

Lamas, Félix A.

Hegel y la disolución de la tradición de la ley natural. El apogeo del gnosticismo moderno

Hegel and the dissolution of the natural law's tradition. The height of modern gnosticism

Prudentia Iuris N° 80, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Lamas, F. A. (2015). Hegel y la disolución de la tradición de la ley natural : el apogeo del gnosticismo moderno [en línea], *Prudentia Iuris*, 80. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hegel-disolucion-tradicion-ley-natural.pdf> [Fecha de consulta:.....]

**HEGEL Y LA DISOLUCIÓN DE LA TRADICIÓN DE LA LEY NATURAL.
EL APOGEO DEL Gnosticismo MODERNO**
*Hegel and the Dissolution of the Natural Law's Tradition.
The height of Modern Gnosticism*

Félix A. Lamas*

Recibido: 18 de noviembre de 2015.

Aprobado por árbitro académico: 18 de diciembre de 2015.

Resumen: En el presente trabajo, el autor expone la disolución teórica de la doctrina tradicional sobre la ley natural y su expulsión, incluso semántica, de la Filosofía del Derecho de Hegel. Para ello, se expone una síntesis del pensamiento especulativo de Hegel y se pone de manifiesto el inmanentismo radical del filósofo suabo, que resulta ser expresión del gnosticismo moderno.

Palabras claves: Hegel - Filosofía del Derecho - Ley natural - Gnosticismo moderno.

Abstract: In this paper, the author presents the theoretical solution of the traditional doctrine of Natural Law and expulsion, even semantics of Hegel's Philosophy of Law. To do this, a synthesis of speculative thought of Hegel exposed and revealed the radical immanence of the Swabian philosopher, which is an expression of modern Gnosticism.

Keywords: Hegel - Philosophy of Law - Natural Law - Modern Gnosticism.

* Profesor Titular ordinario en Filosofía del Derecho en la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" y Director del Seminario de Filosofía y Teología orientadas al Derecho del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la misma Facultad. Correo electrónico: fadolamas@hotmail.com

I. Introducción

1. La metamorfosis de la tradición en el marco teórico del gnosticismo moderno

La antigua tradición acerca de la ley natural, entendida como principio racional de justificación y validez de la conducta humana, incluida la moral, jurídica y política, radicada inmediatamente en la propia esencia del hombre pero con una última fuente divina, es un fenómeno universal de todas las grandes civilizaciones. La *Rita* védica, el Código de *Hammurabi*, la tradición china con la figura de *Confucio* como centro, el Antiguo y el Nuevo Testamento en la Revelación judeo-cristiana, los mitos americanos, en especial los mayas, son ejemplos de esta sabiduría ancestral. En el Occidente, *Platón*, *Aristóteles*, los estoicos, *Cicerón* y los juristas romanos la recibieron y de ellos, junto con el cristianismo (en especial debe citarse a *San Agustín*) y con dichas fuentes tuvo origen la doctrina escolástica, en especial la de *Santo Tomás de Aquino*, que le dio una forma filosófica y teológica que puede considerarse definitiva¹.

El pensamiento platónico y aristotélico condensa en tres tesis el núcleo de la ley natural:

- 1) Debe obrarse conforme con la razón (*katá lógon*);
- 2) Debe obrarse conforme con la naturaleza (*katá phýsin*);
- 3) No es el hombre sino Dios la medida de todas las cosas.

Hegel no declara explícitamente la ruptura con la tradición platónica, aristotélica y cristiana. Al contrario, a primera vista, parece respetarla y desarrollarla; conceptos y categorías clásicas como potencia y acto, materia y forma, sustancia y accidentes, espíritu y libertad, Dios y la creación del mundo, son profusamente utilizados en su sistema de pensamiento; incluso pretende inscribirse explícitamente en la tradición dialéctica de *Platón* y fundarse en una de las tesis centrales de la teología aristotélica según la cual Dios es pensamiento que se piensa².

Pero dicha tradición es reelaborada en función de dos principios:

- a) *El principio de totalidad*, que exige que cada tópico o argumento sea inteligido en el contexto integral del sistema, vale decir, en la plenitud del desarrollo dialéctico; de tal modo, fuera de la unidad terminal del sistema hay sólo la apariencia o un abstractismo vacío. Esta dialéctica sistemática, que tanto para *Platón* como para *Aristóteles* sería un engendro monstruoso, es herencia del neoplatonismo, sobre todo en la versión de *Plotino* y *Proclo*.

1 Sobre la tradición y la génesis de la doctrina de la ley natural me he referido en mi trabajo "Tradición y doctrina clásica de la ley natural", leído en las VIII Jornadas Internacionales de Derecho Natural y III de Filosofía del Derecho, en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú, el 26 de octubre de 2012, publicado en Lima, Palestra Editores, 2014, 33-57.

2 El epílogo de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (3 ts., Frankfurt, Suhrkamp, 1979) consiste en el célebre paso del libro Lambda de la *Metafísica* de *Aristóteles*.

- b) *El principio de inmanencia* o, mejor dicho, la inmanencia como principio. En el párrafo 7 de la *Enciclopedia* se lee: “El principio de la *Experiencia* implica la afirmación infinitamente importante según la cual, para admitir y tener por verdadero un contenido (de la experiencia), el hombre debe encontrarlo dentro de sí mismo; o más precisamente: que él encuentra dicho contenido unido y en concordancia con la certeza de sí mismo”³. Aunque este inmanentismo de la conciencia parezca simplemente la aceptación de las principales tesis de *Descartes* y *Hume*, también tiene raíces neoplatónicas.

El resultado de este método es previsible: la tradición clásica se disuelve en este nuevo gnosticismo y queda reducida a pura apariencia. Pongamos dos ejemplos: 1º) La familia es, frente a sus componentes (esposos e hijos), *lo* sustancial⁴, pero pierde ese carácter frente al Estado, con relación al que es sólo un accidente; a su vez, el matrimonio es *en sí* indisoluble, en tanto su fin es enteramente ético, pero en la medida en que “contiene el momento del sentimiento, no es absoluto sino precario, y contiene en su interior la posibilidad de la disolución”⁵. 2º) El Derecho Natural es el *Derecho abstracto* que, en cuanto abstracto, no es propiamente una determinación sino más bien algo negativo, y posibilidad de una determinación posterior de la libertad concreta (en el Estado y el Derecho Positivo estatal). Ahora bien, esta devaluación del Derecho Natural, del cual la ley natural no es propiamente *ley* sino abstracta expresión teórica, tenía que tener su correlato semántico; y así, considera que debe abandonarse dicha expresión (la de *Derecho Natural*) y sustituirse por *Doctrina Filosófica del Derecho* o *Doctrina del Espíritu Objetivo*⁶. Posteriormente, como se sabe, la expresión que se impuso fue *Filosofía del Derecho*.

Toda la tradición, pues, puede estar incluida en el sistema dialéctico hegeliano, pero constituyendo luego, en el devenir de éste, un momento abstracto e inesencial, para terminar transformada en su exacto contrario.

La doctrina aristotélica de la autarquía del espíritu se transformará en la teoría moderna de la soberanía estatal, su unidad y su carácter absoluto. La divinización del Estado y de la historia se convierten en el marco teórico que va a signar al pensamiento político europeo del siglo XIX y en buena medida del siglo XX. La

3 “Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, das für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, das er solchen Inhalt mit *der Gewissheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde” (ed. cit. Todas las citas han sido traducidas por mí con la gentil ayuda y supervisión de Delia María Albisu).

4 Cf. Hegel (1980). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt. Suhrkamp, párrafo 163.

5 *Ibidem*, párrafo 163, agregado, y cf., también, el párrafo 176, agregado.

6 Cf. *Leçons sur le Droit naturel et la Science de l'État*, dictadas en Heildelberg, por Hegel, durante el semestre de invierno 1817-1818, § 2 (trad. y presentación de J.Ph. Deranty, Paris, Vrin, 2002). La razón de esta impugnación del nombre era clara: si para Hegel el Derecho es libertad (que es lo que caracteriza al espíritu), y la naturaleza es la negación dialéctica del Espíritu, la expresión *Derecho Natural* implicaría una negación en los propios términos (es decir, una contradicción semántica pero no dialéctica). Téngase en cuenta que esto lo sostenía cuando era catedrático de la asignatura Derecho Natural, que poco después fue designada en las universidades alemanas como Filosofía del Derecho. Hoy día algunos autores que se estiman iusnaturalistas siguen un camino análogo: pretenden sustituir la doctrina del Derecho Natural por la doctrina de los *Derechos Humanos*.

sombra de *Hegel* se proyectará sobre el marxismo, el fascismo, el nacional-socialismo y la Escuela de Frankfurt. Por otra parte, la absolutización del punto de vista de la conciencia influirá –en su versión hermenéutica liberal– sobre autores espiritualistas cristianos, como *Rosmini* y *Sciacca*.

2. La teología de Hegel⁷

El inmanentismo teológico de *Hegel* es claro: “sin el mundo, Dios no es Dios”⁸. El núcleo de su pensamiento se resume en la recíproca *pertenencia* de finito e Infinito. El Infinito se realiza y determina en lo finito; éste, a su vez, es fenómeno de aquél⁹. El Absoluto es Espíritu; el espíritu, a su vez, es libertad, entendida como autodeterminación (necesaria). El Absoluto, por lo tanto, es actividad y, más precisamente, el resultado de su propia actividad como espíritu en el proceso de autodeterminación. ¿Cómo es ese proceso, desarrollo o evolución del Absoluto a partir de su aparecer fenoménico en lo finito? La respuesta reside en el secreto de la *dialéctica*.

La realidad es Espíritu o Idea. El Espíritu, a su vez, es vida; la vida es movimiento y no hay movimiento sin momentos contrarios. Esta antigua temática, cuyas raíces se encuentran en *Heráclito*, es retomada dentro de la preocupación moderna por desarrollar el pensamiento (y el ser) a partir de la conciencia y en congruencia con el panteísmo de *Espinoza*. La cuestión, por lo tanto, consiste en explicar la autoconstitución de la realidad, concebida como Espíritu o conciencia absoluta que, a la vez que *pone* su propia realidad, *pone* la de aquello que se le opone como otro sin que, por el hecho de ser *otro*, deje de pertenecerle esencialmente como un momento negativo suyo y, por lo tanto, como una determinación de sí misma.

La *dialéctica* es la forma racional de dicho movimiento de auto-determinación o autoconstitución. En tanto forma racional, ella no es, absolutamente hablando, algo temporal, aunque se realice en el tiempo y constituya la ley del movimiento de éste. Si *todo lo racional es real, y todo lo real es racional*¹⁰, en la misma medida en

7 Merece ser consultado: Andereggen, I. (1995). *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires. EDUCA. Se trata de un trabajo de investigación riguroso y prolijo pero que, a mi entender, es excesivamente benévolo con el filósofo alemán. Digo esto porque en el fondo admite lo que la astucia políticamente acomodaticia de Hegel quiere que se crea, al menos frente a las autoridades universitarias prusianas. Hegel se muestra como luterano, y en buena medida su filosofía de la religión se construye a partir de la crítica del catolicismo, según los paradigmas protestantes y luteranos. Pero la cuestión es: ¿Creía en el Dios verdadero, Uno y Trino, y en Jesucristo, el Verbo Encarnado? O al menos, ¿creía en el Dios al que la razón filosófica –v. gr. la de Platón y Aristóteles– llegó a alcanzar? Sospecho que el propio Andereggen tiene graves dudas sobre esto.

8 Hegel (1987). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt. Suhrkamp. Erster Teil, B, III, 2, 192.

9 “Lo verdadero es el todo, pero el todo es sólo la esencia que se completa a través de su desarrollo. Debe decirse del Absoluto que él es esencialmente *resultado*, el cual es primeramente (o recién) en el *final* lo que él es en verdad; y en eso precisamente consiste su naturaleza, en el ser efectivamente real, sujeto o resultado de sí mismo” [Hegel (1979). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt. Suhrkamp, b. 3, 24].

10 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ob. cit., Vorrede, 24. Esta afirmación no debe ser entendida a la ligera, como una simple identificación de hecho fenoménico y pensamiento. Lo racional puede ser *verdadero* si se trata de la *Razón absoluta*, o de algo que se inscribe en la totalidad que constituye el Absoluto, o *falso, inesencial* o meramente *aparente* si es sólo abstracto y, en cuanto tal, desgajado de la totali-

que la dialéctica es la ley inmanente del pensamiento, ella es la ley inmanente de toda realidad, finita e infinita. Ahora bien, la clave de la dialéctica, como forma del movimiento del espíritu, es la contradicción y la negación en ésta implicada.

3. *Dialéctica y negatividad*

La formulación descriptiva de la estructura de la dialéctica es sencilla:

- a) Hay una *tesis*, que es una afirmación pura y simple.
- b) Hay una *antítesis*, que es la negación pura y simple de la tesis.
- c) Y hay una *síntesis*, que es la negación de la antítesis en lo que tiene de puramente negativa; es decir, hay una recuperación de la tesis, pero *mediada* (determinada) por la negación de la antítesis.

La contradicción es el motor de la vida del espíritu¹¹. Ahora bien, ¿qué es lo que en la contradicción es principio de movimiento o, lo que es lo mismo, lo que sirve de *mediación* entre una afirmación y su contraria y, por lo tanto, de impulso al proceso del pensamiento?¹²

“Aquello por medio de lo cual el concepto se impulsa a sí mismo hacia adelante es lo negativo que tiene en sí mismo; esto es lo que distingue a lo dialéctico

dad dinámica del concreto. A su vez, lo real puede ser *o fenómeno o lo verdadera y efectivamente real (wirklichkeit)*. La ecuación, por lo tanto, es válida entre *realidad efectiva* y *pensamiento verdadero o absoluto*. Lo demás pertenece al pensamiento como un momento negativo o inesencial del mismo. Pese a esta aclaración, es inevitable esta conclusión: el hecho, en tanto real, es racional y, consiguientemente, dialéctico y necesario.

11 “[...] es uno de los prejuicios fundamentales de la lógica en uso hasta ahora y de la representación habitual el suponer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, si el asunto fuera establecer un orden jerárquico, manteniendo ambas determinaciones separadas, entonces habría que tener por la más profunda y la más esencial a la contradicción. Pues la identidad, frente a ella, es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; la contradicción, en cambio, es la raíz de todo movimiento y vitalidad; porque sólo en la medida en que algo encierra en sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad”. Más aún, “el movimiento es la misma contradicción *inmediatamente* existente”. “La identidad abstracta consigo no es aún algo vital sino que, puesto que lo positivo en sí mismo es la negatividad, sale por eso fuera de sí y deviene otro. Por lo tanto, algo es viviente en cuanto implica en sí la contradicción y es precisamente esta fuerza de tener y contener en sí la contradicción” [Hegel (1978). *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt. Suhrkamp, 2º Buch, 2º Kapitel, C, 3, 75-76].

12 Citemos algunas fuentes hegelianas: Heráclito [(1980). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, B, 18, I Teil Abschnitt, I Kapitel, D, especialmente 319, 326, 329, etc.]; San Pablo (“[...] Cristo Jesús [...], a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín [condiciable] ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre, se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre [...]”, *Ep. a los Filipenses*, 2, 5-9); Platón (en el *Sofista*, Platón establece, a partir de 241c, una doctrina que ha de influir de una manera decisiva en la concepción hegeliana de la dialéctica: el ser, desde un cierto punto de vista, no es, y, a la vez, el no-ser, desde alguna perspectiva, es; el no-ser constituye, en cuanto *diferencia*, pero no como contrario, al ser en cuanto *determinado*); al respecto, conviene advertir que tanto esta obra como también el *Parménides* se interpretan dentro del espíritu neoplatónico. Pero sobre todo hay una tesis de Espinoza que Hegel repite reiteradamente: *omnis determinatio est negatio* (cf. *Wissenschaft der Logik*. Ob. cit., B, 5, I Buch, II Kapitel, A, b, Anmerkung, 121).

verdadero¹³. Es decir, la realidad abstracta (el concepto) se concreta a sí misma mediante la negación, que es determinación intrínseca de ella, en tanto se identifica con la diferencia¹⁴. *Hegel* se esfuerza por caracterizar lo negativo como la *mediación fundamental* en el tránsito dialéctico hacia la concreción de la idea o del espíritu¹⁵. Él ha centrado todo el movimiento del Espíritu o, lo que es lo mismo, su evolución o progreso, en las negatividades que constituyen como determinación toda la realidad. “La única manera de *lograr el progreso científico* [...] es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es a la vez positivo, o de que lo contradictorio no se resuelve en cero, en la nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que una tal negación no es cualquier negación, sino la *negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve de ese modo en una negación determinada¹⁶. Ahora bien, en esta concepción, hablar del progreso científico es lo mismo que hablar del progreso de la realidad misma. De allí, entonces, “*la enorme fuerza de lo negativo*, convertido en *la energía del pensamiento, del yo puro*”¹⁷.

II. Contradicción y negación en la Filosofía de la Historia

1. La historia y su contradicción íntima

Las *Lecciones acerca de la Filosofía de la Historia* aportan un marco conceptual dinámico de su teoría del Estado y de la política.

La realidad es Idea o Espíritu que se auto-determina en un proceso temporal que es la historia¹⁸. Ahora bien, en tanto el Espíritu es autoconciencia y libertad, el fin de la historia es la libertad, entendida como *ser-consigo-mismo*. La historia es, pues, “el progreso en la conciencia de la libertad”¹⁹, puesto que la libertad, precisamente como “ser-consigo-mismo”, presupone la conciencia. Esta libertad es, a la vez, Razón absoluta, de tal manera que el proceso de la historia es el proceso de autodeterminación de la Razón. Todo está regido por la Razón, que es Dios mismo. Y como la razón es inmanente a la historia y ella, sea como razón, como conciencia o como libertad, se desarrolla o auto-determina en la historia, el mundo es Dios mismo en su camino de auto-determinación.

¿Cómo afronta esta filosofía el antiguo problema de la justificación o, al menos, de la explicación del mal, del error, de las guerras, de la muerte y de lo negativo en

13 *Ibidem*, Einleitung, 51.

14 La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general (*Phänomenologie des Geistes*. Ob. cit., 39).

15 Debe distinguirse la mera negación abstracta y extrínseca de la negación interna del concepto (de la realidad en cuanto abstracta o aparente), que se divide a su vez en la *primera* y la *segunda* negación, de las que resulta la positividad concreta (sobre esto, cf., en especial: *Wissenschaft der Logik*. Ob. cit., B, 5, I Buch, II Kapitel, A, c, 122-124).

16 *Ibidem*, Einleitung, 50.

17 Ver *Phänomenologie des Geistes*. Ob. cit., 36.

18 “La historia universal es la explicitación (manifestación) del Espíritu” (*Hegel* (1980). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt. Suhrkamp, 1980, Einleitung, 31).

19 *Ibidem*., 32.

general? Debido a la identificación del orden real con el lógico, y mediante el sofisma de la negación –al que haremos referencia en su momento–, la negatividad real se justifica como la negación provisoria que da curso y movimiento a la vida del Espíritu. Desde esta perspectiva, la historia, y dentro de ella la política, muestran la lucha entre el Espíritu, como ser y razón verdaderos (la “realidad verdadera”, *Wirklichkeit*) y sus apariciones negativas (el “fenómeno”), que en la vida del hombre se adscriben a las pasiones como apetitos fenoménicos particulares, precisamente en cuanto tales²⁰. La pasión es, pues, lo negativo de la historia y su trama es tan sólo su fenómeno; y puesto que lo negativo es el motor de la dialéctica, la pasión es, por lo tanto, el propulsor de la historia: “Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión”²¹.

Ahora bien, las pasiones, precisamente en tanto su objeto es lo particular en cuanto tal, deben estar forzosamente enfrentadas en posibilidad de conflicto. De modo tal que al orden racional de la Idea en su determinación, le corresponde como correlato fenoménico o momento dialéctico-negativo la lucha, la crisis permanente, la muerte, el odio, etc. La consecuencia es obvia: “*La historia universal no es el asiento de la felicidad*. Los períodos de felicidad son en ella hojas vacías, ya que son períodos de concordia, carentes de antítesis”²².

2. Evolución y lucha

La evolución es, para *Hegel*, un principio que se formula así: “Una determinación inmanente, un presupuesto existente en sí, que se lleva a sí mismo a la existencia”²³. Adviértase bien: la existencia es “puesta” como obtenida por una determinación interna de algo que se supone como fundamento de un desarrollo o despliegue formal; idea que, expresada en la terminología aristotélica, podría expresarse así: “Se supone una potencia pasiva que se pasa a sí misma al acto, es decir, que es a la vez y desde el mismo punto de vista activa y pasiva”. Lo cual, en cualquier lenguaje –excepto en el de *Hegel*–, parece contradictorio y absurdo. Y sobre este pseudo principio dialéctico se funda toda filosofía evolucionista.

La evolución tiene siempre por término un fin perfecto inmanente. De ahí que el evolucionismo es a la vez *progresismo*; ésta es herencia del Iluminismo. Y puesto que la realidad es Idea o Espíritu, es lógico que se afirme: “[...] esta determinación formal es esencialmente el Espíritu, que tiene la historia universal por su escenario, su posesión y el campo de su efectiva realización”²⁴. Empero, sigue diciendo, “la evolución afecta asimismo a los entes naturales orgánicos”²⁵. Pero hay una

20 “Dos son los momentos que concurren en nuestro objeto (la historia); uno de ellos es la Idea y el otro son las pasiones humanas; uno es la urdiembre, y el otro, la trama de ese gran tapiz de la historia universal que se extiende ante nosotros” (ibídem, 38).

21 Ídem.

22 Íbidem, 42.

23 Íbidem, 75.

24 Ídem.

25 Ídem. Algunas líneas más arriba había desestimado la evolución en el mundo físico inorgánico, al cual concibe dotado de un movimiento causal circular “que siempre se repite”, lo que da lugar a cierta

diferencia importante en el modo de la evolución en el mundo natural orgánico y en la historia. En el primero, “la evolución se hace de un modo inmediato, sin oposiciones ni estorbos; nada hay que pueda entrometerse entre el concepto y su realización, entre la naturaleza del germen en sí determinada y la adecuación de la existencia a ella”²⁶. Pero en la historia, donde el Espíritu se despliega con conciencia de sí y, por lo tanto, con libertad, la situación es distinta: “El tránsito de su determinación a su realización verdadera es mediado por la conciencia y la voluntad”. “[...] el Espíritu se encuentra enfrentado consigo mismo; ha debido superarse a sí mismo como el verdadero obstáculo enemigo de sí mismo”²⁷. El resultado es que “la evolución, que en la naturaleza es un tranquilo producirse, en el Espíritu es una dura e interminable lucha contra sí mismo”²⁸.

Pero no es el Espíritu el que, en cuanto Absoluto, lucha, sino sólo los hombres, como momentos singulares y, por lo tanto, fenoménicos, de un Absoluto astuto y cruel: “[...] el interés particular de la pasión es pues inseparable de la actualización de lo universal; pues es de lo particular y de lo determinado, y de su negación, que resulta lo universal. Es lo particular lo que se traba en lucha el uno contra el otro y de lo que una parte queda destruida. No es la Idea universal la que se dirige a la oposición y a la lucha, la que se dirige al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, inatacable y a salvo. Debe llamarse la *astucia de la Razón* el que ella deje obrar para sí a las pasiones en un ámbito en el que aquello por lo que ella se pone en existencia, sale perdiendo y sufre daño. Pues esto es lo fenoménico, de lo cual una parte es nula y otra es afirmativa. Lo particular es, las más de las veces, demasiado pequeño frente a lo universal, (por eso) los individuos son sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia inmediata y de la fugacidad no por sí, sino mediante las pasiones de los individuos”²⁹. El texto citado es crudo, pero hay que admitir que, a la vez, es claro.

3. *El Espíritu Objetivo (política, Estado y Derecho) en la Filosofía de la Historia*

Se ha llegado así al núcleo de la concepción hegeliana de la historia y, dentro de ella, del momento en el que se desarrolla el Espíritu Objetivo: la política, la Teoría del Estado y del Derecho.

Se mencionó más arriba, en la estructura dialéctica de la historia, la función de la Idea y de las pasiones, constitutivas respectivamente de la urdiembre y la trama de aquélla. Ahora bien, “el centro concreto de la unificación de ambas (la urdiembre

monotonía: “En la naturaleza nada nuevo ocurre bajo el sol”. Sin embargo, debe advertirse que aunque el movimiento natural físico-inorgánico, en sí mismo considerado, no sea evolutivo, no deja de ser dialéctico; y toda la naturaleza en su conjunto es un momento dialéctico-negativo de la evolución del Espíritu y, en su etapa inorgánica, se dispone para ser soporte de la vida (momento propiamente evolutivo).

26 *Ibidem*, 75-76.

27 *Ibidem*, 76.

28 *Ídem*.

29 *Ibidem*, 49.

de la Idea y la trama de las pasiones en lucha) es la libertad moral en el Estado”³⁰, es decir, el Espíritu Objetivo, en que la libertad, habiendo superado las limitaciones del arbitrio particular, se identifica con la Razón universal. Tesis ésta de clara rai-gambre kantiana. “El Estado es la Idea divina, tal como ella existe en la tierra. Él es así el objeto más próximamente determinado de la historia universal en general, en el cual la libertad alcanza su objetividad y vive en el gozo de esa objetividad. Pues la ley es la objetividad del Espíritu y de la voluntad en su verdad; y sólo es libre la voluntad que obedece a la ley, pues ella se obedece a sí misma, está consigo misma y es libre”³¹.

Como se ve, *Hegel*, en el marco de la *metafísica de la libertad* kantiana, adopta la teoría de la autonomía de la voluntad que opera como fundamento del pactismo y que está explicitada por *Rousseau*. Autonomía que, como en el caso del ginebrino, termina identificada con una “voluntad general”, y en el de *Kant*, con una voluntad pura identificada con la ley; frente a esa voluntad general o voluntad pura, una voluntad personal opuesta es sólo un arbitrio egoísta, falsa o “meramente fenoménica”. La libertad del individuo personal es sólo *libertad abstracta*. La *libertad concreta* se verifica en el Estado³². “El Estado es la idea espiritual en la exterioridad de la voluntad humana y de su libertad”³³. Se entiende que se refiere a la libertad concreta, que es la síntesis superior de la negación de la libertad abstracta o particular en cuanto arbitrio, realizada en y por una Razón universal.

III. La teoría del Estado según la *Filosofía del Derecho*

1. *El Derecho y la teoría de la voluntad*

En su *Filosofía del Derecho*, *Hegel*, continuando el modelo teórico de *Kant*, introduce el tema del Derecho y del Estado mediante una exposición sintética de su teoría del Espíritu, de la voluntad y de la libertad. La afirmación primaria, tanto kantiana como hegeliana, que debe explicarse es que “el Derecho es libertad”³⁴. Más allá de la determinación que cabe hacer del concepto de *libertad*, tarea que fuera ya comenzada arriba, resulta manifiesto que esta tesis implica la identificación del

30 *Ibidem*, 38.

31 *Ibidem*, 57. Recuérdesse que para *Hegel* “libertad” es autodeterminación, lo que no impide que ésta pueda ser –y de hecho lo sea– rígidamente necesaria. Dentro de este esquema de pensamiento inmanentista, la libertad no puede ser una forma de contingencia. Hablando absolutamente, la raíz metafísica de la contingencia es la trascendencia de Dios.

32 “Este es el eterno malentendido acerca de la libertad: el entenderla sólo en su sentido formal y subjetivo, abstraída de sus objetos y fines esenciales; así, la limitación del instinto, del apetito, de la pasión –la cual sólo pertenece al individuo particular en cuanto tal–, del arbitrio y del antojo, es tomada como una limitación de la libertad. Más bien es una tal limitación, sin más, la condición de la que procede la liberación, y la sociedad y el Estado las condiciones estables en las cuales la libertad, más bien, alcanza su realización” (*ibidem*, 59).

33 *Ibidem*, 66.

34 Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ob. cit., parág. 1.

Derecho con la voluntad. De ahí que sea necesario comenzar explorando qué sea la voluntad, en contraposición con la existencia.

La voluntad no es una facultad del espíritu, funcionalmente opuesta a la inteligencia, sino algo más: un momento posterior a ésta en el *desarrollo del espíritu*; es *el mismo espíritu práctico* y, en cuanto tal, la verdad próxima de la inteligencia, en el sentido preciso de “momento de la existencia” de ésta. En efecto, la inteligencia tiene sólo como objeto el concepto, es decir, lo abstracto, la representación universal del pensamiento que se queda en lo formal (“formal” en sentido kantiano, como opuesto a “contenido material”). La voluntad, en cambio, es “el pensamiento en cuanto se transfiere a la existencia (inmediata), en tanto impulso de darse la existencia (inmediata)”, es el principio de la determinación en cuanto ésta es, propiamente, lo real y, más aún, es la determinación misma del espíritu. En la voluntad, en tanto espíritu práctico, está incluido el pensamiento teórico, lo cual, si se mira bien, no resulta ser sino un momento negativo de aquélla. Entre la inteligencia y la libertad existe la misma proporción que entre concepto e idea³⁵.

La voluntad es libre. Pero en la libertad hay que distinguir tres momentos:

- a) *El momento de la indeterminación*. Es la libertad en su máxima abstracción, como opuesta a toda determinación; es, absolutamente, la libertad del vacío, la libertad negativa. Se trata de una libertad originada en forma inmediata en la abstracción (vacua) del entendimiento, que sólo se afirma removiendo toda determinación o contenido del querer, toda traba o coacción, de modo tal que “sólo destruyendo tiene el sentimiento de su existencia (inmediata)”; es la libertad revolucionaria, que llenó de horror a Europa con ocasión de las atrocidades de la Revolución Francesa. En términos kantianos, es la libertad como pura forma³⁶.
- b) *El momento del tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación bajo la forma de objeto y contenido*. Es, propiamente, la segunda mediación del querer: así como la anterior no era otra cosa que la pura negación de todo contenido determinado de la voluntad, la cual se ponía a sí misma como negación, ahora se niega dicha negatividad, en cuanto mera indeterminación, y dentro de aquel universal vacío se incluye algo como objeto determinado del querer. Se trata también de un querer negativo y finito, en el cual la posición del objeto querido se desentiende de lo universal y se afirma sólo como particular. Como la anterior, es puramente unilateral, y permanecer en ella es lo propio de la obstinación, es decir, el identificar la libertad con el querer “esto”³⁷. Esta libertad corresponde a lo que para *Kant* es la libertad como mero arbitrio.
- c) *La síntesis de los dos momentos anteriores*. Y así, el concepto concreto de libertad es, a la vez, determinación e indeterminación en tanto es querer

35 Cf. *ibidem*, parág. 4, Zusatz. Véase todo el parágrafo, su observación y su agregado. Téngase en cuenta que la idea es el concepto más su existencia.

36 Cf. *ibidem*, parág. 5, observación y agregado (Zusatz).

37 Cf. *ibidem*, parágs. 5 y 6.

algo determinado “y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal”³⁸ (es decir, en la medida en que la determinación del objeto es congruente con un querer universal, de manera tal que no le cierra el paso a la universalidad del querer consustanciado con el concepto). De esta forma, la voluntad es individualidad: el primer momento concreto (y, por lo tanto, verdaderamente real) de la libertad.

Posteriormente *Hegel* continúa su argumentación dialéctica considerando el *fin* y el *contenido* (forma y materia, respectivamente) como particularización, la cual, a su vez, puede ser *en sí* (voluntad natural o inmediata, como instinto o tendencia) o *para sí* (la voluntad en cuanto decide o se resuelve en sí misma), cuya primera síntesis es el *arbitrio*, entendido como la contingencia del querer. Pero ese arbitrio es, a su vez, contradictorio en sí mismo, contradicción que se manifiesta en la dialéctica de los instintos e inclinaciones que se oponen y estorban recíprocamente. Recién cuando el pensamiento se realiza en la voluntad, superando en su universalidad la contingencia contradictoria del mero arbitrio, determinado por un provisorio ser para sí y el contenido inmediato (y natural) del querer, la libertad alcanza su *idea*³⁹. Así entendida, la voluntad es universal, porque comprende y, a la vez, supera todo lo meramente particular, pero no como lo universal meramente abstracto, sino mediado por la negación de lo particular, es decir, como *universalidad concreta* (o, lo que es lo mismo, *idea* –concepto más existencia–).

El Derecho es, precisamente, la existencia de la voluntad libre en cuanto es *idea*. No es el arbitrio individual, cual un “Derecho Subjetivo” al modo del pensamiento de otros autores modernos, como *Hobbes*, *Locke* o *Rousseau*, ni la pura forma de la voluntad o libertad exterior (en el fondo, puro límite negativo), como para *Kant*, sino la síntesis de contenido y forma universal en su existencia como *idea*. El Derecho, a su vez, puede ser considerado como *Derecho abstracto*⁴⁰ o como *Derecho Positivo*, en el sentido preciso de Derecho del Estado. Sin embargo, como el Estado, por su parte, también puede ser considerado como individuo, y por lo tanto como fenómeno, resulta que el único Derecho concreto máximamente verdadero o absoluto es el *Derecho del Espíritu del Mundo*, el cual sólo se hace conocer a través del veredicto del tribunal de la historia universal, cuyo procedimiento normal es la guerra.

2. Los tres momentos del Espíritu Objetivo

2.1. El marco dialéctico general

Para *Hegel*, la Teoría del Estado se inscribe como un momento dialéctico en la Filosofía del Espíritu. Conviene, por lo tanto, antes de considerar sus principales proposiciones acerca del Estado y del Derecho, tener en cuenta el marco dialéctico

38 *Ibidem*, parág. 7, Zusatz.

39 Cf. *ibidem*, parágs. 11 al 21 inclusive.

40 Identificado erróneamente por algunos como el “Derecho Natural” [cfr., v. gr., López Calera (1967). *Derecho abstracto o natural en Hegel*. Granada. Univ. de Granada].

que les confiere sentido. Ahora bien, toda la filosofía hegeliana puede dividirse en tres partes⁴¹:

- a) La afirmación primaria de todo el sistema, y que opera como *tesis* general, es la identificación de realidad (ser) y pensamiento. Se trata, como se ve, de un idealismo absoluto. El ser, en cuanto puro pensamiento, y con independencia de su desarrollo “fuera de sí” y de su consiguiente retorno, constituye el objeto de la *Lógica*. Esta ciencia, claro está, es a la vez lógica y metafísica. En ella el pensamiento es “sorprendido” antes de su despliegue dialéctico en el mundo.
- b) El objeto del pensamiento en cuanto *antítesis* es la *naturaleza*, en cuanto negación del espíritu o, más precisamente, en cuanto no-espíritu, lo otro, lo ajeno al espíritu. Ella, a su vez, tiene tres grandes partes: 1º) (tesis) la pura exterioridad de la materia como absoluta enajenación (ser otro) de la Idea: la *mecánica*; 2º) (antítesis) la naturaleza según su determinación intrínseca, vale decir, como forma (y diferencia): la *física*; 3º) (síntesis) la naturaleza en cuanto se refiere a sí (a su forma intrínseca), lo exterior y todas sus propiedades físicas, reconduciendo a la unidad del sujeto —estrictamente para sí— el proceso infinito de nacimiento y desarrollo (crecimiento, nutrición, etc.) de la naturaleza: la *física orgánica*, o la *biología*.
- c) La *síntesis* del sistema es la *Filosofía del Espíritu*, que considera la Idea en cuanto es espíritu y retorna a sí de su extrañamiento en el mundo natural. En este retorno el Espíritu se reconoce primero como sujeto (1ª parte: *El Espíritu Subjetivo*, que incluye la Antropología, la Fenomenología del Espíritu y la Psicología). En segundo lugar, el Espíritu es contemplado en cuanto Idea Objetiva (2ª parte: *El Espíritu Objetivo*, que comprende el Derecho abstracto, la Moralidad y la Eticidad). Por último, el Espíritu retorna a sí en su eterna identidad, en la que se identifican y resuelven la subjetividad y la objetividad; es el momento del Espíritu como sustancia absoluta, universal y única, que reúne en sí la totalidad de las determinaciones de lo real, no como meras determinaciones particulares, sino como momentos que se resuelven en lo universal; es el momento del universal concreto que se da a sí mismo su existencia perfecta (3ª parte: *El Espíritu Absoluto*, que incluye la Estética, la Religión y la Filosofía).

2.2. *El Derecho abstracto (primer momento del Espíritu Objetivo)*

El Derecho abstracto es la existencia inmediata y exterior de la libertad. En esto, como se ve, de pone de manifiesto una vez más la herencia kantiana. El Derecho aparece como un objeto inmediato y exterior en la existencia del espíritu como conciencia. Por sí mismo, pues, implica la subjetividad en cuanto se tiene a sí misma

⁴¹ Sigo el esquema de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

como objeto y fin: la *persona*⁴². En palabras del propio *Hegel*, la idea de la voluntad (es decir, del Espíritu que se realiza), en cuanto inmediata, es: a) como concepto (abstracto), la personalidad; b) como existencia, el Derecho formal o abstracto⁴³.

La persona tiene en sí misma una contradicción constitutiva: de una parte, es sujeto y, por lo tanto, algo determinado; de otra, en cuanto conciencia, dice una referencia necesaria al absoluto y lo infinito; y ella misma es ese sujeto que se apropia como suyo y como fin ese infinito absoluto. A su vez, este sujeto que pretende para sí el absoluto y el infinito, no es más que el concepto de la posibilidad de su existencia. Ésta, en cuanto mera posibilidad que, sin embargo, se hace exterior y existencia, precisamente como posibilidad exterior de realización de la persona, es el Derecho abstracto.

En cuanto tal, el Derecho abstracto es algo *negativo*, en la medida misma en que es abstracto o, lo que es lo mismo, posibilidad de una determinación ulterior. Más allá, pues, de la ilusión que la mención del concepto de libertad puede generar en quien no comprenda los grandes teóricos de la Revolución (v. gr., *Hobbes*, *Rousseau*, *Locke*, *Kant* y el propio *Hegel*), ésta es la verdad del Derecho abstracto:

“[...] la determinación jurídica es sólo un *permiso* o *autorización*. La necesidad de este Derecho se limita, por la misma razón de su abstracción, a lo negativo, a no dañar la personalidad y a lo que de ella se sigue. Existen, por lo tanto, sólo *prohibiciones jurídicas* y la forma positiva de las prescripciones tiene como fundamento, según su último contenido, la prohibición”⁴⁴.

La persona, en cuanto sujeto del Derecho abstracto, es sólo individualidad inmediata que en la existencia exterior de su libertad busca darse su existencia concreta como persona, es decir, como *libertad-para sí*. En esta búsqueda de su existencia y realización concreta, la persona *individual* (sujeto del Derecho abstracto) da lugar a tres momentos dialécticos, que conforman el proceso del Derecho abstracto, a saber:

- a) La propiedad, en la que la persona abstracta (individuo) se relaciona consigo misma mediante algo exterior a sí (la cosa).
- b) El contrato, en el que la persona se relaciona con otro individuo mediante una voluntad común.
- c) La injusticia y el delito, en lo que la persona actúa precisamente en cuanto individuo particular, contrastando su voluntad particular con el interés del otro.

2.3. La Moralidad (segundo momento del Espíritu Objetivo)

Así como el Derecho abstracto consiste en la libertad exterior en su existencia inmediata, la Moralidad es el momento de la persona como sujeto, es decir, como

42 Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ob. cit., parág. 35.

43 Cf. *ibidem*, parág. 33.

44 *Ibidem*, parág. 38.

para-sí, en oposición a lo *en sí* (lo natural). La negación de la pura y vacía exterioridad ética y, a la vez, la realización de la existencia del concepto de persona, marcan el retorno a ésta como principio intencional de la acción.

El programa de *Hegel* en este momento es, por cierto, ambicioso, en la medida en que quiere, a la vez: a) de una parte, conservar el momento de la subjetividad de la conciencia, propio de la Reforma Protestante, y la universalidad formal de ésta, tal como la concibiera *Kant*; b) de otra, superar el formalismo vacío al que conduce el kantismo –ya que su único principio material rescataable, supuesto que hubiera alguno, no sería otro que el valor de la personalidad individual– y volver a una moral de fines y bienes, propia de la tradición clásica y cristiana. Sin embargo, no parece haber proporción entre su pretensión y el resultado alcanzado.

Esta parte es la más breve e insustancial de toda la *Filosofía del Derecho*, a punto tal que su existencia parece deberse más a una exigencia sistemática que a una verdadera comprensión de los problemas. Sus grandes temas: el propósito, la intención y la conciencia moral –advírtase que se trata de los momentos constitutivos de toda subjetividad moral, cualquiera que fuere el sistema de que se trate– son objeto de un análisis superficial, breve y casi de compromiso.

2.4. La Eticidad (tercer momento del Espíritu Objetivo)

La *Eticidad* es “la identidad *concreta* del bien y de la voluntad subjetiva, su verdad”⁴⁵. “Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como fundamento y soporte, puesto que al Derecho le falta el momento de la subjetividad, que sólo la moral, al contrario, lo tiene como suyo propio; así pues, ninguno de ambos momentos tiene por sí mismo realidad efectiva. Sólo lo infinito, la Idea, es verdaderamente real: el Derecho sólo existe como rama de un todo [...]”⁴⁶. Es decir, el Derecho sólo existe en el Estado; pero no sólo el Derecho, sino también la moral y la persona como sujeto intencional. La *Eticidad*, dice *Hegel*, es “el concepto de la libertad que ha devenido como mundo objetivamente existente y como naturaleza de la conciencia en sí”⁴⁷; es “la idea de la libertad”⁴⁸. De esta manera se define al Espíritu Objetivo. En él lo subjetivo se apropia de lo natural o *en sí* y se convierte en mundo; pero no en el mundo meramente negativo respecto del Espíritu, que es la Naturaleza, sino en el *mundo del Espíritu*; o, dicho en forma más enérgica y precisa: *el Espíritu hecho mundo*.

A la *Eticidad* le corresponden, a su vez, tres momentos dialécticos:

- a) *La familia*. Ésta es la primera forma de existencia concreta de la libertad, a la vez exterior y moral. Ella es el reino del amor que se exterioriza. Un

45 *Ibidem*, parág. 141.

46 *Ibidem*, parág. 141, Zusatz.

47 *Ibidem*, parág. 142.

48 *Ídem*.

amor, claro está, afectado por una ambigüedad dialéctica esencial, pues se trata del sentimiento de unidad con los otros, en el cual la persona se siente a la vez miembro⁴⁹. Se trata del momento de la contradicción que habita en la persona en cuanto es a la vez *para sí* y *para otro*. Esta tensión se irá agudizando, hasta llegar al ápice del Espíritu Objetivo, el Estado, en el cual se ha de concretar el desplazamiento de la personalidad, desde la persona individual hasta la comunidad. La misma familia, que por momento parece dotada de la firmeza de la sustancia ética, encuentra en su disolución el ciclo natural que conduce a la Sociedad Civil y al Estado. “La familia se consume en los tres aspectos siguientes: 1º) en la forma de su concepto inmediato, como *matrimonio*; 2º) en la existencia inmediata exterior, la propiedad y los bienes de la familia y su cuidado; 3º) en la educación de la prole y la disolución de la familia”⁵⁰. Las formas de disolución de la familia, a su vez, son tres: 1º) una disolución de *hecho*, efecto de la contingencia del amor humano, que es la separación⁵¹; 2º) una disolución ética, consistente en la emancipación de los hijos⁵²; y 3º) una disolución *natural* por muerte de los padres⁵³.

- b) *La Sociedad Civil*. Se trata del tránsito de la familia al Estado. Mientras que una y otro son, en su plano (o “momento”), “lo sustancial del Espíritu” y, por lo tanto, la realidad efectiva de la existencia de la idea ética, la Sociedad Civil es sólo “el mundo fenoménico de lo ético”⁵⁴, el “estadio de la apariencia”⁵⁵. Es “apariencia” porque, siendo un momento de tránsito a lo universal a partir de lo particular (la familia), lo universal está aquí sólo como momento abstracto, como cierta totalidad de una universalidad de intereses egoístas⁵⁶. Este tránsito, empero, no significa anterioridad de la Sociedad Civil respecto del Estado, sino lo contrario, pues, como dice *Hegel*, la Sociedad Civil es el tránsito de la familia al Estado en cuanto *diferencia*, la cual *supone* al Estado, sin la cual la Sociedad Civil no existiría; lo mismo cabe decir del Derecho abstracto; se trata de “momentos” dialécticamente anteriores, que de suyo no significan el orden de la sucesión temporal. La Sociedad Civil contiene, a su vez, estos tres momentos: “1º) La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás* —el sistema de las *necesidades*. 2º) La realidad efectiva de lo universal de la *Libertad*, contenido en dicho sistema, la protección de la propiedad a través de la *administración de justicia*. 3º) La prevención contra la contingencia que queda como rema-

49 Cf. *ibídem*, parág. 158.

50 Ídem, parág. 160. Sólo *Hegel* puede decir, sin pestañear, que la última forma de realización consumativa de la familia consiste en la disolución de ésta.

51 Cf. *ibídem*, parág. 176.

52 Cf. *ibídem*, parág. 177.

53 Cf. *ibídem*, parág. 178.

54 Cf. *ibídem*, parág. 181.

55 Cf. *ibídem*, Zusatz.

56 Cf. *ibídem*, parág. 183.

nente de aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como de algo común por medio del poder de *policía* y la *corporación*⁵⁷.

- c) *El Estado*. Es el tercer momento de la Eticidad y él constituye el objeto central de nuestro estudio.

3. La doctrina del Estado

3.1. El Estado y la libertad concreta

“El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta”⁵⁸. Intentemos comprender esta definición.

Por lo pronto, si se toma en cuenta la oposición entre fenómeno y realidad efectiva, de rancio cuño platónico, el Estado es a la Sociedad Civil como lo “verdaderamente real” al “mero aparecer”. Repasemos negativamente el concepto:

El Estado no es sólo libertad exterior (como el Derecho abstracto y la propiedad); ni es meramente libertad interior (como la autodeterminación del propósito y, menos aún, como puro arbitrio negativo); ni es la libertad concreta inmediata (como se da en la familia); ni es la pura exteriorización del interés particular, que se integra, mediante una cierta concordia objetiva, en un sistema general de producción económica y de seguridad del propio derecho (Sociedad Civil).

El Estado aparece como verdadera concreción de la libertad (en cuanto concepto más su existencia) que resume en síntesis el principio de la interioridad de la libertad y su objetividad; libertad que, en efecto, sin dejar de ser para el sujeto individual principio del querer particular, se integra en la universalidad de lo colectivo, que supera los momentos particulares y, a la vez, los realiza, creando una nueva sustancia ética real y un absoluto objetivo.

He aquí, en un denso texto, la idea hegeliana de *libertad concreta*:

“La *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan tanto su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su Derecho* (en el sistema de la familia y la Sociedad Civil), cuanto que se conviertan por sí mismos en el interés de lo general, al que reconocen con su saber y su voluntad como *su propio Espíritu Sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*; de tal modo que lo universal ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad”⁵⁹.

Del pasaje citado, y de lo expuesto hasta ahora, se sigue analíticamente:

57 *Ibidem*, parág. 188. Sobre el concepto hegeliano de *corporación* y su contraste con el pensamiento tradicional y cristiano, cf. del autor *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, I.E.F. “Santo Tomás de Aquino”, L. I, cap. IV, 1, 152-154.

58 *Ibidem*, parág. 260.

59 *Ídem*.

- a) La familia y la Sociedad Civil tienen su desarrollo en el Estado⁶⁰.
- b) Dicho desarrollo incluye el reconocimiento de ambos (familia y Sociedad Civil), como condición de su existencia concreta.
- c) La familia y la Sociedad Civil no tienen ninguna sustancialidad –tampoco la persona individual, disuelta ya anteriormente en dichos momentos–, pues la han perdido frente al Estado, el cual les devuelve realidad *en sí y para sí*.
- d) El fin particular deja de ser verdadero fin (para la familia) o posibilidad de integración global (en la Sociedad Civil), pues ha sido sustituido por el fin del Estado, que integra sólo como parte.

En resumen, las sociedades o grupos infra-políticos pierden frente al Estado sus fines particulares, su “sustancialidad” y hasta su actividad, en cuanto el fin, la “sustancialidad” y la actividad son ahora del Estado. La gravedad de esta afirmación, respecto no ya de las comunidades infra-políticas sino de la propia existencia de la persona, se pone de manifiesto si se considera que “*el sujeto es la serie de sus acciones*”⁶¹; cosa que no debe llamar la atención, cuando se afirma que “*el Espíritu es en sí mismo un proceso*”⁶².

Hegel pretende encontrar en su doctrina del Estado la síntesis y la solución del problema planteado por Kant y los pactistas en general, a partir del reconocimiento del principio de la autonomía de la voluntad en composición con el hecho necesario e ineludible de las relaciones mando-obediencia y de las tensiones entre los arbitrios particulares y el interés colectivo. En otras palabras, se intenta integrar *deber e interés* en una teoría de la libertad. Frente al Estado, por lo tanto, tal como por otra parte pensaba Rousseau, el hombre encuentra su libertad concreta si identifica sus fines con los públicos. Si, por el contrario, ello no sucede, entonces el hombre no puede ser libre, porque su querer empírico ha entrado en contradicción con su “querer verdadero”.

La cuestión se agrava si se toma en cuenta que aunque la *actividad* se impute al Estado, en definitiva el querer de éste se encarna –más allá de todo el aparato burocrático– en el hombre providencial, el jefe o el caudillo iluminado, en el cual, a su vez, se encarna el Espíritu del Mundo, obrando de tal modo que en él la pasión particular expresa la Idea universal⁶³. Es decir, el Espíritu, que no es otra cosa que “lo que hace”⁶⁴, se hace y toma conciencia de sí mismo en la sucesión de *decisiones* del caudillo⁶⁵. Y a esa decisión o sucesión debe someterse el hombre individual (y con él la familia y la entera Sociedad Civil), encontrando en ella su libertad, su verdad y su desarrollo como persona concreta, como padre de familia y como miembro de las comunidades socio-económicas.

60 Ya se ha visto qué es el desarrollo para Hegel: el pasaje de uno a otro momento dialéctico, en el que lo que se desarrolla cambia y desaparece, resolviéndose en lo nuevo.

61 *Ibidem*, parág. 124.

62 *Ibidem*, parág. 267, Zusatz.

63 Cf. *ibidem*, parágs. 279, 344 y 348. Respecto a la descripción de estos hombres, en los que se encarna la “astucia de la razón”, cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ob. cit., Einleitung, 44 y sigs.

64 Cf. *ibidem*, parág. 343.

65 Se advierte claramente aquí un antecedente del *decisionismo* de Carl Schmitt y de la teoría del caudillo (*Führer*) nacional-socialista.

3.2. *El Estado y la soberanía*

El Estado, en la precisa medida en que es Espíritu, es voluntad creadora, cuya cima es la *Soberanía*, que es la unidad y la identidad de un todo que existe como sujeto y que encuentra en la ultimidad de su *decisión* el momento culminante de su existencia subjetiva. En general, y con relación a la *soberanía exterior*, la soberanía tiene dos determinaciones constitutivas:

- 1º) Los asuntos y los poderes particulares del Estado no son ni independientes ni definitivos, sea que se los considere en sí mismos, sea con relación a la voluntad de los individuos (particulares) en los que tienen existencia inmediata.
- 2º) Ellos, por el contrario, tienen su raíz última en la unidad del Estado como en su propia “identidad simple”⁶⁶.

Este concepto de la soberanía supone la absoluta concentración de todo el poder social, de tal modo que las corporaciones y comunidades con pretensión de alguna independencia no sean ya factores en sí mismos independientes, sino sólo “partes, miembros, momentos orgánicos”, cuyo aislamiento es la enfermedad⁶⁷. El Estado es un verdadero individuo, porque tiene en sí el momento de la auto-determinación en toda su *negatividad* constitutiva, como relación negativa consigo mismo en la auto-posición de su diferencia.

Ahora bien, esta subjetividad soberana existe como auto-determinación de la voluntad en la que reside la *decisión última*. A su vez, este momento del Estado –el de la decisión absoluta– se identifica con un monarca, jefe o caudillo. El Estado existe, por lo tanto, en la decisión que puede merecer el calificativo de *absoluta* o *última* de un hombre que encarna la voluntad creadora e individual del Estado. La fórmula que usa *Hegel* no puede ser más elocuente:

“(La soberanía) es el elemento último, que elimina toda particularidad en el simple sí mismo, y que interrumpe la deliberación acerca de los pros y contras entre los que se oscila indefinidamente, y con su *yo quiero* decide y da comienzo a toda acción y a toda realidad efectiva”. “Toda acción y toda realidad efectiva tienen su comienzo y su consumación en la unidad definitiva de un jefe”⁶⁸.

3.3. *La divinización del Estado*

A partir de todo lo anterior, puede entenderse el sentido que tiene para *Hegel* la exaltación del Estado. Se trata, claro está, de un momento del desarrollo, el máximo que corresponde al Espíritu Objetivo, de la Idea en la historia. El Estado es el Espíri-

66 Cf. *ibídem*, parág. 278.

67 Cf. *ibídem*, observación.

68 *Ibidem*, parág. 279.

tu Objetivo en su realidad concreta y, por lo tanto, es lo divino, Dios mismo, en cuanto objetivo. Todas estas afirmaciones deben ser asimiladas en su rígido contexto inmanentista, en el que Dios ha sido identificado con el Espíritu del Mundo. A partir de este entendimiento, adquieren su plena significación las afirmaciones del filósofo que, quizás para algunos, pudieran parecer exageraciones. Pero no hay exageración alguna. *Hegel* habla en serio, y así debe ser comprendido. Conviene leer algunos pasajes:

“El Estado es en sí y por sí la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la Razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el Espíritu que está instalado en el mundo y se realiza en sí mismo con conciencia”⁶⁹. Es el camino de Dios en el mundo, el que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para tener la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones, sino considerar la Idea misma, *este Dios efectivamente real*⁷⁰. “El Estado es la voluntad divina en cuanto Espíritu presente, que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo”⁷¹. “El pueblo como Estado es el Espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad efectiva inmediata y, por lo tanto, el poder absoluto sobre la Tierra”⁷².

De este carácter absoluto (“los Estados independientes son [...] totalidades que se satisfacen a sí mismas”⁷³) surge la posibilidad del conflicto. Pues si el Estado es la encarnación del Espíritu, y el Espíritu del Mundo no puede ser sino uno, la cuestión consiste en cómo dicho Espíritu se posa sobre un pueblo, convirtiéndolo en portador de un Derecho absoluto⁷⁴. Todo otro Derecho estatal que no coincida o no se subordine a este Espíritu del Mundo es mera particularidad y, en tanto tal, opuesto a la razón⁷⁵. Se ponen así las bases de las grandes políticas imperialistas, que necesariamente conducen a la guerra, como muestra la historia y nuestra propia experiencia contemporánea.

IV. La doctrina del Estado y la guerra

1. Caracteres generales

“El Estado es individuo, y en la individualidad está implicada esencialmente la negación”⁷⁶. Esto es un corolario de la teoría del Espíritu. La soberanía exterior

69 *Ibidem*, parág. 258, Zusatz.

70 *Ídem*.

71 *Ibidem*, parág. 270. Para comprender la importancia de esta afirmación, debe consultarse todo este párrafo, quizás el más largo de la obra, cuyo tema es la relación del Estado con la religión.

72 *Ibidem*, parág. 331.

73 *Ibidem*, parág. 332. El pasaje citado hace uso, pero en el contexto de su pensamiento inmanentista, del concepto clásico de *autarquía*.

74 “Sólo el Derecho del Espíritu del Mundo es lo ilimitadamente absoluto” (*ibidem*, parág. 30).

75 “El Derecho del Estado está, pues, en un peldaño superior al de los otros niveles; él es la configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del Espíritu del Mundo” (*ibidem*, parág. 33, Zusatz).

76 *Ibidem*, parág. 324, Zusatz.

es esta individualidad y unidad de la voluntad que en su relación negativa consigo misma –en la que consiste la individualidad– se pone en relación con *otro* como un “negativo exterior”. “El Espíritu, en cuanto *infinita* relación *negativa consigo* en la libertad, es también esencialmente *ser-para-sí*, que *ha recogido en sí* la diferencia establecida y, por lo tanto, es exclusivo”⁷⁷. “La individualidad, en tanto excluyente ser-para-sí, aparece como *relación con otros Estados*, cada uno de los cuales es independiente frente a los otros”⁷⁸. Dado esto, resulta que la relación de los Estados entre sí, en cuanto son individualidades exclusivas y soberanas, con una voluntad que no tiene superior, es la relación permanentemente conflictiva de voluntades que pretenden ser, todas a la vez, absolutas y universales, pero que forzosamente, precisamente porque son individuos, se relacionan mutuamente como particulares. Esto, más que una contradicción dialéctica, suena simplemente como absurdo al buen sentido. La relación inmediata de los Estados es, por lo tanto, *negativa*, la cual negatividad engendra forzosamente un *enemigo*⁷⁹.

La guerra se inscribe como un momento necesario en la vida política; y más precisamente, como su momento culminante, en la medida en que en ella se pone a prueba la existencia absoluta del Estado, tanto relación con sus constitutivos interiores, cuanto con los demás Estados, pretendientes todos ellos a ejercer una existencia absoluta (lo cual, sin embargo, le está reservado a uno de ellos). Se trata, pues, de dos aspectos de la doctrina del Estado y la guerra que conviene examinar por separado.

2. La guerra como momento absoluto con relación a los miembros del Estado

Se ha mencionado ya cómo *Hegel* destaca, en la *Fenomenología del Espíritu*, la “enorme fuerza de lo negativo”. En este mismo contexto, afirma: “La vida del Espíritu no es la vida que tiene temor frente a la muerte y sale puro y airoso de la desolación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El Espíritu sólo obtiene su verdad en el mismo instante en que se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es el poder como lo positivo que se aparta de lo negativo [...], sino que es sólo esta fuerza cuando mira lo negativo en el rostro y permanece cerca de ello. Esta fuerza mágica es lo que lo hace volver a ser”⁸⁰. Más adelante ejemplifica con la guerra esta fuerza de lo negativo en la vida del Espíritu. He aquí el texto:

“El Espíritu de la agrupación universal es la *simplicidad* y le esencia *negativa* de estos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, permitiendo a través de ello que el todo se desintegre y que el Espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de tiempo en tiempo en su interior por medio de las guerras, concul-

⁷⁷ *Ibidem*, parág. 321.

⁷⁸ *Ibidem*, parág. 322.

⁷⁹ En el agregado al parágrafo 324, *Hegel* desestima el proyecto kantiano de “paz perpetua”. Dado por establecido que el Estado es un individuo, dice: “Aun cuando una multitud de Estados se constituyan en una familia, esa unión, en tanto individualidad, tiene que crear una oposición y generar un enemigo”.

⁸⁰ Ver *Phänomenologie des Geistes*. Ob. cit., Vorrede, 36.

cando y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia, dándoles a sentir a los individuos, por medio de este trabajo que se les impone que, adentrándose en eso, se desenraizan y tienden a ser invulnerables *ser-para-sí* y hacia la seguridad de la persona, que su amo es la muerte. El Espíritu se defiende a través de esa disolución de la forma de la subsistencia, del hundimiento del ser ético en la existencia inmediata natural, y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. La esencia negativa se muestra como la potencia propia de la comunidad y como la *fuerza* de su autoconservación”⁸¹.

Se puede intentar un análisis sucinto de este denso párrafo:

- a) La agrupación universal es el Estado. Él es, como se vio, el momento culminante del Espíritu Objetivo, en el cual lo particular se integra en lo universal. El Estado, en cuanto tal, es la misma sustancia de dicho Espíritu.
- b) La simplicidad constituye al Estado en tanto éste no es el mero resultado de una agregación de partes, sino la sustancia misma del Espíritu objetivo en cuanto libertad efectivamente existente. Todo aquello que forma parte del Estado (el Derecho abstracto, las familias, el sistema de la Sociedad Civil, etc.) lo integra en la medida en que queda despojado de su carácter de particular subsistente en-sí y para-sí y se convierte en momento del todo. En la dialéctica hegeliana, la parte no integra el todo sino en cuanto es negada. Desde este punto de vista, pues, el Estado es la esencia negativa de sus partes constitutivas.
- c) Cada una de las partes o “sistemas” que integran el Estado, en la medida en que se aíslan, es decir, en tanto pretenden vivir su propia vida particular “en-sí” y “para-sí”, desintegran en esa misma medida al Estado y hacen “esfumar” el Espíritu Objetivo.
- d) De ahí que el gobierno, cuya primera misión es la existencia (inmediata) del Estado, debe promover que esos “sistemas” tomen conciencia de que su vida no consiste en la vida que creen poder encontrar aislados del todo, de tal manera que “sientan” que, en su puro “ser-para-sí”, su dueño y señor es la muerte. Las guerras, por lo tanto, tienen el efecto de despertar en las partes el sentido de su integración esencial como momentos del todo.
- e) Mediante la guerra, a su vez, se salva la sustancia ética (el Estado) de la identificación con sus puros componentes naturales. Frente al Estado, sus miembros no pueden pretender un “ser-para-sí”, pues el único para-sí es él mismo.
- f) De tal manera, con la guerra el Estado se afirma en la existencia de su libertad y poderío frente a las fuerzas interiores, conquistando su esencia última en el ejercicio de su soberanía.

En la *Filosofía del Derecho* vuelve a desarrollarse este tópico, como “momento ético de la guerra”. La idea es clara: La guerra no es un mal absoluto ni una

81 *Ibidem*, VI, A, a, 335.

mera contingencia exterior. En ella, por el contrario, la pura necesidad natural, que afecta como contingencia a todo lo finito, es elevada a la libertad en la decisión del soberano; y lo que es una amenaza natural de finitud (la muerte, el sacrificio de los bienes, etc.) se convierte ahora en algo ético *porque es querido*, pues lo meramente individual encuentra su verdad efectiva en lo universal que radica en el Estado⁸². La idea kantiana de la *paz perpetua*, por lo tanto, es utópica, porque ninguna alianza o confederación de naciones puede eludir la ley dialéctica de la historia.

3. La guerra como instancia ante el Tribunal de la Historia

Como se ha visto, *Hegel* justifica la guerra desde el punto de vista de la salud del Estado, como un recurso político natural que en ocasiones resulta necesario para preservar la paz interior. Pero aquí no se detiene la justificación. Por el contrario, ella debe buscarse también y principalmente en la perspectiva de la historia universal.

La guerra no sólo es un procedimiento válido para buscar el Derecho verdadero, en ausencia de un tribunal superior eficaz. Tampoco es tan sólo un medio para decidir fácticamente cuál es la más grande fuerza creadora presente. En rigor, las dos cuestiones son estrictamente una y la misma. Es necesario distinguir tres momentos distintos en la consideración del Derecho en el orden internacional, a saber:

- 1º) Con relación a sus componentes, según ya se vio, el Estado tiene un Derecho absoluto y se erige así en la individualidad máxima.
- 2º) En las relaciones exteriores, en cuanto puramente negativas, los Estados se enfrentan como individuos aún no diferenciados; es ésta una proyección casi inmediata al orden internacional del Derecho Estatal interno centrado en la idea de soberanía absoluta; es la esfera de lo que suele entenderse como Derecho Internacional Público, y cuyo núcleo está constituido por el reconocimiento recíproco de los Estados (como individualidades) y por la costumbre.
- 3º) El momento del Derecho del Espíritu del Mundo; he aquí el momento fundamental, ubicado en el tránsito mismo a otra etapa dialéctica (la del Espíritu Absoluto). Conviene detenerse en esta idea.

La guerra se justifica como una instancia del Espíritu del Mundo, en la que éste se manifiesta encarnado en un pueblo y en su conductor, confiriéndoles a ambos el Derecho absoluto. Frente a esta sentencia del Tribunal de la Historia no hay ningún Derecho válido que se le pueda oponer –ni interno ni internacional– porque ella es la misma voluntad creadora del Derecho. La guerra, pues, no es un recurso

⁸² “La guerra es la situación en la cual se toma en serio la vanidad de los bienes y las cosas temporales –que sin ella no pasaría de ser un discurso edificante– y es por ello el momento en el que la idealidad de lo particular adquiere su Derecho y deviene realidad efectiva” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ob. cit., 353). “En la paz la vida burguesa se ensancha más, todos los ambientes se hunden, y a la larga eso es un encenegarse en el vicio de los hombres. Pero a la salud le es debido la unidad del cuerpo, y cuando los miembros se endurecen ya está presente la muerte” (ibídem, parág. 324, observación).

excepcional sino un momento necesario y culminante de la política, en tanto ésta es emergencia del Espíritu.

V. Observaciones críticas finales

1. *Una petición de principio fundamental*

La famosa afirmación según la cual “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, y la consiguiente identificación de ser y pensamiento es sólo una petición de principio. Ella resulta de la aceptación sin crítica del principio de inmanencia de la conciencia y de una peculiar interpretación del mismo. Lo que para *Kant* constituyó uno de los problemas más graves de sus *Críticas* –la cuestión del realismo y del idealismo– fue resuelto sin debate alguno y, lo que es peor, sin que su respuesta fuera fundada.

Ahora bien, ni el principio de inmanencia ni su derivación idealista son de por sí evidentes. Por el contrario, implican el desconocimiento y la falta de discusión de la doctrina aristotélica de la intencionalidad aristotélica y la negación de un dato primario de la experiencia humana: su constitutiva apertura a un mundo, del que forma parte sin identificarse.

Todo el sistema hegeliano se apoya en el vacío de la falta de fundamentación⁸³.

2. *El sofisma de la Dialéctica hegeliana*

Llama la atención el escaso sentido crítico con el que suele aceptarse el “valor positivo de la negación”⁸⁴ y la arbitraria mescolanza de las cuatro relaciones de oposición clásicas, en especial la confusión de contrariedad y contradicción⁸⁵. Hay en el pensamiento hegeliano un enorme sofisma, que consiste en confundir la negación lógica pura y simple (que está presente en la contradicción), con la distinción que opone como contrarios dos cosas dentro de un mismo género o en un mismo sujeto, lo cual implica, claro está, otra forma de negación. Ahora bien, el movimiento es precisamente el pasaje de una cosa a su contrario (ejemplo, de la paz a la guerra, o del calor al frío); en la contradicción, en cambio (v. gr. “blanco” y “no-blanco”, en el orden conceptual, o “todos los entes son blancos” y “algún ente no es blanco”, en el orden proposicional), no hay movimiento alguno; a lo más, un movimiento lógico aparente.

83 Merece citarse la obra de Fabro, C. (1969). *La dialéctica de Hegel*. Buenos Aires. Columba. El autor ofrece una selección de textos hegelianos y una lúcida exposición y crítica del principio de inmanencia, así como una rigurosa comparación metafísica entre realismo e idealismo como actitudes fundamentales.

84 Cf., como ejemplo, Niel, H. (1945). *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*. Paris. Aubier, 216-217; y Léonard, A. (1974). *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* París-Lovaina, 29-30.

85 Niel entiende que hay un “pasaje” de la contrariedad a la contradicción (cf. ob. cit., 218.220). Pero no es así, porque ya en el plano de lo que supuestamente debería ser la contradicción, Hegel pretende sacar de ella las consecuencias que Aristóteles admitía para la contrariedad: el movimiento. El hecho es que el filósofo alemán no ofrece ninguna explicación que justifique su procedimiento.

Lo dicho pone ya en cuestión la lógica de la dialéctica hegeliana⁸⁶. Pero además, ¿de dónde surge que algo tenga efectivamente que moverse? El dinamismo es, ciertamente, un dato de experiencia, pero nada autoriza a convertirlo en ley metafísica universal.

3. ¿Qué es el espíritu?

Pese a la profusa mención que hace *Hegel* del “Espíritu”, este concepto resulta ser metafísicamente problemático, no sólo en su sistema, sino en general para toda metafísica inmanentista. La razón de esto es que el estatuto metafísico del espíritu –sea que se lo entienda como Idea, Acto o forma pura– exige necesariamente un Absoluto trascendente, porque en su propia esencia o naturaleza como espíritu radica una constitutiva referencia a la infinitud del ser. Pero más allá de esta cuestión, cuyo análisis conduciría al pensamiento por otros derroteros lejanos de la Política, la aporía del espíritu resulta especialmente evidente en el caso de *Hegel*.

En efecto, para el filósofo alemán, el espíritu es libertad; la diferencia más profunda con la materia consiste en que ésta es el reino de la necesidad. Pero resulta que la libertad, a su vez, no es otra cosa que autodeterminación necesaria, tanto o más necesaria que la necesidad de la materia. Podría intentarse salvar este embrollo diciendo que la libertad es algo más que autodeterminación: es autodeterminación consciente; pero en este caso, el problema se traslada al concepto de conciencia, sobre todo si se tiene en cuenta que tanto ésta, como la propia libertad y el espíritu, es progresiva.

Por otra parte, la naturaleza material no es algo ajeno al espíritu sino, precisamente, su negación como objeto de la conciencia.

El asunto no tiene remedio. Por otra parte, no tiene sentido buscar una diferencia metafísica cuando no existen, propiamente hablando, verdaderas esencias específicas. De ahí que sea tan posible hablar de un idealismo espiritualista como de un idealismo materialista; y esto último es lo que hizo *Marx*, aunque llamando “realismo” a su idealismo.

86 En su obra (1992). *La filosofía de las universidades* (título original: *Ueber die Universitäts-Philosophie*, editada en Berlín en 1851, dentro de una recopilación de trabajos menores llamada *Parerga e paralipomena*), trad. italiana de G. Colli, con nota previa de F. Volpi. Milano, Adelphi Edizioni, Schopenhauer tiene juicios durísimos sobre la filosofía hegeliana. La llama “pseudo sapienza” (25), “payasada filosófica” (26), “la más escandalosa charlatanería filosófica, de la cual nunca había podido avergonzarse el mundo” (89). En concreto, la acusa de oscuridad buscada, ambigüedad, contradicción, de usar palabras inventadas y de cambiar el sentido de las palabras existentes. Dice: “Cuando una semejante filosofía de cátedra quiere sustituir pensamientos reales por frases incomprensibles que atontan el cerebro, por palabras de nuevo cuño y por ideas inauditas, la cual absurdidad viene llamada especulativa y trascendental, ella se convierte en una parodia de la filosofía, a la que desacredita” (110).

4. *El gnosticismo político hegeliano*

Henri Niel resume así la concepción política de *Hegel*: luego de recordar que según el filósofo alemán no debe atribuírsele al Estado la realización del bien común (lo cual para el exégeta francés sería un error del racionalismo), agrega que “lo propio del Estado es perseguir, en el *Hic et Nunc*, la realización de un fin trascendente a la historia. A este fin lo hemos reconocido como siendo la creación efectiva de una comunidad de sujetos, la realización progresiva del reino de Dios sobre la tierra”⁸⁷. Pero esto supone que haya algo trascendente a la historia, idea completamente ajena a *Hegel*.

El fin del Estado no es el bien común, para este sistema. Esto es cierto. El fin del Estado es la realización del Reino de Dios sobre la tierra; sobre esto tampoco hay dudas. Pero la cuestión es saber ¿quién o qué es el dios de *Hegel*? Pese a cierto barniz cristiano con el que él intenta enmascarar el sistema, es claro que no se trata, en el caso, de un Dios trascendente, radicalmente distinto del mundo, Acto Puro, creador libre, etc., según la tradición clásico-cristiana. Se trata, por el contrario, de una divinidad inmanente al mundo y a la historia, que se realiza en ellos y cuya ley interior es la necesidad dialéctica. Un dios necesario, de espiritualidad tan cuestionable como su trascendencia; un dios astuto, cruel, que usa de las pasiones, de las luchas y de la sangre de los hombres para obtener su propia vida. Se trata, en rigor, del Príncipe de este Mundo, cuyo poder es idéntico a su negatividad.

5. *La disolución de la tradición de la ley natural*

La ley natural, según la tradición clásica, es el criterio humano supremo de validez de la moral, el Derecho y el Estado. Criterio cuyos tres elementos conceptuales son la razón, la naturaleza y Dios, y que expresa un orden a fines: el bien común, la paz y los fines autárquicos de la persona. En el orden político, la ley natural cumple tres funciones principalísimas: a) es fuente de validez del Estado mismo como institución, de su autoridad o *potestates*, y del Derecho Positivo; b) es, a la vez, límite de todo ello; y c) es orientación o guía de la buena política, del recto ejercicio de la autoridad y del buen contenido de la legislación o de la doctrina judicial.

Nada de esto ha quedado en pie en el sistema hegeliano, pese a la reiterada invocación a la “Razón” y a “Dios”. Más bien el resultado es todo lo contrario. En definitiva, es la exaltación de la soberanía absoluta, del caudillaje, de la fuerza, de lo negativo y de la guerra. Puede decirse, sin temor a exagerar, que el pensamiento hegeliano significa un punto extremo del desarrollo de los principios del pensamiento moderno y uno de los umbrales del contemporáneo.

La razón, la primera regla de la ley natural, que es la fuente de la luz del *noûs* según *Platón* y *Aristóteles*, se pierde en la oscuridad de las contradicciones dialécticas. Podría aplicarse al propio *Hegel* un aforismo que gusta aplicar a los adversarios:

⁸⁷ *Ibidem*, 284.

“[...] en la oscuridad [de la noche de las contradicciones dialécticas, agrego por mi parte] todos los gatos son pardos”.

La naturaleza (la *phýsis* clásica) se disuelve en el devenir dialéctico, que viene a ser así un nominalismo disfrazado, en tanto propiamente hablando no cabe referirse a esencias específicas con consistencia sustancial. Ella, por lo tanto, no puede ser regla y medida del obrar.

Por último, el gran ausente es el Dios verdadero, Señor de la Paz. Hegel no parece haber comprendido, o se negó a comprender, la riqueza infinita del Ser, que en cuanto es infinitamente perfecto es difusivo de sí mismo, desbordándose en la participación que de Sí mismo hace al crear *ex nihilo* a los entes finitos y a la gracia de Cristo, mediante un acto de amor y libertad, sin necesidad alguna y sin emanación (al modo neoplatónico-gnóstico). No comprendió, o se negó a comprender, que en la roca viva de esa Bondad subsistente se funda la posibilidad y la actualidad del bien común político y de la ley natural, principios de toda razón y justicia para los hombres, el Estado y el Derecho en la vida temporal. Bondad que es la única autarquía absoluta, y que convoca como fin último a toda la creación. Este enmascaramiento de la realidad mundanal que *Hegel* lleva a cabo en la noche de la dialéctica, mediante la que pretende divinizar los hechos, significa algo más que una forma de ateísmo disimulado. Significa una tentativa de sustitución de la verdadera Divinidad por otro espíritu: el espíritu de este mundo. Y eso parece satanismo. La consumación de la política y de la suprema justicia mediante la guerra es una confirmación.