento emotivo como el momento *strictu sensu* racional (*vernünftig*) son complementarios, puesto que abarcan distintos ámbitos de la subjetividad humana. Por consiguiente, la religión objetiva se muestra deficitaria en su intento de inclinar a los hombres hacia un determinado conjunto de acciones. La objeción hegeliana es menos teológica que internamente coherente respecto de los fines específicos que persigue la religión objetiva.

Como han señalado intérpretes como M. Bondeli o A. Tassi, *mutatis mutandi* Hegel se encuentra aquí en el horizonte conceptual de la crítica al cristianismo de Feuerbach, Marx, e inclusive de Nietzsche. En efecto, la acérrima crítica hegeliana alcanza momentos en los cuales el cristianismo es asimilado a una religión de resignados e inclusive interpretado como una «*meditatio mortis*», es decir, como si la vida no fuera más que un momento ontológicamente inferior a la muerte, en la cual no es posible hacer otra cosa sino

comportarse de manera piadosa, a fin de alcanzar la *beata vita*⁶³ (este tópico será subrayado aún más luego de la lectura de Gibbon). Es por esto que en «Vida de Jesús [*Das Leben Jesu*]», el manuscrito redactado hacia abril de 1795, Hegel llega a oponer la enseñanza de Jesucristo a los discípulos, al cristianismo mismo. La interpretación hegeliana de Jesús se mueve más en el plano pedagógico, pero sin entrometerse en los misterios de la Trinidad o en cuestiones teológicas. El Jesús de Hegel es un ejemplo paradigmático de la *iglesia invisible*, puesto que enseña y transmite su mensaje desde la persuasión, sin ostentar su linaje, y sobre todo, sin aspirar a convertir a quienes no quieren escucharlo.⁶⁴

La religión subjetiva constituye la vitalidad del orden político, en la medida en que no argumentativa sino persuasivamente estimula el accionar a través de las pasiones, del amor y del miedo, no en virtud de las presuntas razones que podrían aceptarse o rechazarse para llevar a cabo determinada acción. A ésta se opone la teología, la cual se halla signada por el entendimiento y la memoria.⁶⁵

En suma, la crítica al cristianismo se concentra en la consideración de esta religión como un tipo de religión objetiva, puesto que no emana de prácticas, usos y costumbres habituales, sino que presenta una distancia respecto de éstas que no puede ser superada sino mediante la comprensión del entendimiento, lo cual vuelve al cristianismo una religión que,

⁶³ *Idem*, pp. 60 y ss. Según Fulda, este breve período en el cual Hegel se manifiesta contra el cristianismo se hallaría motivado exclusivamente en el proceso de «Dechristianisierung» de la Revolución Francesa. Cf. Fulda, H.-F., *Hegel*, München, C. H. Beck, 2003, pp. 36-37.

⁶⁴ Cf. Hegel, G. W. F., «Das Leben Jesu», en: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, editada por Friedhelm Nicolin y Gisela Schüller, Hamburg, Felix Meiner, 1989, t. I, pp. 270 y ss. Es importante destacar que Hegel mostrará un giro notable en su interpretación del cristianismo, desde estos *Fragmente...* hasta la redacción de *El Espíritu del Cristianismo y su destino*, tres años más tarde. Como señala A. Nuzzo, el concepto que está en juego aquí para explicar ambas interpretaciones (*prima facie* diríamos, incompatibles entre sí) es el libertad. En efecto, mientras que en Bern la libertad está vinculada con los conceptos de autodeterminación, autolegislación, independencia y espontaneidad, en Frankfurt ésta se encuentra más próxima a la búsqueda de la constitución de una totalidad, en la cual el amor cristiano habrá de funcionar como sustancia encargada de soldar la reconciliación entre los momentos escindidos de un todo ético. Cf. Nuzzo, A., «Freiheit beim jungen Hegel (Bern und Frankfurt)», en: Bondeli, M. y Linneweber-Lammerskitten, H. (comps.), *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, München, W. Fink, 1999, pp. 185 y ss.

⁶⁵ Hegel escribe: «La religión es mera superstición cuando en tales casos se utilizan fundamentos de la determinación de la acción donde sólo debe asesorar la inteligencia, o cuando el temor a la divinidad realiza ciertas acciones por medio de las cuales uno cree poder evitar su descontento» [«Religion ist bloßer Aberglauben, wenn man aus ihr in solchen Fällen Bestimmungsgründe zum Handeln hernimmt, wo nur Klugheit raten sollte, oder wenn die Furcht vor der Gottheit gewisse Handlungen verrichtet, wodurch man ihre Unzufriedenheit abwenden zu können glaubt»], Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., p. 18.

como veremos, no puede cumplir con las exigencias de la religiosidad popular invocada por Hegel.

§3 En los *Fragmente...* Hegel presenta una argumentación a favor de la religión popular que, por diversas razones, no habrá de recuperar en escritos futuros, al menos desde la presente perspectiva.⁶⁶ Ante todo, habría que subrayar dos cuestiones por las cuales estas reflexiones no son retomadas lisa y llanamente en escritos posteriores. En primer lugar, ya hacia fines del período de Frankfurt,⁶⁷ Hegel comienza a delinear una tipificación específica del concepto de «eticidad [*Sittlichkeit*]». Sin lugar a dudas, esta noción es utilizada en el período de Bern, mas no con un matiz técnico, sino, como ha sido señalado, como un sinónimo del vocablo «moralidad [*Moralität*]». Con todo, el concepto de eticidad habrá de pasar por distintas transformaciones hasta llegar a los *Grundlinien...* de 1821. El pasaje clave, a nuestro entender, se produce luego de la lectura de la «Metafísica de las costumbres [*Metaphysik der Sitten*]» de Kant, publicada en 1797, a partir de la cual Hegel busca encontrar una superación de la dicotomía kantiana entre moralidad y legalidad.⁶⁸ Desde la etapa de Frankfurt hasta la redacción del texto *System der Sittlichkeit*, en 1802, la noción de *eticidad* lleva a cabo un desplazamiento de la moralidad del entendimiento a un concepto normativo más abarcativo que incluye, fundamentalmente, aspectos históricos, jurídicos y *grosso modo* culturales. Por cierto, es preciso mencionar que Hegel no ofrece aún en 1802 una teoría del Estado o una teoría de las instituciones, y lo que es más importante, tampoco existe en este momento todavía una nítida distinción entre «sociedad civil» y «Estado».⁶⁹ Aún en 1802 la eticidad se mueve en un plano yuxtapuesto entre

⁶⁶ Una discutible excepción a este punto podría encontrarse en: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., cap. VII a.

⁶⁷ A través de la ayuda de Friedrich Hölderlin, consigue ser contratado como *Privatdozent* en la casa de Johann N. Gogel, comerciante de Frankfurt. Allí residirá Hegel entre febrero de 1797 y el año 1800.

⁶⁸ Sobre este *locus*, puede verse el artículo de M. Bondeli: «Von Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt», en: Bondeli, M. y Linneweber-Lammerskitten, H., (comps.), *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, op. cit., pp. 39 y ss.

⁶⁹ Para un estudio de la evolución de este distingo en los textos de Hegel, véase Riedel, M., *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts*, Stuttgart, Franz Steiner, 2011, pp. 239-338.

aspectos que, en 1821, habrán de estar claramente diferenciados en lo que concierne a su origen, pertenencia y fin (v. g. los estamentos o el poder de policía). Intentaremos señalar que muchos rasgos que pertenecen en 1793 a la religión popular, serán recuperados y articulados en la idea de *eticidad*.⁷⁰

En segundo lugar, la religión popular tiene un componente difícil de articular con instituciones políticas modernas como las que Hegel categoriza en 1821 (o en la primera edición de la «Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas [*Enzyklöpädie der philosophischen Wissenschaften*]», en 1817). En cierto sentido, cabe decir que esta religiosidad opera sobre el presupuesto de *la indistinción entre los conceptos de sociedad civil y Estado*. Aún en 1793 Hegel sigue participando del filohelenismo de Tübingen,⁷¹ en el cual se piensa la renovación de una sociedad a partir de la reconstitución de una totalidad dadora de sentido semejante a la Grecia antigua, o a la Roma republicana. En este sentido, la religión popular contiene un momento difícil de subsumir institucionalmente (en el caso en que tuviera que ostentar un lugar específico en el devenir de la Idea de Derecho en la mediación entre derecho abstracto, moralidad y eticidad). En efecto, ya en el texto de 1821 la religión popular quedará subsumida bajo las ideas de *disposición y eticidad*, como un sostén relativo a las disposiciones internas de los miembros de un pueblo, que debe ser respetado por las instituciones, pero en la *Philosophie des Rechts* esta noción carece de la importancia que se le asigna todavía en los *Fragmente*...Así, mientras que en estos manuscritos los ciudadanos devienen *éticos* por poder internalizar y, consecutivamente, expresar una religiosidad auténticamente sentida (*empfundend*); en 1821 la eticidad no es la conclusión de este fiat totalizante, sino el resultado de un círculo virtuoso entre una «disposición [*Gesinnung*]» cobijada por instituciones que son *racionales*, e instituciones racionales que funcionan como tales (no se desvirtúan su finalidad) gracias a una eticidad de origen (*i. e.* tradiciones, usos y costumbres) que las sostiene.

⁷⁰ Véase capítulo IV.

⁷¹ Como señala acertadamente F. Beiser, es este filohelenismo el que sostiene sustancialmente el romanticismo alemán de Herder, Novalis, Schleiermacher, y del cual, en parte, participa Hegel en Tübingen. Cf. Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, 2003, pp. 171-186.

Ahora bien, ¿qué es en concreto aquello que Hegel llama «religión popular [Volksreligion]»?⁷² A lo largo de los manuscritos Hegel expone diversas caracterizaciones de este sintagma, pero sin ofrecer una definición exhaustiva. Intentando hacer una reconstrucción conceptual de dicha noción, podemos decir que la religión popular es una expresión del espíritu del pueblo, bajo la forma del sentimiento, que, si bien se compone de cultos ceremoniales y ciertos componentes místéricos, no alcanza a tener un grado de sofisticación que impida que ésta sea comprendida, sentida y expresada por cualquier miembro de dicho pueblo.⁷³ La clave de bóveda de su estructura radica en la *sensibilización* de aquello que en las religiones reveladas es comprendido -según Hegel- por el entendimiento, y en la *elevación* de dichos momentos al estatuto de sagrados.⁷⁴ En efecto, para Hegel el núcleo para llevar a cabo una renovación político-religiosa no pasa por el lugar que el entendimiento tiene en la balanza de razones que influye en la acción.⁷⁵ Naturalmente, el entendimiento debe ser instruido y estimulado, pero los hombres no se convierten en mejores personas o en ciudadanos virtuosos por el desarrollo exclusivo de sus facultades intelectuales. Es interesante ver aquí que el fundamento de este pensamiento no se encuentra en una antropología «pesimista», como podría darse en cierta interpretación de Hobbes (*i. e.* cuanto más inteligentes son los hombres, tienen más recursos y son más poderosos para perpetrar el «mal»), sino en una idea más compleja de los fundamentos en virtud de los cuales un hombre se ve inclinado a realizar (o no realizar) una acción. En este sentido, de manera coherente, Hegel se manifiesta en contra de la idea habitual de «ilustrar al pueblo» cuando, en definitiva, dicha ilustración no quiere decir otra cosa que eliminar todo aquello que tenga que ver, en términos *noéticos*, con la fantasía, la imaginación y el sentimiento, y en términos de los objetos de dichos actos, a la religión popular.⁷⁶ Cuando la Ilustración sugiere la idea de que es el entendimiento la facultad que debe guiar a la razón práctica y a las acciones del hombre, no observa que no sólo está siendo mucho más

⁷² No deja de ser llamativo que, a pesar de que Hegel cita a Rousseau tres veces en estos manuscritos (cuanto menos, explícitamente), no se refiere en ningún momento a la no poco polémica idea de «religión civil». Para un estudio sobre la recepción hegeliana de Rousseau en este período, véase De Angelis, M., *Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, pp. 249 y ss. Véase § 5.

⁷³ Cf. Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., pp. 24, 31, 41 y 88.

⁷⁴ *Idem*, p. 56.

⁷⁵ Como señala Hegel: «Si bien la ilustración del entendimiento nos hace más inteligentes, no nos hace mejores», [«Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser»], *Idem*, p. 21.

⁷⁶ *Idem*, p. 23.

dogmática que cualquier dogma religioso (perteneciente a una religión revelada o a una religión popular), sino que está eliminando vías de expresión connaturales a la esencia del espíritu del pueblo.

Así, como primer momento decisivo respecto del fundamento noético de la religión popular, Hegel se refiere a la «sensibilidad [*Sinnlichkeit*]», entendida como una facultad receptora de imágenes. Este elemento es fundamental para esta religiosidad, ya que constituye uno de los pilares sobre los cuales se estructura el complejo motivacional de los hombres.⁷⁷ Es interesante destacar que esta defensa de la sensibilidad se da por oposición a un plexo de significaciones que tiene como centro rector al entendimiento, y de manera subsidiaria, a la religión objetiva (externa y privada, como hemos visto). La desconfianza de Hegel respecto de la capacidad del entendimiento para poder determinar una acción virtuosa -o el iluminismo *ad libitum*, como sostiene G. Della Volpe⁷⁸ se manifiesta de modo ostensible en la importancia que él le proporciona a la sensibilidad, a la fantasía y al corazón. La acción virtuosa llevada a cabo por el individuo que genuinamente participa de una religión popular es espontánea (entre otras razones) porque no está homologada por una racionalidad autónoma dotada los contenidos juzgados por ella. De igual modo que la contraposición entre la religión subjetiva y la religión objetiva, esto no implica que dicha acción pueda considerarse sin más como «irracional». Para Hegel, la racionalidad de la acción no depende exclusivamente de la preponderancia del entendimiento sobre los así llamados «prejuicios»,⁷⁹ o para decirlo en otros términos, de la capacidad del intelecto para

⁷⁷ Como sostiene Hegel, «La sensibilidad es el elemento principal respecto de todas las acciones y esfuerzos de los hombres; es muy difícil saber si la mera inteligencia o la verdadera moralidad es el fundamento de la determinación de la voluntad» [«*Sinnlichkeit* das Hauptelement bei allem Handeln und Streben der Menschen ist; wie schwer ist es zu unterscheiden, ob bloße Klugheit oder wirkliche Moralität der Bestimmungsgrund des Willens sei»], *Idem*, p. 10. Véase también las páginas 81-82 del mismo texto. Como sostiene acertadamente A. Nuzzo, Hegel busca aquí superar la dicotomía kantiana entre sensibilidad y razón: «En los *Fragmentos sobre religión popular y cristianismo (1793-1794)* Hegel intenta superar la dicotomía kantiana entre sensibilidad y razón al interior de la esfera de la razón práctica a través de destacar la importancia y el carácter absolutamente central de la sensibilidad en la determinación práctica de la voluntad, y luego, a partir de un modelo interpretativo emanatista neoplatónico, busca reformular la relación entre las ideas de la razón y la sensibilidad», Nuzzo, A., «*Freiheit beim jungen Hegel*», *op. cit.*, p. 192.

⁷⁸ Della Volpe, G., *Hegel romántico e místico (1793-1800)*, Firenze, Felice Le Monnier, 1929, p. 24.

⁷⁹ Tomando distancia de las palabras del protagonista del *Theophron* de Johann H. Campe, quien en defensa de los ideales ilustrados y de la razón brega por la autodeterminación del hombre, rechaza las inclinaciones (*Neigungen*) por considerarlas como un obstáculo en el despliegue de la libertad del hombre, Hegel entiende que asiduamente se las asocia con los errores en los cuales incurre el pueblo, y a

dominar las pasiones. La sensibilidad opera como una instancia receptiva de las imágenes vinculadas con la fantasía y con el sentimiento, las cuales, si fueran aquilatadas y analizadas exclusivamente por el entendimiento, serían rechazadas como meros prejuicios, en virtud de no poder ser explicadas bajo el paradigma de la causalidad eficiente.

Para Hegel, la religión popular se articula en torno a tres cuestiones, a saber:⁸⁰ en primer lugar, una religión popular debe atender a las necesidades de la vida de los hombres, no en un sentido meramente utilitario, sino más bien existencial. Ésta no se extravía en galimatías teogónicas, sino que se encuentra próxima a proporcionar un horizonte de sentido para las preocupaciones más críticas de los individuos. En segundo lugar, la religión popular debe fundarse en ciertas consideraciones generales, en el sentido de seguir ciertos parámetros *universales*, sin los cuales no podría ser comprendida por otros sujetos no practicantes de dicha religión, pero no por esto debe ser pensada en los términos ecuménicos, o traducible a otras culturas. Una religión popular es la expresión del sentimiento de *un* pueblo, y por esto debe ser comprensible por toda persona perteneciente al mismo. De manera correlativa, si bien esta religiosidad guarda relación con ciertos parámetros generales de racionalidad, ella debe basarse fundamentalmente en la fantasía, el corazón y la sensibilidad, puesto que son las formas privilegiadas bajo las cuales se expresa el sentimiento. En tercer lugar, la religión popular debe expresarse a través de costumbres esenciales, reconocidas por toda persona participante de dicha comunidad, las cuales constituyen el signo visible más significativo de tal religión. Asimismo, para Hegel tienen un lugar central las ceremonias en las cuales, en un momento y circunstancia determinadas, se constata el carácter sagrado de ciertas prácticas que constituyen la manifestación de esta religión. Hegel no expone extensamente este punto, pero remarca que las fiestas populares

éstos con la religión (popular). El filósofo de Stuttgart se manifiesta en contra de la creencia según la cual la religión deba basarse exclusivamente en un cuerpo de enunciados proposicionales cada uno de los cuales pueda ser probado rigurosamente a través de la razón. Ante todo, según Hegel, esto no puede tener lugar porque las religiones populares no pueden sostenerse en verdades universales, y en este sentido, el conjunto de sus creencias es lógicamente dependiente del pueblo, a la historia y a las costumbres a las cuales pertenece. En este sentido, con frecuencia es posible observar objeciones a este tipo de creencias en nombre de la razón, las cuales, aún cuando puedan estar bien intencionadas en apartar al pueblo «del error», no reparan en la irreligiosidad desde la cual parten, y hacia la cual se conducen, puesto que la razón en nombre de la cual se formula la crítica acaba por recusar la religiosidad popular *in toto*. Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., pp. 22-23.

⁸⁰ *Idem*, pp. 32 y ss.

(*Volksfeste*) y las fiestas públicas (*öffentliche Feste*) deben tener una importancia nodal en lo concerniente al despliegue del espíritu del pueblo bajo la forma del sentimiento.⁸¹

Con todo, Hegel advierte que debe evitarse la creencia fetichista (*Fetischglauben*) que sacraliza arbitrariamente lo mundano. En cierto sentido, la religión popular tiene como tarea central la elevación (*Erhabenheit*) de lo meramente finito al grado de universal, para que esto sea venerado y funcione como polo dador de sentido y unificador de los sentidos últimos de las acciones de los hombres. De esta manera, la religión popular no puede dejar de incurrir en ciertas prácticas que el entendimiento consideraría absolutamente fetichistas. Dicha «elevación» se lleva a cabo a través de dos procesos concomitantes, a saber: por una parte, en términos del objeto *elevado*, le proporciona una dignidad ontológica superior a lo mundano, al unirlo de un carácter cualitativamente diferenciado, al dotarlo de una naturaleza sagrada. Lo sagrado en la religión popular tiene un linaje mixto compuesto de algo proveniente de los cielos, pero también proveniente del pueblo. La posibilidad de que el pueblo se identifique con lo sagrado de la religión popular radica, precisamente, en el carácter anfíbio de su génesis.⁸² De manera correlativa, aquello que adquiere este *status* en el mundo tiene como asidero en la naturaleza humana una disposición interna (*Gesinnung*) que opera como fundamento sobre el cual se determina la normatividad de cualquier precepto perteneciente a esta religión. Para Hegel, esta disposición es central, dado que permite el pasaje de la objetividad a la subjetividad; o con otras palabras, permite que aquello que es ordenado externamente sea obedecido interna y espontáneamente, sin la

⁸¹ Hegel afirma: «Cuando la religión debe actuar sobre el pueblo, debe acompañarlo amistosamente por todas partes, debe estar a su lado tanto en sus asuntos y tareas serias de la vida como en sus fiestas y alegrías, pero no debe imponerse como un mayordomo quejoso, sino como un líder, como quien da ánimo» [«Wenn Religion aufs Volk soll wirken können, so muss sie ihn freundlich überallhin begleiten, bei seinen Geschäften und ernsteren Angelegenheiten des Lebens wie bei seinen Festen und Freuden ihm zur Seite stehen, - aber nicht so, dass sie sich aufzudrängen schiene oder eine beschwerliche Hofmeisterin würde, sondern dass sie die Anführerin, die Ermuterin sei»], *Idem*, p. 41.

⁸² Como señala K. Düsing: «Si bien, para Hegel, la religión popular se debe corresponder con fundamentos simples de la razón ética, al mismo tiempo ella debe satisfacer la imaginación y el sentimiento a través de bellas representaciones gráficas, a fin de poder ser verdaderamente eficaz. En este sentido, ella debe ser una religión estética. Del mismo modo, la religión popular debe devenir en una religión política que organice la vida ética de los individuos en una esencia común estatal», Düsing, K., «Jugendschriften», en: Pöggeler, O., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, op. cit., p. 31.

intervención arbitraria de un entendimiento autónomo que intente legislar sobre contenidos respecto de los cuales carece de toda relación.⁸³

En suma, la religión popular es la expresión del espíritu del pueblo bajo la forma del sentimiento. Ahora bien, esta expresión tiene sus límites, dado que para Hegel la fantasía y el corazón pueden inducir al error, del mismo modo que el entendimiento. Es por esta razón que es importante evitar el fetichismo y la arbitraria sacralización de lo mundano. Para el autor de la *Wissenschaft der Logik* es decisivo tener presente los riesgos de la religión popular, así como también las condiciones de posibilidad bajo las cuales ésta es posible. Como señala Hegel en un elocuente pasaje:

«Es de gran importancia que en una religión popular la fantasía y el corazón no queden insatisfechos, que ésta se llene de imágenes grandes y puras y que en el corazón sean despertados sentimientos beneficiosos. El hecho de que ambos conserven una buena dirección es asimismo aún más importante para la religión, cuyo objeto es tan grande y tan elevado que es muy fácil que la fantasía y el corazón se extravíen respecto de su camino o que se equivoquen en él, o porque el corazón es seducido por medio de falsas representaciones y por su propia comodidad (dependiendo de cuestiones externas), o encontrándose con alimentos para sentimientos bajos y humillantes (a partir de los cuales cree servir a Dios); o porque la fantasía enlaza [cualquier] cosa como causas y efectos (cuyas consecuencias son meramente casuales), esperando de éstos [los efectos], contra la naturaleza, consecuencias extraordinarias»⁸⁴

Hegel advierte en este pasaje tanto las condiciones necesarias bajo las cuales puede tener lugar la religión popular como los peligros que pueden encontrarse en ella. En efecto,

⁸³ Para un estudio sobre este concepto, véase Won, J., *Hegels Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, caps. 2 y 3. Nos concentramos en el tratamiento de esta noción en el § 37.

⁸⁴ [«Bei einer Volksreligion besonders ist es von der größten Wichtigkeit, dass Phantasie und Herz nicht unbefriedigt bleiben, dass die erste mit großen, reinen Bildern erfüllt und in dem letzteren die wohlthätigeren Gefühle geweckt werden. Dass beide eine gute Richtung erhalten, ist um so wichtiger bei der Religion, deren Gegenstand so groß, so erhaben ist, wo beide sich zu leicht selbst Wege bahnen oder sich irreleiten lassen, entweder dass das Herz, durch falsche Vorstellungen und seine eigene Bequemlichkeit verführt, sich an Aussendinge hängt oder in niedrigen, falschdemütigen Gefühlen Nahrung findet und damit Gott zu dienen glaubt, - oder dass die Phantasie Dinge als Ursache und Wirkung verknüpft, deren Aufeinanderfolge bloss zufällig ist, und sich gegen die Natur ausserordentliche Wirkungen verspricht»], Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., p. 31.

sin el concurso de la fantasía y del corazón no es posible que una religión popular pueda ser verdaderamente sentida por un pueblo o, a la inversa, no es posible que un pueblo pueda expresarse religiosamente. Creemos necesario insistir en que Hegel no peca aquí de un exceso de romanticismo; así como tampoco invoca posturas irracionalistas. El punto en discusión en estos manuscritos y en el citado pasaje se encuentra en su controversia con las filosofías «del entendimiento», y en especial, con la idea de que es esta facultad la que debe determinar *exclusivamente* la voluntad, y por consiguiente, la acción. El filósofo de Stuttgart no está en contra de que la acción sea el resultado de un proceso deliberativo en el cual tenga una intervención acotada el entendimiento. Por el contrario, aquello contra lo cual se manifiesta Hegel es en contra de la idea de que el entendimiento deba constituirse como un tribunal supremo encargado de *espigar* y *purificar* los contenidos determinantes de la voluntad. En este sentido, Hegel privilegia la fantasía y el corazón como momentos constitutivos de la expresión de la religiosidad popular. Es por este motivo que ambas instancias son condiciones necesarias para este tipo de religiosidad. A pesar de que en este pasaje Hegel destaque la importancia de que la fantasía y el corazón conserven la dirección correcta y no se extravíen, no ofrece un modo para llevarlo a cabo, a diferencia de Rousseau, quien en *Du contrat social* se manifiesta a favor de la censura, entendida ésta como una medida legítima que lleva a cabo el Estado para conservar las costumbres virtuosas y la opinión pública (interpretada como una expresión orgánica del pueblo, y no como la idea atomística de un ciudadano pretendidamente ilustrado con aspiraciones de intervenir en la «política»⁸⁵). Como ya señalamos *supra*, Hegel no enmarca estas reflexiones al interior de una teoría del Estado, motivo por el cual no especifica atribuciones y competencias en virtud y a través de las cuales la religión popular podría ser protegida. No obstante, esto no menoscaba la importancia de la reflexión de Hegel en el contexto de la discusión en la cual se halla inmerso. De todas maneras, como se ha visto, él explícitamente señala que convertir en subjetiva una religión objetiva es uno de los asuntos más importantes del Estado, de modo tal que de esto puede inferirse que Hegel no

⁸⁵ Cabe señalar que para Rousseau la censura sólo puede conservar las costumbres, mas nunca puede «crearlas». Cf. Rousseau, J.-J., «Du Contrat social ou principes du droit politique», en: Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, editadas por Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1964, t. III, libro IV, cap. 7.

considerara la posibilidad de una autorregulación ética de la religión popular, sino que podría llegar a pensar en el hecho de que ésta fuera *preservada* por el Estado.

De todos modos, aquello que nos parece central destacar aquí es el lugar que Hegel le da a la religión popular, no sólo en sí misma, sino en un contexto iluminista en el cual Hegel se expresa *prima facie* contrariamente a esta tradición. La religión popular no es el culto de los lares y penates, no pertenece a un ámbito privado en el cual cada familia, en su intimidad, practica su culto. Por el contrario, la religión popular hegeliana es una religión pública, encargada de servir como vehículo de expresión del espíritu del pueblo bajo la forma del sentimiento. Esta religiosidad puede cumplir la función de reforzar los «móviles de la eticidad [*Triebfedern der Sittlichkeit*]», pero en modo alguno puede ser reducida a ser sólo el complemento de otra cosa. Así, ésta no es dependiente de la moral o de las costumbres, sino que expresa contenidos normativos de la moral y del derecho, y propios de la tradición, bajo la forma del sentimiento. Aquí yace uno de los elementos *in nuce* que Hegel utilizará para hacer ostensible la dimensión ontológica de los conceptos normativos del iusnaturalismo moderno (véase cap. 3).

En consecuencia, podemos formular algunas conclusiones parciales: los *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794) presentan una reflexión filosófica específica en los textos juveniles hegelianos, la cual, como veremos, habrá de reaparecer en manuscritos ulteriores de modo diverso. Estas elucubraciones muestran un tono crítico del cristianismo y defensor de la religiosidad popular, dado que el cristianismo es interpretado como una forma religiosa vinculada al entendimiento. Ahora bien, si bien es cierto que estas elucubraciones son colegibles en otros textos de Hegel, dado que cambia radicalmente su interpretación del cristianismo, quisiéramos sugerir la idea de que el núcleo conceptual aquí expuesto no vuelve a aparecer nuevamente *qua* religión popular porque ésta no se halla formulada aquí bajo una *teoría del Estado*. Sin embargo, muchos de sus motivos vinculados con la valoración del sentimiento, la fantasía, la sensibilidad, los usos y las costumbres serán retomados bajo el concepto de *eticidad*, aunque sustituyendo el componente religioso por la *historia*, a excepción claro está, de la filosofía de la religión, en donde el fenómeno religioso es estudiado en sí mismo. Ya desde el texto de 1802 *System der Sittlichkeit* Hegel se inclinará por tematizar y categorizar estos tópicos bajo la idea de

vida ética, bajo un concepto que supere la dicotomía entre moral y derecho, o la tricotomía entre moral, derecho positivo y costumbres. La reconciliación con el cristianismo, por una parte, y la decreciente importancia que Hegel le da a la religión -entendida como una clave explicativa para dar cuenta de la superación del ateísmo ético- desde el período de Jena (desde 1801) contribuyen a que estos núcleos conceptuales sean reformulados con independencia de la religión.⁸⁶ Sin embargo, estas ideas vinculadas a la historia, las tradiciones y las costumbres, ya se encuentran presentes, bajo la forma de la religión popular, en los *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. En síntesis, frente a lo que Hegel definirá como el racionalismo abstracto del iusnaturalismo moderno, intentaremos mostrar en los subsiguientes capítulos de qué manera Hegel integra en su sistema filosófico muchas de las reflexiones presentadas en estos *Fragmente...* de manera asistemática.⁸⁷

§ 4 Ahora bien, en virtud de lo hasta aquí expuesto, se impone la necesidad de interrogarse por la relevancia de la religión popular respecto de la discusión con el iusnaturalismo. Es aquí en donde consideramos pertinente evaluar una hipótesis de lectura discutida en el Congreso de la *Hegel Vereinigung* de 1989,⁸⁸ a saber: ¿es la religión popular de Hegel una suerte de religión civil rousseauiana?⁸⁹ O para ser más precisos: ¿el orden político

⁸⁶ Retomamos esta temática en el § 40.

⁸⁷ Es por esto que nos resulta relevante llamar la atención sobre la *Hegel Forschung* que hasta el momento ha restado importancia filosófica a este texto (por su parte, aún no traducido al español) en virtud de su carácter menor. Aquí es posible citar tanto a comentaristas clásicos como Marcuse, Lukács, o más recientemente, W. Schmitt o W. Jaeschke. De manera apartada cabe destacar la rigurosa investigación de N. Plotnikov, quien ha intentado establecer vínculos entre el momento pagano de Hegel y su reconciliación con el cristianismo. Plotnikov, N., *Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel*, Stuttgart, Friedrich Frommann & Günther Holzboog Verlag, 2004, Parte I.

⁸⁸ Los trabajos del evento fueron recogidos en el volumen: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991. Particularmente, nos referimos a las contribuciones de H.-F. Fulda «Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung», pp. 41-73; T. Petersen, «Religion civile, Volksreligion und Protestantismus», pp. 160-175 y B. Bourgeois, «Der junge Hegel und das Rousseausche Verhältnis von Moral und Politik», pp. 221-241. Para una perspectiva histórica del tratamiento de la así llamada *religión civil*, desde Bayle hasta Nietzsche, véase Beiner, R., *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2010.

⁸⁹ En cierto modo, este interrogante podría estar apoyado en el mencionado estudio filológico de De Angelis, quien pone de relieve los itinerarios de lectura de Hegel en los años de Tübingen y de Bern, De

hegeliano presupuesto en los *Fragments*... necesita de un fundamento de orden trascendente a la razón que no pueda ser impugnado por ella, así como en *Du contrat social* de Rousseau la religión civil aparece como una condición de posibilidad para la vida en el Estado?

En cierto modo, el concepto rousseauiano de «religión civil» comporta una paradoja para el pensamiento político moderno de tradición hobbesiana. En efecto, aquello que había sido confinado del espacio público al *foro interno* por ser potencialmente conflictivo (*i. e.* aquel cuerpo de creencias religiosas que, más allá del *minimum* «Jesus is the Christ», pudieran ser revolucionarias),⁹⁰ aparece nuevamente en el escenario político como un elemento destinado a posibilitar la paz dentro del espacio político definido por el contrato social. En *Du contrat social*⁹¹ Rousseau describe una sucinta pero precisa historia de la religión (paganismo, judaísmo y cristianismo), cada uno de cuyos momentos es jalonado por un conjunto de características políticamente relevantes. Con todo, el hilo conductor de la exposición remite al rol *constitutivo* que la religión tiene tanto en la Antigüedad, como en el Medioevo o en la Modernidad respecto de la estabilidad del orden político. Sin embargo, de ello no se sigue que el significado de la religión para la constitución de la *societas civilis* sea decisivo para el Estado moderno en sentido estricto. Es por esta razón que Rousseau intenta argumentar *a priori*: ¿Acaso es posible un ciudadano virtuoso sin religión? ¿Podría existir la República de ateos de Pierre Bayle? Para el ginebrino esta hipótesis lógica es contradictoria en sí misma. Él sostiene que nunca ha habido un Estado que no tuviera de base una religión, pues el *olvido* de toda religión conduce al consecuente *olvido* de todos los deberes del hombre.⁹² Con otras palabras, es posible afirmar que una república de ateos nunca podría tener lugar en la existencia, puesto que la virtud civil tiene un fundamento religioso. De este modo, la religión civil constituye un intento por dar cuenta de esta afirmación. La estructuración de la religión civil rousseauiana puede explicarse a través de tres elementos fundamentales, a saber: (a) la

Angelis, M., *Die Rolle des Einflusses...*, op. cit., pp. 193 y ss. Sobre la religión civil en Rousseau, véase Waterlot, G., *Rousseau. Religión y política*, tr. S. Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008; Waterlot, G. (comp.), *La theologie politique de Rousseau*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2010.

⁹⁰ Hobbes, T., «Leviathan...», op. cit., cap. 15 *in fine*.

⁹¹ Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, op. cit., IV, 8.

⁹² *Ibid.*

insuficiencia del entendimiento para garantizar la estabilidad del orden político; (b) la necesidad de un complemento o de un «*enforcement*» para articular de manera fidedigna la unidad social, (c) la necesidad de que (a) y (b) sean instancias *trascendentes* y no *inmanentes* al orden político.

El soberano tiene la misión de salvaguardar el cuerpo político. De esta manera, no puede evitar afrontar el hecho de que los mandatos del Estado puedan colidir con los mandatos de la religión. Es en virtud de esta razón por la cual Rousseau se refiere al polémico concepto de *religión civil*.⁹³ A pesar de que Rousseau proporciona una definición, es claro que ésta se encuentra preñada de numerosas equívocidades: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».⁹⁴ Rousseau comprende la religión civil como un conjunto de presupuestos necesarios para la convivencia política.⁹⁵ Ahora bien, la cuestión es si para él es posible una comunidad sin estos *sentimientos de sociabilidad*, puesto que los ciudadanos necesitan lo que M. Walther ha llamado un «*credo minimum*»⁹⁶ para poder vivir en un Estado. De manera sucinta expone los «dogmas»⁹⁷ de

⁹³ Como sostiene Rousseau: «...le importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que ellos se relacionen con la moral y los deberes de quien la profesa debe cumplir hacia los demás» [«...il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'interessent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui»], Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, op. cit., IV, 8.

⁹⁴ [«Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle»], *Ibid.* Waterlot ha sostenido la coherencia del concepto rousseauiano de *religion civile* con la teoría política de Rousseau, así como el rechazo de la posibilidad de que un Estado pueda sostenerse en un pueblo de ateos. Cf. Waterlot, (comp.), «Rousseau demontre-t-il l'affirmation: "Jamais peuple n'a subsisté ni subsistera sans religion"?»», en: idem (comp.), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2010, pp. 63-89.

⁹⁵ Gatti ha sugerido que, en la tradición maquiaveliana de los *Discorsi*, la religión civil formaría parte de la teología jurídico-política de Rousseau, en tanto y en cuanto sería la encargada de realizar la sociabilidad *en potencia* que el hombre rousseauiano posee. Gatti, R., «Il problema della religione civile: a partire da J.-J. Rousseau», en: *Bolettino Telematico di filosofia politica*, s/d, 2008, p. 3.

⁹⁶ Cf. Walther, M., «Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit?», en: Münkler, H. (comp.), *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden, Nomos, 1996, p. 49.

⁹⁷ Éstos son seis positivos y un dogma negativo: la existencia de una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsor y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes, el negativo es la intolerancia. La opacidad de los dogmas (por

esta religión civil, sin ofrecer ulteriores explicaciones de los mismos. Rousseau se muestra aún más exigente al afirmar que estos dogmas deben ser sentidos interiormente y no sólo comprendidos por el entendimiento. Un auténtico ciudadano debería poder reconocerse en estos dogmas, sentirlos como sentimientos *proprios*. En suma, es posible afirmar que este *credo minimum* es necesario ya que la vida en común entre los ciudadanos no es posible si estos no respetan tales dogmas. El hecho de que Rousseau utilice el vocablo «dogma» no puede referirse sino a que estas aserciones deben ser aceptadas sin fundamentaciones ulteriores. La lógica de ellos obedece a la comunidad y no al cálculo utilitario que decide sobre lo lucrativo o no lucrativo.

En segundo lugar, en *Du contrat social* Rousseau categoriza cuatro tipos de leyes: (a) las leyes políticas, que regulan el vínculo entre soberano y súbdito; (b) las leyes civiles, que articulan la unidad entre los miembros del cuerpo político; (c) las leyes penales, que castigan la violación de otras leyes, y (d):

«A estas tres clases de leyes se agrega una cuarta, la más importante de todas; la cual no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos; que determina la verdadera constitución del Estado [...] cuando las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple [...] y sustituye de modo imperceptible la fuerza de la autoridad por la del hábito. Me refiero a las

su parte, carentes de una mediación que los interprete) se hace evidente en el lenguaje utilizado: ¿puede acaso ser evidente a qué se refiere la «santidad del contrato social»? Allende el hecho de que en la misma página el autor señala que esta religión civil tiene y no tiene dogmas, ¿no debería tener este cuerpo doctrinario algo que permitiera tomar distancia de la potencial conflictividad en cuestión? Es interesante señalar que luego de la publicación de *Du contrat social*, en 1762, William Warburton, criticado por Rousseau, publica una segunda edición de su tratado *The Alliance between Church and State*, publicado originalmente en 1736, en la cual le responde al ginebrino afirmando que no es el cristianismo el apoyo más firme para el Estado, sino que él teoriza la *alianza* de dos comunidades autónomas, la política y la religiosa. Cf. Warburton, W. [1766], «The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books», en: Warburton, W., *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*, in Seven Volumes London, London, John Nichols, 1778, t. IV, Nota «B» al Libro I. Zurbuchen interpreta que los dogmas de la religión civil la diferencian claramente de cualquier tipo de religiosidad natural, ya que la diferencia entre éstas radica, precisamente, en que la religión civil está determinada políticamente y se halla subordinada a intereses políticos. Cf. Zurbuchen, S., *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, pp. 174-175. Sobre el desarrollo de esta diferenciación, véase Lübke, H., *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, Wolfenbüttel, Lessing-Akademie, 1983.

costumbres, a los usos, y sobre todo a la opinión, parte desconocida por nuestros políticos, pero *de la cual dependen todas las demás...*»⁹⁸

Estas leyes reciben su legitimidad de la santidad del contrato social, pero en particular, las «leyes no escritas» se remiten a algo que no depende de la racionalidad individual.⁹⁹ En comparación con la abstracción del contrato social, estas costumbres, opiniones y usos no tienen ningún tipo de fundamentación atomística, sino que presentan una racional histórica decisiva para Rousseau. No es sino con esta racionalidad con la cual la religión civil se encuentra vinculada, puesto que toda religión que se encuentre dentro del Estado debe compartir estos presupuestos. Asimismo, no debería olvidarse que ambas condiciones constituyen los pilares *suprarracionales* de la estabilidad del orden político: a pesar de que cada persona es un ser racional, no puede encontrar inmediatamente la legitimidad de sus acciones en el hecho de realizar una acción virtuosa determinada, producto de un cálculo abstracto, sino en las raíces de una tradición. Una acción particular puede ser virtuosa y el individuo que la hubo realizado puede merecer su reconocimiento, pero la corrección que opera como criterio para subsumir esta acción que fundamenta este reconocimiento no puede prescindir de esta tradición a la cual se refiere Rousseau. Como la religión, estas *más importantes* leyes constituyen, pues, una suerte de complemento para la racionalidad que no pondera nada que no sea admitido por el entendimiento.¹⁰⁰ Ellas

⁹⁸ [«À ces trois sortes de lois, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans le coeur des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État [...] lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée [...] et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des moeurs des coutumes et surtout de l'opinion, partie inconnue de nos politiques, mais de laquelle dépend toutes les autres»], Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social* op. cit., II, 12. Las bastardillas son nuestras. Como sostiene R. Bübner: «Rousseau insiste sobre la idea de que el origen de las instituciones propias de la civilización, en particular la fuente de derecho, debe ser buscado allí en donde se da el pasaje de la naturaleza al derecho», Bübner, R., «L'autodétermination du peuple selon Rousseau», tr. C. Bouton, en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, p. 25.

⁹⁹ En cierto modo, este fragmento podría constituir un acercamiento a la célebre crítica hegeliana a Rousseau, en el § 258 de los *Grundlinien...*, en donde Hegel impugna al pensador ginebrino querer alcanzar una dimensión auténticamente universal partiendo de voluntades particulares. En las leyes no escritas podría encontrarse una legitimación supraindividual en el pensamiento de Rousseau. Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 258. Retomamos este tema en el § 36.

¹⁰⁰ Como sostiene M. Walther: «La religión es aquel fenómeno capaz de cerrar la brecha relativa a la acción teórica entre la legitimación racional del Estado del Contrat Social y la constitución de sus ciudadanos. Ella no recurre a la comprensión sino a la pasión, y motiva para cada uno el autoolvido y la entrega, instancias necesarias para asegurar el predominio de la voluntad générale», Walther, M., «Die

orientan al individuo en relación con los conflictos de deberes y los *dilemas* de los mensajes del corazón (*i. e.* el derecho natural) frente al derecho positivo. De este modo, el Estado rousseauiano no funda su legitimidad sólo en la irreductible voluntad/decisión particular de todo individuo o sobre el *terror* de la *volonté générale*, sino también en la tradición, la historia y los dogmas de la religión civil. Así, derecho, historia y religión civil constituyen tres fuentes de normatividad que regulan tanto la existencia del orden político como su estabilidad.

En tercer lugar, es preciso referirse al carácter trascendente de la religión civil.¹⁰¹ Para Rousseau sólo a través de las tres mencionadas fuentes de normatividad es posible pensar en la estabilidad del Estado. La santidad del contrato se refiere a las voluntades «individuales» ubicadas en el origen del orden político. La solución a la cuadratura del círculo radica en que cada individuo consienta con su voluntad el origen de la República. La legitimidad del Estado no puede sino basarse en ese momento originario. Con todo, Rousseau tematiza también la *conservación* y la *salud* del cuerpo político. Esta conservación del Estado no implica necesariamente una manipulación del derecho para garantizar el poder de las instituciones. En muchos pasajes de su obra Rousseau se muestra convencido de que la politización del ciudadano constituya la garantía de la efectividad del Estado.¹⁰² Dicha politización no puede basarse únicamente en el cálculo racional, puesto que en éste podría primar el interés privado. La estabilidad del orden político necesita, entonces, un fundamento suprracional, a saber, las costumbres, los usos y las opiniones, las cuales operan como móviles para inclinar a los hombres a obedecer las leyes. Por una

Religion des Bürgers...», op. cit., pp. 48-49. Para otras interpretaciones de este tópico véase Derathé, R., *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, cap. 2; Erdmann, K. D., *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der «religion civile»)*, Berlin, Emil Ebering, 1935, pp. 47 y ss.

¹⁰¹ En este rasgo lee S. Asal la *Théorie du pouvoir politique et religieux* de Bonald (1796) como una catolización de la religión civil rousseauiana. Asal, S., *Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*, Dresden, Eckhard Richter & Co., 2007, pp. 161 y ss.

¹⁰² «Desde el momento en que, respecto de los asuntos del Estado, un individuo dice *¿qué me importa?* Se debe comprender que todo ya está perdido» [«Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État: *Que m'importe?* On doit compter que l'État est perdu»], Rousseau, J.-J., «Du Contrat social», en: Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, op. cit., III, 15, p. 429. Este *locus* aparece con claridad en los opúsculos sobre la constitución de Córcega y sobre el gobierno de Polonia. Cf. Rousseau, J.-J., «Projet de constitution pour la Corse», en: Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, pp. 923-924; Idem, «Considérations sur le gouvernement de Pologne», en: Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, pp. 959-961.

parte, la historia no es sino construcción histórica que contiene capas reconocibles de cultura, a pesar de que no todas las costumbres de una sociedad sean reconocibles en el presente. Por otra parte, la historia para Rousseau no es una sustancia que actúe sobre las voluntades de los individuos, sino la *autoridad* misma perteneciente a las acciones de los individuos que pertenecen a un pueblo determinado.

La autoridad del derecho positivo y de las leyes *no escritas* limita y canaliza las acciones ético-políticas de los individuos dentro del Estado. Empero, estos dos elementos son *insuficientes* para la involucración de los individuos en condiciones políticas que no pueden ser discutidas por los ciudadanos. Estas condiciones son los citados *sentimientos de sociabilidad* sin los cuales no es posible conservar la salud del cuerpo político. Estos dogmas deben ser *trascendentes* para que no puedan ser discutidos. Por supuesto, es posible interpretar estos dogmas «racionalmente», buscando sus causas y sus fines, pero Rousseau los presenta como condiciones necesarias para la vida en común en el Estado. La clave de los mismos radica en que no proceden de la autoridad de la historia ni del cálculo racional, sino de la lógica de la estatalidad misma.

En su análisis del contraste entre Rousseau y el Hegel *republicano*, H.-F. Fulda¹⁰³ sostiene que el filósofo alemán sería un fiel heredero no tanto de la propuesta teórica de Rousseau sino más bien del dilema que ésta conlleva. En efecto, para el Profesor de Heidelberg, la religión civil rousseauiana se enfrenta a una situación irresoluble: por una parte, no puede haber virtud cívica sin ella, pero al mismo tiempo no es claro en qué tipo de formas públicas pueda cristalizarse esta religión luego de haber demostrado tanto la falsedad o la idolatría en la cual se fundan otros cultos. De una u otra manera, si se le da más importancia a la gravitación de esta religiosidad, no parece ser verosímil que ésta pueda coexistir con las acusaciones a los otros cultos sobre los cuales se basa; de lo contrario, una interpretación más laxa de la religiosidad civil parecería conducir, de igual modo, a un conflicto entre credos. En otras palabras, la condición de posibilidad de la existencia de la religión civil (tal como Rousseau la presenta) es que ella no haga ostensible

¹⁰³ Fulda afirma: «En el primer proyecto de publicación que Hegel emprende quizás todavía en Tübingen, pero con seguridad durante el período de Bern, estaba entre sus manos el extendido dilema del programa de una *religion civile* del final del *Contrat social*», Fulda, H.-F., «Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, op. cit., p. 47.

sus fundamentos. Fulda sugiere que Hegel se encontraría frente al mismo dilema de la posición rousseauiana al fundamentar la relevancia de este tipo de religiosidad popular para el orden político.

Por su parte, T. Petersen¹⁰⁴ se inclina por identificar la religión civil del ginebrino con la religión popular hegeliana, según sus estudios tanto Rousseau como el joven Hegel se centrarían en desplazar el eje del entendimiento como elemento motivacional para obedecer las leyes hacia el corazón o la convicción.

Contrariamente a Fulda y a Petersen, B. Bourgeois¹⁰⁵ señala la asimetría de los conceptos en juego respecto de dicha comparación: en efecto, Rousseau y el joven Hegel no sólo no compartirían nociones básicas como «moral» y «política», sino que tampoco tendrían un horizonte común respecto de las reflexiones sobre la relación entre las instituciones políticas y las instituciones religiosas.

¹⁰⁴ Petersen sostiene: «La religión civil de Rousseau es una religión de la disposición [*Gesinnung*], del sentimiento o en palabras del joven Hegel: una religión del corazón», Petersen, T., «Religion civile, Volksreligion und Protestantismus», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution...*, op. cit., p. 162. Más adelante, en la página 166, afirma: «Como Rousseau, Hegel también ve en la religión cristiana al fin no sólo la religión de la indiferencia política, sino también la de la falta de libertad».

¹⁰⁵ «El joven Hegel y Rousseau comprenden la religión de modo esencial como una creencia práctica, en sentido fuerte (es decir, como una creencia que puede manifestarse eficazmente en acciones externas), por medio de la cual los individuos se relacionan entre sí, en sentido estricto, en acciones políticas. Pero esto tampoco significa que tanto para Hegel como para Rousseau una indiferencia [*Gleichgültigkeit*] y, consecuentemente, una división entre Iglesia y Estado», Bourgeois, B., «Der junge Hegel und das Rousseausche Verhältnis von Moral und Politik», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau... op. cit.*, pp. 231. No obstante, al presentar divergencias de índole metafísica, claramente los sujetos políticos que se vinculan con la religión en cada uno de los casos no pueden ser exactamente los mismos. En este sentido, acierta Trincia cuando apunta que la religión subjetiva del joven Hegel es diferente a la religión civil del *Contrat...* «puesto que en esta última falta el traspaso [...] de la subjetividad a la popularidad de la religión. En la deducción rousseauiana de la religión civil está presente una concesión de los individuos en tanto sujetos inmediatamente morales, cuyas acciones reposan sobre la voz de la conciencia; y la religión civil debe ser instituida por un acto de decisión política que apela a aquella voz», Trincia, F., «Hegel, Rousseau e il problema dell'individuo», en: *Filosofia Politica*, año VII, nº 3, diciembre 1993, p. 546. Bourgeois resume: «Con todo, la religión popular a la cual Hegel apela, a los efectos de atizar el entusiasmo para la acción patriótica, no tiene frente a sí el contenido esquemático (abstracto) y la forma coactiva de una (pura) confesión civil. La relación entre moral y política, tal como aparece mediada, expresada y repetida por la religión celebrada desde el *Tübinger Fragment*, no puede ser para Hegel realmente lo mismo como aquello que descubrió en las grandes lecturas de los textos de Rousseau a través de un nuevo esquema para la percepción del mundo ético-político», *Idem*, p. 233.

Nuestra interpretación de la relación entre la religión civil rousseauniana y la religión popular hegeliana se inclina por diferenciar dos argumentaciones, entendemos, sustancialmente diversas. La lectura de Fulda no repara en que los dogmas de la religión civil rousseauniana no obedecen sino a una consideración estrictamente racional, mientras que el conjunto de costumbres presupuestas en la religión popular (no sin un forzamiento interpretativo podrían ser llamados de este modo) no constituyen normas de sociabilidad, sino la sociabilidad misma. Este conjunto de prácticas no dan cuenta de una condición de posibilidad para la convivencia, sino que son los modos a través de los cuales ésta es descripta. La interpretación de Petersen, por su parte, si bien afirma algo que podría ser considerado de manera aislada, no repara en la asimetría existente entre el Estado que Rousseau teoriza y el orden político ostensiblemente no estatal que presupone Hegel (en este texto juvenil, en particular, crítico del Estado y de la monarquía). Puesto que ni para Rousseau ni para Hegel el individuo tiene una existencia autónoma, no parece ser apropiado analizar las razones en virtud de las cuales los individuos actúan *con independencia del Estado* cuando no es sino el orden en su conjunto el actor que tiene una injerencia fundamental en los procesos de toma de decisiones.

Así, creemos que es necesario rescatar dos razonamientos concomitantes:

1. Mientras que Rousseau teoriza un Estado en *Du contrat social*, el joven Hegel de los *Fragmente...* se halla en una etapa preestatal, en la cual el orden político pensado puede ser caracterizado como premoderno, a la luz de la teoría del Estado que ofrecerá en los años subsiguientes.
2. Por una parte, Rousseau tipifica no sin contradicciones un conjunto de dogmas como normas de socialidad pensados por la razón; no obstante, el joven Hegel no se refiere sino a la religión popular *prima facie* presupuesta en un pueblo. En este sentido, sería imposible pensar en que, de alguna manera, el joven Hegel pudiera teorizar el presupuesto de una vida futura en una religión de un pueblo que no la contuviera. Así, los dogmas de la religión civil y la religión popular son claramente antitéticos; puesto que mientras que aquéllos buscan definir las condiciones bajo las cuales la convivencia dentro de un Estado es posible, ésta determina el conjunto de prácticas de una comunidad que no habita en un Estado.

En suma, a lo largo de este breve capítulo hemos intentado señalar ciertos rasgos de la relación del pensamiento hegeliano con el iusnaturalismo moderno, cuya importancia será advertida recién en el transcurso de los capítulos subsiguientes. No obstante, es menester precisar que muchos de estos elementos (crítica del atomismo, la defensa de la perspectiva de análisis de sujetos supraindividuales, la distinción entre un estructura de la normatividad basada sólo en el entendimiento y un enfoque más amplio, teorizando aspectos de la sensibilidad relevantes para la racionalidad práctica) habrán de aparecer reformulados en los textos sucesivos, en los cuales serán expuestas las críticas internas y externas al iusnaturalismo moderno.

Capítulo 2: Una «asistencia desde lo alto»:

«La sustitución de la religión pagana por la cristiana es una de aquellas revoluciones increíbles por cuyas causas el historiador reflexivo tiene que preocuparse. Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla»

G. W. F. Hegel, *Die Positivität der Christlichen Religion*

§5 Hacia 1795 Hegel muestra un acercamiento al cristianismo, tanto en la redacción de *Das Leben Jesu* como de los bocetos para su *Der Geist des Christentums*, fenómeno que es concomitante al abandono de las ideas de una religión popular. Sin embargo, es relevante tener en cuenta que Hegel no deja de lado las preocupaciones que estaban por detrás de dicha religiosidad. En efecto, la búsqueda de una virtud ciudadana, inspirada religiosamente, entendida como momento superador del así llamado ateísmo ético, es un trazo de continuidad cuya presencia puede advertirse en la reconciliación hegeliana con el cristianismo. De igual modo, el distingo entre religión objetiva y religión subjetiva (asociado a las propiedades expuestas de cada una de estas formas) opera como criterio judicativo para evaluar el lugar que la religión debe tener en esta búsqueda.

Como hemos visto, la acción que es resultado de un móvil interno lejos se encuentra de pertenecer a la intimidad incommunicable y atomística de cada individuo, quien, en la soledad del solipsismo de su conciencia habría de deducir las acciones a realizar invocando

un imperativo categórico. Por el contrario, para Hegel es fundamental que dicha inclinación a la acción virtuosa no sea sino la especificación de lo absoluto, el cual es *puesto* en tal acción. «Absoluto» en este contexto no se refiere a una sustancia imprecisa y arbitraria que es producto de la imaginación, sino que, en sentido estricto, se refiere al carácter *imponderable* que tiene en virtud de ser algo más que una creación de los hombres. En efecto, la pertenencia de un individuo a tal horizonte de comprensión de los hechos no sólo le proporciona una seguridad para la acción sino que, además, le da una orientación teleológica a todo el conjunto de sus acciones, las cuales no sólo se realizan por la razón de un fundamento al cual se refieren, sino que también se llevan a cabo para realizar un fin específico, en vistas de lo absoluto. El caso paradigmático para el joven Hegel es la relación entre los individuos y la ley positiva, cuyo hiato insondable para el presente en el que él escribe es imposible de superar bajo el modo de entender las relaciones ético-políticas en la modernidad.

Hegel homologa la condición *civil* de la relación entre el individuo y la ley con dos fenómenos del pasado, a fin de proporcionarle un correlato histórico a su reflexión conceptual. Por una parte, se encuentra su análisis del judaísmo, y en especial de la idea de precepto, en donde Hegel mienta dicha relación como absolutamente externa y arbitraria.¹⁰⁶

¹⁰⁶ A nuestro entender, el ejemplo de la relación del judío observante respecto de la ley es, en rigor, poco exacto para la argumentación de Hegel, ya que, contrariamente a lo que el filósofo de Stuttgart afirma, bien podría decirse que el judaísmo es un contraejemplo de aquello que quiere demostrar Hegel. Si la pertenencia al judaísmo es definida por la subsunción de la acción individual al precepto (cumplir con la ley), y no meramente por un acto intencional, puede seguirse de ello que sólo es judío quien es observante de los preceptos, en cuyo caso, por definición, todo judío cumpliría con la ley. Creemos que este es un problema distinto de la colisión entre deberes civiles o religiosos o el vínculo que el judío puede tener con las razones últimas en virtud de las cuales él obedece al Estado. La consideración hegeliana se encuentra, por así decir, en un momento precedente, puesto que su impugnación se dirige al nexo entre el judío y *su* ley. Creemos que es discutible la aplicación del binomio «ley externa-móvil interno» sin matices al cristianismo y al judaísmo por igual, ya que la trascendencia de la ley se halla sólidamente articulada con la rigurosidad en la observancia del precepto, fenómeno que en el cristianismo se cristaliza de formas muy diversas, cada una de las cuales, en cierto modo, supone instancias de mediación que no sin complejidad pueden ser pensadas como asimilables al judaísmo. Cf. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums*, op. cit., pp. 300-301. En este sentido, acordamos con Fernández Liria, quien afirma que «La percepción que tiene Hegel del judaísmo es totalmente dependiente de su forma de entender y valorar el cristianismo», Fernández Liria, P., *Hegel y el judaísmo*, Barcelona, Río Piedras Ediciones, 2000, p. 15. Sobre este tema, nos resultan pertinentes las reflexiones de Cover, R., «Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order», en: Walzer, M. (comp.), *Law, Politics, and Morality in Judaism*, Princeton University Press, 2006, pp. 3-11; Rotenstreich, N., «Hegel's Image of Judaism», en: *Jewish Social Studies*, vol. 15, N° 1, 1953, pp. 33-52.

Las dos personas sobre las cuales Hegel concentra su comentario son Abraham¹⁰⁷ y Moisés; el primero «padre» del judaísmo, el segundo, la representación del «rigorismo» de la ley. El análisis del judaísmo se centra en torno a tres claves conceptuales que giran alrededor de estas dos figuras, a saber: (a) la mediación, (b) la interiorización de la ley; (c) el fundamento de la ley.

En primer lugar, según Hegel, el judaísmo carece de mediación entre la ley y el individuo porque la obediencia (o eventual desobediencia) al precepto no es el resultado de la particularización de un enunciado universal cuyo movimiento se produce, objetivamente, a través de la ley devenida autoconciencia, y subjetivamente, por medio de un móvil que *conduzca* interiormente al cumplimiento de dicha ley.¹⁰⁸ Hegel tiene en mente aquí la mediación presente en el cristianismo a través del amor, la cual propiciaría una base desde la cual cada individuo particular podría obedecer a la ley sin tener que enfrentarse a ella *directamente*: es decir, la obediencia, a través del amor, sería en cierto modo directa, pero sostenida por otras fuerzas oblicuas, mientras que en el judaísmo la acción inducida por la ley -siempre según Hegel- sería la obediencia a la ley misma, con ausencia de toda motivación o fin ulterior.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Como destacan R. Leuze y E. de Guereñu, Hegel atribuye a Abraham lo que él tipifica como un componente *segregacionista* del judaísmo, dado que en el abandono de su patria, él estaría dando un ejemplo de la separación de los vínculos de la convivencia y del «amor». Cf. Hegel, G. W. F., «Der Geist des Judentums», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., p. 274; Leuze, R., *Die außerschristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 163-164; de Guereñu, E., *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu «Der Geist des Christentums und sein Schicksal»*, Freiburg / München, Karl Alber, 1969, pp. 62-63.

¹⁰⁸ Señala Hegel: «Cuando Moisés, en la soledad de su entusiasmo por la liberación de su pueblo, se presentó ante los ancianos de Israel y les habló de su plan, su llamado divino no encontró su legitimación en el odio de sus ánimos contra la opresión ni tampoco en un anhelo de aire puro y de libertad [...] Los hechos de Moisés y de Aarón, tanto entre sus hermanos como entre los egipcios, actuaron como una fuerza...» [«Als Moses, in der Einsamkeit für die Befreiung seines Volks begeistert, zu den Ältesten der Israeliten kam und ihnen von seinem Vorhaben sprach, so fand sein göttlicher Beruf nicht in einem Hasse ihrer Gemüter gegen Unterdrückung, nicht in einem Sehnsucht nach Luft und Freiheit seine Legitimation [...] Mosis und Arons Taten wirken gerade auf ihre Brüder wie auf die Ägypter als eine Macht...»], Hegel, G. W. F., *Der Geist des Judentums*, op. cit., p. 281.

¹⁰⁹ En este sentido, Hegel sostiene: «Para el Estado es imposible inclinar a los hombres a actuar por respeto al deber, aún cuando acuda en auxilio de la religión y pervierta a los hombres para que crean que en la observancia de la prácticas religiosas ordenadas por el Estado se cumplen las exigencias de la moral, aún cuando los persuada de que deben quedar satisfechos con esto. Siempre ha habido hombres bondadosos que, de una u otra manera, han intentado hacer esto. También Jesús intentó hacer esto en un pueblo que estaba muy próximo a la moralidad, un pueblo en el cual el delirio llegaba aún más profundo ya que la legalidad era ya la moral, porque para ellos todos los mandamientos religiosos eran al mismo

En segundo lugar, el filósofo de Stuttgart se refiere a la interiorización de la ley, la cual está íntimamente vinculada con la mediación. Para él la religión judía constituye una religión objetiva, ya que *la obediencia a la ley sólo se da porque ésta prescribe su obediencia (de determinada manera)*. Nuevamente, Hegel piensa aquí en la capacidad de generar obediencia en un conjunto de personas que, no necesariamente, tienen una plena convicción de aquello que están haciendo. El proceso de interiorización de una ley se puede dar sólo gracias a la disposición (*Gesinnung*), es decir, la instancia subjetiva que permite la exteriorización convencida de la obediencia a la ley.¹¹⁰ De otro modo, dicha obediencia puede llegar a ser contingente o episódica. La apreciación de Hegel puede ser interpretada del siguiente modo: quien es un auténtico practicante de una religión (en este caso, la judía), en principio, no puede dudar acerca de la veracidad de sus relatos fundamentales. Por supuesto, es probable -y hasta cierto punto, positivo- que desconozca y no llegue a comprender muchos de los sucesos fundamentales de su sentido y de su historia, mas, con seguridad, no asume sus bases fundacionales como algo provisional, dado que, si así lo hiciera, no sería un auténtico creyente. De la misma manera en que no puede dudar de tales bases, no puede dudar de su cuerpo normativo, al menos en el espíritu de la ley. Sin embargo, el derecho positivo presenta una estructura considerablemente diferente. Convencido del sentido último de la obediencia a las leyes del Estado, un auténtico ciudadano puede llegar a dudar de las leyes de su Estado, de la legitimidad del poder del cual éstas emanan, o de la finalidad perseguida por éstas en la cotidianidad del orden bajo el cual vive. De esta manera, es razonable esperar situaciones en las cuales los ciudadanos no se vean inclinados a obedecer a las leyes *por deber*, ya que la falta de convicción última,

tiempo morales y sólo eran mandamientos porque eran obligatorios, porque eran mandamientos de Dios» [«Was nun dem Staat unmöglich ist, die Menschen dahin zu bringen, daß sie aus Achtung für die Pflicht handeln – wenn er auch Religion zur Hilfe nimmt, wodurch er noch dazu die Menschen verführt zu glauben, in der Beobachtung dieser religiösen, vom Staat angeordneten Gebräuche der Moral selbst Genüge getan zu haben, und sie überredet, dies sei für im Kleinen als im Großen gute Menschen versucht. Dies versuchte auch Jesu unter einem Volke, dem um so schwerer mit Moralität beizukommen war, in dem der Wahn, Legalität sei schon Moral, um so tiefer haftete, weil ihnen alle moralischen Gebote zugleich religiöse Gebote und überhaupt nur deswegen Gebote, nur deswegen verpflichtend waren, weil es Gebote Gottes waren»] Hegel, G. W. F., *Die Positivität...* op. cit., p. 138.

¹¹⁰ El valioso estudio de Jun-Ho Won propone situar a este sentimiento como la base de la «confianza política [*politisches Vertrauen*]», frente a las tradiciones más nacionalistas, «patrióticas» y conservadoras, contra las cuales Hegel polemiza; en especial, contra T. Abbt, C. M. Wieland, J. G. Fichte y J. F. Fries. Cf. Won, J.-H., *Hegels Begriff der politischen Gesinnung...*, op. cit., pp. 146-155. Véase *infra* § 36.

entre otras instancias, puede inclinar la balanza de razones de la obediencia hacia la falta del cumplimiento de la norma.¹¹¹

En tercer lugar, nos encontramos con el fundamento de la ley, el cual no debe ser confundido con la razón en virtud de la cual una ley es obedecida. Como estas dos instancias no necesariamente conllevan una relación causal y, según Hegel, en el judaísmo aparecen unidas, él critica al judaísmo. Según su interpretación, las prohibiciones estipuladas por los preceptos son respetadas en virtud de las normas mismas, y no por la concurrencia de elementos ulteriores. De esta manera, el judaísmo estaría haciendo coincidir el fundamento de la ley (la palabra de Dios) con el fundamento de la obediencia a la ley (la palabra de Dios).¹¹² Por supuesto, en el orden estatal, de modo semejante a la interiorización de la ley, su fundamento no puede ser pensado como la base para la obediencia. Las razones por las cuales los individuos obedecen a las leyes son múltiples: el miedo al castigo, el lucro, la costumbre, la moral o, finalmente, la convicción de sentirse *miembro* del todo orgánico de la ley. Con todo, un país en el cual todos sus individuos obedecieran a las leyes civiles, sin excepción, sólo en virtud de esta última razón, sería una comunidad de fanáticos o de ángeles.

Según Hegel, la actitud del judaísmo es de servidumbre a la ley, de falta de voluntad. A pesar de que en diversos momentos de su obra se muestra crítico del cristianismo, y siguiendo una interpretación gibboniana, lee el origen de esta religión como uno de los últimos intentos del Imperio Romano por salir de su inminente decadencia; y aún a pesar de que interpreta en distintos momentos al protestantismo como la religión que contribuyó a la división de Alemania; sostiene que la religión es un tipo de espiritualización necesaria para el ciudadano habitante de un Estado y perteneciente a una nación.

Lejos de la interpretación rousseauiana de la figura de Moisés como el gran legislador de la antigüedad, Hegel ve en él la *violencia de la ley* frente a una ética que no encuentra su representación en ella, o viceversa, una ley que no se ve expresada en los usos y costumbres del pueblo judío. Es importante tener en cuenta que Hegel no juzga negativamente la religiosidad judía *qua* religiosidad, sino que su impugnación se dirige a

¹¹¹ Véase el pasaje de la nota 109.

¹¹² Véase el pasaje de la nota 109.

criticar la ausencia de correlación entre costumbre y ley.¹¹³ En contraposición al judaísmo, el cristianismo se vincula con los hombres a través del amor, el cual surge espontáneamente entre los individuos; mientras que en el judaísmo el nexo individuo-ley aparece como una obligación formal a ser cumplida. Con otras palabras, mientras que en el judaísmo aparecen dos instancias: ley divina e individuo sin mediación alguna, en el cristianismo los momentos que se ponen en juego en la religión conllevan una mediación entre el individuo y la ley propiciada por el *amor*.

Retomando la distinción entre fe moral y fe positiva en lo pertinente para el judaísmo, cabe señalar que tal dicotomía presupone una serie de binomios que, al menos en esta etapa, Hegel los entiende como irreductibles. Mientras una fe moral se desarrolla en el ámbito subjetivo, en la relación del yo con su creencia religiosa, ya a través de contenidos proposicionales, ya a través de actitudes tangibles en la vida cotidiana en las cuales se hace ostensible tal conjunto de creencias; en la fe positiva hay una suerte de hiato entre un conjunto de enunciados que deben ser obedecidos y los sujetos que deben obedecer a los mismos. Asimismo, mientras que en la primera habría un correlato efectivo entre ley y sujeto, dado tanto por la reflexión del sujeto mismo acerca de ésta como por su reconocimiento en la misma, en la fe positiva no se daría tal correspondencia. Ya en 1796, tal distingo halla su concreción paradigmática en la expresión histórica del cristianismo y del judaísmo.¹¹⁴

Así, al no presentar mediación alguna entre ley e individuo, la ley judía no sería más que una imposición carente de todo correlato en la interioridad del sujeto, y para Hegel no puede haber una obediencia a la ley sostenida en el tiempo cuando no hay un impulso *invisible* que incline interiormente a la acción a los hombres. Como veremos más adelante, dicho acicate no puede ser estrictamente racional, es decir, que sólo se encuentre guiado por un fundamento como la conciencia moral, o la universalización de una máxima. Este tipo de fundamento puede llamarse -en cierto sentido- «interno», pero para Hegel, en rigor, deja

¹¹³ Cf. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op. cit., pp. 290-291, y 298-299.

¹¹⁴ Cabe aclarar que, allende la exposición de Hegel, es posible reconocer que muchas de las consideraciones que muestra de la religión mosaica son subsidiarias de una comprensión altamente negativa de la politicidad ínsita en la religión de Moisés. En efecto, para Hegel el judaísmo neutraliza o elimina -en un sentido no dialéctico- lo político, en la medida en que mediatiza todas las relaciones sociales a través de lo religioso. De este modo, quita a la grey su naturaleza política (ya sea ésta natural o artificial) para entenderla estrictamente de modo religioso. Cf. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op. cit., pp. 274 y ss.

librado al azar la mediación entre el criterio formal nomotético que profiere la máxima y la acción particular que tiene lugar en un contexto determinado. Por el contrario, sólo un fundamento no estrictamente racional, sino enraizado en las pasiones es lo que puede inclinar espontáneamente al cumplimiento de dicha ley.

En segundo lugar, influido por las lecturas de Montesquieu y E. Gibbon, Hegel establece un paralelismo entre la decadencia de la República Romana y la de los tiempos en los cuales escribe. Transcribimos aquí un extenso, pero valioso pasaje:

«La gran finalidad que el Estado fijó a sus súbditos era la utilidad dentro del mismo, mientras que la finalidad que éstos se fijaron para sí mismos se componía de lucro y de sustento [...] Toda actividad y todo fin se refería entonces a lo individual; no había ya actividad para una totalidad, para una idea. Cada cual trabajaba o bien para sí o bien forzadamente, para otro individuo particular [...] Desapareció toda libertad política: el derecho del ciudadano daba sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, la cual llenaba entonces su mundo entero. La muerte, el fenómeno que destruía toda la trama de sus fines, la actividad de toda su vida, tenía que transformarse para el individuo en algo terrorífico, ya que no había nada que lo sobreviviera. Para el republicano sobrevivía la república; por lo que tenía la impresión de que ésta, que era su alma, era algo eterno»¹¹⁵

¹¹⁵ [«Brauchbarkeit im Staate war der grosse Zweck, den der Staat seinen Untertanen setzte, und der Zweck, den diese sich dabei setzen, war Erwerb und Unterhalt [...] Alle Tätigkeit, alle Zwecke bezogen sich jetzt aufs Individuelle; keine Tätigkeit mehr für ein Ganzes, für eine Idee – entweder arbeitete jeder für sich oder gezwungen für einen anderen Einzelnen [...] alle politische Freiheit fiel hinweg; das Recht des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; die Erscheinung, die ihm das ganze Gewebe seiner Zwecke, die Tätigkeit seines ganzen Lebens niederriss, der Tod, musste ihm etwas Schreckliches sein, denn ihn überlebte nichts; den Republikaner {hingegen} überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, dass sie, seine Seele, etwas Ewiges sei], Hegel, G. W. F., *Die Positivität der christlichen Religion*, op. cit., p. 206. Nos distanciamos de la lectura de Planty Bonjour, quien sitúa el interés de Hegel en Montesquieu en el encuentro de dos espíritus liberales (del Club de l'Entresol a la celebración hegeliana de la Revolución Francesa en 1789). Por el contrario, creemos que la admiración de Hegel por Montesquieu (véase nota 246) está vinculada por la originalidad que el filósofo francés le ofrece para pensar las fuentes del derecho en el marco de una ontologización del concepto iusnaturalista de derecho. En este sentido, creemos que el espíritu de las leyes le proporciona a Hegel una perspectiva simétricamente alejada de las abstracciones del entendimiento del iusnaturalismo y de la fuerza autopoiética de la historia en la Escuela Histórica. Cf. Planty-Bonjour, G., «L'esprit general d'une nation selon Montesquieu et le "Volksgeist" hégélien», en: D'Hondt, J. (comp.), *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 7-24.

Refiriéndose puntualmente a Roma, Hegel advierte que no solamente la acción como resultado de la particularización de algo superior constituye el fundamento de que dicho comportamiento sea sostenible en el tiempo, sino que el sostén espiritual que orienta teleológicamente al actuar es lo que verdaderamente opera como impulso. En sentido estricto, cuando la acción es deducida de un universal, la diferencia entre su causa eficiente y su causa final es sólo analítica. En rigor, al ser ésta una manifestación del absoluto ético, el momento del móvil y el fin de la acción sólo pueden ser discriminados *in intellectu*, pero no en la realidad. Cuando la totalidad desaparece, todo el horizonte de sentido de la acción para el individuo se concentra únicamente en su propia persona. El rasgo distintivo de lo absoluto es su carácter trascendente; halla su legitimidad en su propia existencia fáctica; esta característica es la que, por antonomasia, se encuentra en el momento en el cual la totalidad ética ha desaparecido. Cuando este fenómeno acontece, el único horizonte de comprensión desde el cual tiene sentido interpretar la acción ética es el utilitarismo egoísta, dado que ya no hay nada más allá de uno mismo que pueda proporcionar una guía para nuestro accionar. Correlativamente, la libertad autorrealizada en lo universal deviene mera libertad negativa en el contexto del intento del individuo por obtener el mayor lucro posible del mundo. La libertad ya no tiene que ver aquí con la realización en el mundo de una subjetividad colectiva e histórica, sino que, de manera fisicalista, se reduce a una propiedad del individuo, quien, de modo inalterable, la lleva consigo a donde se traslade, puesto que ésta no es algo que él le deba a la Iglesia o al Estado, sino que es una propiedad de sí mismo como persona.

Por último, aparece en esta decadencia una resignificación de la muerte, ya que, al no existir trascendencia alguna al individuo, y al no haber una libertad positiva que permita autorrealizar al sujeto en el mundo, nada puede esperarse luego de la muerte física. Como señala Hegel, para el republicano romano la muerte física no significaba el fin de su actividad como sujeto, dado que su acción formaba parte de un todo ético que lo trascendía. En este sentido, en varios pasajes Hegel elogia a Catón, quien no podía soportar retirarse a la vida privada. Suprimida la constitución, Catón no podía seguir viviendo; una parte de su vida pertenecía a tal espiritualidad, y eliminada ésta, ya *no tenía sentido* continuar con una vida meramente empírica. Desde luego, esto no quiere decir que Hegel elogie una suerte de escatología idólatra, pero sí tiene una comprensión de tal suicidio al interior de la escisión

entre la vida particular y la pertenencia a un todo. En este sentido, Catón representa no tanto la figura de un héroe como el intento de resistencia espiritual frente a la decadencia y muerte de lo absoluto. Al desaparecer la totalidad omniabarcante dadora de sentido y sostenedora del mismo, la muerte se presenta como el hecho que pone fin a la búsqueda de lucro permanente en la vida terrenal. Asimismo, de manera concomitante, tiene lugar una transformación de la relación entre el individuo y la propiedad privada. Si, por una parte, la libertad sólo se predica de sujetos individuales y fundamentalmente consiste en diferenciarse del otro, y por otra, la actividad central de todo individuo es incrementar su propiedad,¹¹⁶ es comprensible que la muerte no pueda ser sino aquello que el hombre más deba temer, puesto que nada de lo que haya hecho en su vida podrá tener valor luego del fin de su existencia.

En suma, el diagnóstico de su época presentado por Hegel es asistemático, pero para los fines de nuestro interés nos alcanza con detenernos en ciertos momentos puntuales, a saber: la desaparición de una totalidad fundamentadora del sentido (inicial y último) de toda acción ético-política, la ausencia absoluta de la virtud pública, y la ruptura en la relación *ética* entre individuo y ley positiva.

§ 6 Hasta aquí hemos expuesto parte del cuadro político contemporáneo que el joven Hegel presenta en sus escritos, señalando la simultánea confrontación que el autor de la *Wissenschaft der Logik* hace con la presentación del horizonte histórico-conceptual de la decadencia de las civilizaciones antiguas. Ahora bien, la pregunta que, de alguna manera, ya aparecía en el primer capítulo es: ¿cómo debe estar estructurada un tipo de organización ético-política que supere esta condición? Para el joven Hegel una renovación ética no puede estar aislada de una *renovación religiosa*. En efecto, como en la decadencia de los antiguos, la religión tiene una función central en la vida de los hombres, al proporcionarles a ellos un sentido omniabarcador y trascendente a sus acciones individuales. Es por esta razón que el

¹¹⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Fragmente historischer und politischer Studien...*, op. cit., p. 439.

joven Hegel pone el foco de sus elucubraciones en el estudio de las religiones paganas antiguas, en el judaísmo, el cristianismo y en la mitología alemana.

Como hemos anticipado, un concepto central con el cual Hegel confronta es el de «fe positiva». En varios pasajes de sus manuscritos berneses y frankfurtianos expone una crítica al mismo desde diferentes perspectivas, las cuales, sin embargo, tienen ciertos rasgos en común. En dos oportunidades dicho concepto es definido. Veamos:

«Se le llama positiva a una creencia en la que lo práctico existe teóricamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe sólo como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone las representaciones de algo objetivo (que no puede llegar a ser subjetivo) como principio de la vida y de las acciones»¹¹⁷

Es posible ver aquí que Hegel insiste en la oposición entre interioridad y exterioridad, a la cual nos hemos ya referido. En sentido estricto, la noción de *fe positiva* aparece en Hegel casi como un oxímoron, puesto que la fe es por definición un acto compuesto de un momento sentimental que no puede orientarse hacia un fenómeno exterior a sí. Ahora bien, al criticar la positividad de la fe, ¿cuál es la religiosidad que revaloriza Hegel? Como señala acertadamente N. Plotnikov: «Del hecho de que Hegel ponga en el centro de sus críticas a las formas institucionalizadas de la religión cristiana no se sigue de ninguna manera la exigencia de una liberación de las formas religiosas».¹¹⁸ Para el joven Hegel el hombre necesita de la religión, pues ésta es la que le proporciona un sentido de trascendencia a sus acciones a través de una instancia imponderable para él. No es posible para Hegel ofrecer un sustituto secular para aquello que dota de unidad teleológica a las acciones de los hombres. Y es importante destacar aquí que nos referimos a un fundamento de las acciones y no meramente a una mera «función social». En este sentido, estamos en desacuerdo con J. M. Ripalda, quien interpreta que para el joven Hegel «...el pueblo

¹¹⁷ [«Positiv wird ein Glaube genannt, in dem das Praktische theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich Subjektive nur als Objektives; eine Religion, die Vorstellungen von etwas Objektivem, das nicht subjektiv werden kann, als Prinzip des Lebens und der Handlungen aufstellt»] Hegel, G. W. F., «Entwürfe über Religion und Liebe», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., p. 239.

¹¹⁸ Plotnikov, N., *Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel*, Stuttgart, Friedrich Frommann & Günther Holzboog Verlag, 2004, p. 79. Para una lectura contraria, véase Kaufmann, W., «Hegel Antitheological Phase», op. cit.

necesita de las andaderas de la religión para poder llegar a la razón». ¹¹⁹ A nuestro entender, Ripalda se equivoca porque no repara en que la importancia de la religión para Hegel es clave *en el pasaje de la subjetividad a la objetividad*. En efecto, a lo largo de distintos textos Hegel desarrolla el concepto de «disposición [*Gesinnung*]» como el agente catalizador que permite el pasaje de un sentir interno en el hombre a un acto externo. En sentido estricto, podríamos decir que la relación entre religión y razón que describe Ripalda es exactamente la contraria a la que aspira a defender Hegel. ¹²⁰ La religión no es una herramienta para manipular a la masa que no participa del *lógos*, mientras que, por el contrario, una minoría de seres racionales podría dispensarse de este paso previo. Aún más, aunque tal escisión existiera, de esta división no se seguiría que los hombres racionales fueran más virtuosos, o más republicanos, según el caso. Por el contrario, el joven Hegel de los años de Bern y Frankfurt no presenta en ningún momento una confianza ciega en el progreso de la razón, al menos entendida desde esta perspectiva. Nos interesa destacar aquí que la importancia de la religión no es meramente funcional sino que es una *conditio sine qua non* para la vida comunitaria. Para el joven Hegel no sería posible una comunidad en la cual todos sus ciudadanos fueran virtuosos y, simultáneamente, ateos o irreligiosos. Como señalamos, la religión se dirige a *animar* el sentimiento en el hombre, el cual forma una

¹¹⁹ Ripalda, J. M., *La Nación dividida. Raíces de un pensador burgués*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 168. Sobre la consideración de la relación entre razón y religión en Roma, véase Bonacina, G., *Hegel il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari diritto cristianesimo e tardo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1991, p. 170.

¹²⁰ Según H.-F. Fulda este interés del joven Hegel no se vería tanto atado a su formación teológica como a las reformas religiosas que tienen lugar en Francia luego de la muerte de Robespierre, frente al temor de que éstas tengan una influencia en Alemania. Cf. Fulda, H.-F., *Hegel*, op. cit., pp. 41-42. Más allá de la lectura de Fulda, creemos que es clara la intención de Hegel de que tenga lugar una reforma religiosa adecuada a los nuevos tiempos. Como señala él mismo: «...ahora, cuando después de siglos la humanidad vuelve a ser capaz de regirse por ideas, desaparece el interés por lo individual [...] el aparato angustiante, el sistema artificial de motivaciones y de consuelos en que tantos miles de débiles encontraron alivio, deviene hoy más prescindible. El sistema de la religión, que se adaptó siempre al color de la época y al de las constituciones estatales, cuya suprema virtud era la humildad, la conciencia de su incapacidad, que espera todo de otra parte [...] contendrá ahora una dignidad propia, verdadera e independiente» [«wenn nach Jahrhunderten die Menschheit wieder Ideen fähig wird, das Interesse an dem Individuellen verschwindet [...] jetzt [...] der ganze ängstliche Apparat, das künstliche System von Triebfedern und Trostgründen, worin soviel tausend Schwache ihr Lasbsal fanden, wird entbehrlicher. Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, deren höchste Tugend Demut {war}, Bewusstsein seines Unvermögens, das alles anderswoher (...) erwartet, wird jetzt eigene wahre, selbständige Würde erhalten», Hegel, G. W. F., *Fragmente über Volksreligion...*, op. cit., pp. 100-101. Las bastardillas son nuestras.

totalidad con la razón.¹²¹ La religión es el momento que vivifica la *Gesinnung*, y esta convicción es la que *dota de sentido* al mundo, proporcionándole un horizonte ulterior al inmediatamente percibido en las acciones individuales. Como señala J. C. Bourdin: «Es de la *Gesinnung* de donde proviene el carácter sagrado del sentimiento del Estado».¹²² Al dotar de una unidad total al conjunto de las acciones de los hombres, la religión se revela no sólo como una instancia no manipuladora del móvil de tales acciones, sino esencialmente como el momento trascendente que puede superar la mera utilidad y racionalidad formal con la cual el átomo egoísta se enfrenta a un mundo absolutamente carente de mediaciones entre lo universal y lo particular. Como señala Hegel en distintos pasajes de su obra, sólo el espíritu puede reconocer al espíritu. La ausencia de arbitrariedad en el contenido proporcionado por la religión está garantizada precisamente por su universalidad, que, más tarde, Hegel la presentará en su *Enzyklopädie...* como lo universal bajo la forma del sentimiento (en principio, esta consideración parifica a *toda* religión, pero Hegel no se expide aquí -más allá de las críticas a la legalidad judía- acerca del problema de la *vera religio*).

De manera correlativa encontramos este tópico en *Das Leben Jesu*: el Jesús que presenta Hegel se encuentra lejos de expresar exteriormente su divinidad. Por el contrario, el filósofo de Stuttgart expone a Jesús como un maestro -por momentos, teñido de tonos marcadamente socráticos- encargado de hacer que los hombres se despojen de sus prejuicios y que puedan guiar sus vidas de acuerdo con su enseñanza. Jesús es la voz del cielo en la tierra, pero la lectura hegeliana se ocupa de señalar que él nunca presenta el fundamento de su autoridad, su linaje divino.¹²³ Ciertamente influido por el Kant de *La*

¹²¹ Sobre el componente sentimental en relación con la razón, véase Jaeschke, W., *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, pp. 111 y ss.; Schmidt, T., *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, pp. 42 y ss.

¹²² Bourdin, J.-C., «L'État et la religion chrétienne chez Hegel», en: Vieillard-Baron J.-L. e Y. C. Zarka (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, p. 179.

¹²³ En paralelo, en enero de 1795 Hegel escribe a Schelling: «Nuestra consigna es razón y libertad, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible» [«Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche»], Hegel, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, editado por J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952, t. I, p. 18.

religión dentro de los límites de la mera razón,¹²⁴ Hegel aspira a señalar cómo Jesús alcanza a producir la mencionada *Gesinnung* de manera invisible; es decir, cómo su efecto es mucho mayor al no presentarse como la divinidad en la tierra. En efecto, el Jesús de Hegel se halla desprovisto de todo contenido místico. Jesús como maestro enseña a través del relato, del consejo, de la parábola; cual profeta habla para quienes lo quieran escuchar, mas nunca revela su verdadera identidad. Jesús apela al corazón de los hombres, en donde ellos habrán de encontrar sus verdades, y a la deposición del orgullo y la arrogancia. Por una parte, su enseñanza se basa en la argumentación *racional* que ofrece, pero por otra, el Jesús hegeliano deja entrever que, de manera simultánea, no es un maestro ordinario.¹²⁵ A través de la palabra el Jesús hegeliano insufla de modo invisible el credo que busca transmitir. Por medio de la liberación de los prejuicios y el desapego de los intereses inmediatamente materiales y cotidianos Jesús transmite su enseñanza sólo mediante pequeños gestos. Para ello, él muestra en numerosas ocasiones un rostro *humano*, al encolerizarse con los judíos en la sinagoga, o al expulsar a los mercaderes del templo. El éxito de su tarea aleccionadora Hegel lo atribuye -por momentos- a sus virtudes oratorias, y no a una fuerza sobrenatural, pero más allá de este punto, lo importante es que nunca abandona la invisibilidad. Inclusive en el momento en el cual es interrogado por el sumo

¹²⁴ Kant, I., «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», en: Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Band 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. Sobre la influencia de este texto kantiano en el joven Hegel, véase Lewis, T., *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, Oxford University Press, 2011, pp. 44 y ss.

¹²⁵ Como señala Hegel: «Con treinta años Jesús mismo hizo su primera aparición en público como maestro; inicialmente su predicación parece haber estado limitada a algunos individuos; pronto otros se unieron a él, en parte por el agrado que les producían sus enseñanzas y en parte por responder a su llamado; ellos lo acompañaban casi siempre por todas partes; *por medio de su ejemplo y de sus enseñanzas* Jesús quería desterrar de ellos el espíritu limitado de los prejuicios judíos y de su orgullo nacional, y trataba de animarlos con su espíritu, el cual sólo daba valor a la virtud que no está vinculada a ninguna nación en particular ni a ninguna institución positiva...» [«In seinem dreissigsten Jahre erst trat {Jesus} selbst öffentlich als Lehrer auf, sein Vortrag scheint im Anfang mehr auf einzelne eingeschränkt gewesen zu seyn, bald gestellten sich theils durch den Geschmack, den sie an seiner Lehre fanden, theils auf seinen Zuruf {Jünger zu ihm}, von denen er meist überall begleitet wurde, und aus denen er durch sein Beispiel, und seine Belehrungen den eingeschränkten Geist jüdischer Vorurtheile und Nationalstolzes zu vertreiben und sie mit seinem Geiste, der nur in Tugend, die nicht an eine besondere Nation, oder positive Einrichtungen gebunden ist...»], Hegel, G. W. F., «Das Leben Jesu», en: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, editado por Friedhelm Nicolini y Gisela Schüler, Hamburg, Felix Meiner, 1989, t. I, p. 210.

sacerdote, Hegel destaca la elipsis del talante de Jesús, quien responde a sus preguntas «con tranquila serenidad [*mit ruhiger Fassung*]». ¹²⁶

La enseñanza se produce a través de medios invisibles, puesto que Jesús *prima facie* sólo se apoya en argumentos racionales para la transmisión de su mensaje, pero también *desde* la invisibilidad, dado que él no revela su procedencia. Sólo en el momento en el cual, de un modo u otro, él ya sabe que habrá de ser condenado *hace visible* su verdad y se da a conocer. Como señala G. Della Volpe: «El centro de esta *Vida de Jesús* se encuentra en la lucha dramática entre la religión racional de Jesús, religión de la interioridad, entendida kantianamente como *ley y deber*, y la religión eclesiástica exterior y ceremonial de los fariseos». ¹²⁷ En efecto, en el comentario hegeliano de las actitudes de Jesús por favorecer la idea del desprendimiento de los intereses meramente inmediatos, se destaca la capacidad de Jesús por persuadir a la gente que lo escucha (a excepción de los fariseos, desde luego). No obstante, Hegel subraya asimismo las burlas que los fariseos profieren a Jesús (en especial cuando éste se refiere a dejar de lado el interés por el dinero), pero no opone argumentos en los cuales su palabra se vea discutida racionalmente. De esta manera, la enseñanza se propala entre aquellos que están dispuestos a escucharla y, de igual modo, reciben *invisiblemente* la doctrina.

Ahora bien, el interrogante que nos interesaría sugerir en este momento es el siguiente: teniendo en cuenta la reforma religioso-ético-política que invoca Hegel, ¿es posible que esta renovación se produzca bajo la forma de un *republicanismo revolucionario*, como interpreta Lukacs; ¹²⁸ o de una *autoorganización democrática*, como

¹²⁶ Hegel, G. W. F., *Das Leben Jesu*, op. cit., p. 270. Es interesante destacar que la salida de la invisibilidad en el relato se produce cuando, ante la pregunta sobre el linaje santo que el sumo sacerdote le hace a Jesús, éste no sólo responde que sí lo es (*i. e.* un hombre santo), sino que además agrega que «...a este hombre despreciable, que se había consagrado a la divinidad y a la virtud, lo habrás de ver un día revestido de gloria elevado por encima de las estrellas» [«...diesen verachteten Menschen, der der Gottheit und der Tugend geheiligt war, werdet ihr einst mit Herrlichkeit bekleidet und über die Sterne erhaben erblicken»], *Idem*, p. 271.

¹²⁷ Della Volpe, G., *Hegel romantico e mistico...*, op. cit., p. 42. Para un desarrollo de este punto, véase Herceg, M., «El joven Hegel y el problema de la falsa reconciliación. Ensayo sobre el período de Berna (1793-1796)», tr. cast. J. García Mazo, en: *Versiones*, N° 8, julio-diciembre 2008, Medellín, pp. 62 y ss.

¹²⁸ Lukacs, G., [1948] *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tr. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975, cap. 1.

sugiere Habermas,¹²⁹ sin el *concurso* de una «asistencia desde lo alto» [*einen Beistand von oben*]?¹³⁰ Dicho con otras palabras, ¿es posible interpretar los textos de Hegel de esta época bajo la condición de que el atomismo egoísta sea superable sólo a través de una ética, es decir, mediante relaciones horizontales sin ningún tipo de intervención *externa*? Nuestra hipótesis es que, a pesar de que Hegel no formula en este período una teoría del Estado que pueda superar dicha condición, de aquí no se sigue que piense que una ética comunitaria horizontal sea una posibilidad para abandonar el egoísmo de la sociedad contemporánea en la cual vive. La renovación espiritual buscada por Hegel no puede carecer de un elemento vertical que -amparándose, desde luego, en una legitimidad histórica, o en la *idea*, mas no en un pacto social- la imponga y la sostenga. La tensión en la cual se encuentra el Hegel de este período radica en que, al no encuadrar dicha reforma en un Estado, ésta se ve desprovista de los marcos institucionales -universales y mediatizantes cabría decir- encargados de vehicularla. *Sólo el espíritu puede reconocer al espíritu*, pero los cambios no se producen de manera mimética sino, a la manera de la enseñanza del Jesús hegeliano, la *iglesia invisible* es la encargada de producirlo. Como señala nuestro epígrafe, a la corrupción positivizante de la religión no debe oponérsele una moral secularizada (ilustrada) basada en la razón, sino que, por el contrario, aquello que debe ofrecerse es *otra autoridad religiosa*. No es posible una retotalización del sentido unívoco del mundo con ausencia de la religión.

De esta manera, Hegel piensa la reconciliación ético-política en torno a dos tópicos centrales: por una parte, ofrecer una categorización de la crisis ético-religiosa de su tiempo, intentando dar cuenta de sus raíces, mediante el estudio de las religiones paganas, el judaísmo y el cristianismo. Con todo, a través de una parificación entre la decadencia de los antiguos y el ocaso de la civilización del presente en el cual escribe, de manera simultánea, Hegel busca dar cuenta del marco necesario para una posible renovación religiosa, mas rechazando implícitamente el proyecto de Robespierre de fundar una nueva religión. En este período Hegel presenta algunas oscilaciones en torno a su proximidad del cristianismo,

¹²⁹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, tr. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 40. Para una interpretación global de la obra hegeliana en este punto, véase Cristi, R., «Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 259-283.

¹³⁰ Hegel, G. W. F., *Die Positivität der christlichen Religion*, op. cit., p. 111.

pero a pesar de sus críticas tempranas, se inclina por el hecho de que dicha reforma deba tener lugar al interior del cristianismo. Sólo bajo un orden político comunitario fundado éticamente en una totalidad omnicomprendiva dadora de sentido para las acciones es superable el atomismo moderno. Dicha omnicomprendividad sólo la puede ofrecer la religión, motivo por el cual para Hegel ésta no constituye un complemento para que la masa pueda acceder a la razón, sino un elemento insustituible de una comunidad *ética*.

En este marco, no es sino el cristianismo la religión encargada de ocupar este lugar, ya que, en primer lugar, ésta inclina al individuo hacia el cumplimiento de la ley *interiormente*, produciendo una «disposición interna» que hará que éste sostenga su actitud en el tiempo. Sin el concurso de la religión no puede producirse este fenómeno, ya que sólo ésta ofrece este horizonte de sentido desde una trascendencia no discutible -según Hegel- para el sujeto, a partir del cual es posible orientar todas las acciones (dotadas de un componente ético) en torno a un fin específico. En segundo lugar, el cristianismo es la religión privilegiada aquí porque puede producir esta enseñanza, transmitiendo su mensaje, como la enseñanza de Jesús, de manera invisible, sin violentar a los individuos, produciendo este sentimiento interior. En efecto, si la enseñanza religiosa se presentara en la visibilidad, ésta sería rechazada por la razón ilustrada, puesto que su ideario doctrinal podría ser considerado contrario a la autonomía del yo. Por el contrario, al ponderar el aspecto *pedagógico* de Jesús (dejando de lado el momento redentorio), Hegel entiende que ésta es una posible vía de renovación religiosa. Al ser expuesta desde la invisibilidad, dicha doctrina no es objetable, a menos que ataque directamente las convicciones religiosas de otro credo, como en el caso de la discusión de Jesús con los fariseos. No obstante, transmitida desde la invisibilidad ésta puede alcanzar mayores efectos, puesto que, si bien -al menos en la enseñanza de Jesús- se basa en la razón, transmite contenidos no estrictamente racionales (*i. e.* el amor) que habrán de inclinar a los individuos a organizar sus acciones en torno a un fin común e *ipso facto* mantenerlas en el tiempo. En suma, la religión constituye un componente específico necesario para una comunidad ética auténticamente integrada; puesto que la asistencia desde lo alto que ella aporta no puede ser sustituida por un ideal secular.

§ 7 En el sometimiento o en el acto de servidumbre se da una ausencia de voluntad y una atomización entre los hombres. Este movimiento conceptual tiene como correlato una falta de amor en el vínculo humano. La ausencia de acción voluntaria y de un nexo sustancial que supere la mera yuxtaposición de individualidades hace que toda legislación, ya civil, ya religiosa, sea percibida como perteneciente a un universo trascendente cuya relación con los hombres se da de manera monádica. Es decir, cada hombre se ve constreñido por razones que no siempre comprende a obedecer una ley cuyo fundamento, alcance y fin tampoco entiende.¹³¹

La comprensión del joven Hegel de este conflicto se halla jalonada por diferentes instancias. Ante todo, en su estadía en Frankfurt, aparece en no pocas ocasiones una elogiosa valoración del término moralidad (*Moralität*)¹³² y del amor, entendido como *pneuma* de esta moralidad. En contraste con la experiencia histórica de la religión mosaica, aparece el cristianismo primitivo como un tipo de interiorización de la ley digno de ser comprendido como un criterio válido para la superación del atomismo. En efecto, como veremos luego, el cristianismo representa para Hegel la vivificación de las relaciones legales y la espiritualización de las mismas.¹³³ El momento esencial del cristianismo que logra interiorizar la ley es el *amor* invocado por Jesucristo. Como señala Hegel: «Jesús opuso el hombre a la positividad de los judíos, a las leyes y a sus deberes las virtudes; y en éstas superó la inmoralidad del hombre positivo».¹³⁴ Según el filósofo de Stuttgart, en

¹³¹ Aunque Hegel no lo desarrolla, en sus escritos juveniles aparece el término «ateísmo» [*Gottlosigkeit*] como una consecuencia posible de este movimiento interno a la religión judía. No es poco interesante esta mención, ya que halla coherencia al interior del planteo hegeliano. Según él, una religiosidad infinitamente trascendente, incomprendida, inflexible frente a la tentación humana y ambigua respecto de su sentido último no puede sino, de manera consecuente, culminar en una autodestrucción. Cf. Nohl, H., *Hegels theologische Jugendschriften*, op. cit., pp. 385 y 398.

¹³² Cf. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op.cit., p. 300.

¹³³ En este sentido, concordamos con K. Löwith, quien sostiene que «El punto de vista desde el que [Hegel] condujo la interpretación crítica, es decir, diferenciadora, de la religión cristiana estuvo dado por la cuestión acerca de la posible reposición de una “totalidad de la vida”, en sí misma escindida. Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús -en contraste con la “positividad” o legalidad de la religión judía, basada en la ley- había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una religión del “amor” que superaba a la ley», Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, tr. E. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 420-421.

¹³⁴ [«Der Positivität der Juden hat Jesus den Menschen entgegengesetzt, den Gesetzen und ihren Pflichten die Tugenden, und in diesen die Immoralität des positiven Menchen aufgehoben»], Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op. cit., p. 336.

sentido estricto, lo que se encuentra por detrás de la concepción de la ley es una comprensión del hombre. El valor añadido por Jesucristo estaría dado por su capacidad de proponer una constitución orgánica de la relación entre individuo y ley, entendida como integrada a una totalidad superior y no meramente opuesta de modo extrínseco.¹³⁵ El nexo que lograría articular esta totalidad no sería sino el *amor* que está presente dentro de esta esfera. En este sentido, Hegel sostiene que el *amor* es el complemento de las virtudes, mientras que las virtudes son el complemento de las leyes. Así, el individuo no queda aislado como una entidad separada y opuesta a la irreductible y fría universalidad de la ley, sino que, por el contrario, se integra a una totalidad de la cual no sólo participa sino que -y esto es lo más importante- se reconoce en ella misma como parte esencial. De esta manera, Hegel afirma que:

«Lo religioso es *πλήρωμα* del amor, (amor y reflexión unidos, ambos pensados como vinculados). La intuición del amor parece llenar la exigencia de plenitud; pero hay en ella una contradicción: lo que intuye, lo que representa algo, es un acto que delimita, sólo un acto cuya receptividad es limitada, mientras que el objeto sería algo infinito»¹³⁶

Este vínculo ofrecido por el cristianismo no constituye un tipo de solución algorítmica frente a los problemas que, según Hegel, aparecen en el judaísmo. Por el contrario, como él mismo señala, en el amor se presenta un tipo de universalidad cuya particularización exige, necesariamente, la acción individual de los sujetos, de los cuales habrá de predicarse oportunamente el carácter virtuoso de sus actos. El amor puede ser comprendido, en cierto sentido, como una superación provisional de la ley judía, pero como nexo articulador del cuerpo político revela, de manera casi inmediata, sus más próximas limitaciones. Así, si bien el amor en tanto tal se muestra como una actitud ante la acción mucho más coherente que la oposición ante la ley con la constitución orgánica del cuerpo

¹³⁵ Sobre este tema, véase Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, op. cit., pp. 111 y ss.

¹³⁶ [«Religiöses ist also das *πλήρωμα* der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht). Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende, ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches»], Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op. cit., p. 370.

político que busca Hegel, este sentimiento no deja de ofrecer un alto grado de arbitrariedad. Semejante indeterminación puede tener lugar al interior de la familia, en la intimidad propia de un grupo cerrado cuyos momentos disolventes no revisten una gran complejidad. No obstante, cuando pasamos del *oikos* a la *pólis*, las instancias en pugna que contribuyen positiva o negativamente a soldar internamente el cuerpo político son mucho más complejas. Por consiguiente, dotar al amor de la responsabilidad de unificar *in extenso* a todos los momentos internos del Derecho es interpretado por el filósofo de Stuttgart como la adjudicación a la mera voluntad individual de tener que mediar constantemente -sin criterio definido alguno- entre un universal abstracto y una situación problemática concreta.

§ 8 Los años 1795 y 1796 representan para el desarrollo del pensamiento político de Hegel una inflexión en la cual sus elucubraciones comienzan a orientarse en la dirección de una teoría de las instituciones políticas, en la cual se hace ostensible el rol que éstas habrán de tener frente a sus miembros. Es aquí en donde convergen ciertas reflexiones de los años anteriores, en donde todavía la religiosidad operaba a modo de *pendant* entre el pueblo y su autorrealización como sujeto ético-político. Por el contrario, no es sino en este año en el cual estas reflexiones se ven articuladas en torno al Estado, aún cuando éste no tenga la dignidad ontológica que Hegel le habrá de atribuir en los años siguientes. En efecto, mientras que en los *Fragmente...* la idea de constitución de una comunidad estaba supeditada al despliegue de la autoconciencia de un pueblo como tal, en sus variadas particularidades, tras este gozne será el Estado el actor el encargado de conducir este proceso. La pregunta rectora de esta asunción se concretiza del siguiente modo: dado que el Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos sino en cuanto entidad moral, ¿cómo es posible que exija moralidad sin autopresentarse como agente moral? Para Hegel esta respuesta sólo puede adoptar una vía indirecta:

«Si el Estado tuviera leyes para que sus ciudadanos fueran morales, éstas serían poco convenientes, ya que serían contradictorias y ridículas. [El Estado] puede

inducir a sus ciudadanos a servirse de estas instituciones sólo por medio de una confianza que él debe despertar en ellos. La religión es el mejor de estos medios, y depende del uso que le dé el Estado el que ésta sea oportuna para corresponder a ese fin. Este fin es claro en las religiones de todos los pueblos. Todas ellas tienen en común que se refieren a la *producción de la disposición*, la cual no puede ser objeto de las leyes civiles. Una religión es mejor o peor de acuerdo con la forma en que se produce esa *disposición* de la cual nace la acción»¹³⁷

A pesar de que aquí no se halla presupuesta una distinción entre *sociedad civil* y *Estado*, ni tampoco el concepto de eticidad entendido como una superación de la moralidad, es preciso notar que el cambio respecto a la perspectiva inmediatamente precedente es decisivo desde el punto de vista político: el Estado es el actor responsable de perseguir la acción moral de los hombres a través de la religión, no entendida como un mero instrumento a introducir y manipular, sino como algo más complejo: no hay Estado sin religión, motivo por el cual la religión es, de manera simultánea, condición de posibilidad y medio para su efectivo cumplimiento. La estatalidad aquí presupuesta es considerablemente distinta de aquella que Hegel formulará en Jena, ya que ofrece una distinción (casi puffendorfiana) entre el Estado como *ens moralis* y el Estado como *ens juris*. Si la ley civil del Estado se identificara con la ley moral, el Estado se vería atrapado constantemente en dilemas morales. Con otras palabras, la ley civil no agregaría nada a la idea de ley moral, a excepción de que ésta fuera considerada como una suerte de *especificación*. Es por esta razón por la cual el Estado tiene el deber de proteger y conservar la fe, así como el ejercicio libre de culto.¹³⁸ Sin embargo, la religión, o más precisamente, toda iglesia sólo puede defender su fe y alzar su voz como *ens moralis* frente a los individuos que libremente pertenezcan a ella.¹³⁹

¹³⁷ [«Gesetze, die der Staat gäbe, seine Bürger sollen moralisch sein, kämen ihm nicht zu, wären widersprechend und lächerlich. Die Bürger dazu zu bringen, sich dieser Anstalten zu bedienen, vermag er allein durch Zutrauen, das er für sie erwecken muss. Religion ist vorzüglich dieses Mittel, und es kommt auf den Gebrauch, den der Staat davon macht, an, ob sie tauglich ist, dem Zweck zu entsprechen. Dieser Zweck ist bei den Religionen aller Völker deutlich, sie haben alle das miteinander [gemein], dass sie sich immer darauf beziehen, die Gesinnung hervorzubringen, welche kein Objekt bürgerlicher Gesetze sein kann...»], Hegel, G. W. F., *Die Positivität...*, op. cit., p. 137. Las bastardillas son nuestras.

¹³⁸ *Idem*, pp. 172 y ss.

¹³⁹ Según Hegel, mientras que los protestantes serían respetuosos de este principio (no es ocioso que Hegel, quien usualmente elogia a Lutero, no mencione nunca a Thomas Müntzer y la revuelta de los

De manera notable, como señala el epígrafe del presente capítulo, Hegel clarifica con precisión el pasaje del paganismo al cristianismo como un hecho decisivo para la comprensión del Estado. Este tránsito constituye una «revolución visible», la cual se halla precedida por una «revolución invisible», cuyas causas deben ser reconstruidas por la filosofía:

«La sustitución de la religión pagana por la cristiana es una de las revoluciones increíbles por cuyas causas el historiador reflexivo tiene que preocuparse. Las grandes revoluciones visibles se hallan precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es complejo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de estas revoluciones dentro del mundo espiritual produce asombro ante el resultado. La sustitución de una antiquísima religión nativa por otra advenediza es una revolución que se efectúa directamente en el mundo espiritual; por esto sus causas tienen que estar –de una manera inmediata también– en el espíritu de la época»¹⁴⁰

Si bien, en sentido estricto, Hegel no participa del *locus* finisecular ilustrado de la «iglesia invisible», lleva a cabo esta referencia, que, ulteriormente en la *Enzyklopädie...*,

campesinos), los católicos siempre habrían sido más problemáticos: «el aspecto más odioso de la historia de los países católicos es que tratan [...] a los disidentes como rebeldes: rebeldes contra la Iglesia, cuya fe, fijada por la mayoría de votos o por la pura fuerza, debe ser ley para todos [...] Aquí el contrato eclesiástico se ha asimilado por completo al contrato de la sociedad civil y el Estado eclesiástico ha asumido los derechos del Estado civil» [«...es hingegen die verhaßteste Seite der Geschichte katholischer Länder ist, wie und aus welchen Grundsätzen in diesen Andersdenkende als Rebellen gegen die Kirche, deren Glaube, durch Mehrheit der Stimmen oder durch absolute Macht bestimmt, Gesetz für jeden sein soll, als Rebellen gegen die Gottheit, deren Richteramt die Kirche an ihrer Statt zu handhaben sich anmaßte [...] behandelt worden sind, indem hier der kirchliche Vertrag ganz dem Vertrag der bürgerlichen Gesellschaft gleichgeachtet und dem kirchlichen Staat gleiche Rechte wie dem bürgerlichen Staat eingeräumt worden waren»], *Idem*, pp. 174-175. Véase *infra* § 44.

¹⁴⁰ [«Die Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche ist eine von den wunderbaren Revolutionen, deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß. Den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar und ebenso schwer mit Worten darzustellen als aufzufassen ist. Die Unbekanntheit mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen; eine Revolution von der Art wie die, daß eine einheimische, uralte Religion von einer fremden verdrängt wird, eine solche Revolution, die sich unmittelbar im Geisterreiche zuträgt, muß um so unmittelbarer in dem Geiste der Zeit selbst ihre Ursachen finden»], Hegel, G. W. F., *Die Positivität...*, op. cit., p. 203.

habrá de ser desplegada y precisada en clave histórica: la historia de la Idea no siempre coincide con la reconstrucción histórica producto de la concatenación de hechos percibidos en la experiencia. Si bien todo lo real es racional, no todo lo meramente existente es real (véase *infra* § 32). El desdoblamiento ontológico de lo real, que aparecerá luego de la *Wissenschaft der Logik* bajo la determinación de la mediación (*i. e.* realidad mediada y realidad no mediada) aparece gregariamente bajo el aspecto de la visibilidad en este texto. Así, no es posible comprender la irrupción y crecimiento del cristianismo en el mundo pagano si no se atiende a los fundamentos espirituales y epocales (no meramente *históricos*) que convergen en este fenómeno.¹⁴¹ A fin de poder dar cuenta de este hecho es preciso comprender la revolución invisible («el río que se ha secado») que tiene lugar en este pasaje, para lo cual es necesario describir el estadio espiritual en el cual el paganismo tenía lugar. La explicación alternativa sólo caería en hipótesis respecto del mundo visible, no pudiendo acceder a la verdadera base epistémica en virtud de la cual tal revolución ha acaecido. De tal modo, Hegel sostiene que las religiones griegas y romanas eran para pueblos libres, en los cuales «La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo [...] delante de esta idea su invisibilidad se esfumaba».¹⁴² La religiosidad grecorromana (léase, una versión estilizada de Esparta y la Roma republicana) constituía una instancia dadora de sentido y forma (como principio organizador) de las acciones de los hombres, entendidos, ante todo, como sujetos colectivos. Para ellos, ser libre no era sino participar de la autodeterminación del pueblo, obedecer a las leyes dadas por ellos mismos, y no someterse a un ideal abstracto del entendimiento. Ellos «no enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias».¹⁴³ La *propiedad* de estas acciones remite, precisamente, a la autoderminación ostentada por ellas. Su

¹⁴¹ «...quien sepa que la religión (especialmente una religión de la fantasía) no se extirpa del corazón por fríos silogismos calculados en un cuarto de estudio, y menos todavía del corazón y de la vida de todo un pueblo; que sepa, además, que en la expansión de la religión cristiana no había medios menos utilizados que la razón y el entendimiento» [«...wer es weiß, daß die Religion, besonders eine Phantasiereligion, nicht durch kalte Schlüsse, die man sich da in der Studierstube vorrechnet, aus dem Herzen, am wenigsten aus dem Herzen und dem ganzen Leben des Volks gerissen wird - wer es ferner weiß, daß bei der Verbreitung der christlichen Religion eher alles andere als Vernunft und Verstand sind angewendet worden...»], *Idem*, p. 204.

¹⁴² [«Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb [...] Vor dieser Idee verschwand seine Individualität...»], *Idem*, p. 205.

¹⁴³ [«...aber übten Tugendmaximen durch Handlungen aus, die sie ganz ihr eigen nennen konnten...»] *Ibid.*

procedencia era estrictamente autorreferencial; alguien podría haber puesto en duda su racionalidad, mas ningún ciudadano podía poner en cuestión su origen y su legitimidad.¹⁴⁴

Hegel explica esta revolución invisible a partir de E. Gibbon y de Montesquieu:¹⁴⁵ luego de una profundización de los principios individualistas en el *ethos* romano y de una apertura desmedida hacia el mundo en busca de conquistas, la virtud y las costumbres romanas se hallaban totalmente corrompidas. La penetración del cristianismo y su crecimiento al interior de la cultura romana, aunada a su ulterior oficialización es el último intento que la romanidad lleva a cabo a fin de salvar su caída definitiva.¹⁴⁶

La religión tiene que necesariamente ofrecer al hombre una visión unitaria de su vida y del conjunto de sus acciones. Una religión que no dote al hombre de este *uni-verso* existencial, y que sólo se limite a requerir de los sujetos una ciega obediencia estará confinada a ser una mera asociación inorgánica de átomos. Asimismo, no se apela a la religión para suturar la anomia social de la modernidad, como si la religión fuera una suerte de complemento de una batería de argumentos socializantes, entre los cuales, a niveles más o menos similares, hallaríamos a la ética, la política, la historia, etc. No sin ciertos visos arcaizantes, el joven Hegel busca reconducir los elementos de la vida comunitaria a una unidad preexistente a sus escisiones específicas.

Según la lectura de Hegel, el particularismo y la utilidad son los elementos decisivos que destruyeron la virtud sobre la cual se encontraba asentada la República. El trabajo y las acciones éticamente relevantes ya no se llevan a cabo en función de una idea, sino en función de un interés individual. Desaparece la totalidad entendida como instancia dadora de un sentido último a las acciones de los hombres, y desaparece la libertad política: «el derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, que

¹⁴⁴ En este contexto Hegel cita explícitamente a Montesquieu, visibilizando su notoria influencia de la lectura de la *virtud* grecorromana, base de la República, y de su perversión en la aristocracia.

¹⁴⁵ Cf. Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire* [1774], London, Penguin Books, 1980, cap. 15, Montesquieu, C., *De l'Esprit des Lois*, Paris, Firmin Didot et Cie., s/d, Parte III, Libro XIX y Parte V, Libro XXVI.

¹⁴⁶ Refiriéndose a la interpretación hegeliana de la lectura gibboniana del cristianismo, Krüger señala: «La hazaña histórica del cristianismo no fue la muy elogiada liberación religiosa del politeísmo pagano, sino la teologización de la esclavitud política de los hombres; no la espiritualización de los poderes de la naturaleza, sino la expansión de dominio aún hasta el ámbito del espíritu», en: Krüger, H. J., *Teología e Ilustración. Investigaciones sobre su mediación en el joven Hegel*, tr. G. del Castillo, Buenos Aires, Alfa, 1976, p. 65.

llenaba ahora su mundo entero».¹⁴⁷ La seguridad y la propiedad pasan a ocupar el núcleo de la vida civil, desplazando a la virtud. El conjunto de motivaciones de los sujetos se reducen ahora a estas dos categorías, las cuales constituyen el mínimo por lo cual los hombres deberían vivir en comunidad. Esta transformación de la metafísica del orden civil conduce hacia la desaparición de la virtud.

De manera concomitante, esta lectura de la crisis del paganismo en la Antigüedad recibe su correlato en la interpretación hegeliana de la estatalidad moderna, en la cual se prospecta un modo de pensar al iusnaturalismo moderno que, de manera sistemática, será presentado en los escritos de Jena. Hegel afirma:

«En los *Estados de la modernidad la seguridad de la propiedad* es el gozne en torno al cual gira toda la legislación, y al cual se refieren la mayoría de los derechos de los ciudadanos»¹⁴⁸

Hegel mismo señala que es un síntoma de la decadencia de un pueblo el hecho de que sus individuos tengan una excesiva preocupación por la propiedad privada y por sus destinos individuales. Existe una patente incompatibilidad entre el buen ejercicio de las virtudes cívicas y la preocupación excesiva dedicada a la propiedad privada. Si su defensa es el fundamento exclusivo en virtud del cual existe (no necesariamente en su origen, pero sí al menos en su presente) el Estado, su relación con todo ciudadano no podrá ser más que la de un *custodio*. Este garante de mi propiedad habrá de aplicar la legislación penal en la circunstancia en la cual algún individuo intente violarla, pero no habrán de esperarse otras funciones ulteriores (*v. g. éticas*, en sentido hegeliano) de parte del soberano.

Es importante aclarar aquí que la imagen de la filosofía de la historia hegeliana, conforme a la cual el Estado sería una suerte de culminación del despliegue de la Idea de

¹⁴⁷ [«...das Recht des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte...»], Hegel, G. W. F., *Die Positivität...*, op. cit., p. 206.

¹⁴⁸ [«In den Staaten der neueren Zeit ist Sicherheit des Eigentums die Angel, um die sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatsbürger beziehen»], Hegel, G. W. F., *Fragmente historischer und politischer Studien...*, op. cit., p. 439.

Derecho no se halla presente en sus textos de juventud. En efecto, mientras que en los *Grundlinien...* la posibilidad de que el Estado sucumba por causas internas no está presente, al menos de modo explícito y categorizado, en su horizonte reflexivo; en los textos juveniles esta hipótesis se hace patente en torno al estudio de la decadencia de las grandes civilizaciones antiguas.¹⁴⁹ La desaparición de las otrora insignes culturas griegas y romanas no se explica en virtud de un relato histórico que dé cuenta de actores superiores a tales naciones, sino mediante la apelación a causas internas.¹⁵⁰ Aquello que merece ser atendido en este contexto no es tanto la explicación histórica que Hegel presenta -siempre siguiendo a Gibbon- del Imperio Romano, sino la posibilidad de que se produzca una reiteración de alguno de estos elementos históricos.¹⁵¹

Con la decadencia de la antigüedad, el ciudadano pierde no sólo las condiciones jurídico-políticas de su existencia, sino la metafísica misma que sustentaba su existencia moral. Al interior de la *pólis* griega toda acción tiene un sentido último insoslayable para el individuo que opera como estímulo de la acción y como meta a la cual todo un conjunto de acciones deben orientarse. Si bien todavía en Bern Hegel se muestra un tanto reticente a hablar de la acción del espíritu, en Jena ya se muestra absolutamente desembarazado de tal posición y asume dicha postura abiertamente. Sin embargo, lo esencial aquí no cambia; ya se atribuya la acción de los individuos a la actividad del espíritu, ya se adjudique el movimiento del cuerpo político a la metafísica que *cobijaba* al *ethos* antiguo. Lo central es observar aquí que, a través de la mediación de su voluntad (por cierto, de una voluntad que

¹⁴⁹ Como señala G. Bonacina, la clave de lectura hegeliana aquí es la diferencia entre las distintas maneras de experimentar interiormente los fenómenos religiosos: «La grandeza de aquellos pueblos [griegos y cristianismo primitivo, no positivo], no superada en muchos campos, no se concilia con las religiones tan mezquinas que hoy los representan; son las “religiones de la fantasía”, radicadas en el corazón y en la vida de los pueblos, las que no son fáciles de extirpar, y *mucho menos con demostraciones racionales*», Bonacina, G., *Hegel il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari diritto cristianesimo e tardo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1991, p. 170. Las bastardillas son nuestras.

¹⁵⁰ Como indica Duso: «La privatización de la vida del ciudadano y, consecuentemente, su expropiación del fin de su realización había comenzado con la crisis del mundo romano, mas resulta válida como rasgo distintivo del *Estado de los tiempos modernos*, cuyo fin y fundamento es la defensa del individuo y de su propiedad», Duso, G., «Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution...* op. cit., p. 258.

¹⁵¹ El joven Hegel expresa más de una vez la preocupación por la superación del atomismo ético-político en el cual se halla sumida su nación. Como sostiene Dilthey: «El elemento más fuerte de su pensamiento político se halla en el modelo del vivo sentir político de los griegos. Coincidiendo con las cabezas políticas más ilustres de su época, considera que la tarea inmediata de los alemanes consiste en superar el individualismo, el particularismo de la vida, el egoísmo, y en fomentar el espíritu común con medidas adecuadas», Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, op. cit., p. 117.

no se opone a su entendimiento), el ciudadano lleva a cabo sus acciones sin que se le planteen circunstancias que para un moderno serían conflictivas. En términos ideales, sería totalmente absurdo plantear el conflicto de un balance de razones o conflicto de deberes para un griego o un romano.¹⁵² Al menos en la representación del joven Hegel, el *polítes* sabe absolutamente *qué hay que hacer*.¹⁵³ Quien, en definitiva, se pregunta por el «qué hacer» o por el sentido de sus acciones ya es un *individuum* deseticizado; un fragmento del cuerpo político que impugna el universo de sus orígenes y de su historia. El hecho de que ahora todas sus actividades deban referirse a su esfera individual implica que el ciudadano ya no pueda pensarse como tal. La ciudadanía supone, ciertamente, la pertenencia orgánica a un actor colectivo superior que integra la acción humana particular en un universo de sentido cuyo *télos* es imponderable e inalcanzable por el mero individuo. Así, como veremos en el próximo capítulo, el *Bürger* deviene *Bourgeois*,¹⁵⁴ toda vida política es sustituida por el universo exclusivamente privado del individuo. Lo público ya no es lo que da sentido a lo privado sino que es un instrumento para incrementar y engrandecer las riquezas de la esfera privada. El *Bourgeois* deplora la valentía (*Tapferkeit*) e impugna toda necesidad de exponer su vida ante la muerte violenta en un combate.

La eliminación de las libertades políticas deja al individuo solo con libertades *económicas*. El centro del mundo será ahora su propiedad privada y todo el sentido de su existencia se limitará a custodiarla e incrementarla.¹⁵⁵ La aniquilación de toda escatología y

¹⁵² De aquí que la tragedia antigua (ante todo, *Antígona*) sean expuestas como irresolubles en lo concerniente a los conflictos de deberes que las constituyen. Cf. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 347-348.

¹⁵³ Como señala acertadamente H. Marcuse, «Hegel luchó afanosamente por recapturar el poder que, en las antiguas repúblicas había producido y mantenido la unidad viva de todas las esferas de la cultura y había generado el libre desarrollo de las fuerzas nacionales. Hablaba de este poder oculto como del *Volksgeist*. El espíritu de una nación, su historia, su religión y el grado de libertad política que ha alcanzado, no pueden ser separados en lo que respecta a su influencia, ni en lo que respecta a su calidad; están entrelazados formando una trabazón única», Marcuse, H., *Razón y revolución...*, op. cit., pp. 37. Sobre la gestación del concepto de *Volksgeist*, véase: Alonso Olea, M. «Una nota sobre el “Espíritu del Pueblo”», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 24, Noviembre-Diciembre 1981, pp. 7-30.

¹⁵⁴ Cf. Hegel, G. W. F., «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften» [*Naturrechtsaufsatz*], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. II, pp. 490 y ss.

¹⁵⁵ Como señala R. Cristi, «Según Hegel, mientras la eticidad griega se manifiesta como la unidad viviente de la subjetividad y la sustancialidad, en Roma la vida universal se escinde en individualidades atomizadas. Se disuelven los lazos poéticos que unían a los ciudadanos y se asienta la prosa del interés personal. Los únicos lazos que persisten son los acuerdos voluntarios entre las partes de un contrato que no renuncian su adhesión a la propiedad exclusiva. La decadencia del ciudadano público es el resultado

trascendencia tiene como correlato la neutralización de toda virtud ético-política en el marco de la acción política. Si luego de la muerte, la obra del hombre seguía viva en la República, ahora el individuo debe, o bien refugiarse en la *hedoné* del goce inmediato de los resultados de sus acciones, o bien en la hipóstasis de nuevas maneras de trascender a la finitud de su existencia. Por supuesto, la proyección escatológica de las acciones de un hombre y sus consecuencias sólo puede ser posible si el origen de tal superación de sí le es ajeno al hombre como tal.

§ 9 Ya en Frankfurt, hacia 1798, Hegel comienza a sistematizar sus reflexiones en lo que será, por una parte, el texto decisivo para la síntesis de sus elucubraciones filosóficas en el marco de la religión, y por otra, una despedida de este horizonte conceptual, ya que a partir de los años subsiguientes, planeando su traslado a Jena, abandonará esta perspectiva en aras de la filosofía política. Por un lado, retomando aquella dicotomía entre la explicación de lo visible a través de lo invisible, y por otro, prosiguiendo con un eje interpretativo marcadamente basado en Gibbon, Montesquieu y Rousseau, Hegel tematiza el paralelismo entre leyes y costumbres:

«Cuando el espíritu ha dejado una constitución y las leyes, y a través de su alteración no concuerda ya con las mismas, se origina una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente»¹⁵⁶

Hegel insistirá a lo largo de toda su vida sobre este paralelismo estructural: la vida del espíritu no puede ser aprisionada en un código o en un comando. A lo largo de su obra,

de una posesividad desbordada. El propietario romano se define por su interioridad. Esta “interioridad (*Innerlichkeit*)”, “esta retirada hacia sí misma” es la causa del agotamiento de la tradición republicana». Cf. Cristi, R., «Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, op. cit., pp. 266-267.

¹⁵⁶ [«Wenn der Geist aus einer Verfassung, aus den Gesetzen gewichen ist und jener durch seine Veränderung zu diesen nicht mehr stimmt, so entsteht ein Suchen, ein Streben nach etwas anderem»], Hegel, G. W. F., «Grundkonzept zum Geist des Christentums», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., I, p. 297.

Hegel recupera este desplazamiento como una suerte de constante en la historia de la filosofía, empezando por Platón, a quien describe como aquél que intentaba sostener una pólis cuya existencia perecía. El espíritu no es un *pneuma* que debe ser utilizado para vitalizar una ley fundamental o la legislación de un orden político. Por el contrario, un determinado orden existe merced a la presencia del espíritu, cuya ausencia implica *eo ipso* su caducidad.¹⁵⁷ Hegel llama «sepultureros [*Totengräber*]» a aquellos que aspiran a retener al espíritu en la marcha de la historia, pues para el ojo atento la ausencia del espíritu es un fenómeno inexorable.

Según Hegel, el iusnaturalismo moderno (podemos adelantar) constituye un enfoque teórico para el cual la costumbre es, o bien irrelevante desde el punto de vista jurídico-político, o bien algo que debe ser rechazado en virtud de poseer características intrínsecamente negativas (*i. e.* ser revolucionaria o defensora de intereses privados, individuales o estamentales). Para Hegel, no puede haber una suerte de dicotomía insalvable entre ley y costumbre, del mismo modo como la ley no puede ser una emanación inmediata de la costumbre, posición afín a la Escuela Histórica del Derecho. Por el contrario, la ley positiva y *mutatis mutandis* el Estado no puede ser sino el resultado de la racionalidad históricamente articulada. Es por esta razón por la cual sostendrá el fundamento invisible de las instituciones (la confianza), en cuya ausencia éstas no pueden ser sino pensadas como entidades «muertas».¹⁵⁸

Es posible trazar una concomitancia entre este motivo y la denostación de la consideración «mecanicista» del Estado que lleva a cabo Hegel. En efecto, tanto en el «Das

¹⁵⁷ «¡Cuán ciegos son aquéllos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, de las cuales el espíritu ya ha huido, pueden seguir subsistiendo; y que suponen que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para consituir el vínculo de unión de un pueblo» [«Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze, die mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, länger bestehen, daß Formen, an denen Verstand und Empfindung kein Interesse mehr nimmt, mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen»], Hegel, G. W. F., «Daß die Magistraten von den Bürgern gewählt werden müssen», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. I, p. 269.

¹⁵⁸ En un paralelismo con lo religioso, Hegel sostiene: «Lo objetivo carente de divinidad, cuya adoración se exige también, no llega a ser nunca algo divino por más que se le rodee de esplendor» [«Das ungöttliche Objektive, für welches auch Anbetung gefordert wird, wird durch allen Glanz, der es umstrahlt, nie zu einem Göttlichen»], Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., p. 412.

älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus [*Primer programa del idealismo alemán*]], texto sobre el cual aún hoy en día se discute su autoría, como en el manuscrito sobre los magistrados (nota 157), dedicado al pueblo de Württemberg es posible espigar una profunda crítica al Estado mecanicista¹⁵⁹ y un rechazo de todo intento por obstaculizar el devenir del Espíritu como tal, a toda aspiración a detener el curso de la historia. La crítica a la idea de máquina es fundamental, y Hegel se referirá a ella en los años sucesivos, oponiéndola al concepto de organismo (y, eventualmente, «organismo racional»). Para el joven Hegel, nunca el Estado debe ser parangonado con una máquina. Cuando el orden político es concebido de tal modo, al Estado no se le asigna una dignidad ontológica mayor a ser un mero agregado de momentos particulares o una instancia externa de la comunidad política, cuyo vínculo siempre aparece de manera extraña al individuo. Para éste, el Estado y el derecho son instancias exteriores a él. Todos los momentos particulares que hay en la comunidad (individuos, relaciones, derecho, costumbres, etc.) no son nada sin la organización y el sentido último que les proporciona la totalidad. La concepción del Estado como máquina intenta *maximizar* uno de los elementos pertenecientes a tal orden a fin de explicar la estructura, fin y legitimidad del orden político, por una parte, y las relaciones de poder intraestatales, por otra. Tal posición opone de manera insuperable la multiformidad de lo empírico de las relaciones interindividuales al Estado, entendido como (falsa) universalidad vacía, respecto de la cual el individuo no puede sentirse más que ajeno desde el punto de vista de la extrañeza que esta experiencia le suscita.

Con el cristianismo, el sujeto antiguo ya deseticizado encuentra la solución híbrida a las dos opciones planteadas, a saber: un pliegue hacia su interioridad *qua* individuo (el tópico estoico de la *conservatio sui*) y el refugio en un universo trascendente de premios para los justos y piadosos, y castigos para los impíos. Los romanos abrazan el cristianismo en virtud del estado de corrupción de su moral y de sus costumbres, así como también su vínculo con las leyes era meramente formal y abstracto. En tal circunstancia, el pueblo romano se refugia en sí mismo, se pliega sobre sí, y acude en auxilio de una religión que pueda prometerle un futuro mejor. Un pueblo que carece ya de virtud pública, al cual el orden político no le interesa, para sobrevivir desde el punto de vista espiritual, necesita de una metafísica que sostenga dichas acciones y pasiones. Será el cristianismo -primitivo en

¹⁵⁹ Desarrollamos este tópico en el § 29.

sus comienzos y *positivo* ulteriormente- quien dote de una nueva vida y de nuevos «sostenes [*Stützen*]» y «consuelos [*Trost*]» a los hombres.¹⁶⁰ Es aquí cuando aparece el milagro como tal. Éste es una garantía de la divinidad. Con la aniquilación de la metafísica de la *pólis*, el hombre sólo puede confiar en aquello que está frente a él en la experiencia. En el grado cero de la escatología no es posible creer en nada más que en lo que se percibe inmediatamente (lo que, agustinianamente, podríamos decir que de creencia no tiene nada). El milagro es el *documento* encargado de certificar la existencia *in re* de la divinidad. Lo absoluto es alcanzado así como principio indiferente, como una universalidad cuyo vínculo con lo particular está, desde su origen, signado por el estigma de la arbitrariedad: ya en la forma de la ley judía *exterior* a los individuos,¹⁶¹ ya en la forma del *amor cristiano* indefinido como gesto de apertura hacia la ley, el judeocristianismo no alcanza a sustituir la ya extinta metafísica antigua en una fórmula que mantenga articulados internamente, en todos y cada uno de los órganos del cuerpo político, la totalidad en cuanto tal. De esta manera, en un pueblo como el romano, la *fe* sólo puede basarse en la figura del *individuo*. La pérdida de la unidad originaria tiene como correlato el intento de refugiarse en la vida privada e individual. Todo actor político que supere la esfera de lo estrictamente individual será considerado como una abstracción incomprensible. Despolitizada la esfera de lo social, sucumbe la estructura omniabarcante de la realidad ante el refugio en la interioridad. Los egipcios, los judíos, griegos y romanos tuvieron una nación y una religión. También tuvieron su Walhalla los antiguos germanos, mas:

«El cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito. En cambio, *nos dio la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene vínculos con la nuestra*»¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. Hegel, G. W. F., *Fragmente...*, op. cit., pp. 99-100.

¹⁶¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, op. cit., p. 290.

¹⁶² [«Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen und die Phantasie des Volks als schändlichen Aberglauben, als ein teuflisches Gift ausgerotet und uns dafür die Phantasie eines Volks gegeben, dessen Klima, dessen Gesetzgebung, dessen Kultur, dessen Interesse uns fremd, dessen Geschichte mit uns in ganz und gar keiner Verbindung ist»], Hegel, G. W. F., *Die Positivität...*, op. cit., p. 197. Las bastardillas son nuestras.

El cristianismo produce una ruptura en el marco del mundo antiguo, el cual, sin embargo, en cierto modo, se hallaba ya dispuesto para recibirlo. Destruye toda mitología y toda forma de religiosidad inmanente al mundo. La figura del Dios trascendente produce una oquedad que, allende sus mediaciones con lo particular, nunca podrá ser genuinamente interiorizada por los hombres. El concepto de «fantasía [*Phantasie*]» no alude a un tipo de entidad sibilina de dudoso *status* sino a lo espiritual y universal que, en el modo de presentación en la realidad del fenómeno religioso, hay en el nexo interno al cuerpo político. Estamos en condiciones de referirnos a la naturaleza orgánica de un orden político en virtud de esta fantasía, la cual sólo puede tener dicho carácter si es la expresión de los rasgos más profundos y esenciales de un pueblo determinado.

No sin cierta audacia el joven Hegel sugiere la posibilidad de restaurar dicha fantasía en el mundo moderno atomizado, el cual ha perdido todo lazo invisible que pueda soldar los nexos internos al cuerpo político.¹⁶³ El célebre final del *Systemprogramm*

¹⁶³ Si bien Hegel vacila a lo largo de su juventud en cuál tiene que ser el modo a través del que pueda ser pergeñado un horizonte conceptual a partir del cual se superen las problemáticas modernas, no tiene dudas de que no es sino del Estado de donde tienen que provenir dichas propuestas, y nunca de vínculos éticos horizontales, o agrupaciones paraestatales. En este sentido, cabe mencionar la tan popular interpretación masónica de Hegel llevada a cabo por, entre otros, J. D'Hondt. No sería errado decir que esta interpretación, lo que tiene de célebre lo tiene de insostenible. En efecto, en términos formales, hay que señalar que D'Hondt ofrece su lectura como si de suyo fuera un género narrativo independiente, cuando en realidad no ha sido el primero en postular la existencia de más de un Hegel. Como mínimo, deberíamos atender al libro de J. Stirling, publicado cien años antes del *Hegel secret*. Este texto no es citado por D'Hondt. Ahora bien, desde el punto de vista del contenido, la hipótesis principal reza lo siguiente: la doctrina hegeliana *in toto* habría estado altamente influenciada por las logias masónicas de su época. La prueba para ello sería que Hegel habría sido un voraz lector de *Minerva*, la publicación dirigida por Archeholz y C. Schubart, de ostensible inclinación filomasónica. Entre los textos de Hegel, el escrito decisivo para articular toda la interpretación de la obra hegeliana sería el juvenil poema *Eleusis*, nunca publicado por Hegel. De esta manera, la interpretación más adecuada del pensamiento del filósofo de Stuttgart debería sustentarse en una escisión entre un Hegel *exotérico*, que, por razones políticas, habría silenciado su masonería; y un Hegel *esotérico*, quien estaría presente en el -sucinto y de dudosas virtudes literarias- poema *Eleusis*. Ante esta interpretación podemos hacer comentarios de índole externos e internos. En términos externos, D'Hondt no ofrece argumentos sólidos como para que su *Eleusis* deba ser la obra capital desde la cual deba irradiar todo sentido de unidad a la obra hegeliana. Más allá de que suena extremadamente extraño interpretar la obra de un autor clásico a partir de un poema inédito (de alguien que no se dedicaba a la poesía), desde el punto de vista lógico, no existe *prima facie* ninguna restricción para que esto pudiera llevarse a cabo. El único requisito sería ofrecer un buen conjunto de argumentos sólidos (y pertinentes) que permitieran sostener tal lectura. D'Hondt no lo hace, y por consiguiente, tal lectura no es admisible. Ahora bien, suponiendo que tales argumentos existieran, es decir, que por alguna razón D'Hondt nos hubiera persuadido de que la base cultural y espiritual de todo el pensamiento del filósofo de Stuttgart no es sino la de los *Illuminaten*, ¿qué querría decir exactamente esto? Como es sabido, muchos grandes pensadores de fines del siglo XVIII eran masones, como J. G. Fichte o J. Fries, filósofos cuyas posiciones políticas inequívocamente distaban de

culmina su alocución con un llamado, precisamente, a la imperiosa necesidad de retornar a la unidad sustancial de la eticidad antigua. Según Hegel, dicho camino debe llevarse a cabo a través de la mitologización y estetización de las ideas. El filósofo de Stuttgart aspira a proporcionar al mundo moderno una metafísica que sustituya el individualismo atomístico reinante en la sociedad. En este sentido, claro está, Hegel va mucho más lejos de la mera comprensión del presente. Lo que es central aquí es que tanto el reconocimiento de la problemática moderna como su propuesta para superarla son de naturaleza estrictamente metafísica. Es decir, ninguna reforma política, por más profunda que sea, ni ningún cambio en una forma de gobierno podrá alterar sustancialmente aquella circunstancia específica del hombre moderno, en la cual éste no encuentra más que extrañeza frente a lo que debería percibir y sentir como propio.¹⁶⁴

En suma, los textos del período de Frankfurt muestran una reconciliación con el cristianismo, a través de la figura de Jesús y de la noción de Espíritu. Fiel al diagnóstico de época presentado en Bern, Hegel expone en estos años una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad bajo las cuales puede ser superado el ateísmo del mundo ético. En el curso de estas elucubraciones el cristianismo aparece como una instancia que puede

ser cercanas a las de Hegel. Sin embargo, todos podrían haber interpretado erróneamente a la masonería. ¿Cuál sería la especificidad del ideario masónico en el cual Hegel habría abrevado? D'Hondt no aclara este punto. Por último, como señala Koselleck, muchas logias masónicas se creían extraestatales y *supraestatales*, eran uno de los instrumentos morales más poderosos de lucha contra el absolutismo. Como indica Koselleck, «[los masones] se separan del Estado, se hurtan a su dominio y constituyen un poder indirecto que amenaza a la soberanía; pero, todo ello, tan sólo moralmente [...] La moral es el soberano presunto. Apolítico directamente, el masón es político de modo indirecto. La moral permanece siempre, desde luego, mansa y pacífica, pero precisamente en cuanto tal – y mediante su polarización hacia la política – pone en cuestión el Estado existente», Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007, p. 81. En este sentido, si uno suscribe esta comprensión koselleckiana del fenómeno masón, no podemos entender cómo Hegel podría ser interpretado como un defensor del discurso moral en contra del Estado o de los poderes indirectos. D'Hondt, J., [1968] *Hegel secreto*, tr. cast., Bs. As., Corregidor, 1973; Losurdo, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Riuniti, 1992, caps. 1 y 2.

¹⁶⁴ Como señala el citado final: «Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, éstas no tendrán interés alguno para el pueblo, y a la inversa, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. La mitología tiene que devenir filosófica y el pueblo racional. La filosofía tiene que ser mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Luego reinará la unidad perpetua entre nosotros» [«Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. Die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns»], Hegel, G. W. F., *Das älteste Systemprogramm...*, op. cit., p. 236.

posibilita la vinculación entre interioridad y exterioridad, así como también alcanza a proporcionar un horizonte de sentido último para las acciones de los hombres. La analogía histórica entre la decadencia de las civilizaciones antiguas y el presente finisecular le ofrece a Hegel la ocasión de ejemplificar las distintas inflexiones del Espíritu, las cuales deben ser comprendidas y explicitadas, ante todo, por la filosofía. En el período de Jena Hegel abandonará las reflexiones acerca de la religión, pero habrá de pensar muchas de sus críticas al iusnaturalismo moderno bajo las mismas premisas que hemos presentado en estos capítulos.

PARTE II

Cómo intervenir en la vida de los hombres

Capítulo 3: El espíritu del iusnaturalismo y su destino

«Exactamente igual que en la naturaleza del pólipo se halla la totalidad de la vida, lo mismo que en la naturaleza del ruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura concreta su autosentimiento, más sordo o más desarrollado, pero absoluto, y en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su esencia, y en ellas goza de sí mismo»

G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften

§ 10 La crítica hegeliana explícita al iusnaturalismo moderno se encuentra jalonada en sus escritos por distintos momentos, el primero de los cuales se halla en la obra jenense de 1801-1803.¹⁶⁵ Hacia 1801 Hegel comienza la redacción de tres textos, de los cuales sólo el

¹⁶⁵ Alentado por Schelling, hacia enero de 1801 Hegel se traslada a Jena, ciudad que, junto a Weimar (a 24 kilómetros), constituía en aquel entonces uno de los centros filosófico-literarios más importantes de Alemania y de Europa. En ese entonces Jena era una pequeña ciudad de poco más de cinco mil habitantes en la cual vivían, entre otros, Friedrich Schelling, los hermanos August y Friedrich Schlegel, Friedrich Schiller, Paul Anselm von Feuerbach y Friedrich Niethammer, mientras que Johann W. Goethe y Johann G. Herder habitaban en Weimar. Asimismo, hasta 1799 y 1800 habían residido en Jena Johann G. Fichte, Clemens Brentano, Novalis, Ludwig Thieck, el teólogo Heinrich Paulus, el jurista Gottlieb Hufeland (muy leído en ese entonces) y el joven estudiante de Derecho Friedrich Karl von Savigny. Aquí se inicia una de las etapas intelectuales más productivas de Hegel. Comienza a trabajar en el manuscrito *Die Verfassung Deutschlands* (aparecido por primera vez en 1893), publica su primer texto en julio de 1801 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, se habilita el 27 de agosto en la Universidad de Jena con su tesis *Sobre la órbita de los planetas*, y con el comienzo del semestre de invierno, el 21 de octubre tiene su primer encuentro con Goethe. En este mismo semestre comienza a trabajar en un proyecto intelectual que moldeará su vida en Jena: el *Kritisches Journal der*

primero será publicado en vida: el *Naturrechtsaufsatz*, el *System der Sittlichkeit* y *Die Verfassung Deutschlands*. En el presente capítulo nos concentraremos en el primero de estos textos, puesto que es aquí en donde, de manera más elocuente, Hegel expone su *pars destruens* del iusnaturalismo moderno.

Ante todo es preciso señalar que la producción jenense posee ciertos rasgos distintivos, entre los cuales la influencia de la filosofía de Schelling (en cuya casa Hegel vive hasta fines de 1801) es una de las características decisivas. En efecto, sin mediar explicación alguna Hegel adopta un conjunto de conceptos tales como «energía», «potencia [*Potenz*]» o «indiferencia absoluta [*absolute Indifferenz*]» sin ofrecer definiciones o ulteriores aclaraciones.¹⁶⁶ La gravitación de esto radica en dos instancias: (a) Schelling se encontraba altamente influido por la filosofía de Spinoza,¹⁶⁷ y (b) hacía uso de esta influencia para terciar en ciertas discusiones filosóficas con Kant, Reinholdt y Fichte.¹⁶⁸ Sin

Philosophie, junto a Schelling. Es aquí en donde aparecerá publicado el *Naturrechtsaufsatz* en dos partes, en noviembre-diciembre de 1802 y mayo-junio de 1803. En Jena residirá hasta comienzos de 1807, ciudad que será testigo de numerosos ensayos redactados por Hegel, tales como *System der Sittlichkeit*, «Fe y saber [*Glauben und Wissen*]» o los «Bosquejos de sistema [*Jenaer Systementwürfe*]». Hacia 1807 aparece la *Phänomenologie des Geistes*.

¹⁶⁶ Por entonces Schelling había publicado dos textos fundamentales para la producción filosófica de ese entonces: el «Sistema del Idealismo Trascendental [*System der transzendentalen Idealismus*]» (1800) y «Exposición de mi sistema de filosofía [*Darstellung meines System der Philosophie*]» (1801).

¹⁶⁷ Señala Schelling en correspondencia a Hegel: «Una respuesta más a tu pregunta de si no creo que con el argumento moral lleguemos a una esencia personal. Confieso que la pregunta me ha sorprendido. No la habría esperado de un gran conocedor de Lessing como tú. Pero claro que me la has hecho sólo para ver si *yo* la he decidido *totalmente*; para ti, desde luego, está decidida hace tiempo. Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* de la esencia personal. ¡Entre tanto, me he hecho espinozista!» [«Noch eine Antwort auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet; doch Du hast sie wohl nur getan, um zu erfahren, ob sie bei *mir ganz* entschieden sei; für Dich ist sie gewiß schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffen von Gott nicht mehr. – Meine Antwort ist: Wir reichen *weiter* noch als zum persönlichen Wesen. Ich bin indessen Spinozist geworden!«]. Las bastardillas son del autor. Carta a Hegel del 4 de febrero de 1795, Hegel, G. W. F., *Briefe*, t. I, op. cit., pp. 21-22.

¹⁶⁸ En concreto, aunque sólo lo mencionemos aquí, no podemos pasar por alto la referencia a dos textos que Schelling publica hacia 1796, en donde se evidencia una palmaria recepción de Fichte. Éstos son: «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus [*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*]» y «Vom Ich als Prinzip der Philosophie [*Del Yo como principio de la filosofía*]». Como señala V. López-Domínguez, la recepción de Fichte en estos textos pasa, fundamentalmente, por la adquisición de herramientas conceptuales que permitan superar el kantismo. Sin embargo, Schelling da un giro ecléctico a partir de explicar al Yo fichteano a partir de categorías propias de la *Ética* de Spinoza (v. g. concebir al Yo como *causa sui*). No debemos olvidar que Schelling forma parte de un elenco finisecular para el cual la revolucionaria filosofía de Fichte es interpretada como «espinocismo negativo» (Boutwerk), «espinocismo trascendental» (Herder) o «espinocismo invertido» (Jacobi).

embargo, en el *Naturrechtsaufsatz* Hegel hace un uso asistemático de estas nociones schellinguianas, a los efectos de formular las críticas a la escuela del derecho natural, tal como él la tipifica. En este sentido, es complejo evaluar la fidelidad que Hegel tiene con Schelling respecto de las nociones que toma de sus trabajos, así como también el peso y el alcance que los matices, por así decir, *spinocistas*, permanecen aún en el texto hegeliano.¹⁶⁹ Así, hay que señalar que esta particular *presencia* de Schelling en el texto ha constituido una dificultad hermenéutica para poder evaluar el tránsito de la filosofía política hegeliana, desde el período de Jena hasta su madurez.

Hegel se sirve del término «derecho natural [*Naturrecht*]» sin llevar a cabo una evaluación de la precisión que este vocablo pudiera tener para tipificar enfoques teóricos tan diversos como los de Hobbes, Locke, Wolff, Thomasius, Rousseau, Kant o Fichte.¹⁷⁰ En efecto, Hegel no juzga la adecuación o el sentido de esta categoría, sino, más bien su aspiración. Él distingue el iusnaturalismo moderno del medieval por su aspiración *científica*, dado que esta doctrina se presenta como una ciencia filosófica, en virtud de su pretendida rigurosidad y universalidad. A juicio de Hegel, esta «ciencia del derecho natural» puede entenderse bajo dos principios, a saber: la ciencia empírica, sustentada en (a) aquel principio que aspira a determinar su universalidad a partir de la empiria, precisamente, a través de *relaciones* para representar la multiformidad (*Mannigfaltigkeit*), como el instinto de conservación, el amor, el odio o la sociabilidad. Por otra parte, (b) se encuentra la ciencia formal pura, donde tiene lugar una oposición *absoluta* entre la unidad

López-Domínguez, V., *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 20. Sobre este tema véase; Tilliette, X., *Recherches sur l' intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp. 61 y ss.; Villacañas Berlanga, J. L. (ed.), *Schelling*, Barcelona, Península, 1987, pp. 10 y ss.

¹⁶⁹ B. Bourgeois ha subrayado la pervivencia de rasgos spinocistas en el concepto de absoluto que Hegel presenta en el *Naturrechtsaufsatz*, producto de la influencia de Schelling. Cf. Bourgeois, B., *Le droit naturel en Hegel...*, op. cit., p. 15. Por su parte, Riedel ha insistido en el carácter decisivo de la metafísica spinozista, particularmente, en lo concerniente al concepto de *sustancia*, para pensar la eticidad en el período de Jena. La crítica al iusnaturalismo moderno sería el resultado de una posición aristotélica (organicista y teleológica) radicalizada por el uso de ciertas categorías de la filosofía de Spinoza. Cf. Riedel, M., «Hegels Kritik des Naturrechts», en: Riedel, M., *Zwischen Tradition und Revolution...*, op. cit., pp. 89-92. En el presente capítulo sólo recuperamos del *Naturrechtsaufsatz* los argumentos relativos a nuestra investigación. Para una reexposición total del texto véase el voluminoso comentario de Bourgeois citado en esta nota.

¹⁷⁰ De igual modo, es preciso tener en cuenta publicaciones que, si bien no son citadas directamente por Hegel, formaban parte de los textos que circulaban en la época. Entre ellas podemos referirnos a *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts* (1798), de Gustav Hugo; la *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte* (1796), de Paul Anselm von Feuerbach y los *Lehrsätze des Naturrechts* (1795), de Gottlieb Hufeland.

pura (*reine Einheit*), infinitud o lo absoluto negativo, y el contenido *puesto para sí*. De esta manera, Hegel expondrá sus críticas a la escuela del derecho natural bajo estas dos perspectivas.

En la primera de estas críticas Hegel se refiere al *empirismo*, sin especificar ulteriormente los autores que caerían bajo esta concepción. Con todo, en virtud de su caracterización, según Bourgeois,¹⁷¹ esta posición podría asimilarse a Hobbes, Locke, Pufendorf y Rousseau. La crítica al empirismo parte de una distinción elemental entre la pura empiria (*reine Empirie*) y la empiria científica (*wissenschaftliche Empirie*):¹⁷² mientras que la primera haría referencia a la multiformidad de la experiencia, la segunda daría cuenta de la construcción teórica que las filosofías empiristas harían de la primera. La tesis que Hegel va a defender para refutar al empirismo es la siguiente: el empirismo científico no es un auténtico empirismo, puesto que es una teoría que, ingenua y acríticamente, introduce principios *a priori* en lo que se presenta como una articulación de la experiencia.¹⁷³ En tanto y en cuanto el empirismo científico aspira a ofrecer una teoría

¹⁷¹ Bourgeois, B., *Le droit naturel en Hegel...*, op. cit., p. 81. J.-C. Pinson ha sugerido la idea de que la figura que Hegel recupera en este contexto fuera la de Aristóteles, en su tripartición entre la empiria pura, la empiria científica y el antiguo empirismo. Interpretando pasajes elogiosos a la gnoseología aristotélica de las Lecciones de Historia de la Filosofía de Hegel de la década de 1820, Pinson relaciona estos fragmentos con el antiguo empirismo, momento auténticamente filosófico del empirismo. Entendemos que la lectura de Pinson es exagerada, puesto que intenta desarrollar el contenido del antiguo empirismo a partir de textos muy posteriores en la evolución del pensamiento hegeliano, situados en contextos expositivos radicalmente diferentes. Pinson, J.-C., «Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel de 1802-03», en: *Archives de Philosophie*, N° 51, 1988, pp. 613-626.

¹⁷² Como señala Duso: «Este es el elemento principal de la no científicidad del derecho natural: en cuanto separado del todo, le falta la conciencia de sus propios límites y así los traspasa de manera empírica, extendiendo al todo sus criterios y su forma. El iusnaturalismo, como doctrina de la explicación de la esencia y de la génesis del Estado, se mostrará más bien como un indebido extenderse de la ciencia particular hacia la totalidad, debido a la ausencia del sentido del todo, y por tanto, del sentido del propio límite», en: Duso, G., «La crítica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena», en: Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998, p. 318.

¹⁷³ En cierto modo, esta crítica no resulta ajena al iusnaturalismo moderno mismo. Por ejemplo, es frecuente observar esta objeción en la obra de Rousseau, cuando critica a autores como Grocio, Locke o Hobbes. En el caso particular del filósofo del Malmesbury, su descripción del estado de naturaleza no sería, en rigor, errónea, sino que en realidad Hobbes habría introducido categorías conceptuales propias del estado civil (en cierto modo, tal como Rousseau lo describe en el Prefacio al *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*) en el estado de naturaleza. Así, Hobbes refiriéndose a nociones tales como desconfianza y competencia, Hobbes incurriría en un grave error, por una parte, al dar cuenta de una fase evolucionado de la condición natural, y por otra parte, al ocluir a través de estas categorías los verdaderos principios anteriores a la naturaleza del hombre, la autoconservación y la piedad. Cf.

verdadera acerca del origen legítimo de las instituciones, presenta una construcción de lo multiforme de la experiencia como unidad, la cual debe ser expuesta como necesaria y universal, puesto que de lo contrario esta construcción podría ser consecuentemente impugnada en virtud de su carácter arbitrario. A partir de esta unidad de la experiencia se derivan las leyes y los principios. La inconsecuencia del empirismo científico se hace evidente: al distinguir entre la empíria pura y la científica, a todas luces es observable que cada multiformidad tiene «los mismos derechos [*die gleiche Rechte*]» que las demás, por lo cual no es justificada la introducción de un orden que viole el principio ontológico determinante de lo empírico, a saber, la multiformidad de la experiencia.¹⁷⁴ Consecuentemente, Hegel tipifica el *constructo* teórico del empirismo como una *totalidad absoluta*, y a la pura empíria como *unidad originaria*.¹⁷⁵ Esta unidad *simple* constituye para Hegel una «multitud de cualidades [*Menge von Qualitäten*]» que no dan cuenta sino de un caos para el mundo físico o ético, y es precisamente esto lo que, mediado, aparece en el estado de naturaleza. El carácter ficcional de este estado no sólo introduce mediaciones arbitrarias respecto de la pura empíria, sino que tampoco resulta útil, puesto que esta *fictio juris* que es pensada como *a priori*, en rigor es un resultado de la mediación entre cualidades extraídas de lo múltiple de la experiencia y criterios *a priori* no explicitados. El hecho mismo de sostener el carácter ficcional y meramente posible del estado de naturaleza es para Hegel una «fuerte contradicción»: la totalidad absoluta, universal, necesaria y científica es, simultáneamente, contingente y ficcional. Hegel afirma:

«...la imagen caótica de lo necesario no puede contener la unidad absoluta, sino sólo la simple diversidad, los átomos con la menor cantidad de propiedades

Rousseau, J.-J., «Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes», en: Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, op. cit., pp. 125 y ss.

¹⁷⁴ «El ser múltiple es el principio de la empíria» [«mannigfaltiges Sein Prinzip der Empirie ist»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 444.

¹⁷⁵ «Según esta totalidad formal, debemos considerar cómo aparece la unidad absoluta en el reflejo del saber empírico, tanto como unidad simple (que podemos denominar originaria) como totalidad. Ambas unidades, que en lo absoluto son uno, cuya identidad es lo absoluto, tienen que separarse en aquel saber y presentarse como diferentes» [«Nach dieser formalen Totalität müssen wir betrachten, wie die absolute Einheit sowohl als einfache Einheit, die wir die ursprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empirischen Wissens erscheint; beide Einheiten, welche im Absoluten eins und deren Identität das Absolute ist, müssen in jenem Wissen getrennt und als ein Verschiedenes vorkommen»], *Ibid.*

posibles; y queda excluido aquí también lo que pueda caer bajo el concepto de una concatenación y orden, entendido como la unidad más débil de la que es capaz el principio de la multiplicidad, como lo ulterior, lo que se suma a esa multiplicidad »¹⁷⁶

El auténtico empirismo sólo puede exhibir la presentación de la unidad originaria *qua* originaria. La empiria científica presenta una antojadiza organización del caos en torno a principios *a priori* que afirman ser extraídos de la experiencia, lo cual es inaceptable para Hegel. Parafraseando una frase de Hegel de 1817, podría decirse que un auténtico empirismo necesitaría de un lenguaje propio para dar cuenta del carácter caótico de lo diverso, de la ausencia de relaciones y de orden alguno, puesto que la naturaleza divina del lenguaje (*die göttliche Natur der Sprache*) no puede sino articular, organizar y categorizar lo diverso. Por esta razón, señala Hegel: «el empirismo adolece de todo criterio acerca de por dónde discurre la frontera entre lo accidental y lo necesario, de lo que debería permanecer y de lo que debiera suprimirse».¹⁷⁷ La determinación del estado de naturaleza, por ejemplo, se da a partir de la abstracción de ciertas inclinaciones y aptitudes del caos originario. Ahora bien, ¿cuál es el criterio a utilizar para ponderar ciertas determinaciones (*Bestimmtheiten*) y soslayar otras? ¿Cómo pueden determinarse las relaciones inherentes al caos a través de oposiciones de «guerra de aniquilamiento mutuo [*gegenseitig vernichtenden Kriege*]]?»

El problema básico del empirismo científico no consiste en su exigua presentación de lo universal como tal, sino en la riqueza de aquello que es considerado como conocimiento, lejos de decir poco, el empirismo científico dice *demasiado*:¹⁷⁸ aquello que

¹⁷⁶ [«das chaotische Bild des Notwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atome mit den möglich wenigsten Eigenschaffen enthalten kann und also [das,] was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordners derselben als der schwächsten Einheit, deren das Prinzip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist»], *Idem*, p. 445.

¹⁷⁷ [«Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse»], *Ibid.*

¹⁷⁸ Como apunta Bourgeois: «El contenido objetivo que las teorías empíricas de la eticidad o del derecho natural quieren pensar unificando en sus explicaciones no tiene nada de una diversidad indeterminada: por el contrario, ella es la manifestación sincrética de la totalidad organizada que es la naturaleza ética,

aparece como conocimiento procedente de la experiencia no es sino el resultado de un conjunto de abstracciones de diferencias que son universalizadas y formuladas bajo la imagen de una identidad concreta, unitaria. Empero, este supuesto contacto inmediato con la experiencia se revela apócrifo en la medida en que la absolutización de la diferencia se muestra injustificada en la constitución de una idealidad pura a partir de criterios arcanos, cuya universalidad, o bien debe ser aceptada como *dada*, es decir, como subsidiaria de la logicidad presupuesta en el inmediatismo gnoseológico ostentado como virtud epistémica por el empirismo científico, o bien debe ser aceptada como *facultativa* respecto de la nóesis cognoscente de la unidad originaria de lo real.¹⁷⁹

§ 11 Hegel critica tres representaciones del estado de naturaleza, tal como es expuesto por el empirismo científico:

- a. La primera de ellas es caracterizada del siguiente modo: «Según la ficción del estado de naturaleza, se debe a sus males el hecho de que se quiera abandonarlo; lo cual no quiere decir otra cosa sino que se da por supuesto adónde se quiere llegar, a saber, que el bien consiste en una armonía del conflicto presentado como caos o aquello a lo que hay que llegar».¹⁸⁰ Esta representación podría referirse a Hobbes teniendo en cuenta la connotación asignada a esta condición del hombre y el hecho de que en la página anterior se refiriera a este estado como una «guerra de aniquilamiento mutuo». En esta descripción la diferencia aparece mentada como unidad en colisión, como átomo separado y afirmado en su *unidad*, pero simultáneamente *diferenciado* de lo variado y diverso de la constitución de esta condición. Luego, el estado de naturaleza no es sino

que manifiesta ella misma, como la naturaleza física, la razón absoluta», Bourgeois, B., *Le droit naturel...*, op. cit., p. 116.

¹⁷⁹ Aunque Hegel no la considera, podría también aquí agregarse una variación pragmática, según la cual estos presupuestos aparecieran como provisionales.

¹⁸⁰ [«Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Übel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anderes heißt als: es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstreitenden das Gute oder das sei, wohin man kommen müsse»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 447.

esta presunta unidad de diferencias cuyas cualidades reposan en la unidad originaria de la cual han sido abstraídas.

- b. La segunda representación del estado de naturaleza aparece bajo la hipótesis del *appetitus societatis*: «...al representar las cualidades originarias como posibilidades, se incluye inmediatamente un fundamento semejante de la transición como instinto de socialidad».¹⁸¹ Naturalmente, este supuesto situado en la subjetividad de los individuos favorece de antemano el pasaje de la condición prístina al estado civil. La naturaleza del hombre se realiza en el estado civil sin que ello implique que el hombre pierde algo de sí mismo en este pasaje.

- c. La tercera visión se presenta a partir de «la renuncia a la forma conceptual de una aptitud, y se avanza al mismo tiempo hacia lo completamente particular del fenómeno de aquella segunda unidad, hacia lo histórico, como sojuzgamiento de los más débiles por los más fuertes, etc.».¹⁸² Esta hipótesis puede encontrarse en el comienzo de la Segunda Parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau,¹⁸³ o en la hipótesis hobbesiana del Estado por adquisición.¹⁸⁴ El despliegue de la historia se da a través de situaciones desiguales en las cuales el antagonismo entre los individuos cumple una función elemental.

Como afirma Hegel, el iusnaturalismo empirista moderno no puede dar cuenta de unidad alguna porque en sus teorías presupone una arbitraria *colección* de cualidades

¹⁸¹ [«...oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Übergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt...»], *Ibid.*

¹⁸² [«oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht getan und sogleich zu dem ganz Besonderen der Erscheinung jener zweiten Einheit, zu Geschichtlichem als Unterjochung der Schwächeren durch Mächtigere usw. fortgegangen»], *Ibid.*

¹⁸³ Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondemens...*, op. cit., p. 164.

¹⁸⁴ Hobbes, T., «Leviathan», op. cit., cap. XVII *in fine*.

tomadas arbitrariamente de la experiencia, y presentadas como prístinas.¹⁸⁵ De igual modo, no sólo no va de suyo el cuadro a través del cual se caracteriza el estado de naturaleza, sino que tampoco es prospectable la instancia *civil* a la cual quiera arribarse, y de aquí no sólo se siguen las incompatibles teorías iusnaturalistas, sino más bien -y éste es el punto que señala más profundamente- tampoco una teoría del Estado. Ejemplo de ello es el iusnaturalismo medieval, cuyo orden *civile et politicum* no implicaba un Estado, sino un tipo de institución política en modo alguno semejante (v. g. el *regnum*).

En síntesis, el empirismo incurre en tres *petitiones principii* para Hegel: en primer lugar, da cuenta de la empíria con una forma *a priori*: el empirismo científico se piensa como algo sutil en virtud de no introducir principios *a priori* y solamente abstraer datos de la experiencia, pero en rigor no es consciente de que, pensada en sentido estricto, esta abstracción no puede ser llevada a cabo sin tales principios. La unidad originaria de la pura empíria se constituye por medio de lo variado, que para la nóesis cognoscente no es sino un caos, en el cual cada componente tiene la misma jerarquía ontológica que los demás. Formular la existencia de relaciones y de propiedades al interior del estado de naturaleza no implica sino introducir formas *a priori* que deben ser aceptadas sin discusión, algo inaceptable para una teoría que aspira a ser científica.

En segundo lugar, la empíria científica explica con una segunda forma *a priori* la información resultante de los juicios *a priori* y la *hýle* extraída de la *unidad originaria*: la «totalidad absoluta» no es, a decir verdad, *ni total ni absoluta*, puesto que en su constitución han intervenido criterios que *prima facie* no proceden de la experiencia. Luego, este conjunto de determinaciones (propiedades y relaciones) son interpretadas de distinto modo sin ninguna garantía epistémica. La garantía epistémica falsamente

¹⁸⁵ Hegel sostiene: «...según el principio de la absoluta multiplicidad cualitativa, lo mismo que en la física empírica, la unidad misma no puede presentar nada más que las polifacéticas implicaciones de lo múltiple simple y separado, puesto como originario; de contactos superficiales de estas cualidades, que son indestructibles para sí mismas en su particularidad y que, en parte, sólo tiene aptitud para entrar en vinculaciones y mezclas ligeras y parciales» [«Die Einheit selbst aber kann nach dem Prinzip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannigfaltige Verwicklungen des als ursprünglich gesetzten einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, teilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind...»], *Ibid.*

presupuesta radicaría en que esta *gnosis* sería un discuso sobre la unidad originaria, pero como lo hemos visto, no lo es.

En tercer lugar, la empíria científica jerarquiza arbitrariamente un conjunto de cualidades *empíricas* que, de antemano, ya se encuentran definidas como tales en los principios utilizados *a priori*. La idea según la cual ciertos conjuntos de relaciones, de impulsos o de propiedades de los sujetos en el estado de naturaleza son más relevantes que otras para poder tipificar a esta condición de otro modo no procede de la *hýle* proporcionada por la unidad originaria sino que es lógicamente dependiente (aunque no exclusivamente, pero basta con que lo sea al menos para no ser auténticamente empirista) de los principios *a priori* introducidos arbitrariamente para clasificar lo variado y múltiple de la experiencia originaria.

La empíria científica cae en una insalvable contradicción al aspirar a determinar la estructura, los contenidos y la finalidad del estado de naturaleza como una teoría necesaria, verdadera, universal y científica, y al mismo tiempo, meramente posible y ficcional. En términos de Bourgeois, el empirismo científico pretende negar la «inevitable intelectualización de la empíria».¹⁸⁶ El empirismo científico busca ocultar su nexo intelectualivo con la experiencia negando su propia *gnosis*: la actividad ineliminable del discernimiento, la separación y la síntesis presupuesta en el proceso en virtud del cual la unidad total es presentada como tal. De esta manera, el empirismo se revela como un *formalismo involuntario*, puesto que presenta como *a posteriori* lo que sólo puede ser obtenido *a priori*.¹⁸⁷

§ 12 La posición caracterizada por Hegel como formalista, por un lado, es el reverso del empirismo, puesto que intenta absolutizar verdades parciales, en relación con la

¹⁸⁶ Bourgeois, B., *Le droit naturel...*, op. cit., p. 144.

¹⁸⁷ «La determinación rectora no puede ser aquí sino lo que se necesita para la descripción de aquello que se encuentra en la *Wirklichkeit*; el principio rector es, para aquel *a priori*, lo *a posteriori*» [«Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als daß soviel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 445.

experiencia, desde la perspectiva opuesta, y por otro, despliega un conjunto de razonamientos que -a juicio de Hegel- serán considerados como erróneos. Así, la estrategia de crítica interna a esta posición radicarán en mostrar las dos vías por las cuales transitan los razonamientos, en particular, de Kant y de Fichte. La reconocida opacidad del texto hegeliano obedece a la yuxtaposición de argumentos que Hegel lleva a cabo, extrayendo citas de diferentes textos de Kant y de Fichte.¹⁸⁸ La crítica hegeliana puede escandirse en tres momentos fundamentales, a saber: en primer lugar, las objeciones al *pathos* epistémico del formalismo; en segundo lugar, el rechazo de la razón pura práctica como productora de imperativos; en tercer lugar, la recusación a la fundamentación iusnaturalista kantiano-fichteana del Estado.

Una de las primeras dificultades epistémicas con las cuales se encuentra la posición empirista consiste en la afirmación de lo singular (*Einzelne*) como existente, frente a la negación de lo infinito, entendido como abstracción ilegítima del entendimiento. Así, el empirismo suscribe un linaje ontológico para sostener la existencia del ser en la singularidad del ente. En cierto modo, podría decirse que el empirismo científico (siempre en la presentación de Hegel) fundamenta la existencia del ente en su acceso inmediato a través de la experiencia. Lo que es, *es* lo que existe, y lo que existe es aquello a lo cual el sujeto cognoscente accede mediante la percepción. De manera inversa, lo que existe *es*, puesto que el rasgo distintivo de lo singular consiste, precisamente, en presentar una existencia irreductible, cuyo ser es indelegable. Lo finito, lo singular, no le debe su existencia a un universal, o, en sentido estricto, el conocimiento humano no puede afirmarlo. De esta manera, negar lo infinito no es para el empirismo una afirmación que debe ser demostrada, sino que ésta se presenta como una abstracción más o menos arbitraria del entendimiento cuyo linaje no puede ser sino dependiente de esta síntesis, puesto que el acto en virtud del cual se predica la existencia de lo infinito no puede depender del acceso *inmediato* a la experiencia.

¹⁸⁸ En particular, Hegel se refiere a la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Kritik der praktischen Vernunft*, la *Metaphysik der Sitten*, para el caso de Kant, y la *Wissenschaftslehre* y el *Grundlage des Naturrechts* para el caso de Fichte. En nuestro caso, nos referiremos a este apartado en cuanto a su relevancia para la crítica al iusnaturalismo moderno. Para un comentario del texto renglón por renglón véase Bourgeois, B., *Le droit naturel...*, *op. cit.*, pp. 151-302.

El primero de los tres momentos del rechazo hegeliano del formalismo consiste en la evaluación crítica del concepto de la «naturaleza de la infinitud». Así como el empirismo rechazaba lo infinito afirmando la existencia de los entes singulares, el formalismo lleva a cabo un tipo de afirmación gnoseológica homologable: lo afirmado como existente no es sino la abstracción de lo finito, cuyo resultado es lo «negativamente absoluto», la «identidad pura», o lo «contrario inmediato» de sí mismo. Así mentado, lo absoluto no puede consistir sino en una oposición entre lo finito y lo infinito; por consiguiente Hegel llama a esta confrontación «oposición absoluta», señalando claramente su carácter absoluto, mas no de su unidad: el absoluto (del formalismo) no es un auténtico absoluto. Como *mala infinitud*¹⁸⁹ sólo puede ser indeterminación, pero al no estar mediada, no puede ser sino lo finito, como opuesto a lo finito. El «tránsito absoluto [*absolute Übergang*]» de esta pura identidad indiferente a lo opuesto no puede realizarse sino de manera *empírica*, es decir, apelando arbitrariamente a *poner* una determinación en esta unidad pura.¹⁹⁰ El pasaje de la identidad a la diferencia, en rigor, aparece a través de la introducción de una determinación exterior, puesto que este movimiento no obedece a una lógica interior al mismo. Con todo, esta negación surge sólo como una negación *parcial*, puesto que lo finito se niega como infinito, pero tan sólo como opuesto, como otro respecto de sí. Contrariamente a lo afirmado por el formalismo, lo infinito no puede ser sino *negativo*, puesto que su existencia se debe a la negación de lo finito y no a una auténtica afirmación de lo infinito *qua* infinito. Con otras palabras, el *ser* de lo infinito se halla determinado por el *no ser* de lo finito, pero no por una existencia autónoma de lo infinito. Al definir lo absoluto como forma de la unidad inmediata opuesta a lo múltiple, aquello que aparece determinado como unidad no puede ser algo auténticamente infinito, puesto que la limitación de lo múltiple lo *finitiza*. Es

¹⁸⁹ La categoría de «mala infinitud» ya aparece en la Lógica de Jena de 1805-1806. Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, ed. R.-P. Horstmann, Hamburg, Meiner, 1982, p. 29 y ss. Como señala Illetterati: «Con esta expresión Hegel entiende el “regreso al infinito” del proceso mismo de separación de lo finito: lo finito se separa en otro que es siempre, a su vez, finito, y por tanto, destinado a aparecer en otro», Illetterati, L., Giuspoli, P., Mendola, G., *Hegel*, Roma, Carocci, 2010, p. 153.

¹⁹⁰ Hegel sostiene: «Esta oposición real constituye, por una parte, el ser diverso o la finitud, y, frente a esto, se pone la infinitud como negación de la multiplicidad y positiva como unidad pura; de manera que el concepto absoluto que se constituye de esa manera, da lugar en esta unidad, a lo que ha sido llamado razón pura» [«Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Sein oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff, auf diese Weise konstituiert, gibt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 454.

por esto que Hegel interpreta las teorías de Kant y de Fichte como filosofías de la unidad relativa elevada al *status* de absoluta. Lo que es auténticamente absoluto, infinito y universal no puede estar limitado por lo múltiple sino que tiene que contenerlo dentro de sí. La unidad pura idéntica e indiferente no contiene, precisamente, la diferencia, y por esto Hegel la tipifica como unidad *irreal* o *ideal*, por supuesto, no en el sentido que ulteriormente recibirá del «idealismo objetivo» sino como algo propio del idealismo subjetivo kantiano-fichteano. Asimismo, Hegel llama a esta unidad «*idea formal* [*formelle Idee*]», entendiendo por ello el punto de indiferencia absoluta que *debería existir*, puesto que, como señala, es algo que «no procede del fenómeno».¹⁹¹ En esta dirección, Hegel rechaza la unidad pura-práctica de la razón, o de otro modo, el pasaje fichteano de yo puro al yo práctico.¹⁹² A esto Hegel opone la sustancia de lo absoluto, cuyos *atributos* (su carácter absoluto e infinito) expresan su realidad, que desarrollará en la tercera parte del opúsculo analizado (véase *infra* § 15). Por ello, el problema de la concepción errónea del formalismo para Hegel, no tiene que ver tanto con la determinación unilateral de la razón pura, sino con la elevación de este momento a instancia absoluta.¹⁹³

¹⁹¹ [«...aus der Erscheinung nicht herausgeht»], *Idem*, p. 456.

¹⁹² A menudo Hegel reconstruye las teorías de Kant y Fichte yuxtaponiendo desarrollos argumentales específicos a ambos. Si bien lo desarrollará ulteriormente, ya en esta objeción al formalismo Hegel comienza a ofrecer su propia conceptualidad -en estos años, aún de cuño schellingiano- en la oposición entre la unidad pura-práctica de Kant y Fichte y la vida ética de lo absoluto, como superación de la oposición de la razón a la naturaleza. El linaje schellingiano es advertible en la identidad de la intuición y el concepto que Hegel presenta como rasgo distintivo de lo absoluto y como ha señalado Bourgeois, también en el spinocismo de Schelling, lo cual es perceptible en la idea de que «la sustancia es absoluta e infinita» y posee «atributos [*Attribute*]».

¹⁹³ «No puede tratar de negarse este punto de vista, puesto que anteriormente se ha definido como el lado de la identidad relativa, del ser de lo infinito en lo finito; pero hay que afirmar que no constituye el punto de vista absoluto aquél en que –como se ha señalado– la relación sólo se muestra como un aspecto, ni tampoco en aislarla como algo unilateral; aunque la eticidad sea algo absoluto, aquel punto de vista absoluto no es el punto de vista de la eticidad sino que en él no hay ninguna eticidad» [«Es kann auch nicht die Rede davon sein, diesen Standpunkt zu leugnen, sondern er ist vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seins des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden; aber dies muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtmaßen das Verhältnis sich nur als eine Seite und das Isolieren desselben also als etwas Einseitiges beweist und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist»], *Idem*, pp. 457-458.

§ 13 La segunda crítica hegeliana al formalismo se presenta en sus objeciones al imperativo categórico kantiano. Hegel comienza afirmando que para el kantismo la naturaleza ética debería encontrarse en la unidad pura de la razón práctica o en la abstracción del yo, lo cual, por principio, implicaría una renuncia a toda materia de la ley.¹⁹⁴ Hegel intenta demostrar que el acto kantiano de universalizar una máxima es una contradicción en sí misma, puesto que ésta posee un contenido que presupone una determinación, mientras que la voluntad pura carece de determinaciones. El acto en virtud del cual la máxima es universalizada no puede eliminar esta determinación, la cual le proporciona una «incorporación [*Aufnahme*]» dentro de una *forma* universal. Aquí Hegel afirma que esto, o bien nunca puede ser una unidad, o bien, si se piensa como unidad, tiene que ser forzosamente analítica o tautológica. Como señala Bourgeois: «...la ley práctica suprema prescribe, según Kant, el *querer de la forma universal* de la acción, según la lectura de Hegel de Kant, *el ser universal de la materia* de la acción. Tal variación *semántica* indica, en realidad, una *variación de la perspectiva* según la cual la razón práctica es examinada».¹⁹⁵ Hegel lleva a cabo un desplazamiento del problema kantiano del principio de la determinación del querer (*i. e.* ¿puedo querer que mi máxima sea universal?), a la determinación de la *materia* a ser universalizada, corrimiento que, al menos aquí, no hace clararamente explícito. La universalización para Kant permite determinar el deber ser de un deber, puede deducirlo en su forma de deber, pero no puede dar cuenta del contenido de esta forma, de *aquello que* es un deber.

Claramente Hegel se concentra más en la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* o en la *Kritik der praktischen Vernunft* antes que en la *Metaphysik der Sitten*, texto en el cual Kant claramente asevera que el contenido de las reglas morales, jurídicas o éticas presupone un fin dado de manera preexistente, respecto del cual el imperativo categórico no opera sino como un *principio negativo* de elección. En palabras de Hegel:

¹⁹⁴ «...la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y solo puede convertir en ley suprema la *forma* de la *aptitud*» [«...der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht und daß sie nichts mehr als die *Form* der *Tauglichkeit* der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne»], *Idem*, p. 460.

¹⁹⁵ Bourgeois, B., *Le droit naturel en Hegel...*, op. cit., p. 188.

«...la esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica consiste en que se abstraiga todo contenido, resultando entonces contradictorio en sí mismo buscar una legislación ética, pues dado que tendría que tener un contenido, según la razón práctica absoluta, su esencia consiste en no tener contenido»¹⁹⁶

Para Hegel la universalización de la máxima consiste en una pregunta por la elevación a universal de un contenido particular y aquí es en donde es contradictorio, analítico o tautológico.¹⁹⁷ La proposición universalizada debe ser, por fuerza, una afirmación que no pueda agregar nada, puesto que su proceso de universalización consiste, precisamente, en la abstracción de toda singularidad, la esencia de la legislación ética se caracteriza, pues, según la razón práctica absoluta, en «no tener contenido». De manera correlativa, como para Hegel toda singularidad puede ser abstraída, entonces no hay nada que no pueda convertirse en una ley ética, motivo por el cual la ley ética kantiana se convierte en un principio inmoral, en el principio de la «no eticidad [*Unsittlichkeit*]». La monstruosidad del resultado al cual se llega a través de la universalización es descrita por Hegel en modo elocuente: «Esta metamorfosis de lo condicionado, irreal, en un incondicionado y absoluto se puede reconocer fácilmente por su ilegitimidad y se descubre en sus manipulaciones clandestinas».¹⁹⁸ De esta manera, Hegel reinterpreta la universalización de una máxima de la acción como una universalización del contenido de la máxima, es decir, como la conversión de lo condicionado en algo incondicionado. Así, si la ley moral es auténtica, entonces se halla en la posesión un contenido condicionado universalizado, y por consiguiente cualquier cosa puede ser una ley, y así deviene la universalización en la constitución del principio de la no eticidad. Por el contrario, si la ley no universaliza un contenido condicionado, entonces sólo será analítica o tautológica (v. g.

¹⁹⁶ [«das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahiert sei, und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben»], p. 461.

¹⁹⁷ Como afirma Bourgeois: «La posibilidad siempre presente de universalizar una máxima y de conferirle el ser a una ley es pues, en ella misma, necesariamente, la posibilidad de volver al no ser. La aplicación de la ley moral suprema no constituye un *criterio de la contradicción*, sino un *criterio contradictorio*, es decir, la *negación de todo criterio*», Bourgeois, B., *Le droit naturel en Hegel*, op. cit., p. 196.

¹⁹⁸ [«Diese Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen und auf ihrem Schleichwege auszufinden»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 463.

«la propiedad es la propiedad») y en este caso no se cumple la aspiración kantiana de dar cuenta de la ley moral. Como señala Bourgeois, la relectura hegeliana de la teoría kantiana supone un desplazamiento de la perspectiva del filósofo de Königsberg. De tal modo, en primer lugar, Hegel sustituye el interrogante kantiano de la *forma* del querer moral por la problemática del contenido de las costumbres éticas. En segundo lugar, le asigna a Kant la tarea de dar una respuesta a la cuestión formulada por Hegel mismo, a saber: no cómo podemos encontrar un criterio para dar cuenta de la moralidad de las acciones, sino, por el contrario, cómo la identidad de la razón pura práctica debería dar cuenta del contenido de la normatividad de las costumbres éticas.¹⁹⁹

Hegel afirma que el formalismo deviene en una suerte de nihilismo. Este tema es subsidiario del tópico de la colisión de deberes, *locus* en torno al cual Kant, Fichte y Hegel presentan posiciones disímiles. En efecto, mientras que para Kant tal hecho no es posible,²⁰⁰ para Hegel este fenómeno constituye la clave a través de la cual es posible desacreditar, desde una perspectiva más, la posición del formalismo.

Frente a esto Hegel opone la «unidad de la intuición [*Einheit der Anschauung*]» de la indiferencia de las múltiples determinaciones, las cuales constituyen un todo. La síntesis de cada una de estas determinaciones no se da a través de un proceso de abstracción respecto de sus propias singularidades, sino que, por el contrario, son su condición de posibilidad. La eticidad encuentra en esta auténtica unidad su realización:

¹⁹⁹ Cf. Bourgeois, B., *Le droit naturel...*, *op. cit.*, pp. 200 y ss. Asimismo señala Bourgeois: «Si para Kant la universalización de la máxima tiene que ver con una *relación ideal de verificación*, Hegel lo lee como una *relación real de causación*», *Idem*, p. 207. Hegel se refiere a dos ejemplos concretos para demostrar el carácter inconsecuente de la legislación moral kantiana, a saber, las máximas «ayudar a los pobres» y «defender con honor a la patria contra los enemigos». En el primer caso se universalizaría la *determinación* «pobreza», y por ello ayudar *universalmente* a los pobres llevaría a la conclusión de que, o bien no se ayuda a nadie, o bien no es posible realizar el bien de modo inmediato, puesto que para ayudar a los pobres es preciso que exista la pobreza. En cuanto al segundo ejemplo, se asume la universalización de las determinaciones como «patria», «enemigos» y «defensa». La crítica hegeliana apunta a señalar que continuamente el criterio kantiano busca universalizar *contenidos* sin ningún tipo de criterio.

²⁰⁰ Según Kant: «...es totalmente impensable [*gar nicht denkbar*] una colisión de deberes y obligaciones (*obligationes non colliduntur*)», Kant, I., «Metaphysik der Sitten», en: Kant, I., *Werkeausgabe*, *op. cit.*, p. 330.

«Y en esta fuerza de la intuición y en la actualidad yace la fuerza de la eticidad en general y naturalmente también de la eticidad en particular, con la que tiene que ver, ante todo, aquella razón legisladora de la cual hay que abstenerse, justamente, y aquella forma del concepto, de la unidad formal y de la universalidad, pues precisamente a través de ésta es como es superada inmediatamente la esencia de la eticidad, en tanto que hace de aquello que es necesariamente ético, algo accidental, aunque lo deja aparecer en oposición frente a otro; pero en la eticidad lo accidental –y lo accidental es uno con lo necesario empírico- resulta no ético...»²⁰¹

Como absoluto, la eticidad no puede presentar una externidad respecto de sí misma. La intuición tiene que ser, pues, una expresión de la razón, dado que, de otro modo, debería presentarse como algo opuesto a ella.²⁰² El hilo conductor hegeliano de todo el *Naturrechtsaufsatz* puede verse en la estrategia argumentativa por reconducir las posiciones empiristas y formalistas a la imposibilidad de universalizar lo particular. De modo semejante, si la intuición y lo intuido son afirmados como dos entidades con existencia autónoma, luego no será posible pensar lo ético absoluto bajo una misma existencia. Así, Hegel interpreta la intuición como un momento del desdoblamiento de la eticidad absoluta, respecto de la cual esta instancia sólo puede pensarse como momento. La razón legisladora encargada de *ordenar* el mundo ético no puede hacerlo de manera trascendente, desde una exterioridad respecto de los fenómenos. Por el contrario, el momento de la intuición de la eticidad comprendido como un desdoblamiento de esta sustancia absoluta no puede comprenderse sino como el conocimiento *de sí* que la eticidad lleva a cabo.

²⁰¹ [«Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu tun und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist, denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich notwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegensatz gegen Anderes erscheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit - und das Zufällige ist eins mit dem empirisch Notwendigen - ist unsittlich», Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 467.

²⁰² En rigor, en este pasaje del artículo Hegel no ofrece una argumentación acerca de las causas en virtud de las cuales el nexo entre lo absoluto y la intuición deba ser pensado de esta manera. En cierto modo, esto puede explicarse a partir de la presuposición que Hegel podría hacer pensado acerca del lector de su *Differenzschrift*, en donde Hegel discute particularmente la idea de la exposición del yo en no-yo en Fichte. Sobre este tópico véase Siep, L., *El camino de la fenomenología del espíritu*, tr. C. Rendón, Barcelona, Anthropos, 2015, pp. 39-42.

Así -según la argumentación hegeliana- evita la propuesta formalista según la cual lo universal podría llegar a ser alcanzado por la abstracción de una razón pura y su posterior reconducción de máximas (contenidos) a leyes, lo cual no termina sino por ser una acción contradictoria en sí misma. Este principio se presenta como *inmoral* o *no ético* porque implica la negación de todo criterio ético, y consecuentemente, la posibilidad de que cualquier singularidad, cualquier arbitrariedad, sea elevado al estatuto de ley moral. De esta manera, Hegel sintetiza su objeción al paralelismo kantiano-fichteano del formalismo a través de la constitución de una identidad relativa que se presenta como absoluta: de manera inversa al empirismo científico, el formalismo busca presentar una identidad absoluta, que se muestra como relativa cuando se la analiza desde el punto de vista de su articulación con la experiencia y con su propio concepto.²⁰³

§ 14 En lo que podría ser caracterizado como un tercer enfoque *interno* desde el cual Hegel critica al *formalismo*, aparece el aspecto polémico concentrado en Fichte. Es complejo determinar hasta qué punto esta crítica pueda ser considerada interna, ante todo, por dos motivos: por una parte, como hemos visto, Hegel desplaza por momentos la perspectiva gnoseológica defendida por Kant y por Fichte; por otra parte, en el texto aparecen de manera yuxtapuesta las categorías de las doctrinas rechazadas con los términos técnicos propios de la teoría de Hegel. Esto es observable en el primer párrafo en el cual esta crítica se expone, en donde comienza refiriéndose al «concepto absoluto» como principio de toda

²⁰³ Hegel afirma : «La determinación moderna del concepto de derecho natural y su lugar en la totalidad de la ciencia de lo ético depende de la oposición descripta, del fijarla como una realidad y de su articulación imperfecta, como de una identidad relativa» [«Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixieren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen abhängt»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 469. Como señala Bienenstock, el problema de Hegel con el iusnaturalismo no radica en la controversia en torno a un derecho natural, sino al lugar y a los alcances que esta doctrina le proporciona, así como en lo concerniente a su vínculo con el derecho positivo: «Lo que Hegel critica en el Artículo sobre el derecho natural no es tanto el derecho natural mismo sino la oposición del derecho positivo al derecho natural en el enfoque de los teóricos del derecho natural», Bienenstock, M., *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 91.

oposición y «la oposición misma [*die Entgegensetzung selbst*]». Hegel cree encontrar una manera de formular la auténtica unidad especulativa no abstracta del siguiente modo:

«El concepto absoluto que constituye el principio de la oposición y la oposición misma, se presenta de tal modo en la separación que, en cuanto unidad pura, se opone a sí, fijado como multiplicidad. De modo que el concepto absoluto permanece, tanto bajo la forma de la unidad pura como bajo la de la pura multiplicidad del concepto. En la forma de la multiplicidad no se trata de una pluralidad de conceptos distintos determinados, sino que se subsume bajo la multiplicidad igual que bajo la unidad, *él* se subsume en muchos conceptos determinados, pero no es un múltiple sino un uno»²⁰⁴

La introducción de la noción de *concepto absoluto* es doble: por un lado, apunta a dar cuenta de lo absoluto, del mismo modo en que -según Hegel- lo busca hacer el formalismo, mas a través de un proceso de abstracción y oposición que no llega a constituirse sino en una mala infinitud. Por otro lado, Hegel ya expone lo absoluto como la articulación del ser de lo uno y de lo múltiple, con una particularidad: el binomio unidad/multiplicidad aparece como articulación interna y ulterior a la afirmación de la existencia de lo absoluto como tal. Así, como no se alcanzan los juicios incondicionados a partir de los condicionados, tampoco es posible acceder a lo infinito (lo absoluto) mediante un proceso inductivo que comience en lo finito. Frente a las filosofías que tipifican el ser de lo múltiple desde un conjunto de relaciones y oposiciones, y luego dan cuenta de la unidad de lo múltiple por medio de la universalización de ciertas cualidades, el concepto absoluto se expone desde un principio como un modo de darse de aquello que es auténticamente infinito, unidad de la identidad y de la diferencia, del ser y del no ser, de lo uno y de lo múltiple. Así, lo uno y lo múltiple aparecen como *momentos puestos* por lo absoluto, uno de cuyos modos de darse es la oposición entre un sujeto pensante y *volente*, y una multiplicidad de actos éticos a los cuales éste se opone.

²⁰⁴ [«Der absolute Begriff, welcher das Prinzip der Entgegensetzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixiert ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit, so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumiert sei; in vielen bestimmten Begriffen subsumiert *er* und ist nicht ein Vieles, sondern Eines»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 469.

En este sentido, contrariamente al formalismo, Hegel afirma que toda división entre moral y legalidad sólo puede tener lugar al interior de una escisión de la eticidad. En cuanto estas esferas sean afirmadas de manera autónoma no será posible pensar la eticidad como una instancia superadora, puesto que ésta no puede constituir una abstracción a partir de aquéllas. De igual modo, aún pensadas de manera no autónoma, moralidad y legalidad no pueden ser interpretadas como *partes* de lo ético absoluto, puesto que el nexo que debe existir entre éstas y (para el formalismo) la razón pura tiene que poder elucidar un modo de articularlas entre sí. Hegel objeta explícitamente a Fichte en este punto, quien al interior de su *sistema de la legalidad* teorizaría un vínculo puramente mecánico entre la «libertad universal [*allgemeine Freiheit*]» y la «libertad particular [*einzelne Freiheit*]». De igual modo, Hegel entiende que aquí se opone la autoconciencia pura y la conciencia real, dicotomía que no puede constituir lo universal.²⁰⁵

Como consecuencia de esto, según Hegel, Fichte ofrecería una teoría de contrapoderes de cuyo fracaso la consecuencia sería la célebre doctrina del eforato.²⁰⁶ Por tanto, producto de la escisión entre el sujeto y su eticidad Fichte introduciría la *coacción* (*Zwang*), entendida como la fuerza encargada de organizar éticamente el todo estatal. Hegel caracteriza este momento como un «sistema de la exterioridad [*System der Äußerlichkeit*]», puesto que la fuerza compensadora del desorden no procede del interior de las relaciones éticas interindividuales sino de una instancia que las trasciende. Cada voluntad particular tiene que ser coaccionada por la voluntad general. Ahora bien, Hegel señala que la voluntad general no puede constituirse a partir de voluntades individuales, de modo que Fichte no podría teorizar, en rigor, la universalidad de la voluntad general. La respuesta fichteana no sería sino la constitución de un campo de fuerzas coactivas que sean coaccionadas simétricamente. Si esta coacción tiene que sostenerse de manera recíproca, entonces el sistema tiene que buscar un equilibrio. Hegel afirma:

²⁰⁵ Para Clarke Hegel sería injusto aquí con Fichte, puesto que no consideraría los principios del autointerés y el egoísmo universal que guían a los individuos en el Estado fichteano. Clarke, J., «Hegel's Critique of Fichte in the 1802/03 Essay on Natural Right», en: *Inquiry*, vol. 54, N° 3, junio de 2011, pp. 210 y ss.

²⁰⁶ En *Grundlage des Naturrechts* Fichte afirma que la «fidelidad y fe se extravían», pasaje que cita Hegel, en el momento en el cual el sujeto se separa de la eticidad.

«Frente a la jerarquía de la coacción que desciende por medio de sus ramificaciones desde el poder supremo hasta las singularidades debe alzarse simultáneamente una pirámide equivalente desde éstas hasta un punto supremo de contrapresión, frente a la descendente, de modo que el todo se curve en un círculo en el que desaparezca la inmediatez del contacto, se contrapesen entre sí las fuerzas en la medida en que constituya la masa; y mediante miembros intermedios se produzca aquella diferencia artificial»²⁰⁷

Hegel rechaza el mecanicismo fichteano no sólo en virtud de su posición organicista, sino merced a la innecesaria extrema complejidad que reviste el sistema de contrapesos coactivos. Por supuesto, Hegel identifica *reciprocidad* y *simetría* respecto de las fuerzas concomitantes, lo cual implica una suerte de duplicación de la voluntad general, puesto que, en sentido estricto, en su lectura, Hegel *espeja* de abajo hacia arriba la estructura de poder que Fichte describe de arriba hacia abajo. De la imposibilidad de sostener este equilibrio ordenadamente se seguiría la institución del *eforato*: el exceso de coacción traería como consecuencia la necesidad de determinar una «comisión de vigilancia [*Aufsichtskommission*]» encargada de controlar y denunciar los desequilibrios en el sistema de coacciones concurrentes.²⁰⁸ Hegel subraya el carácter dilemático del eforato: o bien es una institución dotada de un poder inerme, sólo declamatorio, sin consecuencias efectivas, y en este caso no queda clara la relación -ni orgánica ni mecánica- que esta instancia tendría con el Estado; o bien es una institución de un poder aún más alto que el del Estado, en cuyo caso su legitimidad debe ser puesta en discusión, puesto que el poder del Estado no es otro que el poder de la voluntad general. Si bien es cierto que el eforato tiene la función de denunciar aquellas circunstancias en las cuales una voluntad privada sustituye a la voluntad general, y he aquí en donde el eforato podría encontrar argumentos

²⁰⁷ [«Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelheiten soll von diesen wieder eine ebensolche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, auseinandergehalten und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 473.

²⁰⁸ Como señala Rametta: «Fichte debe imaginar la posibilidad de una magistratura que pueda llevar a cabo la función de juez en una tercera posición en la confrontación [de la comunidad] con el gobierno, sin ejercitar por su parte ninguna forma de poder político. Por esto, refiriéndose explícitamente a la figura de los tribunos de la plebe presentes en la Roma republicana, introduce la figura de los éforos, con la tarea de *vigilar* el ejercicio del poder de la autoridad pública», en: Rametta, G., *Fichte*, Roma, Carocci, 2012, p. 144.

republicanos para velar por la desnaturalización del poder político, no es menos cierto que también el eforato, por hipótesis, puede ser falible, con independencia de las voluntades privadas que participen de este órgano.

Ahora bien, Hegel se pregunta qué ocurriría si acaso se diera una intervención del eforato que condujera a una oposición radical entre gobierno y consejo que sólo pudiera ser resuelta por la intervención de la comunidad: ¿qué es lo que haría la plebe (*das Pöbel*), carente de formación para la intervención en la vida pública?²⁰⁹ El eforato no constituye sino una invitación a la «insurrección [*Insurrektion*]», ya que, frente a la legitimidad del poder del Estado, su autoridad no puede sino instituirse como un conjunto de voluntades privadas. De esta manera, el mecanicismo del Estado fichteano se encuentra con un obstáculo que pretende ser resuelto a través de un sistema de equilibrios inestables orientados a restituir la concurrencia de fuerzas coactivas al interior del todo político.

Este sistema de equilibrios encuentra uno de sus fundamentos en una errónea concepción de la libertad, que Hegel expone como *libertad negativa*, es decir, como la elección entre determinaciones preexistentes (o bien +A, o bien -A). El carácter negativo o positivo de «A» estaría dado por la vinculación del acto con el objeto, de modo tal que la libertad consistiría en llevar a cabo una elección, algo *ex hypothesi* contingente. Un ejemplo de esta libertad debería encontrarse en la sanción penal: para un sistema de coacciones concurrentes un criminal recibe una sanción como coacción entendida como una determinación particular asignada a otra determinación particular, finita. Por el contrario, para Hegel la sanción penal constituye la restitución de la libertad para el criminal, puesto que se expone una determinación infinita: en la realización del crimen, el sujeto lleva a cabo -A, pero en el acto de recibir la pena restituye su acción a través de +A (véase § 39).

§ 15 Dentro del marco de las críticas externas al iusnaturalismo, Hegel hace una presentación asistemática de lo que él caracterizará como una «filosofía de la eticidad».²¹⁰

²⁰⁹ Cf. Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., pp., 474-475.

²¹⁰ *Idem*, p. 529.

Es preciso advertir que en 1802 este concepto no presenta aún el desarrollo preciso que adoptará en los *Grundlinien*.... En efecto, como hemos señalado, esta idea se encuentra todavía preñada de un vocabulario schellinguiano que Hegel abandonará en la *Phänomenologie des Geistes*. La consideración de lo absoluto como indiferencia o la expresión filospinozista de un absoluto que se *expresa* a través de *potencias* constituyen aquí instancias fundamentales para poder dar cuenta de cómo opera la noción de eticidad como la manifestación *práctica* de lo absoluto.

Esta *filosofía de la eticidad* jalona su despliegue en torno a diversos momentos, a saber: ante todo, la recuperación de ciertas críticas internas ya expuestas en mencionados apartados, las cuales son reexpuestas desde la perspectiva de las nuevas categorías que se ofrecen (v. g. pueblo como *datum experientiae*, su articulación estamental, etc.), luego aparecen símiles destinados a dar cuenta de la densidad ontológica presupuesta en dicha noción, su relación con el concepto de moralidad y, por último, su cristalización ontológicamente más lograda: un sistema de legislación.

De este modo, Hegel expone una manera antitética de comprender la subjetividad constitutiva de *lo estatal*, frente al iusnaturalismo moderno: el dato de la experiencia a partir del cual se piensa el Estado no es el *individuo* sino el *pueblo*, al interior del cual luego serán mentadas instancias ulteriores *negativas* (i. e. familia, individuo, estamentos). Pero es fundamental tener en cuenta que no se comienza a teorizar el orden político a través de un individuo o conjunto de individuos para cuyos intereses se piensa el Estado. Así, el concepto de eticidad presenta su primera nota lógica: la vida ética se instancia en un pueblo, entendido como una totalidad orgánica y como un *individuo ético*, en cuyas articulaciones internas aparecen los individuos.

Uno de los rasgos distintivos fundamentales que permiten reconocer la «positividad» del individuo en su condición de pueblo radica en el peligro de muerte (*Gefahr des Todes*) que éste corre en la guerra. Hegel expone el concepto de «guerra» como aquella instancia límite en la cual el organismo ético tiene que comportarse como tal, postergando cualquier otro interés. Los pueblos tienen dos tipos de relaciones entre sí, a saber: (a) la coexistencia pacífica en la cual existen entre ellos ocasional o sistemáticamente nexos comerciales o diplomáticos, y (b) la guerra (siempre entre pueblos y no entre

momentos internos a un mismo pueblo), situación en la cual los pueblos tratan de eliminarse (*ausschließen*) entre sí.²¹¹ Aquí es donde el decálogo de virtudes propio de la moral y de la ética se reconduce hacia una unidad, a saber, la *valentía*, el fundamento ético más pertinente en este contexto para defender al pueblo. Hegel entiende que «ambas relaciones son absolutamente necesarias».²¹² En la guerra, señala Hegel:

«... se da la libre posibilidad de que sean aniquiladas no sólo las determinaciones singulares, sino, por lo que respecta al absoluto mismo o al pueblo, su integridad en cuanto vida. La guerra, en su indiferencia de cara a las determinaciones y de cara al acostumbrarse a ellas y fijarlas, conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que los llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua»²¹³

Cada pueblo contiene una filogénesis particular que no puede ser asimilada bajo un conjunto homogéneo de parámetros, los cuales permitan abstraer rasgos en común, y de esta manera, plenificar las condiciones de posibilidad para la postulación de una paz perpetua. Por el contrario, el mismo desarrollo evolutivo de cada cuerpo político lleva a que los nexos que establezca con el exterior conduzcan a relaciones de eliminación, en donde la guerra no pueda evitarse. Nos distanciamos de la lectura de Duque quien afirma que Hegel presenta la guerra en 1802 como un *medium* para renovar las fuerzas vitales del cuerpo político.²¹⁴ Por el contrario, tal como es expuesta por Hegel, la guerra forma parte del

²¹¹ «Eliminar» aquí puede invitar a interpretaciones polémicas. Entendemos que Hegel no se refiere con este término a la aniquilación o al exterminio de un pueblo, sino al hecho de que, al ponerse en juego la vida, la guerra implica no sólo la muerte de los individuos sino también la del cuerpo político en su totalidad.

²¹² [«... beide Beziehungen sind absolut notwendig»], *Idem*, p. 481.

²¹³ [«... der - weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk - ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Frieden, versetzen würde...»], pp. 483-484. En el contexto de las guerras napoleónicas, en Alemania el tópico de la «guerra» no se reduce a los textos de Kant y de Hegel, sino a una publicística que contiene la publicación de más de cincuenta opúsculos a lo largo de ocho años. Cf. Dietze, A. y Dietze, W. (comps.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, München, C. H. Beck, 1989.

²¹⁴ Duque, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., p. 414.

horizonte de comprensión de la organización política de los pueblos, puesto que, entendidos como totalidades éticas, los individuos pueden entrar en conflicto, y al no existir un árbitro que pueda resolver sus diferencias, estos conflictos pueden devenir en una guerra. De esto no se sigue que la guerra deba ser entendida aquí como un tipo de enfrentamiento carente de todo tipo de regulación. La guerra a la cual se refiere Hegel no es cualquier tipo de acontecimiento bélico. Ante todo, es menester señalar que se trata de un conflicto entre Estados mutuamente reconocidos entre sí. El filósofo de Stuttgart no piensa aquí ni en la guerra civil, conflicto fratricida cuyas consecuencias nunca pueden ser más que la destrucción de los órganos que componen el cuerpo, ni en la guerra total, entendida como una suerte de evocación de la guerra santa en la cual el enemigo no tiene reconocimiento en su dignidad ético-política.²¹⁵ La guerra debe hacerse sólo en las circunstancias en las cuales se encuentren agotadas otras vías pacíficas para la resolución de conflictos.

El conflicto bélico pone a los ciudadanos en la situación de tener que ofrecer sus vidas mismas y no un aspecto parcial de éstas. A diferencia de una carga (podríamos imaginar el impuesto más oneroso que pudiera ser pensado que el Estado pudiera exigir), en donde lo que el Estado demandara fuera una parte del producto del trabajo, en el caso de la guerra el Estado y la comunidad requieren de la exposición total de la vida de cada uno de los ciudadanos. La contienda bélica hace ostensible la caducidad de lo real y su finitud, al exponer a los hombres ante la muerte.²¹⁶ No es sino en esta condición en donde la

²¹⁵ En el *System der Sittlichkeit* Hegel afirma: «El estado de necesidad provocado por la guerra establece tanto más la excelsa sobriedad como la mayor pobreza y manifestación de la codicia y más tarde del goce, que es también disipación, porque es incapaz de pensar en el día de mañana, en toda la vida y en el modo de subsistencia» [«Die Not des Krieges setzt die höchste Enthaltbarkeit, und ebenso die höchste Armseligkeit und Erscheinung des Geizes, und dann des Genusses, der ebenso Schwelgerei ist, weil er keinen Bedacht auf den morgenden Tag oder das ganze Leben und Auskommen haben kann»], Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, p. 53.

²¹⁶ Como explica con claridad B. Bourgeois: «La guerra, como afirmación de sí absoluta de cada uno de los pueblos que se enfrentan, exige pues, en el seno mismo de la negación en virtud de la cual la unidad del pueblo se realiza como multiplicidad de individuos, la absoluta negación de sí de éstos [...] es decir, la asunción del riesgo de muerte [...] esta asunción constituye la valentía [*Tapferkeit / bravoure*] [...] La valentía no es una virtud como las otras [...] es la “virtud en sí”. Pero, por otra parte, esta “virtud en sí” es [...] lo universal negativo, la *forma* que tiene poder sobre su contenido empíricamente condicionado, pero no lo contiene ella misma como una “totalidad determinada”; tomada *para ella misma*. Ella es, en todo momento, una “virtud formal” y no una actualización “inequívoca” de la expresión individual adecuada, es decir, positiva, de la vida positiva del organismo racional del pueblo. Lo absoluto hegeliano no es lo negativo absoluto, la abstracción suprema, la muerte, sino lo *positivo* que se niega, lo *concreto* que se abstrae de sí mismo, la *vida* que muere. En su reconocimiento del valor ético de la guerra, Hegel no es, de ninguna manera, un belicista», Bourgeois, B., *Le droit naturel de Hegel...*, op. cit., p. 311.

conciencia del hombre sufre una transformación. El otrora orden inmutable de la realidad se ve amenazado no de modo marginal sino en su misma existencia.

La vitalidad ética de un Estado no se revela en sus circunstancias ordinarias, de paz y bienestar moral y material, sino que debe buscarse en la excepción, en el momento de guerra, instancia en donde no existe la posibilidad de eludir las responsabilidades que impone lo universal.²¹⁷ La guerra conserva la salud ética de los Estados en la medida en que produce una interrupción en la generación de universos de sentido superficiales para la vida de los hombres (v. g. el mercado). Esta autoproducción de sentidos que lleva a cabo la sociedad tiene como correlato una negación de la muerte. De esta manera, tres funciones importantes del Estado son conservar la paz en su territorio, garantizar la existencia de la propiedad privada, y la libertad de que los individuos, mediante el trabajo, satisfagan sus necesidades de acuerdo al modo en que más lo crean pertinente. Este proceso hace que la muerte (en sentido hobbesiano) sea mentada solamente como hecho cuya actualidad es inversamente proporcional al goce y el disfrute de los bienes materiales. Para Hegel, la muerte violenta a manos de un criminal se aparece en el horizonte perceptivo como un hecho fortuito. La anhelada paz perpetua²¹⁸ no conduce sino a una esclerosis de los tejidos del cuerpo político. El joven Hegel aún no teoriza, como lo hará en los *Grunlinien...*, las

²¹⁷ Asevera Hegel: «Por lo general, la salud de un Estado no se revela tanto en la calma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquella es goce y separación [...] Pero en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con el todo, cuánto puede exigirse al individuo, lo que hace por la totalidad, por su propio impulso y naturaleza, y el valor que tiene» [«Die Gesundheit eines Staates offenbart sich im allgemeinen nicht sowohl in der Ruhe des Friedens als in der Bewegung des Kriegs; jene ist des Genusses in Absonderung [...] im Kriege aber zeigt sich die Kraft des Zusammenhangs aller mit dem Ganzen, wieviel von ihnen fordern zu können er sich eingerichtet hat, und wieviel das taugt, was aus eigenem Triebe und Gemüte für ihn sie tun mögen»], Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 462. Como señalan G. Duso y M. Vatter, Hegel puede ser interpretado -con muchos recaudos- como republicano si por tal vocablo se entiende que el ciudadano estaría dispuesto (no en el sentido de *pensarlo* sino de estar preparado) para dar su vida por el orden político en la circunstancia en la cual su existencia estuviera en peligro, y que sólo al interior del Estado puede haber libertad e igualdad para los individuos. Cf. Duso, G., «Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution...*, op. cit., p. 254; Vatter, M., «Hegel y la libertad de los antiguos», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, p. 238.

²¹⁸ En contra de la interpretación de Kant como un ingenuo defensor de una paz perpetua, señala G. Duso: «en el mismo texto sobre la *Paz Perpetua*, a la idea de paz como idea regulativa y deber racional se agrega la conciencia tan real del rol de la guerra en el nacimiento y crecimiento del pueblo y de la historia de su liberación del despotismo, como de su coesencialidad al binomio derecho-Estado en la escena mundial de los Estados, entendidos como sujetos políticos constituidos y libres, y por esto, no reductibles a un único Estado como el que se alcanzaría por los individuos que se vinculan con el contrato a la sociedad civil», en: Duso, G., «La crítica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena», op. cit., p. 334.

relaciones internacionales, pero ya presenta indicios de una absoluta impugnación a la idea de establecer una especie de federación de naciones o soberanía supraestatal.²¹⁹ En suma, Hegel queda aquí a mitad de camino entre reconocerle a la guerra su racionalidad propia, y no desestimarla como mera violencia o agresión confinada a atentar contra la paz y la prosperidad de las naciones; y, de manera correlativa, poder reconocer la especificidad propia de los nuevos conflictos bélicos que él mismo hubo de presenciar, así como la posibilidad de que el conflicto bélico pudiera ser abstraído e instrumentalizado por fuera de su consideración orgánica propia del cuerpo político (véase *infra* § 35).

²¹⁹ El filósofo de Stuttgart no presenta una teoría acabada y sistemática de la guerra, ni en su juventud ni en su madurez. Empero, adopta una posición clara en relación al conflicto bélico, cuyas características ya hemos mencionado. Sería claramente errático anatemizar a Hegel como un *belicista* sin más. No obstante ello, su valoración positiva de la guerra deja varios interrogantes para reflexionar. Si la guerra tiene una especificidad irreductible y cumple una función de conservación del cuerpo político, entonces, o bien el conflicto bélico puede ser sustituido por otra instancia, o bien su presencia es necesaria para lógica estatal. Como señala J. Dotti, Hegel no termina de advertir que el conflicto bélico que se está desarrollando en su época presenta ya *in nuce* características que exceden las del marco de la guerra mentada por él (el conflicto bélico consumado en vistas a un fin específico, ausente de connotaciones morales, frente a la guerra justa frente a un enemigo injusto). Además, podríamos agregar, si uno toma en serio la hipótesis según la cual la creciente importancia asignada a la propiedad privada y al individualismo conducen a (o son signo de) la decadencia de una nación, en contraste con el conflicto bélico, el cual se presenta como *conservador* (*Erhalter*) de la vitalidad del cuerpo político, cabe preguntarse, ¿podría un monarca propiciar *ex profeso* un excursión bélica con el fin de salvar la salud ética y la integridad de una nación? ¿Puede el soberano instrumentalizar la guerra, abstrayéndola de la racionalidad propia del cuerpo político? ¿Necesita del conflicto con el exterior la teoría política hegeliana? Es claro que la guerra tiene una especificidad irreductible que no es sustituible por experiencias análogas (celebraciones patrióticas, fiestas populares, un panteón nacional, etc.), cuyos efectos permitan evitar el acontecimiento bélico para, de esta manera evitar la muerte humana. Precisamente es la exposición ante la muerte lo que le otorga a la guerra su *status* ontológico inalcanzable para cualquier otra medida organicista. Sin hacer una apelación burda al sentido común, sería extraño que un individuo fuera a una guerra falsa sólo para cumplir con la alta misión de conservar la salud ética de la nación. Inclusive en el caso en el cual, por cualquier razón, los ciudadanos quisieran ir a dicha guerra, no podría acontecer el hecho que Hegel comenta. Sólo la espontánea concurrencia a una verdadera guerra implica el cambio en la subjetividad de los individuos. Efectivamente, quienes se enfrentan cuerpo a cuerpo en el campo de batalla deben creer que están llevando a cabo una acción gloriosa, que están defendiendo la integridad material y ética de su nación. La lógica misma de la guerra tal como la piensa Hegel, cuanto menos en su *Naturrechtsaufsatz* presupone que haya, desde el correlato subjetivo de los individuos, una verdadera convicción en el sentido en virtud del cual se está llevando a cabo tal emprendimiento. En ningún momento el filósofo de Stuttgart sugiere la posibilidad de que un gobernante pueda llevar a una guerra falsa a su pueblo con el fin de mantener la sustancialidad, cohesión y salud ética de su pueblo. Sobre este punto, véase Cesa, C., «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 319-347; Bourgeois, B., *Le droit naturel de Hegel (1802-1803)*, op. cit., pp. 310 y ss.; Dotti, J., «El problema de la guerra en el sistema hegeliano», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, op. cit., pp. 285-312. Retomamos este punto en el parágrafo § 35.

Dejando de lado la reflexión sobre la naturaleza de lo bélico, con respecto al aspecto interior del cuerpo político, Hegel expone de manera incipiente la lógica de mercado que se encuentra al interior de la sociedad civil, entendida como *economía política*:

«...necesidades y goces físicos, puestos de nuevo para sí en la totalidad, obedecen en sus realizaciones infinitas a *una* necesidad y conforman el sistema de dependencia recíproca universal en la perspectiva de las necesidades físicas, del trabajo y la acumulación para las mismas, constituyendo este sistema (en cuanto ciencia) el de la llamada economía política»²²⁰

La economía política se presenta aquí como una ciencia de la infinitud, como un estudio de los *círculos* de negatividades agrupados sin un vínculo ético. En efecto, aquello que es comprendido y presentado como negativo tiene que ser tratado desde esta perspectiva, y por este motivo desde el punto de vista hegeliano no es visto como algo perjudicial el hecho de que este conjunto de necesidades y goces físicos se encuentren guiados por el arbitrio y la contingencia, en lugar de estar tutelados por instituciones. Así, este sistema de dependencias alcanza a satisfacer la pretensión de libertad negativa de todo individuo, aquí el pueblo sólo aparece como aquello que es negado y frente a lo cual actúa esta *colectividad invertida*. La presentación de este sistema aparece flanqueada por dos aspectos: por una parte, desde el punto de vista estrictamente económico, cada individuo se presenta aquí como un particular guiado por su autointerés y su egoísmo, sin que las instituciones del Estado obstruyan su contingencia. Por otra, esta acción del individuo no tiene como correlato ético la constitución de una *ética economicista*, es decir, un conjunto de hábitos que puedan ser desprendidos de su existencia en la infinitud de este sistema. Dicho con otras palabras, desde un punto de vista ético, la *actividad industrial* de los particulares aparece como una nulidad (*Nichtigkeit*)²²¹, como la mera satisfacción de estos

²²⁰ [«...physische Bedürfnisse und Genüsse, die, für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwicklungen *einer* Notwendigkeit gehorchen und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben; und - dieses als Wissenschaft - das System der sogenannten politischen Ökonomie bilden»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 482.

²²¹ Hegel escribe: «Pero el todo ético debe contenerlo mucho más en el sentimiento de su interna nulidad e impedir su crecimiento explosivo en relación con la cantidad y en relación con la cultura conduzca a

goces y necesidades, la cual, según Hegel, no menoscaba la eticidad ciudadana de estos individuos. Así, el Estado debe permitir que esta esfera en donde existe el mercado tenga una existencia específica, mas limitada.

§ 16 Continuando con las críticas al iusnaturalismo y con la exposición del concepto de eticidad, luego de haber objetado la falaz unidad y universalidad ostentada por las posiciones formalistas y empiristas, Hegel tiene que ofrecer los argumentos en virtud de los cuales la eticidad debe ser considerada como una auténtica unidad y no como una yuxtaposición de entes (empirismo ingenuo), una abstracción arbitraria a partir de la experiencia (empirismo científico) o una construcción *a posteriori* (como, a pesar suyo, ofrece el formalismo científico). Expresado en modo sucinto, la unidad de la eticidad no puede ser lo absoluto considerado negativamente, como una multiplicidad en exceso sintetizada a partir de criterios arbitrarios. De esta manera, fundamentar la autenticidad de la unidad de la eticidad no constituye una tarea menor, sino la afirmación de una tesis metafísica que, ulteriormente, habrá de sostener la normatividad del sistema de legislación en el cual ésta aparezca cristalizada.

A tal fin, Hegel expone la eticidad o eticidad absoluta (*absolute Sittlichkeit*).²²² Al ponerse como negativo, lo absoluto aparece en la realidad como una unidad formal, constituyendo una relación en la cual se articula, por una parte, la unidad o lo ideal, y por

una diferencia y en una desigualdad cada vez mayores» [«Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit erhalten und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit [...] hindern»], *Idem*, p. 483. Según Hegel, el medio más idóneo que el Estado posee para evitar el incremento de estas desigualdades son los tributos. Retomamos este tema en el § 33.

²²² En la medida en que la eticidad siempre expresa lo absoluto, podría decirse que la idea de «eticidad absoluta» no constituye sino un pleonasma. Frente a esto es posible afirmar que en el período de Jena Hegel aún no ha alcanzado a tipificar la noción de eticidad como un concepto claro y distinto respecto de la noción de «moralidad», y en la medida en la que la moralidad aparece aquí como una expresión de las potencias de lo absoluto, Hegel incurre no pocas veces en referirse a este concepto como *expresión* de la eticidad, a su vez, con el vocablo «eticidad». Por lo tanto, existe la posibilidad de eludir el carácter presuntamente pleonástico del citado sintagma al entender a la voz «eticidad», en un sentido estricto, como un modo de darse de la eticidad absoluta. En otros pasajes citados del *Naturrechtsaufsatz* Hegel se refiere a este sentido estricto del concepto de eticidad como «eticidad relativa [*relative Sittlichkeit*]».

otra, lo *primero y dominante* (*Erste und Herrschende*). A través de sus potencias y atributos, esta unidad aparece en el modo de darse de la eticidad como una *figura*: lo absoluto como ético se presenta como figura sostenida siempre en la indiferencia de los opuestos. Este darse de lo absoluto es una actividad que se desprende del hecho de su manifestación, la cual aparece para Hegel como «la eterna inquietud del concepto».²²³ La eticidad absoluta, pues, se expone en la realidad como indiferencia constitutiva de los individuos (*inwohnend in den Individuen*), con su correlativa concretización en el modo de la eticidad relativa, presente en los individuos mismos.

Sin embargo, la unidad de la eticidad absoluta no puede exponerse sino en la finitud, pues de otro modo esta carecería de su «aspecto real [*reele Seite*]». Esta finitud aparece como alterada (*verzogen*). Si lo finito no expusiera la eticidad como tal, ésta tendría que ser pensada entonces como algo trascendente a las acciones éticas de los individuos particulares. De esta manera, la eticidad sería, o bien un ideal regulativo, o bien una categorización provisional para dar cuenta de un conjunto de fenómenos éticamente relevantes. Por el contrario, en su exposición la eticidad constituye una unidad con lo finito al presentar la «suprema energía de la infinitud [*höchsten Energie der Unendlichkeit*]». Hegel abandonará pocos años más tarde la batería de conceptos emanatistas por explicaciones de naturaleza dialéctica. A los efectos de explicitar la presencia de la eticidad en lo finito Hegel apela a un conjunto de metáforas como la constitución de los cristales o de la luz.²²⁴ La eticidad como indiferencia absoluta es una suerte de luz que penetra todo lo que encuentra, sin que pueda oponérsele obstáculo alguno. Sin embargo, la comparación tiene sus limitaciones, puesto que lo absoluto se intuye a sí mismo, acto que constituye un «autoconocimiento [*selbsterkennen*]», un giro de lo absoluto sobre sí mismo en su expansión, de lo cual Hegel deduce:

«...el espíritu está por encima de la naturaleza; pues, si ésta constituye el autointuirse absoluto y la realidad efectiva de la mediación y del despliegue infinitamente diferenciados, entonces el espíritu, que consiste en el intuir de sí como sí mismo, o en el conocer absoluto, al recoger el universo en sí mismo, en

²²³ [«die ewige Unruhe des Begriffs»], *Idem*, p. 487.

²²⁴ *Idem*, pp. 500-501.

tanto la totalidad -arrojada por elementos separados- de esta multiplicidad, sobre la cual la trasciende, como también su absoluta idealidad, en la cual el espíritu aniquila esta exterioridad recíproca y la refleja en sí como el punto inmediato de unidad del concepto infinito»²²⁵

Hegel muestra aquí una tensión con Schelling, dado que la naturaleza aparece todavía dotada de un alto grado de actividad autointuitiva como momento de lo absoluto. Con todo, en el hecho de situar al espíritu en este estrato superior Hegel comienza a delinear lo que luego habrá de escandir como dos instancias confrontadas entre sí: el espíritu como *negación* de la naturaleza.

Retomando la idea de presencia en la finitud, Hegel insiste: «la eticidad del singular constituye una pulsación del sistema total e inclusive todo el sistema».²²⁶ El modo a través del cual lo ético absoluto se articula con lo individual son las costumbres (*Sitten*), las cuales presentan como concreto aquello que desde el punto de vista del singular es percibido como abstracto o externo respecto de lo absoluto de la eticidad. El hombre aparece así como un microcosmos en la medida en que expone estos hábitos que lo constituyen como tal. No se trata aquí de evaluar hasta qué punto cada individuo singular participa o no de la eticidad; por el contrario, es esta eticidad la que lo constituye como tal y la que le permite autoimponerse como un ser ético. Ulteriormente, Hegel expondrá de qué manera es posible superar la equivocidad acerca de las costumbres auténticas en un sistema de legislación (véase *infra*). Lo universal aparece en dos niveles: en el espíritu del pueblo, como normatividad relativa a la costumbre, que orienta teleológicamente el conjunto de acciones de sus miembros; y en las acciones éticas de los individuos particulares, en las cuales la unidad se expone en sus concreciones más variadas. Según Hegel, cada una de estas acciones habrá de presentar una *eticidad negativa*, relativa a cada una de las virtudes de un pueblo (v. g. valor, moderación, ahorro, liberalidad). Este ámbito de la eticidad negativa es

²²⁵ [«...der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektiert»], *Idem*, p. 503.

²²⁶ [«...die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System...»], *Idem*, p. 504.

aquello que la tradición iusnaturalista tipifica y expone como moral, lo cual no hace más que dar cuenta sólo de aspectos de todo fenómeno moral (o ético), pero no de su totalidad. Nuevamente, el iusnaturalismo caería aquí otra vez en el acto *pedante* de querer predicar la verdad absoluta de una parte, y con esto sustituir un momento suyo con un grado de verdad *alterado*, es decir, negativo, por la instancia auténticamente universal que lo contiene.²²⁷

El binomio eticidad absoluta-eticidad relativa aparece organizado en torno a los estamentos propios del cuerpo político.²²⁸ Cada uno de éstos se particulariza como diferentes negaciones de lo ético. En primer lugar Hegel expone el estamento de los libres; en segundo lugar, el estamento de los no libres (*nicht Freien*); en tercer lugar, el estamento propio del campesinado:

- a) El estamento de los hombres *libres* procura la conservación de la totalidad ética y por ello debe estar «liberado del trabajo». Hegel cita aquí explícitamente a Aristóteles y a Platón, quienes habrían ya determinado las notas lógicas pertenecientes a este estamento, a saber: vivir con y para el pueblo, es decir: «llevar una vida universal enteramente perteneciente a lo público».²²⁹ Su preocupación no es lo particular sino el todo ético, y su quehacer pone en riesgo su vida. La virilidad y la valentía de este

²²⁷ *Idem*, pp. 504-505.

²²⁸ «De acuerdo con la necesidad absoluta de lo ético, dos estamentos, cuyos órganos son los individuos singulares, forman el individuo de la absoluta eticidad» [«So bilden nach der absoluten Notwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind»], *Idem*, p. 489. Al comienzo de la exposición Hegel se refiere a estos dos estamentos; luego agregará al tercero. Como ha señalado Hočevar, la tematización de los estamentos y de la representación estamental exhibe una evolución desde su primera presentación, en los escritos de 1802, hasta los *Grundlinien...* Como veremos particularmente en el próximo capítulo, la exposición jenense contiene todavía un vocabulario schellinguiano emanatista que Hegel habrá de abandonar posteriormente, pero ante todo, esta concepción ostenta pocas particularidades acerca de la función y alcance de cada uno de los estamentos. Para Hočevar no es sino hasta la controversia (entre el monarca y los estamentos) en torno a los debates de Württemberg de 1815-1816 cuando Hegel comienza a definir con más claridad su posición frente a la representación estamental. Concretamente, es claro que en 1802 aún Hegel no establece un nexo entre los estamentos y la representación política. De aquí que, como señala Hočevar, el estamento universal se encuentre prácticamente identificado con el «gobierno». Cf. Hočevar, R., *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München, C. H. Beck, 1968, pp. 26 y ss.

²²⁹ [«ein allgemeines, dem Öffentlichen ganz gehöriges Leben führen»], *Idem*, p. 489. Aquí se puede observar una importante diferencia con lo que Hegel teorizará años más adelante como una auténtica burocracia de Estado. Véase *infra* § 40.

estamento hallan su correlato *noético* en constituir, de manera exclusiva, «la conciencia real absoluta de la eticidad [*das reale absolute Bewußtsein der Sittlichkeit*]».

- b) El estamento de los hombres *no libres* ostenta como rasgo distintivo su presencia en la satisfacción de las necesidades (de lo que ulteriormente Hegel especificará como *sistema de las necesidades*) y en el trabajo comercial e industrial, orientados no al todo ético sino a tareas particulares, en donde el riesgo de muerte no está en juego.

- c) El estamento del trabajo no formativo se conforma a partir del campesinado, cuya rudeza (*Rohheit*) de su trabajo se relaciona sólo con la tierra. Este estamento exhibe también la virtud de la valentía y consecuentemente, el riesgo de una muerte violenta (*gewaltsames Tod*), por lo cual, en caso de guerra, podría formar parte del primer estamento.

Hegel describe el devenir moderno del estamento de los hombres no libres como una clase adquisitiva-industriosa (*die erwerbende Klasse*), la cual rompe la dinámica platónico-aristotélica en cuanto comienza a autonomizarse del todo definiendo sus propias reglas. Hegel sostiene:

«...entre los pueblos modernos poco a poco la clase de la actividad adquisitiva industrial ha dejado de prestar servicio de guerra, por lo que la valentía ha tomado forma en un estamento particular que, gracias a aquella clase, se ha librado de la actividad industrial y para la cual la posesión y la propiedad son al menos algo contingente»²³⁰

²³⁰ [«...unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört [hat], Kriegsdienste zu tun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben und welchem Besitz und Eigentum wenigstens etwas Zufälliges ist»], *Idem*, p. 490. La modernidad ofrece un interesante dilema para la concepción hegeliana ética de la guerra. La profesionalización del ejército constituido en una clase implica la distinción entre civiles (no formados en el manejo de armas y en costumbres castrenses) y militares (formados profesional, ética y

La nueva clase se halla despojada de la valentía, y por tanto, de la necesidad de participar activamente en la guerra. Hegel luego señalará que la moralidad kantiana es, en rigor, el decálogo de virtudes del estamento industrial, o de otra manera, de esta clase *burguesa*. La moralidad teorizada por el iusnaturalismo, desligada del sistema de costumbres, se constituye como un conjunto de virtudes en donde el ideario de la valentía no tiene lugar alguno. Es por esto por lo cual Hegel caracteriza a esta moralidad como la «eticidad del *bourgeois* o del hombre privado»,²³¹ puesto que el conjunto de cualidades a partir de las cuales se construye este decálogo de virtudes no están vinculadas con las costumbres del pueblo (considerado en abstracto, de los tres estamentos), sino sólo del interés de su estamento, devenido clase, a saber: el cuidado de la propiedad privada y su seguridad. Por el contrario, en lo auténticamente ético aparecen las costumbres de los tres estamentos, en donde se expone lo particular o lo negativo y lo auténticamente universal (la eticidad absoluta). Esto se presenta por excelencia en la educación,²³² en donde el niño y el

técnicamente en lo concerniente a la defensa de la totalidad ética). Ahora bien, ¿qué hacer entonces con las formaciones partisanas? La profesionalización de un ejército implica, consecuentemente, la negación del partisanismo, al menos en principio. No obstante, Hegel le proporciona a la guerra un *status* considerablemente relevante, en lo concerniente a sus consecuencias, por así decir, positivas. Si por el mero hecho de pertenecer a un pueblo el ciudadano pone en riesgo su vida, ya que, llegado el caso, podría llegar a verse impelido a participar de la defensa del cuerpo político en acciones bélicas, ¿cuál es el sentido de determinar una clase militar profesional que podría sustituir parcial o totalmente a los otros estamentos? De lo contrario, si Hegel aceptara el partisanismo (ya sea en una dinámica ofensiva o defensiva), ¿cuál sería el sentido de definir una *Klasse* militar profesional destinada a defender al pueblo? Hegel afirma: «El estamento militar y la guerra son el sacrificio real de sí, el peligro de muerte para el singular, la intuición de su negatividad abstracta, inmediata, igual que él es también su yo mismo completamente positivo», [«Soldatenstand und Krieg sind a) die wirkliche Aufopferung des Selbsts. - die Gefahr des Todes für den Einzelnen; das Anschauen seiner abstrakten, unmittelbaren Negativität, wie er ebenso sein unmittelbar positives Selbst ist»] Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, ed. por R.-P. Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 251. Volvemos sobre esta hipótesis en el § 35.

²³¹ *Idem*, p. 506. Apoyándose en un paralelismo ya utilizado en textos de la década de 1790, Hegel recupera la comparación entre la caída del Imperio Romano y la falta de virtud propia de su época. Para ello se apoya en los ya citados textos de Gibbon y de Montesquieu. Ahora bien, mientras que antes Gibbon era utilizado para criticar al cristianismo, en este contexto la clave de lectura es el distingo entre lo público y lo privado: los romanos habrían perdido el sentido de lo público a través de la conformación de una autoconciencia orientada exclusivamente hacia el interés privado, lo que implicó una *evaporación* del espíritu militar y del genio que habría caracterizado la grandeza del Imperio.

²³² Hegel afirma: «...en la perspectiva de la eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdadera: lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres del propio país; y con respecto a la educación, vale lo que le respondió un pitagórico a alguien que le preguntó cuál sería la mejor educación para su hijo: aquella gracias a la cual hagas de él un ciudadano de un pueblo

joven adquieren espontáneamente el sistema de referencias propio del espíritu del pueblo y de su propio estamento. Así, Hegel se manifiesta en contra de los vanos intentos filoiluministas por intentar introducir en el niño un conjunto de saberes ajenos a la cultura propia del espíritu de su pueblo. Los contenidos abstractos extranjeros a estas costumbres erosionan la vitalidad de la eticidad e introducen elementos extraños dentro de su organicismo.

La peligrosidad de este proceso, en virtud del cual el estamento burgués se autoconstituye como un estamento orientado hacia lo privado en detrimento de lo público, es descrita por Hegel del siguiente modo:

«[el] ciudadano, en el sentido del *bourgeois*, encuentra el sustituto para la nulidad política (según la cual los miembros de este estamento son personas privadas) en los frutos de la paz, de la industriiosidad y en la perfecta seguridad de su goce, tanto en la medida en que esta afecta al particular como al todo al que pertenece él mismo. Con todo, la seguridad afecta a cada singular en la medida en que se halla dispensado de la valentía y se sustrae a la necesidad -que pertenece al primer estamento- de exponerse al peligro de una muerte violenta, peligro que constituye para el individuo la inseguridad absoluta de todo goce, tanto como de la posesión y del derecho»²³³

Al no participar del estamento que pone su vida en peligro, es decir, al primero, el burgués se desentiende de la *andréia* característica de este estamento y se refugia en su

bien organizado» [«...in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Altertums allein das Wahre ist: sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäß zu leben, - und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage, welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre, antwortete: wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst»], *Idem*, p. 508.

²³³ [«Bürger, in dem Sinne als *bourgeois* [...] für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs Einzelne als auf das Ganze desselben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben und der Notwendigkeit, die dem ersten Stande angehört, sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen, entnommen ist, welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist»], *Idem*, p. 494. Como señala Bourgeois: «...el problema ético de la universalización de la particularidad, tal como lo expone Hegel cuando llega a Jena, se precisa como el *problema económico-político* de la *integración de lo económico existente a lo político para restaurarlo según su verdad antigua, pero en las condiciones cambiadas del mundo moderno*», Bourgeois, B., *Hegel et le droit naturel...*, op. cit., pp. 33-34.

propia autorrealización: la propiedad privada. De esta manera, la seguridad de su persona y de sus bienes se convierte en el valor rector de todo aquello que debe caracterizar a una legislación. De esta manera, la figura del burgués, en su valencia ética, se convierte en una negación de la eticidad del pueblo, pero con una importante diferencia con la negación que aparece en el mercado. A diferencia de la reconducción ética de aquella negación, el burgués se sustrae al todo ético porque instrumentaliza el Estado y se pone a sí mismo como causa eficiente y final de todo el proceso a través del cual deviene propietario, poniendo en riesgo la unidad de la eticidad absoluta. La superación de los alcances dañinos de este proceso aparecerá recién con la formulación de una teoría del Estado.

§ 17 Es en este contexto en el cual Hegel expone una lectura lógico-metafísica de la tragedia y de la comedia clásicas. Por una parte, expuesta como indiferencia absoluta, la eticidad aparece como negación opuesta a sí misma en sus manifestaciones particulares, las cuales alcanzan su reconciliación (*Versöhnung*) en «la comprensión de la necesidad y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos, en tanto que cede una parte de sí misma y se sacrifica».²³⁴ La eticidad se desagrega en elementos orgánicos e inorgánicos que son reconstituidos a través de su intuición. Hegel homologa este proceso de escisión y autointuición con la tragedia en lo ético (*im Sittlichen*)²³⁵. Este contraste es definido por Hegel del siguiente modo:

«La *tragedia* consiste en que la naturaleza ética se separa de sí, y para no implicarse con ella, se opone, como un destino, a su naturaleza inorgánica, y por medio del reconocimiento de ésta se reconcilia en la lucha con la esencia divina como la unidad de ambas. Por el contrario, para desarrollar esta imagen la

²³⁴ [«in der Erkenntnis der Notwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten gibt, indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überläßt und opfert...»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 494.

²³⁵ Uno de los ejemplos que proporciona Hegel es el proceso del pueblo de Atenas contra las Euménides, en relación con Orestes. En la tragedia de Esquilo las erinias aparecen como diosas benévolas luego de perseguir a Orestes, protegido de Apolo, en donde el perdón revela un nuevo sentimiento de la justicia. Cf. Esquilo, «Euménides», en: *Tragedias*, tr. B. Perea, Madrid, Gredos, 2006, pp. 279-324.

comedia cae en general del lado de la falta de destino, ya sea que caiga dentro de la vitalidad absoluta y ofrezca así solamente sombras de oposiciones o luchas en broma con un destino hecho y un enemigo ficticio, ya sea que caiga dentro de la no vitalidad; y por tanto presente solamente sombras de independencia y de absolutez»²³⁶

De esta manera, la tragedia no consiste sino en la exposición de momentos inherentes al despliegue de su sustancia misma. Cada figura que aparece expone desde una perspectiva aquello absoluto que *presenta*. Asimismo, el despliegue de estos momentos internos niega la afirmación autoidentitaria de la tragedia expresándola como antitética, tal como la idea de justicia es puesta en crisis en las Euménides. Con todo, la aparición de los momentos internos de la tragedia también presupone su reconciliación: la negación de la autoidentidad de lo ético aparece reconstituida luego del sufrimiento. Así, la tragedia muestra en lo ético el linaje ontológico de la eticidad absoluta.

La comedia, por el contrario, sólo presenta sus distintas instancias como extrínsecas, carentes de un vínculo lógico entre sí. De esta manera, la comedia no posee una causa final, un destino que organice sus materiales en vistas de un fin último, sino que sus componentes se exponen como oposiciones no radicalizadas. La lógica de la comedia se asemeja a la del contractualismo, en la medida en que «...separa entre sí las dos zonas de lo ético, de manera que les da plena libertad para que, en una, las oposiciones y lo finito resulten una sombra sin esencia, para que en la otra constituya lo absoluto un engaño».²³⁷ En la comedia y en el contractualismo lo finito carece de un auténtico vínculo interno con lo infinito. En efecto, lo infinito se expone o bien como una abstracción de la multiformidad de la experiencia, o bien como un *constructum* anterior a la experiencia, que finalmente no

²³⁶ [«Wenn die *Tragödie* darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen als der Einheit von beidem versöhnt ist, so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die *Komödie* überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit [fällt] und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde [darstellt] - oder innerhalb der Nichtleben digkeit fällt und also nur Schattenbilder von Selbständigkeit und von Absolutheit darstellt], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 496.

²³⁷ [«Die *Komödie* trennt die zwei Zonen des Sittlichen so voneinander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesensloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist», *Idem*, p. 499.

resulta ser sino una colección de instancias presentadas bajo una unidad no auténtica. La comedia no enlaza internamente sus diferentes momentos éticos sino que los presenta en función de una conveniencia no necesaria.

§ 18 En una línea interpretativa claramente afin a Montesquieu, el desafío a superar que se plantea Hegel es el de la cristalización de este *sistema de eticidad* en un *sistema de legislación* (i. e. un conjunto de instituciones políticas y un derecho positivo que garanticen la sostenibilidad en el tiempo de dichas relaciones éticas). Si bien la eticidad se compone de un correlato subjetivo (lo que luego llamará *Gesinnung*), en el *Naturrechtsaufsatz* Hegel aún no ha diferenciado este momento de manera distinta respecto a su opuesto. Como veremos, en el período de Jena la eticidad se halla vinculada estrechamente con la idea del espíritu del pueblo. Así, este *sistema de legislación* tiene la misión de:

«[expresar] completamente la realidad o las costumbres vivientes actualmente, para que no acontezca lo que pasa a menudo: que lo que es justo en un pueblo y en la realidad efectiva, no puede ser reconocido en sus leyes. Pues el signo de la barbarie aparece en la ineptitud para establecer las auténticas costumbres en forma de leyes, y en la angustia de pensar estas costumbres, mirarlas y reconocerlas como suyas»²³⁸

²³⁸ [«...vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt, damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann, welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist»], *Idem*, p. 508. Para Bienenstock hay que situar este pasaje en el contexto de discusión con G. Hugo, K. L. von Haller y J. Fries, quienes, desde la perspectiva hegeliana, se resisten a introducir cambios codificatorios en los estados alemanes. Bienenstock, M., «Die “Ungeschichtlichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen“, ist „das Zeichen der Barbarei“: Kodifikationsforderung um 1802», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und der Revolutionen der Neuzeit*, Hegel Studien Beiheft 42, Hamburg, Meiner, 2000, pp. 85 y ss. Es interesante tener en cuenta que el citado fragmento precede al Código Napoleónico (1804), lo cual permite observar una continuidad en las preocupaciones de Hegel entre su período de juventud y su madurez, en la cual, como veremos, Napoleón habrá de tener una clara presencia en lo relacionado con sus ideas políticas.

El sistema de legislación tiene que articular virtuosa e idealmente este sistema ético, constituido a partir del conjunto de las relaciones éticas objetivas pertenecientes a un determinado pueblo. No puede darse el caso en el cual convicciones elementales acerca de la moral y de la justicia, pertenecientes al espíritu de un pueblo no puedan ser aprehendidas y reconocidas en las leyes positivas. Hegel invierte aquí la valencia iluminista de la *barbarie*: no se es un bárbaro por profesar un ideal contrario a la razón, sino por querer ofrecer a un pueblo una legislación que carece de asidero en sus costumbres y en su historia.²³⁹ Lo bárbaro de un pueblo no reside en su carencia de refinamiento en los modales²⁴⁰ sino en su desfasaje entre *Realität* y *Wirklichkeit* (véase § 32). Aquello no mediado que se expone en la experiencia²⁴¹ tiene que aparecer recuperado en la realidad mediada. La eticidad absoluta se expone en prácticas individuales y colectivas de un

²³⁹ Puede recordarse pertinentemente el pasaje de Rousseau en el cual afirma: «Los rusos no serán nunca verdaderamente civilizados, porque lo fueron demasiado pronto. Pedro [...] vio que su pueblo era bárbaro, no vio que no estaba maduro para la civilización, quiso civilizarlo sólo cuando había que aguerirlo. Quiso empezar por hacer de los rusos alemanes, ingleses, cuando había que empezar por hacer rusos: impidió a sus súbditos llegar a ser jamás lo que podían ser convenciéndoles de que eran lo que no son» [Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre [...] vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes: il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas»] Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, op. cit., L II, cap. X.

²⁴⁰ Queda abierta la cuestión acerca del alcance de las presentes reflexiones. Ante todo, es posible afirmar que Hegel no se refiere a cualquier pueblo sobre la faz de la tierra, dado que en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* él se expresa con una elocuente dureza acerca de las costumbres bárbaras del pueblo chino y de las sociedades en África. Ahora bien, si uno tuviera que acotar estas elucubraciones a los modos de darse del espíritu del mundo más bien podría inclinarse a Europa Occidental (rara vez Hegel se pronuncia elogiosamente acerca de los rusos o del cristianismo ortodoxo), en donde la división entre protestantes y católicos tendrá un lugar más que relevante en sus años de Berlín. Volveremos sobre este tema en el capítulo VIII.

²⁴¹ Hegel anticipa aquí reflexiones acerca del concepto de «experiencia [*Erfahrung*]» que expondrá de manera sistemática en la *Phänomenologie des Geistes*. En un sentido amplio, el vocablo en cuestión remite a aquello que aparece de manera casual y arbitraria, sin lógica *aparente* alguna, es decir, lo fenoménico que es percibido e intuido en la empiria como ente no presentado en su linaje ontológico. En términos de los desarrollos de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, éste sería un concepto correlativo a la categoría ontológica de *Realität*. Por el contrario, en sentido estricto Hegel precisa que la experiencia tiene que referirse a «esta [intuición] elevada, pensada y explicada en lo intelectual, captada en su singularidad y expresada como necesidad» [«...dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als Notwendigkeit ausgesprochen»], *Idem*, pp. 511-512. Hegel ya había expuesto un año antes que: «La especulación sólo reconoce como realidad del conocimiento el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado sólo tiene para ella realidad y verdad en la relación que se conoce con lo absoluto» [«Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntnis nur das Sein der Erkenntnis in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute»], Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, op. cit., p. 31.

pueblo, en las cuales aparece como particular, como negativa. En estas acciones el individuo es libre en dos aspectos: por una parte, se halla constituido en su existencia por pertenecer al espíritu del pueblo, y es a partir de esta constitución desde la cual actúa como tal (aún, o a ante todo, en las acciones en las cuales se exprese inmoralmente). Por otra parte, el individuo como singular, como determinación y negación de este todo ético, realiza su voluntad, a través de la cual el yo se pone a sí mismo en la decisión (*i. e.* + A o – A). Un sistema de legislación que no reconozca estos dos aspectos no es sino una expresión de deseo de un hombre o conjunto de hombres, que aspiran a ver realizados en una población una doctrina en particular.²⁴²

De manera concomitante, Hegel subraya el hecho de que la idealidad misma del sistema de legislación no es determinada por la inclusión o exclusión de contenidos éticamente relevantes, sino por su *forma*.²⁴³ Ciertamente, la idealidad de la forma radica en expresarse de manera absoluta con lo opuesto, existiendo para sí. La clave explicativa de la idealidad de la forma se hace ostensible en la expresión de las *potencias*, en donde se hallan las determinaciones de los principios. En efecto, las potencias exponen como momentos a la eticidad absoluta, y es en su reconducción hacia un sistema de legislación en donde se concretizan como tales.

En tanto y en cuanto la totalidad de las potencias expresan a la eticidad absoluta sin una jerarquía entre sí, carecen *a priori* de una función específica para el sistema de legislación. El cuerpo político, por el contrario, deviene enfermo cuando se altera su

²⁴² Así, ser *progresista* o *conservador* no está vinculado desde esta perspectiva con la aceleración de la vida del cuerpo político (mientras tenga una legislación más avanzada, más rápido podrá ser virtuoso) o su retraso (mientras menos cambios sufra la legislación, menos estará expuesto el cuerpo a corromperse). Por el contrario, la legislación virtuosa es aquella que alcanza a idealizar (*i. e.* exponer como universales) aquellas costumbres éticas (expuestas como un *sistema de potencias*) que aparecen en lo empírico y contingente como negaciones. Hegel afirma: «La posibilidad de una evolución semejante consiste *formalmente* en que radica inmediatamente en que la ley de la forma absoluta y de la totalidad existe en la idea, según la cual hay que comprender y desarrollar más completamente una determinación» [«Die Möglichkeit aber einer solchen Entwicklung liegt *formell* darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist»], Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., pp. 509-510.

²⁴³ Hegel escribe: «Esta forma es aquello por medio de lo cual se supera inmediatamente la intuición y se disuelve el todo, dejando de ser un todo y algo real. Esta diferencia de lo positivo y lo no positivo no afecta, pues, al contenido» [«Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben {wird} und das Ganze aufgelöst aufhört, ein Ganzes und etwas Reelles zu sein; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt»], *Idem*, p. 516.

constitución orgánica, es decir, en aquellas circunstancias en las cuales «una parte se organiza a sí misma y se sustrae a la dominación del todo».²⁴⁴ Por ejemplo, la propiedad privada no implica, en sí misma, una desnaturalización del organismo ético. Como instancia constitutiva de la eticidad, como potencia, expresa un momento ineliminable del organismo político. Ahora bien, el problema para la naturaleza del cuerpo aparece en el momento en el que todo el organismo (*i. e.* toda la legislación) tiene que ordenarse en torno a este principio, o dicho de otra manera, cuando la propiedad privada se torna en sí misma una totalidad.²⁴⁵ Al expresar la «unidad absoluta de la eticidad», la potencia nunca puede devenir *incondicionada*, puesto que su existencia siempre es *in aliud*. Así, toda la «industria lucrativa» que pertenece a un pueblo debe estar supeditada a éste y no viceversa.

§ 19 Luego de haber criticado los fundamentos iusnaturalistas sobre los cuales la filosofía moderna había pretendido asentar el Estado, en particular, en referencia al libre concurso contingente de individuos, Hegel ofrece algunas reflexiones en torno al sujeto que ha de ser considerado como el actor político fundamental en el Estado, a saber: el pueblo. La eticidad absoluta no constituye una abstracción vacía sino que aparece de manera concreta en un pueblo, un individuo viviente. Hegel afirma: «...la vitalidad ética del pueblo consiste, precisamente, en tener una figura en la que se encuentra la determinación, pero no como algo positivo [...] sino absolutamente unido con la universalidad y vivificado por ella».²⁴⁶

²⁴⁴ [«ein Teil sich selbst organisiert und sich die Herrschaft des Ganzen entzieht»], *Idem*, p. 517.

²⁴⁵ Continuando con las metáforas organológicas, Hegel señala: «como cuando, obedeciendo al todo, la vitalidad forma, de las entrañas que pertenecen a sus propios animales, o cuando el hígado se constituye en el órgano dominante y constriñe a la organización entera a su función» [«...wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Tieren bildet oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt»], *Ibid.*

²⁴⁶ [«...die sittliche Lebendigkeit des Volks ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein Positives [...] sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint und durch sie belebt»] *Idem*, p. 522. El precursor a quien le cabe el honor de poseer este apelativo es, sin dudas, Montesquieu: «En este sentido ha fundamentado Montesquieu en su obra inmortal en la intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos. Y si bien no se ha elevado hasta la Idea más vital, sin embargo, no ha deducido sin más las estructuras y las leyes singulares de la así llamada razón, ni las ha abstraído de la experiencia, elevándolas luego a algo universal sino que [...] las ha concebido lisa y llanamente deduciéndolas del carácter del todo y su individualidad» [«In diesem Sinne hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet

El pueblo constituye un todo ético cuyas notas lógicas no dependen ni de una estructura *a priori* a partir de la cual debe ser inteligido, ni de la multiplicidad de la empíria a ser sintetizada. Su individualidad debe ser expuesta conforme a su historia y a sus costumbres, no como deberían ser sino como aquello que efectivamente son: su individualidad yace en su carácter, y éste se concretiza en su sistema de legislación, instancia articuladora de sus particularidades.

Hegel se refiere a un momento prístino del pasado en el cual «costumbre ética y ley eran uno», en donde no aparecía el problema político-epistémico acerca del auténtico sistema de legislación. La cesura producida al interior de esta unidad originaria obedece al progresivo desplegarse en la historia de la individualidad, en tanto *potencia* que deviene autónoma. Al producirse esta escisión, es preciso repensar las costumbres éticas en *nuevas leyes*, puesto que «la base de lo que carece en el presente de verdadero fundamento viviente yace en un pasado». La pervivencia de elementos esclerosados en una legislación²⁴⁷ culmina por afectar a la totalidad del cuerpo político, motivo por el cual es preciso salvar siempre la *coherencia* entre el sistema de legislación y las costumbres que nutren de vitalidad a un pueblo determinado.

A tono con su escrito sobre la realidad política alemana (véase cap. V), Hegel ejemplifica este desfasaje entre legislación positiva, por un lado, y costumbres e historia por otro, con el caso alemán. Alemania es un pueblo que no tiene Estado: se constituye como pueblo a través de la autointuición de sus costumbres y a partir de su historia, pero carece del despliegue necesario para articular sus *potencias* y su *energía* en instituciones políticas modernas. Su sistema de legislación acaba por exhibir una autoridad y una

und, wenn er sich nicht zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deduziert, noch sie aus der Erfahrung abstrahiert und dann zu etwas Allgemeinem erhoben, sondern [...] herab ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und seiner Individualität begriffen», *Idem*, pp. 524-525. Nos distanciamos de la interpretación de Kimmerle, quien entiende que puede leerse en este texto una teoría del Estado, puesto que la constitución del mismo es presentada aquí como «identidad ética absoluta». Por el contrario, creemos que no es posible hablar de una teoría del Estado en ausencia de un concepto de soberanía. Cf. Kimmerle, H., «Die Staatsverfassung als “Kontinuierung der absoluten sittlichen Identität“ in der Jenaer Konzeption des Naturrechts. Die spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O., *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 129-147.

²⁴⁷ Elementos que «son en sí mismos algo negativo y señalan el comienzo de la muerte» [«sind an sich etwas Negatives und Zeichen des beginnenden Todes»], *Idem*, p. 527.

dominación ajenas al pueblo. En torno a una incipiente idea de reforma, aparece el valor trágico expuesto más arriba:

«A la vez, es necesario que progrese la individualidad, se transforme, se debilite y que se extinga lo que pertenece a la potencia dominante, a fin de que todos los niveles de la necesidad se manifiesten en ella como tales. Sin embargo, la infelicidad del período de transición consiste en que este fortalecimiento de la nueva cultura que no se ha depurado absolutamente del pasado es aquello en donde radica lo positivo»²⁴⁸

El nexo entre pueblo y sistema de legislación connota una ineliminable circularidad, que debe ser atendida conforme a la logicidad de su propia naturaleza inorgánica, pues de la ruptura de esta virtuosa relación surge el estado de enfermedad del cuerpo político y las revoluciones políticas. Dentro de la vida del organismo es preciso que los cambios en el mismo encuentren su correlato tanto en el sistema de legislación como en la disposición interna de los individuos y en el conjunto de relaciones éticas objetivas. El tránsito de un momento a otro no puede constituir en instancias cuya naturaleza no proceda del organismo mismo en el cual tienen origen estas mismas transiciones. Así, un pacto social no podría propiciar el pasaje entre los mencionados momentos, puesto que, al menos para el iusnaturalismo moderno, su origen, estructura y fin no proceden de las tradiciones de los pueblos que llevan a cabo dicho contrato (v. g. el caso de Rousseau) sino a un objeto ideado por la razón.

En síntesis, en el *Naturrechtsaufsatz* Hegel identifica conceptos que critica interna y externamente. A través de su escisión entre posiciones empiristas y formalistas, sostiene que la escuela del derecho natural busca fundar la dignidad ontológica del Estado en un pacto, entendido como «un asunto entre dos partes concretas»,²⁴⁹ como una relación de prestación recíproca (*gegenseitige Leistung*), en la cual cada doctrina incluye como

²⁴⁸ [«Es ist zugleich notwendig, dass die Individualität fortschreite, sich metamorphosiere und das| der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und er-j sterbe, damit alle Stufen der Notwendigkeit an ihr als solchel erscheinen; das Unglück aber der Periode des Übergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von demVergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist»], *Idem*, pp. 528-529.

²⁴⁹ [«eine Sache zweier bestimmten Parteien»], *Idem*, p. 518.

presupuesto aquello que pretende excluir, lo *a posteriori* en el formalismo y lo *a priori* en el empirismo. Luego, a través de la crítica al imperativo categórico kantiano y al sistema de coacciones concurrentes en la teoría del Estado de Fichte Hegel busca señalar que tales teorías alcanzan a formular posiciones *rigoristas* o *despóticas*. De igual modo, el iusnaturalismo confundiría frecuentemente moral y derecho, pretendiendo situar la moral «a la cabeza del derecho público», en lugar de dejarlo en el nivel de los individuos.

De manera concomitante, Hegel esboza la proyección de su propio aparato conceptual, a partir del cual construirá su teoría del Estado. En efecto, a partir del concepto de eticidad, de la idea de pueblo como *prius* ontológico o de la reflexión en torno a un sistema de legislación que guarde un estrecho correlato con el espíritu de este pueblo Hegel bosqueja un conjunto de conceptos que habrá de desarrollar en los escritos jenenses que veremos en los próximos capítulos, así como también en su filosofía del Estado de los *Grundlinien...*

Capítulo IV: Eticidad, pueblo y legislación

«Lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad, por lo que el individuo singular es demasiado pobre respecto de su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad»

G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*

§ 20 Para el joven Hegel nunca el Estado debe ser parangonado con una máquina. Cuando el orden político es concebido de tal modo, al Estado no se le asigna una dignidad ontológica mayor a ser un mero agregado de momentos particulares o una instancia externa de la comunidad política, cuyo vínculo siempre aparece de manera extraña al individuo. Para éste, el Estado y el derecho son instancias exteriores a él. Todos los momentos particulares que hay en la comunidad (individuos, relaciones, derecho, costumbres, etc.) no son nada sin la organización y el sentido último que les proporciona la totalidad.²⁵⁰ La concepción del Estado como máquina intenta *maximizar* uno de los elementos pertenecientes a tal orden a fin de explicar la estructura, fin y legitimidad del orden político, por una parte, y las relaciones de poder intraestatales, por otra. Tal posición opone de manera insuperable la multiformidad de lo empírico de las relaciones interindividuales al Estado, entendido como (falsa) universalidad vacía, respecto de la cual el individuo no

²⁵⁰ Cf. Hegel, G. W. F., *Die Verfassung...*, op. cit., pp. 502-503.

puede sentirse más que ajeno desde el punto de vista de la extrañeza que esta experiencia le suscita.²⁵¹

A juicio del joven Hegel, quien ha detentado por excelencia esta posición ha sido el pensamiento político moderno, a partir de una acérrima oposición entre un estado de naturaleza y un estado civil constituido a través del libre consentimiento de sus ciudadanos. En este punto, la crítica hegeliana al iusnaturalismo impugna lo siguiente: los filósofos que sostienen el mencionado esquema para explicar el origen legítimo del orden político incurrir en una grosera *petitio principii*, a saber: pretenden deducir el Estado a partir de un estado de naturaleza entendido como una unidad vacía, originaria y simple, cuyos contenidos son arbitrariamente situados y cuya mutua relación se da de manera absolutamente caótica. Cada pensador cincela su estado de naturaleza de acuerdo con rasgos más conflictivos, más sociales o más históricos, pero en definitiva ninguno escapa a esta determinación de lo estatal a partir de tal prístina condición.²⁵² De esta manera, aparece ya en esta crítica un *locus* juvenil que Hegel nunca abandonará: en la medida en que la filosofía formula universales vacíos, éstos son llenados con cualesquiera contenidos en la práctica. Desde luego, en su madurez, Hegel proporcionará una base dialéctica a esta reflexión, pero es digno de destacar que ya desde sus textos juveniles esta idea aparece de manera capilar a lo largo de sus escritos.

De manera correlativa, quien interprete al Estado como una máquina no puede dar cuenta de la unidad real existente entre el pueblo y el soberano. El joven Hegel formulará el

²⁵¹ En este sentido, sostiene Hegel: «[el] Estado del entendimiento no es una organización sino una máquina. El pueblo no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, sino una pluralidad atomística y enfermiza, cuyos elementos son sustancias totalmente contrapuestas, en parte una multitud de puntos, de seres racionales, en parte materias modificables de diverso modo por la razón (es decir, bajo esta forma, por el entendimiento). Son elementos cuya unidad es un concepto y cuya vinculación es un dominar sin fin» [«Verstandesstaat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, teils eine Menge von Punkten, den Vernunftwesen, teils mannigfaltig durch Vernunft -d.h. in dieser Form: durch Verstand- modifikable Materien sind, -Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist»], Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, op. cit., p. 87.

²⁵² A pesar de que Hegel impugna la construcción teórica del estado de naturaleza (no al hecho histórico de que en algún momento dicho estado pueda haber existido), entiende que la intelección hobbesiana de dicha condición habría sido la más coherente. Allende el hecho de que Hegel no ofrece una justificación expresa de tal consideración, es importante tener en cuenta este elogio *sotto voce*, a fin de comprender los rasgos hobbesianos que habremos de encontrar en la filosofía del Estado del período de madurez de Hegel. Cf. Hegel, G. W. F., *Über die...*, op. cit., p. 446; Senigaglia, C., *Il gioco delle assonanze...*, op. cit.

concepto de «eticidad [*Sittlichkeit*]» para dar cuenta de la unidad ético-política preexistente a cada una de las instanciaciones que el iusnaturalismo (entendimiento en el plano gnoseológico) entiende de manera aislada e inconexa. En su *System der Sittlichkeit* apela a la figura del Briareo, a fin de dar cuenta de su razonamiento:

«Esta eticidad, entendida como este espíritu viviente e independiente aparece como un Briareo provisto de miríadas de ojos, brazos y otros miembros, cada uno de los cuales constituye un individuo absoluto, un universal absoluto; y aparece también cada parte de esta universalidad y todo lo que le pertenece, en relación con el individuo, como un objeto, como un fin»²⁵³

Sin apelar a instrumentos dialécticos, Hegel ya señala la especificidad irreductible de los individuos en lo universal. Todas las partes del Briareo constituyen una determinación del organismo, pero no por ello pierden su ser. El elemento central que proporciona la comparación entre las mismas, que en principio podrían ser interpretadas como existentes en y para sí, tiene en realidad un ordenamiento especial respecto del todo. Por supuesto, la metáfora del Briareo tiene sus evidentes limitaciones, ya que los miembros carecen de una autoconciencia que les permita autointuirse como universales, a diferencia del hombre. Sólo el hombre puede autoerigirse como imperio dentro del imperio y, de esta manera, renunciar a su ordenamiento. Claramente, un Estado en el cual el individuo, parte del mismo, aspira a ponerse como todo, es un Estado que se encuentra en vías de

²⁵³ [«Diese Sittlichkeit, als dieser lebendige, selbständige Geist, der als ein Briareus erscheint von Myriaden von Augen, Armen und den andern Gliedern, deren jedes ein absolutes Individuum ist, ist ein absolut Allgemeines, und in Bezug auf das Individuum erscheint jeder Teil dieser Allgemeinheit, jedes, was ihr angehört, als ein Objekt, als ein Zweck»], Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 51. Como señala Franca Neves, la dimensión de la eticidad integrada en este texto (*i. e.* como universal absoluto) constituye uno de los momentos fundamentales para hacer ostensible el medio a través del cual Hegel se opone al individualismo del iusnaturalismo moderno. La vida ética al interior de un pueblo presupone una dimensión de intersubjetividad ineliminable, puesto que la constitución del individuo *qua* individuo es subsidiaria del pueblo y de la patria a la que pertenece. Cf. Franca Neves, M. «Bem-aventurada vida ética. Leitura e representacao da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano», en: *Revista Eletronica Estudos Hegelianos. Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira*, N° 4, junio 2006, *in fine*.

desaparición.²⁵⁴ Esta condición sólo puede darse en la situación en la cual el pueblo o la nación aparezcan como una universalidad nominal, es decir, como una entidad sin nexos internos entre sus individuos, y lo que es más importante, como un actor político no reconocido por sus integrantes.

Ahora bien, el concepto de *eticidad* de 1802 contiene diferencias atendibles con la noción que será expuesta a partir de 1817. Ante todo, es preciso recuperar la tripartición de la eticidad que presenta en sus dimensiones *absoluta*, *relativa* y *de la confianza*.²⁵⁵ El concepto de «eticidad» se concibe bajo un conjunto de categorías schellinguianas conforme a las cuales la eticidad, como tal, se expone en la forma de *potencias*, cada una de las cuales la expresa de modo dimensional. Esta expresión se da a través del binomio *concepto e intuición*. Lo conceptual permite la expresión de la potencia en la realidad con independencia de la conciencia, mientras que lo intuicional señala el acto en virtud del cual la conciencia mienta dicho concepto. Así, pues, la eticidad se presenta como concepto subsumido en la intuición y como intuición subsumida en el concepto. La auténtica

²⁵⁴ Un conocido pasaje del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* reza: «No existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico* [...] tenemos que ir más allá del Estado» [«es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist [...] Wir müssen also über den Staat hinaus»], Hegel, G. W. F., *Das älteste...*, op. cit., p. 235. Claramente Hegel se refiere aquí al Estado alemán, en consonancia con las invectivas contra el falso Imperio Alemán. El Estado existente (al menos en 1796) es entendido como una instancia incapaz de reconducir el atomismo moderno hacia una eticidad dadora de un sentido de totalidad a los individuos. Al final del texto, se sostiene: «tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón» [«wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden»], *Ibid.* En un sentido *antiiluminista*, para Hegel la modernidad se ha convertido en el período de la historia en el cual la propiedad privada, o el *yo* puesto en el mundo como propiedad privada es el eje en torno al cual giran todas las actividades del sujeto. La comunidad, ya en su versión antigua, ya en su versión cristiana, se ha desgarrado en una multiplicidad de átomos cuya realización no pasa de ser azarosa e inconexa. Asimismo, la religiosidad -popular o pública- ya no pertenece a la eticidad del pueblo, sino que se presenta frente a los sujetos individuales como un sistema normativo de proposiciones morales con las cuales deben cumplir, sin hallar ni en ellas, ni en su cumplimiento, su origen, sentido y fin. La metafísica moderna ha anulado todo momento existente entre individuo y toda instancia supraindividual. La creación de nuevas mitologías o de una nueva «fantasía política» intenta ser, en el joven Hegel, un proyecto para establecer un sistema de mediaciones no institucionales entre el individuo y el Estado. Esta mediación es diferente del sistema de mediaciones institucionales que Hegel propondrá, a través de un ordenamiento dialéctico del mismo, en su madurez. A pesar de impugnar en no pocas ocasiones las falsas dicotomías en las cuales hubo de haber incurrido la modernidad, el joven Hegel es mucho más afecto a inteligir los conflictos de su época a través de binomios (moral-positividad, servidumbre-autolegislación) que de tríadas.

²⁵⁵ Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., Parte III.

identidad de la eticidad se expone en la experiencia a través de la intelección de la conciencia de sus diferentes momentos, los cuales aparecen en las potencias.

La eticidad absoluta, como primera potencia de la eticidad, aparece como vitalidad absoluta «en la patria y para el pueblo». Asimismo, la eticidad absoluta es *educación absoluta* del ciudadano y absoluto desinterés o altruismo (*Uneigennützigkeit*), es el modo de darse de lo eterno en la vida del hombre, así sea como libertad o belleza. De tal modo, esta eticidad absoluta contempla lo diferente de sí como un elemento extraño (*fremd*) que debe ser negado, es decir, que aparece en la experiencia como «enemigo [*Feind*]». Por este motivo una de las virtudes cardinales de la eticidad absoluta es la valentía, puesto que la enemistad se consume en la guerra.²⁵⁶ La valentía es, en sí misma, una virtud fundamental, y al mismo, una virtud organizadora de otras virtudes, puesto que el estado de necesidad impele a los sujetos particulares a ordenar su vida de acuerdo a las exigencias que su pueblo pueda requerir de él. La eticidad absoluta aparece en la naturaleza y es por esto que la primera potencia de la eticidad (*i. e.* de la naturaleza) constituye la subsunción del concepto en la intuición: aquí el sentimiento, la necesidad y el goce son las instancias bajo las cuales la intuición mienta a la naturaleza.²⁵⁷ La identidad queda *aniquilada* (*vernichtet*) en la diferencia, y a su vez se aniquila el objeto (la naturaleza) o la intuición a través del trabajo.

La eticidad relativa es la segunda potencia de la eticidad y se vincula con la integridad, con el derecho y la honestidad; abarca mayormente relaciones interiores a la comunidad en la cual inhiere que dependen del desarrollo de las particularidades de los individuos. Está ligada a finalidades y medios que los particulares se autodeterminan y los modos a través de los cuales éstas son realizadas. La integridad no tiene que ver con la valentía, puesto que tiene sus límites en su conservación y en la de otros. La segunda potencia de la eticidad aparece como subsunción de la intuición en el concepto, a través de la cual la singularidad (*Einzelheit*) deviene universal: Hegel ejemplifica este momento a través del pasaje de la posesión a la propiedad: por medio de la subsunción de la intuición

²⁵⁶ De modo similar al tratamiento de la guerra en el *Naturrechtsaufsatz* Hegel aclara: «Esta guerra no es una guerra de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello queda indiferenciado el odio mismo, *libre de todo personalismo*» [«Dieser Krieg ist nicht ein Krieg von Familien gegen Familien, sondern von Völkern gegen Völker, und damit ist der Haß selbst indifferentiert, von aller Persönlichkeit frei»], *Idem*, p. 53. Las bastardillas son nuestras.

²⁵⁷ *Idem*, pp. 4-5.

en el concepto el sujeto se revela no como meramente *poseedor* sino como *propietario* al considerar esta relación bajo la interacción de su persona con otros sujetos y mediante la figura del reconocimiento, ya que él aparece frente a los otros y frente a sí mismo como sujeto poseedor reconocido: «...el reconocer es el ser individual, la negación, de modo que ésta queda fijada como tal, pero idealmente presente en otros, en los que meramente figura la abstracción de la idealidad, no la idealidad».²⁵⁸ La constitución del sujeto poseedor como miembro perteneciente a una comunidad específica, a un pueblo, que lo reconoce como tal le permite superar el solipsismo de su conciencia, de su nexos con el mundo mediado exclusivamente a través de su propio yo. La interacción y el reconocimiento de otros sujetos patentizan el hecho de que estos procesos no sólo constituyen al sujeto poseedor como tal, sino que lo transforman en su relación con el mundo: el poseedor deviene *propietario*.

Por último, la eticidad de la confianza se diferencia de ambas potencias en el hecho de articular la totalidad del pueblo, y no tanto a las personas o a un grupo en especial. Este modo de la eticidad será recuperado en textos posteriores como la disposición política, bajo la forma del patriotismo. A través de esta forma de la eticidad los ciudadanos se ven espontáneamente inclinados a obedecer las leyes y a ordenar teleológicamente su accionar en miras del bien público.

Conforme a las categorías de análisis de cuño schellingiano, Hegel sostiene que la tercera potencia de la eticidad es el modo de darse de la *indiferencia* (*Indifferenz*) de las precedentes, puesto que la universalidad se presenta como tal, concretizada, luego de que las instancias anteriores hayan sido *superadas*.²⁵⁹

²⁵⁸ [«das Anerkennen ist das Einzelsein, die Negation, so daß sie als solche fixiert bleibt, aber ideell, in andern ist; bloß die Abstraktion der Idealität, nicht die Idealität in ihnen ist»], *Idem*, p. 21.

²⁵⁹ Cabe señalar que en 1802 Hegel aún no ha desarrollado el aspecto dialéctico de la *Aufhebung* tal como lo hará en la *Wissenschaft der Logik*. Con todo, el término en cuestión es utilizado como sinónimo de *Vernichtung* para dar cuenta de la exposición del linaje universal de lo existente en su último momento de aparición. Así, en la indiferencia las potencias, en cierto modo, se superan bajo una neutralización y no en sentido estricto en la realización dialéctica de lo universal. La consideración dialéctica de la *Aufhebung* permitirá dotar de una explicación concreta acerca de la autoproducción de lo universal que en 1802 todavía oscila entre un uso poco específico del término *negación* y la conservación de categorías schellinguianas de carácter emanatista, como los conceptos de *potencia* o *indiferencia*. *Idem*, pp. 33-34.

Desde esta perspectiva, Hegel reitera explícitamente sus objeciones contra la idea de que un pacto entre individuos pueda ser el sustento de la dignidad ontológica del Estado: el contrato, para existir, tiene que transformar su existencia (meramente) real en *ideal*, lo cual implica que posea una «realidad absoluta (*absolute Realität*)», es decir, que sea un *prius* ontológico cuya presencia exija un reconocimiento, no algo *construido* en modo alguno. Ahora bien, si esta entidad tiene su auténtica existencia, esto implica que como tal, ha de ser espiritual, ha de ser constitutiva de los sujetos o miembros que participen de la misma, de lo cual se sigue que los individuos *qua* individuos no son portadores de su dignidad ontológica (bajo la forma de la voluntad libre) al momento de pactar, puesto que no es sino la figura del contrato la que los constituye como sujetos. No obstante, ésta no es la noción de *contrato* mentada por el iusnaturalismo,²⁶⁰ puesto que para el derecho natural moderno los individuos que pactan lo hacen libremente, y allende el tipo de descripción del estado de

²⁶⁰ Cf. Hobbes, T., «Leviathan», op. cit., cap. XIV; Locke, J., *An essay concerning the true original, extent and end of civil government*, Oxford University Press, 1971, cap. VII; Rousseau, J.-J., *Du contrat sociale*, op. cit. Libro I, cap. 6; Kant, I., «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en: *Werke*, editadas por E. Cassirer *et alii*, Berlin, Bruno Cassirer, 1914, t. VI, pp. 380-381; Fichte, J., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, editado por Manfred Zahn, Hamburg, Felix Meiner, 2013, § 17.

Por razones de espacio, no habremos de tematizar el contraste en torno al supuesto origen histórico del Estado, según el cual, mientras que Hobbes describiría el estado de naturaleza como un estado de lucha de todos contra todos, Hegel sustituiría esta fórmula por el concepto de duelo en la lucha por el reconocimiento, hipótesis sugerida originalmente por Leo Strauss, que estudió L. Siep. El Profesor de Münster afirma: «Desde el *Sistema de la Eiticidad*, en su teoría de la eticidad Hegel ha interpretado la teoría de Hobbes del estado de naturaleza como una teoría de la lucha. A través de esto, Hegel ha confrontado el pensamiento antiguo de la eticidad natural con el moderno de la plena libertad indeterminada del individuo, ejemplificado en su derecho a todo en el estado de naturaleza. Pero al mismo tiempo, con el concepto de lucha él ha criticado el derecho natural individualista. La lucha misma, que para Hobbes es el argumento decisivo para la creación del pacto social en pos de la protección del individuo, debe demostrar la superación del principio del derecho natural individualista, del individuo y de su autoconservación. Hegel no ha ofrecido esta idea tampoco en los posteriores escritos de Jena. Pero la oposición al derecho natural aparece debilitada desde la Filosofía Real de 1805/06. La consecuencia de esto es que en lugar de la lucha por el reconocimiento, la confrontación del individuo con la voluntad general y con su autoridad jurídico-protectora obtiene la función decisiva para la superación del principio de la individualidad. Esta tendencia se proyecta en la *Fenomenología* y, ante todo, de modo auténtico, en los escritos posteriores: después de Jena desaparece completamente la lucha entre los individuos por el honor tanto en la Filosofía del Derecho y la Filosofía del Estado²⁶⁰. Pero esto no significa que la crítica del derecho natural no tenga más validez. La oposición decisiva y el límite de la aproximación de Hegel a Hobbes subsisten en que la esencia del Estado no radica en ser garante de la autoconservación de los individuos, sino en ser la realización de la eticidad, aunque también esto contemple la liberación de la particularidad de la libertad individual», Siep, L., «Der Kampf um Anerkennung», en: *Hegel Studien*, N° 9, 1974, pp. 206-207.

naturaleza (de Hobbes a Locke), la legitimidad del pacto está dada -entre otras cosas- por el libre movimiento de la autoconciencia, que voluntariamente pacta.²⁶¹ Hegel sostiene:

«[el contrato] como realidad en general no puede ser otra cosa que un espíritu, que se manifiesta como existente, en el cual los contratantes son aniquilados en cuanto individuos, en donde lo universal los subsume; esto constituye la esencia absoluta objetiva y el término medio vinculante del contrato. Debido al ser uno absoluto presente en el espíritu, quedan superadas la libertad y posibilidad en relación con los miembros de la transición. El ser uno no es algo interno, como la fidelidad y la creencia, en cuyo interior el individuo subsume en sí la identidad sino que más bien es el individuo lo subsumido frente a lo universal absoluto...»²⁶²

Al ser determinante para la creación del Estado, de un *orden*, el contrato social no puede reducirse a la estipulación de un conjunto de cláusulas reducidas a la creación de algo *interno*. En efecto, el contrato social que crea el Estado establece una dinámica de pertenencia bajo una dicotomía indestructible: *se forma parte o no se forma parte del Estado*, mas no es posible considerar que existan individuos que pacten y luego tengan una participación anfibia en la constitución del nuevo orden. Este binomio da cuenta del carácter (pretendidamente) absoluto que persigue la noción de contrato en el iusnaturalismo moderno que Hegel impugna y reduce al absurdo: un *auténtico* contrato sólo podría existir bajo una figura que contuviera en sí misma a todos los pactantes como sus exteriorizaciones, mas esta idea de contrato no sólo es incompatible con la noción presupuesta en el iusnaturalismo sino con la aceptación misma de la perspectiva hegeliana: ¿cómo podría concebirse para el punto de partida que suscribe que la unidad irreductible

²⁶¹ Por esta razón la hipótesis rousseauiana del origen de la propiedad privada en el Segundo Discurso aparece como pacto ilegítimo, puesto que los sujetos aparecen engañados frente a la astucia de un particular. Rousseau, J.-J., «Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., pp. 164 y ss.

²⁶² [«...als Realität überhaupt nichts anders sein kann, als ein Geist, welcher sich als existierend darstellend, in welchem die Vertragenden als Einzelne vernichtet sind, das allgemeine sie subsumierende, das absolut objektive Wesen, und die bindende Mitte des Vertrages ist; durch das absolute Einssein in ihm ist die Freiheit und Möglichkeit, in Beziehung auf die Glieder des Übergangs aufgehoben; das Einssein ist nicht ein Inneres, Treu und Glauben, in welchem Inneren das Individuum die Identität unter sich subsumiert, sondern das Individuum ist gegen das absolut Allgemeine das Subsumierte...»], Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 26.

que constituye el *prius* ontológico es el individuo que exista un contrato que contuviera éticamente a sus miembros? Naturalmente, tampoco es Hegel quien sostendrá esta suerte de hipótesis lógica, puesto que no se encuentra bajo su perspectiva la idea de suscribir la ficción jurídica del contrato como origen *conceptual* del Estado. Asimismo, prosiguiendo su reflexión acerca del hipotetizado contrato *ético*, Hegel agrega:

«...así, quedan excluidas la arbitrariedad y la singularidad de dicho individuo, ya que el individuo apela en el contrato a esta universalidad absoluta, pero cuando entra en el contrato toda la fuerza de esa universalidad, ello sucede solamente de un modo formal, las determinaciones que quedan vinculadas y subsumidas a ella por medio de esa fuerza son y permanecen como determinaciones; están puestas infinitamente sólo de modo empírico [...] pero son existentes, son consideradas como singularidades de los individuos o de las cosas [...] por esta razón, la auténtica realidad no puede caer dentro de esta potencia, pues el aspecto de la realidad es aquí una finitud existente para sí, la cual no debe ser aniquilada en la idealidad, con lo cual resulta imposible que la realidad sea una realidad absoluta y auténtica»²⁶³

El contrato social del iusnaturalismo moderno exige como *conditio sine qua non* la libertad de los pactantes. Así, cada uno de los individuos que pacta es quien decide sobre sí mismo, y no es otro sujeto quien decide por él o lo obliga a pactar (en el caso límite, aún cuando alguien me obligue a pactar es lógicamente posible no pactar, aún cuando pierda mi vida luego de tomar esta decisión), de modo tal que el momento correspondiente a la arbitrariedad y singularidad del individuo es ineliminable, o para ser más precisos, no es posible resguardar la legitimidad de dicho contrato en ausencia de dichas singularidades. De esta manera, la reducción al absurdo propuesta conduce a lo siguiente: o bien las singularidades presupuestas por el contrato nunca pueden contratar, puesto que (Hegel no lo aclara en este texto, pero lo subrayará más adelante: el contrato es una figura del derecho

²⁶³ [«...also die Willkür und Eigenheit desselben ausgeschlossen, da es im Vertrag diese absolute Allgemeinheit anruft; aber wenn ihre ganze Kraft gleich in den Vertrag eintritt, so geschieht es doch nur formell; die Bestimmtheiten welche durch sie verknüpft und unter sie subsumiert werden, sind und bleiben Bestimmtheiten, sie {sind} nur empirisch unendlich gesetzt [...] aber sie sind bestehend; sie werden betrachtet als Einzelheit der Individuen oder der Dinge [...] deswegen kann die wahre Realität nicht in diese Potenz fallen; denn die Seite {der} Realität ist hier eine für sich bestehende Endlichkeit, welche nicht in der Idealität vernichtet werden soll; wodurch es unmöglich ist, daß die Realität eine wahrhafte und absolute sei»], *Idem*, pp. 26-27.

privado de la cual no se puede extraer el orden público) no pueden alcanzar las instancias presupuestas, o bien si contratan, no pueden hacerlo en las condiciones bajo las cuales los iusnaturalistas presuponen.

§ 21 Uno de los momentos a destacar del *System der Sittlichkeit* es la consideración hegeliana del delito entendido como una «vitalidad negativa [negative Lebendigkeit]», fenómeno que ostenta una bidireccionalidad intrínseca:

«...el delincuente se ha herido y se ha superado a sí mismo inmediatamente de un modo ideal, lesionando a aquello que es en apariencia exterior, como algo extraño a él. En la medida en que la acción exterior constituye al mismo tiempo una acción interior, el delito cometido contra un extraño se comete también contra el que delinque»²⁶⁴

Esta bidireccionalidad constituye el *medium* a través del cual la vitalidad negativa del delito exige una reparación y una reconciliación: de manera directa o indirecta, todo delito es algo que incumbe a la totalidad del derecho, y no sólo a la violación de una norma específica.²⁶⁵ Dada una situación específica, tiene lugar la laceración del cuerpo político que un órgano suyo lleva a cabo. Como tal, el cuerpo se resiente y es precisa una reconciliación que permita superar este hecho. Mientras que la reparación busca sobrellevar la lesión producida al cuerpo, la reconciliación opera en la superación de la «mala conciencia [das böse Gewissen]». En la acción delictiva la conciencia se manifiesta como

²⁶⁴ [«Umittelbar hat der Verbrecher, was er scheinbar äußerlich und als ein ihm Fremdes verletzt, darin ebenso sich selbst ideel verletzt und aufgehoben; insofern ist die äußere Tat zugleich eine innere, das Verbrechen, an dem Fremden begangen, eben so an ihm selbst begangen»], *Idem*, p. 36.

²⁶⁵ Como señala Cattaneo, éste es el fundamento en virtud del cual, frente a las teorías penales de base iusnaturalista (C. Thomasius, P. A. Feuerbach, E. Klein), Hegel desarrollará la idea de que la pena es el «objeto de un derecho subjetivo del culpable», Cattaneo, M., «La peine entre droit naturel moderne et idéalisme allemand», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., p. 78. Para una interpretación contraria, véase Merle, J.-C., «La complexité de la théorie non rétributiviste du droit pénal de Hegel», en: Kervégan, J.-F. y Marnasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit*, op. cit., pp. 81-96.

incompleta y a la vez como aspirante a una totalidad: ella busca la totalidad en la negación del delito, completitud a la cual, por principio, nunca podrá alcanzar allí.²⁶⁶

En el delito el delincuente se pone como totalidad, el delito es la «subsunción de una posesión, que es propiedad, en la apetencia de otro».²⁶⁷ Sin embargo, esta totalidad se muestra como originariamente incompleta a causa de la bidireccionalidad del acto delictivo. El crimen no puede superarse a sí mismo porque el criminal no puede constituirse a sí mismo como cuerpo, y tampoco puede diseñar una legislación *privada*, exclusivamente para él, que lo autodetermine como un microcosmos o un Estado dentro del Estado. Por otra parte, en la medida en que el robo subsume la apetencia de un yo bajo la apropiación de otro yo, el criminal *debe* aspirar a sustituir la apetencia, pues de otro modo nunca podrá ser propietario de aquello que ha sido sustraído. De igual modo, expresada como negación de una de las potencias de la eticidad, el criminal no puede organizar el cuerpo político en torno a su accionar, puesto que el carácter eminentemente negativo de su acción tiene sentido en tanto y en cuanto existan circunstancias que se presten a padecer su accionar. Si bien aquí Hegel no desarrolla íntegramente este tópico, es preciso tener en cuenta esta reflexión para luego comprender la caracterización ética de la pena que Hegel formulará años más tarde en sus *Grundlinien*...

²⁶⁶ El impulso (*Trieb*) destructivo no necesariamente puede ser reconciliado. En efecto, para Hegel las invasiones de Gengis Kan o Tamerlán visibilizan la barbarie de la destrucción, las cuales «como escobas de Dios [*als die Besen Gottes*]» barren por completo con continentes enteros: «Por ser elemento absoluto y adoptar la forma de la naturaleza, el fanatismo del devastar es insuperable hacia afuera (en su aspecto exterior). Ello es debido a que la diferencia y lo determinado subyacen a la indiferencia y a la indeterminación; pero el fanatismo tiene su negación en sí mismo [...] va de su unidad pura a su opuesto, la ausencia absoluta de forma de la multiplicidad absoluta, y por eso se convierte en forma completamente formal, o particularidad absoluta, y con esto se debilita» [«Der Fanatismus des Verwüstens ist, weil er absolutes Element ist, und die Form der Natur annimmt, nach außen unüberwindlich; denn die Differenz und das Bestimmte unterliegt der Indifferenz und Unberstimmtheit; aber er hatm wie die Negation überhaupt, seine Negation in sich [...] sie geht aus ihrer reinen Einheit in ihr Entgegengesetztes, die absolute Formlosigkeit der absoluten Vielheit über und wird dadurch völlig formale Form, oder absolute Besonderheit, und damit es das Schwächste»], *Idem*, pp. 37-38.

²⁶⁷ [«die Subsuntion eines Besitzes, der Eigentum ist, unter die Begierde eines andern»], *Idem*, p. 40.

§ 22 Uno de los pilares a partir de los cuales Hegel busca afirmar una filosofía superadora del iusnaturalismo moderno es el nexo entre pueblo y eticidad. En efecto, el *prius* ontológico de todo orden político no puede ser el individuo, por las razones que han sido expuestas en el capítulo anterior. Hegel no niega que existan individuos singulares, con sus respectivas voluntades, deseos y responsabilidades, pero desde la perspectiva política, el actor a partir del cual es posible pensar la constitución de un orden político es el *pueblo*. Y el rasgo distintivo de cada pueblo (*i. e.* los pueblos se diferencian entre sí por constituir *individualidades éticas* que no pueden ser subsumidas en totalidades superiores, sin violentar o aniquilar su complejidad misma) es su eticidad. Por tanto, el individuo tiene una existencia irreductible (*i. e.* que no desaparece), pero siempre dentro de un pueblo con una particular autoconciencia.²⁶⁸ Cada pueblo tiene una forma (*Gestalt*) que cristaliza sus usos, costumbres, lenguaje e historia.

El pueblo es el modo a través del cual la eticidad aparece para la conciencia, de aquí que no deba confundirse la noción de pueblo con cualquier agrupación de individuos, una mayoría, una multitud o pluralidad. El pueblo es universal porque constituye una indiferencia absoluta. Para el punto de vista empírico de la conciencia (para la «conciencia

²⁶⁸ Un tópico que será hondamente debatido por los comentaristas y críticos de Hegel es el de la determinación causal de la acción. La dicotomía podría establecerse en torno a si quien actúa es un (a) individuo, con distintos tipos de condicionamientos de diverso alcance, o si quien lleva a cabo una auténtica acción es (b) el pueblo, respecto del cual los particulares no serían más que emanaciones de este autodespliegue del todo. Creemos que ésta es una de las instancias sobre las cuales Hegel afina y precisa su posición a lo largo del tránsito de sus años en Jena y los *Grundlinien...* Así, mientras que en el texto de 1821 se ofrece una articulación dialéctica para responder a la pregunta por el sujeto de acción (quien actúa es el individuo, mas entendido como el resultado de la negación del pueblo), en 1802 aún es posible hallar la prevalencia de una perspectiva de carácter emanatista, conforme a la cual las acciones de los individuos serían ontológicamente subsidiarias del despliegue del pueblo. Hegel afirma: «En la eticidad existe el individuo de un modo eterno, su ser y su hacer empíricos son absolutamente universales. Esto es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu universal y absoluto el que actúa en lo individual» [«In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise; sein empirisches Sein und Tun iste in schlechthin Allgemeines; denn es ist nicht das Individuelle, welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm»], *Idem*, p. 48. Más adelante comenta: «...lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad, el individuo singular es demasiado pobre respecto de su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad» [«...die Einzelheit des Individuums ist nicht das Erste; sondern die Lebendigkeit der sittlichen Natur, die Göttlichkeit, und für ihr Wesen ist das einzelne Individuum zu arm, ihre Natur in ihrer ganzen Realität aufzufassen...»], *idem*, p. 57. De todas maneras, como señala Quante, es preciso diferenciar entre la acción en sí misma y su condición autónoma: «el concepto hegeliano de acción no implica la presencia de una posición moral del agente, si bien su concepto de autonomía sí implica una posición moral del agente», Quante, M., *El concepto de acción en Hegel*, tr. D. Barreto González, Barcelona, Anthopos, 2010. Las bastardillas son del autor.

empírica») sólo existen opuestos y el pueblo no puede ser pensado más que como un agregado, como un conjunto de seres escindidos. Por el contrario, en la eticidad los diferentes opuestos aparecen como determinaciones ideales. La intuición en la eticidad supera la oposición de diferentes entidades, cada una de las cuales con una existencia separada e irreductible. Hegel aclara:

«Esta intuición es absoluta porque es totalmente objetiva; en ella se ha exterminado todo ser singular y toda sensación, pero es intuición porque se encuentra en la conciencia. Su contenido es absoluto porque lo eterno y está liberado de todo lo subjetivo [...] Queda superada toda relación con las necesidades y la aniquilación, de modo que lo práctico, que comenzaba con el aniquilar del objeto, ha pasado a su opuesto, al aniquilamiento de lo subjetivo, de modo que lo objetivo consiste en la identidad absoluta de ambos»²⁶⁹

Si la eticidad es expresión de lo absoluto respecto al hombre, al ser autointuición de este proceso, la conciencia que la intuye no puede dar cuenta sino de la misma universalidad de la cual procede. Lo subjetivo queda superado porque como aspecto empírico aparece en la intuición de fenómenos cuyo linaje ontológico no es captado en la plenificación que la conciencia empírica lleva a cabo. La intuición absoluta, por el contrario, muestra la eticidad en su auténtica universalidad, es decir, en su totalidad superada, no en sus negaciones que aparecen como entidades irreductibles en la experiencia contingente.

De modo semejante a los bosquejos del *Naturrechtsaufsatz*, Hegel exhibe la clave de la articulación del pueblo en sus mediaciones internas, a saber, sus estamentos. La teoría de los estamentos será precisada desde 1802 hasta los últimos escritos, puntualizando los orígenes, las funciones y los alcances de cada uno de ellos. Con todo, es aquí en donde por primera vez él expone los distintos estamentos con cada una de sus especificidades. Éstos

²⁶⁹ [«Diese Anschauung ist absolut, weil sie schlechthin objektiv ist, alles Einzelsein und Empfindung in ihr vertilgt ist und sie Anschauung, weil sie im Bewußtsein {ist} ihr Inhalt ist absolut, weil er das Ewige und von allem Subjektiven befreit ist [...] Alle Beziehung auf Bedürfnis und Vernichten ist aufgehoben, und das Praktische, welches mit dem Vernichten des Objekts anfangt, ist sein Gegenteil, in Vernichtung des Subjektiven übergegangen, so daß das Objektive die absolute Identität von beidem ist»], Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 50.

son *potencias* a través de las cuales se manifiesta la eticidad, cada una de las cuales se corresponde con los mencionados modos de expresión de la eticidad: (a) el estamento de la eticidad libre y absoluta; (b) el estamento de la «integridad [*Rechtschaffenheit*]»; (c) el estamento de la eticidad «no libre o natural [*unfreien oder natürlichen Sittlichkeit*]»:

(a) El estamento absoluto representa para los otros estamentos la auténtica realización de la eticidad absoluta. Lleva a cabo una tarea que tiene que estar escindida de las necesidades inmediatas; en cuanto su *areté* es la valentía, su trabajo es, ante todo, «la guerra o educar para este trabajo», de lo cual se sigue que son otros los estamentos que deben realizar el trabajo ligado estrechamente a la satisfacción de las necesidades. Este estamento vela por el cuidado del cuerpo político entendido como un todo ético. Asimismo, ejerce una función *constitutiva* respecto de los otros dos en tanto ocupa el «gobierno».²⁷⁰

(b) El estamento de la integridad u honestidad es dispensado de la valentía, de la tarea de tener que defender al cuerpo político en guerra, de modo tal que puede orientarse hacia el trabajo para satisfacer las necesidades vitales a través de la posesión, la adquisición y la propiedad. Aquí se desarrolla la esfera del *bourgeois*, a quien, sin dejar de ser ciudadano (*Bürger*), se lo reconoce como universal. El valor y el precio del trabajo y del producto resultante de las tareas de este estamento son determinados a través del «sistema universal de todas las necesidades [*allgemeines System aller Bedürfnisse*]», concepto que Hegel desarrollará en la *Enzyklopädie...* y en los *Grundlinien...* En esta instancia Hegel presenta al subestamento comerciante como la concretización paradigmática de este estamento, puesto que el intercambio aparece en el sistema de las

²⁷⁰ *Idem*, pp. 58-59. Aquí es posible expresar una disidencia contra la lectura de Duso, quien sostiene que, en el período berlinés, Hegel sustituye el concepto de «soberanía» (término que desaparecería en las reediciones de la *Enzyklopädie...*) por el de «gobierno [*Regierung*]». Sin embargo, es en el período de Jena en donde Hegel no tematiza la unidad del Estado en torno a la soberanía sino al *gobierno*. Cf. Duso, G., *Libertà e costituzione in Hegel*, op. cit., pp. 237 y ss. Sobre el desarrollo de esta hipótesis en las *Vorlesungen über Philosophie des Rechts*, véase Cesaroni, P., *Governo e costituzione in Hegel. Le „Lezioni di filosofia di diritto“*, Milano, Franco Angeli, 2006, cap. 4. Retomamos esta discusión en el cap. VIII.

necesidades como el momento en el cual la persona se idealiza, en tanto reconoce la posesión de otros, así como los demás le reconocen su carácter de poseedor.

- (c) El estamento de la «eticidad bruta [*rohe Sittlichkeit*]» se compone a partir del campesinado, el cual se encuentra en la relación más próxima con las necesidades más elementales. Lleva a cabo un trabajo en el cual el entendimiento no tiene un lugar central, sino «la confianza frente al estamento absoluto». La singularización de este estamento sólo puede darse a través de la confianza o por la fuerza. En virtud de su totalidad *cerrada* (i. e. su inmovilidad social), el campesinado es también capaz de desarrollar la valentía y puede sumarse al primer estamento en caso de guerra.

§ 23 Como ha sido expuesto, la eticidad se expresa a través de distintas potencias. Mientras que los modos estamentales exhiben la eticidad en su quietud (*Ruhe*), los modos del «gobierno [*Regierung*]»²⁷¹ son los que exponen el «movimiento absoluto [*absolute Bewegung*]» en su producción eterna. Hegel distingue entre gobierno *absoluto* (regido por el estamento absoluto) y gobierno *universal*. Mientras que aquél es legislador y ordenador de las relaciones fundamentales del todo ético, en torno a éste se organizan los diferentes poderes del Estado: «el establecer de lo universal como poder legislativo, el subsumir ideal como poder judicial en general, como justicia, y el subsumir real como poder ejecutivo».²⁷²

En la medida en que la intuición subsume al concepto y el concepto subsume a la intuición en la eticidad opera un movimiento orgánico que se expresa en el pueblo, en

²⁷¹ En rigor, la parte correspondiente a las instituciones se halla más bien bosquejada en torno a apuntes y no a un desarrollo orgánico vertebrado con la exposición del texto. Algunas de estas ideas, como veremos, aparecen retomadas en la sección «Konstitution» de la *Jenaer Realphilosophie III...*, op. cit., pp. 231 y ss.

²⁷² [«...das Setzen des Allgemeinen als gesetzgebende Gewalt; das ideelle Subsumieren als richterliche überhaupt (Gerechtigkeit); das reelle als ausübende»], Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 72. A pesar de que Hegel se refiera al ambiguo concepto de gobierno, nos parece exagerado afirmar que aquí se halla presente una teoría conforme a la cual el pueblo se objetiva en el Estado, como ha sugerido Kimmerle. Cf. Kimmerle, H., «Die Staatsverfassung als “Kontinuierung der absoluten sittlichen Identität“ in der Jenaer Konzeption des Naturrechts. Die spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie», op. cit., pp. 141-142.

donde dicha actividad se expresa como en la medida de tres *sistemas*, el sistema de las necesidades, el sistema de justicia (la administración de justicia) y el sistema de cultura y la formación.²⁷³ Hegel expone estos tres sistemas tan sólo de manera sumaria (el último sistema, cuyo final coincide con el final del manuscrito, sólo contiene párrafos aislados y palabras clave). Con todo, es preciso destacar para nuestra exposición que continúa aquí la perspectiva emanatista conforme a la cual la existencia de lo ético en los ciudadanos o en las diferentes instituciones no es sino el resultado de la expresión o fenomenología de la sustancia ética: en cada sistema aparecen los diferentes estamentos de manera orgánica, cumpliendo distintas funciones, cada una de las cuales se vincula con sus rasgos distintivos. Esto es observable en la administración de justicia, la cual aspira a reconducir hacia la *indiferencia* la vitalidad negativa del delito, por una parte, y producirse a sí misma guiada por la *libertad*, principio orgánico que debe orientar su accionar. Asimismo, en el tercer sistema, de cultura (*Bildung*) y formación (*Zucht*) la formación del ciudadano se da a través de la reproducción de las últimas convicciones del pueblo a través de la educación.

De este modo, a través de los presentes sistemas lo ético se manifiesta en el pueblo a través de sus potencias y de sus articulaciones internas, cada una de las cuales, de manera orgánica, ostenta una función asignada a los fines de que el cuerpo político tenga su salud. En este texto Hegel logra hacer una presentación de la eticidad vinculada con el pueblo, el cual, aún sin estar articulado en un auténtico Estado, frente al individuo del iusnaturalismo, permite reconocer al actor fundamental de la constitución de un orden político. A lo largo de los años subsiguientes Hegel abandona la perspectiva emanatista, y a partir de la distinción entre sociedad civil y Estado habrá de trazar los lineamientos a través de los cuales un pueblo habita en un Estado.

²⁷³ La exposición de estos tres sistemas ha originado un debate en torno a la presunción de que el *System der Sittlichkeit* pueda ser interpretado acaso como una versión preliminar de los *Grundlinien*. A nuestro entender, a pesar de los elementos que prospectivamente pueden ser rescatados aquí, lejos se encuentra Hegel de formular una teoría del Estado. Esto es reconocible en: por una parte, en el vocabulario técnico utilizado (el aparato conceptual schellingiano); luego, las propias categorías que Hegel ofrece para comprender el orden político (la ausencia de una diferencia entre sociedad civil y Estado). Cf. Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, op. cit., pp. 74 y ss.

Capítulo V: De la teoría política a la teoría del Estado

«Si todas las partes llegaran a conseguir que Alemania fuera un Estado, tal acontecimiento no sería fruto de la reflexión, sino de la fuerza, aun cuando tuviese que ver con la ilustración general y se sintiera profundamente su necesidad».

G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*

§ 24 El manuscrito titulado *Die Verfassung Deutschlands*, fechado hacia 1802,²⁷⁴ constituye un texto decisivo para la comprensión de la filosofía política hegeliana, tanto en los años de Jena como en su prospectiva evolución hacia sus formulaciones sistemáticas. El texto en cuestión no presenta una abierta polémica con el iusnaturalismo moderno, mas ofrece por primera vez una reflexión política centrada en la noción de *Estado*, algo ausente en textos precedentes. Por tanto, a lo largo de las siguientes páginas buscaremos demostrar que los pensamientos en torno a la naturaleza del Estado presentadas se hallan connotadas por una relevancia conceptual y no sólo local, para el caso alemán, básicamente, por tres

²⁷⁴ El manuscrito en cuestión es publicado por primera vez en 1893. De manera conjunta, se suelen considerar bosquejos temáticamente afines, cuya fecha de redacción se estipula en torno a los años 1799-1800. Cf. Hegel, G. W. F., «Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., pp. 451-460. Como señala Pape, este escrito se sitúa en medio del contexto de las guerras napoleónicas, la inminente caída del Reich y la necesidad de reflexionar acerca del orden político alemán posimperial. Cf. Pape, M., «Revolution und Reichsverfassung – Die Verfassungsdiskussion zwischen Fürstenbund und Rheinbund», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution...*, op. cit., pp. 52 y ss. Sobre la relación entre el manuscrito y el pensamiento político hegeliano, véase Negro Pavón, D., «La filosofía política de Hegel en relación con “La Constitución de Alemania”», en: *Revista de Estudios Políticos*, N° 178, 1971, pp. 5-87.

motivos: en primer lugar, Hegel presenta sus elucubraciones sobre el Estado alemán en comparación con Francia, Austria, Inglaterra e Italia, los Estados que siempre constituirán su sistema de referencias a la hora de fundamentar una teoría del Estado. Luego, nos ocuparemos de exponer la relevancia del nexo entre el despliegue de la estatalidad moderna y su vínculo con la de libertad inherente a los *pueblos germánicos*. Por último, nos concentramos en destacar la lectura hegeliana de acontecimientos políticos propios del siglo XVIII centroeuropeo de las cuales son extraídas enseñanzas para ejemplificar y demostrar muchas de las tesis que formula acerca de la naturaleza de lo político.

Ante todo es preciso comenzar el presente comentario crítico con una definición de «Estado» que Hegel ofrece al final del presente texto:

«Lo esencial que constituye un Estado es un poder estatal dirigido desde arriba con la cooperación de las partes. Todo lo no esencial, la dependencia de la administración de justicia, la administración financiera, la religión, todo ello debe ser excluido de lo que por necesidad pertenece a un Estado»²⁷⁵

Un Estado no puede presentar una división interna de sus poderes conforme a la cual éstos puedan neutralizarse entre sí. El Estado no puede ostentar un centralismo ciego, mas tampoco puede haber un Estado en donde no haya soberanía, en donde las decisiones últimas sean tomadas por actores cuyos lazos de interdependencia no se encuentren recíprocamente reconocidos (*i. e.* la colisión entre diferentes privilegios estamentales).²⁷⁶ Asimismo, el posible barruntar aquí un momento fundamental de la filosofía política hegeliana posterior, a saber, la diferencia entre sociedad civil y Estado, distingo ausente en el iusnaturalismo moderno. Conforme a este concepto de *Estado* Hegel expone que Alemania (en 1802) «ya no es un Estado», a la vez que el golpe mortal propinado a esta

²⁷⁵ [«Das Wesentliche, was einen Staat ausmacht, nämlich eine Staatsmacht, geleitet vom Oberhaupt, mit Mitwirkung der Teile, {wäre zu} errichten. Alles Außerwesentliche, Abhängigkeit der Gerechtigkeitspflege, Verwaltung der Einkünfte, Religion, alles muß von dem Notwendigen ausgeschlossen werden, was zu einem Staate gehört »], Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 577.

²⁷⁶ Véase *infra* § 42 y 43.

estatalidad habría sido la *Paz de Westfalia*.²⁷⁷ De aquí que Hegel se dedique a reconstruir las articulaciones internas del Estado moderno (con miras específicas al Estado alemán),²⁷⁸ bajo la idea de la «constitución del Estado [*Staatsverfassung*]». ²⁷⁹

La especificidad del caso alemán radica en haber sido un Estado y haber perdido su *status*: *Alemania es un pueblo sin Estado*,²⁸⁰ lo cual implica un conjunto de dificultades: desde el punto de vista soberanía exterior, los principados pueden unirse para defenderse, como -según la lectura hegeliana- ocurrió en la Guerra de los Siete Años. Sin embargo, internamente ostentan la célebre «libertad alemana» (*i. e.* se es más libre cuanto más independiente se es del Emperador). Por lo tanto, los principados alemanes no pueden coexistir como Estado, puesto que el Imperio, como veremos, no constituye sino un *formalismo*,²⁸¹ mientras que tampoco pueden coexistir como «pequeños Estados soberanos», con lazos ocasionales y utilitarios, puesto que, por una parte, presentan diferencias asimétricas (*v. g.* Prusia y Austria),²⁸² y por otra constituyen un pueblo, en el hecho de compartir una lengua, una cultura y una tradición.

²⁷⁷ «En la Paz de Westfalia se ha organizado la desestatación de Alemania» [«Im Westfälischen Frieden hat sich diese Staatslosigkeit Deutschlands organisiert»], *Idem*, p. 546.

²⁷⁸ Cabe aclarar que en este período el vocablo *Estado* se utiliza con cierta equivocidad: es mencionado para invocar al Sacro Imperio en el período anterior a Westfalia, se apela a éste para referirse a los principados (alemanes o *mutatis mutandis* italianos), se lo utiliza para nombrar a instituciones más centralizadas, como el Estado francés o el inglés, y finalmente, es instruido para pensar en un tipo de institución que pueda superar la anarquía del ocaso del Sacro Imperio en los principados alemanes.

²⁷⁹ Claro está que la invocación aquí al término *Verfassung* no se refiere a la idea de una carta constitucional, bajo los marcos en torno a los cuales aparecerá este término en Alemania luego de la Revolución Francesa, sino más bien al conjunto de instituciones políticas de un Estado. Sobre este punto, véase § 47.

²⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 466.

²⁸¹ En el Imperio: «Los poderes legislativos, judiciales, espirituales y militares están mezclados, separados y unidos sin reglas de ningún tipo y en las proporciones más desiguales, tan diversas como la propiedad de personas particulares» [«Gesetzgebende, gerichtliche, geistliche, militärische Gewalt sind, auf die regelloseste Art und in den ungleichartigsten Portionen vermengt, geteilt und verbunden, geradeso mannigfaltig als das Eigentum der Privatleute»], *Idem*, p. 468.

²⁸² No sin cierto dejo de ironía, Hegel afirma: «Los partidos güelfos y gibelinos, que antiguamente abarcaron tanto Alemania como Italia reaparecieron en Alemania [...] en el siglo XVIII como partidos austriaco y prusiano» [«Die ghibellinische und welfische Partei, die ehemals Deutschland wie Italien umfaßten [...] stellten sich in Deutschland im 18. Jahrhundert als österreichische und preußische Partei vor»], *Idem*, p. 551.

La unidad del cuerpo estatal es para Hegel irrenunciable: «El Estado exige un centro general, un monarca y estamentos».²⁸³ Contrariamente, el derecho imperial y las diversas administraciones reales permiten, aseguran y consagran una independencia «casi absoluta» de los estamentos. Así, la esencia de la *constitución* alemana radica en un derecho que no es sino aquella parte del derecho positivo que las partes no le han podido extraer al todo. Consecuentemente, aquello que los principados respecto del Imperio, y los estamentos respecto del príncipe reivindican, no son sino derechos *contra el Estado*, de lo cual se sigue que aquel *derecho estatal* no es sino el derecho que cada instancia pretende extraerle a la otra. De aquí que se arribe a una conclusión absurda: «Estado» entonces es el Imperio, los principados, y el conjunto de ambos, cada una de cuyas instancias ostenta pretensiones por limitar el poder de las demás. De igual modo, Hegel recupera de su producción contemporánea las críticas al mecanicismo,²⁸⁴ posición defendida por el iusnaturalismo moderno. El mecanicismo es precisamente el marco teórico que permite y propicia la *anarquía* dentro del Imperio, puesto que el carácter obsoleto de su edificio jurídico acaba por ser la justificación para cada príncipe de adjudicarse poderes, derechos y funciones que otrora pertenecientes al Emperador (y las correspondientes Dietas imperiales).

La Paz de Westfalia es interpretada por Hegel como el principio del fin de la estatalidad alemana, ante todo, por el desmembramiento territorial que implicó una división

²⁸³ [«Der Staat erfordert einen allgemeinen Mittelpunkt, einen Monarchen und Stande...»], *Idem*, p. 469. Más adelante agregará Hegel: «Si quienes detentan la autoridad son uno o varios, si éste o estos nacen para esta distinción o son elegidos, eso resulta indiferente, lo único necesario es que una multitud constituya un Estado», [«Ob das Gewalthabende einer oder mehrere, ob dieser eine oder die mehreren zu dieser Majestät geboren oder gewählt werden, ist für das einzig Notwendige, daß eine Menge einen Staat ausmache»], *Idem*, p. 474. Según la interpretación de Gonza, la preocupación de Hegel no del todo explicitada por defender la unidad del Estado se encuentra justificada históricamente en las presiones políticas de la nobleza por ocupar los espacios de poder que habría de dejar el vacío del Imperio. Cf. Gonza, T., «Reichauflösung, Rheinbundreformen und das Problem der Staatssouveränität. Die Entstehung der Hegelschen Souveränitätstheorie und ihr geschichtlicher Hintergrund», en: *Hegel-Studien*, N° 38, pp. 113-147.

²⁸⁴ Hegel sostiene: «Pero el prejuicio principal de las nuevas teorías [...] radica en la comprensión del Estado como una máquina con un muelle único que imparte el movimiento a todo el resto del interminable engranaje. Todas las instituciones que la naturaleza de una sociedad conlleva deben partir de la autoridad pública suprema, a partir de la cual deben ser reguladas, mandadas, vigiladas y dirigidas» [«In den neuen [...] Theorien aber ist es das Grundvorurteil, dass ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt; von der obersten Staatsgewalt sollen alle Einrichtungen, die das Wesen einer Gesellschaft mit sich bringt, ausgehen, reguliert, befohlen beaufsichtigt, geleitet werden»], *Idem*, p. 481. Véase *infra* § 29.

espiritual de las fuerzas:²⁸⁵ Alemania pierde su lazo con la Unión de los Países Bajos, Suiza, los obispados de Metz, Toul y Verdun, además de otros principados menores, como Schwedin o Ratzenburg. De manera concomitante, fue tan sorprendente como usual que, ante un conflicto interno, los principados o los estamentos pudieran invocar el concurso de la ayuda extranjera.²⁸⁶ De igual modo, cada uno de los tratados de paz firmados durante los siglos XVII y XVIII²⁸⁷ contribuyó esencialmente a recortar el poder del Imperio para acrecentar los derechos de los principados, de las ciudades y de los estamentos; y a incrementar de manera asimétrica el poder de Austria y de Prusia respecto de los otros principados. Es por este motivo que Hegel afirmará que lejos de ofrecer una circunstancia para la unificación de Alemania, Prusia ha sido sistemáticamente un obstáculo para ella misma.²⁸⁸

§ 25 Uno de los ejes sobre los cuales Hegel insistirá en su reflexión acerca de la unidad del Estado es la unidad militar. Así como un Estado no puede permitir la existencia de ejércitos privados, tampoco puede poseer fuerzas armadas cuya dependencia esté sujeta a la aprobación o desaprobación de instancias dotadas de un poder que, en el contexto de una guerra, puedan implicar la destrucción del Estado mismo. Así, Hegel afirma:

²⁸⁵ Hegel escribe: «Alemania renunció en la Paz de Westfalia a establecerse como un poder estatal seguro y se ha abandonado a la buena voluntad de sus miembros» [«Im Westfälischen Frieden hat Deutschland es aufgegeben, sich als eine sichere Staatsmacht zu befestigen, und hat sich dem guten Willen seiner Mitglieder überlassen»], *Idem*, p. 546.

²⁸⁶ Entre otros privilegios, Hegel reseña: «...la autorización, a la parte demandada, para elegir el tribunal del Imperio ante el cual prefiriera ser acusada, con lo cual el demandado, demorando la elección, puede demorar todavía más el proceso» [«die Verstattung der Wahl des Reichsgerichts, vor welchem der Beklagte belangt sein wollte, indem der Beklagte durch Verzögerung der Wahl den Rechtsgang um so mehr verzögern kann»], *Idem*, p. 500.

²⁸⁷ Particularmente, Hegel se refiere a Nimweg (1678-1679), Ryswick (1697), Baden (1714), Viena (1738) y Luneville (1801).

²⁸⁸ En referencia a la Guerra de los Siete Años, Hegel no tiene una posición elogiosa para con Prusia: «Luego de las decisiones de la Dieta, una parte de los principados ha dejado que sus tropas se unieran a las del Imperio como ejército ejecutivo. Por el contrario, otra parte ha abstraído completamente de esa relación con el Imperio Alemán, aliándose con Prusia, como Estados soberanos» [«Ein Teil der Stände hat nach den Reichstagsbeschlüssen seine Truppen zu dem Reichsexekutionsheer stoßen lassen; ein anderer Teil dagegen hat von diesem Verhältnis gegen das Deutsche Reich gänzlich abstrahiert und als souveräne Stände sich mit *Preußen* alliiert»], *Idem*, p. 532.

«Por lo general, la salud de un Estado no se revela tanto en la calma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquella es goce y separación [...] Pero en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con el todo, cuánto puede exigírsele al individuo, lo que hace por la totalidad, por su propio impulso y naturaleza, y el valor que tiene...»²⁸⁹

La consideración de Hegel no se refiere a los resultados empíricos que pueda arrojar una guerra,²⁹⁰ sino a la disposición en torno a la cual el cuerpo político se organiza para defender el todo ético. De la Guerra de los Treinta Años a la de los Siete Años, los principados alemanes participan en distintos conflictos bélicos en los cuales su actuación no se encuentra regida por la pertenencia al Imperio sino por criterios que varían de acuerdo a cada principado, y en reiteradas ocasiones, siguiendo la proverbial *libertad alemana*, el fin perseguido aparece como opuesto a los objetivos del Imperio. De tal modo, en las dos citadas guerras la intervención de los diferentes principados yuxtapone conflictos externos y a la vez internos, los cuales no sin equivocidades podrían ser llamados *civiles*, puesto que Alemania carece de un Estado. Por este motivo Hegel no apela aquí a la identificación de la unidad militar con la unidad *nacional* (*i. e.* el tópico de la nación en armas) sino a la unidad militar con la unidad *estatal*: en una guerra defensiva los miembros de un Estado deben estar dispuestos a dar su vida no sólo para defender su ciudad o su región sino su *Estado*.²⁹¹

²⁸⁹ [« Die Gesundheit eines Staats offenbart sich im allgemeinen nicht sowohl in der Ruhe des Friedens als in der Bewegung des Kriegs; jene ist der Zustand des Genusses und der Tätigkeit in Absonderung, die Regierung eine weise Hausväterlichkeit, die nur Gewöhnliches an die Beherrschten fordert; im Kriege aber zeigt sich die Kraft des Zusammenhangs aller mit dem Ganzen, wieviel von ihnen fordern zu können er sich eingerichtet hat, und wieviel das taugt, was aus eigenem Triebe und Gemüte für ihn sie tun mögen. So hat in dem Krieg mit der französischen Republik Deutschland an sich die Erfahrung gemacht, wie es kein Staat mehr ist»], *Idem*, p. 462. Nótese que la referencia a la guerra con Francia es de 1802, cuatro años antes del Protectorado de Napoléon y la Confederación del Rin.

²⁹⁰ Cabe aquí citar otra definición de Estado que Hegel agrega: «Una multitud de hombres solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad [...] esta unión no ha de tener solamente la mera intención de defenderse, sino que ha de estar dispuesta a hacerlo mediante una auténtica resistencia, cualquiera sea el poder y el resultado» [«Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist [...] diese Verbindung nicht bloß die Absicht hat, sich zu verteidigen, sondern daß sie, die Macht und [das] Gelingen mag sein, welches es will, durch wirkliches Wehren sich verteidigt»], *Idem*, pp. 472-473.

²⁹¹ En el contexto alemán, este tópico será teorizado años más tarde por Lorenz von Stein en: *Die Lehre vom Heerwesen als Teil der Staatswissenschaft*, Stuttgart, 1872.

Sin embargo, esto no implica que Hegel defienda una suerte de partisanismo:²⁹² de igual modo que en el *System der Sittlichkeit*, Hegel distingue un estamento específico que puede ir a la guerra gracias a la ostentación de su valentía como virtud, y el estamento agrario, a partir del cual, mediante un sistema de levas, se pueden sumar cadetes (*Gemeine*) en casos de urgencia. Así, Hegel se manifiesta en contra de la idea de que un Estado reclute soldados de manera compulsiva y envíe a civiles inexpertos al campo de batalla, en donde cadetes y oficiales se encuentran por primera vez. El gran problema del Imperio alemán radica en el caos presupuesto al interior de su organización militar, pues frente a un conflicto bélico cada principado toma decisiones en función de sus propios intereses y no de acuerdo a las necesidades del propio Imperio.²⁹³

§ 26 Otro de los tópicos centrales del texto en torno al cual es posible sintetizar las reflexiones hegelianas es el carácter de la «libertad alemana [*deutsche Freiheit*]», de lo cual se deduce que este texto no es relevante sólo para las naciones germanas, y el tipo de ciudadanía presupuesto en la estatalidad expuesta. Esta *libertad* no sería precisamente una virtud sino un obstáculo para la constitución del Estado. En efecto, esta libertad «es la que no les ha permitido a los alemanes constituir un pueblo sometido a un poder estatal común».²⁹⁴ Así, en tanto y en cuanto la libertad sea percibida de este modo será imposible

²⁹² Véase *infra* § 35.

²⁹³ «Las fuerzas de un país no radican ni en la multitud de sus habitantes y guerreros, ni en su fertilidad, ni en su tamaño, sino solo en la manera como todo esto puede ser empleado mediante la unión racional de las partes, bajo *un* poder estatal, con el gran objetivo de la defensa común», [«die Stärke eines Landes weder in der Menge seiner Einwohner und Krieger, noch seiner Fruchtbarkeit, noch seiner Größe besteht, sondern allein in der Art, wie durch vernünftige Verbindung der Teile zu *einer* Staatsgewalt alles dies zum großen Zweck der gemeinsamen Verteidigung gebraucht werden kann»], *Idem*, p. 503. Asimismo, Hegel lleva a cabo una sutil nota de relevancia histórica al referirse al «*sistema de equilibrio europeo*» alcanzado en lo relativo al poder militar de los Estados (a excepción de Alemania, claro está), dado que tanto Inglaterra como Francia, Rusia, Prusia o Austria podrían estar interesados en participar de un conflicto bélico.

²⁹⁴ [«...der die Deutschen [...] nicht zu einem gemeinschaftlicher Staatsgewalt sich unterwerfenden Volke werden ließ»], *Idem*, p. 465. Sin embargo, Hegel afirma simultáneamente que «La mayor parte de aquellos Estados [los europeos] han sido fundados por pueblos germánicos y su constitución se ha desarrollado según el espíritu de estos pueblos» [«Die meisten jener Staaten sind durch germanische Völker gegründet, und aus dem Geiste dieser Völker hat sich ihre Verfassung entwickelt»], *Idem*, p. 532. ¿Cómo es posible pensar en que el mismo principio sea el germen de organizaciones políticas tan

que los diferentes principados puedan constituirse como un Estado libre. Observa Hegel que, luego de la evolución de las ciudades y del «sentido ciudadano [*bürgerlicher Sinn*]», los alemanes se vieron en la encrucijada de tener que optar entre la obediencia a un ideal universal (estatal) y uno local, binomio que se vio decidido por la antigua idiosincrasia alemana. Este «espíritu ciudadano [*Bürgergeist*]» se vio cumplimentado por el consecuente avance y legitimación del protestantismo, proceso que constituyó «una legitimación interna y externa»: mientras que el ciudadano se realizaba políticamente en su principado independiente, hallaba en el protestantismo un medio para expresar su alemanidad (años más tarde Hegel dirá: gracias a Lutero, quien le permitió a los alemanes sentir la religiosidad en su propia lengua), dejando de lado las arbitrarias abstracciones implicadas en el Sacro Imperio.²⁹⁵

disímiles? Aún en el caso en el cual el Sacro Imperio Romano Germánico anterior a la Guerra de los Treinta Años fuera considerado un Estado, ¿acaso podría ser comparado con el Estado inglés o francés de finales del siglo XVIII? Asimismo, pocas páginas más adelante, Hegel insiste con el motivo *germánico*: «El vínculo de la civilización mundial ha dirigido al género humano desde el despotismo oriental al dominio de una república, de cuya degeneración en este punto medio, son los alemanes el pueblo en donde ha nacido esta tercera forma univesal del espíritu del mundo» [«Der Zusammenhang der Bildung der Welt hat das Menschengeschlecht nach dem orientalischen Despotismus und der Herrschaft einer Republik über die Welt aus der Ausartung der letzteren in diese Mitte zwischen beide geführt, und die Deutschen sind das Volk, aus welchem diese dritte universale Gestalt des Weltgeistes geboren worden ist»], *Idem*, p. 533. No deja de ser llamativa y, a la vez, difícil de conciliar, la crítica a la libertad alemana y el elogio (desde la perspectiva hegeliana, no sería más que una *exposición*) de los principios germánicos en torno a los cuales se organizaría la estatalidad moderna. Sin dudas, estas reflexiones aparecerán sistemáticamente articuladas en los *Grundlinien...* y en la *Philosophie der Geschichte*, ponderadas bajo la luz de otros elementos fundamentales de la cultura alemana como la Reforma Protestante. Sin embargo, aún en 1802 la religión -y en particular el protestantismo- se encuentran mucho más cerca de ser considerados como elementos divisionistas en el Estado que como instancias sintetizadoras de los elementos en tensión (véase § 41). Por estas razones no parece ser del todo claro cómo el joven Hegel podría al mismo tiempo mostrarse tan crítico de los motivos intrínsecamente alemanes por los cuales Alemania ha dejado de ser un Estado (*die deutsche Freiheit*) y a la vez detectar los principios seminales de la libertad moderna en un modo de ser germánico. Refiriéndose a Alemania, Hegel finalmente se pregunta: «¿De dónde podría venir un patriotismo para este país?» [«woher sollte ein Patriotismus für dies Land kommen?»], *Idem*, p. 577.

²⁹⁵ A partir de la crítica hegeliana al Sacro Imperio Stollberg Rilinger ha intentado reconstruir, precisamente, los «ropajes» del Imperio a través de sus ceremonias y rituales, ante todo, en las Dietas Imperiales y en la elección y coronación de Joseph II, en 1764-1765. La tesis de Stollberg Rilinger sostiene que el ceremonial estaba caracterizado por un rasgo esencial: una cultura de la presencia, conforme a la cual, participar de un acto significaba estar presente en él y ser reconocido en determinado lugar de poder por otras autoridades estamentales, políticas o eclesiásticas. De esta manera, la representación no se cristalizaba solamente en documentos o actos precisos que los representantes llevaban a cabo, sino en un numeroso conjunto de prácticas para las cuales la presencia era una condición necesaria para la realización de dicho acto. Allende la veracidad de esta hipótesis, puede ser entendida como un modo de comprender aquellos actos a los cuales les corresponderían los ropajes a los cuales alude Hegel, presentes en su época (el ocaso del Imperio) sólo como meros formalismos. *Cf.*

§ 27 Hegel brega por un Estado centralizado no mecanicista, un tipo de organización difícil de alcanzar en el contexto en el cual escribe, puesto que, a su entender, ya en las teorías contractualistas, ya en las situaciones históricas de las naciones del Occidente europeo, la idea de un Estado centralizado aparece asimilada sin más a la de un Estado-máquina.²⁹⁶ Entre otros rasgos, el Estado máquina presenta un centralismo conforme al cual toda decisión, hasta la más nimia («la reparación de una ventana en la escuela de un pueblo»), debe estar «ordenada, controlada y registrada» por el «gobierno superior». Por el contrario, un Estado organizado de este modo, es:

«un Estado [...] en el cual todo se regula desde arriba, donde nada que tenga un aspecto general se deja a la administración y a la ejecución por las partes del pueblo que están interesadas en ello –como sucedió en la república francesa-, se produciría una vida apática y sin espíritu»²⁹⁷

Bajo las reseñadas influencias de las lecturas de Rousseau y de Montesquieu, los escritos jenenses de Hegel presentan una relación que será desarrollada en rigor en textos posteriores, pero que aparece ya mentada en estos opúsculos, a saber, el nexos entre el espíritu del pueblo, sus costumbres, su lengua, su historia, y el sistema legislativo en el cual aparece de manera inherente (véase § 32). Aquí se trata de determinar el poder del Estado (*Staatsgewalt*)²⁹⁸ en cuanto ella constituye un principio sintetizador de «la unión social de

Stollberg-Rilinger, B., *Des Kaiser alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reichs*, München, Beck, 2008.

²⁹⁶ Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands...*, op. cit., p. 475.

²⁹⁷ [«...einem [...] Staat, worin alles von oben herunter geregelt ist, nichts, was eine allgemeine Seite hat, der Verwaltung und Ausführung der Teile des Volks, die dabei interessiert sind, anheim{ge}-stellt {ist} - wie sich die französische Republik gemacht hat -, ein ledernes, geistloses Leben {sich} erzeugen wird»], *Idem*, p. 484.

²⁹⁸ Como señala Preterossi: «La autoridad deviene en Lutero ya no *auctoritas* sino *Überkeytt* (*Obrigkeit* en alemán moderno). La autoridad se identifica con la supraordinación eficaz del poder, no debiendo más presuponer una correspondencia con la conciencia o una realización ética concreta y constante de la propia fundación trascendente», Preterossi, G., *Autoridad*, tr. G. Piro, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 41.

un pueblo [*die gesellschaftliche Verbindung eines Volks*]». Prospectando en cierto modo las diferencias entre la sociedad civil y el Estado, en lo relacionado a la concomitancia entre pueblo y Estado, para Hegel el objetivo a alcanzar es un Estado que no deba intervenir de manera agresiva en la ciudadanía, y que pueda delegar sus funciones en acciones subordinadas; y por otra parte, un pueblo que no necesite de la recurrencia constante a la intervención del Estado.

En los siglos XVII y XVIII tanto Francia como Alemania presentaban los mismos principios de «disolución [*Auflösung*]» del Estado: los nobles (*die Großen*) y los protestantes (hugonotes en Francia). Richelieu supo vencer a los nobles y unificar el Estado, al autounirse en la realización de este principio. Según Hegel, su genio político radica: «...en que el individuo se identifica con un principio; en tal conexión necesariamente tiene que vencer».²⁹⁹ En el caso de Richelieu, la lucha contra los hugonotes es la guerra contra un «partido político [*politische Partei*]», controversia que «no tiene sentido desde el punto de vista de la represión de la libertad de conciencia»,³⁰⁰ dado que ellos tenían ejércitos propios, ciudades fortificadas, alianzas con potencias extranjeras y constituían así una especie de «Estado soberano». Católicos y protestantes ostentaban un «fanatismo armado [*bewaffneter Fanatismus*]» por encima del poder del Estado. Richelieu hubo de darles libertad de conciencia a los hugonotes luego de desarmarlos y de aniquilar la estructura política que aspiraba a suprimir el Estado. En el Estado moderno de los siglos XVII y XVIII el monarca se encuentra por encima de los poderes estamentales y no a la inversa; el príncipe se despoja así de la (premoderna) «constitución estamental [*Lebensverfassung*]».

Ahora bien, contrariamente a los destinos de Francia e Inglaterra, Italia habría proseguido el destino alemán, a causa de carecer de un Estado centralizado, orgánicamente articulado. Italia no constituye un Estado sino una multitud de Estados independientes, cada

²⁹⁹ [«wenn das Individuum sich mit einem Prinzip identifiziert; in dieser Verbindung muß es notwendig den Sieg davontragen»], Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 549. Más adelante, Hegel se referirá por analogía al emisario de Napoleón que hubo de decararle las hostilidades a la República de Venecia en 1797, que los italianos desoyeron. No estaba hablando meramente Napoleón, sino un principio histórico a través suyo.

³⁰⁰ [«sein Verfahren gegen sie fällt gar nicht unter den Gesichtspunkt einer Unterdrückung der Gewissensfreiheit»], *Idem*, p. 550.

uno de los cuales se autoproclama como soberano.³⁰¹ Es en este contexto en el cual Hegel reproduce pasajes íntegros de *Il principe*, en los cuales Maquiavelo reflexiona acerca de la unificación del Estado.³⁰² En la lectura hegeliana, el fiorentino supo ser el hombre encargado de realizar el principio de la unidad estatal de Italia, allende las erráticas interpretaciones de quienes quisieron limitar las miras de sus reflexiones a una burda justificación de la tiranía. Así, Hegel afirma:

«...los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda. Una situación en la cual el veneno y el asesinato son las armas habituales no sugiere remedios delicados. La vida en descomposición sólo se puede reorganizar mediante los procedimientos más violentos»³⁰³

La determinación de un orden político estatal no es el resultado de pactos y acuerdos entre sujetos que, invocando sus mejores argumentos, deliberan acerca de los métodos a los cuales acudir para delimitar la cosa pública. Por el contrario, el momento histórico-filosófico de la génesis de los Estados exige que los sujetos encarnen los principios sintetizadores correspondientes frente a los cuales los *métodos*³⁰⁴ no pueden ser apreciados bajo la perspectiva de las acciones políticas que se llevan a cabo dentro del marco de un Estado moderno, en donde la distinción entre medio y fines debe ser conforme al derecho.

El largo conjunto de elucubraciones en torno a la unidad y la centralización del Estado confluye en la célebre apelación al Teseo encargado de realizar el principio de la unificación del Estado alemán:

³⁰¹ «La situación de Italia no se puede llamar anarquía porque la multitud de partes contrapuestas constituían Estados organizados» [«Der Zustand Italiens kann nicht Anarchie genannt werden, denn die Menge der entgegengesetzten Parteien waren organisierte Staaten»], *Idem*, p. 551.

³⁰² *Idem*, pp. 552 y ss.

³⁰³ [«...brandige Glieder können nicht mit Lavendelwasser geheilt werden; ein Zustand, worin Gift, Meuchelmord gewöhnliche Waffen geworden sind, verträgt keine sanften Gegenversuche. Der Verwesung nahes Leben kann nur durch das gewaltsamste Verfahren reorganisiert werden»], *Idem*, p. 555.

³⁰⁴ Hegel ejemplifica: «medidas despreciables, muerte o largo cautiverio» [«abscheuliche Mittel, Tod, lange Gefangenschaft»], *Idem*, p. 556.

«Ese Teseo debe poseer generosidad para otorgar al pueblo que él haya creado a partir de pueblos dispersos una participación en lo que se refiere al todo, porque una constitución democrática, semejante a la que Teseo dio a su pueblo, en nuestra época y en los grandes Estados sería una contradicción en sí misma y por ello esa participación debería estar organizada. Inclusive en el caso de que la dirección del poder del Estado que tenga en las manos le asegure de que no llegará a ser recompensado con la ingratitud, como le sucedió a Teseo, sin embargo, aquel debe tener suficiente carácter para estar dispuesto a echarse a la espalda el odio que suscitaron Richelieu otros grandes hombres que trastocaron las particularidades y los intereses privados de los hombres»³⁰⁵

El citado pasaje, que podría recordar el elogio de Aristóteles a ese gran hombre que habría sido el creador de la pólis, se enmarca dentro de un tipo de reflexión considerablemente diferente, mucho más afín a la teoría herderiana de los individuos excepcionales.³⁰⁶ En el despliegue de la historia existen distintos momentos, cada uno de los cuales se encuentra ligado a principios que son realizados por individuos que trascienden su mera acción. Desde el punto de vista del individuo, este tipo de realización no puede ser

³⁰⁵ [«Dieser Theseus müßte Großmut haben, dem Volk, das er aus zerstreuten Völkern geschaffen hätte, einen Anteil an dem, was alle betrifft, ein [zu] räumen - weil eine demokratische Verfassung, als Theseus seinem Volke gab, in unseren Zeiten und großen Staaten ein Widerspruch in sich selbst ist, so würde der Anteil eine Organisation sein -, [sowie] Charakter genug, um - wenn er auch nicht mit Undank wie Theseus belohnt zu werden, sich durch die Direktion der Staatsmacht, die er in Händen hätte, versichert sein könnte - den Haß tragen zu wollen, den Richelieu und andere große Menschen auf sich luden, welche die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten»], Hegel, G. W. F., *Die Verfassung...*, op. cit., p. 580. Si tomamos las fechas de los editores para los manuscritos, al momento de finalizar la redacción, Napoleón no había sido designado aún cónsul vitalicio (2 de agosto de 1802), aunque era primer cónsul de la República desde el Golpe de Estado de 1799. Su proclamación como emperador, así como la primera promulgación del Código Napoleónico son de 1804, elementos que serán más pertinentes en la apreciación hegeliana de Napoleón que el golpe de Estado del 18 Brumario. En contra de nuestra lectura, Dilthey interpreta que Hegel identifica al Teseo de la *Verfassung Deutschlands* con el Orestes del *Naturrechtsaufsatz*, y que ambas figuras podían ser encarnadas en su época (ya en 1801, luego de Paz de Lunéville) por la figura de Napoleón como el gran conquistador que habría de convertir a Alemania en un Estado moderno. Entendemos que en 1802 no hay todavía en los escritos de Hegel o en su correspondencia elementos para apoyar tal lectura. Por el contrario, para Rosenzweig podría tratarse Karl, el Archiduque de Austria, aunque claramente presenta su hipótesis como una conjetura, puesto que Hegel no es explícito en este punto. Negro Pavón lo interpreta como una suerte de legislador extraordinario, pero sin pronunciarse acerca de un nombre concreto. Cf. Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, op. cit., pp. 149-150; Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 2012, pp. 158-160; Negro Pavón, D., «La filosofía política de Hegel en relación con “La Constitución de Alemania”», op. cit., pp. 69-71; Duque, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., pp. 409, nota 862.

³⁰⁶ Cf. Herder, J., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, Löwit, s/d.

construida por un conjunto de actores particulares, sino que su racionalidad pertenece a la historia misma. De esta manera, el Teseo alemán (que para algunos habrá de ser Otto von Bismarck) habría de ser quien, de modo análogo a la labor de Teseo en Grecia o Richelieu en Francia, conduciría los destinos de los principados alemanes hacia una unidad estatal. Es preciso insistir en la invocación a las fuerzas de la historia, puesto que Hegel no vacila en desacreditar todo tipo de unificación estatal alemana en base a pactos y convenios que no son internos, puesto que el *Reich* no ostenta una auténtica soberanía, pero tampoco son externos, dado que existen vinculaciones políticas y jurídicas entre los diferentes principados a través del *antiguo derecho*.

En síntesis, la perspectiva desde la cual Hegel teorizará el tipo de centralización estatal unificada será muy distinta a la que ofrecerá luego de la caída de Napoleón y las Festividades de Wartburg: en 1802 el primado de la fuerza física y las fuerzas históricas tienen un lugar preponderante como clave explicativa para poder dar cuenta de un fenómeno cuyo acontecer comienza a barruntarse en el presente en el cual Hegel escribe, pero cuyo desarrollo fenomenológico habrá de percibirse muchos años más tarde.

§ 28 Por último, el texto hegeliano presenta dos tópicos relevantes para quien, según Hegel, aspire a comprender el mapa situacional centroeuropeo del ochocientos, a saber: (a) las tendencias segregacionistas, divisoras de la unidad estatal moderna, y (b) los proyectos ingenuamente iluministas, orientados a buscar esclarecer a la población introduciendo ideas anejas a las costumbres legaliformes de una nación. Crítica y negativamente Hegel le asigna al protestantismo una carga segregacionista del citado *espíritu ciudadano* (*Bürgergeist*). En efecto, en el presente opúsculo Hegel se muestra crítico del protestantismo en lo relevante al devenir histórico del Estado alemán en los siglos XVII y XVIII. Más bien él mismo habría sido un agente intensificador de las divisiones cristalizadas en la Paz de Westfalia, puesto que habría legitimado internamente el *aislamiento* alemán, bajo la citada célebre idea de la

libertad alemana.³⁰⁷ En correspondencia con ello, la Iglesia Católica habría adoptado una posición afín a sus intereses. Según Hegel:

«La Iglesia Católica se muestra en nuestro país más fanática, dado que su exigencia afecta en general a la unidad y a lo más sagrado de esta unión; de modo que por encima de todo, sólo quiere oír hablar acerca de la gracia y de la tolerancia, pero nada en absoluto acerca del derecho [...] a favor de lo cual presiona el protestantismo»³⁰⁸

En Alemania el avance del protestantismo ha contribuido a que la Iglesia Católica se torne más cerrada frente al avance de los derechos de parte de los protestantes, fenómeno que ha contribuido negativamente a la unión política de los principados alemanes. De igual modo, Prusia y Austria habrían seguido una política *segregacionista*, enfrentando al Imperio y a sus principados entre sí, a los efectos de beneficiar su propio crecimiento - recibiendo ayudas del extranjero- a expensas de la unidad alemana. De esta manera los principados de Bayern, Baden y Sachsen habrían oscilado a lo largo de más de cien años entre una política a favor de Prusia y otra a favor del Imperio según su *aparente* conveniencia.³⁰⁹ Asimismo, Prusia habría celebrado tratados de neutralidad con Francia a espaldas del Imperio y Austria, buscando «colaborar» con el Imperio en situaciones en las cuales ella habría de verse beneficiada.

El otro *locus* que Hegel expone de manera seminal, el cual será desarrollado extensamente en escritos posteriores (aunque, cabe señalar, como hemos visto, se encuentra

³⁰⁷ En este sentido, Hegel se muestra crítico de la religión en sí misma y no sólo del protestantismo, a pesar de que esta vía del cristianismo se presenta en estos años como portadora del germen de la división de la unidad política: «En lugar de aislarse del Estado mediante su propia separación del mismo, la religión más bien ha introducido esta separación en el Estado y ha contribuido más que cualquier otra cosa a anularlo, instalándose en lo que se llama constitución, que es la condición de los derechos políticos» [«Die Religion, statt durch ihre eigene Spaltung sich vom Staate abzusondern, hat vielmehr diese Spaltung in den Staat hineingetragen und am meisten beigetragen, den Staat aufzuheben, und sich so in das, was Verfassung heißt, hineingeflochten, daß sie Bedingung von Staatsrechten ist»], *Idem*, p. 518.

³⁰⁸ [«...so zeigte sich die katholische Kirche fanatischer, weil ihre Forderung im allgemeinen auf Verbindung und das Heiligste dieser Verbindung ging, und wollte höchstens von Gnade und Duldung, nichts vom Recht, d. h. dem Fixieren der Trennung hören, worauf der Protestantismus drang»], *Ibid.*

³⁰⁹ *Idem*, pp. 561 y ss.

presente en el *System der Sittlichkeit*) es el de la *vitalidad de las leyes*. Las leyes (positivas) sólo tienen una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en aquellas situaciones en las cuales existe una relación virtuosa entre el Estado, sus miembros y un sistema legislativo emanado de las costumbres del pueblo en cuestión. El problema que Hegel encuentra tanto en los así llamados *Estados alemanes* como en otros Estados europeos se relaciona con el paralelismo entre las leyes y sus respectivos orígenes. Una ley cuyo linaje no proceda de los usos y costumbres difícilmente habrá de ser una ley respetada, y en sentido estricto, no es una auténtica ley un tipo de norma que carece de un grado mínimo de observancia. El problema se torna serio cuando aquello que se evalúa no es una ley en abstracto sino la totalidad de un sistema legal.³¹⁰

Cuando un sistema legal no es más que un conjunto de leyes escritas, no puede decirse que exista realmente un Estado («la disolución del Estado se reconoce cuando todo marcha de manera distinta a las leyes»)³¹¹. Esta aserción no sólo es válida para la evidente situación en la cual cualquier observador podría percibir el patente desplazamiento entre un sistema legal sin vigencia, sino más bien aquél caso en el cual el sistema legal propuesto -y aquí se hace presente el iusnaturalismo moderno- aspire a proponer un sistema más progresista, pero sin fundamento en las costumbres, fundado en la *razón*. Con otras palabras, la normatividad de las leyes se encuentra, ante todo, en la vitalidad del espíritu del pueblo que las insufla, no en la espada que garantiza su cumplimiento a través de continuas amenazas. Como ha sido mencionado, en este texto Hegel busca destacar el lugar del despliegue de la autoconciencia del pueblo en el todo político. Un Estado bien administrado

³¹⁰ Hegel afirma: «Cuando estas leyes han perdido su vida anterior, ya que no se ha sabido introducir en las leyes la vitalidad del presente; cada uno sigue su propio camino, ocupándose de sí mismo y el todo se descompone; ya no existe el Estado» [«Wenn diese Gesetze ihr altes Leben verloren haben, so hat sich die jetzige Lebendigkeit nicht in Gesetze zu fassen gewußt; jede ist ihren eigenen Weg gegangen, hat sich für sich festgesetzt, und das Ganze [ist] zerfallen, der Staat ist nicht mehr»], *Idem*, p. 465. Cabe recordar que en el contexto en el cual escribe Hegel -particularmente en el caso alemán- las distinciones entre ámbitos legales tienden a sostenerse en una matriz resultante de una combinación entre derecho privado y la concepción del Estado de las Ciencias Camerales. En este sentido, aunque en menor medida que Halle y Leipzig (pero geográficamente muy cerca), Jena había sido durante el siglo XVIII un centro en el cual la ciencia jurídica había tenido un prestigio relevante gracias a la presencia de juristas como J. G. Darjes, H. G. Scheidemantel o J. G. Schlosser. Como ha sido señalado, en el tiempo en el cual llega Hegel a Jena Hufeland era profesor en la Universidad. Cf. Canale, D., *Le costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000, cap. 4.

³¹¹ [«die Auflösung des Staats erkennt sich vorzüglich daran, wenn alles anders geht als die Gesetze»], *Idem*, p. 464, cf. pp. 505-506.

no se constituye a partir de instituciones políticas que funcionan de manera eficiente, y en última instancia, son éstas los momentos que habrán de organizar el todo social. Por el contrario, es el despliegue de la conciencia del pueblo -con su correlativa presencia espiritual en las normas positivas- lo que garantiza el orden virtuoso. Esta *huida* del espíritu aparece ejemplificada por Hegel en la ocasión en la cual Napoleón inicia sus hostilidades en Italia. Los principados de Lucca, Génova o Venezia habían gozado de ilustres épocas en las cuales otras repúblicas más pequeñas los habían padecido. Sin embargo, la mera transmisión del mensaje de un ayudante (*Adjutante*) de las hostilidades significó el fin de época. Los italianos no supieron interpretar ese signo y pretendieron persistir en el marco de glorias pasadas, pero el fin de su época los había alcanzado.

En síntesis, a lo largo de estas apreciaciones hemos podido observar los diferentes trazos a través de los cuales Hegel interpreta la historia alemana y eurooccidental de su presente, *tópicos* que hallan su paralelo en la polémica con el iusnaturalismo moderno: (a) la constitución de un Estado unificado, (b) el nexo entre el Estado y sus fuerzas militares, (c) la vinculación entre la libertad alemana y la constitución de una ciudadanía, (d) la centralización del Estado en sus interpretaciones correctas y erróneas, y por último, (e) las tendencias segregacionistas del Estado y las distorsiones entre el sistema legal y la vitalidad del Espíritu.

PARTE III

Del iusnaturalismo al hegelianismo

Capítulo VI: El mecanicismo del iusnaturalismo moderno y el organicismo dialéctico³¹²

«En un tiempo se hablaba mucho de la oposición entre moral y política y de la exigencia de que la última fuera adecuada a la primera. Aquí sólo cabe señalar que el bienestar de un Estado encuentra una justificación totalmente diferente del bienestar de un individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su ser ahí [Dasein], es decir, su derecho, inmediatamente en una existencia concreta [Existenz] y no en una de carácter abstracto. Sólo esta existencia concreta puede servir de principio para su acción y su conducta, y no alguno de los muchos pensamientos generales que se consideran preceptos morales»,

G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts..., § 337

§ 29 Los teóricos del iusnaturalismo moderno apelan a distintos conjuntos de metáforas para tipificar los momentos fundamentales de sus respectivas teorías del Estado.³¹³ Lejos de

³¹² Luego de residir unos meses en Bamberg, por invitación de su amigo Niethammer, Hegel viaja a Nürnberg, en donde trabajará como rector de la escuela *Ágidien*. En 1816 se traslada a Heidelberg, tras ser convocado para dar clases de filosofía en la Universidad, y en 1818 es nombrado Profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín, ciudad que será su residencia hasta su muerte, el 14 de noviembre de 1831.

³¹³ En lo que sigue, basamos nuestra exposición en la reconstrucción histórico-analítica de Dohrn-Van Rossum y Ernst Wolfgang Böckenförde: «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper»: en Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 4, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 519-622; y también: «Staat und Souveränität», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, idem, vol. 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 1-154; Stollberg-Rilinger, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986; Cavarero, A., «Il corpo politico come organismo», en: *Filosofía Política*, a. VII, N° 3, 1993, pp. 391-414; Meld Shell, S., «Organizing the State. Transformations of the Body Politic in Rousseau, Kant, and Fichte», en: *Internationales Jahrbuch*

ser meros soportes sustitutivos de los cuales es posible prescindir, estas metáforas constituyen figuras esenciales de los conjuntos de argumentos sobre los cuales dichas teorías se sostienen. Como señala H. Blumenberg, la logicidad de la metáfora no puede ser reducida a una logicidad de la cual ésta depende.³¹⁴ Asimismo, como ha investigado B. Stollberg-Rilinger,³¹⁵ las expresiones metafóricas vinculadas a la filosofía política moderna son utilizadas con una clara pretensión argumentativa, es decir, no son instrumentos virtuales de poco rigor que no alcanzan a organizar un conjunto de ideas sino el audaz intento por introducir o reproponer nuevos conceptos frente a una batería de argumentos aceptada por quienes intervienen en un debate específico. Estas metáforas no se constituyen a partir de la creación deliberada de un pensador específico, sino que en reiteradas ocasiones trazan un camino que habrá de ser transitado por numerosos autores, sin que la autoría de determinado giro o sintagma pueda ser atribuida a un filósofo en especial. Así, uno de los binomios más destacados a partir de los cuales es posible recorrer la controversia entre Hegel y el iusnaturalismo moderno es la dicotomía «máquina-organismo». Es preciso aclarar que este distingo no es irreductible ni se presenta de manera modélica en todos los filósofos del derecho natural. Asimismo, como han destacado los citados estudios de van Rossum y Böckenförde, existe una extensa tradición en la Antigüedad y en el Medioevo en la cual es posible recuperar la categoría de *organismo* como una noción para dar cuenta del cuerpo político.³¹⁶ A grandes rasgos, es posible afirmar que la *metafórica* premoderna

des Deutschen Idealismus, N° 2, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 49-75; Ferraresi, F., «Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek», en: *Filosofia Politica*, N° 1, aprile 1999, pp. 39-68; Wolff, M., «Hegels staats-theoretischer Organizismus», en: *Hegel-Studien*, N° 19, 1984, pp. 147-177; Beiser, F., *Hegel*, London, Routledge, 2005, cap. 4; Hutter, M., «Organismus als Metapher in der deutschsprachigen Wirtschaftstheorie», en: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-Sozial- und Geisteswissenschaften*, t. III, 1992, pp. 87-112; Jiménez Colodrero, A., «"Máquina" versus "Organismo". Resonancias de un motivo schilleriano en los escritos de juventud de Hegel», en: *Páginas de Filosofía*, Año XI, N° 13 (primer semestre 2010), pp. 21-34. No pasamos por alto el hecho de que, si bien el voluminoso diccionario editado por Brunner, Conze y Koselleck está dedicado a la historia de Alemania, y no a la realización de una genealogía de los conceptos políticos del pensamiento occidental, los dos textos que citamos en nuestro trabajo, por sus características, pueden ser tomados de modo altamente pertinente para estudiar la trayectoria y el devenir de los vocablos analizados más allá de las fronteras de país germano.

³¹⁴ Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, tr. cast., Madrid, Trotta, 2003, pp. 43-44.

³¹⁵ Stollberg-Rilinger, B., *Der Staat als Maschine...*, op. cit., pp. 12 y ss.

³¹⁶ El concepto que, por antonomasia, es utilizado de modo casi sistemático hasta la modernidad es el de *σῶμα* o *corpus*, con respectivos anexos de acuerdo a diversas circunstancias filosóficas y teológico-políticas. Así, podemos encontrar en el Timeo platónico la expresión *σῶμα του παντός* o *σῶμα του κόσμου*, la noción de *corpus rei publicae* en Séneca, o en otros textos los vocablos *corpus christi* o *corpus mysticum*. Platón, «Timeo», tr. M. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, en: Platón,

delimita una totalidad omniabarcante compuesta por elementos disímiles cuyo sentido y realización se hallan en (a) su mutua articulación y en (b) su dependencia respecto de una instancia que los organiza (*caput-membra*). Estos dos rasgos son centrales para explicar por qué la filosofía política moderna busca apelar a este universo semántico de conceptos. Como señala Böckenförde, la *máthesis* moderna genera un proceso de sustitución de la metáfora del cuerpo por la de la máquina.³¹⁷ De este fenómeno no se sigue la exclusión o confinamiento de la noción de *corpus* como herramienta explicativa para dar cuenta de la organización del orden político. Empero, la introducción de esta nueva tipificación conducirá a dos tradiciones que coexistirán a lo largo de la modernidad, a saber: por una parte, se encuentran aquellos teóricos que oponen máquina y organismo y, de modo consecuente, según su predilección, optan por la utilización exclusiva de uno de estos términos, sin pronunciarse de manera ostensible acerca del uso de la noción opuesta (v. g. el joven Hegel). Por otra parte, están también aquéllos que no confrontan estos vocablos como si fueran exclusivos sino que, de manera no siempre consciente o consistente, los utilizan como pertenecientes a un mismo campo semántico (v. g. el caso de Rousseau). Así, en este segundo grupo podemos hablar de «mecanismo orgánico [*Organischer Mechanismus*]», «máquina orgánica [*Organische Maschine*]» o «molécula orgánica [*Organische Moleküle*]».

Además, es menester señalar que el proceso en virtud del cual tales metáforas, metonimias y sinécdoques son incorporadas al derecho positivo se halla escandido en dos partes: primeramente tales tropos son integrados en modo progresivo al vocabulario metafísico-jurídico de los textos filosóficos, para luego ser anexados, luego de un proceso de estilización y delimitación conceptual, al vocabulario técnico del Derecho.³¹⁸ De esta manera, si se acepta la hipótesis de Böckenförde, según la cual la filosofía política moderna, a partir de Hobbes, introduce la metáfora de la máquina para tipificar al Estado y por analogía, proponer un modo de comprensión del mismo afín a tal figura; podremos sugerir que Hegel, a fin de objetar y superar las posiciones filosóficas del iusnaturalismo

Diálogos, t. VI, Madrid, Gredos, 2007, 30 b d; 34 b y ss. Cf. Böckenförde, E.-W., *Organ...*, op. cit., pp. 531 y ss.

³¹⁷ Böckenförde, E.-W., «Organ...», op. cit., pp. 559 y ss. Sobre el desarrollo de la metáfora de la máquina y su controversia con el organicismo, véase Stollberg-Rilinger, B., *Der Staat als Maschine...*, op. cit., pp. 202-246.

³¹⁸ Cf. Böckenförde, E.-W., «Organ...», op. cit., § 5. El autor menciona al *Policraticus* de Juan de Salisbury como un ejemplo histórico de este proceso.

moderno, abandonará la idea de *máquina* y reintroducirá la noción de *organismo*, ofreciendo un tipo de caracterización especial de este término.³¹⁹

§ 30 Ahora bien, ¿cómo se configura de manera concreta la contraposición entre la máquina y el organismo, entendidos como metáforas para dar cuenta del orden político, en el pensamiento hegeliano de madurez? Las objeciones al mecanicismo del iusnaturalismo describen, por un lado, gran parte de los fundamentos de tales críticas, mientras que, por otro, señalan las bases del organicismo que Hegel habrá de exponer como organización interna del Estado. El rechazo básico del mecanicismo se da en virtud de que *toda relación que es presentada bajo esta articulación siempre es extraña a sus momentos internos*. Las *piezas* de la máquina política pueden ser sustituidas sin que ésta se vea alterada, lo cual hace ostensible la ausencia de una unidad interna a sus instancias constitutivas. Por el contrario, en la consideración organicista del Estado los distintos miembros del cuerpo político no pueden subsistir por separado, ya que cuando éstos son extractados de su vínculo con la totalidad del organismo, todos los miembros «mueren».³²⁰ Los órganos del cuerpo político (v. g. los estamentos o las corporaciones) son *específicos*, en tanto y en cuanto tienen una estructura interna a partir de la cual nuclean a los individuos, mas no son *autónomos*, puesto que no pueden tener una vida independiente de la totalidad a la cual pertenecen.

Con la publicación de los *Grundlinien...* y de los apartados correspondientes a la Filosofía del Espíritu de las diferentes ediciones de la *Enzyklopädie...* (1817,1827 y 1830,

³¹⁹ Algunos comentaristas han identificado las posiciones antimecanicistas como una reacción conservadora, frente a las *ingenierías de la razón* de corte revolucionario. Si bien *prima facie* es posible conceder que las filosofías más afines a la idea de revolución hagan uso más frecuente de la idea de máquina que la metáfora de organismo, la filosofía política *organicista* no necesariamente se encuentra ligada de manera indisoluble con una posición ideológica. Retomaremos esta discusión en el cap. VIII. Cf. Epstein, K., *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt/Berlin, 1973; Valjavec, F., «Die Entstehung der europäischen Konservatismus», en: Schumann, H.-G. (comp.), *Konservatismus*, Köln, 1974, pp. 138-155; Rohrmoser, G., *Konservatives Denken im Kontext der Moderne*, Bietigheim/Baden, Gesellschaft für Kulturwissenschaft, 2006. El autor al cual se apela con frecuencia para señalar este tópico es Adam Müller, en especial, su tratado *Die Elemente der Staatskunst*, aparecido en 1809.

³²⁰ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 276 Ag., 278, 286 Obs.; Idem, *Enzyklopädie...*, op. cit., § 371.

respectivamente) Hegel alcanza a presentar su teoría política de manera más acabada. Como señala en diversas oportunidades,³²¹ su filosofía política no sólo *latu sensu* presupone la metafísica expuesta en su *Wissenschaft der Logik*, sino que es su expresión en términos del devenir del Espíritu objetivo.

Hemos visto que el joven Hegel manifestaba una evidente distancia de la interpretación mecanicista del Estado, entendiendo por ello una consideración de la institución estatal -producto del entendimiento abstracto- que enfrentaba en una dimensión insondable al individuo frente al Estado.³²² El Hegel de 1821 mantendrá una posición análoga frente a dicha concepción, pero intentará darle un lugar acotado *en* el Estado, por representar ésta un momento insustituible de la vida política moderna. Sobre el mecanicismo, señala Hegel:

«Lo que constituye el carácter del mecanismo es que, sea cual sea la relación que tenga lugar entre los objetos combinados, esta relación es siempre extraña a ellos, algo que nada tiene que ver con su propia naturaleza y que, aunque pueda presentar la apariencia de una unidad, no será nunca más que combinación, mezcla, amalgama, etc.»³²³

La diferencia entre máquina y organismo no es de *grado* sino de *cualidad*. En la máquina no hay una auténtica integración de los diferentes componentes sino que, como partes, éstas se oponen entre sí y nunca alcanzan a cohesionarse en una unidad. El Estado-máquina obtura *ex hypothesi* la posibilidad de la conformación de momentos mediadores

³²¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 33 y 48.

³²² La correspondencia entre mecanicismo y entendimiento (abstracto) es para Hegel muy precisa: así como en la organización mecánica del Estado cada uno de sus momentos posee una relación con los otros y con el Estado que es extrínseca a los mismos, de modo que no existe una sustancia que fundamente y proporcione un sentido último a cada una de estas instancias, en el orden del conocimiento el entendimiento sólo puede inteligir cada uno de los momentos por separado y al Estado como una totalidad vinculada a través de nexos causales, entre los cuales, el más importante (desde la perspectiva hegeliana, el fundamental) es el contrato social.

³²³ [«Dies macht den Charakter des Mechanismus aus, daß, welche Beziehung zwischen den Verbundenen stattfindet, diese Beziehung ihnen eine fremde ist, welche ihre Natur nichts angeht und, wenn sie auch mit dem Schein eines Eins verknüpft ist, nichts weiter als Zusammensetzung, Vermischung, Haufen usf. bleibt»], Hegel, G. W. F., «Wissenschaft der Logik», en: Hegel, G. W. F., *Werke*, op. cit., t. V, L III, sección ii, cap. 1 «Der Mechanismus».

entre su cúspide y su base.³²⁴ El mecanicismo presupone la distinción entre una consideración interna (o internalizada) de lo ético (en el derecho positivo o en las relaciones entre ciudadanos) y una externa. No es sino esta consideración externa la que motiva que el individuo no vea en el Estado más que una autoridad cuyos intereses no necesariamente tienen que coincidir con los suyos.

A esta comprensión mecanicista Hegel opone la teleología y el organicismo estatal. Los conceptos de «derecho [*Recht*]» y «Estado [*Staat*]» no son equiparables sin más ni a los del derecho natural moderno ni a las propias nociones del joven Hegel. El concepto hegeliano de Derecho contiene como momentos internos a sí el derecho abstracto, la moralidad, la eticidad y la historia mundial, entendida como la explicitación del Espíritu de un principio histórico a lo largo de diferentes pueblos en distintos estadios históricos.³²⁵ Asimismo, el concepto de Estado en Hegel cobra una envergadura mucho mayor a la institución teorizada por la filosofía política moderna. Hegel desarticula internamente al iusnaturalismo, pero entiende que cierto vocabulario de la tradición que va de Hobbes a Fichte debe ser sustituido. El Estado hegeliano contiene momentos internos a sí que se suceden a través del desgarramiento y la superación. Lo verdaderamente universal, para ser tal, debe alienarse y superarse en una instancia que contenga la afirmación y la negación de sí.³²⁶ El organicismo hegeliano de los *Grundlinien*... supone el movimiento dialéctico interno al mismo, lo cual lo hace ya difícilmente parangonable con los organismos naturales.³²⁷

³²⁴ Al no poder fundamentar una cohesión interna de sus momentos, el Estado máquina del iusnaturalismo tampoco puede fundamentar cuál es la forma de gobierno que ha de inherir en tal Estado. Como señala Hobbes: «...aunque me haya esforzado en el capítulo décimo por persuadir mediante algunos argumentos que la monarquía es más ventajosa que las otras especies de gobierno (confieso que en este libro es la única cosa que no ha sido demostrada sino propuesta como probable), digo expresamente y por doquier que a todo Estado se le ha de atribuir igual autoridad soberana», Hobbes, T., «De Cive», en: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, editado por W. Molesworth, Londres, 1839, t. II [versión española de *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, tr. A. Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 121]. De modo semejante, es posible observar que el Estado máquina de Rousseau, de Locke o de Pufendorf también pueden ser gobernados de distinta manera según las condiciones particulares de cada Estado. Retomamos este punto en el § 48.

³²⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien*..., op. cit., § 33 Ag.

³²⁶ Cf. *Idem*, §§ 59 Ag.; 158; 161 Ag.; 258-259.

³²⁷ Como señala Hegel: «La convicción toma su *contenido* particularmente determinado de los distintos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea que se cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son así los *distintos poderes*, sus tareas y eficiencia, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario* – puesto que éstos están determinados por la *naturaleza del concepto*-, y al mismo tiempo se *conserva*, ya

No obstante, a pesar de esta distancia, Hegel insiste en utilizar el término «organismo» para referirse al Estado, no como una mera metáfora que, o sustituye una explicación conceptual, o, pedagógicamente, ilustra un razonamiento de alta complejidad, sino como una nota lógica propia de su estructura. Sostiene inclusive que no puede haber Estado si éste no tiene una constitución orgánica, puesto que ocurriría lo que acontece en la fábula esópica del estómago y los pies. La naturaleza orgánica del Estado radica en su constitución (*Verfassung*), la cual surge por su propia lógica y se conserva gracias a él.

Ahora bien, la idea hegeliana de introducir mediaciones al interior del Estado no debe confundirse con una suerte de poliarquía sin unidad. Para Hegel, las corporaciones medievales eran «Estados al interior del Estado».³²⁸ Las corporaciones constituyen un momento insustituible del Estado, pero de ninguna manera se les puede conceder un grado de independencia tal que aspire a disputar la soberanía que, en última instancia, es la que organiza y le da vida al *totum* estatal.³²⁹ La autonomización de los diferentes momentos de lo universal tiene como correlato la disolución del Estado, en términos del *System der Sittlichkeit*, es una potencia que aspira a organizar el todo que expresa en torno a sí misma.

que está igualmente presupuesto en tal producción. Este organismo es la *constitución política*» [«Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser Organismus ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf notwendige Weise hervorbringt und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält; - dieser Organismus ist die politische Verfassung»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 269. Véase *Grundlinien...*, op. cit., § 263, Ag. Hegel compara al Estado con el sistema nervioso de los humanos. Para una relación del organicismo con los conceptos de la filosofía de la naturaleza, véase Neuser, W., «Der Staat als sich auf Beziehender Organismus. Bemerkungen zu Hegels Verwendung von Naturkonzepten in seiner Staatstheorie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 346-351.

³²⁸ Nos distanciamos de la lectura de Nederman, quien busca reconstruir la interpretación hegeliana de las corporaciones a los supuestos fundamentos medievales del Estado hegeliano. Nederman, C., «Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State», en: *The Journal of Politics*, N° 49, 1987, pp. 501-520.

³²⁹ Refiriéndose a la decadencia de Roma, señala Hegel: «Del mismo modo que cuando se disuelve el cuerpo físico cada punto adquiere vida por sí mismo, aunque no sea otra que la vida miserable de los gusanos, así también el organismo estatal se disuelve aquí en los átomos de las personas privadas. Tal es ahora la condición de la vida romana: no vemos ya un cuerpo político, sino sólo un dominador de un lado y personas privadas del otro» [«Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist, so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: auf der einen Seite das Fatum und die abstrakte Allgemeinheit der Herrschaft, auf der anderen die individuelle Abstraktion»], Hegel, G. W. F., «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, t. XII, p. 384.

El organicismo que ostenta la estatalidad hegeliana es un híbrido entre la metáfora del organismo animal, tal como la hemos presentado, y el devenir del Espíritu Objetivo como tal. Esta componenda es tipificada por el filósofo de Stuttgart como «organismo racional del Estado [*vernünftigen Organismus des Staates*]». ³³⁰

§ 31 Desde el punto de vista hegeliano, el pensamiento político moderno ha confinado la mediación entre los deberes del hombre y del ciudadano, y la acción particular de cada sujeto al yo individual, quien, mediante su entendimiento y arbitrio, para actuar con justicia, no sabe qué hacer. La citada fórmula del ateísmo del mundo ético señala, precisamente, el estado de *ἀνομία*, de carencia de ley en la cual se encuentra el sujeto moderno: por una parte, se presentan los «vetustos ropajes» del derecho positivo en Europa Occidental, tal como Hegel los expone en su *Verfassung Deutschlands* (véase capítulo IV), por otra parte, las tradiciones y costumbres propias de cada nación, con su respectiva fuerza normativa; luego, las teorías del derecho natural, orientadas a fundamentar un orden político legítimo; y por último, el individuo flanqueado por una situación en la cual él tiene que llevar a cabo la mediación entre este disímil conjunto de elementos, lo cual, a juicio de Hegel, no puede conducir sino a una arbitraria elección y ejecución de las normas: de esta manera, dada una situación éticamente relevante (juzgada de este modo por el sujeto), él es quien debe actuar como un legislador frente a un caótico conjunto de fuentes de derecho. Contrariamente a lo que afirmaba Kant, ³³¹ el ateísmo del mundo ético muestra el hecho de que la colisión de deberes sea un dato de la experiencia para el sujeto moderno. En este sentido, el imperativo categórico kantiano, según Hegel, es una fórmula algorítmica cuya única regla consiste en no permitir que un individuo actúe de manera contradictoria. Precisamente debido a esto, la universalización de las máximas (o cualesquiera de las formulaciones del imperativo categórico) presupone para Hegel una insuperable diferencia

³³⁰ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 46 Obs.; Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., §§ 336 y ss.; 213, 216; 376; 396 y ss.

³³¹ Véase nota 201.

entre forma y contenido de la acción cuyo resultado en la práctica nada tiene de indicativo para el sujeto que tiene que actuar.³³²

Hegel acuerda con el hecho de que la acción debe ser resultado de la autodeterminación de la voluntad individual.³³³ Hasta aquí toda doctrina que sostenga este punto será aceptada por el filósofo de Stuttgart. Sin dudas, no es sino Kant quien ha sistematizado y tecnificado esta tesis. En este sentido, el filósofo de Königsberg es su interlocutor principal. No obstante *mutatis mutandis* podría ampliarse esta aseveración a Rousseau, Locke o a Hobbes.³³⁴ Sin embargo, permanecer en la enunciación formal de esta tesis como principio legitimador del orden político (*i. e.* el Estado es producto de mi individual autodeterminación) no ofrece ninguna determinación acerca del contenido. De esta manera, la moral queda escindida del bienestar, del derecho, de la historia, etc. Consecuentemente, Hegel interpreta esta afirmación bajo la cifra *fiat iustitia y pereat mundus*.³³⁵ Empero, todo vacío formalismo culmina necesariamente en la apódosis del celeberrimo *dictum*. Lo que Hegel plantea es que todo formalismo o toda mala mediación no conducen por accidente sino por esencia a la total arbitrariedad. La arbitrariedad aquí no se refiere aquí al problema del depósito o al derecho de mentir por filantropía, sino al terror de la Revolución Francesa. ¿Cuál es la mejor legislación para un pueblo? La respuesta iusnaturalista remite a un ejercicio de la razón que, de manera abstracta, no contempla las

³³² Como señala Hegel: «[Al deber mismo] sólo le queda la universalidad abstracta [...] la *identidad carente de contenido* o lo positivo abstracto, lo que no posee determinación» [...bleibt damit nur die abstrakte Allgemeinheit [...] die inhaltslose Identität oder das abstrakte Positive, das Bestimmungslose], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 135. Sobre las críticas de Hegel al imperativo categórico kantiano, cf. Amengual Coll, G., *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001. Para una interpretación de la controversia en torno a la presunta superación hegeliana de la moralidad, véase Ritter, J., «Moralität und Sittlichkeit: zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, 1969, 281-309; Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979; Siep, L., «Was heißt ‘Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit’ in Hegels Rechtsphilosophie?», in: *Praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 217-239; Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, 2011, S. 293 y ss.; Marquard, O., «Hegel und das Sollen», en: *Philosophisches Jahrbuch*, N° 72, 1964-1965, pp. 103-119.

³³³ Como señala Quelquejeu, cada uno de los distintos momentos de las manifestaciones fenomenológicas del espíritu pueden ser reconducidos a una instancia en la cual aparezca la voluntad como exteriorización de este proceso. Cf. Quelquejeu, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Du Seuil, 1972, «Introduction».

³³⁴ Sobre la influencia rousseauiana (el «Newton del mundo moral») en Kant, véase Rubio Carracedo, J., *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998, cap. 1.

³³⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 130.

particularidades del pueblo en cuestión, mientras que la perspectiva hegeliana busca desprender la legislación del espíritu del pueblo.

Esta representación podría tener lugar en un pueblo de ángeles, siempre y cuando se sostuviera la *autonomía* del conflicto político. Así, dadas dos proposiciones incompatibles o *strictu sensu* contradictorias, no necesariamente una de ellas debería estar equivocada. Es decir, dos posiciones pueden ser incompatibles entre sí, pero legítimamente defendibles. En este sentido, un parlamento de tronos, querubines y serafines podría tener sentido, ya que la discusión política sería lógicamente posible. Siempre en el plano hipotético, en contraste podríamos decir que en el parlamento del pueblo de los demonios³³⁶ no podría tener lugar dicha controversia, ya que, a pesar de que les adjudicáramos racionalidad (tanto instrumental como poiética), este congreso debería tener graves dificultades para alcanzar resultados satisfactorios en una sesión (v. g. concordias, alianzas, rupturas, etc.) puesto que la su maligna voluntad los llevaría a querer derruir los cimientos de todo lazo constructivo.³³⁷

Entre los ángeles y los demonios se encuentra el hombre, cuyas acciones morales, en principio, no son sistemáticamente ni buenas ni malas. Para Hegel el deber sólo puede ser comprendido de manera interna a un sistema de mediaciones que le permitan a un individuo poder interpretar el nexo entre lo universal y lo particular y no percibir ni la moral ni el derecho como pertenecientes a una instancia trascendente cuya mediación debe ser realizada por cada individuo en la soledad de su conciencia. A pesar de que en reiteradas ocasiones Hegel sugiere que es la Idea o el Espíritu quien actúa y no los

³³⁶ «El problema del establecimiento del Estado, por muy fuerte que suene, es solucionable inclusive para un pueblo de demonios (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas disposiciones», Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, editado por O. Eberl y P. Niesen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 40-41.

³³⁷ La extraña hipótesis kantiana de un pueblo de demonios presupone que sus habitantes actúan de manera maligna, al menos en grado eminente, de modo *ocasional* y no *sistemático*. Aparentemente, en esta hipótesis sería irrelevante el grado de gregariedad o individualismo de estos ciudadanos. El mal podría realizarse individualmente (generación de conflictos interindividuales), a través de alianzas (conflictos entre partes) o, si estos demonios conservaran cierto instinto (¿natural?) de socialidad, podrían organizarse para acometer acciones malignas orgánica y predatoriamente a otras naciones (no necesariamente malignas, por supuesto). Lo sorprendente de los demonios kantianos es que, cuanto menos, como mínimo, deberían respetar el principio *pacta sunt servanda*, de lo que se sigue que al menos Maquiavelo sería más radical -o más malo, según como quiera interpretarse- que estos demonios.

individuos,³³⁸ claramente no quiere decir con esto que los sujetos no existan o que la voluntad individual no sea más que un *flatus vocis*. Por el contrario, los individuos existen, pero integrados a una totalidad que los elimina y los supera, en el sentido hegeliano: *el individuo que no pertenece a la totalidad ética, no pertenece al Estado*. Quien se autoerige soberano para determinar sus acciones en abstracción de cualquier consideración que supere la altura de su mera finitud es un átomo no eticizado, un extranjero en el Estado, cuya descripción sólo puede ser negativa, una *x* vacía. El terror de la Revolución Francesa es la consecuencia coherente de este vacío formalismo o ausencia de mediación. La imposibilidad de que lo universal se medie a sí mismo deja librada su intermediación a la total arbitrariedad del entendimiento humano. De tal modo, el derecho entendido como un formalismo abstracto sólo puede presentarse frente a la subjetividad como una limitación, hecho frente al cual la libertad sólo puede ser negativa. Retomaremos este punto en el § 45.

§ 32 Entre sus desafíos, la fundamentación de la naturaleza orgánica del Estado hegeliano, desde el punto de vista de la acción, tiene que demostrar cómo se articula lo universal con lo particular; es decir, el mutuo y correlativo accionar de los individuos y del Estado. Este punto ha generado una especial controversia entre los intérpretes, puesto que Hegel *prima facie* expresaría tal nexo en términos contradictorios. Una de las fórmulas polémicas reza: «El Espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos».³³⁹ Tal aseveración parecería sugerir que los individuos no serían sino meros títeres, cada uno de cuyos movimientos se hallarían ya prestidigitado por la mano del Espíritu. En contraste, el filósofo de Stuttgart sostiene, con pocas páginas de diferencia, que «*la ley no actúa*; es el hombre real el que actúa».³⁴⁰ ¿Cómo comprender la simultánea concurrencia del curso de ambas acciones? Ante todo, cabe señalar la distinción hegeliana entre *Realität* y *Wirklichkeit*. Hegel utiliza dos términos diferentes para dar cuenta de aquello que nuestra

³³⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 154 y 160. Véase *infra*.

³³⁹ [«Der Geist hat Wirklichkeit, und die Akzidenzen derselben sind die Individuen»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 156 Ag. En el § 145 Hegel se había referido ya, de modo menos contundente, a los individuos como accidentes de lo ético. También véase el § 187.

³⁴⁰ [«Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche Mensch, der handelt»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 140 Obs.

lengua española llama «realidad». La controversia en este párrafo aparece en estrecha conexión con el celeberrimo dístico que se presenta en el Prefacio a los *Grundlinien...*: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional».³⁴¹ El hecho de que este apotegma haya sido interpretado como una suerte de ciega y absolutamente arbitraria sacralización de toda *empíria* hizo que Hegel anexara un nuevo párrafo (§ 6) a su edición de la *Enzyklopädie...* de 1827, a fin de dilucidar la opacidad imbricada en dicha cifra. Allí Hegel expone la diferencia entre *Realität*, como mera realidad existente no mediada; y *Wirklichkeit* como efectiva realidad mediada, como unidad entre fenómeno y esencia. Confundir ambos términos no sería menos erróneo que hacer algo semejante con las categorías clásicas de «causa» y «efecto» o «sustancia» y «accidente».³⁴² Una realidad meramente contingente no constituye una *Wirklichkeit*, puesto que su densidad ontológica se sostiene en su mera posibilidad y no en una logicidad interna a su ser.

En consecuencia, retornando al citado pasaje del § 156, podemos entender claramente que dicha relación entre la idea y los individuos de ninguna manera niega la voluntad -general o particular- de los sujetos, ni tampoco sitúa el *fiat* divino en el espíritu.³⁴³ La sustancialidad ética no se opone a los individuos sino que los supera (*es hebt auf*); y su aparición fenoménica en la realidad no se da de manera inorgánica e inconexa, sino que se expresa a partir de su propia contención. En esta superación se da una identidad entre voluntad universal y voluntad particular, un *totum* en el que deber y derecho son lo mismo. Como señala Hegel: «por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida

³⁴¹ [«Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig»], *Idem*, pp. 24.

³⁴² Aunque no lo desarrollemos aquí *in extenso*, cabe agregar que la lograda fórmula del Prefacio presupone otra distinción clave para la filosofía hegeliana, en cuya ausencia tal cifra se vuelve inaprehensible como es el distingo entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Mientras que aquél se refiere a la facultad analítica que segmenta y comprende la realidad sólo a partir de la yuxtaposición de parcialidades inconexas del mundo, la razón es la facultad que verdaderamente puede reconocer el linaje universal que todo particular porta en la experiencia. La razón es la única facultad que puede interpretar o inteligir la realidad como un proceso mediatizado y no como una mera fotografía. De modo que, aquí «lo racional» [*das Vernünftiges*] no es sino aquello que, en un proceso que se media a sí mismo, aparece en la experiencia como universal mediatizado.

³⁴³ En este sentido, puede interpretarse correctamente la tesis de R. Pippin según la cual la teoría de la libertad de Hegel dependería de la idea de agencia racional si y sólo si los agentes no constituyeran meros individuos atomísticamente superpuestos, sino individuos ya organizados en una totalidad ética superior. Cf. Pippin, R., «Una justificación por desarrollo», tr. D. Rosello, en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, op. cit., pp. 48 y ss. Sobre este tema en especial, puede verse el capítulo 4 de la tesis de doctorado de M. Quante, en donde presenta una tipificación de la estructura de la acción en Hegel. Cf. Quante, M., *El concepto de acción en Hegel*, tr. D. Barreto González, Barcelona, Anthropos, 2010.

en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos».³⁴⁴ En lo particular se presentan un conjunto de contingencias atinentes a condiciones episódicas y fortuitas propias de la experiencia. Es en este y no en otro sentido en el cual debe interpretarse la citada frase de Hegel: sólo hay racionalidad absoluta (*Vernünftigkeit*) en la realidad (*Wirklichkeit*), mas no en la mera contingencia empírica (*Realität*), aquí sólo hay una racionalidad parcial. La libertad de lo particular radica en que la individualidad concreta alcance su desarrollo y reconocimiento en su derecho (en la familia y en la sociedad civil).³⁴⁵ El espíritu no es sino la unidad de la unidad sin diferencia y la diferencia sin unidad, y en este sentido no puede ser interpretado como una unidad ética producto de la libre y voluntaria concurrencia atomística de individuos que, por diferentes causas y razones, deciden crear el Estado, las costumbres, la historia y el derecho público. Efectivamente, los vínculos entre individuos no son ajenos ni trascendentes a ellos, el individuo se transforma y se expresa a través de distintos aspectos en cada una de las relaciones en las cuales interviene al interior del Estado. El mecanicismo, tal como es entendido por Hegel, se cifra en esa cesura existente entre, por una parte, un universo de individuos, con sus propiedades, y un plexo de relaciones interindividuales, con sus notas,

³⁴⁴ [«der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 155. Esta tesis ha despertado el debate entre interpretaciones comunitaristas o liberales. Creemos que la interpretación liberal que busca poner al individuo como fundamento del Estado es difícil de sostener por lo expuesto en los capítulos precedentes. En cuanto a la lectura comunitarista (de Charles Taylor, por ejemplo), creemos que, como señala N. Ross, plantea una dicotomía que es la que Hegel precisamente busca superar. La autonomía del individuo no puede desarrollarse sino en el marco de la eticidad. De igual modo, los individuos no pueden realizar su libertad por fuera del conjunto de las relaciones éticas objetivas. El problema de la interpretación comunitarista es que presupone una concepción dualista del linaje ontológico del individuo y del pueblo, que Hegel rechaza (en especial en el *System der Sittlichkeit*). Cf. Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-14; Ross, N., *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*, New York / London, Routledge, 2008, cap. 5.

³⁴⁵ Como indica Hegel: «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consuma hasta en el *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, y así conservarlo en ésta» [«Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 260. Nos distanciamos aquí de la lectura de P. Becchi y de G. K. Browning, quienes entienden que los rasgos organicistas de estatalidad hegeliana atentan contra la libertad de los individuos. Cf. Becchi, P., «Del individuo y del Estado. Anotaciones a unas lecciones de Norberto Bobbio sobre “Hegel y el Estado”», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, tr. A. Elvira, N° 44, Marzo-Abril 1985, pp. 131 y ss.; Browning, G. K., «The Night in which all Cows are Black: Ethical Absolutism in Plato and Hegel», en: *History of Political Thought*, vol. XII, N° 3, Autumn 1991, pp. 397-402.

por otra. Si hay algo que rechaza la estatalidad hegeliana es esta oquedad insuperable, motivo por el cual Hegel asevera que el cumplimiento de la determinación subjetiva de los individuos sólo puede darse en lo universal, en el hecho de pertenecer a una realidad ética (*sittliche Wirklichkeit*).³⁴⁶

En este sentido, de manera concomitante a su rechazo de la moralidad kantiana - entendida como criterio para guiar la acción ética-, el filósofo de Stuttgart deplora el proyecto pedagógico rousseauiano, el cual es interpretado como un ingente anhelo por hacer del individuo un hombre por fuera de las relaciones éticas con otros individuos y por fuera del derecho y del Estado. El *Émile* no lograría sino el efecto contrario al perseguido por Rousseau: en lugar de preparar al niño para la sociedad, la pedagogía del ginebrino - leída críticamente por Hegel en clave denodadamente iluminista- formaría un individuo absolutamente autolegislado menos apto que renuente a integrarse en la dinámica de los lazos éticos estatales. Así, Rousseau habría creado un *monstrum* incapaz por principio de integrarse a una eticidad en la cual debiera deponer bases fundamentales de su rigurosa formación. El ginebrino se había anticipado ya a esta objeción y su respuesta subestimaba este conflicto, diciendo que, a ciencia cierta, la clave de esta formación radicaba en que, al ingresar en la sociedad, éste no fuera arrastrado por ella en sus aspectos (moralmente) más negativos y enajenado en su propio ser. Es claro que, en rigor, cuanto menos en el *Emilio*, Rousseau no alcanza a notar el problema; ya que no parecería ser tan sencilla la integración de un joven educado con la rígida vara del *Emilio* a la sociedad. ¿Qué se puede esperar acaso de un joven formado bajo la lectura de *Robinson Crusoe*? ¿Acaso Robinson le debe *algo* al Estado?³⁴⁷ No puede alcanzarse lo universal si se parte de lo particular, y en este sentido, para Hegel: «El individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen Estado».³⁴⁸ El derecho alcanzado es la verdadera realización del individuo al interior del Estado y no una mera potestad que se opone a un hipotético derecho público. En consecuencia, la eticidad se expresa en los individuos a través de sus acciones, las cuales

³⁴⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 145 y 153.

³⁴⁷ El único libro que Rousseau le da para leer a su discípulo, recordemos, es *Robinson Crusoe*. Es preciso señalar también que en otros pasajes de su obra Rousseau enfatiza el momento patriótico de la formación del niño bajo la esfera del universo de convicciones de una nación. Cf. Rousseau, J.-J., «Projet de constitution our la Corse», op. cit., pp. 912 y ss.

³⁴⁸ [«es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht»] Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 153 Ag. Creemos que aquí el término «bueno [guten]» aquí puede interpretarse como *verdadero* y no como una categoría moral.

son irreductiblemente particulares y no una mera emanación de una unidad del más allá, como tal vez podría haber sostenido el joven Hegel bajo la influencia de Schelling. Por el contrario, el individuo que habita en una comunidad, en un Estado, alcanza su libertad al reconocerse en lo universal de las leyes, de las costumbres y de la historia de su comunidad. El Estado no es una caótica yuxtaposición de momentos con un poder absoluto en su cúspide, encargado de aplicar penalidades a quienes violan la ley. Por el contrario, una de las claves en virtud de las cuales el Estado debe ser pensado orgánicamente es el nexo entre individuo y el Estado mismo.

§ 33 Como ya ha sido señalado, Hegel no deja absolutamente de lado la comprensión de lo político a través de la idea de máquina sino que le proporciona un lugar acotado, aunque indispensable en el Estado. Así, uno de los rasgos que diferencian a la filosofía política del joven Hegel de los *Grundlinien...* es su comprensión de la economía política moderna y su correlativa integración a su teoría en un momento específico e irreductible del Estado. La aparición de la sociedad civil hegeliana en el marco del Estado puede entenderse a partir de la metafísica de la *Wissenschaft der Logik*, y en especial, de la escisión tripartita entre ser-esencia-concepto. En paralelo, el «Estado externo» puede comprenderse también como el necesario desgarramiento (*Zerrissenheit*) de lo universal que exige su propia logicidad para luego superarse en lo verdaderamente universal. Sin embargo, una tercera manera de comprender esta aparición también puede encontrarse en el creciente interés y atención que Hegel pone en la lectura de economistas como D. Ricardo, J. Say o A. Smith.³⁴⁹ Hegel sitúa a la sociedad de libre mercado como una instancia integrada al Estado.

Como ha afirmado M. Riedel,³⁵⁰ es Hegel quien por primera vez distingue con claridad y especificidad entre «sociedad civil» y «Estado», nociones que en el

³⁴⁹ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 189 Obs. Waszek ha estudiado la hipótesis del iluminismo escocés en Hegel junto a la idea de un *liberalismo intervencionista*. Cf. Waszek, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „civil society“*, Dordrecht, Kluwer, 1988, cap. 5.

³⁵⁰ Contrariamente a la opinión de Riedel, según Koselleck podría rastrearse dicho distingo en Turgot. En términos históricos, indica Riedel: «Lo que Hegel, con el concepto de “sociedad civil” puso en la conciencia de la época fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este

iusnaturalismo moderno eran hasta entonces utilizadas como sinónimos.³⁵¹ En efecto, para Hegel la sociedad civil es un espacio específico, un momento que forma parte del devenir del Espíritu Objetivo y que es superado por el Estado en el despliegue de sus momentos internos. La sociedad civil no es una arbitraria y contingente superposición de átomos egoístas en conflicto.³⁵² Por el contrario, la sociedad civil, y específicamente, el sistema de necesidades, es un conjunto multilateral de dependencias generadas y satisfechas -parcial o totalmente- al interior de dicho espacio. Aquí se presenta el momento inorgánico del organicismo *racional* hegeliano. Las relaciones de interdependencia generadas aquí son, en parte, ajenas a los individuos, y en parte constitutivas de ellos. Son ajenas en el sentido de que no representan para el individuo algo cuyo origen se encuentre predeterminado en la eticidad misma. Al abandonar la familia, en la sociedad civil, el individuo lleva a cabo una mediación de la satisfacción de sus necesidades por el trabajo, pero la actividad lucrativa que realiza queda librada a su arbitrio. En este sentido, las necesidades -contingentes y necesarias- son satisfechas de manera contingente.³⁵³ En el sistema de necesidades desaparece por un momento un ordenamiento último de las acciones humanas y cada individuo no es más que un mero medio para la satisfacción de las necesidades individuales. En este sistema se presenta la *irrealidad* de la *realidad* de la Idea, es decir, el momento negativo en el cual la *Wirklichkeit* se pierde en sus extremos. Como señala Hegel:

tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la “economía de Estado” o “nacional”», Riedel, M., «El concepto de la “sociedad civil” en Hegel y el problema de su origen histórico», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 214; Koselleck, R., *Crítica y crisis*, op. cit., cap. 3, § 2.

³⁵¹ Riedel, M., *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts*, Stuttgart, Franz Steiner, 2011. Y es aquí en donde radica uno de los escollos más significativos para poder suscribir las citadas tesis continuistas sostenidas por N. Bobbio o G. A. Kelly, quienes esencialmente interpretan a Hegel como un iusnaturalista moderno *más*.

³⁵² Como señala Henrich: «Contingencia es la manera en la cual se pone la posibilidad como realizada. Cuando algo que existe sólo de manera posible, entra realmente a la existencia, se vuelve real de manera contingente con respecto a esa simple posibilidad. Por lo tanto, lo posible que se ha vuelto real es contingente en la medida en que el ámbito de lo posible abarca el de lo realizado», Henrich, D., *Hegel en su contexto*, tr. J. Díaz., Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 202.

³⁵³ Allende la valoración moral de la sociedad civil, Hegel considera a este momento como específico y necesario para su teoría del Estado. Sin embargo, no es inocente al apreciar los problemas que la sociedad de mercado de su época ya, o bien barrunta de modo incipiente, o bien presenta con total claridad. En este sentido, señala: «La sociedad civil ofrece en estas oposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, y de la corrupción física y ética» [«Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 185.

«Es el sistema de la eticidad perdido en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la idea, que en esta *apariencia* exterior sólo es *totalidad relativa y necesidad interior*»³⁵⁴

Al igual que el ser, la eticidad, como plenitud cerrada en sí misma exige particularizarse, desgarrarse, negarse a sí misma para exponerse como universal. A la logicidad interna del Espíritu Objetivo, al Estado como devenir de la idea de libertad le es necesario que el derecho abstracto abandone su inmediatez y, en mediación consigo mismo devenga en esencia, en sociedad civil.³⁵⁵ El carácter eminentemente relativo de todas las determinaciones de la sociedad civil hace que ésta sea el reino del ejercicio de la libertad negativa. Toda configuración ética que se lleve a cabo aquí no es sino el resultado de la actividad del entendimiento, y por estar sujeta a la lógica de la arbitrariedad, no podrá tener sino un carácter negativo, y desde el punto de vista de la eticidad, absolutamente precario y finito.

La subjetividad moderna alcanza en el sistema de las necesidades su reconocimiento en lo concerniente al individualismo sobre el cual se sustenta la igualdad natural entre los hombres,³⁵⁶ el derecho a autolegislarse, o el imperativo según el cual la legitimidad de sus acciones radique en la presencia de su voluntad en su proceso de elaboración.

No obstante, la sociedad civil no constituye sólo el sistema de necesidades. Por el contrario, ésta muestra ya, en sí misma, una presencia del Estado en su seno, y raíces éticas

³⁵⁴ [«Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der *Realität* der Idee ausmacht, welche hier nur als die *relative Totalität* und *innere Notwendigkeit* an dieser äusseren *Erscheinung* ist»], *Idem*, § 184. Nótese aquí que, para referirse a la realidad de la sociedad civil, Hegel utiliza el término *Realität* y no *Wirklichkeit*.

³⁵⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., § 110-111.

³⁵⁶ A pesar de que lejos se encuentra Hegel de sostener argumentos cercanos a la escuela del derecho natural para fundamentar la igualdad natural entre los hombres, el dato metafísico-jurídico del *status* ontológico del hombre *qua* hombre no lo da sólo su pertenencia al Estado: «El *hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y sólo presenta una carencia cuando se fija como *cosmopolitismo* y se la contrapone a la vida concreta del Estado» [«Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. Ist. Dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, - nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 209. Las bastardillas son nuestras.

cuyo linaje universal será una de las condiciones de posibilidad para comprender el pasaje de la sociedad civil al Estado. El poder de policía, ante todo, cumple con la función de evitar que la excesiva particularización de la sociedad civil avance sobre otras instancias orgánicas del cuerpo político. Como señala Hegel: «La libertad de comercio no puede ser de un especie tal que lleve a poner en peligro el bien general».³⁵⁷ Debemos recordar que, por una parte, si bien los procesos de industrialización se dieron en diferentes ciudades de Europa con diferente magnitud e impacto socioeconómico, ya en 1821 había índices tangibles de que el mapa demográfico de Europa estaba cambiando.³⁵⁸ Naturalmente, ni Hegel está en contra de la técnica *per se* ni tampoco es el heraldo del equilibrio entre ciudad y campo como, por ciertos momentos, parece aspirar a serlo Rousseau.³⁵⁹ Como hemos visto, no puede haber elementos disgregadores en la sociedad civil que escapen a la esfera de influencia del Estado.³⁶⁰ Asimismo, tampoco puede haber fenómenos problemáticos cuya resolución quede librada al mero arbitrio subjetivo de lo particular. En este sentido, sin desarrollarlo demasiado, Hegel sugiere que la pobreza no puede ser un problema cuya solución dependa de la limosna de los ricos.³⁶¹

La generación de acumulación de riquezas y producción de miseria [*Elend*] se produce por el funcionamiento interno de la sociedad civil *sin trabas*. La generación de miseria se da, en efecto, por el *buen* funcionamiento de la sociedad civil, y no por un error en su confección.³⁶² Hegel manifiesta aquí un aspecto realista de su teoría política, en la

³⁵⁷ [«die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt»], *Idem*, § 236 Ag. Cf. § 270 Obs. *in fine*.

³⁵⁸ Sólo para mencionar algunos datos destacables; Londres tenía más de 1.000.000 de habitantes hacia 1800 y París crecerá el doble de su proporción (de 500.000 a 1.000.000 de habitantes) de 1800 a 1850. Si bien ni Berlín ni las *Gegend* alemanas experimentaban de manera agresiva dichos procesos de industrialización, Hegel ya comenzaba a avizorar que el fenómeno inglés no tardaría demasiado en cruzar al continente. Sobre este tema, véase Pelczynski, Z., «Hegel and British Parliamentarism», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O., *Hegel im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 93-109.

³⁵⁹ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 256 Obs.

³⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 472-473.

³⁶¹ Kaufmann ha argumentado que la perspectiva de análisis de la pobreza puede ser utilizada para pensar nuestro presente, inclusive como «complemento» para un ideario liberal, ya que Hegel señalaría que ningún individuo puede ser libre si no participa del plexo de relaciones supuestas en la eticidad (ante todo, en la esfera del trabajo), es decir, se puede ser libre como individuo sólo si se es libre en la eticidad. Cf. Kaufmann, A., «Community and Indigence: A Hegelian Perspective on Aid to the Poor», en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, N° 1, 1997, pp. 69-92.

³⁶² Como señala Hegel: «En el *exceso* de riqueza la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de la pobreza y la generación de la plebe» [«bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr

medida en que, efectivamente, intenta dar cuenta de un fenómeno político y económico que le es eminentemente contemporáneo. El filósofo de Stuttgart, claro está, no aspira a que haya una igualdad *de facto* de riquezas,³⁶³ sino a que todo aquél ciudadano que se encuentre en una posición económicamente insuficiente respecto de su mínimo sustento pueda salir de ella mediante su propio trabajo. Como indica Hegel en un conocido y polémico pasaje:

«La caída de una gran masa por debajo de cierto nivel mínimo de subsistencia, el cual se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad; y la pérdida consiguiente del sentimiento de derecho, de lo jurídico y del honor de subsistir por su propia actividad y trabajo conllevan el surgimiento de una *plebe* que proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas»³⁶⁴

*La plebe no puede asimilarse a los pobres, sino que es un concepto mucho más complejo; constituye una nueva subjetividad por fuera del sistema, por fuera del Estado.*³⁶⁵ Así como el individuo que no se integra a la eticidad y reclama para sí un derecho y una

eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 245. Las bastardillas son nuestras.

³⁶³ *Idem*, § 49.

³⁶⁴ [«Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert - und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen -, bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt»], *Idem*, § 244. Véase también sobre «la miseria del pueblo inglés»: Hegel, G. W. F., «Über die englische Reformbill», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. XI, pp. 94-95.

³⁶⁵ Afirma Hegel: «Con la pobreza se asocian el vicio, el temor al trabajo, la malicia (*Bösartigkeit*). Un hombre que una vez ha pedido limosna pierde entonces la costumbre de trabajar y cree tener el derecho de vivir sin trabajar. La malicia llega a través de la envidia porque los otros tienen más, a través del sentimiento de injusticia que el pobre sufre y ha sufrido» [«Mit der Armut verknüpfen sich Laster, Arbeitsscheu, Bösartigkeit. Ein Mensch, der einmal gebettelt, verliert bald die Gewohnheit zu arbeiten, und er glaubt einen Anspruch darauf zu haben, ohne Arbeit zu leben. Bösartigkeit, die kommt durch den Neid, daß die anderen mehr haben, durch das Gefühl des Unrechts, {das} der Arme leide und gelitten hat»], Hegel, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, editado por H. Hoppe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, § 241. Según Ritter, «Hegel ha sido el primero en Alemania en comprender que por la “acumulación de riquezas” y la “dependencia de la miseria de la clase ligada al trabajo” (§ 243) la sociedad civil futura, a causa precisamente de las relaciones de propiedad establecidas por ella, se realizará en la transformación de todas las relaciones históricas», Ritter, J., «Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los “Principios de la Filosofía del Derecho” de Hegel», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., p. 131.

potestad no reconocidas en el derecho positivo no es sino un extranjero, la plebe se erige como una subjetividad distinta a la estatal, en la cual se desarrolla un *odio contra* el derecho, el Estado, el trabajo, y todas las categorías centrales de la estatalidad hegeliana. A su vez, como señala Hegel, desde el punto de vista estrictamente económico, la plebe no representa *prima facie* un obstáculo para la concentración de riquezas sino una condición propiciadora de tal fenómeno. De aquí se sigue que semejante problema no puede estar librado al azar y arbitrio de la buena voluntad y piedad de los ciudadanos, y de sus intenciones de colaborar con la limosna para los pobres.³⁶⁶ A pesar de que, luego de la introducción de la dialéctica como movimiento interno del devenir de la Idea de Derecho, el organicismo *sui generis* que presenta Hegel ya no puede homologarse con un organismo animal, podemos entender esta categoría como un todo omniabarcador cuyas partes deben funcionar en su precisa dimensión y alcance. Claramente no puede haber un Estado en el cual exista un conjunto de miembros que, por razones económicas, dejen de serlo, pero sigan perteneciendo geográfica y culturalmente a dicha institución.

La sociedad civil es para los propietarios, en el sentido de la fundamentación filosófica de la propiedad que Hegel ofrece. Un propietario es una persona que se produce a sí misma en el mundo y se reconoce en ese fragmento de la realidad como proyección de sí.³⁶⁷ Por estas razones, la intervención del Estado a través del poder de policía no está vinculada con una idea novedosa que Hegel quiera introducir, sino que hunde sus raíces en la tradición de la Cameralística alemana.³⁶⁸ Asimismo, la intervención estatal en la sociedad

³⁶⁶ Aunque no lo dice Hegel, podríamos señalar que no sólo la limosna no soluciona el problema de las grandes desigualdades de riquezas y de la conformación de una plebe, en el sentido señalado, sino que lo incrementa. En efecto, el hecho de que se piense que la pobreza extrema es un problema solucionable de esta manera no hace sino obstaculizar la intelección del problema como tal y *retrasa* la intensificación de las contradicciones propias de la dinámica de la sociedad civil misma.

³⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 44-46.

³⁶⁸ De acuerdo con P. Schiera, de manera simultánea, el Cameralismo abarca una reflexión en torno al «sostenimiento» de la figura del príncipe, entendido como artífice del Estado, pero también un pensamiento dotado de cierta «autonomía e individualidad» en cuanto al desarrollo de temáticas específicas del Estado y de la economía. Cf. Schiera, P., *Dall'arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano, 1968, pp. 53 y ss. Si bien es cierto que en la época de Hegel, luego de la Revolución Francesa, la Cameralística es una doctrina que comienza a ser menos transitada por filósofos y juristas, hay que destacar que luego de la Revolución de 1830 vuelve a cobrar vitalidad en Alemania, particularmente, en la figura de Robert von Mohl: Von Mohl recupera la antigua tradición cameralística del Estado Policía (*Polizeistaat*), cuyo núcleo radica en lo siguiente: allí donde los individuos carezcan de la posibilidad de alcanzar sus fines (articulados en torno al buen vivir y la felicidad), el Estado debe contribuir a proporcionarles los medios para que éstos puedan ser realizados. Así, todo Estado es un *Estado de Derecho* (en tanto garantiza los derechos de los

civil obedece a la logicidad pura del propio concepto de Estado y a los avatares de la economía de mercado. El Estado no puede permitir que la fluctuación de contingencias de la sociedad civil erosione o destruya la eticidad.³⁶⁹ En consecuencia, es difícil sostener la interpretación liberal de Hegel,³⁷⁰ puesto que (a) el control a la autonomización de la

particulares) y un *Estado Policía* (en cuanto apoya a los individuos para que éstos puedan realizar los mencionados fines). Cf. Von Mohl, R. [1832-1833], *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, Tübingen, 1866. Para Stolleis, 1848 marcará un punto de inflexión para la vigencia de esta perspectiva. Cf. Stolleis, M., «1848 - ein Knotenpunkt der europäischen Geschichte», en: Stolleis, M., *Konstitution und Intervention. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 155-169.

³⁶⁹ De manera correlativa a este comentario tan valioso sobre la plebe, no podemos dejar de mencionar la sorpresa que genera el hecho de que Hegel no presente ningún tipo de crítica contra las condiciones laborales de trabajo que, ya en 1820, debían ser conocidas por él a través de la lectura de los diarios ingleses. Hacia 1820 una gran proporción de trabajadores cumplía jornales de catorce horas diarias y vivía en condiciones de hacinamiento materialmente peores a las de períodos de esclavitud. A su vez, en tales jornales, en las fábricas londinenses participaban del trabajo mujeres y niños cuya esperanza de vida no superaba los treinta y nueve años. Para quien quisiera explicar la ausencia de este tipo de comentarios en razón de la censura, podríamos alegar que tampoco se encuentra ningún tipo de referencia a tales condiciones de trabajo, productoras de conflictividad interna al Estado, en el *Reform Bill*, texto publicado anónimamente en 1831. Nos distanciamos de la lectura de Avineri, quien, a nuestro entender, formula un falso dilema en torno a la intervención del Estado: «El dilema de Hegel es crítico: si deja al Estado fuera de la actividad económica, queda él fuera de un grupo entero de miembros de la sociedad civil; pero si introduce al Estado en un modo que resuelve el problema, entonces su distinción entre sociedad civil y Estado desaparecería y el sistema completo de mediación y progreso dialéctico hacia la integración a través de la diferenciación colapsaría». El dilema de Avineri es falso porque el poder de policía no implica en ningún momento la desaparición de la sociedad civil. Por el contrario, si el Estado no interviniera, desaparecería la sociedad civil tal y como la entiende Hegel, puesto que la constitución de una plebe sin contención alguna del Estado acabaría con el Estado mismo, y por consiguiente, con la sociedad civil. Como hemos mencionado en la nota anterior, el tópico intervencionista hace clara referencia a la tradición cameralística alemana, en la cual es central que el Estado vele por la felicidad de los individuos proveyéndoles a éstos de los medios para alcanzarla. Cf. Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972; Koselleck, R., *Preußen zwischen Reform und Revolution*, op. cit.; Aliscioni, C., *El capital en Hegel*, Rosario, Homo Sapiens, 2010, cap. 1.

³⁷⁰ Con antecedentes que se remontan al siglo XIX (Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857), uno de quienes más ha sistematizado esta lectura en nuestro tiempo es R. Cristi a partir de tipificar la teoría política hegeliana como *autoritaria* en lo político y *liberal* en lo económico. Cf. Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, op. cit., caps. 2 y 5; Idem, «Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo», op. cit., pp. 259-283. Para un estudio crítico de la tesis de Cristi, véase Jiménez Colodrero, A., «Estudio crítico. El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2009, pp. 363-386. Uno de los fundamentos en virtud de los cuales Hegel no debe ser entendido como un defensor del liberalismo es que, a pesar de conceder un lugar de importancia al individuo y a la posibilidad de existencia de sociedades parciales al interior del Estado, no cualquier individuo ni cualquier sociedad parcial es permitida en él. Como señala J.- F. Kervégan, «La ética de la *pólis* implica una condenación sin reservas de lo que Hegel, en eco con el *Contrato Social*, en contraposición a la “gran sociedad civil”, llama “pequeñas sociedades” o “sociedades parciales”, cuyas “leyes privadas” constituyen amenazas para las instituciones públicas y para el espíritu de la ciudadanía», Kervégan, J.-F., «Le citoyen contre le bourgeois. Le jeune Hegel et la

economía, (b) la regulación de la propiedad privada y (c) la primacía del Estado como totalidad ética integradora y superadora de sus momentos precedentes son principios que claramente defiende el filósofo de Stuttgart. Si tenemos en cuenta que no puede haber propiedad privada con anterioridad a la homologación del Estado, que el Estado no puede permitir de ninguna manera que la economía altere la constitución interna de las instituciones, siendo así la acción del poder de policía un momento insoslayable para él, entendemos que es complejo afirmar una interpretación *liberal* de Hegel.

En resumen, la sociedad civil hegeliana presenta dos aspectos altamente *significativos* para nuestros estudios, a saber, en el sistema de las necesidades, un mecanicismo al cual Hegel le concede su asidero en la realidad [*Realität*], motivo por el cual debe ser reconocido en su teoría. Sin embargo, la sociedad civil no puede ser asemejada en todos sus caracteres al funcionamiento de una máquina, ya que aquella cuenta con instancias cuya potencia disgregadora no obedece a ninguna organización, sino estrictamente al interés de lo particular. Los aspectos corrosivos de la sociedad civil deben ser evitados por la intervención del Estado, la cual es necesaria para el mantenimiento del orden político.

§ 34 Una primera aproximación a la sociedad civil hegeliana, o al sistema de necesidades podría sugerir que el individuo se presenta allí como un átomo egoísta cuyos movimientos al interior de este espacio no serían más que azarosos e inexplicables. Sin embargo, Hegel aclara que, inclusive al interior de la sociedad civil: «El individuo sólo se da realidad ingresando en la *existencia* y por lo tanto en la *particularidad determinada*».³⁷¹ Los estamentos y las corporaciones son las instancias pertenecientes a la sociedad civil que integran y reconocen al individuo en su honor y dignidad.³⁷² Estos dos momentos

quête de l'«esprit du monde»», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau...*, op. cit., p. 292.

³⁷¹ [«Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das *Dasein* überhaupt, somit in *die bestimmte Besonderheit*, tritt»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 207.

³⁷² Hegel es aquí un fiel discípulo de Montesquieu, quien afirmara: «El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares», Montesquieu, C., *De L'Esprit des Lois*, op. cit., Libro III, cap. 7.

funcionan como mediaciones al interior del Estado y evitan, entre otras cosas, que haya una diferencia inconciliable entre individuo y Estado.

Con importantes diferencias pero con un similar espíritu al tratamiento de *System der Sittlichkeit*, el análisis hegeliano de los estamentos³⁷³ tiene su origen en los sistemas particulares de necesidades, en los diversos fragmentos de dependencias multilaterales generadas en la búsqueda de satisfacción de las necesidades. La tripartición en un estamento inmediato o sustancial, uno formal o reflexivo y uno universal busca, precisamente, que la mediación estamental no sea una mera arbitrariedad injertada sino que tenga un asidero verdadero en el trabajo de los individuos al interior del sistema de necesidades.³⁷⁴

Por su parte, las corporaciones son organizaciones que establecen una correlación con los estamentos, ya en términos institucionales. Según Hegel, la corporación es una *segunda familia*, puesto que todas las actividades de los individuos hallan su reconocimiento *inmediato* y sentido *mediato* en dicha instancia. El individuo cuya labor no sea reconocida en la corporación buscará el honor individual egoísta y el éxito en la industria. No es sino en este sentido en el cual para Hegel la corporación es, luego de la familia, «la segunda raíz ética del Estado, fundada en la sociedad civil».³⁷⁵ El pasaje de la sociedad civil al Estado no se da en virtud de una transubstanciación de los individuos operada por un *Deus ex machina* sino que, por el contrario, se halla propiciada por este sistema de mediaciones que, desde la perspectiva hegeliana, no es posible encontrar en el iusnaturalismo moderno, ante todo, porque la escuela del derecho natural no ofrece una escisión entre sociedad civil y Estado, motivo por el cual la mediación en cuestión sólo

³⁷³ Los traductores al español han introducido una gran confusión a los lectores de los *Grundlinien...* En especial, José L. Vermal (véase Sudamericana, Buenos Aires, 2004 y reediciones) ha traducido el término *Stand* en ocasiones por «estamento» y a veces por «clase». A pesar de que Hegel mismo (§303 Obs.) dedica a explicar la virtud semántica del vocablo alemán *Stand* de poder reunir un aspecto económico con uno político, antihegelianamente Vermal escribe una nota (véase nota 56 de su traducción, Buenos Aires, Sudamericana, varias ediciones) en la cual anuncia hacer justo aquello que el filósofo de Stuttgart busca evitar mediante la apelación a dicho término.

³⁷⁴ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 201 y ss.

³⁷⁵ [«in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats»], *Idem*, § 255. En la Obs. al párrafo, señala Hegel: «La santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los ejes sobre los que giran la desorganización de la sociedad civil» [«Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht»]. Para una interpretación de la sociedad civil como una familia negativa, véase Wallace, R., «How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship», en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. VII, N° 4, 1999, pp. 427 y ss.

puede darse entre individuo y Estado. Conforme a lo expuesto en los capítulos precedentes, el ateísmo del mundo ético no sería sino la clave interpretativa de esta mala mediación.³⁷⁶ Sin dudas, el juicio hegeliano podría ser relativizado bajo la consideración de diferencias relevantes en las teorías de Hobbes o de Locke. Por ejemplo, en el caso de Hobbes, tanto por razones históricas (las guerras de religión del siglo XVII) como por propiamente conceptuales, internas a su filosofía política, las corporaciones o *latu sensu* mediaciones entre el individuo y el Estado son anatemizadas como enfermedades que carcomen el cuerpo político desde adentro.³⁷⁷ Los sistemas políticos, para Hobbes, no son sino focos encubiertos que los súbditos utilizan para pergeñar estrategias a fin de, como mínimo, sustraerle poder al soberano. Para el filósofo de Malmesbury la soberanía o bien es absoluta, o bien no es soberanía; de modo tal que su consideración de dichos cuerpos intermedios es coherentemente rechazada. Por el contrario, para Rousseau existen cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado que contribuyen a la salud del cuerpo político y a salvaguardar el ejercicio de la soberanía. Efectivamente, las asambleas son para Rousseau fundamentales en lo concerniente a que la voluntad general preserve el ejercicio de sus poderes y derechos.³⁷⁸ Asimismo, como hemos visto, el ginebrino pone a las leyes no escritas como las más importantes entre todas las leyes. En este sentido, Rousseau hace ostensible el reconocimiento de los eventuales conflictos de los cuales adolece la teoría hobbesiana, al menos desde esta perspectiva. Sin embargo, el hecho de mantener esa ponderación de los nexos invisibles sin transformarla institucionalmente en un tipo de mediación -más allá del propio derecho positivo- hace que tales vínculos contengan una duplicidad: por una parte, su tenacidad radica en su invisibilidad, o irreflexividad para la conciencia actuante del ciudadano miembro de un Estado. En este sentido, su carácter *sacro* implica precisamente la potencialidad de producir acciones espontáneas en los sujetos, ya individuales, ya colectivos, de la comunidad. Sin embargo, el ginebrino muestra un especial

³⁷⁶ En este sentido, asevera Hegel: «Este despliegue (y sólo este despliegue) de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado, que se muestra como su verdadero fundamento, es la única demostración científica del concepto de Estado» [«Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwicklung, ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats»], *Idem*, § 256 Obs.

³⁷⁷ Cf. Hobbes, T., «Leviathan», op. cit., caps. 22 y 27 *in fine*.

³⁷⁸ Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, op. cit., L III, cap. 3 y 14. No obstante, es preciso aclarar que dichos cuerpos son rechazados cuando se pretende representar la voluntad general.

interés por no erosionar la unidad homogénea del pueblo, puesto que toda parcialización del mismo atentaría contra la unidad metafísica de la voluntad general.

El joven Hegel expone la invisibilidad de los lazos ético-políticos en los rasgos arcaizantes de su ideario político. Esto se observa claramente en la diatriba gibboniana contra el cristianismo, en su elogio de la religiosidad griega y en la loa a la totalidad ética de las sociedades antiguas (en la indistinción de democracia griega y república romana). Sin embargo, como señala Dotti, este «platonismo político»³⁷⁹ ya en la *Enzyklopädie...* de 1817 y en los *Grundlinien...* es abandonado, perspectiva que será sustituida por una teoría del Estado en la cual la religiosidad ocupe un lugar mucho más acotado y las funciones que cumplía esa totalidad ética en su juventud son desagregadas en una cadena de mediaciones, cada uno de cuyos momentos inflexiona el nexo entre lo universal y lo particular de diferente manera. En efecto, el patriotismo -como concepto integrador, pero a la vez, ciertamente indiferenciado de sus contenidos- que otrora fuera una suerte de andamiaje metafísico sobre el cual tuviera que sostenerse la eticidad del *polítes* se transforma ahora en una estructura compleja compuesta de momentos subjetivos (el sentimiento ciudadano, la religión, etc.) y objetivos (estamentos, corporaciones, etc.), los cuales, lejos de confrontar entre sí, se integran de manera complementaria, puesto que se hallan ordenados teleológicamente en torno a la verticalidad del Estado.

Prospectando ya la acusación de querer presentar de manera totalmente arbitraria un injerto premoderno en el seno del Estado moderno como son las corporaciones.³⁸⁰ En

³⁷⁹ Dotti, J., *Dialéctica y derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1982, p. 127.

³⁸⁰ Para esta crítica, véase en especial Marcuse, H., *Razón y revolución*, op. cit., cap. VI. Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 290 Ag. Así, por ejemplo, de esta manera, en los países en los cuales no existía tal estratificación intermedia entre los individuos y el Estado, puede decirse que éstos no habían alcanzado un desarrollo pleno, como es el caso de Rusia. *Idem*, § 297 Ag. Nos distanciamos de la lectura de Heiman, quien interpreta que (a) las corporaciones hegelianas deben ser entendidas a partir del derecho romano y (b) la introducción hegeliana de esta institución en su teoría del Estado obedecería a una «politización» del orden político. En primer lugar, como veremos en los §§ 42 y 43, es posible entender las corporaciones a la luz de la constitución estamental de la sociedad alemana de fines del siglo XVIII (*mutatis mutandis* en sus diferentes principados). Luego, Hegel se muestra altamente crítico de los intentos pandectísticos y vonsavigneanos de restaurar instituciones del derecho romano a comienzos del siglo XIX, de aquí sus críticas al texto de von Savigny *Das Recht des Besitzes* en sus Lecciones sobre Filosofía del Derecho de 1817-1818, como sus invectivas contra las arbitrariedades del derecho romano en sus *Grundlinien...* Por último, con respecto a la *politización* de la sociedad, creemos que la expresión es inexacta, puesto que, si bien es cierto que a través de la representación de las corporaciones en la Asamblea de Estamentos, articulados en sus diferentes *Kreise*, los individuos participan de la toma de decisiones, en rigor Hegel relativiza el peso y el alcance que el Parlamento tiene en el Estado. Retomaremos este tema en el § 44. Cf. Heiman, G., «The sources and significance of

sentido estricto, no había Estado en el Medioevo, pero sí había relaciones políticas, y un orden político. Las corporaciones y los gremios tardomedievales tenían una existencia cuasi independiente respecto del rey y se situaban en permanente conflicto con éste, a fin de sustraerle fragmentos de su *potestas*. Respecto de las corporaciones en especial, Hegel añade otro aspecto mediatizador no menos esencial a tales organismos: frente al poder gubernativo las corporaciones ejercen un control de la actividad pública de las personas que ocupan cargos públicos.³⁸¹ Con esto se previene el abuso de poder y la eventual privatización del poder público en una persona o conjunto de personas que, de manera mezquina, busquen realizar intereses egoístas en el Estado. La desagregación de la unidad estatal moderna en diferentes momentos portadores de acciones cuyos efectos tienen un impacto directo sobre el Estado exige un tipo de control no sólo desde arriba sino también desde abajo, el cual garantice la universalidad de cada uno de los momentos de esta instancia del Estado. En este sentido, el control de las corporaciones también tiene la *virtus* de evitar que el estamento medio se convierta en una aristocracia, distorsionando de esta manera los destinos del cuerpo político.³⁸² Por último, el tránsito entre los diferentes momentos del Estado se completa con la representación bicameral de los estamentos en el

Hegel's corporate doctrine», en: Pelczynski, Z. (comp.), *Hegel's Political Philosophy: problems and perspective*, Cambridge, 1971, pp. 111-135; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, editado por C. Becker, W. Bonsiepen *et alii*, Hamburg, Meiner, 1983, §§ 24 a 26; Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 3.

³⁸¹ Naturalmente, la defensa de la unidad de la soberanía hace que este control poco o nada tenga que ver con el eforato fichteano o una suerte de contrapoder del Estado, formas institucionales contra las cuales Hegel se muestra explícitamente en desacuerdo. A pesar de que Hegel impugne el eforato fichteano por proporcionarle una suerte de pseudo soberanía, no termina de quedar claro cómo funcionaría en Hegel este control de las corporaciones en los casos en los cuales hubiera cuestiones de gravedad para denunciar. A menos que se sostenga una lectura republicana de Hegel, conforme a la cual el cuerpo político deba generar anticuerpos contra todo verticalismo estatal, esta función asignada a las corporaciones dista de ser de sencilla implementación. Véase *supra* § 14.

³⁸² Citamos *in extenso* el pasaje de aires antimarxianos: «Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal del estamento medio, al cual pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. Por medio de las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, se impide que este estamento tome la posición aislada de una aristocracia y transforme la cultura y el refinamiento en deliberados medios de dominación» [«Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Hauptteil des Mittelstandes aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes fällt. Daß er nicht die isolierte Stellung einer Aristokratie nehme und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrschaft werde, wird durch die Institutionen der Souveränität von oben herab und der Korporationsrechte von unten herauf bewirkt»], *Idem*, § 297.

parlamento, en el cual los individuos son representados no en cuanto átomos inorgánicos sino en sus articulaciones ya constituidas en las raíces éticas de lo estatal (véase *infra* § 44).

En suma, estamentos y corporaciones no constituyen una defensa del *statu quo* alemán sino una organización racional de la sociedad civil en su carácter específico, sin que esto implique consagrar los derechos premodernos de los estamentos (véase § 43). Los estamentos y corporaciones son los diferentes canales que articulan el cuerpo político en cada uno de sus estratos.

§ 35 La dignidad ontológica del organismo racional del Estado culmina con la impostergable necesidad de perseverar en su existencia frente a otros Estados. Hegel se manifiesta en todo momento en contra de la creación de cualquier tipo de poder supraestatal, ya sea soberano, ya sea una liga o federación de Estados, que no tenga un cuerpo militar coactivo pero sí cierta *auctoritas* para pronunciarse acerca de eventos conflictivos en el plano internacional.³⁸³ El fenómeno de la guerra es analizable desde diferentes perspectivas, pero como ya aparecía en los escritos de Jena, hay ciertos rasgos que son más pertinentes para nuestras consideraciones. En este sentido, es un deber defender la individualidad y entereza del Estado, pues es un *ser para sí*, cuyo encuentro con otros *para sí* en el plano internacional tiene la potencialidad ínsita de provocar conflictos. El hobbesianismo de Hegel en este punto es digno de atender: las relaciones interestatales constituyen un estado de naturaleza, el cual debe ser mentado más como una instancia tendiente al conflicto que a la concordia.³⁸⁴

³⁸³ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 324 y ss.

³⁸⁴ Indudablemente Hegel interpreta las relaciones interestatales como un espacio político en el cual nadie puede arrogarse el derecho a invocar la justicia para atacar a otro Estado. En este sentido, éstas pueden ser pensadas como el estado de naturaleza (interestatal) hobbesiano. Sin embargo, cabe destacar que Hegel desarrolla una dimensión ética del reconocimiento que *prima facie* no está presente en el filósofo inglés. Como indica Senigaglia: «Es posible apreciar cómo la condición del estado de naturaleza, invocada por Hegel a propósito de las relaciones interestatales, se reproduce en lo esencial, según los cánones expuestos por Hobbes [...] No obstante, Hegel no permanece del todo fiel a la perspectiva hobbesiana, dado que asocia a la temática de la salvaguardia de la propia existencia y del propio interés particular la instancia de reconocimiento y de respeto que es buscada por cada Estado y que tiende a asumir el carácter de reciprocidad», Senigaglia, C., *Il gioco delle assonanze. A proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 125. Vieweg ha desarrollado una interpretación conforme a la cual en Hegel ya podría advertirse un

Sin embargo, hay un segundo aspecto sobremanera relevante que es preciso atender para la apreciación de la naturaleza orgánica del Estado. Hegel no es *pacifista* ni *belicista*; sino que reconoce como *datum* de la experiencia las connotaciones positivas de la guerra (claro está, con otros Estados, bajo un respeto del enemigo, sin aniquilación de la población civil, etc.), la cual, en efecto, existe como fenómeno en la realidad. En lo esencial, la guerra produce un cambio en la subjetividad de los individuos deseticizados por los efectos desgarradores de la sociedad civil y hace que se tome en serio «la fatuidad de los bienes y de las cosas temporales [por lo que] la idealidad de los particulares recibe su derecho y deviene realidad».³⁸⁵ Lo central a tener en cuenta aquí, como en su intelección juvenil del fenómeno bélico, es el hecho de que, como señala Hegel: «El contenido de la valentía en cuanto disposición yace en el verdadero y absoluto fin último, en la soberanía del Estado. La realidad de este fin último como obra de la valentía se alcanza por mediación de la entrega de la realidad personal».³⁸⁶ El fenómeno de la guerra pone a la *Wirklichkeit* contra la *Realität*, de modo tal que no es posible para la intimidad del individuo no reconocer el acontecimiento límite frente al cual se encuentra. De manera concomitante, no le es posible sustraerse al mismo amparándose en un presunto desconocimiento de la situación. La *irrupción* del hecho bélico exige la integración del individuo en lo universal. Como sostiene

reconocimiento *con contenido* entre los Estados, en virtud del cual las guerras podrían ser «sustituidas» por otros tipos de *contiendas*, no excluyentes de nuestros contemporáneos derechos humanos. Cf. Vieweg, K., «El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel», tr. A. Gómez Ramos, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 13, 1996, pp. 181-208. Las menciones a este reconocimiento aparecen en : Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 331, 334 y 336; *Enzyklopädie...*, op. cit., § 547. Sobre este tema, véase Lucas, H.-C., «Recht des Staates und Recht der Staaten bei Hegel. Das Spannungsfeld von innerem und Äusserem Staatsrecht mit Rückblick auf Hobbes und Spinoza», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 333-339; Vigneault, L., «La reconnaissance comme puissance speculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes», en: *Revista de Filosofía*, vol. 31, N° 1, 2006, pp. 75-99; Dotti, J., «Guerra y sistema en Hegel», en: *Cuadernos filosóficos*, Rosario, 2007, N° IV, pp. 57-105; Castillo, M., «Le droit des gens et de la guerre chez Kant et Hegel», en: Vielliard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 187-203; Klippel, D., y Zwanzger, M., «Krieg und Frieden im Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts», en: Rösener, W., *Staat und Krieg. Vom Mittelalter bis zur Moderne*, 2000, S. 136-155.

³⁸⁵ [«der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge [...] die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 324 Obs. Sin embargo, como señala Villacañas Berlanga: «En esta guerra opera siempre la previsión de la paz futura, que no se quiere impedir», Villacañas Berlanga, J., «Dalla guerra neutrale alla guerra discriminatoria. Hegel e Carl Schmitt», en: Rametta, G., *Filosofia e guerra nell'età dell'Idealismo tedesco*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 230.

³⁸⁶ [«Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souveränität des Staates; - die Wirklichkeit dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittlung»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 328.

Hegel, la valentía opera aquí como móvil de la pasión, como virtud patriótica y, fundamentalmente, como instancia en virtud de la cual la vida puede ser arriesgada. Como ya señalaba en su juventud,³⁸⁷ el momento en el cual la vida es expuesta es algo negativo, lo cual no tiene un valor en sí mismo. Efectivamente, el valor de esta valentía³⁸⁸ está dado por el fin último que conduce el conjunto de acciones que exige dicho acontecimiento, el cual es la defensa de la soberanía del Estado.

En suma, la importancia de la guerra para nuestro interés especial es que, frente a las tendencias que disgregan el cuerpo político y hacen perder el sentido de totalidad del mismo, este acontecimiento produce el retorno de la prístina condición orgánica que, forzosamente, un Estado debe asumir para afrontar un hecho de estas características. La irrupción de la *Wirklichkeit* exige que el cuerpo político abandone o suspenda toda actividad secundaria y retorne a su condición orgánica. Sólo un Estado orgánicamente constituido puede afrontar un acontecimiento de esta dimensión, el cual, en el mutuo reconocimiento de la dignidad ontológica entre Estados (en el plano internacional), habrá de reforzar internamente los nexos del cuerpo político.

Hegel supera así una frecuente objeción al iusnaturalismo que, desde el punto de vista de la controversia entre la máquina y el organismo, puede ser respondida por Hegel con una coherencia diversa, a saber: si, dado el estado de naturaleza, los individuos pasaban a un estado civil para escapar de las calamidades de aquél y en busca de una vida mejor; si las relaciones internacionales son caracterizadas como un estado de naturaleza, ¿por qué no podría pensarse en un soberano supraestatal para superar los diferendos entre las naciones? Como hemos visto, si bien las relaciones internacionales se presentan como un estado de naturaleza (en el cual no hay ni moral ni justicia), para Hegel -allende el hecho no menor de que las discrepancias militares internacionales no sean evaluadas negativamente- cada Estado constituye un cuerpo político con una eticidad que no puede ser *superada* en un cuerpo superior, puesto que esta instancia anularía la integridad ética de los Estados. La analogía no funciona porque *puede haber Estados libres sin Imperio, pero no puede haber individuos libres sin Estados.*

³⁸⁷ Continuamos la exposición ya presentada en § 15.

³⁸⁸ La traducción española de J. L. Verma (Sudamericana, Buenos Aires, 2004) puede sugerir una confusión en estos pasajes, puesto que traduce *Tapferkeit* por «valor», en lugar de «valentía».

Un problema que también se presenta en torno a la guerra es la posición de Hegel frente al partisanismo: si la guerra (interestatal, con el respeto de los lineamientos de la Paz de Westfalia) es un momento ético destinado a cumplir una función específica, ya que invoca de parte del conjunto de los ciudadanos de una nación la defensa de las condiciones de posibilidad de sus respectivos progresos, tanto individuales como colectivos, ¿cómo afecta la guerra a cada estamento? Por una parte, Hegel afirma que en la guerra quienes combaten pertenecen a una clase militar, es decir, profesional, con una formación específica para ello (los combatientes no se «conocen» en el campo de batalla, como en los cuerpos militares reclutados por el Alto Imperio). Ahora bien, ¿qué debería ocurrir en el hipotético caso de una invasión extranjera en la cual, efectivamente, las fuerzas profesionales no bastaran para defender la nación? ¿Acaso deberían contribuir los civiles a la organización de formaciones partisanas? La presente hipótesis no se encuentra tan lejos de las reflexiones de Hegel, puesto que, como ha señalado D. Losurdo,³⁸⁹ durante la

³⁸⁹ Como señala Losurdo, en Alemania (particularmente, luego de la ocupación de Berlín), aparecen reacciones nacionlistas anti francesas en las *Burschenschaften*, asociaciones con las cuales Hegel tenía contactos a través de sus discípulos. Entre ellas es posible reconocer dos grupos: un grupo nacionalista que quería librar una guerra de liberación nacional, en el cual Fries tenía una influencia importante, y otro grupo menos radicalizado (uno de cuyos dirigentes más importantes era Carové, discípulo de Hegel), que entendía que podían ser integradas a Alemania algunas de las reformas de Napoleón. Cf. Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., cap. VII. Por su parte, la controversia en torno a la constitución de ejércitos populares en tiempos de la ocupación francesa despertó el interés de distintos intelectuales alemanes: entre ellos, Ernst M. Arndt argumentaba a favor del partisanismo (la *Volksbewaffnung*) y de la «guerra del pueblo [*Volkskrieg*]». Asimismo, Joachim Görres o el mismo Fries escriben en apoyo del armamiento del pueblo. Los *Grundlinien...* expresan una posición que dejan lugar a más de una interpretación. Bajo la conceptualidad de la *Kabinettskrieg* Hegel subraya la importancia de que: «La necesidad de que la fuerza armada del Estado -un *ejército permanente*- y su determinación a la tarea particular de la defensa del Estado conforme un estamento específico» [«Daß die bewaffnete Macht des Staats, ein *stehendes Heer* und die Bestimmung für das besondere Geschäft seiner Verteidigung zu einem *Stande* wird, ist dieselbe Notwendigkeit...»] Sin embargo, en el mismo párrafo Hegel escribe: «Pero, si está en peligro el Estado en cuanto tal, su independencia, el deber convoca a su defensa a todos sus ciudadanos. Cuando el todo es así convertido en fuerza, arrancado de su vida interior y proyectado hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista» [«Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 326. Entendemos que el citado pasaje tiene una vinculación directa con la polémica de la época y con la logicidad propia de la filosofía política de Hegel. Conforme a ello, el partisanismo debería ser rechazado, en virtud de la introducción de la contingencia que el mismo conlleva. Losurdo afirma que para Hegel: «...la participación en la guerra de todos los ciudadanos constreñidos a portar las armas produce la salvación, pero crea una fuerza militar tan concentrada en la nación agredida que ésta, a su vez, va más allá del objetivo de la independencia y se transforma en una potencia expansionista», Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., p. 319. Sobre los problemas para alcanzar una definición del término «partisano», véase Schmitt, C., *Theorie des Partisanen*.

ocupación napoleónica de Berlín en octubre de 1806, éste fue un tema de controversia que dividió a la intelectualidad alemana.

Como hemos señalado, el joven Hegel mostraba ambigüedades frente a esta cuestión: por una parte, el *estamento militar* aparece en la *Realphilosophie* (texto no publicado en vida), pero no en el *Naturrechtsaufsatz*. Tanto en el artículo sobre el derecho natural como en el *System der Sittlichkeit* aparece el estamento universal como aquél preparado para la guerra por ostentar como *areté* distintiva la valentía. En cuanto a su virtud, el estamento burgués se opone al estamento universal porque desarrolla la industriosisidad de la sociedad civil a través de la satisfacción de las necesidades. De esta manera, este estamento «se halla dispensado de la valentía». No obstante, el estamento agrario, según Hegel, a causa de su *rudez*, constituye un estamento que *podría* participar de la guerra. En términos del debate de 1806 no es osado afirmar que Hegel podría aceptar la constitución de formaciones partisanas, como mínimo, defensivas (del hecho de ser *rudo* no se sigue que tenga conocimientos militares).³⁹⁰

El Hegel maduro no sólo menciona sino que teoriza el estamento militar como una fuerza profesional específica para afrontar lo bélico. Sin embargo, permanecen aún dos problemas fundamentales:

1. Si la guerra es un momento ético cuya función principal radica en que los ciudadanos devengan conscientes de aquella condición que posibilita su progreso y desarrollo individual y grupal, ¿por qué no deberían participar todos sus ciudadanos de la misma? ¿No debería Hegel aceptar alguna forma de partisanismo?
2. Para ser más precisos: si el estamento burgués es el que más tiende a autonomizarse por estar más estrechamente vinculado con el desarrollo de las potencias de la sociedad

Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, pp. 11-37; Münkler, H., «Die Gestalt des Partisanen. Herkunft und Zukunft», en: Münkler, H. (comp.), *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 14-39.

³⁹⁰ Acordamos con la tesis de Dotti, quien afirma que, en el contexto de estas reflexiones acerca del momento ético de la guerra, Hegel no pondera el cambio introducido en los enfrentamientos bélicos producto de las guerras napoleónicas en las cuales la Revolución es *exportada* hacia Europa, transformaciones que alteran radicalmente el *ius bello* de postwestfaliano sobre el cual Hegel parecería fundamentar sus tesis acerca de este tópico. Cf. Dotti, J., «Guerra y sistema en Hegel», en: *Cuadernos filosóficos*, Rosario, 2007, N° IV, pp. 57-105.

civil y con la satisfacción de las necesidades a través del *sistema de necesidades*, ¿cómo se espera que este estamento se *eticice* si no tiene que exponer su vida? Sin dudas, todo Estado en guerra puede imponer impuestos extraordinarios o exacciones, pero esto, lejos de contribuir a la auténtica unidad del organismo, podría devenir en una división aún más severa, puesto que estos impuestos compulsivos podrían ser percibidos por el estamento burgués (o más bien podría decirse *aburguesado*) como una agresión de la totalidad del cuerpo contra un órgano del mismo.

En síntesis, como hemos visto a lo largo del presente capítulo, en su período de madurez Hegel continúa abrevando en un ideario parcialmente expuesto en sus años de juventud. En lo concerniente a la controversia con el iusnaturalismo, precisa algunas distancias respecto de los textos jeneses y formula de manera sistemática sus propias posiciones filosófico-políticas en el marco de una teoría del Estado. El rechazo del mecanicismo y de las consecuencias que el mismo conlleva le ofrece a Hegel la posibilidad de determinar un concepto abarcativo para su impugnación a la escuela del derecho natural. Por el contrario, la defensa del organicismo dialéctico le permitirá a Hegel enlazar distintos momentos internos de su propia filosofía del Estado desde el punto de vista de la comparación del orden político con un organismo de características peculiares. Como veremos en los próximos capítulos, la organización interna de este cuerpo político se ocupará de hacer ostensible de qué manera Hegel propone cómo debe articularse la mediación entre los individuos y el Estado.

Capítulo VII: Críticas al iusnaturalismo. De la *Gesinnung* a la *Sittlichkeit*

«Cuando quiero lo racional, no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad»
Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, § 15, Ag.

§ 36 De modo análogo a algunos abordajes del *Naturrechtsaufsatz*, el Hegel maduro presenta algunas críticas explícitas a conceptos fundamentales del iusnaturalismo que es preciso tener presente. Esto se lleva a cabo en los *Grundlinien...*, en la *Enzyklopädie...*, pero fundamentalmente en el *Manuscrito Wannemann*,³⁹¹ apuntes de clases producto de las Lecciones de Filosofía del Derecho del curso de 1817-1818, dedicado explícitamente al derecho natural.³⁹²

³⁹¹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit.

³⁹² Con el estudio del Manuscrito Wannemann queda decididamente refutada la tristemente célebre *tesis de acomodación*, que divulgasen K.-H. Ilting y P. Becchi. En efecto, en el manuscrito se observan con claridad la exposición de misma perspectiva *ideológica* que Hegel publicará en 1821, dejando sin argumentos a los intérpretes que quisieron encontrar en Hegel un *giro prusiano* en sus reflexiones, por sus presuntos anhelos de escalar posiciones en la universidad y sus intenciones de congraciarse con el Ministro von Altenstein. Vale la pena, pues, repasar las fechas de los acontecimientos en cuestión: el Manuscrito Wannemann pertenece al curso que Hegel dicta sobre Derecho Natural y Ciencia del Estado en el semestre de 1817-1818 en la Universidad de Heidelberg. El curso comienza en otoño de 1817 y finaliza el 14 de marzo de 1818. En el mes de enero Hegel es convocado a trasladarse a Berlín, a pedido del Ministro von Altestein, quien lo invita a participar de la *Akademie der Wissenschaften*. Desde luego, no es posible saber a ciencia cierta si Hegel conservaba en 1818 las animosidades que hubiera expuesto contra Prusia en la *Verfassung Deutschlands* de 1802, pero es claro que no gira hacia la monarquía constitucional desde una posición liberal, como han querido afirmar Ilting y Becchi. La celeberrima tesis de acomodación tiene varias versiones, y ha granjeado su fama en el hecho de hipostasiar un polo de sentido diametralmente distinto al de las interpretaciones estándares. Si bien hay

antecedentes (R. Haym, K. Rosenkranz, J. Stirling, etc.), al menos hasta las publicaciones de J. D'Hondt y K.-H. Ilting, las interpretaciones de Hegel –allende su parcialidad o imparcialidad- se centran *prima facie* en su obra editada o en sus escritos inéditos. A partir de estos dos autores el centro comienza a tenerlo el contexto histórico, las relaciones interpersonales de Hegel, sus ambiciones académicas y políticas, etc. Como señala acertadamente D. Losurdo, tales lecturas pueden agruparse en dos grupos: por una parte, aquéllas que ponen el acento en las lecturas de Hegel y su correspondencia. Esta interpretación ha sido proverbialmente consumada por los apócrifos argumentos de J. D'Hondt. Por otra parte, se encuentran las interpretaciones que sitúan el sentido último de la textualidad hegeliana en las lecciones que él daba en la universidad. Para lo que nos interesa, nos referiremos en especial a las *Vorlesungen über Philosophie des Rechts*, pero es nuestra obligación mencionar que no pocos comentaristas fundamentan sus interpretaciones en otras lecciones (v. g. *Ästhetik*, *Philosophie der Geschichte* o *Geschichte der Philosophie*). En lo concerniente a la ya mencionada lectura de D'Hondt sólo cabe señalar que, según esta versión, todo el sentido de la obra exotérica hegeliana pasa a depender de un texto esotérico, cuya interpretación debe realizarse en clave masónica. Como ya vimos, en primer lugar, muchos de los adversarios filosóficos de Hegel habían prolijado ideas masónicas en su contemporaneidad, lo cual no vuelve imposible tal interpretación, pero sí un obstáculo considerable. Esta lectura se vuelve difícil de realizar cuando uno contrasta las ideas *extra* o *anti* estatales de muchas logias con el ideario político de Hegel, de quien es difícil invocar un anti-estatalismo.

Con respecto a las *Vorlesungen*, la problemática parecería ser diversa. El contexto de escritura de la *Grundlinien...* habría estado mancillado –según P. Becchi- por el «primer atentado político en Alemania». El 23 de marzo de 1819 Karl Ludwig Sand (1795-1820) asesinaba al escritor August von Kotzebue, de quien se decía que era un vulgar espía del Zar Alejandro. El atentado se habría llevado a cabo por motivos políticos, en la ciudad de Mannheim. Sand era alumno de J. Fries (docente de la Universidad de Jena y adversario intelectual de Hegel) y pertenecía a las ulteriormente polémicas *Burschenschaften*. En este contexto el gobierno de von Metternich sanciona los decretos de Karlsbad [*Karlsbad Beschlüsse*], los cuales, en lo esencial, cercenan ciertas libertades civiles, y predisponían a cuidar al detalle las reflexiones políticas que un profesor universitario como Hegel quisiera publicar. Dichos decretos desencadenan la «persecución de los demagogos» [*Demagogenverfolgung*], hecho a partir del cual se busca una suerte de depuración de las cátedras universitarias. Dicha interpretación explicaría la preponderancia que Hegel le da al príncipe en su *Grundlinien...* y no en las *Vorlesungen* como una suerte de giro conservador. En lo esencial, esta tesis sostiene que Hegel era liberal (en lo económico y en lo político), pero, a fin de evitar represalias contra su persona, habría mistificado la figura del príncipe y de los aspectos más verticales de su estatalidad. Así, con cierta ironía podría decirse que el argumento más sólido para justificar la idealidad del príncipe sería que no puede ser comprendido por el intelecto, sino sólo por la razón. El supuesto –implícito o explícito- difícil de admitir es que habría dos Hegel: uno falaz, cínico, acomodaticio; y otro verdadero, prístino y transparente. El primero, por supuesto, sería el que toda la tradición ha leído, mientras que el segundo sería el de D'Hondt, Ilting, y sus suscriptores (v. g. P. Becchi). Independientemente de la imputación moral de decir que uno de los más grandes filósofos de la historia del pensamiento no sería más que un burócrata que sólo pensaba en su condición personal materialmente más inmediata, es sensato sospechar de la presunta posibilidad de postular tal cesura entre estas dos textualidades. Sin embargo, la realidad es mucho más seria: la tesis de acomodación lleva a cabo, con total desatención una inversión hermenéutica conforme a la cual se deja de analizar el texto para estudiar la psicología de Hegel y utilizar a su obra escrita como un pretexto para acceder a la prístina e intangible mente del autor. Este registro argumentativo, ciertamente, podía concederse –aún con ciertos reparos y polémicas menores- en la crítica literaria decimonónica de Saint-Beuve, pero hoy en día es francamente inaceptable una consideración tan superficial de la relación entre el autor y su texto. En efecto, no es necesario ser un antifoucaultiano peregrino para reconocer que no se puede poner a un mismo nivel de interpretación un texto como la *Wissenschaft der Logik*, una conversación con Victor Cousin, una carta a Niethammer, los apuntes de sus alumnos y otras vivencias cotidianas varias. Por supuesto, todo dato biográfico de Hegel debe ser tenido en cuenta a la hora de leer sus textos. Sin embargo, no es posible construir una interpretación en la cual el texto sea un mero epifenómeno de un conjunto caóticamente superpuesto de datos que se poseen de la vida de Hegel. Sin

El Manuscrito Wannemann comienza del siguiente modo:

«El derecho natural posee las determinaciones racionales del derecho y la realización de su idea respecto de su objeto, su fuente es el pensamiento, el cual abarca la voluntad en su libre autodeterminación; esta fuente es su origen divino, eterno. a) El derecho positivo es en general un derecho que tiene validez en un Estado y por esto debe ser respetado como autoridad, la cual se afirma por medio de la coacción o del miedo, de la confianza y de la creencia, pero también puede ser sostenida por una visión racional [...] b) Pero al derecho racional se le añade una esfera positiva desde sí, en tanto contiene el derecho válido y la realidad exterior. Por una parte, yacen en la existencia particular de un pueblo condiciones propias, que tienen influencia sobre las determinaciones jurídicas; pero por otra parte son los casos empíricos y diferenciaciones sobre las cuales el derecho racional debe ser aplicado; si bien se halla contenido en éstos, pero no realmente expresado. Cuanto más culta y realizada es la condición de una sociedad, tanto más grande será la ampliación comprensible de las determinaciones jurídicas particulares [...] c) Por último, puesto que el auténtico derecho, en tanto auténtico, constituye una singularidad sin más, necesita de una última decisión determinada para la individualidad, la cual no esté implicada a través de la universalidad de la razón en esos límites estrechos»³⁹³

dudas, no es este el lugar para redactar un tratado de hermenéutica, pero, mínimamente, entendemos que, para un autor que ha vivido hace doscientos años y que ha publicado sus textos bajo procedimientos editoriales sofisticados y desarrollados, no es posible menospreciar todo ese conjunto de reglas en las cuales se halla presente la voluntad de Hegel, subestimando un texto publicado por él mismo (sin estar coaccionado física o espiritualmente a ello), y cuya impugnación a la obra editada sólo se termina basando en los conflictos políticos de la época. Con este criterio, ¿con qué fundamento tendríamos que decir que hay más contenidos verdaderos (o *reales*) en las lecciones o en la correspondencia que en sus textos? Más allá del argumento del sentido común según el cual uno practica el decoro más en público que en privado, no hay mayores razones para sostener tal interpretación. Cf. Iltting, K.-H., «La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 88; Duque, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., pp. 808 y ss.; Losurdo, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Riuniti, 1992., caps. 1 y 2; Marcuse, H., *Razón y revolución*, op. cit., pp. 180 y ss.; Becchi, P., «Hegel y las imágenes de la Revolución Francesa», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 73, Julio-Septiembre 1991, pp. 165-181; Idem, «Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana», tr. P. Giménez Alcover, en: *Doxa*, N° 8, 1990, pp. 221-239; Idem, «Gibt es ein Recht der Natur im hegelschen Naturrecht?», en: Kimmerle, H., W. Lefebvre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, pp. 259-269.

³⁹³ [«Das Naturrecht hat die Vernunftbestimmungen des Rechts und die Verwicklichung dieser seiner Idee zu seinem Gegenstand, seine Quelle ist der Gedanke, der den Willen in seiner freien Selbstbestimmung erfaßt; diese Quelle ist sein göttlicher, ewiger Ursprung. a) Das positive Recht ist überhaupt ein Recht, welches in einem Staat Gültigkeit hat und daher als Autorität respektiert werden muß, die durch Zwang oder Furcht oder Zutrauen und Glauben behauptet wird, aber auch durch vernünftige Einsicht gehalten sein kann. Je ausgebildeter und verwickelter der Zustand der Gesellschaft

De manera análoga a la posición que Hegel suele adoptar con la historia de la filosofía, no recusa aquí al derecho natural en sí mismo, sino la función y los alcances que la escuela del derecho natural le ha querido asignar, en particular, a las figuras metafísico-jurídicas que ha utilizado para legitimar la estatalidad moderna. De esta manera, el problema del derecho natural se encuentra, ante todo, en sus excesivas pretensiones, las cuales tienen su correlato metafísico en la objeción genérica ya formulada en el *Naturrechtsaufsatz* de 1802-1803, a saber: pretender universalizar una parte, tomar algo que es verdadero y querer hacer de ello el fundamento último del todo estatal. Así, Hegel no ve de manera errática que Hobbes o Rousseau busquen vincular la legitimidad del Estado con la voluntad del individuo, el problema es cuando se quiere hacer depender la dignidad ontológica de todo el orden político de un conjunto de ficciones jurídicas que son tanto *necesarias* como *inexistentes*.³⁹⁴

Por este motivo, Hegel entiende que el concepto de derecho natural tiene que ser abandonado en lo concerniente a los alcances y la función que el iusnaturalismo le proporciona. El derecho positivo especulativo, por el contrario, supera al derecho natural ya que, sin abandonar algunos elementos suyos, le integra la dimensión propia de la autoconciencia de un pueblo. Su validez no puede residir en el libre consentimiento de los individuos, algo arbitrario, sino que tiene que estar situada en algo que sea necesario y no contingente. Luego, dicho Estado tiene que inherir en un pueblo, cuyas características específicas habrán de determinar las particularidades de sus instituciones y su ordenamiento político más fundamental. Un Estado no es una máquina que puede ser adquirida por cualquier pueblo y utilizada de igual modo como un medio para organizarse con efectividad. Entre distintas razones el Estado hegeliano es un Estado ético porque las características del pueblo que habita dicho Estado son decisivas para determinar los rasgos

ist, desto größer wird die übrigens bloß verständige Erweiterung der besonderen Rechtsbestimmungen [...] c) Endlich erfordert das wirkliche Recht, weil es als wirkliches in schlechthin bestimmter Einzelheit ist, eine letzte, ganz zur Einzelheit bestimmte Entscheidung, welche durch die Allgemeinheit der Vernunft nicht in diese engen Grenzen eingeschlossen ist], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 1. Para una interpretación de este pasaje como la conservación del derecho natural, véase Brauer, D., «Crítica y Rehabilitación del Derecho Natural en la filosofía política de Hegel», op. cit., pp. 269-270.

³⁹⁴ Véase *supra* cap. 3.

fundamentales de su sistema legal positivo. El espíritu del pueblo debe primar siempre ante las abstracciones de la razón.³⁹⁵ Por último, el Estado necesita de un momento decisivo que el iusnaturalismo moderno había desplazado por distintas razones. Tal vez uno de los momentos en donde este problema se expresa, como hemos visto, en el *De Cive* hobbesiano, en donde el filósofo de Malmesbury reconoce que la monarquía es la forma de gobierno de su preferencia, pero que esto no puede demostrarlo (véase nota 325). En otros casos (Rousseau, Locke o Fichte) la teoría del Estado admite que puedan inherir distintas formas de gobierno, desplazando un *locus* que para Hegel es insoslayable. En efecto, Hegel retoma el tópico de la forma de gobierno como un momento ineliminable de la filosofía del Estado: el Estado hegeliano no puede vestir los atuendos de cualquier forma de gobierno, su naturaleza exige un momento de decisión, y esa decisión la proporciona la monarquía constitucional.

En consecuencia, señala Hegel: «El término derecho natural merece ser abandonado y sustituido por la denominación “doctrina filosófica del derecho”, o como ha sido llamada, teoría del Espíritu Objetivo».³⁹⁶ El problema fundamental, como reza el epígrafe demaistreano, es el uso errático del concepto de naturaleza. Según Hegel, el término *naturaleza* contiene una equivocidad insuperable para el iusnaturalismo: (a) describe la esencia y el concepto de algo que es comprendido a partir de algo y (b) la naturaleza inconsciente e inmediata en cuanto tal. De tal modo, cada vez que los conceptos elementales del iusnaturalismo se refieran a la naturaleza habrán de contener esta anfibología, la cual presupone una captación no explicitada de la naturaleza como tal. Sin lugar a dudas, lo que en la física podría pasar desapercibido como innocuo no lo es en su consideración jurídico-política porque de la naturaleza se predica una normatividad que, en

³⁹⁵ Hegel afirma: «La esfera del derecho no es el suelo de la naturaleza sin referirse a la externa naturaleza del hombre, pero tampoco a su naturaleza subjetiva, en tanto que su voluntad, determinada por su naturaleza, existe en la esfera de las necesidades naturales y los impulsos. Por el contrario, la esfera del derecho es la esfera de la libertad espiritual» [«Die Sphäre des Rechts ist nicht der Boden der Natur ohnehin nicht der äußeren, aber auch nicht der subjektiven Natur des Menschen, insofern sein Wille, von seiner Natur bestimmt, in der Sphäre der natürlichen Bedürfnisse und Triebe ist, sondern die Sphäre des Rechts ist die geistige und zwar die Sphäre der Freiheit»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 2.

³⁹⁶ [«Der Name des Naturrechts verdient aufgegeben und durch die Benennung ‘philosophische Rechtslehre’ oder, wie es sich auch zeigen wird, Lehre von dem objektiven Geist ersetzt zu werden»], *Ibid.*

rigor, nunca es explicitada sino en aquellos precisos momentos en los cuales ésta aparece directa o indirectamente invocada.

Así, por análogas razones a las expuestas en el capítulo III, Hegel rechaza el concepto de *estado de naturaleza*:

«Bajo el término “derecho natural” debe ser entendido, pues, el derecho que puede valer como la naturaleza inmediata, a lo cual está vinculado la ficción de un estado de naturaleza en el cual debe existir el auténtico derecho. Este estado de naturaleza se opone al estado civil y en particular al Estado [...] Pero más bien un estado como el estado de naturaleza sería uno semejante en el que ningún tipo de derecho o injusticia podrían tener lugar, porque el espíritu no ha ingresado al pensamiento de su libertad y sólo con él comienza el derecho y la injusticia»³⁹⁷

Hegel no excluye aquí *prima facie* la posibilidad de que la física o la química puedan teorizar la existencia de ciertos fenómenos o elementos en el así llamado estado de naturaleza. Por el contrario, la disidencia aparece en el momento en el cual la naturaleza aparece dotada de un valor normativo que determina *ipso facto* el orden político. En consecuencia, la apelación al estado de naturaleza no es tanto falsa como improductiva, puesto que no permite explicar aquello que los iusnaturalistas pretenden que dé cuenta. Y de aquí se sigue que este problema ha de viciar la génesis conceptual iusnaturalista del Estado, de la cual dependen los conceptos de contrato y de estado civil. Es importante aquí distinguir entre los derechos que al hombre le competen por su dignidad de hombre y la carga normativa de la naturaleza. En efecto, el defiende la idea de la dignidad del hombre que se realiza en un Estado, mas esto no tiene que ver con una normatividad colegida de la naturaleza.³⁹⁸ Como Hegel ya señalaba en el *Naturrechtsaufsatz*, querer extraer

³⁹⁷ [«Unter „Naturrecht“ hat nun das Recht verstanden werden sollen, welches vermöge der unmittelbaren Natur gelte; es hängt damit die Fiktion von einem Naturzustand zusammen, in welchem das wahrhafte Recht existieren soll. Dieser Naturzustand wird dem Zustand der Gesellschaft und insbesondere dem Staat entgegengesetzt [...] Vielmehr aber ist ein Zustand, welcher Naturzustand wäre, ein solcher, worin entweder überhaupt Recht und Unrecht noch nicht stattfänden, weil der Geist noch nicht zum Gedanken seiner Freiheit gelangt wäre und mit diesem erst Recht und Unrecht anfinge»], *ibid.*

³⁹⁸ Véase nota 356.

conclusiones normativas para la regulación de la vida de los hombres en común a partir de la naturaleza no termina sino en el mosaico mismo de lo que los iusnaturalistas llaman estado de naturaleza: una condición del hombre tipificada de múltiples modos, a menudo incompatibles entre sí, de cuyas caracterizaciones se deducen los rasgos fundamentales del Estado que, luego del pacto, se habrá de consituir. Por el contrario, el espíritu del pueblo no implica tampoco una interpretación única e indiscutible, pero sí un conjunto de elementos que permiten dirimir interpretaciones en conflicto, a los cuales se hallan articuladas en torno a la eticidad: los usos, las costumbres, la religión, la historia, el derecho consuetudinario, etc. De esta manera, de una condición sin derecho, sin justicia y sin libertad ninguna consecuencia normativa puede extraerse.

A diferencia de la posición que Hegel asume frente a la crítica del concepto de estado de naturaleza, en donde algunos aspectos aparecen recuperados (v. g. las relaciones internacionales, como hemos visto), en la utilización del concepto de contrato la posición de Hegel es unilateral: el iusnaturalismo o incurre en un error categorial al querer unir dos términos que pertenecen a esferas distintas, el «contrato social», como un cruce entre la dimensión pública o la privada, o cae en un círculo vicioso, puesto que pretende fundamentar el derecho público en una figura jurídica del derecho privado que lo presupone. De cualquier modo, el contractualismo traslada «...la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada».³⁹⁹ El contrato se caracteriza por presentar la siguiente estructura: (a) tiene origen en el arbitrio, (b) la voluntad puesta por las partes, a las cuales se reduce, y (c) el objeto del contrato siempre es una «cosa exterior individual [*einzelne äußerliche Sache*]», y por su carácter está sometida al «mero arbitrio de enajenarla [*bloÙe Willkür, sie zu entäuÙern*]». En primer lugar, el origen en el arbitrio tiene que ser una condición necesaria para el contrato, puesto que los pactantes tienen que concurrir libremente a la instancia ficticia del contrato. Aquí tiene lugar uno de los momentos en los cuales las diferentes versiones del contractualismo acuerdan, puesto que sin el arbitrio el contrato podría ser considerado ilegítimo, allende el

³⁹⁹ [«...die Bestimmungen des Privateigentums in eine Sphäre übertragen zu haben, die von ganz anderer und höherer Natur ist ...»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 75, 100; *Enzyklopädie...*, § 544; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 33.

hecho de que no todos los autores iusnaturalistas acuerden acerca de cuáles sean las condiciones para que el arbitrio (*i. e.* la libertad) del individuo esté presente.

En segundo lugar, la voluntad tiene que ser puesta por individuos. La búsqueda de la legitimidad del orden político por parte del iusnaturalismo moderno no vacila en torno al tipo de subjetividad que tiene que detentar el acto en virtud del cual se crea el Estado: el yo moderno es un individuo cuya sustitución por un tipo de actor supraindividual debe ser denunciada como ilegítima, mientras que el objeto del contrato (*i. e.* el Estado) es algo cuya existencia no precede al momento pactista.

Por último, según Hegel, sea como sea definido el Estado, es el resultado del pacto y por esta condición está sujeta al arbitrio de enajenarla.⁴⁰⁰ Aquí se superponen distintas cuestiones para Hegel: por una parte, al no ser la exteriorización de algo preexistente –ya como emanación, ya como negación–, para Hegel el Estado sólo puede ser exterior a los individuos (considerados como átomos), motivo por el cual todo intento por estrechar relaciones está condenado al fracaso, dado que lo que no ha sido concebido desde el origen como articulado no puede serlo ser injertado en la ontogénesis del Estado. Ya desde el punto de vista teleológico, ya desde el punto de vista organicista, el despliegue del todo ético ya tiene que residir *in nuce* en sus momentos genéticos, cuya percepción en la experiencia para el entendimiento común no necesariamente habrá de estar vinculada con un reconocimiento del Estado *qua* Estado. Así, entendido como último momento del despliegue del Espíritu Objetivo, el Estado hubo de presentar en momentos pasados formaciones cuya esencia debía ser y mostrarse como contradictoria para la conciencia (*i. e.* la pólis griega, en la cual no había libertad individual, o el feudalismo medieval, en donde no existía lo público),⁴⁰¹ pero de esto no se sigue que el desarrollo de la idea de la libertad en la historia deba respetar algún tipo de linealidad. Luego, el hecho de que el Estado conserve este carácter externo provee la condición de que un nuevo contrato pueda ser

⁴⁰⁰ Aquí podría ponerse en discusión esta última afirmación de Hegel, puesto que los iusnaturalistas, conscientes de este posible objeción, diseñan distintos argumentos (*i. e.* la alienación total en Rousseau o el hecho de que el pacto hobbesiano es sólo entre los individuos y no con el soberano) para poder evitar que los individuos puedan sencillamente revocar el contrato en virtud se crea el Estado.

⁴⁰¹ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 355-358.

celebrado, de aquí que Hegel tenga una lectura afin a los contrarrevolucionarios acerca del nexo entre la idea de un «contrato social» y la Revolución Francesa (véase § 45).⁴⁰²

Posteriormente Hegel elogia a Rousseau, a quien le concede el mérito de haber establecido la voluntad como base del Estado, y no meramente al arbitrio:

«Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo según su forma [...] sino también según su contenido es pensamiento y, en realidad, el pensar mismo, a saber: la voluntad. Pero tomó la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual [...] mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y para sí racional de la voluntad, sino sólo como lo común, que surge de aquella voluntad individual en tanto consciente»⁴⁰³

⁴⁰² El Estado también conserva una *distancia* respecto de los individuos en el *Leviathan* hobbesiano. Por una parte, la distinción entre foro interno y foro externo provee lo que Carl Schmitt llamó «la herida de muerte» del *Leviathan* hobbesiano. En efecto, para Hobbes el Estado no debe intervenir en el foro interno de los súbditos: de ellos se espera obediencia a las leyes, pero no necesariamente un acuerdo y una convicción interna que las acompañe. De aquí el célebre ejemplo de Naamán en el *Leviathan* hobbesiano: luego de afirmar que la obediencia a Dios y al soberano civil no son incompatibles, tratándose de cristianos, el filósofo de Malmesbury se pregunta: ¿Y si un rey, un senado u otra persona soberana nos prohibiera creer en Cristo? Según el relato bíblico (2 Reyes, 5.17, 18), Naamán se había convertido al Dios de Israel. Hobbes responde: «...Naamán creía en su corazón, pero postrándose ante el ídolo Rimmon renegaba del Dios verdadero tan efectivamente como si lo hubiera hecho con los labios». De aquí que Hobbes entenderá que la obediencia exigible sea la de las acciones, y no de los pensamientos. Una posición antihobbesiana podría verse en su contemporáneo Nicolás de Vernuls, quien afirmase: «El hereje no puede ser tolerado en el Estado ni siquiera aunque sea pacífico; en efecto, hombres como los herejes no pueden ser pacíficos», mención de su *De una et diversa religione* (1646), citado por C. Schmitt en: *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, cap. V *in fine*; Hobbes, T., «*Leviathan...*», op. cit., cap. 42.

⁴⁰³ [«hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach [...] sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens [...] und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, faßte»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 258 Obs. Nos distanciamos de Méthais, quien (no sin oscuridad en su razonamiento) pretende reducir la distancia entre Rousseau y Hegel en lo concerniente a la fundamentación del Estado: «A pesar de que requiera de la adhesión de todos, [para Rousseau] el Estado no es una creación de los hombres. Su necesidad contiene a esta relación de implicación que Aristóteles había ya puesto en evidencia: si bien el Estado, en cuanto a su funcionamiento, es producto de decisiones y deliberaciones de los ciudadanos, no lo es en el mismo sentido en el cual su formación resulta de su querer. La adhesión de las voluntades transcribe, en el origen, menos una voluntad de adhesión que una necesidad de naturaleza que manifiesta una tendencia específica que se actualiza en el desarrollo interno de la sociedad. No hay allí deliberación, no hay una προαιρεσις que traduzca un orden individual de preferencia», Méthais, P., «Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau», en: D' Hondt, J. (ed.) *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, Presse Universitaire de France, 1974, pp. 110. Por razones de

Hegel rescata el hecho de que Rousseau proponga el elemento volitivo en la fundamentación del Estado, pero critica su comprensión del nexo entre voluntad y orden político. Rousseau no alcanza una auténtica voluntad universal porque la voluntad constituida es el resultado de un proceso tan atómico como el del contrato social. En rigor, Rousseau desplaza el problema del contrato hacia una instancia lógicamente previa, a saber, la alienación total. Si los individuos se alienan totalmente no sólo no tienen nada que reclamar sino que además *prima facie* no les debería quedar un resto de egoísmo individualista para poner a su interés individual por sobre el colectivo, puesto que lo han alienado todo. Sin embargo, el problema que parecía estar solucionado con la alienación total reaparece nuevamente: ¿por qué los individuos han de alienarse? Por supuesto, Hegel no desarrolla esta crítica, pero sí determina la ausencia de una conexión interna en la presunta universalidad de la voluntad general.⁴⁰⁴ La voluntad general no puede ser auténticamente universal porque es el resultado de una construcción que se da a partir de individuos, cada uno de cuyas acciones tiene lugar a partir de un arbitrio absolutamente contingente.

De esta manera, Hegel recupera momentos clave de su ensayo juvenil en el contexto de los *Grundlinien...* y de sus *Vorlesungen...*, a través de críticas internas al derecho natural moderno. A diferencia del *Naturrechtsaufsatz* Hegel ofrecerá en este contexto una batería de conceptos propios destinados a superar las inconsecuencias del iusnaturalismo moderno,

espacio, no podemos dedicarnos a estudiar aquí los diferentes matices de la interpretación hegeliana de Rousseau. Cf. D'Hondt, J., «Le viel Hegel et la critique des idées abstraites de Rousseau», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P., *Rousseau...*, op. cit., pp. 74-93; Petersen, T., *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contrat Social» Rousseaus*, s/d, 1991; De Laurentiis, A., «The Place of Rousseau in Hegel's System», en: Duquette, D. A. (ed.) *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, 2003, pp. 121-141; Riley, P., «Rousseau's General Will», en: AA. VV., *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2006, pp. 124-153; Ripstein, A., «Universal and General Wills. Hegel and Rousseau», en: *Political Theory*, vol. 22, N° 3, August 1994, pp. 444-467; James, D., *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge University Press, 2013.

⁴⁰⁴ En este sentido, es posible afirmar con Ripalda que la confrontación entre Hegel y Rousseau se da en torno al subjetivismo del ginebrino frente al idealismo objetivo de aquél. En efecto, para Hegel toda acción política en donde aparezca la voluntad individual se encuentra supeditada a una estructura que es precedente. Cf. Ripalda, J., «Hegel y Rousseau», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 8, 1979, pp. 152 y ss.

principalmente, a través del binomio *Gesinnung-Sittlichkeit* y en su particular modo de pensar el nexo entre *Verfassung* y *Konstitution*.

§ 37 En su controversia con el iusnaturalismo Hegel formula dos conceptos medulares en cuya ausencia no es posible comprender la estructura, fundamentación y fines de su filosofía del Estado. En efecto, la *pars destruens* de la crítica a la escuela del derecho natural alcanza los conceptos básicos de la teoría política moderna. Con todo, Hegel es un filósofo del Estado que aspira a dotar al mismo de su auténtica dignidad ontológica. En este sentido, hasta aquí hemos evaluado un conjunto de críticas internas y externas al derecho natural moderno. Es sobre estas críticas que son formulados un conjunto de conceptos que puedan superar dichos enfoques parciales. En este sentido, la filosofía política hegeliana entiende que el Estado no puede meramente esperar y exigir obediencia por parte de sus ciudadanos, sin importar lo que ellos piensen acerca de las instituciones en las cuales habitan. De aquí no se sigue que el Estado sea protototalitario o que los individuos no gocen de un espacio intangible. Por el contrario, el razonamiento de Hegel parte desde otro punto de vista: al ser homologado con un organismo, el Estado debe actuar como tal, motivo por el cual los ciudadanos y sus respectivas acciones éticamente relevantes tienen que estar integrados tanto en el Estado como en las instancias mediadoras entre sus acciones individuales y los modos bajo los cuales el Estado actúa universalmente (*i. e.* las leyes). Para ello Hegel teoriza un conjunto de conceptos que es preciso evaluar a los efectos de comprender cuál es la dinámica bajo la cual estos mismos conceptos responden a la superación de las teorías políticas del iusnaturalismo moderno.

Una de las nociones fundamentales que, precisamente, apuntan a superar el dualismo entre un foro interno donde *manda* el individuo y un foro externo en donde autoridad la ostenta el Estado es la idea de *Gesinnung*, traducida al español frecuentemente de distinta manera, ya sea como «sentimiento», «disposición», «convicción» o «convicción interna».⁴⁰⁵ Más allá de los matices atendibles en cada contexto, es posible afirmar que el

⁴⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, tr. J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004 y *Principios de la Filosofía del Derecho*, tr. O. Ferrari,

concepto en cuestión remite a una faz subjetiva del individuo que lo trasciende, de aquí que Hegel hable a menudo de una «disposición subjetiva [*subjektive Gesinnung*]», de una «disposición ética [*sittliche Gesinnung*]» o de una «disposición política [*politische Gesinnung*]». En distintos lugares Hegel afirma que la filosofía no puede partir de *definiciones*, y conforme a este credo, no ofrece una definición extensiva del término. Con todo, creemos que es posible reconstruir conceptualmente ciertas notas lógicas relevantes para nuestro trabajo. En este sentido, creemos que es posible entender al término *Gesinnung* como una disposición cuyos móviles no dependan exclusivamente de la arbitrariedad del individuo, sino que en parte se encuentren condicionados por las estructuras en las cuales éstos participan. Por tanto, podremos entenderla como una disposición a llevar a cabo determinadas acciones a partir de (a) los condicionamientos propios de las estructuras de las cuales éste participe (v. g. familia, estamentos, corporaciones) y también (b) de sus decisiones. Así, la *Gesinnung* describirá un movimiento de la interioridad hacia la exterioridad del sujeto, mientras que -como veremos en el párrafo siguiente- la eticidad habrá de trazar el movimiento inverso. De tal modo, es posible distinguir tres tipos de manifestación de esta *disposición*: (a) *disposición subjetiva*; (b) *disposición ética*; (c) *disposición política*.⁴⁰⁶

La *disposición subjetiva* aparece, ante todo, en la familia, primer momento de la eticidad en la cual, como señala De Vos, se expresa una «libertad no individualista».⁴⁰⁷ En este sentido, una de las instancias clave en las cuales se manifiesta este momento es en el matrimonio. Esta *disposición* es el fundamento en virtud del cual los individuos deciden celebrar el contrato del matrimonio, así como también constituye el momento sobre el cual se decide *romper el matrimonio*. Por supuesto, Hegel añade que, frente a la «mera creencia» de tales disposiciones y la contingencia de los sujetos, es necesaria una tercera

Mendoza, EDIUNC, 2007, §§ 166, 171, 176, 207, 267, 268, 269, 270; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, tr. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, §§ 392, 515, 552.

⁴⁰⁶ Sobre la «disposición religiosa», véase *infra* § 41.

⁴⁰⁷ De Vos, L., «Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit», en: *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111. De Vos destaca el hecho de que a través de la institución familiar el individuo desarrolla modos de expresión no individualistas que luego serán recuperados tanto en corporaciones y estamentos como en el Estado. Para una interpretación diferente, véase Brauer, S., Brauer, S., «Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie», en: *Hegel Studien*, N° 39-40, 2005, pp. 41-59. Para una perspectiva histórica en la cual Hegel abreva, cf. Tomba, M., «La funzione politica della famiglia nello stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale», en: *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

*autoridad ética*⁴⁰⁸ que sostenga la racionalidad del proceso. Dado que la disposición subjetiva aparece en el arbitrio del individuo, en el contexto de la presentación del tránsito de la moralidad a la eticidad, Hegel se refiere a lo *ético*, precisamente, como una «subjektive Gesinnung».⁴⁰⁹ De igual modo, sostiene que «La verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo bueno en y para sí».⁴¹⁰ Esta conciencia moral no remite a una instancia que dependa absolutamente de la volición del sujeto, pero tampoco a algo que sea externo a él. Esta disposición no desaparece sino que es integrada en los estratos de la *disposición ética* y de la *disposición política*. Es por este motivo que es complejo encontrar un *conflicto* entre disposiciones, ya que Hegel muestra una comprensión unitaria del individuo. Como veremos, si bien no es imposible que pueda pensarse una colisión entre estas dimensiones, entendida como espacio de realización de las mismas, la eticidad habrá de canalizar los posibles conflictos de manera armónica.

Por su parte, la *disposición ética* se presenta en el plano de la eticidad, es decir, bajo el conjunto de relaciones éticas objetivas que han superado el derecho abstracto y la moralidad.⁴¹¹ Así, cuando Hegel se refiere a los estamentos afirma que el individuo que se encuentra integrado y reconocido tiene:

«La disposición ética interna en este sistema es por consiguiente la *honestidad* y la *dignidad de estamento*, por el cual cada uno se convierte, por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí

⁴⁰⁸ «Sin embargo, es necesaria una tercera autoridad ética que sostenga el derecho del matrimonio, de la sustancialidad ética contra la mera creencia de tales disposiciones y frente a la contingencia de estados de ánimo meramente temporarios» [Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung usf. Festhält...], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 176. En este sentido, Hegel critica el matrimonio preconcebido en la India, en donde la *disposición* de los padres sustituye a la de los hijos. Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 80.

⁴⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, § 141; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 53.

⁴¹⁰ [«Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 137.

⁴¹¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., § 515.

sólo por esta mediación con lo universal, por lo que es *reconocido* en su propia representación y en la representación de los demás»⁴¹²

La disposición ética es la condición de posibilidad de que el individuo pueda devenir miembro de un estamento determinado y de que interactúe con sus pares de acuerdo a la integración que supone dicha condición. Asimismo, la *Gesinnung* es una instancia que sólo se objetiviza en la eticidad. De aquí que Hegel rechace la caridad como una posible solución para el problema de la pobreza, entre otras razones, porque «A la caridad siempre le queda mucho por hacer, y es una falsa opinión pretender que el remedio de esta necesidad quede reservado exclusivamente a la particularidad del sentimiento y a la contingencia de la disposición subjetiva...».⁴¹³ Como hemos visto (§ 33), Hegel explica que aquello que hay que evitar con la pobreza es la formación de una plebe, fundamentalmente caracterizada por una «*disposición* que se asocia a la pobreza»,⁴¹⁴ condición de posibilidad para la generación del odio a los ricos, la sociedad y el gobierno. Es posible distinguir aquí entre un aspecto económico y un aspecto ético de la pobreza. En lo relativo al primero, la acción del Estado a través del poder de policía puede proporcionar una solución para que los individuos puedan salir de esa situación por medio de su propio trabajo. Sin embargo, el aspecto ético de la pobreza implica una circunstancia que no puede ser superada sólo a través de la intervención del Estado. Así como Hegel describe las mediaciones entre individuo y Estado como «círculos» y al Estado mismo como «círculo de círculos», que integra a las instancias precedentes de la familia y la sociedad civil, podemos entender que si el individuo carece de una integración a las esferas de la familia, los estamentos y la corporación, no es concebible que pueda ser un auténtico miembro del

⁴¹² [«Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, § 207. Véase Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., §§ 392 Ag.; 515.

⁴¹³ [«Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der *Besonderheit* des Gemüts und der *Zufälligkeit* ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, § 242.

⁴¹⁴ [«...mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung»], *Idem*, § 244, Ag. Las bastardillas son nuestras.

Estado, y correlativamente, se vuelve compleja la posibilidad de que, a través de la asistencia del Estado, el individuo pueda reconciliarse con la todo ético.⁴¹⁵

Por último, Hegel se refiere a la *disposición política*, sentimiento que precisa las disposiciones subjetiva y ética en torno al patriotismo. El origen de esta disposición se basa en el devenir mismo de la Idea de derecho y en sus articulaciones internas. Hegel afirma:

«La *necesidad* en la idealidad es el *desarrollo* de la idea dentro de sí misma, como sustancialidad *subjetiva* es la *disposición* política, como sustancialidad *objetiva* -a diferencia de aquella- es el *organismo* del Estado, del Estado propiamente *político y su constitución*»⁴¹⁶

La disposición política realiza las disposiciones precedentes vinculadas con la eticidad y con el Estado. Esta realización no se presenta tanto en acciones concretas (v. g. la guerra) como en un *modo de darse* de acciones cotidianas en las cuales, a modo de sinécdoque, sea preciso preservar la salud del cuerpo político. Es en este sentido en el cual Hegel se refiere a la *constitución* del Estado: «Estas instituciones [las corporaciones] conforman, *en lo particular*, la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada. Son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y disposición de los individuos respecto de él».⁴¹⁷ Entendido como modo de darse fundamental de la disposición política, el patriotismo constituye un momento fundamental del Estado

⁴¹⁵ De igual modo, cabría establecer una diferencia entre el criminal que, estando integrado parcialmente en alguna de las esferas que supera el Estado, viola la ley y se reconcilia con la totalidad ética a través de la pena, del criminal surgido de esta plebe que ostenta una disposición *antiestatal*, el cual, en sentido estricto, habrá de percibir la pena como una agresión más del *sistema* en contra de su persona.

⁴¹⁶ [«Die *Notwendigkeit* in der Idealität ist die *Entwicklung* der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als *subjektive* Substantialität die politische *Gesinnung*, als *objektive* in Unterscheidung von jener der *Organismus* des Staats, der eigentlich *politische* Staat und *seine* *Verfassung*], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 267.

⁴¹⁷ [«Diese Institutionen machen die *Verfassung*, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, *im Besonderen* aus und sind darum die feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der *Gesinnung* der Individuen für denselben», *Idem*, § 265. Hegel agrega: «La sustancialidad es esencialmente disposición. En la medida en que esta disposición corresponde al sujeto, ella existe en el reconocimiento de las leyes, en tanto que este reconocimiento de las leyes es un saber subjetivo, es para él ya una ley universal» [«Die Substantialität ist wesentlich *Gesinnung*. Insofern diese *Gesinnung* wesentlich dem Subjekt zukommt, ist sie das Anerkennen der *Gesetze*; insofern dieses Erkennen der *Gesetze* subjektives Wissen ist, ist ihm schon ein *Allgemeines* gesetzt», Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., §70.

hegeliano, puesto que éste les proporciona a los individuos un horizonte último de sentido para sus acciones, así como los inclina a actuar espontáneamente a favor del Estado, no entendido como algo externo a ellos sino como el sujeto supraindividual al cual pertenecen.⁴¹⁸ Es una condición necesaria para la existencia del patriotismo la «confianza [Zutrauen]», instancia que evita que todo sentimiento deba ser juzgado por el entendimiento. De manera concomitante, el patriotismo es el fundamento sobre el cual se basan los «sacrificios y acciones *extraordinarias*», sin cuya disposición política serían impensables.⁴¹⁹ De aquí que sea fundamental la constitución orgánica del Estado hegeliano, pues no es sino en virtud de su compleción funcional que la disposición política señala una dirección hacia la cual orientar el conjunto de sus acciones. En este sentido, si bien el estamento militar posee por su propia naturaleza la virtud de la valentía, debe tener siempre presente una disposición interior que opere como medio para realizar los sacrificios que exija la defensa del Estado.⁴²⁰

A su vez, la disposición política da cuenta de una de las nociones clave para entender el funcionariado del Estado hegeliano. En efecto, el «sentido del Estado [Sinn des Staates]» y el «sentido de la autoridad [Sinn der Obrigkeit]»⁴²¹ describen el horizonte de acción del funcionario público, el cual sólo es posible por un tipo de disposición específica que cada ciudadano debe poseer. Este *sentido* no se halla vinculado con un conjunto de conocimientos técnicos específicos (aunque *prima facie* tampoco los excluye) que la burocracia debe exhibir para poder formar parte de un Estado específico. Por el contrario, este modo de darse de la disposición política se encuentra relacionado con la orientación teleológica de las acciones que, en el ejercicio de función pública, todo funcionario debe poseer (desde un docente de una escuela hasta un ministro de gobierno)⁴²². Nos dedicamos a comentar este tópico en el § 40.

⁴¹⁸ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 268.

⁴¹⁹ Hegel escribe: «En cambio, la disposición es esencialmente la instancia que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial», [«Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist »], *Ibid.*

⁴²⁰ Agrega Hegel: «El contenido de la valentía como disposición reside en el verdadero y absoluto fin último: la *soberanía del Estado*» [«Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der *Souveränität* des Staates»], *Idem*, § 328.

⁴²¹ *Idem*, §310.

⁴²² «El mal aparece en la disposición cuando alguien quiere realizar sus planes egoístas a costas del bien de otro. Como tal, el funcionario del Estado debe perseguir el bien del particular según el derecho»

En síntesis, la disposición constituye un momento fundamental para enlazar la actitud subjetiva de los ciudadanos hacia las acciones consideradas desde un punto de vista colectivo, así como para su respectiva constitución como miembros tanto de las instituciones mediadoras entre individuo y Estado como del Estado mismo. La eticidad, entendida como dimensión objetiva de la realización de estas disposiciones, habrá de sintetizar en instituciones lo que en la disposición sólo aparece como condiciones de posibilidad.

§ 38 Con todo, antes de referirse a la eticidad es preciso detenerse en una noción que Hegel considera fundamental para poder articular orgánicamente el Estado en su conjunto, así como también la *disposición* con la *eticidad*. Efectivamente, uno de los elementos mediadores básicos para la supervivencia del cuerpo político es la presencia de la virtud. Hegel ofrece una interesante lectura de la virtud clásica, tópico que ya había expuesto en sus escritos de juventud. Ante todo, el filósofo de Stuttgart opone una imagen de la virtud clásica -integrada a un *totum* ético-político- de los antiguos, a la virtud ético-política en la modernidad. El criterio distintivo radica en el concepto de Estado. Mientras que para los antiguos no había una institución que, a través de un sistema de mediaciones, proporcionara un sentido omniabarcante a las acciones individuales, sino que éste se hallaba, de alguna manera, inmediatamente sobre el conjunto total de tales acciones; en la modernidad la virtud tiene un lugar acotado en el Estado. Las virtudes constituyen una *historia natural del espíritu*, y en este sentido son coesenciales a la política.

Sin embargo, la dignidad ontológica del Estado no descansa en el hecho de que los individuos sean más o menos virtuosos, a diferencia de lo que, según Hegel, ocurría en la antigüedad. Las virtudes no son sino la aplicación de lo ético a lo particular. Hegel sostiene: «El mismo contenido que adquiere la forma de deberes y luego de *virtudes* es el que

[«Das Böse in der Gesinnung ist, wenn einer auf Kosten des Wohls anderer seine egoistischen Pläne durchführt. Der Staatsbeamte als solcher muß das Wohl der Einzelnen dem Recht nachsetzen»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 63.

también tiene la forma de *instintos*». ⁴²³ La virtud se realiza si y sólo si hay una verdadera internalización de sí misma. Hegel no se detiene a desagregar los diferentes componentes que permiten distinguir, de manera discreta, las partes que dan la posibilidad de discriminar la acción verdaderamente virtuosa de la no virtuosa.

En las sociedades antiguas la virtud cumple una función muy diferente a la que tiene lugar en el Estado hegeliano. En efecto, en tales sociedades, al no existir un tejido homogéneo de la eticidad que permita dar un lugar real al individuo, que luego sea superado en otra instancia ulterior, el acto de destacarse aparece como sustitución y paradigma de dicha carencia. ⁴²⁴ En el Estado la virtud puede y debe practicarse en diferentes ámbitos, cada uno de los cuales tiene su *reconocimiento*. Así, el principio del cumplimiento de la virtud se manifiesta de diferentes formas en la familia o la corporación (véase *supra* § 38). El círculo virtuoso entre el auténtico ejercicio de la virtud y el reconocimiento neutraliza el aspecto particularizante que traía aparejado de manera correlativa la *areté* antigua. El ciudadano virtuoso se halla plenamente integrado a un sistema de reconocimiento *horizontal* y *vertical*, el cual cierra por arriba la posibilidad de que lo particular aspire a una vida independiente del organismo. ⁴²⁵ El ejercicio de la virtud, acotado a cada uno de estos espacios garantiza que la acción del individuo no sea arbitraria, ni que el reconocimiento del cumplimiento de su actuar esté librado a la buena voluntad de otros individuos. En efecto, el reconocimiento de la virtud es un componente esencial de

⁴²³ [«Derselbe Inhalt, welcher die Form von Pflichten und dann von Tugenden annimmt, ist es auch, der die Form von Trieben hat»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 150 Obs. De todos modos, como nota F. Dallmayr, es central recordar que esta internalización se encuentra siempre subsumida a la totalidad de la eticidad, y no a una *phrónesis* individualista. Cf. Dallmayr, F., «Hegel para nuestro tiempo: dialéctica negativa y *ethos* democrático», tr. D. Rosello, en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, op. cit., p. 337.

⁴²⁴ Señala Hegel: «en los Estados antiguos, puesto que en ellos la eticidad no había florecido en torno a este sistema libre que acoge en sí un desarrollo independiente y objetivo, era la genialidad propia de un individuo la que tenía que llenar esta carencia» [«in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freien System einer selbständigen Entwicklung und Objektivität gediehen war, mußte es die eigentümliche Genialität der Individuen sein, welche diesen Mangel ersetzte»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 150 Obs.

⁴²⁵ Como sintetiza Peperzak: «El hombre virtuoso es un ciudadano leal de un Estado racionalmente constituido y gobernado; su patriotismo testimonia su identidad con la comunidad que condiciona su libertad, una identidad más profunda en confianza y sacrificio que el amor o la fe», Peperzak, A., «Droit naturel et moralité», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., p. 137. Para un desarrollo similar, véase Peperzak, A., «Los fundamentos de la ética según Hegel», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 93-119; De Vos, L., «Sitte. Ein Problem der hegelschen Rechtsphilosophie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 383-390.

esta dinámica, puesto que garantiza *por arriba* el estímulo espontáneo al cual tiende la propensión de la virtud.

De modo semejante aparece el honor en la corporación: aquí se da por excelencia el espacio en el cual los sujetos reciben el reconocimiento de sus acciones virtuosas y de sus disposiciones realizadas. Hegel señala: «El miembro de una corporación no necesita [...] demostrar su capacidad y sus ingresos regulares, para demostrar que es *algo*».⁴²⁶ Entendida como una segunda familia, la corporación dota al miembro de un universo de sentido para cada una de sus acciones, principal mas no exclusivamente vinculadas con el mundo del trabajo. Así, el reconocimiento proporcionado lo vuelve miembro de un estamento y le garantiza un modo de proyectar acciones que lo trasciendan tanto a él como a la corporación misma. Nadie puede actuar en nombre del Estado cuando las instituciones políticas se presentan a los sujetos como instancias ajenas y extrañas a sus respectivas vidas. El problema del iusnaturalismo moderno es que, o bien no ha pensado mediaciones entre los individuos y el Estado, trazando así una oquedad insalvable entre individuos e instituciones políticas, o bien ha pensado malas mediaciones (v. g. el eforato fichteano, como se ha expuesto), las cuales no constituyen sino intentos de ofrecer resolver problemas teóricos en doctrinas cuyas bases son erróneas.

§ 39 El concepto de «eticidad [*Sittlichkeit*]»⁴²⁷ es uno de los hilos conductores a través de los cuales puede ser estudiada la filosofía política de Hegel. En cierto modo, podría decirse

⁴²⁶ [«...das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es *etwas ist*, durch keine weiteren *äußeren Bezeugungen* darzulegen nötig hat»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 253. Como ha señalado Jamme, los estamentos y las corporaciones no solamente son cuerpos intermediarios y círculos que articulan tanto al individuo con el Estado como a las diferentes instancias de la sociedad civil con las instituciones políticas, sino que contribuyen de manera decisiva a la constitución de la opinión pública del pueblo y del conjunto de sus ciudadanos. De manera correlativa, esta función inhiere en la organización de la sociedad civil a través de instancias cuyas libertades habrán de ser realizadas en el Estado. Cf. Jamme, C., «Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegel Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817/1818», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 149-173.

⁴²⁷ El vocablo alemán *Sittlichkeit* ha sido vertido a diferentes lenguas con distintos sintagmas. Los distintos traductores de Hegel han optado por sustituir el término alemán por una perífrasis («vida ética»,

que la evolución de su teoría, desde los manuscritos juveniles de 1793-1794 hasta los *Grundlinien...*, halla un correlato preciso en los diferentes significados que adopta dicho concepto al interior de sus textos. Desde luego, de aquí no se sigue que la noción de «eticidad» sea un concepto de nivel superior a otros, o que pueda interpretarse de manera independiente respecto de la metafísica hegeliana.

El joven Hegel utiliza con cierta recurrencia el vocablo en cuestión como un sinónimo de «moralidad». En sus primeros textos, el marco interpretativo en el cual se mueve semánticamente dicha noción se encuentra circundada por la *Kritik der praktischen Vernunft* de Kant. En este contexto Hegel se opone a la filosofía kantiana, ya que su máxima aspiración pasa por visualizar una renovación integral del conjunto de conceptos pertenecientes al cosmos ético-político de su presente. Como hemos visto, entre 1793 y 1797 Hegel transita un camino filosófico que va desde una defensa la religión popular en contra de las religiones reveladas, interpretando a aquélla como fundamento ético encargado de producir y sostener la virtud cívica al interior de un todo ético político; a un

«mundo ético», «ethical life») o, como en el alemán, han sustantivizado el adjetivo «ético» («eticidad», «eticità», «ethicité»). Es importante notar que, a lo largo del siglo XX, no ha habido una unidad de criterio en torno a cómo traducir dicho término al español, en especial si consultamos las traducciones de A. y R. Mondolfo (*Ciencia de la Lógica*, 1957), J. L. Vermañel (*Principios de la Filosofía del Derecho*, 2004) y R. Valls Plana (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 1997). En suma, nosotros preferimos el término «eticidad» en virtud de que refleja lexicalmente el intento de Hegel por dotar de un significado «técnico» a una noción ya existente en la lengua alemana, cuya connotación -en el siglo XVIII- podía ser asimilada a la idea de «moralidad» (*Moralität*). Sobre el concepto de «eticidad» en la filosofía alemana anterior a Hegel, existen dos valiosos estudios de K.-H. Ilting que habremos de tener presente en nuestro escrito: «Sitte, Sittlichkeit, Moral», en: Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. VI, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 863-921; y *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 115-300. Sobre el concepto de «eticidad» en Hegel, tendremos en cuenta principalmente a: Rameil, U., «Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie», en: *Hegel Studien*, N° 16, 1981, pp. 123-162; Schaber, P., *Recht als Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 98-149; Müller, G., *Hegel. Über Sittlichkeit und Geschichte*, München, Ernst Reinhardt, 1940, pp. 71-84; Dong Ha, K., *Anerkennung und Integration. Zur Struktur der Sittlichkeit bei Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, pp. 147-197. Por lo demás, es notable mencionar que aún hoy el concepto de «eticidad» tiene un uso en el vocabulario eclesiástico, jurídico y político, en prestigiosos juristas como por ejemplo E.-W. Böckenförde. Cf. Peschke, K., *Naturrecht in Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburg, Otto Müller, 1965; Stüttler, J. A., *Sittlichkeit und Recht*, Aschaffenburg, Paul Pattloch, 1971, caps. 1 a 3; Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, cap. 2 y Moyar, D., «Urteil, Schluss und Handlung: Hegels logische Übergänge im Argument zur Sittlichkeit», en: *Hegel Studien*, n° 42, año 2007, pp. 51-79; Böckenförde, E.-W., *Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts*, Ulm, Humboldt Studienzentrum, Universität Ulm, 2001.

progresivo alejamiento de estas formas pseudo paganas de religiosidad, con la paralela adopción de formas cristianas, las cuales serán comprendidas como las formaciones culturales privilegiadas encargadas de producir una reconciliación entre el individualismo de la modernidad contemporánea a Hegel y el devenir de los sucesos revolucionarios en Francia luego de 1789. Este último hecho es para Hegel de una importancia decisiva, porque muestra la justicia histórica que representa para las instituciones dicha Revolución, a la vez que, cuanto menos entre 1789 y 1797, hace ostensible la ausencia de una manera institucional (*i. e.* racional, perdurable, previsible) de canalizar las conquistas alcanzadas con la caída del Antiguo Régimen.

De esta manera, distinguimos en nuestro análisis tres aspectos en el concepto de *eticidad*, a saber, (a) su delimitación *en sí misma*, entendida como un concepto perteneciente a un movimiento del Espíritu, y por tanto, como una objetivación del mismo, que se encuentra articulado con otras nociones; (b) su carácter normativo, en tanto y en cuanto Hegel apela a motivos históricos, religiosos y jurídicos para dotar de un contenido a dicha fuente de obligación; y (c) el cariz de esta noción que -no sin hacer cierto uso amplio del término- podríamos llamar *político*, en la medida en que ella es una *conditio sine qua non* para el funcionamiento y estabilidad del cuerpo político.

Según Hegel, las determinaciones inherentes al concepto de *eticidad* son subsidiarias de una logicidad que las supera y a la vez las presupone, en la medida en que éstas deben ser explicadas y entendidas a partir de dicha estructura. En términos hegelianos, no se puede comprender la realización del Espíritu Objetivo como Estado, entendido como el reino de la libertad realizada, sin tener presente el *movimiento* de la Idea, tanto en su expresión puramente lógica como en el reino de la voluntad libre. Aquí es necesario distinguir dos cuestiones fundamentales: por una parte, si la teoría política hegeliana es asequible con independencia de su metafísica; y por otra, si, como Hegel advierte, su filosofía del derecho es una manifestación *fiel* del *lógos* expuesto en la *Wissenschaft der Logik* bajo la forma del Espíritu Objetivo, de instituciones, derechos y deberes. La segunda cuestión mencionada nos remite a un debate en el cual no habremos de ingresar, mientras que la primera problemática señalada es aquella que nos interesa exponer aquí. Con respecto a este punto, Hegel señala:

«La *unidad* y *verdad* de estos dos momentos abstractos, la idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de modo que la libertad, en cuanto *sustancia*, existe como *realidad* y *necesidad*, y al mismo tiempo, como voluntad *subjetiva*; la *idea* en su existencia universal en y para sí es la *eticidad*»⁴²⁸

No es ocioso destacar que, cuando Hegel presenta el concepto de eticidad, en numerosas ocasiones plantea que éste es un *resultado* de una actividad que lo produce y a la vez lo presupone teleológicamente. La eticidad no es una noción que se contraponga a otros conceptos en un mismo plano, sino que Hegel le proporciona un *status* ontológico más alto, en tanto y en cuanto ella es una expresión del Espíritu, de lo universal, que supera pero a la vez contiene momentos precedentes. Dichos momentos se hallan articulados en torno al derecho abstracto y a la moralidad. Cada uno de ellos presupone un sujeto sobre el cual lo universal se manifiesta de diferentes modos. De esta manera, mientras que en el derecho abstracto la expresión del Espíritu aparece en la *persona*, y en las connotaciones que la delimitan como tal (*i. e.* la propiedad privada, el contrato y la injusticia), en la moralidad el sujeto del cual se habrán de predicar las notas lógicas inherentes al mismo es el *individuo*, quien en su más íntima soledad, en el desgarramiento de la Idea, habrá de ponderar en su conciencia moral, de manera abstracta, la realización del Bien a través del entendimiento. Con todo, para Hegel no es sino la eticidad el concepto que integra estos dos momentos y los supera, en tanto y en cuanto los supone (los reconoce pero no los «aniquila») en una esfera de naturaleza e índole superior, la esfera del *ciudadano* en el Estado. Por esta razón Hegel llama «unidad» y «verdad» a ambos momentos de la eticidad, dado que la categoría

⁴²⁸ [«die *Einheit* und *Wahrheit* dieser beiden abstrakten Momente, - die gedachte Idee des Guten realisiert in dem in *sich reflektierten Willen* und in *äußerlicher Welt*- so daß die Freiheit als die Substanz ebenso sehr als *Wirklichkeit* und *Notwendigkeit* existiert wie als *subjektiver Wille*; - die *Idee* in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die *Sittlichkeit*], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 33. Por razones de espacio, dejamos de lado la polémica en torno a la dependencia o independencia de la filosofía práctica hegeliana respecto de su metafísica. Pueden consultarse posiciones antagónicas en las lecturas de Kervégan, quien interpreta la filosofía política hegeliana con independencia de sus textos metafísicos; y el comentario de Vieweg, quien sostiene que es preciso recurrir a la *Wissenschaft der Logik* (particularmente, a la doctrina del concepto) para poder comprender la filosofía política de Hegel. Véase Kervégan, J.-F. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007; Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, W. Fink, 2012.

de ciudadano no neutraliza las anteriores, pero se revela como *su* realización al mostrar, por una parte, cuán parciales son ellas mismas, y por otra, cómo la eticidad completa y les da un sentido *último* a éstas.⁴²⁹ La eticidad hace visible, por ejemplo, el horizonte de problematicidad en torno a un conflicto de deberes (entre una ley positiva y una costumbre), lo cual, naturalmente, no implica una resolución, pero sí da cuenta de las razones en virtud de las cuales se espera que un sujeto determinado obre de una manera específica en situaciones puntuales. Empero, la eticidad no es un decálogo de virtudes ni un manual de operaciones para la vida «ética», pero intenta dar cuenta de la densidad de la constitución del horizonte normativo y valorativo que habitan los sujetos al interior de una organización estatal.⁴³⁰

Por esta razón, Hegel asevera que la eticidad es algo inajenable para un sujeto, puesto que un individuo no puede ser despojado de su eticidad, así como una persona no puede perder su autoconciencia, su voluntad o su religión.⁴³¹ En efecto, la eticidad es parte de la «esencia universal de la autoconciencia», en tanto y en cuanto no es sino el espíritu que se mienta a sí mismo como tal y se supera en un sujeto que contiene la abstracción del derecho formal, pero lo dota de contenido a través de la historia, la moral y la religión. En este sentido, para Hegel es fundamental poder comprender el concepto de «derecho» a los fines de hacer ostensible la dimensión histórico-analítica de la idea de «eticidad». El autor de la *Wissenschaft der Logik* señala:

«Cuando hablamos de derecho, no nos referimos meramente al derecho civil, a lo cual normalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, las cuales también pertenecen a esta cuestión porque el concepto, conforme a la verdad, reúne estos pensamientos [...] la

⁴²⁹ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 137.

⁴³⁰ Como señala J. M. Lardic, la idea hegeliana de eticidad como «bien viviente [*lebendige Gute*]» es exactamente opuesta a la moral abstracta y a la representación de la normatividad como un universo de valores discreto cuya existencia estaría dissociada del mundo de los hechos. Cf. Lardic, J. M., «Hegel et la vertu de l'éthique», en: Caron, M. (ed.), *Hegel*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, pp. 478-479. Véase asimismo, Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 142.

⁴³¹ *Idem*, § 66.

moralidad, así como el momento anterior del derecho formal, son abstracciones cuya verdad es recién la *eticidad*»⁴³²

En una confrontación directa con el iusnaturalismo moderno -de Hobbes a Fichte-, pero también con la llamada «Ciencia del Estado» (v. g. Karl Ludwig von Haller), Hegel aspira a resemantizar un vocabulario jurídico-político grávido de ideas prerrevolucionarias que sostenían el atraso de Alemania e impedían una renovación política.⁴³³ Va de suyo que el concepto hegeliano de «derecho» connota un plexo semántico de referencia no atribuible ni a la doctrina ni a la *letra* de su tiempo. En efecto, el filósofo de Stuttgart persigue el objetivo de situar el derecho en un movimiento conceptual, pero fundamentalmente metafísico, conforme al cual éste sea concebido como *origen y resultado de una totalidad ética que, en sí misma, contenga aspectos que para el derecho positivo ordinario sólo formarían parte de la doctrina del derecho o de las fuentes del mismo*. En este preciso sentido, la moralidad y el derecho formal no son *abstractos* por el hecho de ser defectuosos, precarios, imperfectos o «mejorables». Por el contrario, dicha abstracción está dada, por una parte, por el aspecto, el momento o la perspectiva desde la cual el todo jurídico es inteligido. Por esta razón, no debe entenderse aquí el término *abstracto* como una impugnación unilateral a estos momentos. La crítica hegeliana se dirige, en todo caso, a la universalización o absolutización *pars pro toto* de estas instancias como fundamento del Estado. Cuando la filosofía busca basar el orden político en uno de estos dos momentos, esto no significa sino una arbitrariedad sólo justificable, o bien en los intereses de quien lo formula, o bien -según Hegel- en la visión parcial del entendimiento. La *eticidad* es el origen y fundamento del orden estatal porque a los momentos puramente intelectuales del derecho abstracto y de la moralidad les proporciona una superación como su verdad última, los dota de un sentido *teleológicamente* orientado hacia el bien, hacia la comprensión del Espíritu Objetivo como la realización de la idea de libertad en instituciones políticas. Así, «La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva hallan su verdad en la *eticidad*». La *eticidad* es

⁴³² [«Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt [...] Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, sind beide Abstraktionen, deren Wahrheit erst die Sittlichkeit ist»], *Idem*, § 33 Ag. Esta es una cita clave para nuestra tesis sobre la cual volveremos más adelante.

⁴³³ Cf. Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., pp. 474 y ss.

fundamentalmente unidad y reconciliación de momentos contradictorios entre sí. Como señalamos, ésta no se encuentra a un mismo nivel que las instancias anteriores, sino que, al *negarlas* y e integrarlas en sí misma, se devela ante ellas como su verdad, unidad y fin. Aquello que aparece como *producido* en la eticidad, es decir, como resultado de este proceso, es para Hegel esta «actividad del espíritu»,⁴³⁴ la cual no anula las voluntades individuales de los sujetos presentes en dicha actividad. El trabajo del espíritu no niega los méritos ni las responsabilidades individuales, sino que los integra en una esfera superior. El *zoon politikón* encuentra su politicidad en la *eticidad*, halla su reconocimiento y participación en lo universal, su autoconciencia como ser ético, miembro de una familia, de una sociedad civil y de un Estado en particular, sujeto histórico inscripto en un universo de convicciones, valores e ideas cristalizadas en leyes positivas y prácticas ciudadanas que no constituyen sino la fuente de normatividad y legitimación del valor ético-político de sus acciones.⁴³⁵

⁴³⁴ *Idem*, § 138. Böckenförde ha señalado acertadamente que, tanto desde un punto de vista histórico como analítico, el aporte de la doctrina hegeliana no puede ser reconducido a las posiciones iusfilosóficas que, desde mediados del siglo XIX en adelante, serán tipificadas como *iuspositivistas*. Según el jurista de Kassel, su idiosincrasia debería hallarse en (a) la consideración del Estado como una institución abarcativa de la realidad efectiva social e histórica; (b) la reconducción de todas las cosas a su totalidad, es decir, a cómo lo universal está presente en ellas; (c) la teleología del orden jurídico-político. Cf. Böckenförde, E.-W., *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1981, pp. 127-131.

⁴³⁵ Como señala Hegel en nuestro citado epígrafe: «Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de la eticidad. En una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo equivocado deja aparecer en general su particularidad» [«Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt: in einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 15. Ag. Este pasaje resulta clave para comprender la inscripción de la eticidad en relación con sus anteriores momentos. *Das Vernünftige* es lo auténticamente universal, lo verdadero en sentido pleno, el polo respecto del cual se orientan los momentos anteriores del derecho abstracto y la moralidad. Por esta razón, en la acción ética lo que se hace valer, según la eticidad, es la cosa (*die Sache*) y no mi voluntad arbitraria. Con todo, esta cosa no se opone a mi voluntad como un fenómeno externo cuya legitimidad obedecería a un linaje ajeno a mi libertad. Para Hegel la voluntad particular y la *cosa* se presuponen mutuamente y se encuentran coesencialmente integradas en la eticidad. En este punto Hegel confronta directamente con el iusnaturalismo moderno, teoría para la cual la única manera (o el modo privilegiado) de dotar de legitimidad al orden político radica en situar la voluntad particular en la *fictio iuridica* contractual al origen del Estado, presuponiendo de este modo una cesura entre la voluntad creadora de dicho orden y el orden mismo. Hegel rechaza expresamente este punto reformulando la relación entre la voluntad individual y el orden político, entendidas como instancias reconducibles a una unidad cuyos momentos sólo pueden entenderse de manera desagregada cuando uno lleva a cabo una distinción por medio del intelecto, mas no por la pertenencia de éstos a ámbitos de la realidad diferentes *en sí mismos*. Actuar según lo universal quiere decir llevar a cabo una acción ética que, presuponiendo el marco jurídico

En sus *Grundlinien...* Hegel se refiere con asiduidad al carácter autoritativo de la eticidad, a su condición normativa y a su naturaleza sagrada. Como hemos visto, la eticidad comprende aspectos legales, pero *no se reduce a éstos*. Se diferencia de la moralidad en tanto y en cuanto la supera integrándola. Para Hegel, moralidad y eticidad sólo pueden estar en *conflicto* cuando se las coloca en un mismo estrato.⁴³⁶ La eticidad encuentra su relación con el carácter obligatorio de las normas jurídicas en un espacio considerablemente significativo, a saber: por una parte, ésta provee al derecho positivo de un conjunto de nuevas fuentes hasta el momento -según Hegel- inapreciadas o no contempladas *ex profeso* por el derecho vigente, mas por otra, la eticidad aspira a producir una resignificación de la relación entre el derecho positivo y sus fuentes, en el vínculo entre el individuo, el Estado y las normas. Efectivamente, para Hegel el mentado «ateísmo del mundo ético» (la creencia de una ausencia de parámetros mínimos objetivos para la organización y conducción legítima de un orden político) está dado, en parte, por la fractura de la relación armónica entre *protección* y *obediencia*. El Estado hegeliano es un Estado que propende a la exigencia del reconocimiento de los ciudadanos en las leyes emanadas de sus prácticas cotidianas y a la generación de organismos representativos encargados de sancionar las normas.⁴³⁷ Para Hegel sólo puede existir un círculo virtuoso entre el Estado, las normas y

proporcionado por la legalidad del derecho abstracto y la abstracción de la conciencia en su soliloquio moral, obedezca a una eticidad que, en tanto fuente de normatividad, presuponga los momentos anteriores y presente frente al sujeto el horizonte de problematicidad de toda acción ético-política a realizar. La particularidad aparece en la «equivocación» cuando el individuo actúa sin contemplar la eticidad, al obedecer a una voluntad arbitraria, muchas veces considerada por él mismo como su «auténtica voluntad» frente a una eticidad presuntamente enajenante. Nótese que Hegel utiliza la expresión «Verkehrte» para referirse a la acción errática y no términos de connotación moral o jurídica como «mala [*böse*]» o «ilícita [*unstatthaft*]». La voz «*verkehrte*» se relaciona con la expresión alemana «*der verkehrte Weg* [*el camino equivocado*]», como cuando uno desea ir a un sitio pero comete un error al elegir la ruta. Dicha ruta puede o no estar previamente trazada, pero es indiscutible que la elección sobre la ruta es un momento ineliminable de la acción ética particular, así como también el tránsito por esta ruta reafirma su condición de camino que permite unir, al menos, dos sitios (la *phrónesis* sobre el horizonte de problematicidad y la acción ética concreta). Sobre este tema, véase Quante, M. *El concepto de acción en Hegel*, op. cit., Cap. 2.

⁴³⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 30. Como señala L. Siep: «Lo que Hegel critica a la moralidad es la incapacidad de la ética de la conciencia moral y de la convicción para derivar deberes determinados a partir de lo universal indeterminado», en: Siep, L. [1983], «¿Qué significa “superación de la moralidad en la eticidad” en la “Filosofía del Derecho” de Hegel?», en: Amengual Coll, G. (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho”...*, op. cit., pp. 191. Sobre este punto, véase también: Ilting, K.-H., «Sitte, Sittlichkeit, Moral», op. cit., pp. 900-904; Ilting, K.-H., *Naturrecht und Sittlichkeit*, op. cit., pp. 242-247.

⁴³⁷ Como señala G. Duso, la contraposición de Hegel con el iusnaturalismo individualista, es decir, contra las teorías que oponen una multitud atomística en el momento pactista frente a la constitución de

los individuos cuando éstos son y se sienten parte del todo ético, cuando las leyes son internalizadas y su obediencia se produce de manera armoniosa. Para esto, es necesario que estas leyes no sólo sean emanadas de los ciudadanos (tanto en su aspecto *strictu sensu* racional como en su carácter consuetudinario), sino que también éstos puedan reconocerse en ellas, es decir, que a través de distintos momentos de mediación, entre los cuales los dos fundamentales son los estamentos y las corporaciones, puedan apreciar con claridad que el cumplimiento de una norma no es un evento aislado en la vida de un individuo, sino que es la particularización misma de la ley en un acto determinado en tiempo y espacio. Es por esto que para Hegel el capricho es algo que socava la eticidad,⁴³⁸ puesto que pretende imponer a la fuerza una legitimidad que carece de asidero en la historia y en la razón. Por tanto, es rechazado todo fundamento ético que se base en el corazón o en la apelación a los buenos sentimientos, ya de un sujeto individual, ya de un sujeto colectivo.⁴³⁹ El filósofo de Stuttgart no niega que puedan existir dichos sentimientos; lo que pone en discusión es el hecho de que (a) éstos sean constantes y (b) que exista alguna manera consensuada de interpretar tales sentimientos a fin de poder expresarlos jurídicamente. Hegel sitúa un lugar

un sujeto colectivo luego del contrato, se manifiesta en los dispositivos mediante los cuales Hegel muestra la representación de los ciudadanos en el Estado. Como señala Duso: «Los ciudadanos experimentan su libertad en cuanto individuos (no elementos yuxtapuestos en una colectividad indistinta), pero no en cuanto individuos aislados -dado que ésta no es su condición real, sino sólo el fruto de su imaginación-, sino más bien en el hecho de ser miembros de una parte de la sociedad. Tal realidad concreta es negada por la concepción que pone el *elemento democrático* en el centro del organismo del Estado sobre la base de la consideración de que, en el momento en el cual todos son miembros del Estado y las relaciones de este último son relaciones de todos, por consiguiente, todos deben estar presentes con su saber y su voluntad (§ 308, Agregado). En esta concepción es notable que no sólo el término “todos” contiene, tanto cuantitativamente (porque en realidad no se puede tratar precisamente de *todos*) como en lo relativo a las determinaciones individuales (que desaparecen) una abstracción. Sin embargo, el resultado de tal concepción es que, *efectivamente, nadie participa de las acciones políticas*», Duso, G., «La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia», en: Duso, G. y Rametta, G. (eds.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 183-184. En oposición a la representación iusnaturalista, articulada en torno al nexo entre individuo y soberano, la representación hegeliana mediatiza a los individuos y al Estado a través instancias parciales (estamentos y corporaciones) en donde éstos se reconocen a sí mismos como sujetos éticos y son representados como miembros de actores colectivos pertenecientes a las diferentes ramas laborales de la sociedad civil. Para una reflexión más extensa sobre este punto, véase Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, cap. 3. Retomaremos este punto en el § 44.

⁴³⁸ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 21 y 140.

⁴³⁹ Como señala Pöggeler, Hegel identifica esta figura con la del alma bella que quiere ver realizados sus ideales en la experiencia. Cf. Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, München, W. Fink, 1999, pp. 35 y ss.

específico para el amor y los sentimientos, a saber, lo que él llama la «eticidad natural».⁴⁴⁰ No es sino en esta forma de lazo ético entre los individuos en donde el amor opera como sustrato animador de este vínculo. En efecto, en la familia el individuo se ve a sí mismo como *miembro* de una totalidad que lo supera y que lo contiene. A través del amor se despliega la primera unidad orgánica del momento de la eticidad, por medio del matrimonio, los bienes de la familia y la educación de los hijos. Mediante el amor y la familia la eticidad se muestra de manera abstracta en su primera conformación supraindividual. Así el sentimiento se articula como momento unificador de los distintos miembros de la familia, mas no como un fundamento jurídico para las leyes positivas. Por esta razón, Hegel se refiere a la «falta de eticidad [*Unsittlichkeit*]» de las leyes romanas, ya que adolecían de un derecho al matrimonio y permitían la venta de los hijos.⁴⁴¹

Aquí es preciso realizar un breve *excursus* para señalar un rasgo destacado de la eticidad. Ésta no sólo se determina positivamente, sino que para Hegel -como para todo concepto inteligido en su verdad y auténtica universalidad- presenta un aspecto negativo, en especial en el tránsito de la familia a la sociedad civil, momento en el cual se da una «pérdida de eticidad».⁴⁴² Dicho proceso se da en el marco del desgarramiento de la unidad cerrada de la familia, desde la cual emerge el individuo, quien habrá de extraviarse en «el sistema de la eticidad perdido en sus extremos [*das System der in Ihre extreme verlorenen Sittlichkeit*]». En la sociedad civil la eticidad presupuesta en la familia (y, de igual modo, en las esferas del derecho abstracto y de la moralidad) deviene individualidad y arbitrariedad pura. En especial, en el sistema de las necesidades el individuo goza de su libertad negativa, en cuanto a sus aspiraciones laborales, a fin de que pueda realizar el aspecto no orgánico de su voluntad. Aquí el individuo debe valerse por sí mismo, sin la posibilidad de recurrir a los motivos éticos que sostenían la sustancialidad de la familia. En la sociedad civil el individuo vale por sus capacidades y sólo será reencauzado éticamente por la pertenencia a un estamento y a una corporación, los dos goznes éticos en torno a los cuales gira la sociedad civil. De esta manera, entendemos que es central distinguir entre el momento negativo de la eticidad (el desgarramiento de la familia y el ingreso del individuo en la

⁴⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 158.

⁴⁴¹ *Idem*, § 180 Obs.

⁴⁴² *Idem*, §§ 180 y 184.

sociedad civil) de una ausencia de eticidad (v. g. las leyes romanas o el «despotismo oriental») ⁴⁴³ o de una caracterización errática de aquello a que se refiere este concepto (v. g. la libertad negativa por fuera de la sociedad civil). ⁴⁴⁴

Nos distanciamos aquí de la crítica de Axel Honneth a Hegel, ⁴⁴⁵ quien recrimina al filósofo de Stuttgart haber enfatizado demasiado el aspecto institucional de la eticidad. A nuestro entender, por sobre todas las cosas la teoría política hegeliana tiene como presupuesto básico que el Estado es y debe ser el actor encargado de armonizar las contradicciones al interior de la sociedad civil. Por esto Hegel destaca el aspecto *imponderable* del mandato estatal. En un pasaje de sus *Grundlinien* destaca: «El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente», ⁴⁴⁶ mientras que en otro apartado se refiere a los «mandamientos de la eticidad y del Estado». ⁴⁴⁷ Naturalmente, esto no quiere decir que, de modo semejante a Bossuet o a William Warburton, Hegel extraiga un contenido político de las Sagradas Escrituras, o que pretenda invocar una fuente propia de la religión. Por el contrario, la sacralidad del derecho se refiere a un aspecto de la eticidad (v. g. la norma verticalmente organizada) que no puede ser expresada de otra manera que no sea bajo la relación pertenencia al Estado. En este sentido, también se destaca el hecho de que la pena no sólo es el castigo que le corresponde a quien infringe la ley, sino que es su derecho, en tanto y en cuanto su honor de persona y de ciudadano le es reconocido en la condena a cumplir. Este aspecto *strictu sensu* institucional es sagrado porque no es modificable, aunque ofrece la posibilidad de que otros contenidos y formas jurídicas sean reformables. Es menester señalar que este elemento no lo hace a Hegel más monárquico o más democrático, ya que la organización del Estado y la fundamentación de las fuentes del derecho no tienen que ver con las formas de gobierno en esta instancia. Lo que es esencial para Hegel es producir el mentado círculo virtuoso entre el individuo y las normas, puesto que para él: «...el

⁴⁴³ *Idem*, § 270.

⁴⁴⁴ *Idem*, § 15.

⁴⁴⁵ Honneth, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001, pp. 120 y ss. Como señala K. Ha, la institucionalidad hegeliana no proviene de un más allá de la eticidad, sino que es la expresión de la voluntad subjetiva manifestada de modo universal. Cf. Ha, K., *Anerkennung und Integration...*, op. cit., pp. 149-153.

⁴⁴⁶ [«Das Recht ist etwas *Heiliges* überhaupt, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 30.

⁴⁴⁷ [«...die Gebote der Sittlichkeit und des Staats»], *Idem*, «Vorrede», p. 12.

individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad si forma parte de él [del Estado]». ⁴⁴⁸ A juicio de Hegel, la forma estatal moderna es el momento más elevado del despliegue de la idea de libertad, del Espíritu Objetivo en formas institucionales de modo que, al menos a principios del siglo XIX, no es sino en el Estado en donde el individuo puede alcanzar el mayor grado de libertad posible frente a otras comunidades preestatales. El Estado moderno es aquella institución que ha podido superar las guerras religiosas para poder garantizar la paz y el autodesarrollo de la libertad de los ciudadanos y pueblos que habitan en dichos espacios políticos. En este sentido, es un presupuesto para el desenvolvimiento armónico de la eticidad la separación entre Iglesia y Estado, ya que este distingo confina a la religión a estar supeditada a los poderes legítimos del orden institucional civil y no le permite disputar una *plenitudo potestatis* cuya representación no tenga en su base la voluntad de los ciudadanos (véase *infra* § 41).

En suma, la eticidad no es sólo la autoafirmación de la idea de libertad desplegada en sus tres momentos (*i. e.* derecho abstracto, moralidad y eticidad) sino que también, más precisamente, denota el derecho positivo y el plexo de tópicos que constituyen sus fuentes más relevantes. Como señala Hegel:

«La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y para sí es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto [...] Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento. En efecto, al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene, en cambio, exclusivamente para sí, por lo cual, ninguno de los dos momentos tiene por sí realidad. Sólo lo infinito, la idea, es efectivamente real, el derecho sólo existe como rama de una totalidad, como una planta que crece en torno a un árbol ya firme en y para sí» ⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ [«...das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist»], *Idem*, § 258.

⁴⁴⁹ [«Die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seienden Guten ist die *Sittlichkeit*, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen [...] Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee ist wirklich: das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes»] *Idem*, § 141, Ag.

El despliegue de la Idea en la eticidad se devela como verdad y sentido último de sus momentos anteriores, pero esencialmente como su fundamento primero. La eticidad bajo la forma del derecho positivo remite a una totalidad que abarca el derecho abstracto y la moralidad, pero los particulariza histórica y culturalmente, en un contexto preciso de un Estado y una Nación determinadas, bajo las cuales dicho sistema jurídico tiene lugar. En su aspecto propiamente institucional la eticidad remite a normas escritas y a mandatos sociales (en sus articulaciones internas) connaturales a las prácticas y costumbres cotidianas de la comunidad de la cual emerge. Tales prácticas suponen a la eticidad como tal, y la desagregación en aspectos jurídicos, morales y *éticos* en sentido estricto corresponde al análisis que lleva a cabo la razón. Lo jurídico y lo moral no pueden existir sin la eticidad, porque si lo contrario ocurriera, éstos carecerían de una orientación teleológica y superadora de las contradicciones que existen entre ambos. De este modo, el derecho existe como tal en virtud de una eticidad que lo sostiene y que lo orienta como expresión de la idea de libertad.⁴⁵⁰

Una de las maneras a través de las cuales Hegel se refiere a la eticidad es a partir del tópico aristotélico de la *segunda naturaleza*. En un acercamiento más próximo a la noción de eticidad es posible advertir que Hegel busca cristalizar (a) las prácticas propias de una comunidad, en lo relativo a la costumbre y a su historia, y (b) la codificación de las normas de modo sistemático en una propuesta política que, en el caso del texto de 1821, se expresa como monarquía constitucional. A comienzos del tratamiento de la Parte III de sus *Grundlinien...*, Hegel describe dos aspectos concomitantes de la eticidad, a saber: por una parte, lo ético objetivo, entendido como «...las *instituciones y leyes existentes en y para sí*»,⁴⁵¹ la concretización o la realización del movimiento de la eticidad en instancias estables y no sometibles al cambio repentino. Por otra parte, el autor de la *Phänomenologie des Geistes* se refiere a lo ético subjetivo, es decir, al proceso en virtud del cual este movimiento acaece en la *autoconciencia*, el momento en el cual la sustancia ética se sabe a sí misma y se reconoce en el mundo.⁴⁵² El rasgo distintivo de la eticidad reside en el hecho

⁴⁵⁰ Cf. von Bogdandy, A., *Hegels Theorie des Gesetzes*, Freiburg, Karl Alber, 1989, pp. 119 y ss.

⁴⁵¹ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 144.

⁴⁵² Hegel expresa: «La autoridad de las leyes éticas es infinitamente más elevada [que la de las leyes naturales] porque las cosas naturales exponen la racionalidad de un modo completamente *exterior* y singularizado y la ocultan bajo la figura de la contingencia» [«Die Autorität der sittlichen Gesetze ist

ser un concepto cuyo plexo de significantes se articula en torno a aspectos inasequibles bajo una definición extensional (v. g. la actividad del Espíritu) y aspectos codificables en la letra de la ley positiva (v. g. el Código Penal). Una de las dificultades para comprender la eticidad hegeliana es, por una parte, la intelección de estos dos momentos por separado, y por otra, la naturaleza de la relación que se da entre ellos. Así, lo ético objetivo no es una mera formalidad⁴⁵³ sino que presupone un contenido procedente de la acción del Espíritu *realizada* en los ciudadanos. De este modo, él sostiene:

«En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, como modo de actuar universal de los mismos, lo ético aparece como *costumbre*. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma que penetra, el significado y la realidad efectiva de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia existe por primera vez como espíritu»⁴⁵⁴

La yuxtaposición de acciones éticas realizadas en conjunto al interior de una comunidad reafirman y recrean su carácter, convirtiendo dichas prácticas en hábitos, los cuales gozan de un respeto y de una autoridad genuinas por pertenecer a las costumbres de dicha sociedad, allende el hecho de que éstos sean o no respetados. Esta segunda naturaleza *eticiza* al hombre y le proporciona su carácter espiritual, en tanto sujeto de derechos y deberes. Por esta razón, para Hegel el esclavo no puede tener deberes, ya que no tiene derechos. No existe la posibilidad de pensar en un conjunto de obligaciones disociado de sus respectivas *libertades* o a la inversa.

unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz *äußerliche* und vereinzelt Weise die Vernünftigkeit darstellen und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen»], *Idem*, § 146, Obs.

⁴⁵³ *Idem*, § 135.

⁴⁵⁴ [«Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, - die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist»], *Idem*, § 151. Según U. Rameil, el ejemplo de Hegel para este punto es la eticidad antigua de los lacedemonios, cuyas acciones cotidianas estaban sostenidas bajo el sustrato de una sustancialidad ética dadora de sentido para tales actos. Cf. Rameil, U., «Sittliches Sein und Subjektivität... », op. cit., pp. 152-153.

El momento subsiguiente que Hegel aspira a fundamentar es la positivización de la eticidad. Esto no quiere decir que todo aquello a lo cual Hegel se refiera con el vocablo «eticidad» sea codificable en una ley más allá de la pericia o impericia de los juristas que se ocuparan de escribirla. Por el contrario, existe un aspecto que es codificable y éste es el que debe puesto por escrito. En efecto, como lo fue en 1804 el Código Napoleónico para los franceses, la constitución es para Hegel es el modo de resolver la «cuadratura del círculo» (v. g. cómo ser libre obedeciendo) y la manera privilegiada de positivizar la segunda naturaleza producto del hábito. Naturalmente, existe una dimensión correspondiente a la decisión política encargada de convertir en letra escrita la autoidentidad del hábito que no puede ser sustituida por una reflexión filosófica. Para Hegel es central que en la ley fundamental se encuentre cristalizada esta naturaleza, ya que la constitución es un «sistema de mediación».⁴⁵⁵ Tal sistema armoniza las contradicciones existentes entre la libertad de mercado y las obligaciones de los individuos para con el Estado y con sus conciudadanos. Dicha mediación se da entre conductas habituales y prácticas cotidianas aparentemente aisladas, y la letra de la constitución elaborada racionalmente por el Estado. Con todo, la garantía de la racionalidad de la constitución radica en la legitimidad lógico-histórica que la produce. La constitución surge con el tiempo como « [lo] existente en y para sí, y por lo tanto hay que considerarla como lo divino y persistente por encima de la esfera de aquello que se hace».⁴⁵⁶ En este punto Hegel defiende la racionalidad histórica que subyace a la ley fundamental y que supera a la arbitrariedad que, ocasionalmente, pretende imponer el entendimiento abstracto. En este contexto Hegel critica a Napoleón, quien quiso darles a los españoles una constitución *a priori*.⁴⁵⁷ Una constitución nunca puede carecer de asidero histórico en la realidad, puesto que es la manifestación escrita de una eticidad autoconsciente. En el caso español Hegel interpreta que la constitución era un objeto del entendimiento que carecía del fundamento ético del cual toda ley debe emanar.

⁴⁵⁵ [«Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittlung»], *Idem*, § 302 Ag. Para un encuadre histórico de este tópico, véase el texto de Barberis, M., «Quel che resta dell'idea di nazione. L'idea di nazione da Rousseau a Renan», en: *Filosofía política*, año VII, N° 1, aprile 1993, pp. 5-28.

⁴⁵⁶ [«an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 273 Obs.

⁴⁵⁷ Señala Hegel: «Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional de lo que tenían antes, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel» [«Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was sie früher hatten, und doch stießen sie es zurück als ein ihnen Fremdes, da sie noch nicht bis dahinauf gebildet waren»], *Idem*, § 274 Ag.

Efectivamente, la crítica hegeliana se dirige a señalar la injusticia histórica de querer dotar a los españoles de algo para lo cual aún no estaban preparados. Retomaremos este tópico en los apartados §§ 42 y 47.

En suma, el concepto de eticidad en su aspecto propiamente institucional es referido por Hegel a la constitución. El conjunto de instituciones políticas del Estado debe cristalizar la segunda naturaleza de un pueblo, la cual se percibe en la experiencia a través del hábito y de la autoconciencia de sus ciudadanos. En este sentido, la constitución es un producto histórico, y no es algo que pueda violentar el curso de las acciones de una nación en particular, a pesar de que quienes empíricamente redacten las líneas de dicho texto puedan tener ideas más avanzadas a las de su época. A nuestro entender, esta comprensión hegeliana de la eticidad y de la constitución no niega el carácter rector del derecho y no necesariamente debe ser comprendida como una sacralización del presente o como una actitud políticamente conservadora. Por el contrario, la posición de Hegel busca renovar y unificar las instituciones políticas alemanas diezmadas por los poderes en pugna de los principados. En este sentido, Hegel no aspira a consagrar el Estado Prusiano como el fin de la historia en materia jurídico-política sino que busca reformar un atávico derecho prerrevolucionario a la realidad sociopolítica alemana de 1821.

Retornando las reflexiones introductorias de este apartado, podemos decir que Hegel formula el concepto de eticidad (con su cariz técnico) en un contexto histórico en el cual se produce una cesura evidente entre la sociedad civil y el Estado. Allende el hecho de que le quepa el mérito de haber formulado dicho distingo con claridad, a nuestro entender el aporte sustantivo de Hegel radica en el intento de reunificar dicho binomio a través de la noción de «eticidad», situando al interior de ésta un lugar específico, no autónomo, pero legítimo para la sociedad civil. En este sentido, la idea de eticidad gravita en torno a una problemática histórica que estalla con la Revolución Francesa y que, en principio, no habrá de recomponerse de manera estable en los años en que Hegel escribe. A su vez, podríamos arriesgar que nunca hubo de darse una completa rearmonización de dicha cesura, si a fines del siglo XX y a principios del XXI aún se sigue discutiendo la relación entre Estado,

normas e individuos en referencia a un concepto de *eticidad* cuyas raíces se encuentran -por antonomasia- en Hegel.⁴⁵⁸

En síntesis, para Hegel la noción de *eticidad* debe entenderse como un momento superador, contenedor, pero a la vez orientador de los sentidos del derecho abstracto y de la moralidad. La eticidad hegeliana hace referencia a un concepto propuesto por Hegel para dar cuenta de una dimensión ontológica del presente, inadvertida por sus contemporáneos. El derecho abstracto y la moralidad no pueden encontrar su sentido y dirección teleológica sino en la eticidad, puesto que ésta les proporciona un contenido a las estructuras abstractas del derecho y a las reflexiones formales de la conciencia (v. g. la universalización de las máximas que tiene como resultado al imperativo categórico). El carácter normativo de la idea de eticidad se aprecia en la medida en que esta segunda naturaleza forma parte de estructuras institucionales cuya relación con los ciudadanos es de protección y obediencia. Sin lugar a dudas, no todo contenido ético implica una obligación expresa, de cuya inobservancia se seguiría un castigo. No obstante, muchos de los contenidos propios de la eticidad son mandatos que deben ser observados por los ciudadanos pertenecientes a la comunidad en la que viven. En este sentido, la eticidad alcanza su momento de concreción y de particularización en el conjunto de instituciones políticas del Estado, es decir, de aquello a lo cual se refiere el vocablo alemán «constitución [*Verfassung*]» en el siglo XVIII. La constitución es el sitio en el cual la autoconciencia se expresa como letra universal, es el lugar en el cual el hábito alcanza el único *status* ontológico capaz de producir un reconocimiento en los ciudadanos y, de esta manera, una recomposición de la relación virtuosa entre individuos, normas e instituciones políticas. Retomamos este tema en el § 47.

§ 40 Junto con las nociones de *disposición* y *eticidad* es preciso detenerse ahora en la noción de *sentido del Estado*, concepto fundamental para explicar la ética estatal

⁴⁵⁸ Cf. Böckenförde, E.-W., *Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts*, Ulm, Humboldt-Studiumzentrum, 2001.

preconizada por Hegel en su teoría del funcionariado estatal.⁴⁵⁹ Como ha sido expuesto, la burocracia está íntimamente vinculada con el estamento universal, del cual Hegel exige el compromiso más alto con el Estado. Al participar de un cuerpo político orgánicamente articulado, de este estamento no se puede esperar que su conducta obedezca al capricho y la contingencia de cada individuo, sino que debe encontrarse reglada por una visión del mundo cuyo horizonte respresente a la universalidad de la acción que se lleva a cabo. El funcionariado se nutre del estamento más instruido, y por lo tanto, es el que tiene una alta responsabilidad en proporcionar las garantías de funcionamiento del Estado. En este sentido, es relevante notar que, tanto en los *Grundlinien...* como en las *Vorlesungen über Philosophie des Rechts* Hegel utiliza reiteradamente el término «garantía [*Garantie*]»,⁴⁶⁰ a los efectos de tipificar la ética del funcionario como un reaseguro de la saludable vida del Estado. Ahora bien, aún cuando sea decisiva para el funcionamiento del Estado, la preocupación fundamental de Hegel no pasa tanto por la instrucción o la formación de los funcionarios, sino más bien por su disposición ética y por su particular disposición política. Por lo tanto, es preciso caracterizar al funcionariado para comprender su naturaleza y su función.⁴⁶¹

En primer lugar, es preciso mencionar que el «funcionario del Estado [*Staatsamt*]» presta un servicio al Estado, motivo por el cual la compensación por su trabajo no tiene que ser excesiva en lo que se refiere a su paga, puesto que esto podría distorsionar la naturaleza del cargo y función.⁴⁶² Trabajar en el Estado debe ser algo digno de orgullo para quien goza de esta oportunidad, y de aquí que los trabajos breves deben ser recompensados con emolumentos (*Emolumente*), pero no con una paga excesiva que pueda motivar que los individuos aspiren a trabajar en el Estado por el dinero y no por la necesidad institucional

⁴⁵⁹ Para una consideración histórica de la ética del funcionario en la modernidad, véase Stolleis, M., «Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)», en: Schnur, R. (comp.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 273-326.

⁴⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 272, 286, 298 Ag., 301, 308, 309, 310; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., §§ 140, 144, 148, 149, 150 y 153.

⁴⁶¹ Preterossi destaca el hecho de que Hegel busca encontrar un equilibrio entre una burocracia puramente técnica y una administración pública politicizada, que se entienda a sí misma como una *elite* que debe conducir al Estado (como, según Koselleck, era alto funcionariado prusiano a comienzos del Siglo XIX). Cf. Preterossi, G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia hegeliana*, Napoli, Guerini, 1992, pp. 44 y ss.

⁴⁶² Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 37.

misma.⁴⁶³ Asimismo, el ingreso a trabajar en la planta del Estado debe darse a través de exámenes, no como en los pequeños Estados en los cuales se accede a los cargos a través de «relaciones personales [*subjektive Verhältnisse*]».⁴⁶⁴ Esto es fundamental para que no se forme una casta de gobierno, por lo cual Hegel sostiene:

«El mal de nuestros Estados es, sobre todo, que un estamento medio se constituye a partir de la aristocracia feudal del pasado. Pero ahora no es más el nacimiento sino la formación general lo que constituye lo característico del estamento medio, a través de lo cual éste es necesario para el monarca, lo cual podría constituir un auténtico cuerpo extraño entre él y el pueblo»⁴⁶⁵

Cuando se produce este estamento medio, ocupando los puestos del Estado sin ostentar la ética que es condición necesaria para dicha burocracia, no sólo se desnaturaliza la función que estos sujetos tienen que llevar a cabo, sino que se pone en riesgo la salud del Estado en su completitud, dado que las garantías éticas del mismo se ven socavadas desde su raíz. En este sentido, a diferencia del eforato fichteano, para Hegel no pueden existir organismos (de control) que pertenezcan y al mismo tiempo no pertenezcan al cuerpo del Estado, puesto que dos vicios acompañarían su génesis y naturaleza: la pregunta por la legitimidad de los mismos, y la cuestión de quién controla a los que controlan. En este sentido, el control *desde abajo* sólo puede ser llevado a cabo por las instituciones que exhiben una legitimidad de origen, es decir, las corporaciones. Asimismo, Hegel agrega:

⁴⁶³ A este estamento pertenecen también los docentes: «Al estamento universal pertenecen también los docentes, los cuales ponen la ciencia al servicio del bien común. Es un honor para un Estado cuando puede proporcionar privilegios o independencia de las necesidades básicas para el apoyo del estamento universal, y en particular, a la formación científica de los individuos. En lugar de ello Alemania se ha preocupado por otorgar privilegios a la nobleza, la cual se dedica a las pasiones más inconfesables a costa de sus súbditos» [«Zum allgemeinen Stand gehören auch die Lehrer, die sich zum allgemeinen Besten auf die Wissenschaften legen. Es ist Ehre für einen Staat, wenn er zur Unterstützung des allgemeinen Standes und insbesondere zur Ausbildung der Wissenschaft den Individuen, die sich ihr Leben lang ausschließlich derselben widmen, gewisse Privilegien oder Vermögensunabhängigkeit gestattet. Statt dessen aber pflegte man in Deutschland dem Adel Privilegien zu geben, der zur Last seiner Untertanen sich den schändlichsten Leidenschaften überließ»], *Idem*, § 105.

⁴⁶⁴ *Idem*, § 144.

⁴⁶⁵ [«Das Übel unserer Staaten ist hauptsächlich, daß ein Mittelstand sich bildet, den früher der Feudaladel bildete; aber nun ist es nicht mehr die Geburt, sondern es ist die allgemeine Bildung, was das Eigentümliche des Mittelstands ausmacht, wodurch er dem Fürsten notwendig ist und welches ein eigentümlich Fremdes zwischen ihm und dem Volk ausmacht»], *Idem*, § 145.

«La razón constitucional de la autoridad pública es un momento fundamental en la constitución de un Estado. La garantía de los funcionarios de gobierno radica en esto de dos maneras: que sólo pueden ser sustituidos a través de un juicio ordinario [...] y que los funcionarios se hallan autorizados por la constitución, y poseen derechos precisos y fijos». ⁴⁶⁶ De tal modo, así como se precisa una disposición particular para ser miembro del Estado, las instituciones políticas acogen y promueven la preservación de esta disposición (cambiante según el cargo y correspondiente responsabilidad) a través de la eticidad. El Estado les reconoce a sus funcionarios la disposición y lleva a cabo las medidas necesarias para que esta sustancia permanezca presente entre ellos y no se convierta en algo así como un subterfugio a imitar a fines de ocupar puestos en la administración pública.

Acerca del sintagma *sentido del Estado* Hegel ofrece una suerte de definición en el comentario sobre las Actas de la Asamblea de Württemberg de 1815-1816:

«[El sentido del Estado] no está limitado a la posesión de un discernimiento abstracto ni a la mera honradez o a la buena intención por el bien del todo y lo mejor para los particulares [...] el sentido del Estado se adquiere, ante todo, ocupándose directamente de los asuntos de interés universal, en los cuales no solamente se siente y se reconoce el valor infinito que lo universal tiene en sí mismo, sino que se adquiere en profundidad la experiencia de la resistencia, la enemistad y la deshonestidad del interés privado y de la lucha que ello implica, particularmente contra la tenaz obstinación que se arraiga en las formas jurídicas» ⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ [«Diese konstitutionelle Berechtigung der Behörden ist ein Hauptmoment in der Verfassung eines Staates. Die Garantie der Regierungsbeamten besteht in diesem Doppelten, daß sie nur nach förmlichen Urteil ihrer Stelle entsetzt werden können und ihre Rechte haben und so nach der Seite ihrer Besonderheit unabhängig sind [...] daß die Behörden selbst durch die Konstitution berechtigt sind, gewisse feste Rechte haben»], *Idem*, § 144.

⁴⁶⁷ [«Sie ist nicht mit abstrakter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen abgetan [...] Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der *habituellen Beschäftigung* mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Wert, den das Allgemeinein sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des *Privatinteresses* und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern es sich in der Rechtsform festgesetzt hat, durchgemacht wird»], Hegel, G. W. F., «Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. IV, pp. 475-476.

El sentido del Estado no alude a una cualidad atómica que puede adquirirse de manera aislada con independencia de otras virtudes que todo funcionario del Estado debe poseer. La tarea universal llevada a cabo por la burocracia es incompatible con el interés privado, puesto que el sentido del Estado tiene una ineludible orientación hacia el bien común y lo público. Para Hegel este *sentido* es algo que debe encontrarse en una relación directamente proporcional con la responsabilidad del cargo ocupado. Es por esto que se hará mención a esta noción de manera más amplia al presentarse a las asambleas de estamentos, cuyos parlamentarios habrán de ostentar este *sentido*, el cual se presenta como una de las garantías del esperado funcionamiento del Estado.⁴⁶⁸

Al referirse a los diputados y a los ministros de gobierno, Hegel da cuenta de este *sentido del Estado* como una «disposición estatal [*staatsrechtliche Gesinnung*]», connotando el matiz específico que el funcionario de alto rango debe ostentar. El lugar de los ministros es sumamente delicado en la estructura del Estado, ya que, por una parte, representan al monarca (*i.e.* los ministros son elegidos por el monarca), y por otra, son los responsables políticos de las decisiones que toma el monarca, de lo cual se sigue que la ética estatal que ellos deben ostentar no tiene que ver sólo con la confianza que el monarca pueda tener en ellos. Por supuesto, sería difícil pensar que un monarca eligiera a ministros en quienes no pudiera confiar (técnica o éticamente). Sin embargo, la perspectiva hegeliana aspira a pensar la figura de la confianza integrada al complejo *Gesinnung-Sittlichkeit*. Un monarca podría depositar su confianza en un ciudadano con quien tuviera cierta relación personal, pero esta confianza no tendría una articulación orgánica en el Estado, y el nombramiento de este sujeto como ministro introduciría el azar en una delicada estructura en la cual, según Hegel, no es posible admitir la contingencia. Por el contrario, el funcionario que exhiba la disposición estatal será un ciudadano que pueda exhibir haber llevado a cabo un tránsito por las instancias *dispositivas* (los tres estadios descriptos de la *Gesinnung*) y relativas a la eticidad (la concretización de esta disposición en instituciones políticas) que puedan testificar su *sentido del Estado*.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, §§ 297, 302 y 310. Véase *infra* § 44.

⁴⁶⁹ Hegel afirma: «Por lo demás, los estamentos se relacionan con la constitución del todo, de que la disposición libre de los electores, así como la disposición estatal de los diputados sólo es posible cuando los derechos de los singulares están asegurados por medio de lo público de la administración de justicia,

En suma, con el *sentido del Estado* Hegel culmina una caracterización ética del estamento universal, el cual es portador de una alta responsabilidad en la preservación de la salud del cuerpo político, así como de los aspectos institucionales del Estado. Entre las formas de la disposición, la eticidad, y el sentido del Estado es posible observar un modo de reflexionar acerca de la mediación ética entre individuo y Estado ausente en el iusnaturalismo moderno. En efecto, la filosofía hegeliana no se interesa por el foro interno de los individuos, sino que, luego de ofrecer argumentos en contra de las perspectivas individualistas, reformula la dimensión del ciudadano en su nexa con el Estado. De esta manera, logra hacer visible en relaciones concretas (institucionales y legales) aquello que en el espíritu del pueblo aparece de modo discutible.

§ 41 Como hemos visto en los primeros dos capítulos, el vínculo a través del cual Hegel piensa el nexa entre religión y política guarda una concomitancia con un tópico recurrente en el iusnaturalismo moderno. Por ello es preciso someter a examen una hipótesis que ha sido formulada con frecuencia por distintos intérpretes, a saber: ¿es el Estado hegeliano un tipo de institución que sólo puede concordar cualquier religión, con cualquier religión cristiana, o sólo con un pueblo protestante?⁴⁷⁰ Aquí es menester tener presente dos

de los juzgados, y los derechos de las comunidades particulares; y los intereses también están protegidos a través de la autoridad de los ciudadanos y del autogobierno» [«Übrigens hängen Stände so mit der Verfassung des Ganzen zusammen, daß freie Gesinnung der Wähler sowie freie und staatsrechtliche Gesinnung der Deputierten nur möglich ist, wenn die Rechte der Einzelnen durch Öffentlichkeit der Rechtspflege und Geschworenengerichte und die Rechte der besonderen Gemeinden und Interessen durch die freie Konstituierung von Bürgerobrigkeiten und Selbstverwaltung versichert sind»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 153. Los ministros, por su parte, deben estar expuestos frente a los diputados, representantes de los estamentos: «Lo más tedioso del cargo de un ministro radica en que, frecuentemente, él deba pensar y hablar seis y hasta ocho horas sobre cuestiones parcialmente inesperadas. Este control sobre el poder gubernativo es la garantía más grande para la idoneidad y la recta disposición de los ministros» [«Das ist nun das Lästigste in der Stelle eines Ministers, denn hier muß er oft sechs bis acht Stunden über teils unerwartete Anfragen denken und sprechen. Diese Kontrolle über die Regierungsgewalt ist die größte Garantie für die Tauglichkeit und rechtliche Gesinnung der Minister»], *Idem*, § 149.

⁴⁷⁰ O. Pöggeler lo formula del siguiente modo: «...sólo la religión protestante sería conciliable con la esencia del Estado. En los Estados católicos, en los cuales falta la Reforma, habrán de experimentar nuevamente revoluciones», en: «Einleitung» a Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., p. XXXI. Cf. Maurer, R., «Hegels politischer Protestantismus», en: *Der Staat*, N° 10, 1971, pp. 455-479; Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., Siep, L., «Ist Hegels Staat

consideraciones: por una parte, es cierto que *prima facie* las aspiraciones de Hegel buscan formular una teoría política que no sólo se refiera a los diferentes principados alemanes, ni tampoco a los países protestantes. Mas, por otra parte, también es preciso recordar que Hegel rechaza la idea según la cual pueda existir una teoría del Estado abstracta, como si fuera el producto de un ejercicio del entendimiento, que luego pudiera ser aplicada o utilizada por los pueblos que así lo desearan.⁴⁷¹ Consecuentemente, es preciso evaluar si, allende las pretensiones de Hegel, es posible pensar en ciertos presupuestos no del todo explicitados que sean relevantes para poder comprender su teoría, en lo concerniente a este punto.

Si, en efecto, se acepta la importancia y el alcance de los conceptos de *disposición* y *eticidad* expuestos hasta el momento, es preciso ahora interrogarse por la importancia de la así llamada «disposición religiosa [*religiöse Gesinnung*]», a la cual Hegel se refiere en distintos pasajes de su obra. Con otras palabras, es menester preguntarse por la relevancia que la religión (y llegado el caso, *qué* religión) tiene para el Estado hegeliano, en particular, para producir la particular inclinación de los sujetos particulares hacia el ejercicio de la virtud y de la obediencia a las leyes. La cuestión fundamental es formulada claramente por Hegel:

«Éste es el lugar para referirse a la *relación del Estado con la religión*, ya que últimamente se ha repetido con mucha frecuencia que la religión es el

ein christlicher Staat?», en: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, 2010, pp. 93-114; Kallscheuer, O., «Hegels Theorie der Säkularisierung. Rechtstaat als protestantisches Prinzip?», en: Arndt, A., Cruysberghs, A., Przylebski, P. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 109-120; Schick, F., «Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion nach § 270 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*», en: Arndt, A., Cruysberghs, A. y Przylebski, P. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, 23-36; Schmidt, G., «Die Religion in Hegels Staat», en: *Philosophisches Jahrbuch*, N° 14, 1966-1967, pp. 294-309; Guzalska, K., «Die Rolle der Religion im Staat. Hegel als christlicher Philosoph» en: Arndt, A., Cruysberghs, A. y Przylebski, P. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 259-264. Por razones de espacio, dejamos de lado aquí el examen de una interpretación teológico política de la filosofía del Estado hegeliana.

⁴⁷¹ En el caso de las colonias (fundadas por pueblos europeos) Hegel entiende que en sus comienzos dependen en gran medida del país de procedencia, pero que luego pueden convertirse en Estados: «Al comienzo las colonias son dependientes de la madre patria, pero luego devienen poco a poco independientes y constituyen Estados propios» [«Anfangs sind nun die Kolonien vom Mutterland abhängig, nach und nach werden sie aber unabhängig und bilden eigene Staaten»], Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, § 120.

fundamento del Estado, y que esta afirmación se hace además con la pretensión de que con ella esté acabada la Ciencia del Estado»⁴⁷²

Este interrogante puede ser interpretado, al menos, de dos maneras:

- (a) El Estado, como institución terrenal, es en sí mismo insuficiente para asegurar la estabilidad de la comunidad política. Por tanto, se necesita un complemento para poder asegurar su estructura.⁴⁷³
- (b) La *forma*⁴⁷⁴ total del Estado se basa en la religión, es decir, la realización de la institución estatal estaría fundamentalmente contenida en la religión, y el Estado no sería sino una versión secular del orden religioso o eclesiástico.

Estas dos aserciones son tematizadas por Hegel en los *Grundlinien...* sin hacer ostensibles referencias a religiones en particular. Con todo, en la *Enzyklopädie...* Hegel se refiere claramente a una confrontación entre el protestantismo y el catolicismo, a partir de la cual es posible formular un tercer interrogante:

- (c) ¿Posee acaso la fundamentación moderna del Estado características que procedan exclusivamente del protestantismo? ¿Existe una estructura en esta religión que pueda aparecer como fundamento del Estado?

⁴⁷² [«Es ist hier der Ort, *das Verhältnis des Staats zur Religion* zu berühren, da in neueren Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sei, und da diese Behauptung auch mit der Präntention gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sei], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

⁴⁷³ El término «complemento [*Ergänzung*]» es utilizado por Hegel cuando, en otro contexto, se expone a la religión como «una manifestación que complementa al Estado» [«sich ergänzende[n] Manifestation[en] des Staates»]. Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 360. Esta formulación no puede ser asimilada sin matices al célebre Teorema de Böckenförde, puesto que la estatalidad hegeliana misma parte de presupuestos morales y éticos, que en este teorema aparecen *prima facie* excluidos. Cf. Böckenförde, E.-W., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 60.

⁴⁷⁴ Hegel mismo se refiere a la religión como «forma [*Form*]», en el sentido de principio organizador del sentido de una materia.

Hegel analiza el lugar de la religión en el Estado a partir de dos perspectivas. Por una parte, como forma para las instituciones políticas, por otra, como una forma paralela a la estatalidad. Ante todo, él argumenta contra las doctrinas que interpretan la religión sólo como un «consuelo [*Trost*]» o una «servidumbre [*Knechtschaft*]».⁴⁷⁵ Hegel es consciente de que, cuando el Estado es comprendido como una forma independiente en relación con la religión, ésta puede ser utilizada como un instrumento por parte de quien gobierne. Esta interpretación es rechazada por Hegel desde un comienzo, porque no puede juzgar el significado y la *interioridad* de la religión en sí misma. En cambio, Hegel defiende la tesis según la cual tanto la religión (*i. e.* la Iglesia) como el Estado expresan la verdad absoluta. Así, afirma: «Iglesia y Estado no se oponen por el contenido de la verdad y la racionalidad, sino que se diferencian por la forma».⁴⁷⁶ En la medida en que Iglesia y Estado sean expresiones de un mismo origen es presumible de aguardar que ambas posean análogas aspiraciones. De tal modo, Hegel intenta determinar la particularidad de cada una de ellas, destacando sus respectivos límites y posibles conflictos.

El Estado no puede basarse en la Iglesia, puesto que el Estado, como tal, desaparecería. Se trata de una institución soberana que se ocupa de los intereses terrenales, realiza el despliegue del Espíritu Objetivo y su forma no es sustituible por la de la religión. Con todo, cuando el Estado pretende extraer su fundamentación de la religión aparece *la ley del justo*, quien obra conforme al siguiente principio: «para el justo no hay ninguna ley,

⁴⁷⁵ Hegel escribe: «...tampoco hay que olvidar que la religión puede adoptar una forma que tenga como consecuencia la más dura servidumbre entre las cadenas de la superstición y la degradación del hombre a un nivel inferior al del animal (como ocurre entre los egipcios y los hindúes, que adoran animales como seres superiores) [«so ist ebenso nicht zu vergessen, daß die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier (wie bei den Ägyptern und Indern, welche Tiere als ihre höheren Wesen verehren) zur Folge hat»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

⁴⁷⁶ *Ibid.* En las «Lecciones sobre la filosofía de la religión [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*]» este tópico es expuesto del siguiente modo: «En general la religión y el fundamento del Estado son uno y lo mismo [...] Hay sólo un concepto de libertad en la religión y en el Estado. Este concepto es el más alto del que dispone el hombre, y éste es realizado por el hombre. El pueblo que tenga un mal concepto de Dios, tendrá un mal Estado, un mal gobierno, malas leyes» [«Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates Eins und dasselbe [...] Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze»], Hegel, G. W. F., «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», en: *Werke...*, op. cit., t. XVI, p. 236.

sed fiel y así podrás hacer lo que tú quieras».⁴⁷⁷ En el caso en el cual las leyes religiosas constituyeran los principios del orden político, el principio del justo sería el criterio para distinguir entre una acción buena y una mala. Para Hegel, esto implica dos posibles consecuencias: (i) en donde esta postura se expresa, aparece el fanatismo religioso, «...el cual, como el fanatismo político, destierra toda institución estatal y todo ordenamiento legal por ser barreras opresivas e inadecuadas para la infinitud interior del sentimiento. Así, proscrib[e] la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etc.».⁴⁷⁸ El fanatismo implica la afirmación de una voluntad irracional que no acepta ninguna limitación. La mediación entre universalidad y particularidad yace, pues, en el *yo*, que en cada acción toma una decisión significativa. Su lógica opera del siguiente modo: *soy devoto, ergo actúo correctamente, por tanto actúo bien*. En consecuencia, este pensamiento destruye la eticidad, puesto que ésta aparece sólo como un deber secundario. Sin embargo, Hegel contempla también una segunda posibilidad: (ii) en la medida en que esta postura (en virtud de la cual el Estado extrae sus principios de la religión) no es asumida, amenaza una «demolición de todas las relaciones éticas [*Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse*]», dado que éstas encuentran su fundamento en la representación de un corazón devoto e inexpugnable. El camino de la interioridad y el de la exterioridad tienen como término la destrucción de la eticidad, en la medida en que ella se constituya a partir de la religión, entendida como deber supremo del orden político.

Cuando el lugar de la religión dentro del Estado es reconocido, ella lo complementa introduciendo la dimensión del sentimiento. La religión confirma lo que el Estado enseña, mientras que las instituciones políticas protegen sus «posesiones». El Estado permite y tolera la existencia de diferentes comunidades eclesiásticas porque para ellas «el momento integrador es lo más profundo del sentimiento».⁴⁷⁹ Cuanto más fuerte es el Estado, tanto más «liberal» se comporta con cada comunidad eclesiástica. Cada iglesia recibe más

⁴⁷⁷ [«dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben; seid fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

⁴⁷⁸ [«... der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende, der inneren, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken und somit Privateigentum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft usf. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt»], *Ibid.*

⁴⁷⁹ [«das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist»], *Ibid.*

control propio en relación con su propiedad y su poder.⁴⁸⁰ Hegel subraya también que una fuerte diferencia entre un *foro interno* y un *foro externo* no puede ser sostenida.⁴⁸¹ A pesar del distingo entre interioridad y exterioridad como *espacio* de la Iglesia y el Estado (*i. e.* mientras que para la religión la disposición interna hacia la actitud devota es relevante, el Estado demanda el cumplimiento de las leyes, sin exigir *prima facie* un «aspecto interno» correlativo) la libertad de ambos abarca un aspecto subjetivo y uno objetivo. En efecto, la religión tiene como culto o doctrina su aspecto exterior activo, puesto que la doctrina implica siempre una acción en la realidad, aún cuando ésta no se realice verbalmente. Por otra parte, el cumplimiento de las normas contiene una interioridad que conlleva consecuencias más allá del mero derecho. Este argumento plantea la cuestión de la limitación de la doctrina de la Iglesia por medio del Estado, a saber: ¿en qué medida puede el Estado permitir la libertad de las doctrinas religiosas? ¿Cuándo y cómo puede el Estado limitar la doctrina religiosa? Ante todo, Hegel destaca que «aquí Estado e Iglesia directamente coinciden o se oponen entre sí».⁴⁸² Aquí aparece la cuestión más controversial, a saber, la colisión de deberes entre Iglesia y Estado, frente a los cuales tiene lugar el siguiente dilema: el Estado debe permitir la multiplicidad de opiniones, pero simultáneamente proteger la «verdad objetiva». Hegel aclara:

⁴⁸⁰ «En la medida en que una colectividad religiosa de individuos se eleva al rango de una comunidad, de una corporación, queda bajo la vigilancia policial superior del Estado» [«Insofern die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen sich zu einer Gemeinde, einer Korporation erhebt, steht sie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staats»], *Ibid.*

⁴⁸¹ Esto no implica, que el Estado no considere a la conciencia como un espacio sacrosanto. Hegel explica: «En cambio, la *doctrina* misma tiene su ámbito en la conciencia y pertenece al derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia, a la esfera de la interioridad, que, en cuanto tal, no constituye el dominio del Estado» [«Die *Lehre* selbst aber hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjektiven Freiheit des Selbstbewußtseins - der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht»], *Ibid.*

⁴⁸² [«Staat und Kirche treffen also hier direkt *zusammen* oder *gegeneinander*»], *ibid.* Según la interpretación de algunos comentadores sería la solución hegeliana para la colisión del protestantismo. Así lo explica R. Maurer: «*El protestantismo es en sí aquella religión que genera una eticización [Versittlichung] fundamental y una socialización de los individuos ya en la subjetividad, y de aquí que a través de la misma convicción que eleva al individuo hacia el valor absoluto y de su persona, no asegure política, social o eclesiásticamente la relación de mediación con lo absoluto. El protestantismo es la posibilidad libre de la libertad política cimentada en la disposición*», Maurer, R., «Hegels politischer Protestantismus», op. cit., p. 466. Las bastardillas son del autor. Cf. también Jaeschke, W., «Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration», en: *Der Staat*, N° 18, 1979, pp. 349-374, p. 361; Kallscheuer, O., «Hegels Theorie der Säkularisierung. Rechtsstaat als protestantisches Prinzip?», en: Arndt, A., Cruysberghs, A., Przylebski, P., *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, 2009, pp. 109-120.

«Pero por otra parte, el Estado debe proteger la verdad objetiva y los principios de la vida ética contra este *opinar* que se atiene a malos principios, en la medida en que adquiere una existencia general que corroe la realidad, y especialmente, en cuanto el formalismo de la subjetividad incondicionada quiere tomar como fundamento el punto de partida científico y sublevar contra el Estado sus propios institutos de enseñanza, dándoles la pretensión de una Iglesia»⁴⁸³

Entendida como expresión de lo absoluto, la verdad objetiva debe ser defendida a través de las instituciones de la sociedad civil y del Estado. El Estado se muestra como el último intérprete de las leyes y de las cuestiones que, al interior de la sociedad civil, pueden introducir conflictos políticos. En virtud de su legítima autoridad, el Estado debe ofrecer la interpretación de los conceptos centrales y más delicados de la vida ética; por tanto, una comunidad eclesiástica no puede afirmar que el orden político sea injusto, puesto que la auténtica justicia pertenece a otra competencia. Contrariamente, debe ser observada la libertad de opinión. Aunque, por cierto, Hegel defiende la idea de que el Estado exija a sus ciudadanos que pertenezcan a una comunidad eclesiástica.⁴⁸⁴

De este modo, Hegel encuentra la clave para determinar el lugar de la confesión dentro del Estado, a saber: *complemento, tolerancia y limitación*. Aún cuando Hegel no exprese la insuficiencia del Estado en sí mismo, señala el significado de la religión como complemento del orden político. Esta condición presupone la tolerancia de iglesias que pueden ocupar su propio lugar sólo cuando cumplan con sus deberes políticos. La pertenencia al Estado implica el cumplimiento de las leyes y, por el contrario, su rechazo

⁴⁸³ [«Nach der andern Seite aber hat der Staat gegen dies *Meinen* schlechter Grundsätze, indem es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfressenden Dasein macht, ohnehin insofern der Formalismus der unbedingten Subjektivität den wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu seinem Grunde nehmen und die Lehrveranstaltungen des Staates selbst zu der Präntention einer Kirche gegen ihn erheben und kehren wollte, die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

⁴⁸⁴ «...puesto que la religión es el momento integrador para lo más profundo de la disposición, puede exigir de sus miembros [del Estado] que pertenezcan a alguna comunidad eclesiástica» [«...indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten»], *Ibid.* Aquí podría establecerse una clara referencia al rechazo del joven Hegel de la posibilidad de un pueblo o de una sociedad de ateos. Véase *supra* § 4.

conduce a su exclusión. La limitación de la autoridad de la Iglesia corresponde a la estructura del orden jerárquico en el espacio político. La capacidad de limitar las pretensiones de la Iglesia (o inclusive de otras comunidades no confesionales) describen un rasgo esencial de la soberanía del Estado, sin el cual el Estado mismo no podría ser caracterizado como tal (véase *infra* § 46).

Es claro que el aspecto *confesional* de la relación entre Estado y religión no responde a la cuestión de la dependencia lógica. E.-W. Böckenförde ha sugerido que Hegel afirmase la existencia de un paralelismo entre Iglesia y Estado, ya que él expondría ambas instituciones como diferentes expresiones de una misma verdad.⁴⁸⁵ Mientras que el Estado sería una forma racional y jurídica de esta universalidad, la Iglesia (*i. e.* la religión) daría cuenta de la manifestación de esta verdad como sentimiento, bajo la *disposición religiosa*. Según esta lectura, no debería hablarse de *dependencia* sino de *paralelismo*. Ahora bien, ¿cómo puede entonces mentarse la forma de la religión como fundamento de la estatalidad? Para fundamentar un orden político Hegel rechaza explícitamente al catolicismo como religión adecuada.⁴⁸⁶ El catolicismo expone (a) una pura exterioridad y permite distinguir una fuerte orientación hacia imágenes milagrosas y la espera de milagros. Esta religión tampoco tendría (c) interioridad alguna en virtud de que ella es dependiente de todo ser exterior. A consecuencia de ello, el sintagma «Estado católico» no describiría sino un oxímoron, dado que esta religión se basaría en el «principio de la no libertad [*Prinzip der Unfreiheit*]». Hegel interpreta el correlato entre interioridad y exterioridad como momento fundamental del orden político, lo cual caracteriza la concordancia entre religión y Estado. En una primera aproximación podría entenderse que la política proporciona un agregado para la religión, dirigiendo su interioridad hacia el exterior. Contrariamente a esto, Hegel observa:

⁴⁸⁵ Böckenförde, E.-W., «Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel», en: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 124.

⁴⁸⁶ «Consecuentemente, la religión católica ha sido alabada de manera tan elocuente y se la alaba todavía como la única que aseguraría la solidez de los gobiernos; de gobiernos, en efecto, vinculados a instituciones que se fundan en la falta de libertad del aquel espíritu que debe ser jurídica y éticamente libre; se fundan, esto es, en instituciones de la injusticia y descansan sobre una situación de perversión ética y barbarie» [«Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, - in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen»], Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., § 552.

«Pero si bien la religión constituye el *fundamento* que contiene en sí lo ético en general, y más precisamente, la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo *fundamento*, y es aquí en donde ambas esferas se separan. El Estado es una voluntad divina en cuanto *espíritu* presente *que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*»⁴⁸⁷

La unidad y la escisión de la Iglesia y del Estado se refieren a la misma estructura. Según esta perspectiva, el Estado no aparece como una versión secular de las instituciones jerárquicas de la religión.⁴⁸⁸ Según Hegel esta interioridad se encuentra desde un principio en la religión. Él precisa que su lugar es el de ser «sólo *fundamento*» a los efectos de determinar la independencia del Estado.⁴⁸⁹ El Estado no hereda formas religiosas que luego son traducidas en formas políticas: «La religión es la relación con lo absoluto *en la forma del sentimiento, de la representación, de la fe* y en él todo centro contenido es algo accidental, que desaparece».⁴⁹⁰ Esta forma no contiene un desarrollo lógico en la dirección de lo político. Sin embargo, el orden político necesita una interioridad semejante que el Estado no puede crear espontáneamente. En virtud del paralelismo expuesto entre *doctrina* y *acción* no puede hablarse aquí de una diferencia entre foro interno y foro externo. Puesto que la doctrina de la Iglesia alcanza la *disposición* más profunda del hombre, es de esperar que acciones devotas alcancen este parámetro, al ser ellas una expresión de esta doctrina. En efecto, el auténtico devoto no puede desconocer su propia *disposición*, aún cuando

⁴⁸⁷ [«Wenn nun die Religion so die *Grundlage* ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur *Grundlage*, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinandergehen. Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfaltender Geist*], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

⁴⁸⁸ «Igual que el conocimiento y la ciencia, la religión tiene como principio una forma peculiar, diferente de la del Estado» [«Die *Religion* hat wie die *Erkenntnis und Wissenschaft* eine eigentümliche, von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Prinzip], *Ibid.*

⁴⁸⁹ Según Rohrmoser y Jaeschke el término «fundamento» no debería ser interpretado con el sentido de una independencia, ya que el Estado hegeliano no se basa en ningún tipo de revelación. Rohrmoser, G. «Die theologischen Voraussetzungen der hegelschen Lehre vom Staat», en: *Hegel Studien*, Beiheft 1, 1964, pp. 239-245. Por su parte, Jaeschke sostiene que Hegel alcanza a superar la oposición entre Iglesia y Estado a través del protestantismo. Cf. Jaeschke, W., «Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat», op. cit., p. 361.

⁴⁹⁰ [«Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten *in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur als ein Akzidentelles, auch Verschwindendes»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 270.

respete las leyes positivas. De aquí se sigue que el significado de esta interioridad pueda ser entendido como correlato de la exterioridad para el Estado, puesto que las instituciones políticas exigen *prima facie* el cumplimiento de las leyes sin que esto presuponga una sincera interioridad que las acompañe. En efecto, como hemos visto, las leyes son obedecidas por diferentes fundamentos: miedo al castigo, costumbre, posible utilidad o una *disposición* interna. Por medio del concepto de eticidad (entendido como superación de la superación kantiana entre moralidad y legalidad) Hegel se introduce en la temática de la fundamentación de la acción. A pesar de los aspectos religiosos de la eticidad, ésta no constituye ningún tipo de religión civil al estilo de Rousseau. La interioridad de la religión es un elemento insustituible referido a la religión de los ciudadanos.⁴⁹¹

Desde la perspectiva de las leyes, los sentimientos son relevantes para su cumplimiento. En este sentido, el Estado proporciona y apoya no sólo la exterioridad, aunque lo que, en rigor se exija, no sea la intención sino el cumplimiento de las leyes. En comparación con esto, la religión abarca la interioridad que el Estado no puede alcanzar de acuerdo con su propia naturaleza. La religión es «fundamento», pero «sólo fundamento» del Estado en la medida en que coadyuva a este momento de la estatalidad, pero sólo cuando Iglesia y Estado se encuentran en una relación armónica, cuando la Iglesia no aspira a gozar de una autoridad ilimitada y cuando el Estado puede ofrecer a las comunidades eclesíásticas la seguridad y los presupuestos de su propia existencia mundana. La religión es así un momento *formante* de la estatalidad, ya que ella forma parte de su propia estructura. Ella no inspira meramente una actividad por parte de los ciudadanos: a causa de su particularidad aporta el momento de la interioridad para la concordancia del orden político. De esta manera, por medio de la pertenencia de los ciudadanos a una comunidad eclesíástica, independientemente de cuál sea ésta, la religión y el lugar de la Iglesia deben ser caracterizados como *constitutivos* del Estado. Aquí se cierra el círculo de «garantías» de la salud del cuerpo político, a través de los distintos modos de la *disposición* y de la *eticidad*.

⁴⁹¹ Siep caracteriza este principio como una «confirmación del Estado en la convicción religiosa». El significado de esta apreciación se focaliza ante todo en la disposición de los ciudadanos, en la certificación del Estado en su interioridad. Siep, L., «Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?», *op. cit.*, p. 95.

En suma, Hegel tematiza la cuestión de la confrontación entre religión y política desde dos perspectivas: (a) el lugar de la religión dentro del Estado y (b) en la fundamentación del Estado. Para cada momento él expone diferentes claves que expresan la naturaleza de este vínculo. La religión requiere la libertad de pensamiento, en tanto ella cumple con sus deberes seculares. Si las «sectas» cumplen con las leyes, ellas pueden permanecer en el Estado. Su tolerancia obedece a que la religión expone un *complemento* del orden político. Aquí es en donde se observa el tránsito de (a) hacia (b): la religión es, pues, un elemento *formante* del Estado puesto que ella opera sobre la interioridad del ciudadano. Dado que Hegel defiende un concepto de Estado entendido como superación del derecho abstracto y de la moralidad, en el cual se contempla como elemento esencial la religión, entendemos que la citada tesis de Böckenförde es o bien falsa, o bien incompleta, puesto que la religión no puede ser meramente pensada como un fenómeno *paralelo* a las instituciones políticas. Cuando Estado e Iglesia respetan sus límites, aquél ofrece a la Iglesia seguridad y condiciones para su acción, mientras que ésta fortalece la eticidad desde el aspecto de la religión, desde la *disposición religiosa*, constituyendo ella por medio de la interioridad el fundamento de la acción.

Capítulo VIII: De la *Verfassung* a la *Konstitution*

«No importa qué tan indispensable sea para el concepto de Estado monárquico la existencia de una asamblea de estamentos, en el peor de los casos sería preferible no tenerla antes que tolerar la continuación de esos privilegios, de esa opresión, de ese engaño y de ese embrutecimiento del pueblo. Es preferible en todo caso no tener diputados que tener estamentos provinciales que sean los representantes de los privilegios de esa aristocracia»

Hegel, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*

§ 42 Como han señalado numerosos intérpretes,⁴⁹² el contexto en el cual Hegel debate con el iusnaturalismo moderno y con sus interlocutores políticos en Alemania presupone la ausencia de un concepto *moderno* de constitución, es decir, la idea de un documento

⁴⁹² Sobre este tema puede verse: Mohnhaupt, H. y Grimm, D., *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995; Canale, D., *Le costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000; Wieacker, F., *Privatrechtsgechichte der Neuzeit unter besonderen Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vadenhoeck und Ruprecht, 1967; Dilcher, G., «Vom ständischen Herrschaftsvertrag zum Verfassungsgesetz», *Der Staat*, N° 27, 1988, pp. 161-193.

respecto del cual toda legislación ulterior debe ordenarse jerárquicamente.⁴⁹³ En este sentido, los códigos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX (el *Allgemeines Gesetzbuch* austríaco o el Código Civil francés de 1804) no son constituciones *strictu sensu* ya que no sólo no cumplen con este requisito sino que tampoco establecen una clara distinción entre diferentes ámbitos de competencia del derecho. Entre los diversos ejemplos que Hegel conoce, tal vez el *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*⁴⁹⁴ sea el más ambicioso, puesto que combina elementos de derecho privado, comercial, eclesiástico, penal, administrativo, civil, etc. Este Código permite ilustrar un *locus* fundamental para la elaboración de la filosofía política hegeliana, puesto que marca un línea divisoria entre elementos propios de las instituciones tardofeudales y aquello que sólo puede ser admitido en un Estado moderno, a saber, la cuestión de los privilegios políticos: los así llamados *privilegios estamentales* no aparecen en estos documentos como una nómina de derechos fundamentales o un conjunto de leyes elementales, sino que se presentan de manera yuxtapuesta con otros derechos o excepciones que deben ser garantizadas para una parte especial de la ciudadanía. Existen diferentes taxonomías en torno a los numerosos tipos de *privilegios*,⁴⁹⁵ las cuales clasifican estas *leges speciales* bajo diversos criterios. Entre ellas,

⁴⁹³ Para citar un ejemplo relevante para el contexto, puede recordarse el art. 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre: «Toda sociedad en la cual la garantía de derechos no esté asegurada, ni tampoco esté determinada la separación de poderes, no tendrá una constitución», en: Jaume, L., (comp.), *Les déclarations des droits de l'homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Flammarion, Paris, 1989, p. 16. Si bien Hegel expone el carácter crítico de los estamentos en el proyecto de constitución de Württemberg, en rigor, la referencia fundamental para este debate está presente en el Código Civil prusiano. Por tanto, por su relevancia histórica, nos referiremos a ciertos aspectos de la cuestión de los privilegios estamentales tal como son presentados allí. Véase Cesa, C., *Hegel filósofo político*, Guida, Napoli, 1976, pp. 105-143; Wieacker, F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit...*, op. cit., t. I, cap. 19.

⁴⁹⁴ El *Allgemeines Landrecht*, sancionado finalmente en 1794, tiene dos publicaciones parciales preexistentes, en 1788 y en 1791, así como cuenta con bosquejos de la década de 1750. Naturalmente, sólo podemos referirnos a algunos aspectos del mismo aquí. Para un comentario y análisis de sus fundamentos filosóficos, históricos y políticos, véase Conrad, H., *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln, 1958; Koselleck, R., *Preußen, zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta, München, 1967; Canale, D. *Le costituzione delle differenze...*, op. cit.; Hernández Marcos, M., «Conoscenza razionale e storia. Sulla relazione tra diritto naturale e diritto positivo nella codificazione prussiana del 1794», en: Fonessu, L. y Henry, D. (comps.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, 2000, pp. 39-53; Jaeschke, W., «Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie...*, op. cit., pp. 221-256.

⁴⁹⁵ Entre las proposiciones clásicas del término «privilegio», véase Denis Diderot, y Jean D'Alembert (comps.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Jean-Léonard Pellet, Genève, 1778, t. XXVII, pp. 450-458; Johann Kaspar Bluntschli y Karl L. Brater (comps.),

consideramos la de H. Mohnhaupt como la más rigurosa. Intentando sintetizar el debate presente en el siglo XVIII y en el XIX, el jurista alemán diferencia entre cinco tipos de privilegios:⁴⁹⁶

- a. Prerrogativas relacionadas con el «otorgamiento «[*Verleihung*]» de un derecho a un estamento específico. Éste poseerá así privilegios relacionados, por ejemplo, con regalías aduaneras o ingresos por impuestos especiales que le corresponderán con exclusividad.
- b. Derechos especiales entendidos como una *excepción*: estamentos particulares son liberados (*befreit*) de la obligación de cumplir con deberes impositivos o leyes en general (exenciones impositivas, casos de inmunidad).
- c. Privilegios entendidos como una «protección [*Schutz*]» de derechos: distintos estamentos poseen derechos especiales de segundo orden para garantizar el cumplimiento de los derechos ordinarios, en los casos en los cuales, por razones de diversa índole, su vigencia se viera en peligro.
- d. Concesiones interpretables bajo el silencio de la ley: dado un estamento que posea un privilegio en especial, al ostentar un *status* superior (valga la aclaración, respecto de una cuestión en particular), habrá de invocar como *naturales* privilegios no escritos que pudieran deducirse de otros privilegios ya escritos.
- e. Por último, las prerrogativas entendidas como «derechos especiales [*Sonderrechte*]»: dada la ausencia de un ordenamiento jurídico jerárquicamente organizado, en ciertas ocasiones el príncipe debe respetar los contratos especiales entre privados con los

Deutsches Staats-Wörterbuch, Stuttgart-Leipzig, Expedition des Staats-Wörterbuch, 1864, t. VIII, pp. 372-377.

⁴⁹⁶ Véase Mohnhaupt, H., «Untersuchungen zum Verhältnis Privilegien und Kodifikation im 18. und 19. Jahrhundert», en: *Ius Commune*, 1975, N° 5, pp. 85 y ss.

dueños de las tierras, en los cuales se establecían consideraciones específicas acerca del pago de impuestos.

Los privilegios estamentales aparecen con frecuencia en el contexto alemán, puesto que la organización jurídica estamental obedece a una tradición que puede hallarse en distintos reinos. A los efectos de señalar aquello que es de relevancia para Hegel, es posible mencionar el caso del *Allgemeines Landrecht* prusiano y el citado proyecto de constitución de Württemberg.⁴⁹⁷ Es preciso aclarar que, si bien es sancionado hacia 1794, en el contexto de una fuerte discusión acerca de las proyecciones de la Revolución Francesa (entre otras cosas, luego de la sanción de la Constitución de 1791), el *Landrecht* es el resultado de diferentes proyectos constitucionales federicianos, el primero de los cuales, cuando menos, debe situarse en el «Bosquejo» de Cocceji, de 1749-1751. Es por este motivo que Hegel, entre otros contemporáneos suyos, considera de escasa o nula relevancia debatir acerca de la actualidad política del mismo. Con todo, es preciso señalar que el *Landrecht* ofrece distintos elementos que, de manera ejemplar, pueden ser señalados como constitutivos del horizonte de discusión que, como veremos, presupone el contexto del debate de Württemberg.

De este modo, es menester poner en evidencia algunos rasgos fundamentales de la cuestión de los *privilegios estamentales*, tal como aparecen en el *Landrecht*, a los efectos de poder comprender las críticas de Hegel a esta institución. Ante todo, es relevante señalar que la ausencia del carácter constitucional (en el sentido precisado) obedece al señalamiento de un orden social y político alternativo, el cual presenta de manera yuxtapuesta una organización de la sociedad articulada en torno a estamentos (v. g. un individuo goza de determinado conjunto de derechos por pertenecer a un estamento específico, y no en su carácter de *persona*), pero también a individuos.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Es preciso aclarar que no se aspira en este trabajo a hacer una presentación exhaustiva del trasfondo histórico de la cuestión de los privilegios, sino sólo de aquello que es relevante para comprender la crítica hegeliana a los mismos.

⁴⁹⁸ Canale sostiene: «Esta anomalía estructural, demasiado singular a los ojos del observador contemporáneo, ha señalado el destino infausto del código prusiano en la historia de sus interpretaciones. El carácter anfíbio de sus contenidos -todavía ligados al equilibrio del particularismo jurídico y de la sociedad estamental, pero también cercano a los sistemas del iusnaturalismo moderno y

En este sentido, cabe agregar que el Código no sólo no presupone una nítida distinción entre derecho público y derecho privado, sino que tampoco presenta una división entre sociedad civil y Estado. Asimismo, el Código ofrece una organización estamental del orden político con privilegios estamentales y derechos especiales (*Sonderrechte*), los cuales coexisten con una declamada «igualdad ante la ley» de todos los ciudadanos. De manera concomitante, cabe señalar que este *Gesetzbuch* halla su estatuto de *código* no en la moderna intelección de un conjunto de derechos fundamentales consagrados en normas a ser respetadas por toda legislación ulterior, sino en una concepción híbrida compuesta a la vez por derechos individuales y estamentales;⁴⁹⁹ y en la idea de un elemento *constituyente* articulador del orden político, cercano al desarrollo de las Ciencias Camerales en Alemania a lo largo del siglo XVIII, en particular, a la evolución de una tratadística destinada a fundamentar teóricamente la estructura organizativa y funcional de la administración pública.

El carácter híbrido de la estructura del *Allgemeines Landrecht* se hace visible en el ejercicio de los derechos civiles (en un sentido amplio), los cuales proceden tanto de la condición *atómica* de cada persona individual como de su *pertenencia* a un estamento, la cual implica la introducción del individuo en un conjunto de relaciones que habrán de otorgarle *capacidades* específicas para gozar de ciertos derechos. Así, tales capacidades dependen lógicamente de la condición de miembro de dicho estamento. En este sentido, es posible leer artículos que, al interior de la sociedad, oscilan pendularmente entre la dimensión individual y la consocial: «El hombre se define como persona en cuanto disfruta de ciertos derechos en la sociedad civil»;⁵⁰⁰ o «Los derechos universales del hombre se fundan en la libertad natural del hombre, y en la posibilidad de perseguir y promover el

al Estado de derecho- ha hecho de él un Jano bifronte», Canale, D., *Le costituzione delle differenze...*, op. cit., p. 13.

⁴⁹⁹ Wieacker sitúa la fuente de esta conjunción de elementos heterogéneos en la convergencia entre el iusnaturalismo de Christian Wolff y el de Samuel Pufendorf. Véase Wieacker, F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit...*, op. cit., §95 y Hochstrasser, T., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, caps. 2 y 5. Schwennicke, por su parte, directamente tipifica como contradictorio el solapamiento entre planos individuales y estamentales, así como entre igualdad ante la ley y la concesión de privilegios. Véase Schwennicke, A., *Die Entstehung der Einleitung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 8 y ss.

⁵⁰⁰ *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794*, editado por Hans Hattenhauer, Luchterhand, Neuwied -Berlin, 1996, I, 1, §1.

propio bienestar sin lesionar los derechos de los otros».⁵⁰¹ Estos dos artículos señalan la referencia individual del sujeto de derecho, a quien ulteriormente se le concederán derechos específicos.

Ahora bien, en el *Allgemeines Landrecht* es posible leer también: «Los derechos y deberes particulares de los miembros del Estado se basan en las relaciones personales en las cuales cada uno se encuentra respecto de los otros y frente al Estado».⁵⁰² De modo semejante, el Código también indica que la sociedad civil no se compone de meros individuos, sino de «una pluralidad de sociedades y estamentos [*Stände*] más pequeños».⁵⁰³ Esta diferencia estamental permite observar que la igualdad de origen frente al derecho sufre una metamorfosis a través de la asignación de una idoneidad jurídica lógicamente dependiente de la pertenencia a un estamento en particular.⁵⁰⁴

El elemento particularmente controversial del *Allgemeines Landrecht* constituye lo que Koselleck ha llamado su «rostro de Jano»,⁵⁰⁵ dado que confluyen en él momentos de una estatalidad moderna con componentes estamentales que, a través de distintos procedimientos, habrán de oponer resistencia a la búsqueda modernización del derecho. Con otras palabras, en el Código Civil prusiano coexiste la igualdad de los ciudadanos ante la ley con «privilegios [*Privilegien*]» estamentales que constituyen excepciones a esta misma.⁵⁰⁶ De esta manera, queda cristalizada aquí una doble yuxtaposición, que será particularmente reinterpretada por Hegel, a saber: en primer lugar, el solapamiento entre un ordenamiento jurídico a través de individuos iguales ante la ley, que habrán de gozar o carecer de ciertos privilegios por la estricta pertenencia a un estamento. En segundo lugar, de manera concomitante, la asimetría en la titularidad de derechos dada en virtud de que no

⁵⁰¹ *Idem*, «Introducción», § 83.

⁵⁰² *Idem*, «Introducción», § 84.

⁵⁰³ *Idem*, I, 1, §2.

⁵⁰⁴ Como señala Canale: «Junto a la igualdad formal de la persona universal, corresponde a una igual idoneidad el hecho de ser titular de derechos y deberes. Se despliega, por tanto, la desigualdad sustancial entre personas particulares, entendida como expresión de los estamentos y de las consociaciones, en base a criterios de pertenencia fijados por la ley», Canale, D., *Le costituzione delle differenze*, op. cit., p. 244.

⁵⁰⁵ Reinhart Koselleck, op. cit., pp. 24 y ss..

⁵⁰⁶ Según la tesis de Koselleck, el *sujeto de derecho* presupuesto en el *Allgemeines Landrecht* no es uniforme ni del todo claro a causa de las tensiones internas en torno a los derechos especiales de los estamentos. Según él: «El *Landrecht* no conoció ciudadanía alguna. En lugar de esto, aparecen en él distintos conceptos que a lo largo del *Vormärz* fueron reformulados», Koselleck, R., *Preußen zwischen Reform...*, op. cit., p. 660.

todos los estamentos habrán de gozar de los mismos, sino que, de acuerdo con el sujeto y con el objeto, tendrán lugar prerrogativas a los fines de favorecer a determinados grupos sociales.⁵⁰⁷

Como ha expresado Mohnhaupt: «El *Allgemeines Landrecht* garantizó la igualdad formal *ante la ley*, pero no creó una igualdad material abarcativa *a través de la ley*».⁵⁰⁸ Este rasgo del Código no es difícil de comprender si se piensa que, para muchas de las teorías jurídicas y *latu sensu* fuentes filosóficas del mismo (v. g. la doctrina wolffiana), el representante que gobierna se refiere siempre a una organización social estamental *preexistente*, motivo por el cual la representación no es, como para Hobbes, la instancia *formante* en la cual se produce la unidad del pueblo, dado que no hay pueblo sin representante, sino que esta representación debe dar cuenta forzosamente de un orden homogéneamente ya constituido.⁵⁰⁹ Así, bajo esta tradición no es ilógico pensar que tal igualdad ante la ley no presuponga desigualdades estamentales de origen que, ni en su letra ni en su espíritu, aspiren a ser superadas. En la tradición hobbesiana, por el contrario, la representación da forma a un pueblo cuya existencia precontractista no puede ser reivindicada por los individuos. Esto se debe a que, por una parte, no existe el pueblo antes del pacto, y por otra, a que las acciones que el soberano lleva a cabo no pueden ser desconocidas por los súbditos, ya que éstos son los autores de las mismas.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Lamentablemente, carecemos del espacio para llevar a cabo un análisis exhaustivo del régimen de derechos especiales. Con todo, allende la tipificación de los privilegios estamentales, el Código es hondamente explícito en referencia a las prerrogativas (*Vorrechte*), por ejemplo, de la nobleza. Véase *Allgemeines Landrecht...*, *op. cit.*, II, 9, § 1 (condición de primer estamento del Estado); II, 9, §§ 34-50 (capacidades); II, 9, §§ 52-58 (posesión de bienes).

⁵⁰⁸ Como señalan los estudios de Mohnhaupt, es interesante destacar que esta condición no sea pensada como incompatible o contradictoria, tanto en lo concerniente a los vínculos entre individuos como en lo referido a la relación entre los estamentos y el Estado. Véase Mohnhaupt, H., «Privilegien und „gemeines Wohl“ im ALR sowie deren Behandlung durch die Theorie und Praxis im 19. Jahrhundert», en: Dölemeyer, B., y Mohnhaupt, H. (comps.), *200 Jahre Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten: Wirkungsgeschichte und internationaler Kontext*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 112.

⁵⁰⁹ Cf. Christian Wolff, «Jus naturae metodo scientifica pettractarum», en: *Gesammelte Werke*, editadas por J. École, J. E. Hofmann y M. Thomann y H. W. Arndt, Olms, Hildesheim-New York, t. xx, 1965, § 226. Acerca de la homogeneidad del elemento previo a la representación en esta tradición, véase Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 59-77.

⁵¹⁰ Cf. Hobbes, T., «Leviathan», en: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, editadas por N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2012, t. IV, p. 248.

Por último, hay que señalar que la relación de Hegel con el *Allgemeines Landrecht* no es explícita. No se encuentran referencias a él en sus textos editados en vida, y en su obra no publicada son considerablemente discutibles las citas oblicuas.⁵¹¹ Además, Hegel no cita a Svarez, teórico y redactor del Código, y cuando menciona a Klein no lo hace en su calidad de jurista interviniente en la redacción del Código, sino por ser uno de los penalistas más importantes de Prusia a fines del siglo XVIII.⁵¹² Por ello, nos distanciamos de la lectura de Hočevár, quien interpreta a Hegel como un reformista del Código Civil,⁵¹³ puesto que ésta implica producir un forzamiento interpretativo de los textos que sólo puede realizarse negando el pensamiento político hegeliano, y *mutatis mutandis*, la filosofía hegeliana misma. El ejemplo del Código sancionado en Prusia le proporciona a Hegel la oportunidad de contar con un claro antecedente a criticar en el caso de los debates de Württemberg, puesto que, al interceder en esta cuestión, no solamente interviene en un problema local sino que reflexiona acerca de elementos fundamentales de su teoría política: a través de estos debates Hegel cuenta con un claro ejemplo del carácter *antiestatal* de cierto modo de entender los privilegios políticos. En este sentido, nuestro trabajo no busca determinar si Hegel tenía o no razón en sus consideraciones, sino, más bien, aspira a exponer su reformulación del concepto de *privilegio*.

⁵¹¹ Hegel se refiere una vez al *Allgemeines Landrecht* y a Johann Heinrich Casimir Graf von Carmer, uno de sus redactores. No obstante, la cita en cuestión tiene lugar en el contexto de la discusión sobre el *status* de la pena, y no sobre cuestiones vinculadas con la organización del *Código*. Véase Hegel, G. W. F., *Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit*, op. cit., p. 443.

⁵¹² Véase Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 99 y 101.

⁵¹³ El problema del trabajo de Hočevár es que él rescata los elementos en común (v. g. la organización de la sociedad civil en torno a estamentos) omitiendo las profundas diferencias en torno a la mediación entre estamentos y Estado, o a la articulación entre los poderes que existen entre los *Grundlinien...* de 1821 y *Allgemeines Landrecht*. Véase Hočevár, R., «Hegel und das Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794», en: *Der Staat*, N° 11, 1972 189-208; idem, *Hegel und der Preußische Staat*, Wilhelm Goldmann, München, 1973. Nos distanciamos de la interpretación de Hočevár, pero también de la lectura de Pöggeler, quien sugiere que Hegel habría discutido la cuestión de los privilegios estamentales pensando en una reforma del modelo austríaco (conceptualmente prerrevolucionario), y el comentario de H.-C. Lucas, quien considera la crítica hegeliana a los privilegios estamentales sin reparar en la resemantización de dicho término que el filósofo de Stuttgart lleva a cabo. Véase Pöggeler, O., «Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation», en: *Hegel Studien*, N° 12, 1977, pp. 83-128; Lucas, H.-C., «Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?», en: Lucas, H.-C., y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang mit der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, pp. 175-220. Volvemos sobre este punto en el § 44.

§ 43 La posición hegeliana frente a los privilegios estamentales puede apreciarse desde tres diferentes perspectivas: (i) del debate que Hegel recupera de la Francia prerrevolucionaria entre la figura del monarca y los privilegios estamentales, (ii) de las discusiones en torno al código civil prusiano (el *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, de 1794), y (iii) de los debates sobre la sanción de la constitución de Württemberg, en 1815 y 1816. Esquemáticamente, las posiciones a favor y en contra de dichas *leges speciales* pueden entenderse del siguiente modo: (a) los privilegios estamentales deben ser defendidos, puesto que su fundamento es (a.1) el bien común, (a.2) la posibilidad de restringir el poder arbitrario del monarca, y (a.3) permiten diferenciar cada uno de los órdenes de la sociedad, de acuerdo a su *status* y a su función. Por el contrario, (b) quienes atacan estos privilegios sostendrán que, a través de ellos, los estamentos (b.1) sólo buscan preservar sus intereses privados, (b.2) impiden la unidad del Estado, (b.3) carecen de todo tipo de control, lo cual los pone por afuera del Estado.

A nuestro entender Hegel logra superar el conflicto tardofeudal entre el monarca y la asamblea de estamentos a través de una redefinición del concepto de «privilegio [*Privileg*]» que le permitirá resolver esta oposición al interior del Estado orgánico. Así, Hegel expondrá una manera egoísta y antiestatal de comprender los privilegios, y un modo correcto y virtuoso de articular esta noción al interior del orden político.

Un posible objetor de nuestro trabajo podría señalar: ¿Por qué los derechos especiales de cada uno de los estamentos no podrían ser interpretados como las mediaciones entre individuo y Estado que Hegel busca sostener? ¿No podrían ocupar acaso los privilegios ese vacío -como veremos, potencialmente revolucionario- que Hegel aspira a superar? La respuesta a este interrogante debe ser entendida en dos direcciones. Por una parte, es preciso referirse al sentido y alcance con que Hegel rechaza las prerrogativas estamentales, y por otra, es menester exponer la redefinición que Hegel propone de este concepto para poder integrar los estamentos al Estado como verdaderas mediaciones entre el individuo y las instituciones.

Hegel sostiene tres tesis en contra de los privilegios (*i. e.* los defendidos por los estamentos en contra del monarca), a saber:

1. Los privilegios estamentales son antiestatales.
2. Los privilegios estamentales no son compatibles con la idea de una estatalidad orgánica, la base ética de los ciudadanos, su «disposición» y con la idea de un «sentido del Estado».
3. Las *leges speciales* obstaculizan la unidad del Estado, poniendo el orden político al borde de la revolución.

En el contexto de la discusión sobre la sanción de la Constitución de Württemberg, en los años 1815-1816, Hegel polemiza con los representantes de los distintos estamentos defendiendo la posición del rey, puesto que entiende que esta última es la que verdaderamente opone la visión de una estatalidad moderna frente a una concepción tardofeudal, signada fundamentalmente por la yuxtaposición de privilegios estamentales que limitan el poder del rey y que, asimismo, no son controlados por nadie, constituyendo así, según la definición de Hegel, «un principado no soberano». Es de particular relevancia detenerse en este debate, pues Hegel ofrece argumentos precisos contra las objeciones de la Asamblea de los estamentos frente al proyecto de constitución presentado por el Rey Federico, y en paralelo, anticipa núcleos conceptuales que serán desarrollados en sus *Grundlinien*.... El problema de los privilegios estamentales, los cuales, de modo ordinario, son defendidos con el argumento de que contribuyen al bien común, es que, ante todo, obstaculizan la unidad del Estado. Cuando ciertos estamentos poseen la potestad de administrar impuestos que no son regulados por el Estado se ponen por fuera de las instituciones políticas, dado que no son controlados por nadie.⁵¹⁴ El reclamo de los

⁵¹⁴ Hegel sostiene: «El tránsito de la administración de una propiedad privada a la administración de los derechos del Estado es uno de los cambios más importantes que se han introducido en nuestros tiempos, y no ha dejado la situación de los funcionarios en las mismas condiciones que reinaban en la antigua constitución württemberguesa. Se trata de una de las transformaciones que han consolidado y permitido a Württemberg el pasaje general de su posición de un principado no soberano a un Estado» [«Dieser Übergang von Verwaltung eines Privatbestizes in Verwaltung von Staatsrechten ist einer der wichtigsten, welcher durch die Zeit eingeleitet worden und der auch das Verhältnis der Beamten nicht

estamentos por conservar los derechos a decidir sobre una parte de la administración del Estado pone *ex hypothesi* a estos actores por fuera del Estado, puesto que éstos obedecerán a una instancia que no tiene que ver con el orden público. Consecuentemente, Hegel tematiza la cuestión impositiva, tópico respecto del cual se encuentran anexos otras prerrogativas vinculadas al nombramiento, a la contratación de funcionarios, y a la redefinición de alícuotas y retribuciones correspondientes a los impuestos devengados.⁵¹⁵

Desde la perspectiva hegeliana, el carácter antiestatal del sistema impositivo reclamado por la Asamblea es doble: por una parte, invocando el *antiguo derecho*, pretende sostener un sistema tributario en el cual no pueda intervenir el monarca, y tampoco pueda llevar a cabo controles retrospectivos. En este sentido, ésta opera como un órgano cuya dependencia del Estado es contradictoria (*i. e.* forma y a la vez no forma parte del Estado), en la medida en la cual la autoridad máxima del orden público queda privada siquiera de la posibilidad de decidir sobre dicho régimen.⁵¹⁶ Según Hegel, esta visión no obedece a la defensa de un derecho fundado en la capacidad técnica de los estamentos, ni en su presunta honradez (*i. e.* ética pública), ni mucho menos, en la defensa de un orden político orgánicamente articulado. Por el contrario, el presupuesto que opera por detrás de esta

mehr in der Bestimmung gelassen hat, welche zur Zeit der vormaligen württembergischen Verfassung statthatte; - es ist eine der Veränderungen, welche dann mit dem allgemeinen Übergange eines nicht souveränen Fürstentums in einen Staat sich befestigt und vollendet hat»], Hegel, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg...*, op. cit., p. 479.

⁵¹⁵ Hegel afirma: «Este privilegio [el derecho de la antigua asamblea a administrar directamente la caja de impuestos] implicaba que no solamente podía otorgarse a sí misma indemnizaciones, sino también nombrar funcionarios, consultores y, sobre todo, una comisión, asignando retribuciones provenientes de dicha caja a éste y a aquellos empleados. Así, la misma comisión administraba la caja de la que obtenía retribuciones que en conjunto le eran fijadas por la asamblea; este derecho de gestión llegaba tan lejos que la comisión decretaba suplementos de pago y gratificaciones, aprobaba y pagaba compensaciones y pensiones a sus propios miembros y a otras personas por servicios imaginarios. Esta disponibilidad del erario público *para fines personales*, que el honor impide en general mantener en secreto, estaba fuera de todo control» [«Es war damit das Recht für sie verbunden, nicht nur selbst Diäten zu genießen, sondern auch Beamte, Konsultanten und vornehmlich einen Ausschuß zu ernennen und dessen Mitgliedern sowie jenen Beamten Besoldungen aus der Steuerkasse anzuweisen. Ja, dieser Ausschuß hatte selbst die Verwaltung der Kasse, aus der er seine im ganzen von den Ständen bestimmte Besoldung bezog; aber außerdem erstreckte sich sein Verwaltungsrecht so weit, daß er sich sogar auch Besoldungszuschüsse und Remunerationen dekretierte, ferner seinen Mitgliedern sowie anderen Individuen für wirkliche oder eingebildete Dienste Belohnungen und Pensionen dekretierte und ausbezahlte; ja gerade diese Verwendung der Landesgelder *fürs Persönliche*, für sich selbst, welche geheim zu halten die Ehre am allermeisten verschmähen wird, war aller Kontrolle entzogen»], *Idem*, p. 500.

⁵¹⁶ Hegel se refiere particularmente a un escándalo suscitado hacia 1796, en ocasión de la presentación de los balances correspondientes al período 1771-1796, los cuales no habrían coincidido con la documentación presentada oportunamente.

discusión no es sino una propecta concepción del orden estatal. Así, él escribe: «...el servicio a la *persona* del príncipe y los *gastos de la corte* son algo distinto a los servicios prestados al gobierno y al Estado». ⁵¹⁷ Si la Asamblea sostuviera al menos en parte la primera consideración, sería a todas luces evidente no sólo la imposibilidad de llegar a un acuerdo acerca de la sanción de una Constitución, sino también la insuperable dificultad de componer un Estado soberano (*i. e.* un Estado), puesto que la Asamblea se estaría arrogando la representación de los intereses del pueblo frente a un poder principesco que se ubicaría *simétricamente* en contra de ellos. Desde el momento en el cual una asamblea de estamentos se enfrenta simétricamente al poder del príncipe a los efectos de defender los intereses del pueblo, presumiendo que el poder soberano promueve los intereses (privados) de la Corte contra el pueblo, la unidad del orden político es insalvable.

Una interpretación más crítica de la posición de la Asamblea también es posible: en el caso de Württemberg (hasta 1806), el ejercicio de la Asamblea se encontraba bajo las garantías del Imperio, lo cual implicaba limitaciones concretas en la toma de decisiones, puesto que sus resoluciones estaban supeditadas *prima facie* a las del Imperio. En principio, si éste decidía imponer un impuesto extraordinario a causa de un acontecimiento de igual carácter, la Asamblea de un principado no podía rechazar esta medida so pretexto de poner en cuestión la pertinencia o legitimidad de dicho gravamen. Por el contrario, una vez caído el Imperio, las disposiciones de la Asamblea pasan a formar parte de las resoluciones mismas de un orden estatal (o al menos, de un orden que aspira a esta condición) cuyas decisiones son constitutivas del mismo. Estas decisiones no son meramente técnicas ni *strictu sensu* administrativas, sino que constituyen las disposiciones cuyo resultado es el devenir mismo del Estado, frente a las cuales no es posible sostener una «neutralidad pasiva [*passive Neutralität*]». Hegel afirma:

«El Estado tiene ahora necesidad de todas aquellas nuevas garantías contra el espíritu particularista y las usurpaciones de la asamblea, porque ya no existen las garantías que obtenía del emperador y del imperio; con ello ha aparecido un

⁵¹⁷ [«...der Dienst bei der *Person* des Fürsten, *Hofchargen*, etwas Verschiedenes von dem *Dienste*, welcher der *Regierung* und dem *Staate* geleistet wird...»], *Idem*, p. 477.

elemento totalmente nuevo, *lo político*, elemento que la dieta prefería anteriormente ignorar y en el cual se halla ahora inmersa»⁵¹⁸

Hegel interpreta como inadmisibile la elusión de la responsabilidad institucional que, desde el punto de vista de la soberanía, implican las decisiones que se tomen en el marco de un Estado, puesto que, caído el Imperio, no es posible sustraerse a la discusión acerca del reordenamiento político -en este caso- de Württemberg, en la cual no puede defenderse la neutralidad de una Asamblea.

Uno de los ejemplos clave que Hegel plantea en este sentido es el caso de los escribanos, quienes puntualmente en Württemberg tenían el *privilegio* de poder retrasar o acelerar diferentes cuestiones administrativas según su arbitrio.⁵¹⁹ Los alcaldes y administradores no tenían el derecho a redactar (o a rubricar, según el caso) sus cuentas de gestión porque esto era un derecho conquistado por los escribanos. Así, nos encontramos nuevamente con una instancia fundamental para el curso ordinario de las instituciones políticas que utiliza una determinada circunstancia para obturar el funcionamiento del Estado a condición que se vean satisfechas sus demandas.

La segunda tesis apunta a dar cuenta de la constitución orgánica del Estado, no tanto a las instituciones políticas consideradas en modo aislado. Según Hegel, el organicismo del Estado está dado, ante todo, por la interacción funcional de las diferentes instancias de las instituciones (aunque también del orden político en general), cada una de las cuales constituye un momento de lo estatal entendido como una totalidad ética (familia, sociedad civil y Estado). Al rechazar un comentario crítico a la cuestión de las condiciones para ser elegido y para ser elector en la Asamblea (tema sobre el cual se concentrará en el *Reform Bill* de 1831), Hegel denuesta la posición que defiende que los criterios para sufragar o ser representante deban depender exclusivamente de la edad de veinticinco años y de la posesión de una renta mínima anual, puesto que este condicionamiento no presenta nexo alguno ni con el Estado, en un sentido amplio del término, ni con el conjunto de las

⁵¹⁸ [«Hier bedarf denn auch der Staat ganz neuer Garantien gegen Privatsinn und gegen Anmaßlichkeit der Stände, da die vorigen Garantien, welche die Regierung an Kaiser und Reich hatte, nicht mehr vorhanden sind; es ist ein ganz neues Element, *das politische*, entstanden, in welches die Stände versetzt werden, dessen sie vorher entbehrten»], *Idem*, p. 488.

⁵¹⁹ *Idem*, p. 572.

instituciones de la sociedad civil. Por el contrario, la estipulación de criterios que no presupongan una ética estatal no sólo incurre en la arbitrariedad de ofrecer una «mala mediación», sino que prediseña un fundamento ético para la futura Asamblea que se sostendrá en el universo de valores que esté asociado a una determinada edad y a una renta específica. Como señala Hegel:

«...los electores no tienen ninguna relación ni con el orden civil, ni con una organización de la totalidad del Estado. Los ciudadanos aparecen como átomos aislados, las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos y el pueblo en general se disuelve en una multitud - forma bajo la cual una comunidad jamás debe presentarse cuando acomete una acción; se trata de su figura más indigna y la que más contradice su concepto que es el de ser un orden espiritual. La edad e inclusive la renta son cualidades que sólo conciernen al *individuo en cuanto tal*, y no propiedades que constituyen *su valor en el orden cívico* [...] La imaginación popular tiene en tal estima esa clase de valor que sólo se dice de un hombre que es *alguien* si ha obtenido un empleo, un rango de maestro y su ha sido admitido en una esfera civil determinada; por el contrario, de alguien que tiene 25 años y una renta inmobiliaria de 200 florines anuales o más, se dice que es *nada*. Si una constitución hace de *él algo*, un elector, ella le concede un alto derecho político sin que tenga relación alguna con los otros elementos de su existencia civil...»⁵²⁰

⁵²⁰ [«...die Wähler sonst in keinem Verband und Beziehung auf die bürgerliche Ordnung und auf die Organisation des Staatsganzen auftreten. Die Bürger erscheinen als isolierte Atome und die Wahlversammlungen als ungeordnete, unorganische Aggregate, das Volk überhaupt in einen *Haufen aufgelöst*, - eine Gestalt, in welcher das Gemeinwesen, wo es eine Handlung vornimmt, nie sich zeigen sollte; sie ist seiner unwürdigste und seinem Begriffe, geistige Ordnung zu sein, widersprechendste. Denn das *Alter*, ingleichen das *Vermögen* sind Qualitäten, welche bloß den *Einzelnen für sich* betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein *Gelten in der bürgerlichen Ordnung* ausmachen [...] Die Volksvorstellung ist mit solchem Gelten so vertraut, daß man erst dann von einem Manne sagt, er ist *etwas*, wenn er ein Amt, Meisterschaft und sonst in einem bestimmten bürgerlichen Kreise die Aufnahme erlangt hat; von einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Besitzer einer Liegenschaft {ist}, die ihm 200 Fl. und mehr jährlich abwirft, sagt man, er ist *nichts*. Wenn eine Verfassung ihn doch zu *etwas* macht, zu einem *Wähler*, so räumt sie ihm ein hohes politisches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Existenzen, ein...»], *Idem*, p.482. Como ha escrito Weisser-Lohmann, el sentido del Estado supone un aspecto propiamente político por parte de los ciudadanos que sólo puede desprenderse de la participación de los individuos en las distintas esferas de interés presentes en los estamentos y corporaciones. Sólo aquí es posible encontrar una auténtica «identidad política». Cf. Weisser-Lohmann, E., «“Divide et impera”. Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre», en : *Hegel Studien*, N° 28, pp. 203-204.

Como veremos, la posición de Hegel es diametralmente opuesta, puesto que sostiene que la auténtica estatalidad sólo puede estar orgánicamente mediada a través de articulaciones que favorezcan la vitalidad de cada uno de los miembros del Estado. La condición a evitar es aquélla en la cual se produce una mala mediación entre individuo y Estado, como se da -según Hegel- en las teorías del iusnaturalismo moderno, o entre formaciones inorgánicas de individuos, que aparecen frente al Estado como un agregado de átomos, sin vínculo sustancial alguno que los sostenga. Esto atenta contra la constitución de una ética estatal: un fundamento subjetivo que incline espontáneamente a obedecer las leyes que no dependa de las circunstancias eventuales que se presentan en la cotidianeidad. De igual modo, sería erróneo presuponer que no fuera razonable augurar un conjunto de acciones a partir de los criterios propuestos por la Asamblea: *no se trata aquí de contraponer, al azar, un ideario ético*, sino por el contrario, lo que se busca es señalar cuáles son las consecuencias que se siguen de introducir criterios extraños en las instituciones que, por una parte, no tienden hacia la finalidad que se persigue, y que por otra, introyectan condiciones que propenden hacia la defensa de los intereses privados o las arbitrariedades. De aquí que Hegel subraye la fuerte oposición entre la integración y el reconocimiento que posee un sujeto dentro de una rama específica del trabajo y de la vida civil en general. De modo concomitante, se expone la idea de una ética estatal, como hemos visto, bajo la forma de un *sentido del Estado*, fundamento que se sitúa en el orden de la *disposición política* que inclina a los ciudadanos (y particularmente a los funcionarios) a obedecer las leyes y a actuar en vistas del «interés universal» no en virtud del azar, sino a causa de la espontaneidad que encuentra su fundamento en el plexo de disposiciones que ellos poseen. Las instituciones políticas funcionan de acuerdo a lo esperado no por razones insondables o arbitrarias sino porque las mediaciones se encuentran articuladas a través de aquellas instancias que favorecen la organicidad del Estado. Es probable que algunos individuos obedezcan las leyes por razones lucrativas, por deber o por miedo al castigo, pero no es sino esta *disposición política* la que, en rigor, sostiene la conformación de un sustrato ético sólido sobre el cual se apoyan las instituciones políticas, respecto de las cuales el interés privado queda claramente *superado*. Asimismo, Hegel se concentra en exponer con claridad la necesaria *subordinación* de la Asamblea al Estado, no meramente a la Corte o al príncipe. Un Estado orgánico no puede permitir la pervivencia de momentos

interiores al Parlamento que existan con una relación imprecisa o azarosa respecto de las instancias concomitantes.

Por último, Hegel se refiere en no pocos pasajes a la peligrosidad que implica la situación en la cual se incurre cuando se sostienen los privilegios estamentales de la manera en la cual han sido presentados, en una patente incompatibilidad con el orden estatal y bajo una muy compleja posibilidad de articularlos con una concepción orgánica del Estado. Así, el autor de la *Wissenschaft der Logik* interpreta que el sostenimiento de una oquedad entre la Asamblea y el poder monárquico, por una parte, y el pueblo, por otra, no puede conducir sino a una revolución, algo que Hegel se esfuerza por evitar, dado que, entre otras razones, nunca es posible dimensionar las (irracionales) consecuencias posibles de un fenómeno semejante. Si bien es cierto que el joven Hegel hubo de celebrar el ideario revolucionario hacia 1789, rápidamente se vuelve crítico del mismo al notar, en lo doctrinal, el carácter *abstracto* de las doctrinas defendidas; mientras que en lo referido a los sucesos políticos percibe el elemento autodestructivo y anárquico de la Revolución, el cual no puede ser dominado por los protagonistas de la misma. En este sentido, el binomio *reforma-revolución* se patentiza aquí de manera elocuente, puesto que, en el contexto alemán, describe una alternativa inflexible, correlativa a la dualidad *orden-caos*, respecto de la cual, cuanto menos en el horizonte de percepción en el cual escribe Hegel, es conflictivo (o imposible) pensar en una alternativa superadora al mismo. De esta manera, al referirse al derecho electoral inglés,⁵²¹ Hegel asevera que, en el caso en el cual las reformas invocadas no tuvieran lugar, de aquí se seguiría una imposibilidad de que el pueblo pudiera encontrar -tanto en la monarquía como en la Asamblea- un modo de expresar esta problemática. En este sentido, la alternativa para éste sería clara:

⁵²¹ Hegel escribe el *Reform Bill* en ocasión del debate parlamentario sobre la reforma del derecho electoral. Básicamente, el proyecto de reforma inglés proponía una nueva proporción de representantes en el Parlamento, de acuerdo con la cantidad de habitantes. Por ejemplo, las ciudades con menos de 2000 habitantes (unas 60) perdían el derecho a representación, las que tenían entre 2000 y 4000 (47 en total) pasaban de dos bancas a una; muchas ciudades hasta entonces sin representación pasaban a tenerla; a varias grandes ciudades se les concedían 2 bancas en lugar de una (v. g. Manchester, Leeds y Birmingham, entre otras), etc.

«Si, no obstante, el proyecto debiera, más aún por su principio que por sus disposiciones, abrir a los principios enfrentados al sistema hasta ahora vigente el camino al Parlamento, y con ello al centro del poder gubernativo, de modo que, con más significado del que pudieron recabar los reformadores radicales habidos hasta la fecha, pudieran allí mismo entrar en escena, la lucha amenazaría con hacerse tanto más peligrosa por cuanto entre los intereses de los privilegios positivos y las exigencias de la libertad más real no habría ningún poder superior mediador para contenerlos y confrontarlos, a causa de que aquí el elemento monárquico carece del poder por el que otros Estados pudieron agradecerle el tránsito de la legislación anterior fundada sólo en derechos positivos a una basada en los principios de la libertad real; tránsito, por cierto, mantenido libre de conmoción, violencia y robo. El otro poder sería el pueblo; y una oposición construida sobre un fundamento ajeno hasta ahora a la composición del Parlamento, que no se sintiera en el Parlamento a la altura del partido enfrentado, podría ser seducida a buscar en el pueblo sus fuerzas y, entonces, a suscitar, en vez de una reforma, una revolución»⁵²²

En consecuencia, el sostenimiento de los privilegios estamentales no solamente implica un problema relativo a la representación política ni tampoco una cuestión vinculada con un ordenamiento más o menos eficaz de los distintos momentos del Estado. No se trata aquí de modernizar un aspecto procesual de las instituciones políticas, sino de poner en cuestión un elemento vital del orden político moderno, que *strictu sensu* ya no admite lugar en Estado.⁵²³ Así, no es sino esta distorsión la que habría de conducir a la ruptura del orden

⁵²² [«Sollte aber die Bill, mehr noch durch ihr Prinzip, als durch ihre Dispositionen, den dem bisherigen System entgegengesetzten Grundsätzen den Weg in das Parlament, somit in den Mittelpunkt der Regierungsgewalt, eröffnen, so dass sie mit grösserer Bedeutung, als die bisherigen Radikalreformer gewinnen konnten, daselbst auftreten könnten, so würde der Kampf um so gefährlicher zu werden drohen, als zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der reellen Freiheit keine mittlere höhere Macht, sie zurückzuhalten und zu vergleichen, stünde, weil das monarchische Element hier ohne die Macht ist, durch welche ihm andere Staaten den Übergang aus der frühern, nur auf positivem Rechte gegründeten Gesetzgebung in eine auf die Grundsätze der reellen Freiheit basierte, und zwar einen von Erschütterung, Gewalttätigkeit und Raub rein gehaltenen Übergang, verdanken konnten. Die andere Macht würde das Volk sein, und eine Opposition, die, auf einen dem Bestand des Parlaments bisher fremden Grund gebaut, sich im Parlamente der gegenüberstehenden Partei nicht gewachsen fühlte, würde verleitet werden können, im Volke ihre Stärke zu suchen und dann statt einer Reform eine Revolution herbeizuführen], Hegel, G. W. F., *Über die englische Reformbill*, op. cit., p. 129. Referido a este tópico, en el texto sobre el debate de Württemberg Hegel se refiere a la posición de la Asamblea como aquella que «contiene ya el *veneno* de un principio revolucionario» [«das Gift eines revolutionären Prinzips darin ist»], Hegel, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung...*, op. cit., p. 529.

⁵²³ Refiriéndose a los privilegios en las monarquías feudales, Hegel indica: «Montesquieu reconoce al *honor* como principio de la *monarquía* porque no considera ni la monarquía patriarcal o antigua, ni la que ha evolucionado hasta la constitución objetiva, sino la *monarquía feudal*, y más precisamente, en

político. Es por esta razón que, en el contexto del debate württembergués, Hegel defiende la posición del príncipe Federico frente a los estamentos, dada la presencia de un quiasmo en comparación con la Revolución Francesa: si en 1789 el poder político defendía los privilegios y las *leges speciales*, en Württemberg es el príncipe quien los ataca, defendiendo un derecho público por encima de la controversia entre el alcance del poder de la Corte y las prerrogativas de los estamentos.

Por tanto, la mezquina defensa de las prerrogativas estamentales no implica meramente el sostenimiento de un *monstrum* jurídico incompatible con la estatalidad moderna, sino que pone además en peligro la constitución total del orden de lo real, en la medida en que, en el contexto de los sucesos revolucionarios en Francia, se incrementa la posibilidad de que sean receptadas las ideas rupturistas contrarias a la vía de la reforma política.

Ahora bien, no sin razón cabría preguntarse: ¿acaso no es Hegel el pensador que aspira a superar el atomismo moderno y el hiato entre individuo e instituciones a través de los estamentos, los cuales, al presentar mediaciones ligadas a los diferentes oficios y profesiones, logran integrar a los individuos en subesferas que luego serán armonizadas por el Estado, entendido como totalidad ética? Si los privilegios estamentales se ocupan de precisar las funciones de cada estamento al interior del Estado, ¿no podrían ser interpretados, precisamente, como las mediaciones teorizadas para superar el *vacío* entre los ciudadanos y el monarca? ¿Cuál sería el argumento específicamente hegeliano para

cuanto las relaciones de su derecho político interno se han asegurado en propiedades privadas jurídicas y en privilegios de individuos y corporaciones. En tanto en esta constitución la vida del Estado se basa en una personalidad privilegiada, en cuyo arbitrio está depositada una gran parte de aquello que debe hacerse para el sostenimiento del Estado, lo objetivo de estas acciones no se encuentra establecido como *deber*, sino en la forma de *pareceres* y *opiniones*, lo que hace que lo que mantenga unido al Estado sea el *honor* en vez del deber» [« Daß Montesquieu die *Ehre* als das Prinzip der *Monarchie* erkennt, daraus ergibt sich für sich schon, daß er nicht die patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objektiver Verfassung gebildete, sondern die *Feudalmonarchie*, und zwar insofern die Verhältnisse ihres inneren Staatsrechts zu rechtlichem Privat-eigentume und Privilegien von Individuen und Korporationen befestigt sind, versteht. Indem in dieser Verfassung das Staatsleben auf privilegierter Persönlichkeit beruht, in deren Belieben ein großer Teil dessen gelegt ist, was für das Bestehen des Staats getan werden muß, so ist das Objektive dieser Leistungen nicht auf *Pflichten*, sondern auf *Vorstellung* und *Meinung* gestellt, somit statt der Pflicht nur die *Ehre* das, was den Staat zusammenhält], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 273, Obs. Véase también Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., § 544. Sobre el atraso provocado por los privilegios estamentales cf. Koselleck, R., *Preußen zwischen Reform...*, op. cit., pp. 116 y ss.

revisar estas tradiciones de fuerte arraigo en la historia de los principados alemanes? Entendemos que la respuesta a estas atendibles objeciones tiene que buscarse en la redefinición que Hegel ofrece del término *privilegio*, así como en la integración de los estamentos «por arriba y por abajo [*nach oben und unten*]» que propone en su teoría.

En la versión más sistemática de su teoría del Estado,⁵²⁴ Hegel propone una monarquía constitucional con una división en tres poderes (poder del príncipe, poder legislativo y poder gubernativo), cuyo poder legislativo se articula en torno a una asamblea bicameral de estamentos. Los diputados no representan a los individuos de manera atomística sino a través de las esferas de la sociedad civil: estamentos y corporaciones, lo cual remite a la tipificación hegeliana de la división estamental de las ramas del trabajo, las cuales habrán de tener una representación política en dicho parlamento, conforme a su naturaleza y función en el Estado. En este sentido, Hegel rechaza la representación política según la cual el diputado tiene vínculo espiritual con la nación sin que exista mediación alguna con ésta.⁵²⁵ Por el contrario, luego de escindir de manera discreta el ámbito de la sociedad civil del Estado en sentido estricto, Hegel presenta como mediaciones entre estos dos ámbitos a los estamentos⁵²⁶ y las corporaciones. Mientras que aquéllos exhiben una

⁵²⁴ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 257 y ss.

⁵²⁵ En sentido estricto, como veremos, Hegel no acepta el concepto de representación de Sieyès, conforme al cual la existencia de cuerpos intermedios entre representados y representante contribuiría a destruir la unidad mentada por este vínculo. Afirma Sieyès: «Es necesario que los miembros de la sociedad ejerzan individualmente el poder constituyente», Emmanuel Sieyès, *Preliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du citoyen. Lu les 21 et 22 Julliet 1789, au Comité du Constitution, Assemblée Nationale, Paris, 1789*, p. 20. Como señala Thiele, según Hegel, la organización política posrevolucionaria, en lugar de tener deberes concretos en el Parlamento, los representantes tienen que seguir abstractamente los derechos del hombre y del ciudadano. Cf. Thiele, U., «Gewaltenteilung bei Sieyes und Hegel. Die Thermidorreden von 1795 im Vergleich mit den Grundlinien der Philosophie des Rechts», en: *Hegel Studien*, N° 37, pp. 141-142.

⁵²⁶ Hegel utiliza el término «estamento [*Stand*]» a los efectos de abarcar tanto un matiz económico como político, con un carácter técnico que él mismo precisa: «A pesar de que en las representaciones de las así llamadas teorías [las que adoptan una perspectiva atomística] se han separado completamente los *estamentos* de la *sociedad civil* de los *estamentos* en sentido *político*, la lengua alemana ha conservado en la palabra *Stand* una reunión que, por otra parte, existía anteriormente» [«Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die *Stände* der *bürgerlichen* Gesellschaft überhaupt und die *Stände* in *politischer* Bedeutung weit auseinanderliegen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 303, Obs. Es interesante observar aquí que Hegel se hace eco de una discusión contemporánea a la sanción del *Allgemeines Landrecht* entre el citado penalista E. Klein y el jurista J. G. Schlosser en torno al *status* del término *Stand* como cuerpo intermedio entre los individuos y el Estado. Sobre este debate y el uso de los términos *Stand* y *Klasse* en el contexto en el cual Hegel escribe, véase Brunner, O., Conze, W. y

organización de la vida del trabajo al interior del sistema de necesidades, éstas ofrecen un modo de articular los elementos inorgánicos de la sociedad civil con el Estado.

Como hemos visto ya en los textos jenenses, los estamentos se desprenden de los sistemas particulares de necesidades.⁵²⁷ Hegel distingue entre: (a) el estamento sustancial o inmediato, (b) el estamento formal o reflexivo, y (c) estamento universal. Cada uno de éstos se vincula, respectivamente, con el trabajo de la tierra, con la industria (estamento que, a su vez, Hegel subdivide en artesanal, fabril y comercial) y con el «servicio del gobierno». En medio de la contingencia de la sociedad civil, el individuo encuentra en su estamento la «particularidad determinada [*bestimmte Besonderheit*]», puesto que éste se realiza al interior de una esfera específica del sistema de necesidades. Asimismo, en ésta halla una particular disposición ética interna, la cual se compone de la «integridad [*Rechtschaffenheit*]» y el «honor [*Standesehre*]» de pertenecer a un estamento *determinado*. Así, el individuo se convierte en *miembro* de una rama específica del mundo laboral, en la cual habrá de encontrar su reconocimiento tanto en sí mismo como en los demás miembros. De esta manera, ya en la sociedad civil, al interior del sistema de necesidades, se presenta una organización de la misma que luego será entendida como fundamento para la articulación de las corporaciones, asociaciones que tienen «...el derecho a cuidar sus propios intereses, aceptar miembros según la cualidad objetiva de su destreza e integridad en un número que se determine por la situación general, y proporcionar cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales como también para la educación respecto de la capacidad adscripta. Toma para ellos el lugar de una *segunda familia*».⁵²⁸ La corporación, por su parte, hallará su verdad (su realización) en la representación parlamentaria del Estado, puesto que la organización de estos intereses -legítimamente contrapuestos- debe

Koselleck, R. (comps.), «Stand, Klasse», en: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, vol. VI, pp. 233 y ss.

⁵²⁷ Según Hegel: «El conjunto total adopta la forma de *sistemas particulares* de necesidades, de sus medios y del trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se distribuyen los individuos dando lugar a la diferencia de estamentos» [...der ganze Zusammenhang sich zu *besonderen Systemen* der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung - Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind -, zu einem Unterschiede der *Stände* ausbildet], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 201.

⁵²⁸ [«das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eingeschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objektiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten sowie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugeteilt zu werden, zu tragen - überhaupt für sie als *zweite Familie* einzutreten»], *Idem*, § 252.

ser armonizada a través de éste.⁵²⁹ De lo contrario, nos encontraríamos, por una parte, ante una yuxtaposición de intereses enfrentados entre sí, y por otra, ante un potencial conflicto entre los distintos límites de las diferentes esferas de la sociedad civil, contenidas tanto en los estamentos como en las corporaciones.⁵³⁰ Asimismo, éstas permiten que, aún en el plano de la contingencia de la sociedad civil, los individuos puedan sentirse contenidos por un sistema de dependencias que no solamente habrá de asistirlos y defenderlos en casos de necesidad, sino que, como hemos visto, reforzará su propia *disposición ética*, la cual habrá de operar como sustrato ético para el libre desarrollo de su respectiva actividad laboral y, de manera concomitante, en su articulación con el Estado. Así, estamentos y corporaciones no sólo constituyen momentos utilitarios de la sociedad civil, instituciones a las cuales los individuos recurren en caso de necesidad o en aquellas situaciones en las cuales se ven enfrentados a solucionar conflictos producto de las arbitrariedades contenidas en el sistema de necesidades. Por el contrario, Hegel destaca el elemento ético e identitario que define a estas instituciones por sus miembros, y viceversa, a sus miembros por estas mismas instituciones. De esta manera, por medio de los estamentos, Hegel no busca legitimar una aristocracia por encima del conjunto de la sociedad a través de un sistema de derechos especiales, sino que se aspira a determinar con claridad cuáles son las mediaciones existentes entre la sociedad civil y el Estado, las cuales presentan su concreción determinada en estamentos y corporaciones. Al interior de los momentos inorgánicos de la sociedad civil, dentro de la cual tienen lugar las diferentes actividades que los individuos, guiados por su arbitrio, llevan a cabo, Hegel determina al trabajo como el gozne que será el fundamento para la mediación entre estos dos ámbitos, puesto que la división en diferentes esferas del sistema de necesidades se articula en torno a él.

⁵²⁹ *Idem*, §§ 304-311.

⁵³⁰ Al interior del Estado los estamentos tendrán una representación política en el parlamento. Como señala Schnädelbach: «...los estamentos representan lo social en lugar de lo político, pero no en la forma de meros electores yuxtapuestos, sino en la forma articulada socialmente. Sólo así existen los individuos para el Estado, y no en la forma de ciudadanos entendidos como personas privadas aisladas o en su particularidad abstracta-universal», Herbert Schnädelbach, «Die Verfassung der Freiheit», en: Siep, L. (comp.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p. 257. Sobre la representación política de los estamentos, véase *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 301 ss. Para un comentario sobre este tema, véase Duso, G., «La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia», en: Duso, G., y Rametta, G., (comps.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 183-185.

En consecuencia, Hegel recusa absolutamente la idea de privilegios nobiliarios que el orden estatal debería admitir bajo la aceptación del argumento del bien común.⁵³¹ En lo que interpretamos como una clara referencia al debate sobre los privilegios estamentales, Hegel sostiene:

«Los privilegios, comprendidos como derechos de una rama de la sociedad civil agrupada en una corporación, se diferencian de los privilegios entendidos propiamente según su etimología, por el hecho de que estos últimos son excepciones de la ley general entendida según una accidentalidad, mientras que los primeros son determinaciones legales que se encuentran en la *naturaleza de la particularidad* de una rama esencial de la sociedad»⁵³²

Esta diferencia entre los dos matices del término *privilegio* es fundamental para comprender un tópico que yace en el centro de las discusiones en torno al debate sobre la Constitución de Württemberg y que se relaciona directamente con la hipotética contribución que *Code Civil* de 1804 llevaría a cabo para eliminar los privilegios estamentales en Alemania. El privilegio entendido como la especialización organizada de una rama laboral de la sociedad civil, lejos de implicar un perjuicio para el orden estatal *in toto*, constituye una virtud para el mismo, puesto que, independientemente de las respectivas contingencias, permite que la articulación entre sus elementos inorgánicos se produzca armoniosamente en su relación con las corporaciones y con el Estado, instancia última encargada de neutralizar las divergencias que tengan lugar en dicha mediación. Por el contrario, el privilegio entendido como excepción a la ley (*v. g.* beneficios impositivos o prerrogativas para el comercio) constituye un residuo premoderno que, bajo el recurso del bien común y de la conducción paternalista de la sociedad, conspira contra una organización política moderna en la cual se cristalice verdaderamente la igualdad ante la

⁵³¹ Como ha estudiado Schwennicke, el argumento habitual para defender el régimen de *leges speciales* en torno a las discusiones en la elaboración del *Allgemeines Landrecht* era el del «fin último del Estado» o el «bien común» del orden político, *cf. Allgemeines Landrecht, op. cit.*, Introducción § 57; II, 13, §§ 3-4). Véase Schwennicke, A., *Die Entstehung der Einleitung...*, *op. cit.*, pp. 237 y ss.

⁵³² [«*Privilegien* als Rechte eines in eine Korporation gefaßten Zweigs der bürgerlichen Gesellschaft und eigentliche Privilegien nach ihrer Etymologie unterscheiden sich dadurch voneinander, daß die letzteren Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind, jene aber nur gesetzlich gemachte Bestimmungen, die in der *Natur der Besonderheit* eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 252.

ley. Así, la estatalidad moderna no puede seguir sosteniendo los privilegios feudales al interior de su propio orden político, ante todo, por la hibridez que esto provoca, ya que no sólo contribuye a incrementar las desigualdades al interior de la sociedad civil y del Estado, sino que neutraliza o envanece el funcionamiento de los diferentes momentos del todo político.

Asimismo, existen otros fragmentos en la obra hegeliana en los cuales los privilegios son definidos de esta manera. Por ejemplo, cuando Hegel tematiza los diferentes estamentos, focaliza los posibles problemas de la dinámica de la sociedad civil. En efecto él pone el acento en los conflictos del estamento fabril: cuando demasiadas personas, a causa de una situación concreta de una rama laboral son dependientes de una fábrica. El Estado (*i. e.* el poder de policía) debe intervenir en esta situación, a fin de mantener dentro de ciertos límites la contingencia y el arbitrio de esta desigualdad. Hegel afirma del siguiente modo:

«Pues cuanto más mecánico sea el estamento fabril, tanto más personas serán dependientes de las fábricas, y para garantizar su subsistencia interviene el poder de policía, otorga privilegios y limita el número de trabajadores. Aquí se originan los gremios, a fin de que se asegure una competencia amplia»⁵³³

Hay que destacar que el término «privilegio» no es utilizado aquí en el sentido de los «antiguos privilegios». El poder de policía no puede desde un principio distribuir ningún tipo de prerrogativa, porque no se encuentra esta tarea dentro de sus funciones. No tendría sentido pensar en que el estamento fabril recibiera prerrogativas (*i. e.* históricamente, propias de la nobleza) de las cuales nunca gozó. Por el contrario, estos privilegios introducen una *articulación* racional en una situación particular, en la cual también es ponderado el arbitrio, de modo tal que la contingencia no perjudique el sistema de estamentos y corporaciones. Con todo, esto no implica que el mercado no conserve espacio para el sistema de las necesidades. El espacio particular de la economía política no

⁵³³ [«Je mechanischer nun die Fabrikarbeiten sind, um so mehr sind die Leute von der Fabrik abhängig, und um deren Subsistenz zu sichern tritt die Polizei ein und gibt Privilegien und beschränkt die Zahl der Arbeiter, es entstehen Zünfte, damit die zu große Konkurrenz gesichert wird»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 104.

es negado por Hegel. Esta particularidad, sin embargo, no es autónoma: por medio del poder de policía interviene el Estado en la sociedad civil en ocasiones en las cuales el autodesarrollo de este sistema alcanza un punto en el cual pone en peligro otras esferas de la sociedad civil (v. g. la administración de justicia), y por extensión del Estado. A través de estos *nuevos* privilegios se regulan las desigualdades del sistema de las necesidades. Es relevante notar que Hegel se refiera a la relevancia del poder de policía con posterioridad al conflicto, es decir, luego de que otras esferas se vean erosionadas. Por esta razón se consuma el ingreso en este grado de tensión, en el cual la vida «libre» de lo accidental se conserva. Los así llamados privilegios *canalizan* las derivas irracionales por medio de la presencia del Estado y las condiciones por medio de las cuales las tensiones del sistema de las necesidades se dirigen al Estado.⁵³⁴

A través de la redefinición del término *privilegio*, en estrecha vinculación con el desarrollo de los estamentos y de las corporaciones como nexos orgánicos entre el individuo y el Estado, Hegel supera el problema de la oposición entre el monarca y la asamblea de estamentos. Los privilegios no constituyen leyes privadas que se opongan a la legislación universal, sino que éstos son sus particularizaciones, que especifican una rama laboral de la sociedad y al mismo tiempo, a través de las corporaciones, trazan las instancias por medio de las cuales los elementos inorgánicos de la sociedad son reconducidos al Estado, concretamente, en el parlamento.

En síntesis, la concepción de los privilegios estamentales presente en el trasfondo de discusión del *Allgemeines Landrecht* y profesada por la Asamblea de Estamentos en el debate sobre la Constitución de Württemberg no es compatible con la estatalidad orgánica hegeliana, puesto que (a) sostiene la existencia de instituciones políticas por fuera de la regulación del Estado, (b) no repara en la fundamental relevancia de fortificar un *sentido del Estado* en los ciudadanos que opere como correlato subjetivo de la eticidad, garantía del buen funcionamiento de las instituciones, y (c) no percibe la peligrosidad de que dicho orden político pueda conducir a una revolución. Por el contrario, la comprensión hegeliana de los *privilegios* logra superar este conflicto a través de la redefinición de este concepto no

⁵³⁴ En el mismo contexto Hegel tematiza los *privilegios* con un matiz específico, como independencia de las necesidades básicas para el estamento universal dedicado a fines específicos, en relación con las viejas prerrogativas. Véase la cita de la nota 463.

ya dependiente de una tradición jurídica monárquica del siglo XVIII, sino bajo la monarquía constitucional de la estatalidad orgánica expuesta por Hegel. En este orden los privilegios no pueden ser opuestos como derechos frente al monarca, ya que éstos son particularizaciones de las diferentes ramas del trabajo, las cuales se organizan en la sociedad civil en estamentos y corporaciones, para luego articularse a través de la representación parlamentaria en el Estado. De esta manera, no quedan ya instituciones políticas por fuera de la regulación del Estado y los individuos sostienen su accionar político en una eticidad apoyada en el reconocimiento y la contención ofrecida por estamentos y corporaciones.

§ 44 Uno de los tópicos en torno a los cuales es posible observar la controversia entre Hegel y la escuela del derecho natural es la cuestión de la representación política, tema concomitante a la impugnación de los privilegios estamentales.⁵³⁵ En efecto, Hegel rechaza la teoría de la representación política de Hobbes o de Rousseau en virtud de las mediaciones que estas suponen entre el individuo y el Estado.⁵³⁶ En la representación los

⁵³⁵ Vale la pena también destacar un dato relativo a tres documentos vinculados con la formación de la Confederación del Rin: (a) el Acta de Constitución, del 12 de julio de 1806, (b) el Acta de Disolución del Imperio, del 1º de agosto de 1806, y (c) la carta dirigida por Napoleón y Talleyrand al primado de la *Confederación*, el arzobispo Karl Theodor von Dalberg, firmada el 11 de septiembre de 1806, en donde Napoleón le comunica al primado que asume el carácter de protector de la *Confederación*, respetando, no obstante, la «soberanía de los príncipes». Al comparar estos tres documentos, el detalle de interés que sobresale es que sólo en el Acta de Disolución se hace referencia a los «estamentos [*Stände*]», mientras que los otros dos textos no contienen este vocablo (o algún sinónimo en francés), sino que se refieren al «pueblo [*peuple*]». A la inversa, no aparece el término *pueblo* (*Volk*) en el Acta de Disolución del Imperio, E. R. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, W. Kohlhammer, Stuttgart, t. I, 1961, pp. 26 y ss.; comentario de M. Kotulla, *Deutsches Verfassungsrecht 1806-1918*, Springer, Heidelberg, 2006, t. I, pp. 13-27.

⁵³⁶ Para un marco general a la controversia de Hegel con el iusnaturalismo moderno en torno al concepto de representación política, véase Pitkin, H. F., *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967, caps. 2, 8 y 10; Hofmann, H. [1974], *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 374-461; Duso, G. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, cap. 2; Brunner, O., Koselleck, R., Conze, W. (comps.), «Repräsentation», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., t. V, pp. 509-547; Wyduckel, D., «La soberanía en la historia de la dogmática alemana», tr. B. Aláez Corral y M. Presno Linera, en: *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, N° 1, 1998, pp. 203-294; Hofmann, H., «La representación en la teoría del Estado premoderna. Sobre el principio de representación en la “Política”

individuos tienen que realizar su libertad política. Para los iusnaturalistas la representación política es una condición necesaria para garantizar la existencia del Estado. Para Hobbes, por ejemplo, la representación política no sólo «representa» algo sino que además crea aquello que representa, sin tener que dar cuenta de elementos preexistentes. Por el contrario, para Hegel la representación no da nacimiento al Estado, y por este motivo el representante tiene que referirse a contenidos que existen con anterioridad a él. Por otra parte, (véase § 48), como hemos visto, algunos autores iusnaturalistas (Hobbes, Locke, o Rousseau) buscan eludir la afirmación de una forma concreta de gobierno que ostente la titularidad de la soberanía en el Estado, o al menos se limitan a señalar que sus teorías no son incompatibles con las formas clásicas afirmativas de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia). Esto implica que forzosamente la representación política deba asumir diferentes inflexiones en cada forma de gobierno.

Sin dejar de distinguir claramente entre una teoría del Estado y una teoría de las formas de gobierno, Hegel determina una forma específica de gobierno para su teoría del Estado, a saber, la monarquía constitucional. Bajo esta forma de gobierno la representación política se articula de una manera específica, la cual no puede ser reconvertida en una aristocracia o en una democracia. Dado que la unidad y la soberanía del Estado no dependen lógicamente de un acto fundacional representativo cuya inexistencia implicaría *ipso facto* la desaparición del Estado, Hegel no subraya *la unidad* sino *la diferencia* en la representación. Así, la representación estamental hegeliana busca superar la diferencia sin unidad en una integración de grado superior, de modo tal que las libertades políticas se ejerzan en círculos específicos, determinados por la organización del trabajo en la sociedad civil, respecto de los cuales el Parlamento aparece como círculo de los círculos. Mientras que en la sociedad civil estos trabajadores encuentran en los estamentos y en las corporaciones el honor y el reconocimiento, hallan en el Estado en estas mediaciones las instancias que les permiten realizar su libertad política. Desde la perspectiva hegeliana, al no introducir mediaciones en cada una de las esferas en las cuales los ciudadanos se realicen progresivamente, y al subrayar la condición de igualdad entre los hombres, la

de Johannes Altusio», tr. L. Álvarez Álvarez, en: *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, N° 3, 2004, s/d.

representación iusnaturalista aspira a que la representación sea de un todo atomístico. Hegel critica este punto:

«Esto va contra la representación corriente que afirma que, si se hace que si los estamentos particulares participen en los asuntos generales en el poder legislativo, dichos estamentos tendrían que aparecer en la forma de *individuos*, ya sea que éstos eligieran representantes para esta función o inclusive que cada uno tuviera allí un voto. Esta perspectiva atomística, abstracta, desaparece ya en la familia y en la sociedad civil, en las que el individuo sólo aparece como miembro de un universal. El Estado es esencialmente una organización de tales miembros, que por sí constituyen círculos...»⁵³⁷

Cuando los miembros del Estado aparecen mediados de manera directa con su representación, éstos son representados sólo en su unidad y no en sus diferencias. El problema es que esta unidad es artificialmente creada y no es el resultado de un proceso orgánico. Las mediaciones evitan que el poder del príncipe aparezca como trascendente al Estado y al conjunto de la sociedad, así como los intereses de las diferentes esferas de la sociedad civil se ven sintetizados en la representación estamental, y no atomísticamente dispersos. Los ciudadanos participan de las «asociaciones, comunas, corporaciones» a través de las cuales sus intereses son integrados en círculos particulares. Asimismo, Hegel critica la imposición del «elemento *democrático desprovisto de toda forma racional* en el organismo del Estado»⁵³⁸ que aspira a que los individuos se articulen atomísticamente con el Estado. Por el contrario, la expresión a través de corporaciones lo que hace es subrayar la diferencia de estamentos, y correlativamente, la diversa comunidad de intereses.⁵³⁹

⁵³⁷ [«Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der *Einzelnen* erscheinen müsse, sei es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind »], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 303 Obs.

⁵³⁸ [«das *demokratische* Element *ohne alle vernünftige Form* in den Staatsorganismus »], *Idem*, § 308.

⁵³⁹ En este sentido, en la conjugación entre igualdad y desigualdad queda evidenciada la posición frente a un ideario democrático cuya procedencia no tenga vínculo alguno con la totalidad del organismo político: «En la representación de que todos deben tomar parte en los asuntos del Estado yace también la

Con todo, Hegel hace ulteriores precisiones acerca de las características de esta representación, comparada con la de algunos autores iusnaturalistas. La Asamblea de Estamentos tiene dos cámaras, puesto que cada una de ellas concentra el elemento fijo (campesinado) y el elemento móvil de la sociedad civil (estamento industrial). Lo relevante para nuestro análisis es el tipo de representación que ejercen esta asamblea en el parlamento: los diputados no son «mandatarios comisionados que transmiten instrucciones [*kommitierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien*]» como para Rousseau. Éstos no tienen la misión de representar el interés de cada corporación *contra* el interés general, sino ponderar éste último. La vía subjetiva para articular el vínculo con los miembros de cada corporación es, por una parte, la confianza, y por otra, un conjunto de garantías destinadas a evitar o dificultar que la representación política se vea desnaturalizada. Quienes habrán de formar parte de dicho Parlamento serán quienes reúnan las condiciones para ocupar dichos cargos, entre las cuales, si bien se encuentra la *disposición política*, la «idoneidad [*Geschicklichkeit*]», el conocimiento de las instituciones del Estado y de la sociedad civil, pero por sobre todas las cosas, como ha sido expuesto, ellos deben ostentar un «sentido de la autoridad [*obligkeitlichen Sinn*]» y un «sentido del Estado [*Sinn des Staates*]». Los miembros de cada corporación eligen a sus representantes, pero éstos nunca son representantes de individuos:

«Si se considera a los diputados como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son *representantes* de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de una de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación no tiene entonces el significado de que *uno está en lugar de otro*, sino de que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su propio elemento objetivo»⁵⁴⁰

suposición de que *todos entienden de estos asuntos*, afirmación que es tan absurda como frecuentemente oída» [«Eine andere Voraussetzung, die in der Vorstellung, daß *alle* an den Staatsangelegenheiten teilhaben sollen, liegt, daß nämlich *alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen*, ist ebenso abgeschmackt, als man sie dessen ungeachtet häufig hören kann»], *Idem*, § 308.

⁵⁴⁰ [«Wenn die Abgeordneten als *Repräsentanten* betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht *Repräsentanten* als von *Einzelnen*, von einer Menge seien, sondern *Repräsentanten* einer der wesentlichen *Sphären* der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen. Das Repräsentieren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß einer an *der Stelle eines anderen* sei, sondern das Interesse selbst ist in seinem Repräsentanten *wirklich gegenwärtig*, so wie der Repräsentant für sein eigenes objektives Element da ist»], *Idem*, § 311.

Este pasaje es clave para comprender la distancia hegeliana de otros enfoques iusnaturalistas en cuanto a la representación política (v. g. Hobbes o Rousseau). En efecto, es preciso reconstruir por partes los rasgos fundamentales de este fenómeno:

- (i) El representante da cuenta de un fenómeno preexistente, y no es el resultado de un pacto que da existencia a cada uno de los estamentos.

- (ii) Los diputados representan a cada una de las esferas de la sociedad, y de manera simultánea, a sus respectivos intereses. Sin embargo, aquello que se pondera en el Parlamento es el bien común y no la colisión de intereses corporativos contra otros estamentos o contra el Estado en sí mismo.

- (iii) Los individuos no son representados en su carácter atómico poseedor de una voluntad individual,⁵⁴¹ sino en cuanto son miembros de los círculos a los cuales pertenecen cada una de las corporaciones, proceso en virtud del cual, de manera simultánea, se pondera su igualdad en cuanto *trabajadores* (puesto que la pertenencia a los distintos estamentos y corporaciones está dada fundamentalmente por la rama laboral de pertenencia) y su diferencia relativa a la función dentro del organismo de cada corporación (de aquí la redefinición hegeliana del concepto de «privilegio»).

- (iv) El representante no responde a un *comando* decidido en la asamblea, la comuna o la corporación, sino que goza de un mandato *libre* y simultáneamente *restringido*: el mandato es libre en la medida en que no constituye una proyección de la voz de la

⁵⁴¹ Hegel escribe: «Tales principios atomísticos son en ciencia como en política, lo mortal para todo concepto racional, articulación y vitalidad» [«Solche atomistische Prinzipien sind wie in der Wissenschaft so im Politischen das Tötende für allen vernünftigen Begriff, Gliederung und Lebendigkeit»], Hegel, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg...*, op. cit., p. 483.

corporación, sino que como miembro de la Asamblea debe ponderar el bien común, pero al mismo tiempo no es *libre* en el sentido de representar al conjunto de la nación sin mediaciones.⁵⁴² En este sentido, el mandato es restringido porque la perspectiva desde la cual procede el diputado pertenece a su corporación, y las necesidades y los proyectos que cada corporación lleva a la Asamblea se refieren a sus respectivos estamentos, de lo cual no se sigue que cada representante deje de ponderar que el fin último de sus acciones sea el bien común y no el beneficio egoísta de su corporación a costa de otras corporaciones o del Estado en sí mismo.

Hegel culmina por tomar una distancia definitiva del iusnaturalismo al desacreditar la apelación a la teoría de la representación como un mecanismo destinado a legimitar la dignidad ontológica del Estado, en ausencia de la cual el Estado mismo podría llegar a dejar de existir. En un pasaje clave para este distanciamiento, Hegel señala:

«El objetivo de la institución representativa no es *en sí* el de que por su intermedio se consideren y se resuelvan del mejor modo posible los asuntos del Estado -y en este sentido los estamentos constituyen sólo un apoyo (§ 301)- sino que su función distintiva es la de hacer valer el momento de la libertad *formal* para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno, informándoles, deliberando con ellos y tomando decisiones conjuntas sobre asuntos generales»⁵⁴³

⁵⁴² Según Planty-Bonjour, Hegel vería cristalizado este tipo de representación en los textos de Sieyès y en la Revolución Francesa, en particular, en las Constituciones de 1791 y 1799, a las cuales haría una referencia oblicua en el § 133 del Manuscrito Wannemann. Cf. Planty-Bonjour, G., «Du régime représentatif selon Sieyès a la monarchie constitutionnelle selon Hegel», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang...*, op. cit., 13-14; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 133.

⁵⁴³ [«Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staats *an sich* aufs beste beraten und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen (§ 301), sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberaten und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten in Rücksicht der an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft das Moment der *formellen* Freiheit sein Recht erlange»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 314.

Hegel desplaza el lugar de la representación política que le habían asignado los contractualistas y la filosofía política de Rousseau en especial, en la cual el Poder Legislativo era poco menos que el momento soberano por antonomasia en el Estado. Al quitarle el peso que el iusnaturalismo le proporcionaba a la teoría de la representación, Hegel puede ponderar el momento de la *diferencia* al poner en el centro de la escena a las corporaciones y sus modos correlativos (asambleas y comunas) a través de los cuales los ciudadanos participan efectivamente de las decisiones políticas que son tomadas, en virtud de que *lo representado* es la unidad del pueblo y las necesidades, conflictos e intereses de cada estamento. En los estamentos y en las corporaciones desaparecen las diferencias infinitas y contingentes y se exponen las diferencias determinadas por la naturaleza, estructura y fin del círculo específico de la sociedad civil. Así, aquí no se trata de vincular una voluntad individual con una voluntad general sino de articular a través de distintas mediaciones órganos específicos que deben realizar lo universal en el Estado.

Que el Parlamento sea el momento de la «libertad *formal*» para aquéllos que no participan del gobierno implica, en principio, dos cosas: por una parte, como señala Hegel, que esta instancia no ostenta la trascendencia que le diera, por ejemplo Rousseau, al definir al poder legislativo como el lugar en donde se expresa la soberanía.⁵⁴⁴ En efecto, Hegel agrega que: «La constitución debe ser el suelo firme sobre el que se asiente el poder legislativo, y por lo tanto, no tiene que ser hecha sólo por él».⁵⁴⁵ En segundo lugar, el hecho de que esta libertad sea «*formal*» para aquellos miembros de la sociedad civil que no participan del gobierno supone que nadie puede afirmar que en el Estado hegeliano la realización de su libertad dependa del hecho de *verse* o no *verse* representado en los diputados de la corporación. Por el contrario, la realización de la libertad del singular se da

⁵⁴⁴ Rousseau, J.-J., *Du contrat sociale*, op. cit., Libro III, cap. XV. Nos distanciamos de la interpretación de Lécivain, quien pasa por alto la importancia del hecho de que Hegel llame precisamente *libertad formal* al tipo de libertad ejercida por los individuos en el Parlamento. Cf. Lécivain, A., *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie de « Principes de la philosophie du droit »*, Paris, Vrin, 2001, p. 146. Asimismo, entendemos insostenible la tesis de J. Lèbre, quien entiende que Hegel receptoría la teoría de la soberanía del pueblo en su doctrina de la representación estamental. Véase Lèbre, J., «Présence de l'État ou présence du peuple. Volonté et théorie de la souveraineté dans les *Principes de la philosophie du droit*», en: Kervégan, J.-F. y Marnasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit*, op. cit., pp. 240 y ss.

⁵⁴⁵ [«Die Verfassung muß an und für sich der feste geltende Boden sein, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muß deswegen nicht erst gemacht werden»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 298 Ag.

en cada uno de los momentos de la eticidad, desde la familia, la sociedad civil y el Estado, por medio del plexo de disposiciones y en la eticidad, dado que la estatalidad hegeliana constituye un cuerpo político orgánico y no un mecanismo. Los diferentes puntos de vista son concurrentes en las Asambleas de manera orgánica y no mecánica.⁵⁴⁶ Como señala Duso,⁵⁴⁷ por esta razón para Hegel los estamentos y las corporaciones no constituyen «partes» de la sociedad sino «círculos» o «miembros», puesto que su integración es orgánica y teleológica, ya que aquello que se pondera como fin último es el bien común y no el beneficio de un estamento en particular, como Hegel critica a la nobleza de Württemberg en los debates de 1815-1816.⁵⁴⁸ De esta manera, las Asambleas y sus correlativas instituciones son las instancias a través de las cuales el estamento agrario y el estamento industrial ejercen su libertad *formal* y *strictu sensu* actúan políticamente.

En contraste con el iusnaturalismo, en donde la representación política tiene un lugar decisivo, de cuya desnaturalización se sigue *ipso facto* la deslegitimación del Estado, para Hegel la representación política en el Parlamento no da cuenta de la condición necesaria para legitimar al Estado. Naturalmente, si la Asamblea de Estamentos estuviera asaltada por sujetos que llegaran a ocupar su escaño de manera ilícita y su desempeño fuera mendaz, no buscando realizar los intereses de la corporación en vistas del bien público, sino los intereses privados de los representantes, esto desnaturalizaría la función de la misma,

⁵⁴⁶ Hegel considera posible la existencia de una neutralización de la oposición entre las necesidades y los intereses de cada estamento al momento de ser discutidos en las Cámaras, pero no evalúa *prima facie* la posibilidad de que existan oposiciones al interior de cada una de las corporaciones. Asimismo, como señala Deranty, es importante que exista la posibilidad de una oposición no radicalizada entre el parlamento y el poder gubernamental. Éste es uno de los puntos controversiales que habrá de criticarle su discípulo Eduard Gans, quien defenderá la existencia de una oposición *política* al interior de cada corporación, crítica que le valió en su momento (1827) la acusación de ser «liberal», dado que estas oposiciones intraestamentales no darían cuenta sino de «partes» (*partidos*) sin una racionalidad organicista. Cf. Deranty, J.-P., «Le parlement hégélien», en: Kervégan, J.-F., y Marmasse, G., (comps.), *Hegel penseur du droit*, op. cit., pp. 245-261; Gans, E., *Naturrecht und Universalgeschichte* [1827-1828], editado por J. Braun, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 230-232. Sobre la controversia entre Hegel y el liberalismo de Gans, véase Riedel, M., «Eduard Gans als Schüler Hegels. Zur politischen Auslegung der Rechtsphilosophie», en: Braun, H. y Riedel, M., *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 257-273.

⁵⁴⁷ Duso, G., *Libertà e costituzione in Hegel*, op. cit., pp. 200-206.

⁵⁴⁸ Hegel recuerda en más de una oportunidad el caso del Conde von Waldeck en la Asamblea de los Estamentos de Württemberg de 1815-1816, en una de cuyas sesiones el Conde habría expresado opiniones contrarias al *comando* al cual debía obedecer. Luego de la sesión en cuestión el Conde se retiró de la vida política. Cf. Hegel, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg...*, op. cit., pp. 508-509.

pero no menos de lo que podría deslegitimar al Estado el hecho de que los ministros o el monarca llevaran a cabo actitudes semejantes. La misma crítica que aparecía en torno a los criterios para elegir o ser elegido en Württemberg puede ser recuperada aquí. ¿Cómo puede ser que el criterio para determinar la representación política en la forma de gobierno del Estado iusnaturalista sea que la dependencia de la titularidad de la soberanía dependa de uno, de muchos o de todos? ¿Qué tipo de racionalidad se encuentra implícita allí?

En suma, a través de la representación estamental y de la determinación de la monarquía constitucional como forma de gobierno (véase *infra* § 48), Hegel señala una manera más de pensar la mediación entre individuo y Estado diferente y a la vez superadora de las inconsecuencias del iusnaturalismo moderno. En efecto, a través de la representación de círculos de la sociedad civil, es decir, a través de la representación de las corporaciones en la Asamblea los ciudadanos toman parte de las decisiones del Estado en lo relativo a sus intereses, sus saberes, sus necesidades y el mundo cotidiano que los rodea. De esta manera, a través de esta organización en esferas (primero, de los estamentos, luego, de las corporaciones y asociaciones dependientes de ellas, y luego en la Asamblea de Estamentos, los ciudadanos se informan y participan de las instituciones políticas. De manera correlativa, la contingencia de esta participación aparece neutralizada en el plexo de disposiciones (subjetiva, ética y política), en el sentido del Estado que debe poseer todo ciudadano (especialmente los funcionarios) y en la eticidad entendida como instancia de realización de sus momentos precedentes.

§ 45 La relación entre Hegel y la Revolución Francesa ha suscitado una numerosa cantidad de intervenciones por parte de distintos comentaristas, tanto en la época de Hegel como a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.⁵⁴⁹ Como acertadamente ha señalado C.

⁵⁴⁹ Entre los trabajos relevantes se encuentran los textos de Ritter, J. [1956], «Hegel und die französische Revolution», en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 183-233; Habermas, J., «Hegels Kritik der Französischen Revolution», en: Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp 128-147; Suter, J-F., «Tradition et Revolution», *Hegel Studien Beiheft* 1, 1962; Racinaro, R., *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972; Cesa, C., *Hegel filosofo politico*, Napoli,

Cesa,⁵⁵⁰ quienquiera señalar que la Revolución Francesa haya sido un acontecimiento extraordinario en la formación intelectual de Hegel, el cual lo habría interpelado directamente, obligándolo a asumir una posición frente a los sucesos iniciados en 1789, o bien cae en afirmar una obviedad válida para toda una generación de intelectuales alemanes, o bien no dice nada específico que contribuya a echar luz sobre las ideas filosóficas que se estudien,⁵⁵¹ dado que, como veremos, del señalamiento de la relevancia de este hecho no se desprende ninguna posición uniforme frente al mismo.

Como ha afirmado Losurdo,⁵⁵² Hegel tiene al menos dos tipos de consideraciones distintas en relación con los fenómenos sucedidos a partir de 1789 en Francia. Por una parte, existiría una perspectiva desde el despliegue del Espíritu Absoluto, presentada, ante todo, en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en las cuales el acontecimiento en cuestión sería pensado, básicamente, al interior de la logicidad propia del

Guida, 1976, cap. 2; Weil, E., «Hegel e il concetto di rivoluzione», en: Cesa, C. (comp.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, op. cit., pp. 85-103; «Rivoluzione e legittimazione in Hegel», en: Schiera, P. (comp.), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979, pp. 139-204; Planty-Bonjour, G., «La Révolution française selon Hegel», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, op. cit., pp. 310-316; Salvucci, P., «Hegel critico dell'egalité», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, op. cit., pp. 5-28; Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, Napoli, Guerini, 1997, *passim*; Pöggeler, O., «Hegel und die französische Revolution», 2000; Comay, R., *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

⁵⁵⁰ Cesa, C., *Hegel filosofo politico*, op. cit., p. 80.

⁵⁵¹ La relación de Hegel con la Revolución Francesa ya encuentra resonancias entre sus contemporáneos, puesto que a este fenómeno están asociados: (a) la ocupación francesa en Alemania, (b) los intentos de Napoleón por alcanzar una *monarquía universal*, (c) la posición de Hegel frente a la monarquía prusiana (en especial, luego de la sanción de los Decretos de Karlsbad, en 1819). Entre la fecha de publicación de los *Grundlinien...* y 1841 el texto en cuestión recibió varios comentarios, entre los cuales cabe destacar las notas críticas de K. E. Schubarth, K. A. Varnhagen von Ense y F. W. Carové, antiguo discípulo de Hegel. No obstante, no fue sino el texto de Haym (1857) el escrito que situó ideológicamente a Hegel como un pensador conservador y antirrevolucionario. Este texto fue decisivo por el registro de sus acusaciones y por su circulación. Aquí, Hegel es caracterizado como «el dictador filosófico de Alemania», «...la morada filosófica del espíritu de la restauración prusiana» o «...la justificación científica del sistema policíaco de Karlsbad y de la persecución política». Si bien este libro fue discutido por Rosenkranz en 1858, el primer gran biógrafo de Hegel, el texto que retoma este debate sobre la posición de la filosofía política de Hegel, el cual, por su parte, será el punto de partida para los intercambios con J. Habermas u O. Pöggeler, es el citado artículo de J. Ritter, originalmente de 1956. Algunas de las críticas al tratado hegeliano, aparecidas entre 1821 y 1840, se encuentran en Riedel, M. (comp.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. Sobre la recepción del mencionado escrito en estos años, véase Lucas, H.-C., «“Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?»», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang mit der europäischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 175-220. Cf. Rosenkranz, K., *Apologie Hegels gegen Dr. Haym*, Berlin, Duncker & Humblot, 1858.

⁵⁵² Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., pp. 161 y ss.

devenir de la idea de libertad en la modernidad, en particular, en el mundo germánico.⁵⁵³ En segundo lugar, aún sin perder de vista el horizonte histórico de referencia, Hegel ofrecería una consideración, por así decir, *analítica* acerca de los sucesos iniciados con la Toma de la Bastilla, y las consecuencias concomitantes para la política de Europa.⁵⁵⁴ En este sentido, es posible encontrar distintas referencias históricas de Hegel a la Revolución, desde 1789 hasta la caída definitiva de Napoleón, pasando por el período jacobino, el golpe de Estado del 18 Brumario, o la sanción del Código Civil de 1804.

Luego de haber expuesto los diferentes momentos de la dialéctica de la voluntad,⁵⁵⁵ en relación al primero de ellos, Hegel se refiere explícitamente a la Revolución Francesa:

«Más concretamente aparece esta forma en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella corresponde, por ejemplo, el período del terror de la Revolución Francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia de talento o autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto sin divisiones. Donde aparecen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso también el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había creado, dado que para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad»⁵⁵⁶

⁵⁵³ Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., t. XII, iv, 3, 3.

⁵⁵⁴ A partir de 1789, en Alemania aparece un importante número de juicios destinados a analizar los alcances de los eventos revolucionarios, en particular, (a) en lo referido a su especificidad francesa, entendiendo por esto una hermenéusis de la Revolución a partir de condiciones intrínsecas hallables en el Antiguo Régimen, y en la historia social y política de Francia del siglo XVIII, y (b) aquellas interpretaciones que, sin dejar de ponderar este fenómeno desde la propia historia contemporánea de Francia, entienden que la Revolución debe comprenderse como un fenómeno europeo, cuya eclosión geográfica habría sido secundaria. En este sentido, ésta habría tenido lugar en Francia en virtud del desarrollo de las fuerzas sociales convergentes, pero claramente, tanto la génesis como las consecuencias, en principio, imposibles de mensurar, pertenecerían a Europa, y en especial, a Alemania. Sobre las interpretaciones de Goethe, Schiller, F. Schlegel, Novalis, Fichte *et alii* véase Comay, R., *Morning Sickness...*, op. cit., pp. 19 y ss.

⁵⁵⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 5 a 8. Para un comentario de estos párrafos, véase Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit*, op. cit., pp. 57-67.

⁵⁵⁶ [«Konkreter erscheint diese Form im tätigen Fanatismus des politischen wie des religiösen Lebens. Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der Französischen Revolution, in welcher aller Unterschied der Talente, der Autorität aufgehoben werden sollte. Diese Zeit war eine Erzitterung, ein Erbeben, eine Unverträglichkeit gegen jedes Besondere; denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gliederung: wo sich Unterschiede hervortun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder

La pregunta es, pues, ¿qué quiere decir «terror [*Schrecken*]»?⁵⁵⁷ Este momento de la voluntad se encuentra, ante todo, no mediado, por lo cual sólo puede ser entendido como parcial, como una instancia unilateral. La idea conforme a la cual la voluntad puede expresarse a través de esta libertad del vacío conduce, para Hegel, a una consecuencia que se articula en dos partes. Ante todo, esta concepción se presenta como abstracta, pero no en cuanto a su simplicidad o ausencia de cualidades. Este rasgo no significa que la voluntad realice ideas cuya síntesis exprese una simplicidad respecto de la práctica. Por el contrario, este carácter denota, más bien, la desarticulación entre estas nociones (v. g. la idea de *igualdad* y su más estricta procedencia histórica y conceptual).⁵⁵⁸ Esta sustracción de la noción del conjunto de relaciones en el cual esta idea se halla inmersa implica, por otra parte, que todo intento por reinscribir este concepto al interior de un complejo relacional de otras nociones deba ser desacreditado en virtud de la presunta contaminación de su propia naturaleza, la cual, en lo fundamental, radica en su intermediación y en su condición de existencia separada de los nexos históricos y conceptuales de los cuales procede.

En otro contexto, en la *Phänomenologie des Geistes*, sin hacer una presentación articulada de los momentos internos de la voluntad, Hegel se refiere esta libertad (la misma de la cita de la Revolución Francesa) como la «furia del desaparecer [*Furie des Verschwindens*]» o libertad abstracta, la cual se realiza con total ausencia de límites: «Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que poder alguno

zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtsein der Gleichheit zuwider ist», Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 5.

⁵⁵⁷ La investigación de P. Gueniffey utiliza esta noción con distintas inflexiones, para dar cuenta del nexo entre terror y violencia a los fines de alcanzar objetivos políticos concretos, en especial, en la guerra civil posterior a los eventos de 1789. La definición de su punto de partida es claramente diferente a la que presupone Hegel: «El terror puede ser definido como una estrategia de movilización de un *quantum* de violencia cuya intensidad puede variar desde la simple amenaza de violencia hasta su desencadenamiento ciego, con la intención explícita de provocar el grado de miedo juzgado como necesario para la realización de objetivos políticos en los cuales los terroristas estiman que éstos no pueden ser alcanzados sin violencia o a través de los medios legales disponibles», Gueniffey, P., *La politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Fayard, 2000, p. 26.

⁵⁵⁸ Como ha afirmado P. Salvucci, Hegel intenta distinguir diferentes matices al interior la tesis genérica de la igualdad entre los hombres, rechazando, por ejemplo, la doctrina de que todos los seres humanos son iguales *por naturaleza*, y precisando los fundamentos *extralegales* del sentido de la *igualdad ante la ley* proclamada por las Declaraciones y Constituciones posteriores a 1789. Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, en: Hegel, op. cit., § 539; Salvucci, P., «Hegel crítico dell'egalité», op. cit., pp. 14-16.

pueda oponerle resistencia».⁵⁵⁹ El terror no se vincula con un fenómeno psicológico o con un hecho social, sino con la ausencia de orden que implica la realización de uno de los momentos de la voluntad, considerado separadamente respecto de su negación y su superación. El período de terror de la Revolución, allende los abyectos acontecimientos que contuvo, fundamentalmente es caracterizado como un tiempo en el cual, vanamente, los hombres intentaron llevar a cabo un ideal que *ex hypothesi* no podía tener asidero alguno en la experiencia, ya que ésta presupone su autoeliminación. La consecuencia de esto no es que el vínculo entre estos dos elementos no pueda ser armonioso, sino que el *contacto* entre estos términos «extremos» es, por principio, imposible, ya que toda mediación culmina con la destrucción de al menos uno de ellos. En la práctica, argumenta Hegel, «la facción [*Faktion*] *triumfante* se llama gobierno». Posteriormente, le cabe a esta lógica su inminente perecer, puesto que la facción, en su carácter *parcial*, habrá de ser aniquilada por no expresar la voluntad universal. La revolución, en tanto insista obstinadamente en esta falsa absolutez, no podrá superar este círculo entre facciones.

Otros de los debates en los cuales Hegel se encuentra en torno a la Revolución Francesa radica en su vínculo con la Reforma,⁵⁶⁰ polémica que se sitúa en conexión con la discusión sobre Napoleón. Como muchos de sus contemporáneos, Hegel evalúa con detenimiento los eventuales progresos que la Revolución implica para Francia e, inevitablemente, a partir de la expansión conducida por Napoleón -concretada en hechos como la Campaña de Italia, la Confederación del Rin, la Constitución de Cádiz, o la Campaña de Rusia- para Europa en su conjunto. En este sentido, cabe hacer una distinción entre dos aspectos atendibles de este *locus*, vinculados con el valor de la Reforma para Alemania, ante todo, respecto de la libertad de pensamiento, pero en particular, en relación con la libertad política; es decir, si (a) Alemania ha conquistado con Lutero todas las libertades necesarias que exige el yo moderno, o si (b) esta nación debería pasar a través de sucesos revolucionarios, en lo esencial, semejantes a los acaecidos en 1789 en Francia, para

⁵⁵⁹ [«Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte»], Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 433. Hegel escribe aquí sobre un momento cualitativamente particular de la Revolución, diferente del Directorio, la llegada de Napoleón y la Restauración, períodos que diferencia con claridad en Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., t. XX, pp. 530-531.

⁵⁶⁰ Sobre una descripción del contexto de este símil, véase Damiani, A., «Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*», op. cit., sobre Hegel, pp. 355-364.

poder superar, a los ojos de Hegel, la organización tardo-feudal de muchos de sus Estados y la atomización de sus fuerzas productivas y espirituales. De aquí se desprende una reflexión directa en torno al siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre la Reforma y la Revolución Francesa? En términos de Friedrich Schlegel, Hegel afronta la cuestión en torno al desplazamiento de un «protestantismo religioso» a un «protestantismo político».⁵⁶¹ A nuestro entender, Hegel se ocupará de responder a esta pregunta a través de su interpretación del accionar político de Napoleón.

A lo largo de los años de la Revolución Francesa, ésta recibió en Alemania comentarios de adhesión y de rechazo (al menos, con seguridad, hasta 1796, año de la Campaña de Italia), en tanto y cuanto estos sucesos eran vistos, ante todo, como un fenómeno específicamente francés, el cual, con todo, habría de tener consecuencias directas en Alemania. Con todo, no es sino hasta la Confederación del Rin de 1806 que comienzan a acentuarse las publicaciones de corte más nacionalista y antifrancés, número que, por su parte, crecerá en torno a la ocupación de Berlín por parte de Napoleón, a fines del mismo año. Sin embargo, en los años anteriores a la *Confederación*, en *Die Verfassung Deutschlands*, Hegel ya había sido particularmente crítico de la decadencia del Imperio Alemán, pero también de la política prusiana; en ningún momento rescata positivamente la sanción del *Allgemeines Landrecht*. Con todo, frente a la posibilidad de llevar a cabo acciones *en contra del Estado*, Hegel no ofrece dudas:

«El delito más grave, en rigor, el único contra un Estado, consiste en provocar la anarquía [...] quienes hacen eso son los peores delincuentes, puesto que el Estado

⁵⁶¹ Según Losurdo, el fundamento del *protestantismo político* puede formularse del siguiente modo: «Si se reconoce al pueblo, o a los individuos singulares, el derecho a la desobediencia o a la rebelión contra la autoridad constituida en el campo religioso, cómo se puede negar luego este mismo derecho en el campo propiamente político», Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., p. 87. El mismo Hegel subraya la neutralización de las jerarquías al interior del protestantismo: «La simple doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad* [...] [en el protestantismo] no hay diferencia alguna entre sacerdotes y laicos: no hay una clase que tenga la posesión exclusiva del contenido de la verdad, como de todos los otros tesoros espirituales y temporales de la iglesia», en: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, 1968, editadas por G. Lasson, pp. 878-880, citado por Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., cap. 2.

no tiene un deber más alto que el de sostenerse a sí mismo y destruir el poder de aquellos delincuentes de la forma más segura»⁵⁶²

El orden político que tiene lugar gracias a un Estado no constituye un objeto que pueda ponerse en disputa, a fin de que las partes que polemizan en torno al mismo puedan llevar a cabo sus ideas. La anarquía no sólo implica la ausencia de un orden racional, conforme al despliegue del espíritu objetivo, sino, fundamentalmente, la ausencia de las condiciones de posibilidad de la construcción de dicho orden, y de manera concomitante, el sostenimiento del caos. En efecto, si bien Hegel es un fuerte crítico del contractualismo moderno, no por ello deja de concordar con esta escuela en la contraposición entre el orden estatal y el caos que se sigue de la destrucción del mismo. El Estado impone un espacio político que pacifica las dimensiones que caen bajo su influencia, así como instauro mecanismos jurídico-políticos de mediación para superar los conflictos entre partes. Donde hay Estado, ya no hay lugar para figuras *preestatales* como adivinos, ejércitos privados o héroes.

Hegel se inscribe dentro de una tradición de autores -preferentemente juristas, como Carl F. Häberlin o Theodor von Schmalz- cuyas reflexiones giran en torno a la unidad de Alemania, presentes ya en el siglo XVIII.⁵⁶³ Estos intelectuales, sin embargo, desde la Revolución Francesa hasta la *Confederación* de 1806, se verán profundamente influidos por la dicotomía entre espigar ciertas ideas de los sucesos que tienen lugar al oeste del Rin, y proponer una reflexión superadora del ocaso imperial dentro de la tradición jurídico-política alemana, *en parte*, como había sido consagrada en el *Allgemeines Landrecht*.⁵⁶⁴

⁵⁶² [«Gegen einen Staat ist Bewirkung von Anarchie das höchste oder vielmehr das einzige Verbrechen [...] sind die größten Verbrecher, und der Staat hat keine höhere Pflicht, als sich selbst zu erhalten und die Macht dieser Verbrecher auf die sicherste Art zu vernichten...»], Hegel, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit., p. 555.

⁵⁶³ Cf. Stolleis, M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. 1800-1914*, München, C. H. Beck, 1992, t. II, pp. 48-62.

⁵⁶⁴ Como sostiene M. Pape: «La confrontación con la Revolución condujo a la cuestión decisiva de la representación: si debía ser mantenida la representación estamental o si debía introducirse la constitución representativa de la Revolución Francesa» Pape, M., «Revolution und Reichsverfassung – Die Verfassungsdiskussion zwischen Fürstenbund und Rheinbund», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution...*, op. cit., pp. 41. Sobre el contexto histórico de este debate, véase Vierhaus, R., «Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland, 1789-1830», en:

En los territorios alemanes, la recepción de la Revolución estará fuertemente signada por su filiación histórico-conceptual con la Reforma de Lutero, la cual aparece señalada como su origen más fiel. No obstante, esta genealogía no implica necesariamente la misma valoración, ni las mismas consecuencias. Así, contrariamente a quienes buscaban situar la germanidad originaria en Odin y las valquirias, los Nibelungos o los bosquecillos sagrados del Walhalla, para Hegel la traducción de la Biblia llevada a cabo por Lutero constituye el elemento fundacional en la cultura alemana.⁵⁶⁵ Al traducir la Biblia, Lutero ofrece al pueblo alemán la posibilidad de pensar y reflexionar en su idioma, el verdadero elemento unificador de la nación. De esta manera, aquí se subraya una continuidad entre Reforma y Revolución: ambas pertenecen al mismo proceso de despliegue del espíritu bajo la idea de libertad. Refiriéndose a la traducción de Lutero, Hegel precisa: «...el libro de la fe en su lengua materna [...] fue una de las más grandes revoluciones que podrían haberse llevado a cabo».⁵⁶⁶

En lo concerniente al vínculo entre estos dos fenómenos destacados de la historia moderna, Hegel se enfrenta a un contexto en el cual tanto la proximidad como la lejanía entre éstos implican tesis que pueden ser contrapuestas, de lo cual se sigue que el distanciamiento o la adhesión no significan, en sí mismos, que la posición a adoptar sea a favor o en contra de los ideales defendidos en la Declaración de los Derechos del Hombre.

Duffraisse, R. (comp.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830*, München, Oldenbourg Verlag, 1991, pp. 251-261.

⁵⁶⁵ Hegel se muestra ostensiblemente opuesto al nacionalismo alemán, ya sea de vertiente *medievalófila* (Joseph von Görres o Achim von Armin), ya sea católico, en especial, luego de 1814, a la posición de Karl L. von Haller. Según él, tanto los intentos por encontrar la germanidad en la apelación a Tácito, Arminio y a los Nibelungos, así como la confección de compilaciones populares en donde se encontraría la *esencia última* del pueblo alemán constituyen un proyecto vano. En sus palabras: «Querer hacer de tales argumentos algo nacional y adherir a ello un libro popular ha sido la idea más trivial e insípida que se haya podido tener. En los días del despertar de un entusiasmo juvenil esto fue el signo de la vejez de una época devenida nuevamente infantil en las proximidades de la muerte, la cual se recreó en lo ya muerto, pretendiendo exigir que otros encontrarán allí su sentir y su presente» [«Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem und gar zu einem Volksbuche machen zu wollen ist der trivialste, platteste Einfall gewesen. In Tagen scheinbar neuauflodernder Jugendbegeisterung war es ein Zeichen von dem Greisenalter einer in der Annäherung des Todes wieder kindisch gewordenen Zeit, die sich an Abgestorbenem erlabte und darin ihr Gefühl, ihre Gegenwart zu haben auch anderen hat zumuten können»], en: Hegel, G. W. F., «Vorlesungen über die Ästhetik», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., t. XV, p. 347.

⁵⁶⁶ [«das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache [...] ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte...»] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., t. XX, p. 16.

Así, un autor como Karl L. von Haller, en su *retorno* a la Iglesia Católica en 1821, declara: «La revolución del siglo XVI que nosotros llamamos *Reforma* es, en su principio, sus medios y en sus resultados la imagen perfecta y el antecedente de la revolución política de nuestros tiempos: mi aversión por esta última se corresponde con mi disgusto por aquella». ⁵⁶⁷ De igual manera, Novalis defenderá la tesis continuista entre ambas revoluciones: ⁵⁶⁸ una vez que se ha deslegitimado el principio de autoridad religiosa,

⁵⁶⁷ Von Haller, K. L., *Lettre de M. Charles-Louis de Haller*, p. 12. Aquí es preciso detenerse en la relación de Hegel con los contrarrevolucionarios. Como señala J.-F. Suter, si bien Hegel no cita a Burke, es muy probable que haya leído la traducción de Gentz de 1793 de sus *Reflections on the Revolution in France*, aparecidas en 1790. Asimismo, si bien tampoco cita a Joseph de Maistre, no sería errado pensar que Hegel hubiera leído alguno de los textos de su amigo Karl Joseph Windischmann, filósofo católico contrarrevolucionario, profesor en Bonn, afín a las ideas de De Maistre, de quien traduce las *Soirées de Saint-Petersbourg* en 1824. Aquí habría que distinguir entre el aspecto crítico de las tesis contrarrevolucionarias de las distintas teorías filogalicanas o patrimonialistas sobre cuyas bases cada teoría es construida. Creemos que si el núcleo crítico contrarrevolucionario (expuesto *prima facie* en Burke) pudiera sintetizarse en el rechazo de las abstracciones de la Revolución Francesa, de la soberanía popular, el contractualismo como *decapitación del rey*, la impugnación de la creación de instituciones sociales y políticas a través del entendimiento, en expresa ruptura con las tradiciones, la historia y el espíritu del pueblo, entendemos que Hegel es decididamente contrarrevolucionario, puesto que (como hemos visto, sin dejar de ponderar el valor del individuo) el filósofo de Stuttgart explícitamente pone al pueblo y a la historia como fundamentos del orden político frente al ideario revolucionario del *Terror* y la *furia del desaparecer*. En este sentido, no sería osado pensar que Hegel suscribiera las tesis burkeanas acerca de la filiación entre la doctrina de Rousseau y la Revolución Francesa. Ciertamente es difícil de saber si Hegel habría estado de acuerdo con la tesis de von Haller según la cual Hobbes sería «el padre de todos los jacobinos», dado que habría sentado las bases filosóficas del fundamento pactista del Estado, aún a pesar de haber querido superar los desórdenes de su tiempo por medio de la creación del *deus mortalis*. Ahora bien, del hecho de acordar con la *pars destruens* de las tesis contrarrevolucionarias no se sigue que Hegel pueda acordar con la «declaración de los derechos de Dios» de Bonald o con las tesis netamente antimodernas de la estatalidad patrimonialista de von Haller. Cf. Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, New Haven & London, Yale University Press, 2003; von Haller, K. L., *Restauration des Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlichen geselligen Zustands; der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, obra en seis tomos, Aalen, Scientia, 1964 (la cita de Hobbes está en el t. I, p. 153); Bonald, L. *Législation primitive considérée dans les derniers temps et par les seules lumières de la raison*, Paris, Le Clere, 1802; De Maistre, J., «Étude sur la souveraineté», en: *Œuvres complètes*, Paris, Emmanuel Vitte, 1891, t. I, pp. 311-554; Suter, J.-F., «Tradition et Revolution», en: *Hegel Studien* [Beiheft 1], 1962, pp. 307-325. Cf. Sobre las tesis contrarrevolucionarias, véase Galli, C., «Introduzione» a *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 7-56; Chignola, F., «Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità», en: Duso, G. (comp.), *Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 323-339; Panizza, «Il concetto di Body Politic in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno», en: *Filosofia Politica*, N° 3, diciembre de 1993, pp. 415-444; Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999; Galli, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Bari, Laterza, 2009, cap. 4; Brunner, O., Koselleck, R., Conze, W. (comps.), «Reaktion, Restauration», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., t. V, pp. 191 y ss.

⁵⁶⁸ Cf. Novalis: «Era inevitable que tuviera lugar una segunda Reforma, más abarcativa y radical. Pero primero ella debía encontrar el país más modernizado, que, a la larga, por la falta de libertad había quedado en un estado de astenia», Novalis, «Die Christenheit oder Europa»; en: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, editados por H. J. Mähl y R. Samuel, C. Hanser, München, 1978, t. II, p. 742.

fundamentando un nuevo orden en las *capacidades del hombre*, claro está, sin por ello llevar a cabo un acto de apostasía, para estos autores, deben entenderse los sucesos revolucionarios de 1789 en una estrecha conexión conceptual con la Reforma. La continuidad interna estaría dada, precisamente, (a) por la abolición de las jerarquías y (b) la legitimación inmanente del orden. Conforme a esta lectura, no existiría una manera de restaurar el orden político derrumbado sin llevar a cabo una restauración religiosa que pudiera sostener las estructuras jerárquicas puestas en discusión por la Reforma. En este sentido, en Alemania, no pocos autores contrarrevolucionarios se convierten al catolicismo, entre ellos Karl L. von Haller (en 1821), J. von Görres, o F. Schlegel (en 1814), quien había escrito notables elogios hacia la Revolución Francesa en la década de 1790.

Mientras que la filiación entre Reforma y Revolución apela al despliegue de la idea de libertad en la historia en Hegel, en autores como von Haller o F. Schlegel (luego de su conversión al catolicismo) este mismo enlace presenta el signo opuesto; ambos sucesos forman parte de un proceso de destrucción de las jerarquías religiosas y políticas que, allende sus particularidades, culmina de manera consecuente en la anarquía de la Revolución Francesa. Ahora bien, la posición de Hegel, por una parte, comparte la consideración en el hallazgo de similitudes entre la Reforma y la Revolución, pero no a los efectos de demonizarlas. En especial en sus años de juventud, el autor de la *Wissenschaft der Logik* había participado de quienes sostenían que la tesis según la cual no podría llevarse a cabo una reforma política sin una reforma religiosa (*prima facie*, en Alemania). Sin embargo, con esto no se refiere Hegel a la Iglesia Católica sino a un tipo de religiosidad que no define de manera extensiva.⁵⁶⁹ En el contexto de su reflexión, el linaje entre reforma

⁵⁶⁹ Como hemos visto en los primeros capítulos, este razonamiento tiene un lugar muy importante en los escritos que abarcan el período 1793 a 1802. A través de estos años Hegel reitera este argumento, pero con distintos fundamentos y conclusiones. Así, por ejemplo, mientras que en los Fragmentos de 1793-1794 Hegel defiende la religión popular como un elemento unificador del orden político a través de las fiestas, las ceremonias y los rituales seculares, encontrando aquí -en franca oposición al cristianismo- la posibilidad de producir la renovación *ética* buscada; hacia 1795-1796 abandona esta religiosidad para «reconciliarse» con la religión de Jesucristo. Con todo, el elogio del cristianismo que aparece en escritos como *Die Positivität der Christlichen Religion* se encuentra más cerca de ciertos rasgos asimilables a un cristianismo primitivo preestatal que a los conflictos internos al cristianismo que se suscitan en Europa a partir del siglo XVI. Ya a partir de 1798, Hegel irá abandonando progresivamente el mencionado argumento, desarrollando diversos aspectos otrora comprendidos bajo una faz religiosa, los cuales, desde entonces, serán entendidos bajo el concepto de eticidad. Precisamente, en *System der Sittlichkeit* -texto de 1802- es en donde hallarán su sistematicidad muchas de las ideas expuestas a lo largo de los diez años anteriores bajo la óptica de la religión, cabe añadir, aún sin desarrollar una teoría del Estado.

y revolución indica un despliegue de la libertad, cristalizado en el espíritu absoluto, el cual no implica la destrucción de las jerarquías políticas, dado que el elemento revolucionario ya se encuentra consumado en Lutero.

En suma, para Hegel la ausencia de una revolución política en Alemania no debe sustituirse por la organización de acciones destinadas a llevar a cabo sucesos semejantes a los acaecidos en Francia. Por el contrario, la nación germana no necesita de una revolución política -entendida a la francesa- porque ésta ya ha tenido su propia revolución en Lutero. De esta manera, el orden político postimperial debe ser pensado a la luz de la superación del atraso alemán. A juicio de Hegel, las condiciones de posibilidad de este progreso deben ser encontradas en Napoleón y en el *Code Civil* de 1804.

§ 46 La unidad orgánica *racional* del Estado no podría ser tal si Hegel no explicitara con claridad y distinción quién es (y con qué alcances) el sujeto que detenta la soberanía, en particular, en el contexto de discusión con el iusnaturalismo moderno, teoría para la cual el concepto de soberanía es clave, así como para la Revolución Francesa. El filósofo de Stuttgart tiene que asumir una confluencia de tradiciones acerca de la soberanía dentro de las cuales no todas integran orgánicamente al príncipe con el pueblo (v. g. la teoría lockeana que opone el monarca al pueblo). La soberanía no es *dominium* ni mero poder vacío y arbitrario de un monarca que puede tomar cualquier decisión con independencia de las otras esferas del Estado.⁵⁷⁰ Por el contrario, la soberanía es:

«[una] situación legal y constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares, pues tales esferas [poder gubernativo, poder legislativo y poder del príncipe] no son independientes, autónomas en sus

⁵⁷⁰ Para un encuadre histórico conceptual del contexto en el cual Hegel sitúa esta discusión, véase Brunner, O., Koselleck, R., Conze, W. (comps.), «Staat und Souveranität», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., t. VI, pp. 1-154; Biral, A. «Per una storia della sovranità», en: *Filosofia Politica*, año V, N° 1, junio de 1991, pp. 5-50; Kervégan, J.-F., «Sovereignty and Representation in Hegel», en: *The Philosophical Forum*, vol. XXI, N° 3-4, invierno de 2000, pp. 233-247.

fines y modos de actuar [...] sino que estos fines y modos de actuar están determinados por el fin del todo y dependen de él»⁵⁷¹

Tanto en su aspecto interno como externo, la soberanía proporciona una unidad de sentido a cada miembro del organismo y organiza jerárquicamente los diferentes momentos del Estado. Por una parte, en condición de paz, lo particular tiene la libertad -tanto negativa como positiva- de satisfacer su interés económico arbitrario y de realizarse en el aspecto propiamente jurídico-político en el Estado. Por otra parte, en las situaciones de emergencia, el organismo estatal subsiste gracias al sacrificio de los diferentes miembros que lo componen. Desde luego, este sacrificio no se sostiene meramente en el derecho positivo, sino que Hegel lo fundamenta a través del patriotismo y de la virtud ética que practican los ciudadanos. En este sentido, el correlato subjetivo del vínculo entre individuo y Estado no es menos importante que el objetivo.

En el aspecto externo de la soberanía, en el pluriverso de Estados, el punto crítico en el cual se manifiesta la conflictividad es en la interrupción que los particulares tienen que llevar a cabo de sus actividades cotidianas para ponerse al servicio de lo universal. Hegel apela aquí a un motivo arcaizante, según el cual para los antiguos no caía bajo ningún tipo de consideración el hecho de que pudieran poner en duda que aquellas condiciones de posibilidad en virtud de las cuales cada individuo realizaba sus acciones cotidianas debían ser defendidas en el momento en el cual éstas fueran puestas en peligro. Para Hegel es un falso problema el hecho de tener que fundamentar por qué el Estado tiene derecho a exigir que sus ciudadanos combatan por él en una batalla, particularmente, cuando existe un estamento militar portador de la valentía como su virtud meridiana. Éste es un conflicto que sólo puede tener el entendimiento que pone como fundamento del Estado a una individualidad irreductible, cuyas acciones al interior de la sociedad civil siempre deben ser legitimadas desde su posición monádica.

⁵⁷¹ [«gerade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besonderen Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges [...] sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen [...] bestimmt und abhängig sei»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 278 Obs.

En el plano interno, Hegel busca zanjar, por una parte, la errática comprensión de una soberanía del pueblo que se opone a un monarca arbitrario (véase *infra* § 46) y, por otra, cualquier tipo de organización poliárquica de los poderes. Así, en las monarquías feudales los monarcas no eran soberanos, no sólo debido a que la concepción del poder era distinta, sino también porque el poder no tenía ningún tipo de organización; estaba caóticamente diseminado en diferentes polos, cada uno de los cuales pugnaba por sustraerle competencia a los demás. De aquí que sea un sinsentido la oposición entre pueblo y Estado,⁵⁷² puesto que sin sus mediaciones el pueblo no es más que una agregado informe que no puede actuar como tal. Es importante por ello retomar una extensa aunque valiosa reflexión que Hegel hace al respecto:

«...Se puede hablar de *soberanía de un pueblo* para expresar que respecto del exterior es independiente y constituye un estado, tal como ocurre con el pueblo de Gran Bretaña, mientras que, por ejemplo, los de Inglaterra, Escocia, Irlanda, Venecia, Génova y Ceilán no son ya pueblos soberanos, desde el momento en que han dejado de tener príncipes propios o gobiernos superiores para sí. También se puede decir de la *soberanía interna* que reside en el *pueblo* cuando se habla en general, en el mismo sentido en que antes se señaló (§§ 277, 278) que la soberanía corresponde al *Estado*. Pero en el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y *sin* la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos, etcétera. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra “pueblo” en la representación meramente general. Si se entiende por soberanía del pueblo la forma de la república y de modo más determinado la democracia (...) ya se ha dicho anteriormente lo necesario (§ 273) y, por otra parte, ante la idea desarrollada no puede ya hablarse de semejante representación. En un pueblo

⁵⁷² «Por tanto es falso oponer el pueblo al Estado, porque sin el aspecto de la articulación, sin el aspecto del Estado, le falta al pueblo la racionalidad, y ello es meramente la multitud» [«Es ist daher sehr falsch, das Volk dem Staat gegenüberzusetzen; denn ohne die Seite der Gegliederung, ohne die Seite des Staates, fehlt dem Volk die Vernünftigkeit, und es ist bloß das Massenhafte»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 148.

que no se represente como un *clan* patriarcal, ni se encuentre en la situación no desarrollada en la que son posibles las formas de la democracia o de la aristocracia (§ 273), ni en ninguna otra situación arbitraria e inorgánica, sino que se piense como una verdadera totalidad orgánica, desarrollada en sí misma, la soberanía existe como personalidad del todo, y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, como la *persona del monarca*»⁵⁷³

Como se percibe en la cita expuesta, Hegel distingue al menos tres nociones diferentes de soberanía del pueblo, a saber:

- i) Desde el *punto de vista externo* de la soberanía: el conflicto *inter pares*. Puesto que a cada Estado, como *totum* ético-político, le cabe la obligación de defender su integridad y existencia frente a otros Estados en el espacio interestatal, puede comprenderse la noción de soberanía del pueblo como una unidad ético-política que se opone frente a otras unidades de igual carácter y dignidad, cuya reducción en una

⁵⁷³ [«*Volkssouveranität* kann in dem Sinn gesagt werden, dass ein Volk überhaupt *nach aussen* ein Selbständiges sei und einen eigenen Staat ausmache wie das Volk von Grossbritannien, aber das Volk von England oder Schottland, Irland oder von Venedig, Genua, Ceylon usf. kein souveränes Volk mehr sei, seitdem sie aufgehört haben, eigene Fürsten oder oberste Regierungen für sich zu haben. Man kann so auch von der *Souveranität nach innen* sagen, dass sie im *Volke* residiere, wenn man nur überhaupt vom *Ganzen* spricht, ganz so wie vorhin (277, 278) gezeigt ist, dass dem *Staate* Souveranität zukomme. Aber Volkssouveranität, als im *Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveranität* genommen, ist de gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveranität zu sprechen angefangen hat, - in diesem Gegensatz gehört die Volkssouveranität zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind - Souveranität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei -, mehr zukommt», Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 279. Quien, en 1843, habrá de oponerse taxativamente a esta idea, es el joven Marx, quien en su *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, comentando la presunta falta de oposición entre soberanía del Estado y soberanía del pueblo, sostiene claramente: «¡Como si hubiere otro Estado real que no fuera el pueblo! El Estado es una abstracción, el pueblo es lo único concreto», Marx, K., «Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie», en: Marx, K. y Engels, F., *MEGA*, Berlin, Dietz Verlag, 1976, t. I, p. 229. Con respecto al citado pasaje de Hegel, es posible contraponer la posición hegeliana a la de la teoría política moderna, en la cual: «el soberano, en cuanto representante, da forma a la voluntad común de los individuos y por tanto constituye la única voluntad política. En cambio, en Hegel toda acción interna a la constitución, propia de su espejarse en la figura del monarca, se apropia enteramente de su relación con la sustancia ética, reconociendo la inalienabilidad de tal relación, y por tanto, su propio carácter constitutivamente político», Cesaroni, P., *Governo e costituzione in Hegel*, op. cit., pp. 91-92.

instancia ontológicamente superior (v. g. el Imperio) no redundaría en la superación de un conflicto sino en su aniquilación *qua* individualidad ético-política.⁵⁷⁴

- ii) Desde el punto de vista *interno de la soberanía*: los pueblos, articulados institucionalmente, se expresan en el Estado, momento superador e integrador de la familia y de la sociedad civil. Puede haber pueblos sin Estado, pero no puede haber un Estado sin soberanía.
- iii) El tercer modo de entender este tipo de noción, a diferencia de los anteriores, es considerado por Hegel como controversial e ilegítimo: este modo propio de «los últimos tiempos» obedece a una suerte de oposición entre la soberanía *del pueblo* y la soberanía *del monarca*. Según Hegel, esta comprensión duplicaría tanto el sitio y el poder ejecutor de la soberanía como los actores políticos que detentan tal poder. Así, habría dos soberanías al interior de una misma esfera estatal. Ante la eventual posibilidad de que existiera tal situación, la respuesta hegeliana apunta a desestimar todo tipo de posibilidad de interpretar a la noción de pueblo por fuera de sus representantes y de sus articulaciones institucionales. ¿Cómo entender la unidad en la multitud? ¿Cómo comprender el vínculo entre lo universal y lo particular si no es a través de una mediación que supere los diferentes momentos de la oposición planteada en una totalidad superior?

El punto central en la controversia en torno a esta equívoca manera de entender la soberanía del pueblo radica en el hecho de que no hay un modo de concebir la necesaria gregariedad de la idea de pueblo o, *mutatis mutandi*, de espíritu del pueblo con independencia de sus articulaciones institucionales, éticas, jurídicas, o para decirlo de una

⁵⁷⁴ En la *Realphilosophie*, hablando de los contratos interestatales, Hegel menciona que los pactos realizados entre Estados, es decir, en estado de naturaleza bajo el cual ningún tipo de justicia puede ser invocada: «se trata del eterno fraude que consiste en firmar tratados, obligarse y volver a suprimir esta obligación. Una sociedad general de naciones con el fin de la paz perpetua sería el dominio de un pueblo o sólo habría uno, borrada la individualidad de los pueblos, una monarquía universal» [« Es ist dieser ewige Betrug Traktaten zu schließen, sich zu verpflichten, und diese Verpflichtung wieder verschwinden zu verpflichten, und diese Verpflichtung wieder verschwinden zu lassen. - Ein allgemeiner Völkerverein zum ewigen Frieden, wäre die Herrschaft Eines Volks, oder es wäre nur ein Volk - ihre Individualität vertilgt - Universalmonarchie»], Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit., p. 249.

manera más sintética, por fuera de su *eticidad*. Al cotejar detenidamente los párrafos correspondientes a la exposición del poder del príncipe en el citado Manuscrito Wannemann, es posible advertir otras ideas que Hegel, de manera complementaria, anexa a lo ya expuesto en la cita, a saber:

«Para que la voluntad libre en y para sí exista, es necesario especialmente que ella se produzca con necesidad. Es preciso que la libertad exista, no azarosamente, sino con necesidad. En el hecho de que sea efectiva radica su organización al interior de ella misma. Un pueblo sólo es racional en la medida en que su constitución lo es. Por “pueblo” se entiende una unidad en cuanto a la costumbre ética, la cultura, etc., y esta unidad es la sustancia que existe. El pueblo como masa simple y compacta, no tiene todavía ninguna racionalidad. La racionalidad es solamente el sistema completo; de igual modo, el Sol y la Tierra no tienen nada de racional, sino que es el Sistema Solar y la organización experimentada en el tiempo y en el espacio lo que es lo racional. La masa no es lo racional: el pueblo entendido como simple pueblo no es digno de respeto: si un pueblo no tiene una constitución digna de este nombre, es un pueblo malvado; sólo lo universal es digno de respeto. Algo distinto todavía es comparar entre individuos en el marco de la moralidad. La constitución es lo que hace que la voluntad universal sea producida»⁵⁷⁵

Como se observa, aquí Hegel aporta al menos dos ideas pertinentes para nuestro enfoque. En primer lugar, sustrae la dignidad ontológica hallable en un tipo de *multitudo* inorgánica que pueda encontrarse en la experiencia con independencia de un tipo de correlativa *eticidad*. Tal gregariedad es ahora sólo una *masa*, ya no un pueblo, y como tal,

⁵⁷⁵ [«Dazu, dass der an un für sich freie Wille sei, gehört, dass er mit Notwendigkeit geschieht. Die Freiheit muss sein, nicht aber im Sinne des Zufalls, sondern im Sinne der Notwendigkeit. Dass sie wirklich sei, dies ist seine Organisation in sich selbst. Ein Volk ist nur vernünftig, insofern seine Verfassung es ist. Unter Volk versteht man eine Einheit hinsichtlich der Sitte, der Kultur, etc., und diese Einheit ist die seiende Substanz. Das Volk als einfache gediegene Masse hat noch keine Vernünftigkeit, die Vernünftigkeit ist nur das ganze System; so ist die Sonne, die Erde nichts Vernünftiges, aber das Sonnensystem und die Organisation, in der Zeit und dem Raum ausgedrückt, ist die Vernünftigkeit. Die Masse ist nicht das Vernünftige: Vor dem Volk als blossem Volk kann man noch keinen Respekt haben; insofern ein Volk keine edle Verfassung hat, ist es ein schlechtes Volk; das Allgemeine nur ist wahrhaft zu achten. Ein anderes ist es, wenn man Individuen gegen Individuen in der Moralität vergleicht. Die Verfassung ist, dass der allgemeine Wille hervorbracht werden muss], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit. § 127. Como señala Cafagna: «En el *derecho estatal interno*, la soberanía no está atada solo al monarca o al pueblo, sino a la conexión entre las instituciones políticas y civiles, las cuales operan de modo tal que ningunade ellas persiga sólo sus intereses sin vincularse a los de las otras partes de la constitución total del Estado», Cafagna, E., *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Bologna, Il mulino, 1998, p. 372.

ésta no tiene racionalidad alguna más que su carácter puro y abstracto. Sin embargo, esta masa deviene pueblo al ser entendida en el marco de sus instituciones ético-jurídicas. La idea de libertad, idea motriz del concepto de derecho, sólo puede articularse en términos de instituciones e individuos. De esta manera, en segundo lugar, Hegel muestra la necesidad de que la voluntad libre se realice como particular en un pueblo determinado (naturalmente, en un pluriverso de *pueblos* que realizan, cada a su modo según las diversas circunstancias históricas, tal idea de libertad). Así, existe una interdependencia entre los pueblos, cada uno de los cuales se realiza en diferentes Estados; y las particularizaciones de la voluntad libre, la cual sólo puede devenir *sujeto* mediante su realización efectiva en instituciones, pueblos y circunstancias concretas y, naturalmente, históricas. Lo importante aquí es reconocer que, a excepción de cierta consideración ético-política de la naturaleza (la cual no será tratada aquí), para Hegel no existe una *espacialidad* política ulterior a la relación establecida entre las instancias expuestas. Ya en términos de las relaciones internacionales, ya en términos de los vínculos interiores a un Estado, no hay un trasfondo que sirva como una suerte de plataforma sobre la cual se articulan tales relaciones.

§ 47 A lo largo de sus escritos publicados, sus lecciones y sus cartas, en consonancia con un fenómeno epocal (*supra* § 42), Hegel no hace una diferencia nítida entre los conceptos de «Verfassung» y «Konstitution» (de hecho, la voz de origen francés sólo aparece como sustantivo una vez en los *Grundlinien...*), ambos traducidos al español bajo el vocablo «constitución». Como han señalado los estudios de H. Mohnhaupt y D. Grimm,⁵⁷⁶ a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, la voz alemana «Verfassung» es utilizada para referirse a la articulación legal del Estado, sin que esto implique necesariamente mayores precisiones acerca de la organización interna jerárquica de la misma (*v. g.* derechos y garantías). La introducción del término «Konstitution» al contexto alemán tiene lugar en torno al fin de siglo XVIII como sinónimo de la voz germana, es decir, sin que éste

⁵⁷⁶ Cf. Mohnhaupt, H. y Grimm, D., *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs...*, op. cit., pp. 101 y ss. (originalmente publicado en: Brunner, O., Koselleck, R., Conze, W. (comps.), «Verfassung (I). Verfassung (II)», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., t. VI, pp. 863 y ss.

suponga como *conditio sine qua non* la nota lógica del citado art. 16 de la *Declaración de los Derechos del Hombre* de 1789.⁵⁷⁷ Por su parte, fiel a su rechazo a ofrecer definiciones, Hegel despliega un numeroso conjunto de matices coesenciales a la voz *Verfassung*. Así, él se refiere a la «constitución jurídica [*Rechtsverfassung*]», a la «constitución del Estado [*Staatsverfassung*]», a la «constitución del tribunal judicial [*Gerichtsverfassung*]», al «espíritu de la constitución [*Geistverfassung*]», y por último, tal vez el más relevante, la «constitución política [*politische Verfassung*]».

Como ha señalado M. Hecker, los actores responsables del desplazamiento semántico -de la *Verfassung* a la *Konstitution*- se encontrarán en la publicística revolucionaria y el «constitucionalismo napoleónico», consideración jurídico-política respecto de la cual Hegel se mostrará afin. Hecker afirma: «No antes de las revoluciones del siglo XVIII que termina se consuma el tránsito de una comprensión conceptual *ontológica* a una *normativa*. Constitución [*Verfassung*] significará ahora la reglamentación general uniforme y formal de las relaciones entre sociedad y Estado, las cuales, partiendo de la función política de la seguridad de las libertades individuales, y bajo la recepción de la representación del *pouvoir constituant* del pueblo, ante todo, *constituyen, legitiman y limitan* la autoridad del Estado con su división de poderes, bajo la determinación de las

⁵⁷⁷ Es preciso señalar que el contexto en el cual Hegel discute es precedente al dilema del sujeto constituyente discutido primeramente por Schmitt, pero luego por Böckenförde, Huber, Schiera, y más recientemente, Kirsch. Para Hegel el pueblo no puede *darse* una constitución en dos sentidos: en primer lugar, en el sentido de la *Verfassung*, no puede crear *ex nihilo* el conjunto de instituciones políticas que constituyen las condiciones de posibilidad de que un determinado pueblo pueda ser considerado como tal. En segundo lugar, en el sentido de la *Konstitution*, un pueblo no puede darse una carta constitucional, puesto que ello implicaría ordenar el conjunto de sus instituciones políticas y jurídicas bajo una lógica que debería oponerse a la del monarca, lo cual no tiene sentido, ya que no existe para Hegel una configuración del pueblo como tal que se oponga al monarca. Por otra parte, tampoco podría ser el monarca el sujeto constituyente que *se diera* la constitución: la creación de un conjunto de instituciones políticas desligadas del espíritu de un pueblo no tendría sentido para Hegel, así como la determinación de una Carta sería algo semejante al ejemplo nefasto que Hegel da del caso de Napoleón en España. Acerca de la extensa polémica sobre este debate, puede consultarse: Schmitt, C., *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, § 6; Böckenförde, E.-W., «Der Verfassungstyp der deutschen konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert», en: *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815-1914)*, Regensburg, Hain, 1981, pp. 146-170; Huber, E. R., «Die Bismarcksche Reichsverfassung im Zusammenhang der deutschen Verfassungsgeschichte», en: Böckenförde, E.-W. (comp.), *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte...*, op. cit., pp. 171-207; Schiera, P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, Il mulino, 1987, cap. 1; Kirsch, M., *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp - Frankreich im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 386-411.

modalidades de su desarrollo».⁵⁷⁸ En efecto, como veremos, el llamado constitucionalismo napoleónico le proporcionará a Hegel un modo de reflexionar sobre la superación del iusnaturalismo moderno. En la impugnación de la legitimación pactista del Estado, Hegel lleva a cabo dos operaciones: (a) normativiza el concepto alemán de *Verfassung*, precisando los rasgos de las instituciones políticas que dan cuenta del todo ético, y, reformulados al interior de su filosofía del Estado, (b) ontologiza ciertos conceptos normativos del iusnaturalismo moderno a los efectos de dimensionar su devenir a la existencia y hacer visible que ellos no son la condición de posibilidad del Estado sino que, a la inversa, ellos tienen lugar al interior del Estado.

El 29 de agosto de 1807 Hegel escribe una carta a su amigo Friedrich Niethammer, en la cual manifiesta su expectativa respecto a las consecuencias inmediatas que habrían de seguirse tanto de la recientemente constituida Confederación del Rin, bajo cuya zona de influencia Napoleón habría de ejercer inminentemente su protectorado, como de las eventuales -aunque para numerosos contemporáneos, más bien *amenazantes*- aspiraciones francesas de expandir su territorio aún más allá de los límites fijados por el Acta del Rin, firmada el 12 de julio de 1807. En esta misiva, Hegel comenta:

«Todo el mundo aguarda aquí la inminente organización que habrá de establecerse, conforme a la cual el país será dividido en prefecturas, hecho que he anunciado en mi diario. Por lo demás, se habla de una gran reunión de los Estados del Imperio. Sin duda, la decisión principal vendrá de París. La multitud de los pequeños príncipes que están en el norte de Alemania hará necesario un vínculo más fuerte. Los profesores alemanes de derecho público no han omitido escribir una buena cantidad de textos acerca del concepto de soberanía y sobre el sentido del Acta de la Confederación. Sin embargo, el gran profesor de derecho público está en París»⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Hecker, M., *Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005, p. 39; también Ruppert, K., «Reformen in Deutschland unter napoleonischen Einfluß», en: Ruppert, K., *Bürgertum und staatliche Macht in Deutschland zwischen Französischer und deutscher Revolution*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, pp. 9-21.

⁵⁷⁹ [«Alles wartet hier der bald einzubrechenden Organisation, dass das Land in Präfektoren eingeteilt werde, habe ich in meiner Zeitung gehabt. Von sonstiger grosser Reichstänversammlung wird gesprochen. Die Hauptentscheidung wird wohl von Paris kommen. –Schon die Menge der kleinen Fürsten, die im nördlichen Deutschland geblieben sind, macht ein festeres Band notwendig. Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht, eine Menge Schriften über den Begriff der Souveranität

Sin lugar a dudas, Hegel se muestra sorprendido por un conjunto de acontecimientos presentes en la atención de sus contemporáneos. A partir de la Campaña de Italia de 1796-1797, Napoleón comienza a tener un gran protagonismo en epistolarios, ensayos, textos literarios y filosóficos publicados al este del Rin. No debería ser llamativo para el lector de las publicaciones alemanas de la época encontrarse con referencias al Golpe de Estado del 18 Brumario, al Código Napoleónico o, naturalmente, a la Batalla de Jena de 1806. Estas referencias pueden encontrarse directa e indirectamente en escritos de Novalis, Johann W. Goethe, los hermanos Friedrich y August Schlegel, Friedrich W. J. Schelling, Johann G. Fichte, Joseph von Görres, Karl L. von Haller, Friedrich Hölderlin o, finalmente, Hegel.⁵⁸⁰

El llamado *constitucionalismo napoleónico* será para Hegel la clave interpretativa para superar las abstracciones tanto del iusnaturalismo moderno como de la Revolución Francesa.⁵⁸¹ Allende los comentarios referidos al contexto de la ocupación napoleónica, a

und den Sinn des Bundesakte zu schreiben. Der grosse Staatsrechtslehrer sitzt im Paris»], en: Hegel, G. W. F., *Briefe*, t. I, op. cit., pp. 182-185. Entre marzo de 1807 y noviembre de 1808 Hegel fue redactor de la *Bamberger Zeitung*, diario al cual se refiere en la citada carta.

⁵⁸⁰ Una importante antología de textos puede encontrarse en Kleßmann, E., *Deutschland unter Napoleon in Augenzeugenberichten*, München, Deutsche Taschenbuch, 1976; Garber, J. (comp.), *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1798-1810*. Kronberg Taunus, Scriptor, 1976.

⁵⁸¹ Dejamos de lado la no poca literatura producida a partir de la célebre misiva de Hegel a F. Niethammer del 13 de octubre de 1806, en la cual, un día antes de la batalla de Jena, Hegel proclama haber visto a Napoleón, a quien llama «alma del mundo [*Weltseele*]». Más allá de la anécdota, que no habremos de analizar aquí, queremos destacar que Hegel no utiliza el término «espíritu del mundo [*Weltgeist*]» para referirse al Emperador de Francia, sino *Weltseele*. Esto no es un dato menor, ya que este hecho se reproduce habitualmente de manera errónea. Efectivamente, mientras que «espíritu del mundo», concepto fundamental en el pensamiento de muchos autores contemporáneos de Hegel como Herder o Schelling, inequívocamente, constituye un término técnico más que relevante en las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (texto que Hegel termina de escribir en medio de la invasión napoleónica); *Weltseele*, vocablo que sólo aparece una vez en la obra editada del filósofo de Stuttgart, no remite a una de las formas del Espíritu que se muestran en la experiencia. Queda abierta la cuestión sobre si este último término se refiere, en un sentido acotado, a la idea de Schelling de *Weltseele* o si, un sentido amplio, Hegel lo utiliza a fin de describir elogiosamente a Napoleón. Allende esta cuestión, es importante señalar que Hegel no utiliza en otros contextos de su obra *Weltseele* como sinónimo de *Weltgeist*, puesto que este último vocablo tiene un sentido técnico. El polémico pasaje indica: «Vi a Napoleón, el alma del mundo, pasar por la ciudad a caballo. Es una sensación maravillosa ver a tal individuo, concentrado en un punto, sentado sobre su caballo, atravesando el mundo y dominándolo» [«den Kaiser -diese Weltseele- sah ich durch die Stadt zum Rekognosieren hinausreiten; - es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht»], Hegel, G. W. F., *Briefe*, t. I, op. cit., pp. 119-121. Sobre las consideraciones históricas que Hegel hace sobre Napoleón, en particular, en relación con la expansión de Francia, véase Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, op. cit., pp. 273-305.

Hegel le interesa destacar ciertos aspectos de la política llevada a cabo por el Emperador de Francia, por una parte, en lo concerniente a la Revolución, y por otra, a la introducción de políticas destinadas a organizar modernamente el Estado, dentro de las cuales, ante todo, se encuentra la sanción del *Código Civil* de 1804. El carácter de «profesor de derecho público» no refiere a las victorias militares de Napoleón frente a las teorías escritas por los filósofos, a una reivindicación de la *praxis* frente a la teoría. Por el contrario, su labor se relaciona, más bien, con una apreciación crítica de su tarea, más allá del rechazo parcial de medidas concretas llevadas a cabo por Francia, en especial, en la ocupación de Berlín hacia fines de 1806.⁵⁸²

Ante las escasas posibilidades de insertarse formalmente en la Universidad de Jena, y frente la ocasión de comenzar a trabajar como redactor de la *Bamberger Zeitung*, en 1807 Hegel se traslada a Bamberg, ciudad desde la cual, el 11 de febrero de 1808, prospecta algunas de las consideraciones que, años más tarde, expondrá en sus *Grundlinien...*:

«Hace medio año bromeaba con el Sr. von Welden, quien más que nada como propietario, teme la introducción del Código Napoleónico. Le decía que a los príncipes alemanes les sería imposible no poder tener la amabilidad de hacerle el cumplido al emperador francés de adoptar y aceptar la obra en la cual él mismo había trabajado y que consideraba como su obra personal [...] No obstante, los alemanes siguen todavía ciegos como hace veinte años [...] Pero la importancia

⁵⁸² Claramente, si al ver a Napoleón en Jena, Hegel hubiera querido sostener que allí mismo se encontraba el *espíritu del mundo* a caballo, esto habría sido incompatible con las críticas esbozadas por Hegel a la ocupación napoleónica de Berlín -tan sólo semanas más tarde- la cual es caracterizada como una «tiranía extranjera [*fremde Zwingherrschaft*]», Hegel, G. W. F., *Berliner Schriften. 1818-1831*, editado por J. Hoffmeister. Hamburg, Felix Meiner, 1956, p. 678, citado por Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., p. 65. Cabe agregar que, no sin ciertas reminiscencias hobbesianas, Hegel se refiere sutilmente a Napoleón en relación con la idea de conquista. Un pueblo conquistado no puede obedecer ciegamente a un monarca contra sus intereses, fines y propósitos, ya que, en este caso, el príncipe y el pueblo carecen del vínculo espiritual en virtud del cual el pueblo puede ser pensado en *identidad con el príncipe*. De esta manera, señala Hegel: «[En ocasión de una sublevación] los conquistados no se sublevan contra sus príncipes, no comenten un delito de Estado [*Staatsverbrechen*], dado que no están con sus señores en la conexión de la idea, no se mantienen con ellos en la necesidad interna de la constitución [*Verfassung*]; lo que existe es sólo un contrato [*Kontrakt*] y no un nexo político [*Staatsverband*]. “Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître” respondió Napoleón a los diputados de Erfurt» [«Die Eroberten sind nicht im Aufstande gegen ihren Fürsten, sie begehen kein Staatsverbrechen, denn sie sind mit dem Herrn nicht im Zusammenhang der Idee, nicht in der inneren Notwendigkeit der Verfassung, - es ist nur ein Kontrakt, kein Staatsverband vorhanden. “Je ne suis pas votre prince, je suis votre maitre”, erwiderte Napoleon den Erfurter Abgeordneten»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 281 Ag.

del Código no puede ser comparada a la importancia de la esperanza de que, junto con él, se introduzcan en Alemania otras partes de la constitución francesa o westfaliana»⁵⁸³

Hegel destaca aquí uno de los motivos centrales sobre los cuales volverá a referirse tanto en las *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* como en la versión del texto publicada en 1821, a saber, la instauración de un *Código* que pueda modernizar a los Estados alemanes y, de esta manera, contribuir así a alcanzar la reconfiguración del Estado sin atravesar el caos de una revolución política.⁵⁸⁴ Este salto tiene componentes específicos, como la superación de los privilegios estamentales consagrados en el *Allgemeines Landrecht* de 1794. De igual modo, como hemos visto, este tema es el tópico en torno al cual gira la discusión del establecimiento de una carta constitucional en Württemberg en los debates parlamentarios de 1815-1816, así como *mutatis mutandis* también en la discusión en torno al *Reform Bill* inglés de 1831 (véase *infra* § 42).

⁵⁸³ [«Vor ½ Jahre neckte ich Herrn von Welden, der vornehmlich als Gutsbesitzer sich fürchtet mit der Einführung des Code Nap {oleon}; ich sagte zu ihm, die deutschen Fürsten könnten unmöglich umhün die Artigkeit zu haben, dem französischen Kaiser das Kompliment zu machen, dass sie das Werk, an dem er selbst gearbeitet, das er als sein persönlichstes ansieht, an- und aufnahmen [...] Aber die Deutschen sind noch blind, gerade als vor 20 Jahren [...] Die Wichtigkeit des Code kommt aber noch in keinen Vergleich mit der Wichtigkeit der Hoffnung, die man daraus schöpfen könnte, dass auch die fernern Teile der französischen oder westfälischen Konstitution eingeführt würden»], Hegel, G. W. F., *Briefe*, t. I, op. cit., pp. 217-219. Vale la pena aclarar que Hegel no considera que el *Code civil* sea algo así como la traducción jurídica de su teoría política. Muy por el contrario, Hegel rescata elementos centrales de Napoleón y del Código, no sin por ello dejar de criticar aspectos medulares tanto de su política como del *Code*. En concreto, respecto de la organización política elaborada por Napoleón, Hegel expresa sus críticas: «...faltan allí las corporaciones y las comunas, es decir, los círculos en los que convergen los intereses generales y particulares [...] en estas comunidades yace la auténtica fortaleza del Estado» [«...entbehrt Frankreich der Korporationen und Kommunen, das heißt der Kreise, wo die besonderen und allgemeinen Interessen zusammenkommen [...] in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 290.

⁵⁸⁴ En términos de la filosofía de la historia, Habermas señala: «La contradicción en la construcción del espíritu del mundo, que en modo alguno es dialéctica, consiste, pues, en lo siguiente: por una parte, para garantizar la realización de la pretensión revolucionaria en la historia, esta historia tiene que ser sustituida por un sujeto que proyecte el fin último de la historia como un universal abstracto, para entonces realizarlo. Por otra parte, este universal no puede tener el carácter de un plan teóricamente proyectado de antemano; por ello es degradado a un en-sí natural [*naturwüchsig*] que llega por vez primera a sí después de que se ha objetivado en el curso de la historia. El espíritu del mundo no puede ser cognoscible como conciencia revolucionaria. El espíritu del mundo finge para dar a la astucia de la razón un nombre; pero sólo después de que la astucia ha aparecido, el espíritu del mundo puede devenir como tal [...] Hegel desea revolucionar la realidad sin revolucionarios. El espíritu del mundo ha consumado la revolución, la razón ha devenido práctica antes de que el espíritu absoluto, la filosofía sobre todo, conozca la realidad en su racionalidad», Habermas, J., *Theorie und Praxis*, op. cit., p. 144.

Ya en los *Grundlinien...* Hegel presenta la importancia de la tarea de Napoleón en Francia, y frente a Europa, como un trabajo en virtud del cual se redefine la relación entre individuos, estamentos y Estado por medio de la constitución, en el preciso sentido de un Código. Hegel señala:

«Privar a una nación culta o al estamento jurídico mismo de la capacidad de hacer un código sería uno de los mayores insultos que podría sufrir una nación o un estamento, pues no se trata de hacer un sistema de *nuevas* leyes según su *contenido*, sino de discernir el contenido legal existente en su universalidad determinada, es decir, aprehenderlo de modo *pensante*, añadiéndole su aplicación a lo particular»⁵⁸⁵

Así como Hegel sostenía en su juventud que no podía darse una reforma política sin una reforma religiosa, hacia los cursos sobre filosofía del derecho, reiterará en numerosas ocasiones que la reforma política no puede tener lugar si ésta carece de una transformación de las mediaciones entre las instituciones políticas y los ciudadanos. Por esta razón, entre otras, tanto las mencionadas *Vorlesungen* como su libro de 1821 se refieren a la filosofía del *derecho*, aunque por supuesto, con una connotación muy peculiar de este término, tan alejado de la pandectística como de la prestigiosa Escuela de Halle o del historicismo de von Savigny (véase *supra* § 38).⁵⁸⁶ Efectivamente, para Hegel el derecho es un concepto

⁵⁸⁵ [«...in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen - da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem *Inhalte* nach *neuer* Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn *denkend* zu fassen, mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere -, wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *Werke...*, op. cit., § 211 Obs.

⁵⁸⁶ Vale la pena recordar que von Savigny, por ejemplo, se refería al *Code* como un «cáncer». Cf. F. K. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, J. C. B. Mohr, Heidelberg, 1840, p. 2. A los ojos del espectador alemán de los acontecimientos de su época, la posición de Hegel, por lo demás, no es cómoda de sostener. En efecto, para muchos intelectuales alemanes, luego de la ocupación berlinesa, Napoleón se convertirá en la figura a ser denostada, así como, por el contrario, se habrá de glorificar posteriormente a Gebhard L. von Blücher, militar prusiano participante en la Batalla de Waterloo. Asimismo, hay que recordar que el *Code Civil* fue uno de los textos presentes en la quema de libros de las Festividades de Wartburg de 1817. De la misma manera, no debe olvidarse que, años antes, el 30 de octubre de 1810, tenía lugar en Prusia la sanción del Edicto de secularización, el cual, entre otras medidas, sentenciaba que los edificios religiosos -católicos o protestantes- pasaban a ser considerados «bienes del Estado» [*Staats-Güter*]. Cf. «Säkularisations-Edikt», en: Huber, E. R., *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 44-45. Sobre el desarrollo del tópico de la

compuesto de momentos cuya especificidad no puede ser concebida por fuera del elemento *pensante* que los contiene.⁵⁸⁷ Como señala el pasaje citado, la cuestión de repensar el derecho menos tiene que ver con la sanción de nuevas leyes que con «...discernir el contenido legal existente en su universalidad determinada», es decir, poder inteligir la idealidad propia contenida en la finitud de un momento y de un espacio articulados en un orden político específico. En sentido estricto, lejos se encuentra Hegel de proponer un conjunto de disposiciones y reglas a ser llevadas a cabo con independencia de las particularidades presentes en las distintas naciones europeas. Es por esto que Hegel está en contra de la representación política conforme a la cual quien es parlamentario representa sin mediaciones a la nación en su conjunto. De manera concomitante, uno podría encontrar la base para la apelación a la representación estamental en la fundamentación lógico-metafísica conforme a la cual el concepto de eticidad sólo puede estar articulado en sus momentos internos -aquí, en el pasaje de la particularidad a la individualidad- a través de mediaciones concretas que eviten la arbitrariedad producto de la falta de determinación lógica en la estructuración de la transición del orden de la sociedad civil al Estado.⁵⁸⁸

Hegel se encuentra así en una tensión entre dos sentidos distintos del término *constitución*, a saber: (i) constitución entendida como el conjunto de las instituciones civiles y políticas de un Estado, matiz que incluye los códigos respectivos que puedan pertenecer a las mismas; y (ii) constitución comprendida como la Ley Fundamental o la Carta Magna de un Estado que organiza jerárquicamente los distintos momentos tanto del

reforma en las Lecciones sobre Filosofía del derecho, véase P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Franco Angeli, Milano, 2006, cap. 3.

⁵⁸⁷ Como señala A. von Bogdandy, quien sostiene que «La teoría de la eticidad de Hegel y toda su Filosofía del Derecho constituyen esencialmente una teoría de la ley», von Bogdandy, A., *Hegels Theorie des Gesetzes*, op. cit., p. 13. Las bastardillas son del autor.

⁵⁸⁸ Es por esta razón por la cual, al referirse a las corporaciones, las cuales constituyen una institución fundamental de la sociedad civil en la transición al Estado, Hegel sostiene: «Después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz *ética* del Estado hundida en la sociedad civil. La primera contiene, en una unidad sustancial, los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. En cambio, la segunda une de un modo interior estos momentos que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la particularidad *reflejada en sí* de las necesidades, los goces y en la universalidad jurídica *abstracta*» [«Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete *sittliche* Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in *substantieller* Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur *in sich reflektierten* Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur *abstrakten* rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 255.

Estado como de la sociedad civil. Como hemos visto, (ii) es el concepto prohiado por la Revolución Francesa, puesto que a través del mismo es posible desprenderse de la historia a superar del Antiguo Régimen.⁵⁸⁹ No obstante, (i) se refiere a la tradición alemana, en la cual los Códigos no dan cuenta sino de una yuxtaposición de derechos y privilegios estamentales que conspiran contra la estatalidad moderna. En este sentido, como hemos visto, tanto el *Allgemeines Landrecht* (de 1794) como el proyecto discutido en la Asamblea de Württemberg de 1815-16 son claros ejemplos de un ordenamiento político que Hegel rechaza. Nuestra hipótesis es que Hegel se encuentra entre (i) y (ii) bajo la influencia de Napoleón, por cierto, no sin enfrentar un conjunto de dilemas. El primero de ellos se refiere a la adopción abierta de un vocabulario constitucional que ponga demasiado peso en la acción deliberativa de quienes crean una Carta Magna. El riesgo de suscribir tal posición sería muy grande, puesto que, en el clima de época posterior al período anárquico de la Revolución Francesa y a la caída de Napoleón, es claro que el proyecto ilustrado de barrer con los prejuicios de la historia e imponer un Estado conforme a la mejor legislación que pueda ser pensada es para Hegel un fracaso. Entonces, defender ciegamente un concepto *no estrictamente normativo de constitución*, tal como era utilizado con frecuencia en Alemania, lo conduce a no pensar en la reforma que el Estado debe llevar a cabo frente al despliegue histórico del Espíritu Objetivo. Sin embargo, adoptar abiertamente un concepto de constitución cuya normatividad dependa lógicamente de la tarea de un legislador lo llevaría a posiciones filorrevolucionarias, algo que Hegel explícitamente se esfuerza por rechazar.

Con todo, en su reevaluación del concepto de constitución, bajo el así llamado *constitucionalismo napoleónico*, aparece un nuevo problema: si la posición hegeliana (a mitad de camino entre la *Verfassung* alemana y la *Constitution*) hunde sus raíces en la historia, la tradición y las costumbres de un pueblo, es evidente que conceder la virtud demiúrgica al Emperador francés no hace sino caer a Hegel en una contradicción, puesto que, en rigor, el nuevo ordenamiento alemán procedería, en última instancia, de un modo de encontrar una solución política a un problema francés del cual Alemania carece, y no

⁵⁸⁹ De todas maneras, como señala Colombo, la misma Constitución de 1791 presenta ambigüedades en lo concerniente las posibles limitaciones del poder constituyente (título VII), lo cual será un objeto de debate en los años subsiguientes. Cf. Colombo, P., *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Napoli, Giuffrè, 1993, pp. 252-255.

necesita (a saber, la revolución política). Como hemos visto, aún en la época de mayor esplendor de Napoleón Hegel le reconoce no pocas virtudes políticas, contrariamente a la anatémización del «partido teutónico»⁵⁹⁰ que veía en él sólo las aspiraciones de Francia de conquistar Europa. De este modo, la propuesta hegeliana contendría una paradoja, al encontrar al Este del Rin aquello que debería situarse en las profundidades de la historia alemana.⁵⁹¹ De esta manera, el dilema napoleónico puede formularse de la siguiente manera: cómo pensar la *Konstitution* desde la *Verfassung*, es decir, cómo poder modernizar las instituciones políticas sin que ello implique la ponderación de la racionalidad política ilustrada, abstracta, por sobre la historia.

En este sentido, Hegel interviene en al menos dos polémicas en donde adopta una posición que pretende que sea coherente con su teoría del Estado. En efecto, como hemos visto, tanto en los debates sobre la Asamblea de Württemberg de 1817 como en el proyecto de reforma inglés de 1831, Hegel se inclina a favor del sostenimiento del principio acorde al mantenimiento de un poder soberano por encima de poderes indirectos o poderes parciales que, de diferentes maneras, aspiren a sustraerle poder al Estado. En el caso de Württemberg, la defensa del monarca frente a los estamentos, como se ha expuesto, no se hace en virtud de una preferencia de gusto, sino por la defensa de la naturaleza del Estado. En el caso del *Reform Bill*, Hegel apoya la reforma, en esencia, porque entiende que el desajuste entre el esquema participativo en el Parlamento y el crecimiento demográfico de las ciudades había redundado en que los puestos de la Cámara Baja se convirtieran en un botín a ser alcanzado para defender intereses privados y egoístas, que poco o nada tenían

⁵⁹⁰ Cf. Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, cap. 3. De todas maneras, nos distanciamos aquí de la lectura de J. D'Hondt, quien ha sugerido que, en esencia, Hegel compartiría las tesis fundamentales del *Manuscrito de Santa Elena* (de 1817), en el cual, el derrotado militar francés habría expuesto las mismas ideas que Hegel en torno a la noción de una constitución *a priori* y al vínculo entre costumbres y legislación. Allende las diferencias de registro entre el texto filosófico y el *Manuscrito...*, los argumentos de D'Hondt son difíciles de aceptar, dado que el vocabulario de Hegel para referirse al mundo jurídico-político es inconmensurable con el de Napoleón. Cf. J. D'Hondt, «Hegel et Napoléon», en H.-C. Lucas y O. Pöggeler, *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 37-67.

⁵⁹¹ Es necesario mencionar también aquí que Hegel rechaza el nacionalismo alemán antifrancés de su época (particularmente en la época de la ocupación napoleónica), que aspira a situar los orígenes de la auténtica germanidad en Arminio y XXX. El mismo Friedrich der Grosse no hubiera sido una cómoda figura para traer en este contexto: un general que frecuentemente había defendido los intereses de Prusia por encima de la unión de Alemania, culturalmente identificado con Francia, que sostenía que la lengua alemana no servía para la poesía y la filosofía. Cf. Friedrich der Großen, «Testament politique», en: Volz, G. (ed.), *Die politischen Testamente*, Berlin, Hobbing, 1920, pp. 1-109.

que ver con las partes representadas.⁵⁹² De modo análogo a los debates sobre Württemberg, aquí se produce un enfrentamiento entre monarquía y aristocracia, frente al cual son los intereses de estos últimos los que deben ser atacados. Por consiguiente, frente al derecho positivo ya existente, toda reforma es no sólo precisa y pertinente sino *necesaria*.

Con todo, Hegel entiende que la eliminación absoluta de todo privilegio llevada a cabo por una revolución no conduce sino al caos. En este sentido, el elemento que Hegel reconoce como valioso en Napoleón se relaciona directamente con su capacidad de concluir con el ciclo revolucionario iniciado hacia 1789.⁵⁹³ La sanción del Código de 1804 no es una mera codificación civil para Hegel. Por el contrario, él interpreta este código en un verdadero sentido *constituyente*, es decir, como la articulación entre la sociedad civil y el Estado fracturada luego de la Revolución, como el «sistema de mediaciones» encargado de dotar de valor y de funciones específicas a cada uno de los ciudadanos y a cada uno de los estamentos al interior del orden político posrevolucionario.⁵⁹⁴ A través del *Código*, Napoleón es quien logra *inmanentizar* el contenido realizable del ideario revolucionario, tanto el expresado en la Declaración de los Derechos del Hombre como en las constituciones de 1791 y 1793. Asimismo, si la Revolución había declamado nociones tan bellas como abstractas e irrealizables, luego de quince años de anarquía y guerra civil, Napoleón es el encargado de sopesar y decidir no acerca del *contenido* de las leyes o de la

⁵⁹² Hegel precisa: «La reforma proyectada parte del hecho indiscutible de que los fundamentos por los cuales fue determinada la participación que los distintos condados y municipios de Inglaterra tenían en la provisión del Parlamento han cambiado con el paso del tiempo completamente, y de que, con ello, estos derechos se han desviado completamente de los principios de esas razones y han entrado en contradicción con todo lo que, en esa parte de una constitución, al más simple sentido común le resulta justo y razonable» [«Die projektierte Reform geht von der unbestreitbaren Tatsache aus, daß die Grundlagen, nach welchen der Anteil bestimmt worden war, den die verschiedenen Grafschaften und Gemeinden Englands an der Besetzung des Parlamentes hatten, im Verlaufe der Zeit sich vollkommen geändert haben, daß damit die “Rechte solchen Anteils” von den Prinzipien der Grundlagen selbst vollkommen abweichend und allem widersprechend geworden sind, was in diesem Teile einer Verfassung als gerecht und billig dem einfachsten Menschenverstand einleuchtet)], Hegel, G. W. F., *Über die englische Reformbill*, op. cit., p. 84.

⁵⁹³ Cf. Hecker, M., *Napoleonischer Konstitutionalismus...*, op. cit., cap. 2.

⁵⁹⁴ Como ha escrito N. Bobbio: «La constitución es el principio de unificación de una sociedad dividida en grupos que tienen intereses diversos y, en ocasiones, contrapuestos: en cuanto tal, ésta es el *médium* a través del cual el momento de la sociedad civil es superado en el momento sucesivo y superior del Estado», Bobbio, N., *Scritti hegeliani*, op. cit., p. 74. De igual modo, acordamos con H. Boldt, quien sostiene «El concepto de constitución de Hegel no es el concepto de las constituciones modernas liberales de su tiempo y del nuestro, pero será siempre retomado cuando se trate de la destrucción o relativización de los ideales liberales constitucionales», H. Boldt, «Hegel und die konstitutionelle Monarchie - Bemerkungen zu Hegels Konzeption des Staates aus verfassungsgechichtlicher Sicht», en E. Weisser-Lohmann y D. Köhler (comps.), *Hegel Studien. Verfassung und Revolution*, op. cit., p. 207.

precisión de los artículos, sino acerca de la mediación entre la libertad y la igualdad, entendidas como ideales inespecíficos, indeterminados e indefinidos, y estas mismas nociones, comprendidas como conceptos sólo inteligibles bajo condiciones concretas, históricas, y cristalizadas en derechos concedidos por el Estado. De esta manera, la consideración hegeliana de la obra napoleónica no obedece a un pragmatismo que reconozca éxitos en materia bélica que pertenezcan a un modo de darse del poder en este sujeto. Por el contrario, el Napoleón de Hegel es quien -ya por las fuerzas lógico-históricas, ya por la acción misma el Emperador francés- logra *canalizar* y organizar un volumen de poder de modo organizado en torno al sistema de mediaciones presupuesto en las fuentes de derecho determinadas en su código. De esta manera, la *areté* napoleónica consiste en el acto a través del cual no sólo es alcanzada la paz sino que el vínculo entre individuo, derecho y Estado es reconfigurado por medio de una nueva reconfiguración del *derecho*. A juicio de Hegel, sólo por medio de esta reformulación es posible dotar al Estado la capacidad de articular las diferentes mediaciones en cada una de sus esferas.

De manera concomitante, Hegel exhibe la importancia de la *Verfassung* con el ejemplo de la constitución *dada* por Napoleón a los españoles (véase *supra* §39). A la intelección científico-filosófica de la estructura última de los fenómenos y procesos políticos, la opinión y la creatividad no tienen lugar en materia de leyes. La confección de un código debe obedecer al asidero real (*wirklich*) existente al interior de una comunidad política, y no a las buenas intenciones, deseos o anhelos de un legislador. De lo contrario, ocurre como aconteció en España, cuando Napoleón quiso imponerles una constitución *a priori* (un evidente oxímoron) los españoles. El código debe penetrar capilarmente todas y cada una de las relaciones *racionales* que existen al interior de una nación. No puede, pues, ser extraño o ajeno a la subjetividad del pueblo al que pertenece, puesto que ninguna ley no internalizada, sabida, pensada y sentida como propia puede ser obedecida. De tal modo, el resultado de la imposición de un código que regule costumbres y leyes inexistentes tanto en un territorio como en el espíritu de un pueblo no puede ser otro que una revolución.⁵⁹⁵

Hegel afirma que la constitución surge con el tiempo como lo «existente en y para sí, y por lo tanto hay que considerarla como lo divino [*Göttliche*] y persistente por encima

⁵⁹⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Über die englische Reformbill*, op. cit., p. 129.

de la esfera de aquello que se hace».⁵⁹⁶ La constitución se da su propia existencia no en un sentido *místico* o *irracional*, sino que, en sentido hegeliano, es lo más racional que *existe*. Es el acto en virtud del cual el conjunto de relaciones éticas objetivas (allende la «disposición» de los sentimientos) se cristalizan en instituciones políticas del Estado y de la sociedad civil, cuyas raíces se encuentran en las costumbres y los usos de sus ciudadanos.⁵⁹⁷

La constitución debe hallarse en una íntima relación con el espíritu del pueblo, en ausencia del cual ésta no podrá tener una existencia auténtica, enlazada con las acciones individuales y colectivas que sus ciudadanos llevan cotidianamente a cabo. Como señala Hegel:

«...una constitución perfecta en relación con un pueblo debe ser considerada del siguiente modo: no puede ser válida una constitución para todos los pueblos. Así, cuando se dice que una constitución verdadera no puede ser válida para todos los hombres, es esencial tener en cuenta que la constitución de un pueblo, cuanto más insigne es, hace más insigne al pueblo, pero [esto se da también] a la inversa, dado que las costumbres son la constitución viva, la constitución, del mismo modo, no es nada para sí en su abstracción, sino que sólo puede ser considerada en su relación y cumplimiento con el espíritu vivo de un pueblo. Así, de ninguna manera puede decirse que una verdadera constitución pueda aplicarse a cualquier pueblo [...] Porque los pueblos se hallan siempre en la historia. Y así como el individuo es educado dentro del Estado, es decir, así como es elevado en cuanto individualidad al plano de la universalidad, camino por el cual el niño se hace hombre, así también es educado todo pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en una condición racional. Los hombres no permanecen tal y como son, sino que cambian, se hacen de otro modo, y lo mismo acontece con sus constituciones. La cuestión es cuál es la verdadera constitución que se le debe dar a un pueblo»⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 273, Obs.

⁵⁹⁷ «Cada pueblo tiene por lo tanto la constitución que le conviene y le corresponde» [«Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört»], *Idem*, § 274 Obs.

⁵⁹⁸ [«... ist eine vollkommene Konstitution in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Konstitution nicht für jedes Volk taugt. In dieser Rücksicht ist wesentlich - wenn gesagt wird, daß eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe -aa) dies zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk eben um so vortrefflicher macht, aber ßß) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe...»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., t. XIX, pp. 111-112.

La reforma del orden político existente supone la reflexión en torno a una tensión *prima facie* ineliminable, a saber: la idea de una constitución, entendida como una articulación entre los diferentes momentos de la sociedad civil y del Estado en torno a leyes positivas, pero también, como hemos visto, en relación con las fuentes de esas leyes, las costumbres y el espíritu del pueblo al cual ha de referirse dicha codificación. Así, Hegel oscila entre el elemento racional universal, moderno, que debe estar presente en todo texto constitucional, y el particularismo propio de cada nación, el cual, por su parte, no puede ser reducido a un mero color local. En este mismo sentido, él no sostiene que la organización de la constitución o, en particular, del orden político, deba poseer un marco general cuyas particularidades habrían de obedecer *mutatis mutandis* a cada pueblo.

En relación con Prusia (aunque por extensión, con Alemania), por el contrario, Hegel se refiere concretamente a una organización precisa del Estado que encontraría su *fuerza* en Napoleón. Esta forma se cristaliza napoleónicamente como *la libertad en la monarquía*: «Los príncipes alemanes todavía no han asimilado [*gefaßt*] el concepto de una monarquía libre, a pesar de que lo intentan. Napoleón tendrá la tarea de organizar esto».⁵⁹⁹ La idea de este tipo de monarquía estará ligada fuertemente a la igualdad de los ciudadanos ante la ley y a la superación de las prerrogativas estamentales, y de manera concomitante, *a las no menos importantes limitaciones de éstas al monarca*, las cuales, como hemos visto, seguían presentes en el *Allgemeines Landrecht* de 1794.⁶⁰⁰ A juicio de Hegel, Napoleón representa la salida de cara a la encrucijada entre dos caminos igualmente erróneos para la modernidad política: por una parte (a) la «bancarrotada» del liberalismo,⁶⁰¹ y por otra, (b) las

⁵⁹⁹ [«Die deutschen Fürsten haben den Begriff einer freien Monarchie noch nicht gefaßt, noch seine Realisierung versucht – Napoleon wird dies alles zu organisieren haben»], Hegel, G. W. F., *Briefe*, t. I, op. cit., p. 185.

⁶⁰⁰ Como señala D. Losurdo: «En lo referido al dominio napoleónico, Alemania había liberado al *bourgeois* de los cepos del feudalismo, suprimiendo o limitando los privilegios nobiliarios, y asegurando la igualdad jurídica. No había despertado el espíritu del *citoyen*, lo cual será modificado posteriormente a la ocupación militar», Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, op. cit., p. 58.

⁶⁰¹ Hegel afirma: «el liberalismo ha dominado ante todo las naciones románicas, a saber, el mundo católico-romano: *Francia, Italia, España*. Pero ha sufrido la bancarrota en todas partes, primero en Francia, luego en España, en Italia [...] Así, la abstracción del liberalismo ha recorrido, desde Francia, el mundo románico, pero éste siguió encadenado a la esclavitud política, por obra de la servidumbre religiosa. Porque es un falso principio creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma» [«hat der Liberalismus alle romanischen Nationen, nämlich die römisch-katholische Welt, *Frankreich, Italien, Spanien*, beherrscht. Aber allenthalben hat er bankrott gemacht, zuerst die große Firma desselben in

posiciones tardofeudales del *Allgemeines Landrecht*, que son el resultado de un funesto intento por organizar el Estado yuxtaponiendo principios político-jurídicos incompatibles entre sí (como la igualdad ante la ley y el sostenimiento de privilegios estamentales), provocando de este modo una fractura irreparable entre ley y obediencia, entre legalidad y legitimidad. De manera diversa, ambos caminos conducen a la ausencia de jerarquías legítimas, ya sea por la deliberada intención de que el Estado se mantenga al margen de los conflictos internos a la sociedad civil, ya sea por una recusación de la autoridad política en su concepto.

En lo que, según F. Schlegel, debía ser el *siglo del catolicismo* (no por razones confesionales, sino por ser esta religión la única estructura sólida capaz de reedificar las jerarquías políticas derruidas), Hegel ofrece una respuesta claramente lejana de las esperanzas filrevolucionarias de su juventud y las abstracciones del iusnaturalismo moderno. La tesis de pensar el horizonte interno del derecho civil como perteneciente a la eticidad, las costumbres y la historia mundial será el presupuesto para reflexionar acerca de una reforma política que no pueda ser interpretada como una mera modificación de los artículos de un código.⁶⁰² La organización del orden político posrevolucionario debe atender a la articulación virtuosa entre individuo y Estado a través de sus mediaciones, la familia, la sociedad civil, los estamentos y las corporaciones, pero ante todo, debe reconfigurar la constitución, ya que ésta es el sistema de mediaciones que vincula las diferentes instancias y piensa los momentos del todo estatal como internos.

A lo largo de este apartado hemos demostrado que el pensamiento político de Hegel presupone un vínculo próximo con acontecimientos fundamentales de su época, en un modo peculiar. Los sucesos revolucionarios no constituyen la consecuencia de un linaje reconducible hasta Hobbes (como para von Haller). Al contrario, la Revolución constituye,

Frankreich, dann in Spanien, in Italien [...] Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne», Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 535. Turco Liveri se aferra a este pasaje para interpretar la confrontación hegeliana contra el iusnaturalismo moderno y contra la Revolución Francesa como una impugnación del liberalismo. Cf. Turco Liveri, G., *Hegel e il pensiero giusnaturalistico liberale*, op. cit., pp. 222-223.

⁶⁰² Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 272; *Enzyklopädie...*, op. cit., § 541.

por una parte, un modo específico de la manifestación de la fractura entre el espíritu del pueblo francés y sus instituciones, pero también es la expresión política de la igualdad y la libertad, entendidos como ideales del mundo moderno, que trascienden los límites de la nación gala. De esta manera, el *Code civil* no es el resultado de la *pax napoleónica* impuesta como una tendencia centrífuga a las fuerzas liberadoras de las ataduras del Antiguo Régimen, sino la reconfiguración del espacio político-jurídico capaz de armonizar la oquedad abierta entre sociedad civil y Estado, eclosionada hacia 1789, cuya fractura, sin embargo, no puede reconocerse en su inmediatez.⁶⁰³ Empero, la Revolución Francesa tiene su componente específicamente francés que no puede ser trasladado a Prusia. La revolución *sin revolucionarios* no puede llevarse a cabo a través de una nueva legislación proveniente de un *rey filósofo*, de un heredero intelectual de Federico II; por el contrario, ésta sólo puede tener lugar por medio de una reconversión del orden político híbrido en una forma estatal moderna, la cual sólo puede realizarse desde el Estado mismo. De esta manera, Hegel se manifiesta concretamente *contrarrevolucionario*, frente a las posibilidades de que un acontecimiento de estas características pueda ser legitimado en Alemania.

En suma, es posible advertir aquí el giro que Hegel ofrece frente al iusnaturalismo moderno: mientras que la escuela del derecho natural hace depender el Estado soberano de un pacto entre individuos que crea el derecho positivo, condición de posibilidad para el desarrollo de su libertad, Hegel hace ostensible el linaje ontológico de estos conceptos («Estado soberano», «derecho positivo», «libertad») a través de las instancias por medio de las cuales éstos advienen a la experiencia. Es por ello que Hegel redefine estas nociones contemplando aspectos *no normativos* que constituyen el devenir histórico conceptual del Estado. En este contexto, la constitución es fundamental, puesto que, mientras que para el iusnaturalismo moderno la *Verfassung* es algo creado por las voluntades individuales, para Hegel no puede ser sino hija de la evolución de los siglos. Ahora bien, Hegel es consciente de los riesgos que implica suscribir una posición que haga depender la legitimidad de las instituciones políticas de la racionalidad de los siglos precedentes, y es por ello que así

⁶⁰³ «La formación del espíritu sin una proporcionada formación de las instituciones -cuyo resultado es la contradicción de éstas con aquél- no sólo es la fuente de la infelicidad, sino también de las revoluciones» [«Die Forbildung des Geistes ohne gleichmäßige Forbildung der Institutionen, so daß jener mit diesen in Widerspruch kommt, ist die Quelle nicht nur der Unzufriedenheit, sonder der Revolutionen»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 146.

como dimensiona ontológicamente los citados conceptos del iusnaturalismo, a través de las diferentes mediaciones, tales como los conceptos de *disposición* y *eticidad*, Hegel normativiza momentos de la antigua noción alemana de *Verfassung*, del conjunto de instituciones políticas de un Estado hacia la jerarquización de las mismas en la organización de un Código. La diferencia fundamental con el iusnaturalismo moderno y con las «constituciones» de la Revolución Francesa es que Hegel impugna el hecho de que una ley fundamental pueda ser el resultado de un ejercicio del entendimiento abstracto, sin contemplar la eticidad y el espíritu de un pueblo en particular. Para ello, la construcción dialéctico-helicoidal del sistema de esferas compuesto por la familia, la sociedad civil y el Estado, así como por sus articulaciones internas (estamentos y corporaciones) y las mediaciones que operan como «garantía» de la salud del cuerpo político (el plexo de *disposiciones*, el *espíritu del pueblo*, el *sentido del Estado* y la ética del funcionariado) proveen el fundamento para filosofía del Estado hegeliana que busca situarse entre el rechazo del terror de la Revolución Francesa y la impugnación de las posiciones estamentalistas tardofeudales que ven en el Estado una limitación a su poder político y económico.

§ 48 Como hemos visto, el derecho no tiene su origen en la libre concurrencia de un conjunto de individuos que, en determinado momento, deciden crear un Estado. Para Hegel es irrelevante que dicha historia tenga un valor heurístico o no para la escuela del derecho natural: ficción o hecho real, la narración del estado de naturaleza y del pasaje al estado civil adolece de problemas internos insuperables desde tal perspectiva. Ahora bien, Hegel tampoco comparte la posición de la Escuela Histórica, la cual postula a la historia como entidad metafísica explicativa del surgimiento, estructura y legitimidad del orden jurídico-político. Hegel intenta mediar entre un historicismo que sacralice todo pasado sólo por el hecho de tener historia y las abstracciones del entendimiento moderno, las cuales hubieron de conducir, con coherencia, al terror de la Revolución Francesa. Todo *dato* del Espíritu Objetivo para Hegel no es sino una manifestación del concepto de libertad que se ha realizado en el mundo. Desde esta perspectiva, tanto los contenidos subjetivos como

objetivos de las relaciones interindividuales, las leyes, y las instituciones son para Hegel un «testimonio del espíritu»⁶⁰⁴ y no una arbitraria contingencia con la cual uno se encuentra en la realidad.

El despliegue del Espíritu Objetivo, cristalizado en las formas de la monarquía constitucional, exige una interpretación acerca de ciertas precisiones sobre la naturaleza del monarca que, para muchos intérpretes, Hegel ha expuesto de una manera ambigua, lo cual ha motivado interpretaciones contrapuestas.⁶⁰⁵ Acaso prospectando controversias acerca del lugar y alcance del concepto de «monarca» en el Estado hegeliano, Hegel advierte que el concepto de *príncipe* es inaccesible para el entendimiento.⁶⁰⁶ La verdadera apuesta suya consiste en poder exponer el concepto de monarca como perteneciente al *concepto* de libertad, y no como un agregado *ad hoc*, cual eforato fichteano, cuya lógica obedezca a las preferencias políticas de Hegel (véase nota 392). La fundamentación del monarca se encuentra, en sentido estricto, en la dialéctica de la voluntad que Hegel expone en su Introducción a los *Grundlinien*.... Uno de los orígenes de la confusión que se ha generado entre los intérpretes radica en la lectura del monarca como un mero formalismo, como quien pone el punto sobre las *íes*. Esta desafortunada expresión, presente en un agregado de

⁶⁰⁴ Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien*..., op. cit., §§ 142 y 147.

⁶⁰⁵ Cf. Nicolin, F., «Hegel über konstitutionelle Monarchie», en: *Hegel-Studien*, N° 10, 1975, pp. 79-86; Scognamiglio, R., «Sovranità e decisione nella “Filosofía del diritto” di Hegel», en: *Filosofía Política*, año IV, N° 2, diciembre 1990, pp. 379-412; Bourgeois, B. «El príncipe hegeliano», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios*..., op. cit., pp. 291-316; *Idem*, «La médiation sociale du politique: sur “L’État des fonctionnaires” et “Le prince hégélien”», en: Viellard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 155-168; Tunick, M., «Hegel’s Justification of Hereditary Monarchy», en: *History of Political Thought*, vol. XIII, N° 3, Autumn 1991, pp. 481-496; Becchi, P., «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, tr. A. Elvira, N° 49, Enero-Febrero 1986, pp. 63-86; Boldt, H., «Hegel und die konstitutionelle Monarchie – Bemerkungen zu Hegels Konzeption des Staates aus verfassungsgeschichtlicher Sicht», op. cit., Cafagna, E., *La libertà nel mondo*..., op. cit., pp. 396-418; Brudner, A., «Constitutional Monarchy as the Divine Regime: Hegel’s Theory of the Just State», en: *History of Political Thought*, vol. II, N° 1, Spring 1981, pp. 119-140.

⁶⁰⁶ «El concepto de monarca es el más difícil para el raciocinio, es decir, para la consideración reflexiva del entendimiento, porque permanece en las determinaciones aisladas y sólo conoce, por lo tanto, razones, puntos de vista finitos y la deducción a partir de razones» [«Der Begriff des Monarchen ist deswegen der schwerste Begriff für das Raisonement, d. h. für die reflektierende Verstandesbetrachtung, weil es in den vereinzelt Bestimmungen stehenbleibt und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das Ableiten aus Gründen kennt»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien*..., op. cit., § 279 Obs. Acerca del alcance de la capacidad de intervención del monarca en el contenido de las decisiones, puede consultarse el trabajo de B. Bourgeois, «La médiation sociale du politique...», en: Viellard-Baron, J.-L. y Zarka, Y. Ch., *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 155-168

E. Gans,⁶⁰⁷ ha sido tergiversada y conducida hacia una interpretación conforme a la cual el monarca podría poner en peligro, o directamente volver irrelevante todo el complejo sistema de mediaciones que Hegel presenta, tanto en planos subjetivos como objetivos, en la eticidad. El monarca:

«Es el elemento último, que supera toda particularidad en el simple sí mismo y que interrumpe la ponderación de pros y contras entre los que se oscila siempre; con su “yo quiero” *resuelve* y da comienzo a toda acción y realidad»⁶⁰⁸

No hay «realidad efectiva [*Wirklichkeit*]» sin decisión que particularice y mediatice lo universal en algo concreto. El cuerpo político necesita de un *fiat* divino que lo anime, y éste es el momento de la «decisión pura y sin mezcla». *El monarca no es la cabeza del cuerpo político*, ya que su lógica no obedece a la estructura orgánica del Estado. El mentado y reiterado organicismo hegeliano se detiene aquí, ya que «el momento de la decisión última de la voluntad que se determina a sí misma no aparece por sí como momento orgánico inmanente del Estado en su realidad propia [...] es necesario que haya

⁶⁰⁷ El agregado al § 280 es uno de los que más confusión presenta en los *Grundlinien*.... A pesar de que *strictu sensu* los agregados tienen como origen los apuntes de los alumnos de Hegel, son considerados como textos de los *Grundlinien*... en virtud de que el maestro, luego de leer en voz alta el párrafo, usualmente presentaba una glosa del mismo en la cual se exponía con mayor claridad la eventual opacidad que presentara el pasaje leído. En este sentido, se observa claramente que en los agregados hay muchos más ejemplos y nombres propios de personas, hechos históricos o lugares que en los párrafos u observaciones. El célebre agregado de los puntos sobre las íes señala que el carácter y la psicología del monarca son totalmente irrelevantes para el lugar que ocupa. En efecto, *el monarca no es ni bueno ni malo*; sólo es el modo como el cual el concepto de libertad se realiza en el Estado.

⁶⁰⁸ [«dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht und sie durch das »Ich will« *beschließt* und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt], Hegel, G. W. F., *Grundlinien*..., op. cit., §279 Obs. Como señala Scognamiglia: «La soberanía hegeliana, pues, se presenta aparentemente en una figura contradictoria; por un lado su definición aparece como coherente con la idea de *Verfassung* como totalidad, idealidad de sus diversas esferas y poderes: soberano es el mismo proceso de automediación del concepto, que no puede ser “un tercero inmóvil”. Por otro lado, esta misma negación de la negación debe ser confinada e institucionalizada en un *Staatsgewalt* bien preciso en su operar específico, la decisión», Scognamiglio, R., «Sovranità e decisione nella “Filosofia del diritto” di Hegel», op. cit., p. 384.

una cima individual». ⁶⁰⁹ La totalidad ética del Estado no queda neutralizada frente a la figura del monarca, ya que éste es quien realiza la unidad del Estado mismo.

Tampoco es correcto interpretar al monarca como un *primus inter pares* que homologa o cohonesta las resoluciones expedidas por los órganos de los otros poderes. En este sentido, el monarca proporciona unidad y sacralidad al derecho. El monarca exige reconocimiento del arbitrio no para sí, *en tanto monarca*, sino para el Estado: «esta idea de lo *inmóvil* para el arbitrio, constituye la majestad del monarca». ⁶¹⁰ Por esta razón, el monarca no puede ser elegido ni por cuerpos colegiados ni por individuos atomísticamente reunidos para tal fin. El principio metafísico sobre el cual se sostiene la dignidad ontológica del monarca Hegel lo declara sin equívocas:

«Toda acción y toda realidad efectiva tienen, en efecto, su comienzo y su consumación en la unidad decisiva de un jefe. Pero, inmersa en la firme y permanente unión de poderes, en parte tal subjetividad de la decisión tiene que surgir y aparecer de un modo contingente y, en parte tiene que ser, ciertamente, subordinada» ⁶¹¹

⁶⁰⁹ [«tritt das Moment der letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung nicht als immanentes organisches Moment des Staates für sich in eigentümliche Wirklichkeit heraus [...] Immer muß zwar auch in jenen unausgebildeteren Gestaltungen des Staats eine individuelle Spitze»], *Idem*, 279 Obs. *in fine*. Como afirma Ph. Soual: «El derecho racional, verdadero, se constituye como ley positiva por la autoridad temporal del poder político. El dios mortal, según la expresión de Hobbes, no es el príncipe supremo. Él es racional en la medida en que realiza la ley de manera inmanente. La ley es su ocupación, es razón inmanente a su historia en sus instituciones, el espíritu universal que habita en ella, el espíritu del pueblo», en: Soual, Ph., «Droit et loi dans l'État hégélien», op. cit., p. 67.

⁶¹⁰ [«diese Idee des von der Willkür Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 281. No acordamos con la lectura de M. Tunick, quien encuentra *ad hoc* la fundamentación hegeliana del monarca. Tunick señala: «[Hegel] a veces defiende la monarquía hereditaria fundamentándose en su ventaja respecto de la monarquía electiva; mientras que otras veces ofrece una interpretación del concepto o principio implícito en la monarquía hereditaria que nos permite encuadrarlo dentro de la concepción hegeliana más amplia del Estado moderno. Creo que es necesariamente inconsistente en el hecho de que pretende ofrecer un argumento que exige la fuerza de la necesidad lógica y otro políticamente relevante», Tunick, M., «Hegel's Justification of Hereditary Monarchy», op. cit., p. 496. Para una versión similar de esta objeción, véase Becchi, P., «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», op. cit., pp. 63-86. De manera análoga, Pelczynski discute la concepción hegeliana del Estado porque el filósofo de Stuttgart «intentó darle más significado del que es prudente que lleve un solo concepto», Pelczynski, Z., «La concepción hegeliana del Estado», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 251. Las bastardillas son nuestras.

⁶¹¹ [«alle Handlung und Wirklichkeit hat ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers. Aber eingeschlossen in die gediegen bleibende Vereinigung der Gewalten muß solche Subjektivität des Entscheidens teils ihrem Entstehen und Hervortreten nach zufällig, teils überhaupt untergeordnet sein»], Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., 279 Obs.

El monarca no debe ser pensado *per analogiam* con un príncipe ilustrado destinado a conducir los destinos del cuerpo político. Si así fuera, cabría la objeción según la cual este poder termina por hacer vana a toda la estructura de mediaciones al interior del Estado. Si el ingreso en la realidad fuera, en última instancia, una prerrogativa del monarca mismo, respecto de la cual todas las acciones de los órganos del cuerpo político pudieran ser suspendidas, claramente el sistema político hegeliano sería altamente vulnerable. La doctrina de Hegel subraya que el poder del príncipe es lo suficientemente importante y relevante para la estructura del Estado, como para no ser un mero encargado de comisionar acciones determinadas por el poder gubernativo; pero a su vez, tampoco los destinos del Estado están librados a su mero arbitrio. El príncipe está *más allá* del organismo estatal en tanto y en cuanto unifica la totalidad del cuerpo político, pero está *más acá* en la medida en que sus decisiones no son vanas y antojadizas sino que se hallan articuladas con el sistema de mediaciones propuesto por la totalidad de los momentos del Estado.⁶¹²

Nos distanciamos de la lectura de P. Portinaro, quien afirma que para desactivar la mecha revolucionaria del liberalismo, Hegel debe apelar a momentos tardomedievales como la representación estamental, mas sustrayéndole a éstos los componentes *de suyo* poliárquicos.⁶¹³ En efecto, la unidad soberana del Estado no es un momento negociable de su teoría, puesto que ésta es la encargada de dotar de una direccionalidad a todas las acciones del cuerpo político y de resolver los conflictos internos a éste. La dignidad del monarca hegeliano no obedece a una mera *diferenciación funcional* de poderes, puesto que

⁶¹² Como señala B. Bourgeois: «El príncipe hegeliano juega aquí [en los *Grundlinien...*] un papel políticamente preponderante. Ciertamente se trata del príncipe *constitucional*, es decir de un príncipe cuyo poder tiene lugar en un Estado que no es sino lo que debe ser, una totalidad ética racional, en el que por ello intervienen otros poderes igualmente indispensables y que todos esos poderes se actualizan como momentos orgánicos de la vida profundamente una del Estado verdadero [...] El poder del príncipe hegeliano es el *poder absoluto de un monarca no absoluto*», Bourgeois, B. «El príncipe hegeliano», op. cit., pp. 291-316; *Idem*, «La médiation sociale du politique: sur “L’État des fonctionnaires” et “Le prince hégélien”», op. cit.

⁶¹³ Sostiene Portinaro: «Para preservar la sustancia ética universal del Estado, Hegel debe recurrir a una transfiguración del poder del monarca: la presencia de un poder soberano, en el cual “los distintos poderes se reúnen en una unidad individual”, es lo que determina que el principio de representación corporativa no disuelva el organismo estatal en un agregado de intereses particulares, haciendo retroceder a la monarquía institucional al viejo modelo de la monarquía “feudal”», Portinaro, P., *Estado*, op. cit., pp. 139-140.

su decisión es la encargada de *unificar* y *armonizar* los diferentes momentos del Estado. No sería posible, para Hegel, pensar en un conflicto entre poderes como si éstos formaran parte de un sistema de contrapesos.

Por el contrario, acordamos con J. P. Deranty, quien señala que el carácter absoluto de la decisión del monarca exige una precisión: la decisión del monarca es formal ya que *prima facie* él no participa de la redacción del contenido de las normas en el sentido de que, como explica Hegel, son los ministros quienes se ocupan de ello y hacen las presentaciones pertinentes en la Asamblea de Estamentos. De aquí que *ellos sean los responsables de las acciones del monarca*. Sin embargo, la decisión del monarca es absoluta porque es *irreversible*, ya que ninguna instancia en el Estado puede revocarla. En la irreversibilidad de la decisión se explica de qué manera la acción del monarca es absoluta y formal a la vez.⁶¹⁴ Los ciudadanos no cuentan con una instancia ulterior a invocar para recusar la decisión soberana. De lo contrario, el Estado se fundamentaría en una *reductio ad infinitum* o en un sistema de controles fundados circularmente.

En suma, como se ha visto en el presente capítulo, Hegel formula un conjunto de mediaciones internas al Estado que aspiran a superar tanto los vacíos propios del iusnaturalismo moderno y de la Revolución Francesa, como los cuerpos intermediarios tardofeudales que obstaculizan la conformación de un Estado moderno. En efecto, a través del rechazo de los privilegios políticos y de su concomitante reformulación de la noción de *privilegio* se alcanza a redimensionar el espacio político en cuanto a los diferentes tipos de derechos y concesiones de los cuales habrán de gozar los distintos estamentos. Luego, por medio del rechazo de la representación política iusnaturalista y de la teorización de la representación estamental, Hegel ofrece un modo de concebir el núcleo de la estatalidad moderna a través de un complejo sistema de *círculos de círculos*, cada uno de los cuales constituye una mediación entre el individuo y el Estado. Por último, el constitucionalismo napoleónico le permite a la doctrina hegeliana superar los dilemas de la Revolución Francesa y articular el conjunto de mediaciones del Estado (*i. e.* disposiciones, sentido del

⁶¹⁴ De igual modo que en su juventud, Hegel tipifica como *divino* los aspectos imponderables de la institución estatal: «Lo divino de la autoridad del monarca es que él posee el momento de la inmediatez en sí, lo racionalmente divino es la constitución, el monarca es lo naturalmente divino» [«Die Göttlichkeit der Autorität des Monarchen ist das, daß er das Moment der Unmittelbarkeit in sich hat; das Vernünftiggöttliche ist die Verfassung, der Monarch ist das Natürlichgöttliche»], Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 139.

Estado, eticidad) en un concepto de constitución que vaya más allá de la descripción general del conjunto de instituciones políticas de un Estado, pero sin incurrir en la fundamentación atomística y abstracta del iusnaturalismo moderno y de la Revolución Francesa.

Conclusiones

§ 49 A lo largo de estas páginas hemos llevado a cabo un análisis de la contraposición de Hegel con el iusnaturalismo moderno, en particular, desde el punto de vista de la construcción de su propia filosofía del Estado a partir de dicha controversia. Como se ha podido advertir, su doctrina puede ser interpretada como la confluencia entre desarrollos teóricos propios de su juventud (período en el cual, de manera asistemática, son expuestos un conjunto de tesis relativas a lo que luego será tipificado como el *ateísmo del mundo ético*) y de su madurez, etapa de producción intelectual en donde la impugnación de la escuela del derecho natural moderno ocupa un lugar decisivo. Este peso se manifiesta ya en el *Naturrechtsaufsatz* jenense, pero habrá de acompañarlo a Hegel hasta sus últimos escritos. Desde otro ángulo, esta gravitación es también perceptible en los así llamados escritos políticos de Hegel, en los cuales se patentiza el nexo entre las críticas realizadas al iusnaturalismo y los problemas específicos a los cuales se refiere, como el vínculo entre derecho natural y Revolución Francesa, o la ponderación de *malas mediaciones* entre lo universal y lo particular, entre el Estado y los individuos, tanto en las doctrinas iusfilosóficas de la modernidad como en las cuestiones relativas a los debates constitucionales de Württemberg, la unificación de Alemania o al derecho electoral inglés.

Las preocupaciones relativas al individualismo moderno, la pérdida de las virtudes políticas y el consecuente ateísmo del mundo ético constituyen verdaderas constantes que es posible constatar en los textos hegelianos, desde los fragmentos juveniles hasta el *Reform Bill*. Asimismo, también es posible reconocer la importancia del lazo entre renovación religiosa y renovación política a lo largo de sus escritos de filosofía política. En el período de Bern se trazan ya líneas interpretativas que, aún siendo reformuladas, serán conservadas en los períodos sucesivos: el binomio entre religión subjetiva y religión objetiva, o la ponderación de los elementos fundamentales de una religión popular: la apelación al sentimiento, las pasiones, las imágenes, las festividades y el ceremonial; a los fines de inclinar a los hombres espontáneamente hacia la virtud y hacia el cumplimiento de

las acciones morales. Asimismo, hemos distinguido la religión popular del joven Hegel de la religión civil rousseauiana, en virtud de que aquella no describe un *credo minimum* para la convivencia al interior de un orden político sino que es una perspectiva desde la cual puede ser tipificada la socialidad misma de esta convivencia.

Hacia 1795 Hegel abandona sus ideales anticristianos y presenta al cristianismo como la religión encargada de producir la reconciliación histórica entre los hombres. Frente a las abstracciones de las religiones objetivas, a través del amor, el cristianismo podría llevar a cabo la misión más alta que deberían realizar las instituciones políticas: la subjetivización de la religión objetiva. El cristianismo podría superar la oquedad entre una trascendencia incomunicable con los sujetos y una inmanencia inarticulable en términos de las relaciones éticas objetivas de una comunidad. Hegel presenta ya en los años de Frankfurt el concepto de *disposición*, entendido como aquella instancia encargada de mediar entre la interioridad del ciudadano y la exterioridad del conjunto de relaciones ético-políticas. Este concepto hallará su mayor plenitud y sentido con la distinción entre *sociedad civil* y *Estado*. Por medio de la disposición es posible pensar en una articulación entre aquello que prescribe la moral y la ética y un modo de cristalizar esta normatividad en el derecho positivo. Aquí es donde aparece de manera fundamental la costumbre, puesto que para Hegel no puede haber disposición disociada de la costumbre, así como tampoco puede haber leyes cuyo fundamento se encuentre absolutamente escindido de las costumbres y del espíritu del pueblo al cual pertenecen, que sean interiorizadas de manera auténtica por los individuos. A pesar de no presentar la exposición de su doctrina filosófico-política en el marco de una teoría del Estado, a través de la correlación entre leyes y costumbres Hegel comienza a delinear un motivo central del conjunto de conceptos iusfilosóficos que propondrá en los años subsiguientes.

El *Naturrechtsaufsatz* de 1802-1803 presenta por primera vez, de manera explícita, las críticas internas y externas contra la escuela del derecho natural moderno. Al escindir entre una perspectiva empirista y una formalista, Hegel objeta sus conceptos fundamentales (v. g. derecho natural, estado de naturaleza, pacto social) así como su perspectiva, es decir, la tesis según la cual la dignidad ontológica del Estado deba depender de la voluntad de los individuos, quienes deciden crear el Estado. Hegel señala las contradicciones internas a esta

formulación (v. g. el hecho de que la ficción del contrato social sea simultáneamente necesaria y contingente) y reduce al absurdo la estructura misma del pacto social, tal como, desde su presentación, aparece argumentada en el iusnaturalismo moderno. A ello contrapone la dimensión ineludiblemente intersubjetiva que puede encontrarse en el origen conceptual del Estado, a saber, la eticidad, entendida *prima facie* como el conjunto de relaciones éticas objetivas de las cuales participan los individuos, quienes, por su parte, son determinados por ellas. De aquí se desprende el correlato subjetivo de estas relaciones, a saber, el pueblo, sujeto político autoconsciente del cual pueden predicarse las acciones presentes en un orden político.

Asimismo, Hegel presenta de manera gregaria la necesaria articulación estamental que debe poseer un pueblo como tal, puesto que los estamentos cristalizan las distintas potencias de la eticidad. En el período de Jena Hegel utiliza categorías fundamentales del pensamiento de Schelling a los efectos de explicitar la mediación entre lo universal y lo particular. De aquí que sea frecuente la presencia de la idea de *expresión* y la concepción de lo absoluto como *indiferencia*. A pesar de que Hegel haga uso aquí de un vocabulario que luego abandonará, no por ello deben ser inadvertidos elementos que se encuentran en decisiva oposición con el iusnaturalismo: la concepción organicista del Estado frente a la metáfora de la máquina, para dar cuenta de las instituciones políticas; la necesidad de defender al organismo a través de la guerra, la cual es conducida por el estamento que ostenta la *areté* de la valentía; y la necesidad de que el conjunto de las instituciones jurídico-políticas se encuentren en una íntima vinculación con las costumbres y la historia del espíritu del pueblo al cual pertenecen.

Las reflexiones sobre la historia y el devenir del Estado alemán son sumamente relevantes para comprender la evolución del pensamiento de Hegel y su confrontación con el iusnaturalismo. Por primera vez Hegel expone allí las notas esenciales del *Estado*, el cual debe poder concentrar una unidad que integre la diferencia, y que realice a través suyo las libertades de los individuos. Recuperando tópicos ya expuestos en los manuscritos juveniles, Hegel insiste en el círculo virtuoso entre la constitución de los individuos a partir de la eticidad y el cumplimiento de las leyes por medio del reconocimiento que los ciudadanos experimentan al verse realizados en ellas. Hegel percibe de manera fundamental

este argumento, tanto en la discusión con el iusnaturalismo como en lo concerniente al propio despliegue de su filosofía política. La naturaleza organicista del Estado exige que cada uno de sus miembros cumpla con su función por el hecho de pertenecer al organismo, y no en virtud de razones contingentes que no puedan ser sostenidas en el tiempo. La comprensión mecanicista del Estado supone un tipo de nexo externo a las partes que se vinculan entre sí, mientras que la intelección organicista necesariamente mienta un tipo de vínculo interno (a través del plexo de disposiciones) y externo (por medio de la eticidad) que permite realizar la libertad de los individuos a través del Estado.

El organicismo estatal es la condición de posibilidad para la teleología, puesto que, al estar cada acción ético-política vinculada entre sí, necesariamente tiene que existir un orden finalista que permita trazar un horizonte de sentido último a las acciones de los ciudadanos, los funcionarios, los estamentos y las corporaciones. De igual modo que en la antigüedad, Hegel rescata la idea según la cual, para el ciudadano de una antigua república no tenía sentido preguntarse por el sentido último de sus acciones, puesto que el solo hecho de formularse esta pregunta aparece cuando la república ya no existe. La teleología no constituye una estructura arbitraria que se impone a los individuos de manera trascendente, sino que es un rasgo que se desprende de la naturaleza orgánica del Estado. En el cuerpo político cada órgano cumple una función, y esta función tiene sentido en el orden del accionar colectivo que el cuerpo realiza como tal. De igual modo, el organicismo y la teleología son las dos instancias que permiten pensar en una estatalidad ética: los individuos no ven realizada su libertad a pesar del Estado sino a través del mismo. Cada una de sus acciones es integrada en un conjunto de esferas que operan a través de distintos estratos: familia, sociedad civil y Estado, pero más específicamente, los distintos estamentos que se organizan en torno a las ramas del trabajo y sus *privilegios* en el sistema de las necesidades. Los ciudadanos son virtuosos porque ven reflejado su accionar en lo universal, se constituyen como miembros del pueblo y se reconocen en las leyes, así como también en el honor que les proporciona permanecer a un estamento y a una corporación específica. Desde este punto de vista, para Hegel aparece como ociosa la oposición irreductible entre la acción del espíritu y la acción de los miembros del Estado, del mismo modo como no puede escindirse el movimiento del cuerpo del movimiento de sus miembros.

Ahora bien, a los fines de superar las abstracciones del iusnaturalismo y la incapacidad de poder ofrecer una mediación ética entre los individuos y el Estado, Hegel desarrolla distintas instancias, cada una de las cuales se halla articulada entre sí, a los efectos de poder vincular los grados de mayor abstracción de lo universal con las superaciones multiformes de lo universal en sus mayor *concreción*, de la familia; primer momento de libertad no individualista, al Estado, momento que niega y a la vez integra sus esferas precedentes. Aquí aparece la relevancia del plexo de *disposiciones*, tal como son presentadas por Hegel: la disposición subjetiva, la disposición ética, la disposición política y la disposición religiosa. Este conjunto de inclinaciones de los sujetos hacia la acción dan cuenta de la autodeterminación que ellos mismos, como individuos, realizan en la eticidad. De manera concomitante, la articulación estamental de la sociedad será el reflejo de la expresión de estas disposiciones en diferentes formas. Así, cada estamento y cada corporación introduce al individuo en una esfera de honor y reconocimiento que permite trazar un horizonte de sentido preciso para el orden y el conjunto de sus acciones cotidianas. De esta manera, los individuos buscan su progreso personal y familiar, aspiran a realizar el bien común, pero entre estos dos polos de sentido hallan una concreción que permite neutralizar los conflictos inherentes a las potenciales colisiones entre estas esferas: el estamento y la corporación les permiten a los ciudadanos ser autoconscientes de que el ejercicio de sus libertades depende de la limitación de un horizonte de sentido y no de la aspiración constante a perseguir horizontes más lejanos.

La eticidad constituye la realización del plexo de disposiciones así como también la libertad de los individuos concretizada en relaciones que habrán de exponer su reflejo en el derecho. De aquí que Hegel reformule el concepto de derecho positivo del iusnaturalismo, dando cuenta de elementos no normativos que constituyen los polos de sentido de la eticidad. Vale decir que *strictu sensu* no son normativos porque la mera empiria no es inteligida como *Wirklichkeit*. Sin embargo, una de las claves de la reformulación hegeliana del vínculo entre individuo y Estado se encuentra en su explicitación del concepto de derecho, fenómeno que se halla íntimamente ligado a una teoría política articulada en torno a una determinada forma de gobierno, la monarquía constitucional; una manera de comprender la representación política y la soberanía contrapuesta a la del iusnaturalismo moderno; y la voluntad de introducir reformas afines al constitucionalismo napoleónico en

aquello que hemos denominado el tránsito de la *Verfassung* a la *Konstitution*. En virtud de la naturaleza organicista, teleológica y ética del cuerpo político, el derecho positivo tiene que dar cuenta de la historia, las costumbres y el conjunto de momentos intermediarios entre la sociedad civil y el Estado.

La organización interna del Estado se encuentra jalonada por distintos momentos, cada uno de los cuales se nutre del estamento universal, cuyos miembros deben ostentar un tipo de disposición específica y un alto compromiso ético para con la función que el cuerpo político les asigna. El funcionariado constituye una de las más importantes garantías de la salud del cuerpo político, no en virtud de su específica preparación (la cual es fundamental) sino más bien gracias al *sentido de la autoridad* y al *sentido del Estado* con el cual llevan a cabo sus acciones. Aquí se pone en juego una particular *disposición estatal* que consiste en la capacidad de poder ostentar la indelegabilidad de la responsabilidad que su función les impone. En este sentido, por ejemplo, los ministros son los responsables de las decisiones tomadas por el monarca. Es por ello que la estatalidad hegeliana es crítica tanto del sostenimiento de los privilegios políticos estamentales prerrevolucionarios, así como también del *fanatismo de la igualdad* de la Revolución Francesa. De igual manera, los representantes de la Asamblea de Estamentos deben ser portadores de este sentido del Estado que evite que el interés particular o corporativo pueda alterar el orden finalista del concurso de las acciones del cuerpo político. Así, los funcionarios del Estado manifiestan un sistema de garantías para el correcto funcionamiento de las instituciones políticas.

Con las reflexiones ofrecidas por Hegel en los *Grundlinien...* acerca del vínculo entre religión y Estado se presenta un *locus* que halla sus raíces en los manuscritos de Bern y de Frankfurt. Así como no es posible pensar de manera autónoma la moral de la política (v. g. un ciudadano inmoral, pero políticamente virtuoso, o viceversa), tampoco es posible concebir la realización del conjunto de *disposiciones* en la eticidad con independencia de la religión. De aquí que Hegel considere decisiva la importancia de la religiosidad como instancia *formativa* de la virtud. La religión (cristiana) proporciona al hombre un sentido de trascendencia y lo inclina a llevar a cabo acciones sin imponer su ley, sino a través de la persuasión. Esto permite la comunicación entre la disposición, interna por naturaleza, y su realización en la eticidad.

El conjunto de particularidades expuestas en las diferentes esferas anteriores a la superación de la familia y de la sociedad civil que el Estado lleva a cabo en las instituciones políticas que lo componen exige la precisión de las características idiosincrásicas que puedan manifestar la especificidad de aquello que, propiamente, hace visible su confrontación con el iusnaturalismo moderno. Es por ello que, en contraposición con la escuela del derecho natural, Hegel formula una teoría del Estado en la cual determina una forma de gobierno específica, en razón de un tipo de representación política estamental, ausente en la mencionada tradición iusfilosófica. De esta manera, la representación en la Asamblea de Estamentos le permite a Hegel tomar distancia de las doctrinas de Hobbes y de Rousseau. Dado que el Estado no descansa en la voluntad de los individuos de crearlo, la representación política no tiene la misión de representar una unidad que *crea*, sino de dar cuenta de una diferencia que *articula* (naturalmente, también a través de la unidad). Los representantes permiten la participación política de los ciudadanos a través de sus esferas de pertenencia y no de manera atomística en la consagración de una totalidad inorgánica que, como tal, desde la perspectiva hegeliana, no puede hacer visible la participación política sino a través de un tipo de representación abstracto que no se concretiza en ninguna forma de gobierno específica (*i. e.* monarquía, aristocracia y democracia). Por el contrario, a través de la monarquía constitucional Hegel supera esta representación iusnaturalista en un sistema en el cual cada uno de sus momentos cumple una función indelegable: un poder gubernativo compuesto de individuos dotados de una formación y una disposición específicas, así como de un particular sentido del Estado; una Asamblea de Estamentos que permite la manifestación de los individuos a través de sus espacios de interés y pertenencia, las corporaciones; y un monarca (junto con su consejo de ministros) encargado de garantizar la neutralización de los posibles conflictos entre los poderes, superar las particularidades y evitar la parálisis del cuerpo político.

En paralelo, Hegel ejemplifica su confrontación con el iusnaturalismo moderno (aunque en menor medida, también con otras doctrinas, como la Escuela Histórica del Derecho) en su posición frente a acontecimientos decisivos de su época, como la Revolución Francesa, el debate acerca de la unificación de Alemania, la controversia en torno a la codificación moderna del derecho, el constitucionalismo napoleónico y el *süddeutscher Konstitutionalismus*, presente en las discusiones sobre la Constitución de

Württemberg. Es aquí en donde es posible apreciar de manera clara la posición política de Hegel: la redefinición del concepto de privilegio político hace ostensible la necesidad de reinscribir la noción de privilegio en una estatalidad moderna en donde la soberanía no pueda ser puesta en discusión por los estamentos (en particular, por la antigua nobleza). De igual modo, su crítica a la Revolución Francesa permite observar el carácter anárquico que se desprende del intento de realizar violentamente ideales que no encuentran una articulación en la realidad y un asidero en el espíritu de un pueblo. Por último, el intento hegeliano por introducir reformas en la manera de pensar el Estado en Alemania lo conduce a evitar los extremos de un peligroso dilema: por un lado, la defensa de la *Verfassung* prerrevolucionaria, entendida como la espacialización del orden político en torno a instituciones a partir de las cuales no es posible lograr la unidad del Estado; por el otro, la adopción de la *Konstitution* como Carta Magna destinada a introducir un orden jerárquico completamente novedoso, que pondere los derechos universales del hombre y que anule la racionalidad de la realidad efectiva del espíritu del pueblo. Entre estas dos posibilidades creemos que Hegel aspira a superar las abstracciones del iusnaturalismo moderno y los extremos de las posiciones prerrevolucionarias (v. g. los defensores del *viejo derecho* en Württemberg y en Prusia) y filorevolucionarias (que no entienden que Alemania ya ha tenido su *revolución* con Lutero).

En suma, la filosofía hegeliana del Estado puede ser apreciada como el resultado de su confrontación directa con la escuela del derecho natural, así como también con los citados acontecimientos políticos de su tiempo. A través de las críticas internas a las mencionadas doctrinas, Hegel logra exponer a lo largo de los años una batería de conceptos destinados a redimensionar el orden político estatal a través de teorizar la mediación entre el individuo y las instituciones políticas, así como también de la elucidación del linaje ontológico de lo estatal, es decir, de todas aquellas instancias precedentes que se encuentran contenidas, integradas y superadas en el Estado. De esta manera, a través de la elucidación de los diferentes momentos de mediación Hegel alcanza a exponer la ontología de aquello que el iusnaturalismo moderno presentaba como *origen legítimo* del Estado, por medio de lo cual esta doctrina aspiraba a fundamentar el orden estatal. Sin renunciar a responder al interrogante primordial de la escuela del derecho natural moderno, Hegel expone las mediaciones histórico-conceptuales que permiten pensar el decurso lógico del Estado con

independencia de la contingencia de los conceptos fundamentales del iusnaturalismo moderno.

Bibliografía:

I. Fuentes primarias:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

-«Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» [1796/1797], en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, editada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 234-236.

-«Anmerkungen zu den “Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern» {von J. J. Cart}“ [1798], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 255-267.

-«Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen» [1798], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 268-273.

-«Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo II, pp. 9-138.

-«Entwürfe über Religion und Liebe» [1797-1798], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 239-254.

-«Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» [1830], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomos VIII a X.

-«Fragmente über Volksreligion und Christentum» [1793-1794], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 9-103.

-«Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit» (1795-1798), en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 428-448.

-«Der Geist des Christentums und sein Schicksal» [1798-1800], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 274-418.

-«Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo VII.

-*Hegels Leben*, editado por K. Rosenkranz, Leipzig, Wigand 1844.

- Hegels theologische Jugendschriften*, editados por H. Nohl, Tübingen, Mohr 1907.
- Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, editado por R.-P. Horstmann, Hamburg, Meiner, 1982.
- Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, editado por R.-P. Horstmann, Hamburg, Meiner, 1987.
- «Die Positivität der christlichen Religion» [1795-1796], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 104-189.
- «System der Sittlichkeit», editado por H. Brandt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002.
- «Systemfragment von 1800», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 419-427.
- «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo II, pp. 434-531.
- «Über die englische Reformbill», en: Hegel, G. W. F., *Politische Schriften*, editados por Jürgen Habermas, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, pp. 277-321.
- «Die Verfassung Deutschlands» [1800-1802], en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, tomo I, pp. 451-581.

Lecciones sobre Filosofía del Derecho:

- Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, editado por C. Becker, W. Bonsiepen *et alii*, Hamburg, Meiner, 1983.
- «Vorlesungen über die Philosophie des Rechts», a cargo de Dirk Felgenhauer, en: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg, Felix Meiner, 2013, tomo XXVI [contiene las *Lecciones* de los cursos de 1817-1818, 1818-1819 y 1819-1820].

Textos de Hegel de referencia para nuestra tesis:

- *Briefe von und an Hegel*, editado por J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952.
- «Dokumente zu Hegels Entwicklung», editado por J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936.
- «Phänomenologie des Geistes», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit. tomo III.
- «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., tomo XII.
- Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, editadas por G. Lasson, Hamburg, Felix Meiner, 1988.
- «Vorlesungen über die Ästhetik», en: *Werke...*, op. cit., tomo XV.
- «Wissenschaft der Logik», en: Hegel, G. W. F., *Werke...*, op. cit., tomo V.

II. Otras fuentes

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Política*, tr. M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Bayle, P. [1680], *Pensées diverses sur la comète*, Paris, s/d, 1911.
- Besser, K. M., *System des Naturrechts*, Halle/Leipzig, von Reinicke & Comp., 1830.
- Bonald, L., *Législation primitive considérée dans les derniers temps et par les seules lumières de la raison*, Paris, Le Clere, 1802.
- , [1796] *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Paris, Librairie D`Adrien Le Clere, 1813.

- Burke, E., [1790] *Reflections on the French Revolution*, New Haven & London, Yale University Press, 2003.
- Burlamaqui, J. J., [1751] *Principes du droit naturel et politique*, Genève et Copenhague, Chez Ci. & Ant. Philibert, 1764.
- De Maistre, J., *Contre Rousseau. De l'état de nature*, Paris, Mille.et.une.nuits, 2010.
- , [1796] «Étude sur la souveraineté», en: *Œuvres complètes*, Paris, Emmanuel Vitte, 1891, tomo I, pp. 311-554.
- , [1821] *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un Traité sur les Sacrifices*, édit. Rodolphe de Maistre, J.B.Pélagaud et Cie, Lyon / Paris.
- Defoe, D., [1719] *Robinson Crusoe*, Oxford University Press, 2007.
- Erhard, J., [1795] «Apologie des Teufels», en: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, editado por Friedrich Niethammer, Hildesheim, Georg Olms, 1969, tomo I, Cuaderno 2, pp. 1-139.
- Esquilo, «Euménides», en: *Tragedias*, tr. B. Perea, Madrid, Gredos, 2006, pp. 279-324.
- Feuerbach, P. A., *Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, Henningschen Buchhandlung, 1798.
- , *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*, Halle, Verlagsgesellschaft, 1796.
- Fichte, J. G., [1793] *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, editado por Richard Schottky, Hamburg, Felix Meiner, 2013.
- , [1796] *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, editado por Manfred Zahn, Hamburg, Felix Meiner, 2013.
- Gans, E., *Briefe und Dokumente*, editado por Johannes Braun, 2011.
- , *Naturrecht und Universalgeschichte* [1827-1828], editado por J. Braun, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- Gibbon, E., [1774] *The Decline and Fall of the Roman Empire*, London, Penguin Books, 1980.
- Görres, J. *Europa und die Revolution*, Stuttgart, J. Metzlerschen Buchhandlung, 1824.
- Herder, J. [1791], *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, R. Löwit, s/d.

-Hobbes, T., [1642-1649] «De Cive», en: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, editadas por W. Molesworth, Londres, 1839, tomo II.

-----, [1651] «Leviathan», en: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, editadas por N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2012, tomo IV.

-Hufeland, G., *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Jena, Cuno, 1795.

-Hugo, G., *Lehrbuch des Naturrechts: Als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, Berlin, August Gropius, 1798.

-Hume, D., «Of the Original Contract», en: Hume, D., *Essays: Moral, Political, and Literary*, editado por Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987.

-Kant, I., [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Meiner, 1999.

-----, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 2010.

-----, [1781/87] *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 2010.

-----, [1790] *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner, 2009.

-----, [1797] «Die Metaphysik der Sitten», en: *Werkausgabe*, editada por W. Weischedel, Frankfurt am Main, 1997, tomo VIII.

-----, [1793] «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en: *Werke*, editadas por E. Cassirer *et alii*, Berlin, Bruno Cassirer, 1914, tomo VI.

-----, [1795] *Zum ewigen Frieden*, edición comentada por O. Eberl y P. Niesen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.

-Kirk C. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, tr. J. García Fernández, Madrid, Gredos, 2010.

-Locke, J., [1689] *An essay concerning the true original, extent and end of civil government*, Oxford University Press, 1971.

-Machiavelli, N., [1513/19] *Discorsi su la prima deca di Tito Livio*, ed. C. Vivanti, Einaudi, Torino, 2001.

-----, [1513] *Il principe*, Torino, Einaudi, 2005.

-Marx, K., [1843] «Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie», en: Marx, K. y Engels, F., *MEGA*, Berlin, Dietz Verlag, 1976, tomo I, pp. 201-333.

- Mercier, L. S., [1791], *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*.
- Montesquieu, C., [1748], *De l'Esprit des Lois*, Paris, Firmin Didot et Cie., s/d.
- Müller, A., [1809] *Die Elemente der Staatskunst*, Meeresburg, Hendel, 1936.
- Novalis, [1799], «Die Christenheit oder Europa»; en: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, editados por H. J. Mähl y R. Samuel, C. Hanser, München, 1978, tomo II, pp. 729-750.
- Platón, «Apología de Sócrates», tr. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, en: Platón, *Diálogos*, tomo I, Madrid, Gredos, 2007, pp. 137-185.
- , «Critón», tr. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, en: Platón, *Diálogos*, tomo I, Madrid, Gredos, 2007, pp. 187-211.
- , «Laques», tr. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, en: Platón, *Diálogos*, tomo I, Madrid, Gredos, 2007, pp. 445-485.
- , «Timeo», tr. M. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, en: Platón, *Diálogos*, tomo VI, Madrid, Gredos, 2007, pp. 123-255.
- Pufendorf, S., *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, traducción y notas de J. Barbeyrac, Amsterdam, Henri Schelte, 1707 [La primera edición de la traducción de Barbeyrac es de 1706, mientras que la del texto latino de Pufendorf es de 1673].
- Ramsay, A., [1719] *Essai philosophique sur le gouvernement civil, où l'on traite de la Nécessité, de l'Origine, des Bornes & des différentes formes de la Souveraineté*, London, s/d, 1722.
- Rousseau, J.-J., «Considérations sur le gouvernement de Pologne», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., tomo III, 1964, pp. 953-1044.
- , «Discours sur l'économie politique», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., tomo III, pp. 241-280.
- , «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., tomo III, pp. 111-240.
- , «Du Contrat social ou principes du droit politique», en: *Oeuvres complètes*, tomo III, op. cit., pp. 349-472.
- , «Emile ou de l'éducation», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., tomo IV, 1969, pp. 241-480.

-----, «Projet de constitution pour la Corse», en: *Oeuvres complètes*, op. cit., tomo III, pp. 901-952.

-Schiller, F. [1794], *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

-Schlegel, F. [1797-1798], «Athenäum Fragmente», en: *Studienausgabe in sechs Bänden*, editada por E. Behler y H. Eichner, Paderborn, F. Schöningh, tomo II, pp. 105-156.

-Sieyes, E. J. [1788], *Essai sur les privilèges*, S. I., s/d, 1789.

-----, *Preliminaire de la Constitution. Rconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du citoyen. Lu les 21 et 22 Julliet 1789, au Comité du Constitution*, Paris, Assemblée Nationale, 1789.

-Sismondi, J., [1819] *Nouveaux Principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris, De Fain, 1827.

-Spinoza, B., [1670] *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg, apud Henricum Künrath, 1677.

-von Gentz, F., [1800] «Über den ewigen Frieden», en : Dietze, A. y Dietze, W. (comps.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, München, C. H. Beck, 1989, pp. 377-392.

-----, *Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution*, Berlin, Heinrich Fröhlich, 1801.

-von Haller, K. L., [1821], *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, Membre du Conseil Souverain de Berne à sa Famille pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine*, Paris, Hyacinthe Marietti, Mequignon Fils Ainé, 1821.

-----, [1816-1834] *Restauration des Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlichen geselligen Zustands; der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, obra en seis tomos, Aalen, Scientia, 1964.

-von Mohl, R., *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, Tübingen, s/d, 1866

-Von Savigny, K. L. [1803], *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

-von Stein, L., *Die Lehre vom Heerwesen als Teil der Staatswissenschaft*, Stuttgart, 1872.

-Warburton, W. [1736/1766], «The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books», en:

Warburton, W., *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*, in Seven Volumes London, London, John Nichols, 1778, tomo IV , pp. 1-331.

-Windischmann, K. J., *Das Gericht des Herrn über Europa. Blicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt am Main, Andreä, 1814.

III. Traducciones consultadas:

-Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, tr. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

-Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tr. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1956.

-----, *Le droit naturel*, traducción al francés anotada por A. Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

-----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, tr. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997.

-----, *Escritos de juventud*, tr. José M. Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

-----, « [Examen crítico de las] actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Württemberg», en: *Dos escritos políticos*, tr. K. Sauerteig, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, pp. 9-109.

-----, *Filosofía real*, edición a cargo de J. M. Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

-----, *Historia de Jesús*, tr. S. González Noriega, Madrid, Taurus, 1981.

-----, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818)*, tr. J.-P. Deranty, Paris, Vrin, 2002.

-----, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, tr. J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

-----, *Principios de la Filosofía del Derecho*, tr. O. Ferrari, Mendoza, EDIUNC, 2007.

-----, *Sobre el proyecto de reforma inglés*, tr. E. Maraguat, Madrid, Marcial Pons, 2005.

-Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, tr. A. Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010.

-Rousseau, J.-J., *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, tr. A. Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos, 1988.

-----, *Discurso sobre la economía política*, tr. J. E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985.

-----, *Proyecto de Consitución para Córcega*, tr. A. Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos, 1988.

-Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, tr. J. M. Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

IV. Documentos

-Huber, E. (ed.) [1903-1990], *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1978, tomo I.

-Jaume, L. (comp.), *Les déclarations des droits de l'homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989.

-Kotulla, M., *Deutsches Verfassungsrecht 1806-1918*, Springer, Heidelberg, 2006, tomo I.

V. Bibliografía secundaria

- AA. VV., *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Abel Garza, JR. [1991], «Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life», en: Salter, M. (comp.), *Hegel and the Law*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 423-250.
- Accarino, B., *Representación*, tr. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Ahrweiler, G., *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1976.
- Alessio, M., *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Napoli, Guerini, 1996.
- Alfieri, L., «Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau)», en: Chiodi G. y Gatti, R. (comps.), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 79-86.
- Aliscioni, C., *El capital en Hegel*, Rosario, Homo Sapiens, 2010.
- Alonso Olea, M., «Una nota sobre el “Espíritu del Pueblo”», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 24, Noviembre-Diciembre 1981, pp. 7-30.
- Althaus, H., *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Freiburg, Carl Hanser Verlag, 1992.
- Amengual Coll, G., *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001.
- Anter, A., *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- Armin, A. [1999], *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2002.
- Arias Krause, J., «La crítica al derecho natural moderno en la filosofía de Hegel», en: *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 2013, N° 18, pp. 150-170.
- Asal, S., *Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*, Dresden, Eckhard Richter & Co., 2007.
- Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972.

- Balsemao Pires, E., «"O povo nao sabe o que quer". Alguns aspectos da crítica hegeliana a J. J. Rousseau, a respeito da idea de legitimidade e da origen do Estado, entre 1817 e 1820», en: *Revista Filosófica de Coimbra*, N° 15, 1999, pp. 65-115.
- Barberis, M., «Quel che resta dell'idea di nazione. L'idea di nazione da Rousseau a Renan», en: *Filosofia política*, año VII, N° 1, aprile 1993, pp. 5-28.
- Barbieri, L., «Eticità e totalità in Hegel. La rescissione del contrattualismo», en: *Filosofia e società*, N° 2, 1974, pp. 217-241.
- Barny, R., «Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la "religion civile" à l'époque révolutionnaire», en: Fulda H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 176-202.
- Becchi, P., «Del individuo y del Estado. Anotaciones a unas lecciones de Norberto Bobbio sobre "Hegel y el Estado"», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, tr. A. Elvira, N° 44, Marzo-Abril 1985, pp. 125-135.
- , «Gibt es ein Recht der Natur im hegelschen Naturrecht?», en: Kimmerle, H., W. Lefebre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 259-269.
- , «Hegel y las imágenes de la revolución francesa», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 73, Julio-Septiembre 1991, pp. 165-181.
- , «Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana», tr. P. Giménez Alcover, en: *Doxa*, N° 8, 1990, pp. 221-239.
- , «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, tr. A. Elvira, N° 49, Enero-Febrero 1986, pp. 63-86.
- Bedeschi, G., «Il pensiero político e giuridico», en: Cesa, C., *Guida a Hegel*, Bari, Laterza, 1997, pp. 57-199.
- Beiner, R., *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2010.
- Beiser, F., *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- , *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- , *Hegel*, London, Routledge, 2005.

-Berding, H., Francois, E. y Ullmann, H.-P. (comps.), *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

-Berti, E., «Nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative», en: Galli, C. (comp.), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il mulino, 1991, pp. 23-41.

-Bienenstock, M., «Du métaphysique au transcendantal – et retour», en: Kervégan, J.-F. y Mabile, B. (comps.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, Paris, CNRS Editions, 2012, pp. 211-223.

-----, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

-----, «Die “Ungeschichtlichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen“, ist „das Zeichen der Barbarey“: Kodifikationsforderung um 1802», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und der Revolutionen der Neuzeit*, Hegel Studien Beiheft 42, Hamburg, Meiner, 2000, pp. 85-104.

-----, «Selbstbestimmungsrecht und Staat bei Hegel», en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 2, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 269-285.

-Biral, A., «Hobbes: la societa senza governo», en: Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale nella filosofia política moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 51-108.

-----, «Per una storia della sovranita», en: *Filosofia Politica*, a. V, N° 1, junio 1991, pp. 5-50.

-----, «Rousseau: la societa senza sovrano», en: Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale...*, op. cit., pp. 191-235.

-Birtsch, M. y Willoweit, D. (comps.), *Reformabsolutismus und ständische Gesellschaft. Zweihundert Jahre Preußisches Allgemeines Landrecht*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998.

-Blänckner, R., Göhler, G. y Waszek, N. (comps.), *Eduard Gans (1797-1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2002.

-Bobbio, N., «El carácter del iusnaturalismo», tr. cast., en: Bobbio, N., y Bovero, M., *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986.

-----, «Derecho privado y derecho público en Hegel», en: *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, tr. cast., Madrid, Editorial Debate, 1985, pp. 211-238.

-----, [1966] «Hegel e il giusnaturalismo», en: Idem, *Studi hegeliani*, Torino, 1981, pp. 1-34.

-----, *Studi hegeliani*, Torino, 1981.

-Böckenförde, E.-W., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, tr. R. de Agapito Serrano, Madrid, Trotta, 2000.

----- [1958], *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1981.

-----, «Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln» en: Böckle, F. y Böckenförde, E.-W. (comps.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1973, pp. 96-125.

-----, *Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts*, Ulm, Humboldt-Studiumzentrum, 2001.

-----, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007

-----, «Der Verfassungstyp der deutschen konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert», en: Idem (comp.), *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815-1914)*, Königstein/Ts., Hain, 1981, pp. 146-170.

-Boldt, H., «Hegel und die konstitutionelle Monarchie – Bemerkungen zu Hegels Konzeption des Staates aus verfassungsgeschichtlicher Sicht», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution*, op. cit., pp. 167-209.

-Bonacina, G., *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari diritto cristianesimo e tardo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1991.

-Bondeli, M., *Hegel in Bern*, Hegel Studien Beiheft 33, Bonn, 1990.

-----, «Von Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt», en: Bondeli, M. y Linneweber-Lammerskitten, H. (comps.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, München, Fink, 1999, pp. 31-51.

-Bourdin, J.-C., «L'État et la religion chrétienne chez Hegel», en: Vielliard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 169-185.

-Bourgeois, B., *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Contribution a l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne a Iéna*, Paris, Vrin, 1986.

-----, «Der junge Hegel und das Rousseausche Verhältnis von Moral und Politik», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution... op. cit.*, pp. 221-240

-----, «La médiation sociale du politique: sur “L’État des fonctionnaires” et “Le prince hégélien”», en: Viellard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 155-168.

-----, *La pensée politique de Hegel*, Puf, Paris 1969.

-----, «El príncipe hegeliano», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 289-317.

-----, *La raison moderne et le droit politique*, Paris, Vrin, 2000.

-Bluntschli, J. C. y Brater, K. (comps.), *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Stuttgart / Leipzig, Expedition des Staats-Wörterbuch, 1864, tomo VIII, pp. 372-377.

-Brauer, D., «Crítica y Rehabilitación del Derecho Natural en la filosofía política de Hegel», en: Vieweg, K. y Rojas, M. (comps.), *Reconocimiento, Libertad y Justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, México, Itaca, 2015, pp. 263-283.

-Brauer, S., «Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie», en: *Hegel Studien*, N° 39-40, 2005, pp. 41-59.

-Brooks, T., *Hegel’s Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

-Browning, G. K., «The Night in which all Cows are Black: Ethical Absolutism in Plato and Hegel», en: *History of Political Thought*, vol. XII, N° 3, Autumn 1991, pp. 391-402.

-Brudner, A., «Constitutional Monarchy as the Divine Regime: Hegel’s Theory of the Just State», en: *History of Political Thought*, vol. II, N° 1, Spring 1981, pp. 119-140.

-Brunkhorst, H., «Hegel und die Französische Revolution. Die Verzichtbarkeit der Restauration und die Unverzichtbarkeit der Revolution», en: AA. VV., *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, op. cit., pp. 156-173.

-Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (comps.), «Neutralität», en: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo IV, pp. 315-370.

-----, «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., tomo IV, pp. 519-622 [Ernst-Wolfgang Böckenförde].

-----, «Reaktion, Restauration», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., tomo V, pp. 179-230.

-----, «Repräsentation», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, op. cit., tomo V, pp. 509-547.

-----, «Säkularisation, Säkularisierung», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., tomo VI, pp. 789-829.

-----, «Sitte, Sittlichkeit, Moral», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., tomo V, pp. 863-920.

-----, «Staat und Souveranität», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., tomo VI, pp. 1-154 [Hans Boldt].

-----, «Stand, Klasse», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., tomo VI, pp. 155-284.

-----, «Verfassung (I). Verfassung (II)», en: *Geschichtliche Grundbegriffe...*, op. cit., tomo VI, pp. 831-899 [Heinz Mohnhaupt y Dieter Grimm].

-Bubner, R., *Acción, historia y orden constitucional*, tr. P. Storandt Diller, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

-----, «L'autodétermination du peuple selon Rousseau», tr. C. Bouton, en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 23-40.

-Buhr, M., «Beziehungen der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes zur Französischen Revolution», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino, Quattroventi, 1993, pp. 65-92.

-Burns, T., *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, Aldershot, Ashgate, 1996.

-Cafagna, E., *La liberta nel mondo Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Bologna, il Mulino, 1998.

-----, «Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant», en: De Pascale, C. (comps.), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, Pisa, Ets, 2007, pp. 79-127.

- Canale, D., *Le costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000.
- Capelle, P., «Au nom de quoi? Le principe d'autorité en religion et en politique», en: *idem*, *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, pp. 303-314.
- Caron, M., «Fondement et déploiement de la politique hégélienne», en: *Idem* (comp.), *Hegel*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, pp. 503-545.
- Castillo, M., «Le droit des gens et de la guerre chez Kant et Hegel», en: Vielliard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 187-203.
- Cattaneo, M., «La peine entre droit naturel moderne et idéalisme allemand», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comp.), *Hegel et le droit naturel moderne, op. cit.*, pp. 71-80.
- Cavarero, A., «Il corpo politico come organismo», en: *Filosofia Politica*, a. VII, N° 3, 1993, pp. 391-414.
- Cesa, C., «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 319-347.
- , *Hegel filosofo político*, Napoli, Guida, 1976.
- , «Introduzione» a: Cesa, C. (comp.) *Gli hegeliani liberali*, Bari, Laterza, 1974, pp. V-XLVI.
- Cesaroni, P., *Governo e costituzione in Hegel. Le „Lezioni di filosofia di diritto“*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- Chiereghin, F., «Gli anni di Jena e la Fenomenologia», en: Cesa, C. (comp.), *Guida a Hegel*, op. cit., pp. 3-37.
- Chignola, F., «Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità», en: Duso, G. (comp.), *Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 323-339.
- , *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.
- Clarke, J., «Hegel's Critique of Fichte in the 1802/03 Essay on Natural Right», en: *Inquiry*, vol. 54, N° 3, junio 2011, pp. 207-225.
- Colombo, P., *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Napoli, Giuffrè, 1993.

- Comay. R., *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Compagnon, A., *Les antimodernes. De Joseph de Maistre a Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.
- Conrad, H., *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten von 1794*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1958.
- Conze, W. (comp.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart, 1978.
- Cordua, C., *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Cousin, V., «Souvenirs d'Allemagne», en: *Revue des deux mondes*, n° 4, 1866, pp. 594-619.
- Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005.
- , «Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 259-283.
- Croce, B. [1907], *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, tr. cast., Buenos Aires, Imán, 1943.
- Damiani, A., «Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*», en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 2, 2003, pp. 335-395.
- Dallmayr, F., «Hegel para nuestro tiempo: dialéctica negativa y *ethos* democrático», tr. D. Rosello, en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 315-344.
- Daremas, G., «The Role of “Political Representation” in the Constitution of Hegel's Rational State», en: Arndt, A., Cruysberghs, P. y Przylebski, A. (comps.), *Hegel Jahrbuch. Hegels politische Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, pp. 216-221.
- Daston L. y Stolleis, M. «Introduction» a: Idem (comps.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology and Natural Philosophy*, Bodmin, MPG, 1988, pp. 1-12.
- De Angelis, M., *Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*, Frankfurt am Main, Hegeliana, 1995.

- De Guereñu, E., *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu «Der Geist des Christentums und sein Schicksal»*, Freiburg / München, Karl Alber, 1969.
- De La Maza, L., «El sentido del reconocimiento en Hegel», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXV, N° 2, 2009, pp. 227-251.
- De Laurentiis, A., «The Place of Rousseau in Hegel's System», en: Duquette, D. A. (comp.) *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, s/d, 2003, pp. 121-141.
- De Pascale, C., «Guerra, dialettica, progresso fra Kant e Hegel», en: Rametta, G., *Filosofia e guerra nell'età dell'Idealismo tedesco*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 29-50.
- De Ruggiero, G. [1925], *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 2003.
- De Vos, L., «Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit», en: *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111.
- , «Sitte. Ein Problem der hegelschen Rechtsphilosophie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 383-390.
- Della Volpe, G., *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Firenze, Le Monnier, 1929.
- Deranty, J.-P., «Le parlement hégélien», en: Kervégan, J.-F., y Marmasse, G., (comps.), *Hegel penseur du droit*, op. cit., pp. 245-261.
- Derathé, R., [1950] *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979.
- , *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- , «La religión civil según Rousseau», en: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, N° 35, 1959-1962, pp. 161-180.
- Detemple, S., «Hegels Rechtsphilosophie und die Tradition des brandenburgisch-preussischen Naturrechts», en: *Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz*, N° 20, 1983, pp. 327-338.
- D'Hondt, J., «Hegel et Napoléon», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, frommann-holzboog, 1986, pp. 37-67.
- , [1968] *Hegel secreto*, tr. cast., Buenos Aires, Corregidor, 1973.

-----, «Le viel Hegel et la critique des idées abstraites de Rousseau», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P., *Rousseau...*, op. cit., pp. 74-93.

-Di Bello, A., «"Auctoritas" e "potestas" come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica», en: *Filosofia Politica*, año XV, Nº 2, agosto de 2001, pp. 207-232.

-Diderot, D. y D'Alembert, J. (comps.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1778, tomo XXVII, pp. 450-458.

-Dietze, A. y Dietze, W. (comps.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, München, C. H. Beck, 1989.

-Dilcher, G., «Vom ständischen Herrschaftsvertrag zum Verfassungsgesetz», *Der Staat* Nº 27, 1988, pp. 161-193.

-Dilthey, W., [1906] *Hegel y el idealismo*, tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

-Dong Ha, K., *Anerkennung und Integration. Zur Struktur der Sittlichkeit bei Hegel*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2011.

-Dotti, J., *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

-----, «Guerra y sistema en Hegel», en: *Cuadernos filosóficos*, Rosario, 2007, Nº IV, pp. 57-105.

-----, «Notas complementarias» a Schmitt, C. «Ética del Estado y Estado pluralista», en: *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 10, 2011-2012, pp. 309-524.

-----, «El problema de la guerra en el sistema hegeliano», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 285-312.

-Duguit, L., «Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel», en: *Revue du droit et la science politique en France et à l'étranger*, Nº 2-3, avril-sept. 1918, pp. 173-211.

-Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

-----, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.

-Düsing, K., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München, W. Fink, 2012.

-----, «Jugendschriften», en: Pöggeler, O., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg / München, Karl Alber, 1977, pp. 28-42.

-Duso, G., «Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant», en: Chiodi, G., Marini, G. y Gatti, R. (comps.), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, 35-44.

-----, «Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution... op. cit.*, pp. 242-277.

-----, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013.

-----, «Libertà e Stato in Fichte: la teoría del contratto sociale», en: Idem, *Il contratto sociale...*, op. cit., pp. 273-309.

-----, «La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia», en: Duso y Rametta, G. (comps.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 171-185.

-----, *La rappresentanza política. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

-----, «Rivoluzione e legittimazione in Hegel», en: Schiera, P. (comp.), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero político moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979, pp. 139-204.

-----, «Tra Schmitt e Hegel: il problema del ‘politico’ moderno», en: *Filosofia Politica*, a. VIII, N° 3, dicembre 1994, pp. 467-474.

-Ellrich, L., «Die Rolle des Scheinsbegriffs in Hegels Kritik des Vertragsrechts», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, N° 41, 1987, pp. 183-201.

-Elm, L. (comp.), *Konservatives Denken 1789-1848/49. Darstellung und Texte*, Berlin, Akademie Verlag, 1989.

-Epstein, K., *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt/Berlin, 1973.

-Erdmann, K., *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der «religion civile»)*, Berlin, Emil Ebering, 1935.

-Eyssidieux-Vaissermann, A., «La refondation du droit naturel moderne», en: Kervégan, J.-F. y Marmasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS Editions, 2004, pp. 47-62.

-Fehrenbach, E., *Traditionale Gesellschaft und revolutionäres Recht. Die Einführung des Code Napoléon in den Rheinbundstaaten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

-----, *Verfassungsstaat und Nationsbildung 1815-1871*, München, Oldenbourg, 1992.

-----, *Vom Ancien Regime zum Wiener Kongress*, München, Oldenbourg, 1986.

-Ferraresi, F., «Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek», en: *Filosofia Politica*, año XIII, N° 1, aprile 1999, pp. 39-68.

-Fetscher, I., [1960] *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

-Fiore, F., «L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana», en: Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale...*, op. cit., pp. 237-272.

-Fleischmann, E., «Hegel et la Restauration en France», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comp.), *Hegels Rechtsphilosophie...*, op. cit., pp. 69-91.

-Franca Neves, M. «Bem-aventurada vida ética. Leitura e representacao da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano», en: *Revista Eletronica Estudos Hegelianos. Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira*, N° 4, junio 2006.

-Freund, J., «Der Begriff der Ordnung», tr. H. Gangl, *Der Staat*, N° 19, 1980, pp. 325-339.

-----, «Der Grundgedanke der politischen Philosophie von J.-J. Rousseau», *Der Staat*, N° 7, 1968, pp. 1-16.

-Friedrich der Großen, «Testament politique», en: Volz, G. (ed.), *Die politischen Testamente*, Berlin, Hobbing, 1920, pp. 1-109.

-Fulda, H.-F., *G. W. F. Hegel*, München, C. H. Beck, 2003.

-Fulda, H.-F., «Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung», en: Fulda H.-F y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau...*, op. cit., pp. 41-73.

-Galli, C., *Contingenza e necesita nella ragione politica moderna*, Bari, Laterza, 2009.

-----, *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global*, tr. J. Tula, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

-----, «Introduzione» a *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 7-56.

-----, «La “macchina” della modernita. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico», en: Idem, (comp.), *Logiche e crisi della modernità*, op. cit., pp. 83-141.

-----, *Modernita. Categorie e profili critici*, Bologna, Il mulino, 1988.

-Garber, J. (comp.), *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1798-1810*. Kronberg Taunus, Scriptor, 1976.

-Gatti, R., «Il problema della religione civile a partire da Jean-Jacques Rousseau», *Bollettino Telematico di filosofia politica*, s/d, 2008.

-----, «Patto e Legislatore: il paradosso del *Contrato Sociale*», en: Chiodi G. y Gatti, R. (comps.), *La filosofia politica di Rousseau*, op. cit., pp. 161-172.

-Gaziaux, G., «La liberté dans les oeuvres de jeunesse de Hegel : quelques jalons pour une recherche éthique», en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 81, n° 4, 2005, pp. 365-386.

-Glockner, H., *Hegel*, Stuttgart, Frommann, 1929.

-Glum, F., *Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat*, s/d, W. Kohlhammer, 1956.

-Goldschmidt, V., «Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel», en: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, N° 154, 1964, pp. 45-65.

-Gonza, T., «Reichauflösung, Rheinbundreformen und das Problem der Staatssouveranität. Die Entstehung der Hegelschen Souveranitätstheorie und ihr geschichtlicher Hintergrund», en: *Hegel-Studien*, N° 38, pp. 113-147.

-Grab, W., «Zur Geschichte der deutschen Jakobiner», en: AA. VV., *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 68-89.

-Grawert, R., «Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preussen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comp.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 257-307.

-Groethuysen, B. [1956], *Philosophie de la révolution française*, Paris, Gallimard, 1996.

-Guczalska, K., «Die Rolle der Religion im Staat. Hegel als christlicher Philosoph», en : Arndt, A., Cruysberghe, A. y Przylebski, P. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 259-264.

-Gueniffey, P., *La politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Fayard, 2000.

-Habermas, J. [1963], «Zu Hegels Politischen Schriften», en: Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp 148-171.

-----, «Hegels Kritik der Französischen Revolution», en: Habermas, J., *Theorie und Praxis*, op. cit., pp 128-147.

-----, «Naturrecht und Revolution», en: Habermas, J., *Theorie und Praxis*, op. cit., pp. 89-127.

-----, *El discurso filosófico de la modernidad*, tr. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008.

-----, «Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?», en: AA. VV., *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 7-36.

-Haering, T., *Hegel: sein Wollen und sein Werk; eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig, Teubner, 1929.

-Harris, H. S., *Hegel's Development*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

-Hattenhauer, H. (ed.), *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794*, Neuwied / Berlin, Luchterhand, 1996.

-Hecker, M., *Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.

-Heiman, G., «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», en: Pelczynski, Z. (comp.), *Hegel's Political Philosophy: problems and perspective*, Cambridge, 1971, pp. 111-135.

-Henrich, D., [1971] *Hegel en su contexto*, tr. J. Díaz., Caracas, Monte Ávila, 1987.

-Herceg, M., «El joven Hegel y el problema de la falsa reconciliación. Ensayo sobre el período de Berna (1793-1796)», tr. J. García Mazo, en: *Versiones*, N° 8, julio-diciembre 2008, pp. 53-79.

-Hernández Marcos, M., «Conoscenza razionale e storia. Sulla relazione tra diritto naturale e diritto positivo nella codificazione prussiana del 1794», en: Fonessu, L. y Henry, D. (comps.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, 2000, pp. 39-53.

-Hočevar, R., *Hegel und der Preußische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, München, Wilhelm Goldmann, 1973.

-----, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München, C. H. Beck, 1968.

-----, «Hegel und das Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794», *Der Staat*, N° 11, 1972, pp. 189-208.

-Hochstrasser, T. J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, 2000.

-Hofmann, H. [1974], *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

-----, «La representación en la teoría del Estado premoderna. Sobre el principio de representación en la “Política” de Johannes Althusius», tr. L. Álvarez Álvarez, en: *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, N° 3, 2004, s/d.

-Honneth, A., «Atomisierung und Sittlichkeit. Zu Hegels Kritik der Französischen Revolution», en: AA. VV., *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 174-185.

-----, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001.

-Höfle, V., «Der Staat», en: Jermann, C. (comp.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart Bad Canstatt, frommann-holzboog, 1987, pp. 183-226.

-Huber, E. R., «Die Bismarcksche Reichverfassung im Zusammenhang der deutschen Verfassungsgeschichte», en: Böckenförde, E.-W. (comp.), *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte...*, op. cit., pp. 171-207.

-Hutter, M., «Organismus als Metapher in der deutschsprachigen Wirtschaftstheorie», en: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-Sozial- und Geisteswissenschaften*, tomo III, 1992, pp. 87-112.

-Illetteratti, L., Giuspoli, P. y Mendola, G., *Hegel*, Roma, Carocci, 2010.

-Iltting, K.-H., «La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel, tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 67-91.

-----, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

-Inerarity, D., *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.

-Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992.

-Jaeschke, W., «Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat», *Der Staat*, N° 18, 1979, pp. 349-374.

-----, «Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten», en: *Hegel-Studien*, N° 14, 1979, pp. 73-107.

-----, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

-----, «Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie...*, op. cit., pp. 221-256.

-James, D., *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge University Press, 2013.

-Jamme, C., «Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegel Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817/1818», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 149-173.

-Jaume, L., «Rousseau e la questione della sovranità», tr. G. Rametta, en: Duso, G. (comp.), *Potere*, op. cit., pp. 177-195.

-Jiménez Colodrero, A., «Estudio crítico. El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2009, vol. 35, N° 2, pp. 363-386.

-----, «"Máquina" versus "Organismo". Resonancias de un motivo schilleriano en los escritos de juventud de Hegel», en: *Páginas de Filosofía*, Año XI, N° 13 (primer semestre 2010), pp. 21-34.

-Kallscheuer, O., «Hegels Theorie der Säkularisierung. Rechtsstaat als protestantisches Prinzip?», en: Arndt, A., Iber, C. Y Kruck, G. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 109-120.

-Kersting, W., «La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco», tr. M. Scattola, en: *Filosofia Politica*, a. VIII, N° 3, diciembre 1994, pp. 409-437.

-Kaufmann, A., «Community and Indigence: A Hegelian Perspective on Aid to the Poor», en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, N° 1, 1997, pp. 69-92.

-Kaufmann, A., «Hegel's Early Antitheological Phase», en: *The Philosophical Review*, vol. 63, N° 1, enero 1954, pp. 3-18.

-Kelsen, H., [1949] «La doctrina del Derecho natural ante el tribunal de la ciencia», en: *¿Qué es la justicia?*, tr. A. Calsamiglia, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 64-112.

-Kelly, G. A., *Idealism Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, New York, Cambridge University Press, 1969.

-Kervégan, J.-F., «Le citoyen contre le bourgeois. Le jeune Hegel et la quête de l'esprit du monde», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution... op. cit.*, pp. 279-300.

-----, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.

-----, «Sociedad civil y derecho privado. Entre Hobbes y Hegel», tr. M. Vázquez, en: *Res publica*, N° 3, 1999, pp. 107-126.

-----, «Sovereignty and Representation in Hegel», en: *The Philosophical Forum*, vol. XXI, N° 3-4, Fall-Winter 2000, pp. 233-247.

-Kiliçaslan, E. A., «The Reconciliation of Religion with the State through Philosophy in Hegel», en: Arndt, A., Cruysberghs, P. y Przylebski, A. (comps.), *Hegel Jahrbuch. Hegels politische Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, pp. 265-271.

-Kimmerle, H., «Hegels Naturrecht 1802-1805/06», en: *Hegel-Studien*, N° 11, 1976, pp. 219-228.

-----, «Die Staatsverfassung als "Kontinuierung der absoluten sittlichen Identität" in der Jenaer Konzeption des Naturrechts. Die spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 129-147.

-Kirsch, M., *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp - Frankreich im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

-Klenner, H., «Französische und deutsche Rechtsentwicklung nach einer grossen Revolution», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino, Quattroventi, 1993, pp. 103-116.

-Kleßmann, E., *Deutschland unter Napoleon in Augenzeugenberichten*, München, Deutsche Taschenbuch, 1976.

-Klippel, D., *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrechts des 18. Jahrhunderts*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1976.

-Klippel, D., y Zwanzger, M., «Krieg und Frieden im Naturrecht des 18. Und 19. Jahrhunderts», en: Rösener, W. (comp.), *Staat und Krieg. Vom Mittelalter bis zur Moderne*, 2000, S. 136-155.

-Köhler, D., «La dialectique de la conscience morale selon Hegel», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 83-94.

-Koselleck, R., [1959] *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007.

-----, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, München, Klett-Cotta, 1967.

-Kosian, J., «Staatsräson und das Recht des Herzens», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 457-462.

-Krüger, H. J., *Teología e Ilustración. Investigaciones sobre su mediación en el joven Hegel*, tr. G. del Castillo, Buenos Aires, Alfa, 1976.

-Lagerspetz, E., «Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions», en: *Ratio Juris*, vol. 17, N° 2, junio 2004, pp. 227-240.

-Landau, P., «Hegels Begründung des Vertragsrechts», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, N° 59, 1973, pp. 117-137.

-Lardic, J.-M., «Le droit du particulier dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne, op. cit.*, pp. 95-119.

-Lebre, J., «Présence de l'État ou présence du peuple. Volonté et théorie de la souveraineté dans les *Principes de la philosophie du droit*», en: Kervégan, J.-F. y Marnasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit, op. cit.*, pp. 227-243.

-Lécrivain, A., *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie de « Principes de la philosophie du droit »*, Paris, Vrin, 2001.

-Legros, R., «De la religion du cœur à la religion du peuple», en: Fulda H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau..., op. cit.*, pp. 94-110.

-Lewis, T., *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, Oxford University Press, 2010.

-Leuze, R., *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

-López-Domínguez, V., *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

-Losurdo, D., «Le categorie della rivoluzione nella filosofia classica tedesca», en: Idem (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca, op. cit.*, pp. 343-358.

-----, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Riuniti, 1992.

-----, *Hegel e la Germania*, Napoli, Guerini, 1997.

-----, «Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution... op. cit.*, pp. 302-329.

-Löwenstein, J. J., «Merging of Rousseaus's "Ever True". General Will with Hegel's "Solely True" Philosophy», en: *Revue européenne des sciences sociales*, N° 18, 1980, pp. 73-83.

-Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, tr. E. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008.

-Lübbe, H., «Hegel critico della societa politicizzata», en: Cesa, C. (comp.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Bari, Laterza, 1979, pp. 151-169.

-----, (comp.), *Die hegelsche Rechte*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann Verlag, 1962.

-----, «Politische Organisation in Modernisierungsprozessen. Verfassungspolitische Aspekte», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution...*, op. cit., pp. 17-39.

-----, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, Wolfenbüttel, Lessing-Akademie, 1983.

-Lucas, H.-C., «Recht des Staates und Recht der Staaten bei Hegel. Das Spannungsfeld von innerem und Äusserem Staatsrecht mit Rückblick auf Hobbes und Spinoza», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 333-339.

-----, «"Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?"», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang mit der europäischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 175-220.

-Lucy, W., «To Common Law According to Hegel», 1997, en: Salter, M. (comp.), *Hegel and the Law*, op. cit., pp. 89-107.

-Lukács, G., [1948] *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tr. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975.

-Maier, H., «Lo scritto sull'ordinamento costituzionale dell'Impero germanico», en: Cesa, C. (comp.), *Il pensiero politico di Hegel*, op. cit., pp. 105-127.

-Marcuse, H., [1941] *Razón y revolución*, tr. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1972.

-Marini, G., *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1969.

-----, «Per una república federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano», en: Chiodi, G., Marini, G. y Gatti, R. (comps.), *La filosofia politica di Kant*, op. cit., pp. 19-34.

-Markovits, F., «Hegel et le droit naturel», en: *Critique*, N° CCCXIV, 1973, pp. 636-658.

-Marquard, O., «Hegel und das Sollen», en: *Philosophisches Jahrbuch*, N° 72, 1964-1965, pp. 103-119.

-Maurer, R., «Hegels politischer Protestantismus», en: *Der Staat*, N° 10, 1971, pp. 455-479.

-McCarty, V., «Traces of Rousseau's Jesus in the Young Hegel», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comp.), *Rousseau, die Revolution...*, op. cit., pp. 113-132.

-Markiewicz, B., «Nation gegen Rechtsstaat», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 274-279.

-Matteuci, N., *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il mulino, 1993.

-Meld Shell, S., «Organizing the State. Transformations of the Body Politic in Rousseau, Kant and Fichte», en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, N° 2, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 49-75.

-Menegoni, F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993.

-Merle, J.-C., «La complexité de la théorie non rétributiviste du droit pénal de Hegel», en: Kervégan, J.-F. y Marnasse, G. (comps.), *Hegel penseur du droit*, op. cit., pp. 81-96.

-Méthais, P., «Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau», en: D' Hondt, J. (comp.) *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, Presse Universitaire de France, 1974, pp. 101-148.

-Mohnhaupt, H., «“Privilegien und “gemeines Wohl” im ALR sowie deren Behandlung durch die Theorie und Praxis im 19. Jahrhundert“», en: Dölemeyer, B. y Mohnhaupt, H. (comps.), *200 Jahre Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten: Wirkungsgeschichte und internationaler Kontext*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, pp. 105-144.

-----, *Untersuchungen zum Verhältnis Privileg und Kodifikation in 18. und 19. Jahrhundert*, en: *Ius Commune*, 1975, N° V, pp. 71-121.

-Mohnhaupt, H. y Grimm, D., *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995.

- Molnar, L., «Bemerkungen zu Hegels Kritik des Naturrechts in der Heidelberger Zeit», en: Kimmerle, H., W. Lefebvre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 249-252.
- Moyar, D., «Urteil, Schluss und Handlung: Hegels logische Übergänge im Argument zur Sittlichkeit», *Hegel Studien*, N° 42, 2007, pp. 51-79.
- , «Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen», en: Halbig, C., Quante, M. y Siep, L. (comp.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 209-253.
- Müller, F., en: «Der Denkansatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel», *Der Staat*, N° 10, 1971.
- Müller, G., *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte*, München, Ernst Reinhardt, 1940.
- Münkler, H., «Die Gestalt des Partisanen. Herkunft und Zukunft», en: Münkler, H. (comp.), *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 14-39.
- Nederman, C., «Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State», en: *The Journal of Politics*, vol. 49, 1987, pp. 501-520.
- Negri, T. [1992], *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, manifestolibri, 2002.
- Negro Pavón, D., «La filosofía política de Hegel en relación con “La Constitución de Alemania”», en: *Revista de Estudios Políticos*, N° 178, 1971, pp. 5-87.
- Neuhouser, F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, cap. 2.
- Nicolin, F., «Hegel über konstitutionelle Monarchie», en: *Hegel-Studien*, N° 10, 1975, pp. 79-86.
- Neuser, W., «Der Staat als sich auf Beziehender Organismus. Bemerkungen zu Hegels Verwendung von Naturkonzepten in seiner Staatstheorie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 346-351.
- Niel, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.
- Noonan, J., «Konventionen und Konstruktionen des Naturrechts», en: Böckle, F. y Böckenförde, E.-W. (comps.), *Naturrecht in der Kritik*, op. cit., pp. 80-95.

- Nuzzo, A., «Freiheit beim jungen Hegel (Bern und Frankfurt)», en: Bondeli, M. y Linneweber-Lammerskitten, H. (comps.), *Hegels Denkwicklung...*, op. cit., pp. 183-196.
- Ottmann, H., «Das Recht der Natur in Hegels “Philosophie des Rechts“», en: *Der Staat*, N° 23, 1984, pp. 1-15.
- , «Hegel und Carl Schmitt», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H., *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 19-24.
- Panizza, D., «Il concetto di *Body Politic* in Burke: i fondamenti dell’organicismo moderno», en: *Filosofia Politica*, año VII, N° 3, 1993, pp. 415-444.
- Pape, M., «Revolution und Reichsverfassung – Die Verfassungsdiskussion zwischen Fürstenbund und Rheinbund», en: Weisser-Lohmann, E. (comp.), *Verfassung und Revolution...*, op. cit., pp. 40-84.
- Pelczynski, Z. A., «La concepción hegeliana del Estado», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 249-287.
- , «Hegel and British Parliamentarism», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O., *Hegel im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 93-109.
- Peperzak, A., «Droit naturel et moralité», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comp.), *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 121-138.
- , «Los fundamentos de la ética según Hegel», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 93-119.
- , *Modern Freedom. Hegel’s Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 2001.
- Peschke, K., *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburg, Otto Müller, 1967.
- Petersen, T., «Religion civile, Volksreligion und Protestantismus», en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution...*, op. cit., pp. 160-175.
- , *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contrat Social» Rousseaus*, Frankfurt am Main, A. Hain, 1992.
- Philonenko, A., «Rousseau et Hegel: droit et histoire», en: Fulda, H.-F y Horstmann, R.-P. (comps.), *Rousseau, die Revolution...*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 23-40.
- Piccinini, M., «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes», en: Duso, G. (comp.), *Potere*, op. cit., pp. 123-141.

-Pinson, J.-C., «Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel de 1802-03», en: *Archives de Philosophie*, N° 51, 1988, pp. 613-626.

-Pippin, R., *Hegel's practical philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008.

-----, «Una justificación por desarrollo», tr. D. Rosello, en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 47-73.

-Pitkin, H. F., *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967.

-Planty-Bonjour, G., «L'esprit general d'une nation selon Montesquieu et le "Volksgeist" hégélien», en: D'Hondt, J. (comp.), *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 7-24.

-----, «Du régime représentatif selon Sieyes a la monarchie constitutionnelle selon Hegel», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 13-35.

-----, «La Révolution française selon Hegel», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, op. cit., pp. 310-316.

-Plotnikov, N., *Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004.

-Pöggeler, O., «Hegels Begegnung mit Preußen», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (comps.), en: *Hegels Rechtsphilosophie...*, op. cit., pp. 311-351.

-----, *Hegels Kritik der Romantik*, München, W. Fink, 1999.

-----, «Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation», *Hegel Studien*, N° 12, 1977, pp. 83-128.

-Portinaro, P., *Estado*, tr. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

-----, *Il laberinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007.

-----, *El realismo político*, tr. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

-Prado, B., «O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau», en: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 9, N° 2, 2006, pp. 7-16.

-Preterossi, G., *Autoridad*, tr. G. Piro, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

-----, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, 1992.

-Quante, M., [1992] *El concepto de acción en Hegel*, tr. cast., Barcelona, Anthropos, 2010.

-----, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.

-Quaritsch, H., *Staat und Souveränität*, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag, Band I, 1970.

-Quelquejeu, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Du Seuil, 1972.

-Racinaro, R., *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972.

-Rameil, U., «Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie», *Hegel Studien*, N° 16, pp. 123-162.

-Rametta, G., «Diritto e potere in Fichte», en: Duso, G. (comp.), *Potere*, op. cit., pp. 275-295.

-----, *Fichte*, Roma, Carocci, 2012.

-Ramos, C. A., «Hegel e a crítica ao estado de natureza do justnaturalismo moderno», en: *Kriterion*, Belo Horizonte, N° 123, junio 2011, pp. 89-104.

-Rausch, H., *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repräsentativverfassung* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

-Riedel, M. [1968], *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts*, Stuttgart, Franz Steiner, 2011 [tesis de habilitación].

-----, «Eduard Gans als Schüler Hegels. Zur politischen Auslegung der Rechtsphilosophie», en: Braun, H. y Riedel, M. (comps.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 257-273

-----, «El concepto de la “sociedad civil” en Hegel y el problema de su origen histórico», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 195-221.

-----, «Hegels Kritik des Naturrechts», en: *Hegel Studien*, N° 4, 1967, pp. 177-204.

----- (comp.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

-----, *Metafísica y metapolítica*, tr. E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1976.

-----, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982 [primera edición de 1969].

-Riley, P., *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

-Riley, P., «Rousseau's General Will», en: AA. VV., *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2006, pp. 124-153.

-----, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Replica Books, 2000.

-Ripalda, J., «Hegel y Rousseau», en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 8, 1979, pp. 145-164.

-----, *La Nación dividida. Raíces de un pensador burgués*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

-Ripstein, A., «Universal and General Wills. Hegel and Rousseau», en: *Political Theory*, vol. 22, Nº 3, August 1994, pp. 444-467.

-Ritchie, D., «Organic Constitutionalism: Rousseau, Hegel and the Constitution of Society», en: *Journal of Law Society*, Vol. 6, No. 36, 2005.

-Ritter, J., «Hegel und die französische Revolution», en: Idem, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 183-233.

-----, «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 143-169.

-----, «Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los "Principios de la Filosofía del Derecho" de Hegel», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 121-141.

-Rizzi, L., *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Muisia, 1993, cap. 2.

-----, «Der Kritik Hegels an der Vertragstheorie im "Naturrechtsaufsatz"», en: Kimmerle, H., W. Lefebvre y R. W. Meyer (comps.), *Hegel Jahrbuch 1990*, Bochum, Germinal Verlag, 1990, pp. 253-258.

-Rodin, D., «Das Verhältnis von Souverän, Gesetzgebender und Regierungsgewalt bei Hegel», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Hegel Jahrbuch 1993/94*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 290-298.

-Rohrmoser, G., *Konservatives Denken im Kontext der Moderne*, Bietigheim/Baden, Gesellschaft für Kulturwissenschaft, 2006.

-----, «Die theologischen Voraussetzungen der hegelschen Lehre vom Staat», *Hegel Studien Beiheft 1*, 1964, pp. 239-245.

-Rosenkranz, K., *Apologie Hegels gegen Dr. Haym*. Berlin: Duncker und Humblot, 1858.

-----, [1868] *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

-Rosenzweig, F., [1920] *Hegel und der Staat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.

-Rosler, A., «Hobbes y el naturalismo político», en: *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, año 1, N° 1, Buenos Aires, 2002, pp. 27-54.

-Ross, A. [1958], *Sobre el derecho y la justicia*, tr. G. Carrió, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

-Ross, N., *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*, New-York, Routledge, 2008.

-Rotenstreich, N., «Hegel's Image of Judaism», en: *Jewish Social Studies*, vol. 15, N° 1, enero 1953, pp. 33-52.

-Rothholz, W., «Jean Jacques Rousseaus bürgerliche Republik», en: Münckler, H. (comp.), *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden, Nomos, 1996, pp. 127-138.

-Roux y Chanavat, «Die Staatsauffassung bei Hobbes und Hegel», en: *Der Staat*, N° 17, 1978, pp. 1-26.

-Roy, J., «Penser l'état. Rousseau ou Hegel», en: *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, N° 2, juin 1988, pp. 169-190.

-Rózsa, E., «Der Mensch als Mangelwesen und das Bedürfnis der Technik im Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur bei Hegel», en: Quante, M. y Rózsa, E. (comps.), *Anthropologie und Technik. Ein deutsch-ungarischer Dialog*, München, Neuzeit & Gegenwart, 2012, pp. 11-31.

-Rubio Carracedo, J., *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998.

-Ruppert, K., «Reformen in Deutschland unter napoleonischen Einfluß», en: Ruppert, K., *Bürgertum und staatliche Macht in Deutschland zwischen Französischer und deutscher Revolution*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, pp. 9-21.

-Rusconi, G. (comp.), *Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

-Saada, J., «Aux principes du droit de la guerre: Rousseau et la sécularisation des institutions politiques», en: Waterlot, G. (comp.), *La theologie politique de Rousseau*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2010, pp. 135-153.

-Salvucci, P., «Hegel critico dell'egalité», en: Losurdo, D. (comp.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, op. cit., pp. 5-28.

-Schaber, P., *Rechts als Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.

-Scherer, «Sittlichkeit und Recht: Naturrecht und richtiges Recht», Würzburg, 1936, pp. 1-60.

-Scheuner, U., «Nichtmonarchische Staatsformen in der juristischen und politischen Lehre Deutschlands im 16. und 17. Jahrhundert», en: Schnur, R. (comp.), ..., pp. 737-773.

-----, «Der Rechtsstaat und die soziale Verantwortung des Staates. Das wissenschaftliche Lebenswerk von Robert von Mohl», *Der Staat* 18, 1979, 1-30.

-Schick, F., «Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion nach § 270 der Grundlinien...», en: Arndt, A., Iber, C. Y Kruck, G. (comps.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 23-36.

-Schiera, P., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, 1979.

-----, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968.

-----, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, Il mulino, 1987.

-Schmidt, G., «Die Religion in Hegels Staat», en: *Philosophisches Jahrbuch*, N° 14, 1966/67, pp. 294-309.

-Schmidt, R., *Verfassungskultur und Verfassungssoziologie. Politischer und rechtlicher Konstitutionalismus in Deutschland im XIX. Jahrhundert*, Dresden, Springer, 2012.

-Schmidt, T., *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Stuttgart Bad Canstatt, frommann-holzboog, 1997.

-Schmitt, C. [1927] *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932.

----- [1927] «Ética del Estado y Estado pluralista», en: *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 10, 2011-2012, pp. 291-307.

-----, [1938] *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln, Hohenheim Verlag, 1982.

----- [1963], *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

-----, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928.

-Schmitt, E., *Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich (1760-1789)*, München, 1969.

-Schnädelbach, H., "Die Verfassung der Freiheit", en: Siep, L. (comp.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 243-265.

-----, «Hegel und die Vertragstheorie», en: *Hegel Studien*, vol. 22, Bonn, Bouvier, 1987, pp. 111-128.

-Schnur, R., *Individualismus und Absolutismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963.

-----, *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, 1975.

-----, «Zur Theorie des Bürgerkrieges», *Der Staat*, N° 19, 1980, pp. 341-366.

-Schüler, G., «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», en: *Hegel-Studien*, N° 2, 1963, pp. 111-159.

-Schwennike, A., *Die Entstehung der Einleitung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

-Scognamiglio, R., «Sovranità e decisione nella "Filosofia del diritto" di Hegel», en: *Filosofia Politica*, a. IV, N° 2, diciembre 1990, pp. 379-412.

-Senigaglia, C., *Il gioco delle assonanze. A proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

-Seubold, G., «Hegels „Aufhebung“ des Naturrechts», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 84, N° 3, 1998, pp. 326-339.

-Siep, L., *El camino de la fenomenología del espíritu*, tr. C. Rendón, Barcelona, Anthropos, 2015.

-----, «Der Kampf um Anerkennung», en: *Hegel Studien*, N° 9, 1974, pp. 155-207 [«La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena», tr. D. Rosanovich, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, N° 43, 2011, pp. 31-84].

-----, «Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?», 2010.

-----, «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*», 2010.

-----, «¿Qué significa “superación de la moralidad en la eticidad” en la “Filosofía del Derecho” de Hegel?», tr. cast., en: Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios...*, op. cit., pp. 171-193.

-Solé, J., *Révolution et révolutionnaires en Europe. 1789-1918*, Paris, Gallimard, 2008.

-Sonnenschmidt, R., «Souveranität und Naturzustand. Eine Anmerkung zu einem ungelösten Problem der hegelschen Rechtsphilosophie», en: Arndt, A., Bal, K. y Ottmann, H. (comps.), *Recht und Staat. XIX. Internationaler Hegel-Kongreß Nürnberg 1993*, Berlin-Akademie, 1997, pp. 341-345.

-Soual, P., «Droit et loi dans l'État hégélien», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 41-69.

-Souche-Dagues, D., «Les apories concernant le concept de Nature dans la théorie rousseauiste du politique...», en: Fulda H.-F. y Horstmann, R.-P., *Rousseau...*, op. cit., pp. 205-220.

-Spaemann, R., *Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne* (reedición de *Bürger ohne Vaterland*), 2008

-Starobinski, J., «Introduction» a *Discours sur l'inégalité*, tomo III, *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 1964.

-----, [1957] *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1976.

-Stegmaier, W., *Das Preußische Allgemeines Landrecht und seine staatsrechtlichen Normen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2014.

-Stolleis, M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band II, 1800-1914* tomos I y II.

-----, «Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)», en: Schnur, R. (comp.), ..., pp. 273-326.

-----, *Konstitution und Intervention. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

-----, «The Legitimation of Law through God, Tradition, Will, Nature and Constitution», en: Daston, L. y Stolleis, M. (comps.), *Natural Law and Laws of Nature...*, op. cit., pp. 45-55.

-Stollberg-Rilinger, B., *Des Kaiser alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reichs*, München, Beck, 2008.

-----, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986.

-Stolzenberg, J. y Ameriks, K., «Einleitung. Der Begriff des Staates im Deutschen Idealismus», en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 2, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 1-16.

-Strauss, L., *La filosofía política de Hobbes*, tr. S. Carozzi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

-Stüttler, J., *Sittlichkeit und Recht*, Aschaffenburg, Paul Pattloch, 1971.

-Suhr, D., «Staat – Gesellschaft – Verfassung von Hegel bis heute», en: *Der Staat*, N° 24, 1978, pp. 369-395.

-Suter, J-F., «Tradition et Revolution», *Hegel Studien Beiheft* 1, 1962.

-Tassi, A., *Hegel a Berna. Le premesse di un sistema*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

-----, «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», en: Salter, M. (comp.), *Hegel and the Law*, op. cit., pp. 187-200.

-Thiele, U., «Gewaltenteilung bei Sieyes und Hegel. Die Thermidorreden von 1795 im Vergleich mit den Grundlinien der Philosophie des Rechts», en: *Hegel Studien*, N° 37, pp. 139-167.

-Tilliette, X., *Recherches sur l' intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

-Tomba, M., «La funzione política della familia nello stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale», en: *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

-----, «Potere e costituzione in Hegel», en: Duso, G. (comp.), *Potere*, op. cit., pp. 297-316 .

-Tönnies. F., «Hegels Naturrecht», en: *Schmollers Jahrbuch*, N° 56, 1932, pp. 71-85.

-Trincia, F. S., «Hegel, Rousseau e il problema dell' individuo», en: *Filosofia Politica*, año VII, n° 3, diciembre 1993, pp.537-548.

-Troeltsch, E., [1911] *El protestantismo y el mundo moderno*, tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

- Tunick, M., «Hegel's Justification of Hereditary Monarchy», en: *History of Political Thought*, vol. XIII, N° 3, Autumn 1991, pp. 481-496.
- Turco Liveri, G., «Hegel e il pensiero giusnaturalistico-liberale», en: *Il Cannocchiale*, vol. 4, N° 1-3, 1979, pp. 175-234.
- Valjavec, F., «Die Entstehung der europäischen Konservativismus», en: Schumann, H.-G. (comp.), *Konservativismus*, Köln, 1974, pp. 138-155.
- Valls Plana, R., *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu)*, Barcelona, Laia, 1971.
- Van Erp, H., «Politische Repräsentation und Subjektiver Wille in Hegels Staatsphilosophie», en: *Hegel-Jahrbuch 1991*, pp. 375-380.
- Vanni, I., [1904] *Filosofía del Derecho*, tr. R. Urbano, Madrid, Francisco Beltrán, 1922.
- Vaskman, V., «"Les difficultés étaient dans la nature de la chose": de la religion, de l'homme et du citoyen», en: Waterlot, G. (comp.), *La theologie politique de Rousseau*, op. cit., pp. 91-107.
- Vatter, M., «Hegel y la libertad de los antiguos», en: Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, op. cit., pp. 235-257.
- Vieillard-Baron, J.-L., «L'athéisme métaphysique selon Hegel», en: Kervégan, J.-F. y Mabile, B. (comps.), *Hegel au présent*, op. cit., pp. 191-207.
- , *Hegel. Penseur du politique*.
- , «L'idée logique, l'idée de la philosophie et la structure théologico-historique de la pensée de Hegel», en: *Hegel-Studien*, N° 38, 2003, pp. 61-82.
- , «Les rapports entre la nature et l'esprit dans le droit naturel hégélien», en: Vieillard Baron, J.-L. y Zarka, Y. C., *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 141-154.
- Vierhaus, R., «Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland, 1789-1830», en: Duffraisse, R. (comp.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830*, München, Oldenbourg Verlag, 1991, pp. 251-261.
- Vieweg, K., «El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel», tr. A. Gómez Ramos, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 13, 1996, pp. 181-208.
- , *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, W. Fink, 2012.

-Vigneault, L., «La reconnaissance comme puissance speculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes», en: *Revista de Filosofía*, vol. 31, N° 1, 2006, pp. 75-99.

-Villacañas Berlanga, J. L., «Dalla guerra neutrale alla guerra discriminatoria. Hegel e Carl Schmitt», tr. A. Celli, en: Rametta, G., *Filosofia e guerra nell'età dell'Idealismo tedesco*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 214-233.

-----, *La filosofía del Idealismo Alemán*, tomo II [La hegemonía del pensamiento de Hegel], Madrid, Síntesis, 1999.

----- (ed.), *Schelling. Antología*, tr. cast., Barcelona, Península, 1987.

-Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*, tr. J. Etoarena, Buenos Aires, Katz, 2006.

-von Bogdandy, A., *Hegels Theorie des Gesetzes*, Freiburg, Karl Alber, 1989.

-von Bogdandy, A. y Venzke, I., *In wessen Namen? Internationale Gerichte in Zeiten globalen Regierens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.

-Walther, M., «Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit?», en: Münckler, H. (Hersg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend*, op. cit., pp. 25-61.

-Wallace, R., «How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship», en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. VII, N° 4, 1999, pp. 419-433.

-Waszek, N., *Eduard Gans: (1797-1839); Hegelianer-Jude-Europäer*, 1991.

-----, «Fox und Pitt. Spannungsfeld britischer Politik im Spiegel des Hegelschen Denkens», en: Lucas, H.-C. y Pöggeler, O., *Hegel im Zusammenhang...*, op. cit., pp. 111-128.

-----, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „civil society“*, 1988.

Waterlot, G., *Rousseau. Religión y política*, tr. S. Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

----- (comp.), «Rousseau demontre-t-il l'affirmation: “Jamais peuple n'a subsisté ni subsistera sans religion”?», en: idem (comp.), *La theologie politique de Rousseau*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2010, pp. 63-89.

-Weil, E., *Hegel y el Estado*, tr. A. Llanos y O. Menga, Bs. As., Leviatán, 1996.

-----, «Hegel e il concetto di rivoluzione», en : Cesa, C. (comp.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, op. cit., pp. 85-103.

-Weisser-Lohmann, E., «“Divide et impera”. Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre», en : *Hegel Studien*, N° 28, pp. 193-214.

-Wieacker, F., *Privatrechtsgechichte der Neuzeit unter besonderen Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vadenhoeck und Ruprecht, 1967.

-Winfield, R., «Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel», en: Salter, M. (comp.), *Hegel and the Law*, op. cit., pp. 259-275.

-Wolff, M., «Hegels staats-theoretischer Organizismus», en: *Hegel-Studien*, N° 19, 1984, pp. 147-177.

-Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

-Won, J., *Hegels Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.

-Wyduckel, D., *Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmoderne Rechts- und Staatslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

-----, «La soberanía en la historia de la dogmática alemana», tr. B. Aláez Corral y M. Presno Linera, en: *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, N° 1, 1998, pp. 203-294.

-Zarka, Y-C., «Hegel et la crise du droit naturel moderne», en: Vieillard-Baron, J.-L. y Zarka, Y. C. (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, op. cit., pp. 13-21.

-Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil*, tr. M. Gascón, Madrid, Trotta, 1995.

-Zurbuchen, S., *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean Jacques Rousseau*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

Índice

Agradecimientos.....	3
Prólogo.....	4
Estado de la cuestión.....	9

Parte I: Hacia el despertar de una conciencia filosófico-política

Capítulo 1

La religión popular y el rechazo del individualismo moderno.....	40
--	----

§1 Diagnóstico de época: hacia la búsqueda de la virtud pública. §2 Religión subjetiva y religión objetiva. §3 La religión popular y sus manifestaciones. §4 ¿Es la religión popular un tipo de religión civil?

Capítulo 2

Una «asistencia desde lo alto».....	70
-------------------------------------	----

§5 Judaísmo e Imperio Romano. §6 ¿Cómo alcanzar una reconciliación ética? Jesús como maestro y la disposición los hombres. §7 La hipótesis del amor. §8 ¿Cómo convertir una legislación moral en una legislación civil? §9 Concordancia entre leyes y costumbres.

Parte II: ¿Cómo intervenir en la vida de los hombres?

Capítulo 3

El Espíritu del iusnaturalismo y su destino.....	104
--	-----

§10 La presencia de Schelling en la constitución del vocabulario técnico-filosófico de Hegel. §11 La confrontación con la escuela del derecho natural: el lugar y la función del empirismo científico. §12 Nóesis formalista y su plenificación de la experiencia. Críticas al imperativo categórico kantiano. §13 Objeciones a Kant. §14 Críticas a Fichte. §15 Críticas externas al iusnaturalismo: el desarrollo de la vida ética. §16 Los estamentos y el *bourgeois*. §17 Comedia y tragedia. §18 La correlación entre el sistema de la eticidad y el sistema de legislación. §19 El pueblo.

Capítulo 4	
Eticidad, pueblo y legislación.....	148

§20 Potencias de la eticidad: eticidad absoluta, eticidad relativa, eticidad de la confianza. §21 La vitalidad negativa del delito. §22 El pueblo y su articulación estamental. §23 Las instituciones políticas y la eticidad: gobierno absoluto y gobierno universal.

Capítulo 5	
De la teoría política a la teoría del Estado.....	164

§24 Alemania se ha convertido en un pueblo sin Estado. §25 Los elementos fundamentales de la unidad estatal. §26 El *locus* de la libertad alemana. §27 Para alcanzar la unidad es preciso superar el mecanicismo. §28 Segregacionismo y crítica al protestantismo.

Parte III: Del iusnaturalismo al hegelianismo

Capítulo 6	
El mecanicismo del iusnaturalismo moderno y el organicismo dialéctico.....	181

§29 El binomio máquina-organismo en la constitución de la filosofía del Estado hegeliana. §30 Del organismo natural al organismo racional del Estado. §31 *Fiat iustitia et pereat* mundus como la cifra paradigmática de las abstracciones modernas. §32 ¿Actúa la realidad o actúan los individuos? ¿Cómo mediar la acción particular con los sujetos supraindividuales? §33 El lugar de la contingencia: la sociedad civil y el sistema de las necesidades. §34 Estamentos y corporaciones. §35 La naturaleza ética de la guerra.

Capítulo 7	
Críticas al iusnaturalismo. De la «disposición» a la «eticidad».....	213

§36 Críticas a la escuela del derecho natural. §37 Disposición subjetiva, disposición ética y disposición política. §38 El sentido ético del estamento: virtud y honor estamental. §39 La realización objetiva del plexo de disposiciones, la *eticidad*. §40 La responsabilidad ética del funcionariado: el *sentido del Estado*. §41 ¿Es la religión el fundamento del Estado?

Capítulo 8	
De la <i>Verfassung</i> a la <i>Konstitution</i>	263

§42 La cuestión constitucional. §43 Privilegios políticos y la oposición entre Asamblea de Estamentos y monarca. §44 La representación política estamental frente a la representación iusnaturalista. §45 La Revolución Francesa y su lugar en la historia del Espíritu. §46 ¿Quién es el titular de la soberanía?

§47 De la *Verfassung* a la *Konstitution*. Usos de la *Verfassung*. §48 La decisión del príncipe.

Conclusiones.....335

Bibliografía utilizada.....344