

LA CRÍTICA AL DERECHO NATURAL MODERNO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

The Critique to the Modern Natural Law in Hegel's Philosophy

Juan Ignacio Arias Krause*

RESUMEN: Las dos vertientes desarrolladas por el Derecho natural en la modernidad son asumidas por el filósofo alemán G. W. F. Hegel de manera crítica, al desmontar, por un lado, las inconsistencias del Derecho empírico y, por otro, las insuficiencias del Derecho formal. Con esta crítica se establece un punto que es esencial para la comprensión del devenir del iusnaturalismo moderno y, al mismo tiempo, el lugar que ocupa éste en el pensamiento de Hegel, pues con ello se puede entender la organización de la completa arquitectura que tendrá la madura *Filosofía del derecho* como, a la vez, el lugar y la importancia que tiene ésta en el desarrollo general del Derecho natural.

ABSTRACT: *The two tendencies developed by Natural Law Theory in the Modernity were critically assumed by the German philosopher G. W. F. Hegel, by deconstructing, on the one hand, the inconsistencies of the empirical Natural Law, and on the other hand, the insufficiencies of the formal Law. Thanks to this critique it is achieved a crucial point of view to understand the development of modern European Natural Law, and, at the same time, the place that it occupies in Hegel's thought. Indeed, thanks to it we can understand both the organization of the complete architecture of his mature Philosophy of Law and the relevance that it has within the general development of the Natural Law Theory.*

PALABRAS CLAVE: Filosofía del derecho, Filosofía Política, Derecho natural empírico, Derecho natural formal, Hegel.

KEYWORDS: *Philosophy of Law, Political philosophy, empirical Natural Law, Formal natural Law, Hegel.*

Fecha de recepción: 16-03-2013

Fecha de aceptación: 24-06-2013

1. INTRODUCCIÓN

“Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural” es el título de un pequeño y complejo texto publicado por Hegel en el segundo y tercer número del *Kritisches Journal der Philosophie*, entre 1802 y 1803, en el tiempo de permanencia en Jena bajo el alero de Schelling, quien fuera el fundador del importante *Journal*¹. El título del escrito ya deja en evidencia la relación y el

* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. E-mail: juanignacioak@gmail.com

¹ En opinión de Georg Lukács el *Kritisches Journal der Philosophie* tiene ganado un espacio en la historia de la filosofía, no sólo por haberse dado en él el trabajo común de dos amigos que son, a la vez, dos grandes filósofos, sino porque en la revista se concretó el paso del Idealismo subjetivo al objetivo (Lukács, 1963, p. 263). Sin duda este juicio es parcial en relación a Hegel (tal concreción Schelling ya

enfoque que daría Hegel al tema del derecho, cuestión que lo relaciona a la vez con el trabajo y con las preocupaciones que lo embargan desde 1800, como es la sistematización y cientificidad de la filosofía². De hecho, nada más comenzar el escrito reivindica el vínculo específico que debe tener cada ciencia particular en relación con la filosofía:

“Cada parte de la filosofía posee aptitud, en su particularidad, para constituir una ciencia independiente y para adquirir una perfecta necesidad interna; porque aquello a lo que se debe que una ciencia sea verdadera, es a lo absoluto” (Hegel, 1979, p. 4).

Cuestión que se verá reiterada posteriormente en el segundo párrafo de la obra madura sobre de la *Filosofía del derecho* de 1820, al realizar exactamente la misma especificación en relación al derecho como *parte* de la filosofía³. Pues, como señala Denis Rosenfield⁴, ahí cuando Hegel dice “parte” (*Teil*) hay que leer “miembro” (*Glied*), entendido como elemento esencial del movimiento de la *totalidad de lo orgánico*, término éste que se destaca reiteradamente en el escrito juvenil de Jena. Por tanto, en cuanto esta parte o miembro comparezca ante la idea de totalidad comprendida como una unidad organizada, todas las partes que se desarrollan de manera independiente se encontraran cumpliendo la necesidad de la idea, contrastando, por ello, esta concepción de organización interna propia de la filosofía que pretenda el estatuto de sistemática, con un tipo de organización que se realice como mero orden externo⁵, organización, esta última, en la cual se encuentran el

la había realizado varios años antes), pero es importante la referencia, incluso en esta parcialidad, pues es la influencia que ejerció Schelling sobre Hegel la que se lee en los escritos publicados en la revista, y donde elabora los contenidos de sus trabajos teniendo como fin el espíritu objetivo. Por lo demás, será este mismo carácter el que será salvado por los lectores marxistas de Hegel, el que les servirá como excusa, a la vez, para criticarlo como pensador conservador, una vez que ya haya realizado su completo sistema, a donde el espíritu objetivo quedará relegado a favor del espíritu absoluto, y donde el Estado será un momento previo al arte, la religión y la filosofía.

² Como es sabido, tal era la preocupación de la época y, fundamentalmente, de su generación. En noviembre de 1800 Hegel escribía a su, por entonces, amigo Schelling, las siguientes palabras: “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.” (Hegel, 2003, p. 433). A su vez, ese año, el destinatario de esta misiva, en el prólogo a su libro *Sistema del idealismo trascendental*, fechado en marzo de 1800, había escrito: “El fin de la presente obra es precisamente este: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber.” (Schelling, 2005, p. 138).

³ “La ciencia del derecho es *una parte de la filosofía*.” (Hegel, 2004, p. 23).

⁴ Cfr. Rosenfield, 1989, p. 34.

⁵ Heidegger, en un texto sobre el escrito de la libertad de 1809 de Schelling, destaca el significado que tiene la palabra *Sistema* para el *Idealismo alemán*,

propio Derecho natural –según ha sido tratado en el pensamiento moderno– y todas las ciencias experimentales. Estas ciencias, dice Hegel, “se han visto obligadas, en definitiva, a confesar su alejamiento; reconocen pues, como su principio científico, lo que suele denominarse experiencia y renuncian en consecuencia al derecho de ser verdaderas ciencias, contentándose con existir como un conjunto de conocimientos empíricos.” (Hegel, 1979, p. 3)

Según el modo científico de entender el Derecho, existe una distinción entre la forma y el contenido que se da en el concepto de derecho y su representación. La ciencia del derecho, como parte que es de la filosofía, no tiene su razón de ser en sí misma, más bien ésta tiene que ser demostrada a partir del desarrollo total de la Idea. La circularidad que el Derecho es, en tanto ciencia particular, asume su concepto como presupuesto, el cual es dado por la Idea de totalidad (en cuanto necesidad de que forme parte de esta totalidad), pero en cuanto ciencia tiene el deber, a la vez, de demostrarla como su resultado, esto es, tiene el deber de ordenar toda su estructura formal en manifestar la Idea. Esto quiere decir que mediante el contenido que le es propio (y que en un principio tiene como un inmediato) asume la forma del concepto del derecho, de modo que al final del proceso que compone la actividad de los distintos momentos del derecho (recuérdese, según la madura *Filosofía del derecho*: derecho abstracto – moralidad – eticidad⁶) pueda incorporarse a la fluidez del todo, ajustándose plenamente a él. Dicho en otros términos: el principio que rige el derecho, es un principio que no es inventado ni pertenece exclusivamente a la ciencia del derecho, por el contrario, es el principio el que le exige a esta ciencia realizarse para poder manifestarse él mismo según la Idea en el mundo objetivo. De esta manera, si seguimos el orden de donde proviene el mundo del derecho en el sistema hegeliano, como es el *espíritu subjetivo*,

siguiendo su etimología, la cual tiene su fuente de la voz griega *synistemi* (yo pongo junto). La *reunión* que en sí mismo significa *systema*, puede ser una reunión de tres tipos: como orden interno, un mero acumular externo, o un marco que le da orden a algo desde un afuera. Con la necesidad del fundamento impuesto por la época moderna, el sistema acoge el primero de estos significados: tomando un principio que sea justificado por sí mismo se puede establecer un orden independiente de cualquier factor externo. “Sistema es el ensamblamiento interno de lo sabible mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el *medium* del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser mismo. Si el sistema no tiene pues en su esencia nada de lo extrínseco y casual de la disposición artificiosa, que coloca un material en compartimentos, bajo títulos y números, entonces la formación de sistemas se encuentra bajo condiciones muy determinadas, y no puede presentarse históricamente en cualquier época.” (Heidegger, 1996, p. 35).

⁶ “Cuando hablamos de Derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la Moralidad, la Eticidad y la Historia universal, que pertenecen asimismo a nuestro tema, porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos.” (Hegel, 2004, p. 54).

encontramos que es mediante la actividad de la voluntad en su dimensión subjetiva como ésta busca una concreción en la realidad, con fin a escapar de una realización segregada. Con este impulso la voluntad buscará y desarrollará en lo otro de sí la manera propia de realizar su actividad en el mundo, de modo que el contenido que le es propio tenga que realizarse según la forma del momento al cual ingresa, con fin a coincidir entre ellos y a encontrar en aquella exteriorización de la voluntad la forma propia del concepto para que éste se manifieste según su necesidad.

De manera general, tal exigencia no es exclusiva sólo del Derecho, sino que es la labor que tiene toda ciencia que se pretenda filosófica, en el sentido de ser miembro del todo orgánico que comprende a la filosofía como sistema científico: "En el conocimiento filosófico, la *necesidad* de un concepto es lo principal, y el camino que se presente como el *resultado* de un devenir constituye su demostración y deducción." (Hegel, 2004, p. 24). Demostración, ya lo dijimos, porque toda ciencia particular presupone la Idea y constituye parte de la fluidez que caracteriza su despliegue y, a la vez, tiene que concretarla en representaciones que le son propias a su momento, de modo que su propio desarrollo sea la deducción de aquel presupuesto con la que comenzó.

El escrito sobre el Derecho natural es rico en su contenido formal, donde analiza con rigor esta unidad de las ciencias, pero con fin a demostrar el principio del Derecho vinculante no sólo para un ámbito particular, sino presentando aquella formalidad como determinación concreta en la realidad, lo cual quiere decir que lo que Hegel se propone con este escrito es encontrar un principio que unifique los modos de presentación de la realidad política de los pueblos bajo el principio de la libertad, asegurando el desarrollo del concepto y su existencia en cuanto vida ética, como la realización plena de la libertad subjetiva en la realidad, sin que esa estructura política ejerza coacción sobre ella.

El artículo presenta el análisis que hace Hegel de las dos formas en que se había desarrollado el modelo iusnaturalista del Derecho en la modernidad, para demostrar sus errores y, de este modo, desmontar cierto tipo de formulaciones en torno al Derecho. Lo que logrará Hegel con este análisis es exponer las insuficiencias con las se presentaba el Derecho natural en su época, para lograr, así, responder a las exigencia que su tiempo le imponía. Por ello, con este escrito Hegel logra aquello que sostiene el jurista italiano Norberto Bobbio:

"La filosofía del Derecho de Hegel a la vez que se presenta como la negación de todos los sistemas de derecho natural, también es el último y más perfecto sistema de

derecho natural, el cual, en cuanto *último*, representa el *final* y en cuanto *más perfecto*, representa el *cumplimiento* de aquello que lo había precedido." (Bobbio, 1967, p. 55).

Así, el escrito de 1802 significa el fin de un modo de entender el Derecho natural, llevando a cabo su disolución, donde "las categorías fundamentales que habían elaborado los iusnaturalistas para construir una teoría general del derecho y del Estado, las rechaza Hegel mediante una crítica, a menudo radical, que tiende a mostrar su inconsistencia y su insuficiencia" (Bobbio, 1967, p. 55). La exposición de estas *inconsistencias* e *insuficiencias* es lo que será revisado a continuación, en cada uno de los dos momentos del artículo, el primero dedicado a las inconsistencias del Derecho natural empírico y el segundo a las insuficiencias del Derecho natural formal.

2. EL DERECHO NATURAL EMPÍRICO

Con la determinación que se ha señalado en la introducción, la cual comprende a las distintas ciencias como miembros organizados y vinculados de un todo, Hegel presenta el error de aquellas disciplinas particulares que tienen la pretensión de ser autónomas, libres de una forma externa, y que contienen la exigencia de darse a sí mismas un principio propio⁷. El problema que surge de la consideración de partir de lo particular, es que al no tener su inicio en una unidad previa, lo que éstas ciencias hacen es elevar un elemento de la multitud contingente a principio, haciendo con esto de la parte (que ya no miembro) el todo, pues separan de la realidad un elemento específico que les servirá para ordenar y establecer las medidas que le son propias a cada una de ellas.

Este modo de proceder que le es propio al empirismo, tiene, por un lado, la virtud de comprender las oposiciones que se presentan en la realidad, sin embargo, para alcanzar a establecer un orden dentro del caos que ellas representan, sólo puede elevar a unidad *una* de aquellas oposiciones, con lo que a lo mucho podrá alcanzar la unidad de *aquella*, pero no la unidad de la totalidad de las oposiciones tal como se presentan en la realidad.⁸

⁷ Crítica ésta que se extenderá a lo largo de toda su obra. Como se lee en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: "En lo que concierne a las verdades históricas, para referirse brevemente a ellas, en lo tocante a su lado puramente histórico, se concederá fácilmente que versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias de él" (Hegel, 1966, p. 28).

⁸ La crítica al empirismo científico es ciertamente un tema de primera actualidad tanto en aquella época, como en la nuestra. Lo que es dicho por Hegel contra el empirismo, a fines del siglo pasado es repetido por Luhmann en relación a la crítica al escepticismo que surge al considerar como principio la multitud, y el

El modo de proceder del empirismo no hace más que culminar en un formalismo tan abstracto como el que es el objeto principal de su crítica, pues su modo de operar, en teoría política, se caracteriza por realizar una especie de purificación inductiva con fin a elevar los fenómenos a una supuesta esencia del Estado y de la naturaleza. Hegel en este punto pone como ejemplos claros de este modo de proceder las concepciones que elabora el empirismo del estado de naturaleza y de la misma naturaleza humana: para llegar a una idea de lo que éstas son, el empirismo opera por vía negativa, realizando un acto de exclusión de todo elemento que pueda parecer accidental y efímero, con fin a quedar con aquello último que no contiene nada impuesto (ya sea político, cultural, religioso o del orden que sea), siendo el resultado de tal exclusión la esencia del hombre, y el estado en el que habitaría este hombre purificado de toda construcción, es un estado natural, anterior a toda institucionalidad.

Pero este modo de proceder, crítica Hegel, no es en absoluto un proceder correcto, pues lo único que hace es "exterminar" cantidades. Al no tener un principio válido, el empirismo no puede establecer un criterio que contenga una necesidad interna, mediante la cual se garantice su resultado final. Las deficiencias de su método son graficadas elocuentemente a partir de una idea –que funciona como un prejuicio, pues se sabe de antemano a donde se quiere llegar– de ese todo, pero en tanto idea que se ha alcanzado por vía negativa, poniendo aquello otro que sea esta realidad, como la verdad de ésta; "por tanto, [trata sólo] de una multiplicidad de lo dividido o de relaciones y, en la medida que la unidad se pone como todo, se puede poner el nombre vacío de un armonía externa y sin forma, bajo el nombre de sociedad y de Estado" (Hegel, 1979, p. 19).

El problema político que contiene el empirismo es el hecho de poner a lo singular como la base del todo, lo cual equivale a decir que el individuo es anterior al Estado, y que desde él se llega a éste. En

escepticismo que brota de tal consideración: "Este [el escepticismo] *questionaba* la posibilidad de una relación sólida y verdadera entre conocimiento y realidad ya que todo puede ser diferente, aunque hoy se constata que una relación de este tipo *no puede existir* porque conduce a una sobrecarga de informaciones, lo cual excluiría el conocimiento" (Luhmann, 1996, pp. 174-175).

Lo que se logra, por cierto, es una acusación de sorprendente actualidad. Al elevar los elementos empíricos a principios y leyes, aquellos pasan a convertirse en una "especie de ideas indiscutibles de validez universal y de prejuicios." Este hecho denunciado por Hegel es un error asumido desde los teóricos de la Revolución francesa, al hacer de principios eminentemente éticos principios políticos, tomándolos desde su abstracción, sin mediatizar el paso de lo individual a lo universal y, posteriormente, el paso inverso, de lo universal a lo individual. De manera tal que aquellos principios que en sí mismos son los más altos, se convierten en meros prejuicios que ostentando la bandera de la universalidad, no hacen sino acabar en el *terror* y en la *furia de la destrucción*, que en su momento llevaron a cabo ciertas facciones revolucionarias.

esto Hegel retoma el carácter organicista ya señalado, rescatando la prioridad que le concede Aristóteles al todo, como anterior a las partes, sin entenderlo de modo cuantitativo, sino cualitativo, donde el todo no se agota en las partes, sino que se encuentra presente en ellas, articulándolas.

El empirismo conduce a un formalismo vacío porque procura eliminar aquello que es justamente su fuerte: la multiplicidad. Con esto hay que distinguir la posición hegeliana, quien dirige sus críticas al cientificismo empírico, y no al empirismo en cuanto tal, ya que a este último, muy por el contrario, es rescatado como momento fundamental del pensar filosófico⁹. La toma de conciencia de los datos que se ofrecen en la experiencia es el modo como comenzará en unos años más la *Fenomenología del espíritu* y donde procurará elevar esa conciencia inmediata del fenómeno a saber filosófico. Por ello, aunque sea inicial y precario este conocimiento, es a través de él por donde se parte para la constitución del saber en Ciencia. De esta manera, lo que se critica no es el fenómeno mismo, sino a la pretensión de elevarlo a universal, omitiendo de él todo lo que de fenómeno tiene, o sea, a él mismo.

“Hemos denunciado a la empiria científica, en la medida que es científica, por la positiva nulidad (*Nichtigkeit*) y por la falsedad de sus principios, de sus leyes, etc.; porque les atribuye a las determinaciones, mediante la unidad formal que ella misma les transfiere, la absolutez negativa del concepto y porque las explica como positivamente absolutas y siendo en sí, como fin y destino, principio, ley, deber y derecho, formas que significan algo absoluto” (Hegel, 1979, p. 21).

Por tanto, la crítica se realiza contra la universalización impuesta por la conciencia que lo conoce, la que le traspasa a lo empírico una exigencia que en cuanto finita no podrá alcanzar más que como ideal, y que por lo mismo se convierte en una mera abstracción vacía¹⁰. De este modo la crítica al empirismo presenta por

⁹ En la *Enciclopedia* sostiene: “En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción.” Y más adelante: “Tal como hace el empirismo, la filosofía sólo conoce lo que es; lo que meramente *debe* ser y por ello *no está ahí*, eso, la filosofía no lo sabe” (Hegel, 2008, p. 140).

¹⁰ Mediante esta manera de proceder del empirismo, la crítica política que realiza Hegel se encuentra dirigida al positivismo inglés, cuyo problema metodológico se basa en el hecho de establecer una norma positiva como universalmente válida, simplemente porque ha sido instituida por el poder soberano, y es válida por y este poder soberano, pero en sí misma la ley no contiene ningún tipo de necesidad, y se encuentra sujeta únicamente al arbitrio y a la contingencia del soberano. Por lo tanto, un hecho cualquiera puede establecerse en norma universal de conducta, si se ajusta a un modo formal de proceder (en definitiva, si aquel que la instaura tiene el poder soberano total para hacerlo valer como universal), pero independiente del contenido de ese hecho (por lo tanto, de si la norma responde a un mero capricho

un lado su parte positiva, como valor de la *empiría* y de la sensibilidad para la captación de las oposiciones que se dan en la realidad pero, a la vez, desvela la posición teórica que pretende hacer de ella una abstracción.

Este modo de proceder Hegel lo denominará posteriormente, como el "vicio del empirismo" (Hegel, 1999, p. 68), pues lo que hace el empirismo es manifestar una carencia que surge al aparecer la conciencia, pues "el conocimiento no puede detenerse en él [en un hecho individual y pasajero] y, por tanto, busca en el ser percibido el elemento universal y permanente" (Hegel, 1999, p. 68).

3. EL DERECHO NATURAL FORMAL

En el ámbito del derecho, tal ir más allá de la percepción se convierte en la necesidad de un principio formal puro que articule el orden jurídico y político. De manera que al modo de proceder inductivo que pone *a posteriori* este principio, le sucede, por esta misma necesidad normativa, la formulación *a priori* propia del orden político iusnaturalista, tal como fue realizado por el filósofo Immanuel Kant y continuado por su discípulo, Johann G. Fichte.

"Esta oposición real constituye en un sentido, el ser multiforme o la finitud, y, frente a éste, [se pone] la finitud, en cuanto negación de la multiplicidad, pero positiva como unidad pura; de manera que el concepto absoluto que se pone de esa manera, da lugar a esta unidad, a la que se ha llamado razón pura" (Hegel, 1979, p. 28).

Ahora la crítica procederá de modo inverso, si el empirismo se pierde en su relación sensible con las cosas, esta razón pura pone el principio de unidad de las cosas fuera de éstas. Y más aún, al momento que la razón pura se encuentra vinculada al orden de las costumbres, el principio que las ordena se encontrará puesto como un ideal, donde aquella realidad y el principio que la ordenaría jamás podrán tocarse, perdidos uno y otro en una infinitud, que establece el margen donde no habrá vínculo. De hecho, esta infinitud que se da entre ellos, para la razón práctica es lo que posibilita la relación y constituye al hombre como ser moral, pero será esta constitución la

del soberano o se ajusta a las necesidades reales de los súbditos). "Por eso para el iuspositivismo, el derecho positivo es *formal*, porque no se define ni por las acciones que regula, ni por el contenido de tal regulación, ni por los fines que esta acción persigue; se define únicamente con relación a la autoridad que establece las normas, o sea, con respecto al poder soberano. En pocas palabras, para el iuspositivismo, detrás de la ley no hay nada más que la voluntad soberana: *auctoritas non veritas facit legem*" (Marccone, 2005, p. 129.).

que hará imposible justamente su realización ética concreta¹¹, lo cual quiere decir que la legalidad que contiene el ámbito del derecho no puede ser determinante de la voluntad moral, así como la subjetividad de las leyes internas que la razón práctica se da a sí misma, no pueden establecerse como válidas en el mundo objetivo.

Desde un punto de vista externo a la cosa misma, interesante es ver las estructuras de cómo están escritas las obras sobre el derecho que tienen los autores a los que hacemos referencia. En la *Metafísica de las costumbres*, obra tardía de Kant, es donde complementa los principios prácticos *a priori* de la *Crítica de la razón práctica*, con su dimensión propiamente metafísica, que daría a la razón práctica la forma de sistema. Este texto se divide en dos grandes partes: la primera llamada *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* y la segunda *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud*. El claro dualismo que mantiene, y la imposibilidad que un ámbito rebase al otro, quedan patentemente manifiestos en la división general a la obra:

“Todos los deberes son o *deberes jurídicos (officia iuris)*, es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o *deberes de virtud (officia virtutis s. ethica)*, para los que es posible una tal legislación; los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un *fin*, que es a la vez un deber” (Kant, 1993, p. 50).

El imposible sometimiento de una legislación exterior en la íntima conciencia, también tiene su revés, en tanto ésta no puede objetivarse sin que pierda su forma moral. Puede hacerse ley, claro está, y ésta puede ser una ley que emane una especial aura virtuosa, sin embargo, no será una ley moral porque ésta sólo tienen tal valor cuando la conciencia se la da a sí misma, con plena autonomía.

La definición propia del derecho Kant la describe en la *Metafísica de las Costumbres* de la siguiente manera: “El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (Kant, 1993, p. 50). Esta línea conduce a la idea del derecho entendido como una forma pura, dado que se encuentra regido por la *ley universal de la libertad*, eliminando todo contenido posible de su ámbito propio: toda acción individual y social debe estar sometida a aquella forma y regla universal que es nada menos que la propia

¹¹ “Se comprende así por qué entre todas las facultades de la razón sólo la *capacidad práctica* puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensible que, por eso mismo, sólo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro” (Kant, 2002, p. 210).

libertad, uniendo así los ámbitos del ser con el deber ser, como forma ideal de acción.

Hegel, por su parte, vinculará de semejante modo el derecho con la libertad al sostener: "El *derecho* [...] debe tomarse no sólo en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia *de todas* las determinaciones de la libertad" (Hegel, 2008, pp. 523-524). Se diferencia de Kant al aclarar en la *Filosofía del derecho* que la existencia del derecho, en su forma positiva, se preocupa de las determinaciones particulares de ese concepto (Hegel, 2004, p. 25), por lo tanto, introduce en el Derecho contenidos que le darán vitalidad y posibilitarán su concreción en la existencia. Lo importante de destacar en estos puntos es la extensión justamente de la libertad –y de las ideas en general–, al ámbito del derecho y, por ello, de la realización del deber ser kantiano en la sociedad, ya desplazado al ámbito (o abiertamente involucrado) de lo social y lo político.

Tal desplazamiento, como bien apunta el filósofo alemán Georg Lukács¹², comienza a configurarse cuando el *deber ser* práctico ya no se encuentra restringido a un ámbito privado moral, sino que extiende su campo de acción al plano objetivo, tal como lo plantea tempranamente Hegel en 1795:

"Con la difusión de las ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas –incluso cuando siguen siendo limitadas como patria, Constitución– levantará los ánimos y éstos llegarán a sacrificarse por ellas..." (Hegel, 2003, p. 61).

La crítica va dirigida a establecer la oposición que acontecía en la acción del deber ser entre las formas religiosas y políticas de su tiempo, positivas y conservadoras, sujetas al orden del ser, frente a la acción política. Lo descrito es el viraje de lo ideal dirigido hacia lo real, que se da en Hegel, para suprimirlo mediante su acción. Frente a la dualidad kantiana destaca el sincero *entusiasmo del espíritu* descrito por Hegel, donde la conciliación del pensamiento con la realidad no tiene un oculto plan de la naturaleza que indica secretamente al filósofo la dirección moral de la historia.

De semejante modo, el discípulo más extremo de Kant, J. G. Fichte, por esos mismos años publicó dos obras, correctamente separadas, que siguen la misma división hecha por el maestro; éstas son: *Fundamento del derecho natural* de 1796 y la *Ética* de 1798, ambas, siguiendo los principios de su *Doctrina de la ciencia*. De la

¹² Cfr. Lukács, 1963, cap. "La leyenda reaccionaria de un periodo teológico del joven Hegel".

obra en torno al Derecho natural, la filósofa española Virginia López-Domínguez sostiene:

“Con esta obra Fichte pretendía ofrecer una filosofía real, en oposición a una filosofía puramente especulativa o abstracta y, por eso, en ella aparecen los principios fundamentales de su idealismo ético, que había dado a conocer poco antes en la *Fundamentación de toda Doctrina de la Ciencia* (1794-5), pero ahora en su aplicación a la vida social, con el objetivo último de crear las bases jurídicas para la construcción de un Estado que pudiera llegar a ser expresión de los principios morales” (Fichte, 1993, p. 7).

En la filosofía de Fichte, aquel objeto que se opone a la realización libre del sujeto ya no aparece como un oponerse externo, sino que surge de la operación ideal-real del sujeto autoconsciente¹³; en el ámbito político la operación será similar, al menos en un primer momento: el mundo de la legalidad, del mismo modo que en Kant, se encuentra escindido del de la moralidad, y si bien ambas tienen que ser racionales, las primeras coaccionan heterónomamente, en tanto que las segundas determinan de manera autónoma, encontrándose ambas escindidas en el actuar.

Sin embargo, el Estado ha de buscar y perseguir el entrecruzamiento del orden jurídico y el moral con fin a asegurar la ampliación de la libertad humana ahí donde su acción se torna dificultosa, tanto por la corrupción de la virtud como las oposiciones a las que se ve enfrentada la comunidad naturalmente, cuestión que le es propia por la construcción dual que se encuentra a la base de todo hombre: por un lado “a) un ser libre, racional; [por otro] b) una materia modificable, algo susceptible de ser tratado como simple cosa” (Hegel, 1990, p. 95). Teniendo tal intensión consecuencias tenebrosas, pues, de esta manera, el control legal se vuelve opresor con el fin de controlar y manipular aquella parte de la comunidad que no se encuentra determinada por el deber, forzándola a ser, si bien no de manera autónoma, sí heterónomamente virtuosa.

Partiendo de la distinción fundamental entre los dos planos, el derecho jamás puede rebasar su ámbito propio, intentando inmiscuirse en la conciencia moral de los hombres, teniendo que

¹³ En Fichte, ya fue dicho, el discípulo más extremo de Kant, la dualidad entre los dos ámbitos donde el sujeto realiza su acción es insalvable, y en este sentido, la obra de 1796 es particularmente interesante, pues el reconocimiento ajustado a derecho que se da entre los sujetos libres es a través de las relaciones intersubjetivas que ellos realizan. “Un ser libre sólo puede conocer otro ser libre porque se ve tratado por ellos como ser libre. De esto resultan dos cosas: 1) Puedo esperar el reconocimiento de mi persona libre sólo por aquellos a quienes yo mismo trato como personas libres; y, 2) en tanto que reconozco la libertad de aquellos, tengo que esperar también el tratamiento de mi persona como ser libre” (Hartmann, 1960, pp. 139-140).

limitarse a su propio ámbito de legalidad, circunscrito a la acción de hecho. Sin embargo es su deber establecer las bases para asegurar que los hombres, movidos por una creciente cultura, al momento de querer desarrollar su libertad en el mundo natural, puedan hacerlo sin encontrar obstáculo alguno. Es así como el Estado tiene que asegurarles a los hombres ciertos "derechos primordiales" que no puedan ser jamás removidos. Estos derechos –que tienen su marcada influencia en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano* de 1789– son expresados mediante leyes, las cuales exigen el sometimiento de los individuos a ellas. La ley exige este sometimiento, e incluso puede exigirlo, porque tanto su contenido como su forma no vulneran la libertad individual, sino que, por el contrario, la posibilitan al establecer con ellas un campo de acción comunitario donde los hombres al renunciar a parte de su libertad, aseguran la convivencia de muchos individuos en una "relación viviente". Pero es justamente la apertura que otorga la ley lo que hace que este tipo de relaciones pierdan la vitalidad con la que nacen. Al mantenerse la dualidad, la forma con la que se fija la ley, como universal, queda como esto, como algo fijado abstractamente, a lo cual los individuos se deben someter por fuerza de ley. Con esto, "la relación viviente ya no es posible que sea indeterminada, ya no es pues racional, sino absolutamente determinada y consolidada por el entendimiento; la vida se ha entregado a la servidumbre, y la reflexión ha conseguido la victoria sobre ella y la victoria sobre la razón" (Hegel, 1990, p. 97).

Hay que tener presente que la bandera de lucha que había tenido Hegel durante el período anterior al que revisamos, caracterizado por su estancia en Frankfurt, era en contra a la positividad tanto religiosa como política, lo cual ahora se patenta en la abominación a toda ley que se determine de manera abstracta y que se haga valer por formas coercitivas. En el escrito de 1802, *La constitución alemana*, opone a la idea usual de constitución (en tanto *Konstitution*), entendida como "una declaración escrita, promulgadas por un parlamento y sancionada por el poder ejecutivo, de los principios fundamentales de un Estado" (Duque, 1998, p. 402), la idea específica hegeliana de Constitución (en tanto *Verfassung*) identificada con "la *vida ética* de un pueblo, es decir, con el conjunto de leyes, costumbres y tradiciones que literalmente van haciendo historia y, por ende, se hallan en continuo cambio y movimiento" (Duque, 1998, p. 402). De modo que la "relación viviente" de la que habla Hegel en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, guarda relación con esa *vida ética de un pueblo*, la cual será la salida a esta forma de entender el derecho como simple promulgación de leyes que se transforman en normas formales que, por un lado, someten la naturaleza sensible de los individuos y, por otro, imposibilitan su desarrollo ético formal.

Con este modo de sometimiento que ejerce el Estado sobre los individuos, con fin al aseguramiento de los "derechos primordiales", la crítica a Fichte se amplía al dominio estatal absoluto analizado en *El estado comercial cerrado* (texto de 1800), donde el estado se convierte en el gran manipulador de todas las transacciones comerciales (claro germen del futuro socialismo) y donde los asuntos económicos y de propiedad son administrados por el Estado, al igual que la organización de la población en clases trabajadoras, organizándolas por un número determinado de miembros cada una, así como en general todas las transacciones comerciales se someten al criterio que el Estado determine, al modo del "Gran hermano" de Orwell. Pero, junto con ello, el Estado, a fin de asegurar de manera formal cualquier infracción posible a la acción libre de "las facultades" individuales, se debe tornar "estado previsor", coaccionando legalmente toda actividad comunitaria (al fin y al cabo toda actividad en el mundo, por tanto, real) de los individuos, deviniendo, de esta manera, en un estado policial¹⁴.

Hegel, de hecho, se burlará de la filosofía de Fichte que, partiendo del principio supremo de la libertad, termina en un estado policíaco, pues con tal tipo de previsiones, al insertar al Estado en un terreno que no le compete, hace de él un mero universal abstracto, con la pretensión de que se introduzca en todas las determinaciones finitas. Pero con esta intromisión lo que haría el Estado no sería más que perderse en una multiplicidad que de suyo es infinita, cuestión que no es –como caracterizará más tarde– sino una caída en un mal infinito, diseminado en campos dispersos y heterogéneos, que no logran encontrar unidad. Esta forma de entender el Estado es propia del entendimiento, y aclara, rememorando el manuscrito que escribiera en común con sus compañeros de seminario:

"Este Estado-entendimiento no es una organización, sino una máquina, el pueblo no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, sino una pluralidad atomizada y enfermiza, cuyos elementos son sustancias contrapuestas, en parte una multitud de puntos, de seres racionales, en parte materias diversamente modificables por la razón, elementos cuya unidad es un concepto, cuya cohesión es un dominar sin fin" (Hegel, 1990, p. 102).

En efecto, esta crítica ya se encontraba formulada en aquel *Primer programa*, pensado en común por Hölderlin, Schelling y el propio Hegel: "todo Estado –sostienen con rotundidad– debe tratar a

¹⁴ La crítica al estado policial defendido por Fichte tiene una célebre y anecdótica fama gracias al ejemplo puesto por Hegel en el Prefacio de la Filosofía del derecho, al exponer como un detalle a filosófico el hecho que Fichte exponga tantos detalles en "perfeccionar la policía de pasaporte". Gracias a esto sabemos que es Fichte el que introdujo la idea de poner un retrato en los pasaportes que sirvan para pasar de un país a otro. Cfr. Hegel, 2004, p. 19.

hombres libres como engranajes mecánicos, y puesto no debe hacerlo debe *dejar de existir*" (Hegel, 2003, p. 219). La importancia de este manuscrito destaca por la salida que se le da a esta destrucción del Estado, algo muy semejante a la que se plantea de manera reformulada por estos años, y que será la futura posición en el sistema del derecho hegeliano. En el texto juvenil, la muerte del Estado, o aquel "desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación" (Hegel, 2003, p. 219), lleva a la asunción del ideal moral del despliegue de la "libertad absoluta", ya no sometida a la coacción del Estado (ni tampoco al estado eclesiástico, el cual caerá del mismo modo que el Estado político, por las mismas razones, por "apoderarse" de las ideas, que en sí mismas pertenecen a cada hombre, mientras que en el caso eclesiástico, las ideas son de "un mundo moral, divinidad, inmortalidad" (Hegel, 2003, p. 219), sino desarrollada objetivamente en un pueblo, como "cuerpo orgánico de una vida común y rica". La fluidez orgánica de la que carece el Estado tiene su origen en la separación que no puede ser rebasada del mundo inteligible al sensible, lo cual hace que el intento de vínculo entre uno y otro acontezca en forma de dominio. Políticamente esto se puede traducir al problema de lo público y lo privado, donde acá se ha puesto de relieve el sometimiento del primero al segundo, sin establecer vínculos intermedios entre uno y otro, haciendo de este tipo de relación algo que posteriormente será considerado de totalitarismo, ideología a la que con gusto –de hecho, con bastante mal gusto y bastante ignorancia– se tiende a incluir a Hegel. Como ya se puede entrever por el tipo de críticas que hemos expuesto, Hegel condena el modelo de Estado autoritario, de poder concentrado, que defiende Fichte¹⁵: "el joven Hegel se muestra partidario del gobierno político fuerte, pero limitado al modo liberal inglés, conforme a su ideal del Estado como una esfera neutra" (Hegel, 2010, p. 50). A la vez, introduce al interior del Estado un tercer elemento que unirá ambos momentos –el público y el privado– haciendo de estos no dos posiciones cerradas uno del otro, sino en constante movimiento, con una vinculación necesaria entre ellos, sin la cual ninguno tendría existencia.

Ahora, ya resumiendo, tomamos las palabras del propio Hegel quien, de los textos referidos (el de Kant y el de Fichte), sostiene:

"En tales sistemas de la Doctrina de las costumbres y del Derecho Natural, dada la polaridad fija, absoluta, de la libertad

¹⁵ Es cierto que en Fichte existen momentos intermedios fiscalizadores del poder estatal y fundamentalmente que controlen la legalidad de su funcionamiento, como es la introducción del eforado, quien realiza esta acción. Sin embargo, teniendo leyes adecuadas a la "voluntad general", el poder del Estado se hace absoluto: "La base de la legislación jurídico-estatal es, a un tiempo, la de la legislación «civil» y «penal». Poder y legislación tienen que ser «perfectamente lo mismo»" (Hartmann, 1969, p. 141).

y la necesidad, no cabe pensar en una síntesis ni en un punto de indiferencia [...]. La contraposición permanece absolutamente fija incluso con el disimulo del progreso indefinido" (Hegel, 1990, p. 106).

En este escrito de 1801, leyendo ambos textos que se han mencionado, a la luz de la doctrina de la indiferencia de Schelling, Hegel ya sostiene lo mismo que en el texto de 1802-1803 será su tesis: la dualidad del formalismo tiene que ser superado por una unión más alta, referida en más de una ocasión como "relación viviente", "vida común", el pueblo como "unidad ética". Todas estas referencias no hacen sino anticipar lo que ya por estos años de Jena fue tratado, pero que al llegar a la cumbre de su pensamiento sobre el derecho, será el momento más alto, tal como es la unidad viviente comunitaria de la *eticidad*.

Así, si hicimos referencia a la conformación externa de los modos de presentar la *Doctrina de las costumbres* en los dos últimos autores que han recibido las críticas por parte de Hegel al modo de asumir el Derecho natural, siguiendo la dualidad presente en sus doctrinas, en la obra de 1820, la *Filosofía del derecho*, asume semejante división (al presentar por un lado el sistema del derecho y por otro el de la moral), dedicándole a cada una de ellas los dos primeros capítulos: el primero dedicado al *Derecho abstracto* vinculado a la tradición romana, la que pone en el centro de su preocupación la realización de la libertad del sujeto como persona, en quien encarna el derecho pero sólo abstractamente, como personalidad jurídica, en las formas de propiedad privada, de contrato (con otras personas, iguales en derecho que él, por el hecho de ser personas), y de injusticia (o como traduce *Unrecht* Ramón Valls Plana en la *Enciclopedia*: el *entuerto* en el derecho), y a través de ésta, de la interiorización del derecho, se revela el lugar de esa persona que no sólo se encuentra *sujeta* al derecho, sino que es en sí misma infinita, de este modo pasa al segundo capítulo, dedicado a la *Moralidad* –siendo éste un "plano más elevado de la libertad" (Hegel, 2004, 113), la personalidad abstracta ahora es sujeto, donde su voluntad, y él como sujeto, cobran existencia en el mundo–, y será por una exigencia interna a la cosa misma, de la propia voluntad, que ésta ya deja de moverse en su interno mundo propio, para pasar a encarnarse en las instituciones que componen la *eticidad*, tal como son la familia, la sociedad civil y el Estado.

4. CONCLUSIÓN

En el escrito de 1802 que se ha revisado, luego de examinar los dos modos como se ha tratado el Derecho natural en la modernidad, Hegel formulará de manera positiva su propuesta, saltando por sobre

sus antecesores más inmediatos, para encontrar en el mundo griego los elementos que servirán para acabar ya sea con las formulaciones arbitrarias del derecho empírico o bien con el abstracto posicionamiento del derecho formal. Tal vuelta no será tan sólo un mero preciosismo cultural romántico que caracteriza a su época, identificada con la vuelta al pasado, sino que contendrá la suficiente potencia para romper con el imperio de la exterioridad en el derecho que había determinado aquellas formulaciones, para lograr la interiorización de las formas políticas que habían emergido durante su época. A través de este movimiento se produce el cambio al tipo de comprensión que va del derecho a la *eticidad*, que caracteriza el último momento dentro de la *Filosofía del derecho*.

La vuelta a los griegos que realiza Hegel por un lado, acabará con la tradición del Derecho natural, a la vez que establecerá una nueva comprensión del derecho, mediante la idea organicista del Estado.

De esta manera, Hegel podrá asumir dos líneas de pensamiento que determinaran, por un lado, la estructura formal de su exposición madura del derecho, como, a su vez, la superación que hace del Derecho natural. Esto quiere decir que si bien Hegel se ajusta a su tiempo en la forma que tiene de pensar el derecho, será a través de esa misma forma que la superará, al incorporar un elemento nuevo que romperá con la mera formalidad que había recibido, para, a la vez, vitalizar su propia presentación. Las dos líneas de pensamiento a las que nos referimos son, por un lado, el Derecho natural moderno y, por otro, la interpretación de la *eticidad* en el mundo griego.

La simbiosis realizada por Hegel en nada es externa una de otra, sino que, siguiendo ya las suficiencias de su método, puede pensarlas ambas para responder a las exigencias de su propio tiempo, pues lo que hará que estas dos líneas de pensamiento no sean una simple reunión externa de elementos, será el modo filosófico de asumirlos, pues la forma de tratar el derecho ya no será circunscrito al mero ámbito epistemológico que corresponderá a una ciencia determinada, sino que a la vez (al mismo tiempo y, aunque en niveles distintos de realidad, en mutua dependencia) bajo el dominio ontológico. El método hegeliano une ambos dominios y, por ello, puede mantener abiertos los planos que las distintas formulaciones abstractas del saber mantienen escindidas, a la vez que establece un dinamismo entre ellas: "El método es de suyo dinámico y tal expresión dinámica muestra de suyo que los pliegues expresivos epistemológicos como ontológicos están en devenir, en proceso y no pueden no estarlo de esta manera" (Espinoza, 2012, p. 72).

Es ajustándose a este método como Hegel podrá asumir las exigencias que la época le imponía al pensar, pudiendo incorporar en su sistema las nuevas figuras políticas que habían surgido en su tiempo, no como una reunión externa, sino ajustándose según una necesidad interna.

Es por ello la importancia de la presentación realizada sobre las formas que ha tenido el *Derecho natural* de desarrollarse en la modernidad, pues demostrando sus insuficiencias y a partir de la crítica realizada, se puede comprender la original comprensión que realizará Hegel en torno a la *eticidad*, con la cual asumirá el legado iusnaturalista, para incorporar aquellos elementos conflictivos que se mantienen al margen de la comunidad política como un momento necesario de su desarrollo. De esta manera Hegel puede llegar a establecer algo que en su tiempo (y en el nuestro) se había convertido en la condición fundamental de la vida comunitaria: la integración política de los elementos divergentes.

BIBLIOGRAFÍA

Amengual, Gabriel (Cord.) (1989), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Bloch, Ernest (1949), *El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto (2009), *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (1967), "Hegel y el iusnaturalismo", *Diánoia*, Vol. 13, núm. 13.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bourgeois, Bernard (1972), *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

D'Hondt, Jacques (ed.) (1977), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo Veintiuno Editores.

— (1971), *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu.

Duque, Félix (2006), *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes.

— (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Espinoza, Ricardo (2012), "Hegel y el problema del método". *Revista de estudios hegelianos*, Centro de estudios hegelianos, Vol. 1., pp. 67-77.

Fichte, Johann Gottlieb (1975), *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires, Aguilar.

— (1993) *Para una filosofía de la intersubjetividad*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.

— (1984), *Primer y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Sarpe.

Fleischmann, Eugene (1992), *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard.

Garaudy, Roger (1965), *Dios ha muerto. Un estudio sobre Hegel*, Buenos Aires, Editorial Platina.

Hartmann, Nicolai (1960), *La filosofía del idealismo alemán. Tomo I y II*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Hegel, G. W. F. (1990), *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos.

— (2008), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.

— (1979), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke. Band 8*, Frankfurt a. M.

— (2003), *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

— (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (1979), *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Band 7*, Frankfurt a. M.

— (2010), *La constitución alemana*, Madrid, Tecnos.

— (1999), *Lógica I, II y III*, Navarra, Ediciones Folio.

— (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

— (1979), *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar.

Heidegger, Martin (1996), *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila Editores.

Heinrich, Dieter (1987), *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila Editores.

Hobbes, Thomas (2006), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hyppolite, Jean (1998), *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península.

— (1970), *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Calden.

Jaeschke, Walter (1998), *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal.

Kant, Immanuel (2002), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial.

— (2003) *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza Editorial.

— (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid,.

— (1969), *La filosofía como un sistema* [Primera introducción a la *Crítica del juicio*], Buenos Aires, Juárez Editores.

— (1993), *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ediciones Altaya.

Kervégan, Jean-François (2007), *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo.

Kroner, Richard (1948), *El desarrollo filosófico de Hegel*, Buenos Aires, Editorial Leviatán.

Labarrière, Pierre-Jean (1985), *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lukács, Georg (1963), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo.

Luhmann, Niklas (1996), *La contingencia como atributo de la sociedad moderna*, en Berian, Josetxo (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Lyotard, Jean-François (1997), *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa.

Marcuse, Herbert (2003), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial.

Marcone, Julieta (2005), "Hobbes: entre el isunaturalismo y el iuspositivismo". *Andamios*, vol. 1, núm. 2, pp. 123-148.

Palmier, Jean-Michel (2006), *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica.

Papaioannou, Kostas (1975), *Hegel*, Madrid, Edaf.

Plebe, Armando (1976), *Hegel*, Madrid, Editorial Doncel.

Ripalda, José María (1978), *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Ritter, Joachim (1986), *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona, Editorial Alfa.

Rosenfield, Denis (1989), *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica.

Schelling, F. W. J. (2005), *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos.

Stiehler, Gottfried (S/F), *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva.

Taylor, Charles (2010), *Hegel*, Barcelona, Anthropos.

Terry, Pinkard (2002), *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento.

Trías, Eugenio (1981), *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama.

Valls Plana, Ramón (1971), *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Editorial Estela.

Villacañas, José Luis (1997), *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal.