

EL DERECHO MORAL COMO ORDEN NATURAL DE LAS TOTALIDADES HISTORICAS

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. (W. F. HEGEL: *Philosophie der Geschichte*.)

El Derecho natural vive como dato sociológico en las conciencias individuales y puede informar los comportamientos sociales de los hombres, actuar como forma efectiva de vida social, aun sin convertirse formalmente en Derecho positivo. De otro lado, todo Derecho positivo existe como proyecto de realización del Derecho natural, y afirmar esto es lo mismo, dicho con otras palabras, que el decir que todo Derecho es un punto de vista sobre la justicia. (L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*.)

La *ciencia política* consiste en la exposición de la *organización*, que tiene un pueblo en cuanto un todo orgánico viviente por sí mismo. (W. F. HEGEL: *Philosophische Propädeutik*.)

La esencia de la idea de Derecho se refiere a la existencia de grupos humanos organizados. Los griegos concibieron la figura del mundo tomando como modelo el organismo vital que era la *polis*, cuya forma constituía lo máximo que era capaz de producir la *fisis*; la misión más alta de la inteligencia consistía en llegar a la contemplación de la *polis* ideal. Los medievales imaginaron el plan de la Providencia bajo la forma de Derecho o sistema del orden universal, que brota en medio de las relaciones interhumanas revelándose como costumbres. El Derecho natural moderno fue concebido, empero, geométricamente, distanciándose de la naturaleza concreta y de las costumbres, como un orden ideal que sólo la razón pura es capaz de concebir; el mundo intuido de las formas es sustituido por el sistema deductivo de las leyes, de manera que lo idealmente justo no se revela por sí mismo, sino a través de la voluntad humana que establece la ley.

Al negar, sin embargo, las nuevas fuerzas históricas, en parte suscitadas por él, la perfección del mecanicismo jusnaturalista, se hizo necesario explicar las diferencias entre las diversas concepciones de lo justo y lo legal.

Pasa entonces a primer término la idea de cambio, ante la cual las fórmulas del empirismo resultan insuficientes, puesto que son incapaces de abarcar la totalidad de los procesos, mientras el racionalismo sólo comprende la idea de todo como reunión mecánica, bajo compulsión, de las oposiciones formales, de manera que sólo cabe establecer un orden jerarquizando arbitrariamente aquéllas.

En los años en torno a la Revolución francesa se produce un rebrote de las concepciones orgánicas de la realidad, precisamente por el deseo terapéutico de determinar nuevos fundamentos del quebrantado orden social. Ciertamente que, con frecuencia, tales concepciones se hallan impregnadas de fuertes elementos ideológicos, sean de signo conservador, como las típicas de De Maistre o De Bonald, o progresistas, como las de Saint Simon y Comte, por mencionar sólo las que aparecen en íntimo contacto con el principal escenario de los acontecimientos revolucionarios. Una de ellas, pero mucho más equilibrada, a pesar de la leyenda, es la de Hegel, cuya doctrina acerca del Derecho natural sigue siendo ampliamente desconocida. Integra la intuición de la forma ideal con la deducción de las regularidades o uniformidades que le pertenecen.

El pensador alemán publicó, en el año 1802, en el *Kritische Journal der Philosophie*, del que fue coeditor con Schelling, un ensayo: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, cuya brevedad, pese a la desmesura del título, queda compensada por una impresionante densidad de pensamiento, incluso en comparación con otras obras del propio Hegel.

Fue escrito polémicamente contra Kant y Fichte, bajo la influencia de Schelling, quien, en sus obras más recientes, había llegado a la conclusión de que la primera revelación del espíritu es la naturaleza, siendo su meta el hombre —el ojo mediante el cual se contempla a sí misma—, de manera que, al final, la naturaleza se pone, al mismo tiempo, como sujeto y como objeto. Emplea ahí Hegel, por vez primera, como ha observado Lukács, el método histórico, preparando, por lo pronto, la filosofía de la historia de la *Fenomenología del espíritu*.

Estrechamente vinculado al inconcluso *System der Sittlichkeit* y a la coetánea *Verfassung Deutschlands*, constituye, sin duda, uno de los trabajos más seguros para entender las intenciones teóricas de su autor. En él renueva y moderniza, de acuerdo con Montesquieu y Schelling, la concepción aristotélica de la ética armonizándola con la idea medieval del Derecho, fundamentando así la doctrina rousseauiana de la voluntad general según la teoría de la ciencia de Kant y de Fichte. El organicismo de la difundida *Rechtsphilosophie*, que se contraponen al mecanicismo predominante todavía en la ciencia y que, jus-

tamente, es lo que impide que las después llamadas ciencias del espíritu alcancen un estatuto científico, sólo puede ser interpretado a partir de este escrito, el cual, entre otras cosas, aparte de una fundamentación filosófica del Derecho natural, contiene una importante doctrina de la ciencia entrelazada con la crítica del positivismo en sus dos modalidades, empirista y formalista, junto con una teoría etológica de la política y del derecho positivo. En un sentido, este ensayo constituye la primera aplicación científica de la famosa idea de la *Sittlichkeit*.

El alcance del presente trabajo se concreta en la exposición y comentario general de algunos de esos puntos.

1. LA CONSIDERACIÓN CIENTÍFICA DEL DERECHO NATURAL

Para Hegel la ciencia debe reflejar el estado del mundo en su totalidad. Pero la idea misma de ciencia conlleva que ésta no se reduce a una descripción *explicativa*, sino que envuelve una consideración pensante de su objeto, puesto que «lo que pasa por experiencia no consiste en la intuición inmediata misma, sino en ella elevada, pensada y explicada en lo intelectual, captada en su singularidad y expresada como necesidad» (1). Por otra parte, dado que cualquier ciencia se hace desde un nivel de existencia humana determinado, los datos de experiencia se someten cada vez al pensar que los unifica y organiza en una perspectiva universal. El conocimiento auténtico va siempre más allá del mero efecto y del reconocimiento de sus causas. Es lo que dice explícitamente en relación con el conocimiento histórico, que es el más global, sin embargo: «La pura explicación histórica de las leyes y estructuras no alcanza, no obstante, en orden a la finalidad del conocimiento, justamente más allá del efecto; sobrepasará su destino y su verdad si mediante ella debe justificarse para el presente la ley que sólo ha tenido veracidad en una vida pasada.» De lo que se trata es de discernir lo muerto y lo vivo, lo que es verdad, trayendo «a las mentes una diferencia que pueda eludir el modo formal de ver y que impida, necesariamente, que se tome por ley viviente lo que es negativo en sí o la dominación de las leyes negativas en sí, por el ser vivificado de la organización» (IV). Precisamente, el problema de cualquier ciencia —in-

(1) *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...*, IV. Hallándose en curso de edición la traducción castellana de este escrito, en lugar de citar páginas nos remitimos a la Introducción y las cuatro partes en que se divide. El lector interesado, dada la reducida dimensión de la obra, podrá compulsar fácilmente, así como en cualquiera de las ediciones alemanas, las transcripciones literales de diversos lugares del mismo.

cluida la mecánica, que Kant había excluido del conocimiento propiamente filosófico— se muestra de la manera más aguda en la ciencia del Derecho natural, la cual revela, empero, el carácter unitario del saber científico riguroso (filosófico), frente a la escisión introducida por aquel filósofo entre el conocimiento de la razón pura y el de la razón pura práctica. El punto de vista hegeliano es paralelo al de Comte; la ciencia del Derecho natural viene a ser el contrapunto de la Sociología del francés como la síntesis objetiva de todas las ciencias. La diferencia estriba en que Hegel, según el comentario del mismo Comte, era algo más metafísico, pues lograda la síntesis objetiva cree que todavía es posible, desde ella, una consideración pensante del Absoluto.

1.1. *La naturaleza de la ciencia*

La ciencia constituye, pues, un sistema unitario, recibiendo todas las ciencias particulares su unidad de la filosofía, dado que ésta «permanece en la idea del todo». Por eso la filosofía hegeliana no consiste en una reunión mecánica o analítica de las conclusiones de las ciencias determinadas, sino que éstas se constituyen como tales a partir de la ciencia de la unidad en sí, como determinaciones que se introducen en ella, penetrando, pues, su indiferencia y poniendo diferenciaciones o determineidades. Por eso es la filosofía la que le traza a cada ciencia su frontera, ya que, en definitiva, la realidad de cada una es consecuencia del desarrollo de las potencias del absoluto o la unidad, de manera que «esta limitación e idealización de las potencias se presenta en la realidad como la historia de la totalidad ética, en la cual oscila ésta, subiendo y bajando en el tiempo, entre las oposiciones» (IV). Las potencias del absoluto, como manifestaciones de la idea absoluta, son conocidas por las diversas ciencias particulares que se ocupan de sus modos de determinarse en la naturaleza. Hegel parte de la idea de unidad, pero la experiencia humana sólo conoce analíticamente las manifestaciones multivarias de la idea, construyendo así la ciencia—una idealidad— vista desde el todo que corresponde a cada una. La filosofía, que parte de la unidad, es la que percibe, empero, lo filosófico de cada ciencia, su referencia a la unidad. El método hegeliano es deductivo e inductivo a la vez. Al final del ensayo apela a Montesquieu, que «no ha deducido sin más las estructuras y las leyes singulares de la así llamada razón ni las ha abstraído de la experiencia, elevándolas luego a algo universal, sino que, igual las relaciones superiores de las partes del Derecho político que las determinaciones más bajas de las relaciones civiles, llegando hasta los testamentos, leyes matrimoniales, ect., las ha concebido lisa y llanamente, deduciéndolas del carácter del todo y de su individualidad, y con ello las ha mostrado de una manera que

puedan comprender los teóricos empíricos, que se imaginan reconocer las contingencias del Estado y de las leyes a partir de la razón y haberlas extraído del mismo sentido común o también de la experiencia universal, que la razón, el entendimiento humano, la experiencia de la que proceden las leyes concretas no son ninguna razón ni ningún sentido común *a priori*, ni tampoco alguna experiencia *a priori*, la cual sería absolutamente universal, sino pura y simplemente la individualidad viviente de un pueblo —una individualidad cuyas más elevadas determinaciones cabe concebirlas, a su vez, a partir de una necesidad más universal» (IV).

El mundo natural y el mundo del espíritu no son, *en cuanto fenómenos*, más que dos manifestaciones (atributos) de la misma sustancia, según la doctrina de Espinosa (2). De manera que, aplicando las conclusiones de Kant, en cuanto fenómenos, la naturaleza es el ser-uno de la indiferencia de la necesidad y lo ético o espiritual es el ser-uno de la indiferencia de la libertad. La libertad en sí es indiferencia o unidad, mientras la necesidad es relación o identidad relativa; de manera que, al quedar la ciencia de la sustancia o de la Idea absoluta (filosofía) a expensas del resultado de las ciencias en que la libertad todavía se mezcla con la necesidad, es decir, en el mundo histórico, la categoría básica de la ciencia es la de relación, que tiene como su lugar perfecto precisamente en la ciencia jurídica. En ésta se equilibran, por decirlo así, libertad y necesidad, en permanente oposición.

Igual que para Comte, la diferencia entre el mundo orgánico y el inorgánico es más bien epistemológica o sólo así resulta concebible, y lo mismo la diferencia entre aquél y el reino del espíritu, que Hegel considera detenidamente y aparte. En el mundo orgánico, la naturaleza y el espíritu, suficientemente liberado de aquélla, empiezan a oponerse, constituyendo, empero, un sistema de relaciones de todo tipo, organizado según la libertad y la necesidad. También lo ético posee, pues, una naturaleza. Pero lo ético es ya, justamente, el nivel en que el espíritu se muestra como la *voluntad* de desprenderse de aquélla. En el ensayo sobre el Derecho natural incluso concreta, de acuerdo con las ideas de la física de la época, que lo ético procede del éter, como una exteriorización de éste (III).

Ocúpase, por lo tanto, el Derecho natural del orden del mundo supra-orgánico, para emplear la terminología de Sorokin, en el cual comienza a imponerse la libertad; pero todavía el espíritu no es pura unidad simple consigo mismo, si bien ya comienza a organizarse según aquélla, como su principio,

(2) «La sustancia, escribe HEGEL (II), es absoluta e infinita, de modo que en este predicado de infinitud radica la necesidad de la naturaleza divina o su fenómeno, expresándose como realidad esta necesidad, justamente en una doble relación...»

en lugar de la necesidad, o sea racionalmente. Como luego diría Dilthey, resulta así que en el Derecho se encuentra, «en unidad diferenciada, lo que luego se descompone en sistemas de cultura y organización externa de la sociedad». Es por eso que el hecho del Derecho explica la naturaleza de la separación que aquí se da «y de las múltiples relaciones de las partes» (3). Lo ético absoluto sería pura figura (*Gestalt*), pero la relación constituye una abstracción del aspecto general de la figura (III) al relativizarlo a lo natural, abstracción que disminuye la absolutez de aquélla y permite llegar a comprenderla. El sujeto intuye la idea de totalidad espiritual o ética a través del sistema de relaciones; pero, debido al estado del mundo, en el cual predomina sensiblemente la multiplicidad, y a la limitación connatural del espíritu finito, la asume como *una* forma, de manera que se disuelve el todo y algo real; pero gracias a esa forma, la ciencia —el espejo de la realidad— llega a ser positiva en el sentido de puesta, *Gesetz* (cfr. IV). Ahí radica el problema del Derecho natural científico: en cómo la figura intuita se puede poner, según las determinaciones que comprende, como Derecho positivo «puesto». El formalismo no tiene en cuenta, empero, el sistema total de relaciones, las cuales, dada la multiplicidad que tiene lugar en el mundo empírico, se le aparecen incluso como antagónicas, limitándose a pronunciarse a favor de una jerarquización de las formas o del sistema de relaciones, de manera que ninguna de ellas aparece como necesaria para el conjunto. Sin embargo, todas y cada una son manifestación de lo mismo, y el todo real se compone de su reunión, sin que quepa prescindir de ninguna. En cuanto al empirismo, que carece de teoría, de visión general de la necesidad lógica —natural u ontológica—, que traba todas las manifestaciones de realidad, verdaderamente no merece siquiera ser considerado como principio científico. Trataríase, a lo sumo, de un punto de partida. Pero el problema consiste en aceptar lo positivo del empirismo y del formalismo, de manera que quepa llegar a la comprensión de la forma como *resultado*.

1.2. *El estado de la ciencia del Derecho natural*

Por primera vez opone Hegel en el ensayo comentado su método absoluto al empírico y formal (como hace también, de pasada, en *La Constitución de Alemania*) (4). Pero ese absolutismo, en cuanto se da en el plano de la historia,

(3) *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, 1966, L. I, XII, pág. 107.

(4) *La Constitución de Alemania*, Madrid 1972. Cfr. D. NEGRO: «La filosofía política de Hegel en relación con "La Constitución de Alemania"», en *REV. ESTUDIOS POLÍTICOS*, número 178.

es «relativo». De ahí su crítica al absolutismo jusnaturalista fichteano, fundado en un *apriori*. Se trata de concebir la historicidad del Derecho no en sentido historizante, sino como ley ontológica del Derecho, para emplear la expresión del jurista A. Kauffmann (5). Sitúase a la vez frente al positivismo acientífico y frente al idealismo (formalismo), que desconocen lo universal y prescindien de lo peculiar, quedándose sin contenido (6). Si Hegel adopta el método histórico es porque entiende, igual que Comte, que el conocimiento humano, en cuanto finito, es parcial pero progresivo. Es decir, que el problema epistemológico esencial es el del aumento de los conocimientos. Entiéndese, pues, lo finito, en relación con lo infinito desde un punto de vista gnoseológico, como parte del aumento del conocimiento humano, y la Idea o concepto no es otra cosa, en este sentido, que la unión de lo finito y lo infinito. Ahora bien, lo que hacen, tanto el empirismo como el formalismo, es quedarse gnoseológicamente sólo con un punto o lado de la realidad. La diferencia entre ambos consiste en que el empirismo es una suerte de aposteriorismo que sólo se atiene a lo inmediatamente dado, sin reflexionar sobre la totalidad, es decir, sobre las relaciones de coexistencia y de sucesión que dan sentido al hecho. Fúndase el formalismo en la reflexión, pero su modo de reflexionar es apriorístico, previo a la consideración de la totalidad: se sitúa olímpicamente en el punto de vista de la infinitud, sin pasar por el análisis de los hechos concretos, finitos. Para él, las categorías del entendimiento son

(5) Para Hegel, la filosofía —ha escrito H. MARCUSE— tiene una misión histórica: «realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible unificación. La dialéctica —agrega— surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones... «La vida es el concepto unificador» en el pensador alemán. *Razón y revolución*, Caracas 1967, c. I, pág. 39. La dialéctica hegeliana es, pues, comparable a la ley de los tres estados: se trata de una ley estructural del espíritu humano, según la interpretación que de Comte hace Zubiri. Gracias a ella es posible esa labor de síntesis que exigen las ciencias sociales. «Mientras que el método de las ciencias de la naturaleza —afirma F. A. HAYEK— es, en un sentido, analítico, el de las ciencias sociales se define mejor como "sintético" (*compositive*)... Para las ciencias sociales, los tipos de acciones conscientes son los hechos (los datos); todo lo que tienen que hacer, en lo que se refiere a tales datos, es ordenarlos, de forma que puedan utilizarlos eficazmente para su propósito», *The Counter-Revolution of Science*, London 1964, IV, págs. 38-9.

(6) «Ni el positivismo ni el idealismo conocen lo peculiar, que destruye lo general, o lo discordante, que es un aviso fatídico para la consistencia de la existencia empírica en el sentido general en que la ven el positivismo y el idealismo... Para ellos sólo es verdad lo que liga a los hombres como entes de razón, abstractos e intercambiables; admiten, sí, la simpatía y la antipatía como sentimientos de carácter privado, en cuanto que admiten una esfera de la vida anímica humana natural y variable, pero sólo como la realidad empírica, inesencial, de lo peculiar.» K. JASPERS: *La filosofía*, Madrid 1958, L. I, c. IV, página 267 del vol. I.

formas eternas, inmutables, a las que no afecta la realidad empírica. Contra Kant y Fichte sostendrá Hegel que no «formamos» el concepto (concreto), «sino que tenemos conciencia de él en la meditación» (7). La lógica-ontológica del pensador alemán es fundamentalmente, como la de Aristóteles y Comte, una lógica del descubrimiento.

El empirismo, del que se ocupa en el capítulo primero del trabajo sobre el Derecho natural, no presenta una gran resistencia a la crítica. Incluso reconoce Hegel que cuando se conforma con ser pura empiria, sin pretensiones de asumir la forma de ciencia, como mera descripción, resulta ser básicamente una actitud sana. En este sentido, *pero sólo en este sentido*, el filósofo alemán se hallaría de acuerdo con la escuela histórica, que, prácticamente, es una escuela de Derecho. Mas, en último término, se trata todavía de una manera irreflexiva de conocer, de mera opinión capaz, sin embargo, de hacer de barrera crítica de algún valor frente al idealismo.

Más complicado resulta el formalismo, debido principalmente al alto nivel científico logrado por Kant y por Fichte. Precisamente, en los *Grundlage des Naturrechts* (1797), de éste último, queda patente cómo el formalismo es susceptible de encubrir un punto de partida subjetivo, fundado, a fin de cuentas, en una intuición sensible del sujeto cognoscente (es decir, que cabe reducirlo al empirismo). El reproche de Hegel coincide con el que recientemente ha dirigido Jouvenel a los doctores laicos del Derecho natural, obsesionados por el euclidianismo. Se han representado un sistema de axiomas evidentes que propagan su evidencia en forma gradual, dice el escritor francés, hasta las especificaciones más particulares. De ese modo, en parte a causa del auge de la autoridad con los gobiernos absolutos, la filosofía, en lugar de dedicarse a la difícil tarea de «racionalizar» el edificio de derechos ya dados, se complace en construir racionalmente el edificio de los derechos «que deben ser consagrados» (8). La razón pura sirve a la práctica meramente la forma vacía.

(7) K. LARENZ: *Metodología de la ciencia del Derecho*, Barcelona, 1966, c. V, 3, b), página 367. Este mismo autor un poco antes afirma cómo el pensador alemán opone una lógica de lo razonable a la lógica de la razón. Para éste, desde su punto de vista, por otra parte, igual que para los griegos y el racionalismo moderno, el Derecho natural —como natural— no involucra la necesidad de sanción. Pero Kant, Fichte, etc., la exigen para el Derecho positivo, el cual aparece como algo peyorativo, para hacer cumplir lo que debe ser. A eso se opone Hegel: el Derecho positivo sólo así puede contraponerse, en efecto, al natural; pero no pertenece a su esencia, pues el Derecho positivo debe ser tal como lo requiere el orden natural; viene a ser una clarificación de éste. Así la teoría y la práctica no son divergentes. El Derecho, como el concepto, se «descubre».

(8) En «La idea del Derecho natural», incluido en *Crítica del Derecho natural*, Madrid 1966, pág. 212. La lógica del descubrimiento se confunde en buena medida con la

de manera que bajo ella caben todos los contenidos. Como no se asumen en una consideración global todos los aspectos de la realidad u oposiciones, cualquiera de lo que se subsume en la forma puede alcanzar el rango de norma directiva absoluta del sistema científico. El imperativo categórico puede subsumir cualquier contenido. Justamente, el sistema expuesto por Fichte, dice Hegel, pese a sus buenas intenciones, postula un intolerable despotismo si se considera en sus consecuencias (9). En resumidas cuentas, el formalismo, si

lógica jurídica. Casi todos los grandes filósofos modernos eran juristas o habían estudiado Derecho. Comte es una excepción significativa.

(9) «El Derecho natural de la Ilustración —comenta H. HELLER— cometió el grave error de considerar a la totalidad del mundo político como una obra humana, arbitraria e intencional.» En último término, su más grave error, de largas consecuencias, «consistió en considerar al 'homo politicus' creador del Estado, como un ser abstracto que obra de modo absolutamente libre, con independencia de todas las condiciones concretas de naturaleza y cultura, de la geografía, la familia, la nación, la clase y la tradición.» *Teoría del Estado*, Méjico 1947, I, 2, pág. 37. A ese constructivismo radical de la razón pura se opone Hegel. Por ejemplo: «la unidad absoluta y la tautología de la razón práctica no sólo es algo superfluo, sino también algo falso en el giro que recibe, de modo que tiene que reconocerse como el principio de la no-eticidad. Mediante la mera recepción de una determineidad en la forma de la unidad, debe modificarse la naturaleza del ser de aquélla; pero la determineidad que, de acuerdo con su naturaleza, tiene contrapuesta alguna otra determineidad, siendo cada una la negación de la otra y, por lo tanto, en modo alguno absoluta [la razón da meramente la forma vacía]..., mediante esta vinculación con la forma de la unidad pura debe ser convertida en absoluta, en ley y deber. Sin embargo, donde una determineidad y una singularidad han sido elevadas a un en sí, allí se produce un descalabro de la razón y, en relación con lo ético, se pone algo no-ético. Esta metamorfosis de lo condicionado, irreal, en un incondicionado ya absoluto se puede reconocer fácilmente por su ilegitimidad y se descubre en sus manifestaciones clandestinas...» (II). Hegel llega a través de la crítica de ese constructivismo a la idea de que el organicismo es principio de libertad, mientras el mecanicismo —la filosofía negativa de Comte— sólo resulta válido para la crítica, pero, convertido en sistema, se opone a la libertad. Es así como «la privación de la naturaleza, que caracteriza fundamentalmente el sistema del Derecho natural del siglo XVII, alcanza, para Hegel, su perfección en la filosofía kantiano-fichteana». M. RIEDEL: *Studium zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1970, pág. 45. Sin embargo, es lo que le critica Marx: «En los Estados modernos, como en la filosofía del Derecho de Hegel, la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales, sólo es formal, o lo formal sólo es un asunto general real...», escribe al comentar el párr. 301 de la *Rechtsphilosophie. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Méjico 1968, pág. 81. En resumen, como afirma N. Bobbio, «la fuerza del Derecho natural en la edad moderna, hasta la crisis producida por el historicismo, descansa sobre una determinada concepción ética, que alguien podría denominar ideología, de la cual formaba parte integrante la idea o el mito de la bondad de la naturaleza. En esta concepción ética, la naturaleza era el valor último, y, en consecuencia, se consideraba que una sociedad era tanto mejor cuanto más tendía a liberar las fuerzas naturales del hombre». «Algunos argumentos contra el Derecho natural», en *Crítica del*

quiere abarcar toda la realidad, tiene que componer un sistema de formalidades u oposiciones empíricas formalizadas, en equilibrio recíproco, para que ninguna de ellas se desboque en detrimento de las demás, de manera que el *perpetuum mobile* que pretende construir Fichte acaba en un *perpetuum quietum*.

Hegel, pues, bajo la influencia del idealismo objetivo de Schelling, opone ya, sin embargo, a todos ellos su «idealismo» absoluto como método de captación abarcadora de toda la realidad, pero de manera que la tensión entre el contenido y la forma no se resuelva a favor de ninguno de éstos, pues la realidad sólo tiene valor de tal en cuanto conocida: contenido y forma en permanente tensión dan el concepto concreto, real, verdadero, auténtico. La ciencia es formal, constituye un sistema; pero, según el método de Montesquieu, es relativo a la realidad efectiva, y no arbitrario, en cuanto considera la totalidad, ensamblando entonces las oposiciones en un sistema unificado, en el que sólo se distinguen sus niveles según la proximidad o lejanía al sistema del absoluto. El sistema científico es, en último análisis, el sistema de todas las ciencias que recibe su unidad de la filosofía, a la cual se relacionan todas, puesto que el objeto directo de ésta, en cuanto ciencia, es la totalidad de lo real. Por eso no sólo puede determinar las fronteras de aquéllas y criticarlas, sino que la crítica negativa que éstas pueden hacerle a la filosofía no le afecta; lo que pueden hacer es corregirla o mostrarle nuevas determinaciones posibles, pero no se sitúan a su mismo nivel, aunque con frecuencia lo pretenden, especialmente, por cierto, en el campo del Derecho, donde la ciencia jurídica positivista o formal pretende arbitrariamente determinar la «naturaleza» del Derecho. Más bien debe ser al revés: sólo desde el Derecho natural, lo filosófico del Derecho puede informar el Derecho positivo y convertirlo en auténtico Derecho. Porque aquél es el sistema del orden natural existente en el nivel de existencia histórica de un grupo humano determinado. Justamente el Derecho natural de ese grupo le confiere una figura determinada, lo ordena como pueblo (10).

Derecho natural, 8, pág. 234. Así, por ejemplo, en la misma Inglaterra, para Blackstone, la persecución racional directa de la felicidad —un asunto privado— es el fundamento de lo que llamamos «ética o Derecho natural», etc. Para Hegel, la felicidad es un resultado indirecto del orden jurídico adecuado al orden natural. Lo privado se beneficia de lo público, y no al revés. Lo privado viene a ser como una determinación que pretende convertirse en lo absoluto de la forma.

(10) «Si se trata de profundizar conceptualmente en la noción de orden, se verá primero —afirma J. Freund— que consiste en un conjunto de formas, normas y relaciones.» *La esencia de lo político*, Madrid 1968, 48, pág. 281. Por eso, agrega más adelante, en 54, página 299, «la identificación del Derecho y de la ley está en la base de ciertas ilusio-

Pero el mismo Derecho natural racionalista se ha separado, pura y simplemente, de la filosofía o en él no opera lo filosófico de la filosofía, la referencia a la realidad concreta en cuanto totalidad organizada. Eso se archiva en la metafísica por considerarlo como no científico. Lo primero, pues, que hay que hacer para poner el Derecho natural en su lugar es establecer las bases imprescindibles del sistema de lo absoluto en el mundo, tarea que acomete en el escrito inacabado *Der System der Sittlichkeit*.

1.3. La naturaleza del vínculo social

Hegel mezcla constantemente los aspectos críticos y analíticos con los constructivos, y no siempre resulta fácil seguir sus pasos sucesivos. No obstante, su punto de partida es la intuición intelectual, tomada de Schelling (preñada, por consiguiente, de elementos estéticos), de manera que su doctrina de la *Sittlichkeit* se basa en observaciones empíricas inmediatamente repensadas y consideradas especulativamente (II). Así, pues, la meditación hegeliana arranca de una consideración de la naturaleza del vínculo social a partir de la intuición de lo diferente, la cual alcanza su plena evidencia en el plano histórico, es decir, como cambios o diferencias en el tiempo. El Derecho natural es el sistema del orden-progresivo de una comunidad.

Por lo pronto, después de la crítica interna del apriorismo y del aposterio-

nes, en particular de los que creen en la posibilidad de instaurar un orden público caracterizado por la subordinación de la actividad política a la ley», que es lo que suele ocurrir en el Estado de Derecho. De ahí la ambigüedad de éste, ya que en él la ley ocupa el lugar de la actividad política. Cuando Platón propugnaba el gobierno de un filósofo es porque entendía que dejaba mucha más libertad que la ley. El orden natural es más amplio que el legal.

(11) «La unidad de la intuición consiste en la indiferencia de las determineidades que dan lugar a un todo, no a un fijar de las mismas como separadas y opuestas, sino a un sintetizar y objetivar de la mismas; pero de este modo, puesto que esta indiferencia y las diferentes determineidades se concentran sin más ni más, no existe ninguna separación —de aquéllas como posibilidad, de éstas como realidades efectivas, o bien de estas mismas, en parte como posibles, en parte como realidades efectivas—, sino absoluta actualidad. Y en esta fuerza de la intuición y en la actualidad radica la fuerza de la vida ética en general, y, naturalmente, también la de la eticidad en especial, con la que tiene que ver, sobre todo, aquella razón legisladora y de la cual hay que descartar justamente, ante todo y sin rodeos, aquella forma del concepto...» De modo que, en la vida ética, «lo accidental —y lo accidental es lo necesario empírico— resulta no ético» (II). Hegel restablece con fuerza los derechos de la intuición intelectual, puesto que ésta es una potencia —gnoseológica—, a fin de cuentas, de la voluntad ética, la cual se manifiesta materialmente en los hábitos. *Vid.* más adelante.

rismo absolutos, investiga lo que constituye el lazo de las formas naturales, espontáneas, de las comunidades humanas, lo que realmente las vincula, la determinación englobadora, la cual, según *La Constitución de Alemania*, fuera en otros tiempos religión, ahora, como en la época de los griegos (y en cierto modo siempre) la política, de manera que es ahí donde resulta más evidente que en parte alguna, la vida, el espíritu. Este alcanza su nivel supremo de objetividad como inteligencia política dentro del Estado. La política es el fenómeno básico a través del cual se manifiesta el absoluto; por eso el fin primario de la acción política es la unidad, condición, por otra parte, de la libertad real del espíritu. Sólo un grupo humano unido —por la religión o la política, que sustancialmente son dos modos históricos de lo mismo— llega a constituir una cultura, la cual es creación del espíritu libre, que se reconoce ahí como libertad. «El espíritu libre es el espíritu real», dice en el párrafo 482 de la *Filosofía del espíritu*, pero «el espíritu realmente libre es la unidad del espíritu teórico y el práctico...» (párr. 481) (12). Lo viviente es el devenir de la eticidad, pues, como dirá en la *Filosofía de la Historia*, «la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por lo cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y éste no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres» (13).

Lo que le importa a Hegel, ha escrito Lukács, es mostrar que en la vida social se da una necesidad más amplia, ancha, viva y, por tanto, más auténtica que la expresada en la forma jurídica de la ley. Esa sobreestimación de la ley jurídico-estatal es en Kant y en Fichte herencia de la Ilustración (14). Hegel

(12) Reivindica también Hegel contra el positivismo los derechos de la especulación filosófica, porque, según escribe en el mismo párrafo, «si el saber de la idea, esto es, el hecho de que los hombres saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especulativo, esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque éstos tengan esta idea, sino porque son esa idea».

(13) *Filosofía de la historia*, Madrid 1953, I, pág. 36. Todo saber, revelado o no, es real, porque pertenece al mundo. La verdad de la religión consiste en su misma existencia.

(14) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona 1963, c. II, 6, pág. 208. A esa idea contraponen Hegel la siguiente, según la expresión de la *Rechtsphilosophie*: «La base de la ley y el Derecho es, desde luego, lo *espiritual*; su punto de partida, la *voluntad*, que es *libre*. La libertad constituye su sustancia y su fin, y el sistema jurídico es el campo donde se realiza esa libertad, el mundo del espíritu creado por el espíritu como segunda naturaleza» (párr. 4).

crítica el Derecho natural racionalista, que no dice nada acerca del vínculo social concreto. Como indica en *La Constitución de Alemania*, éste seguía teniendo en el siglo XVII fundamentalmente un contenido religioso, pero después de la Revolución francesa resulta dudoso si no es la política la que pasa a primer plano, aun en países escindidos como Alemania (15).

El Derecho natural racional insiste con exceso en lo natural, según lo concibe la razón, confiando en que el vínculo religioso garantiza la veracidad de sus hipótesis. Pero, en verdad, eso es sólo un artificio juricista, y lo que hará Hegel será someter a nuevo examen, siguiendo las huellas de la crítica de Hume al Derecho natural y a la religión, el fundamentos de éstos. A Hegel, lo mismo que a Marx, no le interesaba tanto la productividad original de la naturaleza, que también implica lo humano, como «el espíritu que se autoproduce, esto es, el trabajo transformador del mundo de la historia humana» (16). De esta manera, la doctrina kantiana de la idea del Derecho natural, como autolegislación del hombre moralmente libre y cuya autonomía consigue asentarse en el Derecho, se hizo por primera vez filosófico, comenta E. Wolff, al liberarse del punto de vista jurídico (17).

Sin embargo, el cambio constituye la sucesión de diferencias —en el modo de conocer principalmente— en el tiempo, pero en una identidad persistente, con adición de los atributos vitales de lugar y circunstancias (18), de forma que el vínculo social implica una necesidad que permanece por debajo de todos los cambios. Dicho de otra manera, si el vínculo formal que da cohesión a un grupo social es el Derecho, éste tiene que aludir también a algo que permanece. He ahí por dónde el Derecho brota, según Hegel, como algo necesario, de la naturaleza; por eso tiene un aspecto inmutable y otro cambiante y he ahí la limitación del Derecho positivo; éste no es, de por sí, Derecho, en cuanto no tiene en cuenta los factores de toda clase, incluidos los inorgánicos y los orgánicos, que forman parte del orden natural del grupo

(15) Constituye un equívoco creer que la Ilustración ataca a la aristocracia y a la monarquía. A quien ataca realmente es a la Iglesia, pues la Ilustración misma constituye un *pouvoir spirituel* que reconoce en aquélla su rival, en declive, por otra parte, debido a su confusión con el Estado. Cfr. E. FRIEDEL: *Aufklärung und Revolution*, München 1961, esp. c. I, págs. 15 s.

(16) K. LÖWITZ: «Philosophische Weltgeschichte?», *Merkur*, núm. 269, sept. 1970.

(17) E. WOLF: *El problema del Derecho natural*, Barcelona 1960, c. I, 5.ª, pág. 83.

(18) R. A. NISBET: *The Social Bond*, N. York 1970, 11, pág. 302. «El tiempo, unidad negativa de la exterioridad —escribe Hegel—, es algo simplemente abstracto e ideal. El tiempo es el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es el devenir intuido; lo que quiere decir que las diferencias, simplemente momentáneas, o sea que se niegan inmediatamente, son determinadas como diferencias extrínsecas, esto es, exteriores a sí mismas.» Párrafo 258 de la *Enciclopedia*, Madrid 1917.

humano (19). Por eso el Derecho es siempre Derecho natural, aunque, ciertamente, no puede ser verificado por los métodos del positivismo. Irremediabilmente se necesitan la intuición y la reflexión. En ese sentido es como el Derecho natural, su actualización, funda la política en la idea de la construcción del Derecho de la naturaleza ética» (20). Cabría decir que, para Hegel, las normas juegan el mismo papel en el campo de la vida cultural del hombre que los instintos en la vida de relación de los animales a que alude la moderna etología (21).

Así, pues, según afirmará más tarde el filósofo alemán en el párrafo 29 de la *Rechtsphilosophie*, el problema es el origen de la voluntad que se manifiesta en las leyes positivas (22). Tributario de los griegos, no consideraba, sin embargo, la ley como «inteligencia desprovista de pasión», según la definición aristotélica, sino que el filósofo alemán opone, justamente contra el racionalismo, que las leyes son la síntesis de la razón y la pasión, que la inteligencia es una servidora de la realidad —la misma idea de Comte—. La ley debe ser la verdad presente bajo la forma de cosa general, como afirmará en el párrafo 2 de la *Filosofía del Derecho*, síntesis formal del carácter de un pueblo. Las leyes, a diferencia de las viejas formas que son eternas e inmutables, manifiestan al hombre la historicidad del Derecho (23). En rigor, no hay una ley

(19) «Conforme a la ley de los estratos —escribe H. Henkel—, también el *collectivum* humano presenta, dentro del ser total de este mundo, un 'estrato fundamental' en la esfera vital, donde actúan fuerzas instintivas inconscientes de la unión y la cohesión...» Por eso, añade este autor, «la teoría racionalista del contrato social... tiene un contenido nuclear correcto, en cuanto que en todo grupo que se manifieste como sociedad humana existe desde un principio *espíritu*, y también, con ello, junto a todo lo inconsciente, consciencia y pensamiento y voluntad racionales.» *Introducción a la filosofía del Derecho*, Madrid 1968, párr. 3, IV, 1, pág. 47.

(20) «Construir esta 'Naturaleza' en su Derecho, lo que constituye la posición de un pueblo, es lo que concreta Hegel como la tarea del Derecho natural.» M. RIEDEL: *op. cit.*, página 54.

(21) Cfr. el breve y excelente libro de S. JORGENSEN *Recht und Gesellschaft*, Göttingen 1971, esp. c. III, pág. 69.

(22) La justicia y el derecho, dice en el mismo lugar, son, pues, resultado de que toda existencia humana es una existencia de seres de libre voluntad.

(23) El principio de la empiria, afirma Hegel, es la finitud. «El aspecto de la infinitud es, empero, lo que constituye el principio de la aprioridad que se opone a lo empírico», de modo que «la infinitud constituye el principio del movimiento y del cambio» (II). Hay aquí un problema, que es el de la respectiva función explicativa de la ley y de la forma, y que aclara por qué los griegos, que descubrieron el Derecho natural, no dedujeron, sin embargo, ninguna aplicación práctica. Dada su concepción finita del universo, éste se hallaba lleno, para ellos, de formas, en último término limitadas y siempre las mismas. Al comportar el cristianismo una concepción de la infinitud del mundo, impone la necesidad de un modo de explicación deductiva que asuma el carácter infinito

eterna, sino que la idea de ley constituye una manera humana de explicar el cambio. La ley se refiere a algo puesto, al Derecho positivo. El Derecho natural constituye el modo de conocimiento del orden real. El elemento inmutable que existe siempre en todo Derecho positivo, esa especie de metaderecho, es lo que en cada momento y en cada totalidad histórica relaciona lo puesto positivamente con el Derecho natural. Y por eso, en el Derecho, *traditio* y *reformatio* son equivalentes: se trata de lo mismo, pero de otra manera. También el Derecho es, en cuanto a lo sustancial, eterna repetición, y la famosa dialéctica hegeliana no es otra cosa que, como la ley comteana de los tres estadios, una ley estructural del espíritu humano, que sólo llega al límite de lo sustancial a través del conocimiento histórico.

2. LA CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO

Las doctrinas contractualistas tenían un doble sentido: constituían, por una parte, una explicación del origen súbito de la sociedad o nivel humano de existencia; por otra, servían de apoyo al racionalismo jurídico, en cuanto el

de la realidad: mientras la idea de forma es algo completo e inmutable, cerrado, la ley es una idea abierta, es un concepto operativo que se adapta a sus contenidos, y no al revés. En el fondo, la diferencia entre forma y ley es también la que existe entre la dialéctica platónica y la hegeliana. Quizá resulta característico observar que Aristóteles no poseía ninguna teoría del Derecho. Cfr. sobre esto J. RITTER: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, «Zu Aristoteles 'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles», 3, págs. 114 ss. Eso explica asimismo, dicho sea de paso, que los griegos no distinguieran entre Derecho público y Derecho privado, etc. Para ellos, la analogía entre la organización del Estado y el organismo del hombre individual era muy íntima, aunque no se trata sólo de eso.

Para los modernos, la ley es *ratio* —ya en Tomás de Aquino y Suárez—, un elemento explicativo, deductivo, dinámico; y para Hobbes, *auctoritas, non veritas facit legem*. Lo mismo para los monarcómanos, etc. Hegel ensambla el punto de vista griego y el moderno. Si la ley es la verdad presentada en forma de cosa general, según el párrafo 2 de la *Rechtsphilosophie*, incluir el Derecho en la corriente de la historicidad supone la existencia de elementos permanentes junto a otros mudables en la idea de ley jurídica. En resumen «a diferencia de Platón —escribe Cassirer—, Hegel no busca la 'Idea' en un espacio supercelestial. La encuentra en la actualidad de la vida social del hombre y en sus hechos políticos... La verdadera vida de la Idea, de lo divino —prosigue—, comienza con la historia. En la filosofía de Hegel, la fórmula de Espinosa *Deus sive natura* se convirtió en la fórmula *Deus sive historia*». *El mito del Estado*, Méjico 1947, XVII, pág. 308. El formalismo es el apogeo de las formas desprovistas de materia e independiente de ella. Y, sin embargo, las formalidades pretenden convertirse en leyes o pautas. Estas surgen, sin embargo, de la misma naturaleza de las cosas, como uniformidades de las relaciones que se dan entre ellas.

contrato jurídico es, él mismo, una forma o esquema que racionaliza los actos humanos. Ya Montesquieu las había dado de lado, igual que su amigo Hume.

El formalismo implícito en semejantes doctrinas se muestra, sin embargo, de acuerdo con lo que expone Hegel, en que, secundariamente, ese supuesto o hipótesis se puede utilizar indiferentemente, según puntos de vista ideológicos, para justificar el poder absoluto (Hobbes), para limitarlo (Locke) o para atacarlo (Rousseau). Basta con atribuirle al ser humano, sin que en ningún caso quepa verificación, una naturaleza irremediabilmente antisocial, simplemente corrompida u originariamente buena. Su aceptación general deriva, sin embargo, de que asume un punto de partido empírico aparentemente correcto: la realidad de los individuos en sí como autónomos e independientes absolutamente, sin vinculación o relación «natural» entre ellos. La generalización empirista del estado de existencia singular le otorga, además, un estatuto científico, puesto que simula alcanzar el punto de unidad que persigue la ciencia, que quiere reducir lo múltiple a lo uno como su verdad que, recíprocamente, explica las realidades singulares.

2.1. *La crítica general del contractualismo político*

La trasposición de una categoría del Derecho privado a fundamento del Derecho evidencia su falsedad. En 3.2 veremos cómo Hegel lo atribuye al creciente predominio de la clase burguesa, que hace valer sus intereses (24). Es una de las *potencias* legítimas de la *Sittlichkeit*, pero su particularidad no puede ser tomada por naturaleza o principio de operación de la totalidad orgánica a que pertenece (25).

(24) El Derecho natural racionalista justifica y coopera a liberar al hombre de los lazos feudales, corporativos, impersonales, así como, en parte, del absolutismo monárquico. Como escribiera Dilthey, «fuertes eran los motivos que impulsaban a la elaboración de un Derecho natural de vigencia universal, equipado con la magistratura de la razón, motivos supuestos por los antagonismos sociales y políticos y las exigencias de la época. La nueva sociedad burguesa buscaba los principios de su justificación y estructura. No podían ser encontrados en las ideas teocráticas de la Edad Media. Si se dirigían a la antigüedad, especialmente al mundo romano, la esclavitud, la coacción religiosa, el sistema administrativo imperial representaban límites del pensamiento que ya el siglo no podía aceptar. Había que elaborar, por lo tanto, los viejos conceptos jurídicos y políticos». *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Méjico 1947, «Autonomía del pensar», página 284.

(25) «El estamento de la honestidad —escribe Hegel en *System der Sittlichkeit*, Hamburg 1967, 3, 1.ª, pág. 65— consiste en el trabajo relativo a la necesidad, a la posesión, tanto como a la actividad adquisitiva y a la propiedad.»

M. R. Cohen caracteriza así la teoría sobre el contrato: «Si éste se toma por un hecho

De momento, Hegel apunta en otra dirección: las teorías contractualistas liquidan la viveza de lo orgánico (I), ya que, en el fondo, según ellas, fundar la sociedad equivale a suprimir su naturaleza histórica, pues las condiciones del pacto determinan su inmovilidad. En el fondo, el contractualismo suprimiría la historia y, con ella, la política (26). Secundariamente desconoce el papel que en la realidad juegan siempre las pasiones —en las que, según Hegel, se reúnen lo singular y lo universal— y, por tanto, las fuerzas «irracionales» y la voluntad: la sociedad misma, según el contractualismo, constituye un producto de la voluntad humana que mediante ese hecho se autolimita o se define, pero no se suprime. Cabe percibirlo en la evolución de la sociedad y de la cultura, es decir, en la historia, que constituye un juego de pasiones y de voluntades humanas. Por eso la tragedia es su imagen adecuada en sus momentos esenciales, en los cuales, por ejemplo, con la Revolución francesa se producen cambios históricos tan profundos generalmente percibidos, que se puede hablar de una nueva época.

La mejor prueba de la inconsecuencia del contractualismo es que —como todo racionalismo— de una u otra forma, acaba buscando un punto de apoyo

histórico, se trata entonces de un simple mito. No fue ése, sin embargo, el sentido en que lo concibieron los grandes hombres de los siglos XVII y XVIII. Para ellos constituía un artificio lógico que les servía para examinar el complejo real de los procesos sociales. Si aplicamos el término 'estado de naturaleza' a la conducta humana, aislada de la influencia de las leyes, podemos considerar entonces nuestras relaciones sociales actuales como aquellas que correspondían a un estado de naturaleza modificado por los contratos... En realidad, el contrato social no es una hipótesis sobre lo que realmente acontece, sino un concepto de transformación social» en relación con la aparición masiva de aquel estado. *Introducción a la lógica*, Méjico 1952, c. V, 4, pág. 131. Resulta muy significativo cómo, sin embargo, esa concepción condicionó incluso el modo de pensar, tal como pone de relieve Hegel. El contrato, concebido como algo formal, sugiere una transformación, ciertamente, pero que se limita a sí misma. La voluntad, que es su origen, queda vinculada por aquél.

(26) El contractualismo, por una parte, suprime la referencia al origen e implica un corte entre lo natural y lo social. Por otra, de cara al futuro, determina de una vez la naturaleza y sentido de la historia como flujo continuo. Puesto que significa también un golpe contra el *pouvoir spirituel* (históricamente, contra el eclesiástico), en cuanto pone en circulación la idea de desarrollo histórico unificado y permanente en torno a intereses materiales o privados, sobre todo, alienta el progresismo posterior. Pero Comte y Hegel, siguiendo a Hume en su crítica del principio de causalidad, aprovecharon los elementos implícitos, convirtiéndolo en la ley estructural del espíritu humano gracias a la cual el hombre puede aspirar a establecer un cierto orden en los acontecimientos, apoyándose en lo que tienen de racional. La idea de continuidad histórica viene a ser, pues, una noción del espíritu que ensambla los acontecimientos dispersos y discontinuos, pero que no pertenece a la naturaleza de éstos. Cumplen así el programa de Montesquieu de hacer inteligible la historia.

indubitable, inasequible a las manipulaciones humanas. Dios —un cierto deísmo— garantiza el artificio contractualista: «Dios es algo externo —en realidad extraño— a la reunión en el estado de naturaleza; es sólo su fundador (*Stifter*)», comenta Hegel (I). Trátase, en resumen, de una falsa generalización —además, con frecuencia, por motivos interesados— de la conciencia empírica, la cual es empírica «porque en ella los momentos del absoluto aparecen disgregados el uno al lado del otro, siguiéndose los unos a los otros; pero ella misma no sería conciencia común si la eticidad no existiese, asimismo, en ella» (II).

La conciencia empírica jamás llega a comprender la totalidad. Para ella todo es caos y se contenta con organizar en la mente este caos, sin preocuparse por descubrir el orden en la realidad concreta: «la confusa noción de unidad imaginaria y absoluta, que se exterioriza en el caos del estado de naturaleza y en la abstracción de las aptitudes e inclinaciones» (I). Hegel alude especialmente a la exposición hobbesiana de la doctrina, la más consecuente en el fondo de todas ellas. Ahí, además, el organicismo encuentra su contrapunto en un mecanicismo radical. De todos modos, la crítica afecta también a Rosseau, y por supuesto a Fichte, que recientemente había renovado la doctrina. Alcanza también a la teoría posterior del Estado de Derecho, elaborada ya, hacia 1824, por Von Mohl, pues éste da por supuesto el contractualismo. No cabe, en efecto, apoyar en éste la libertad política, pues dirá en un escrito posterior, «la libertad política (práctica, la llama un poco más adelante), la libertad en el Estado tiene su comienzo allí donde el individuo se siente como individuo, donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de la personalidad, la conciencia, se manifiesta teniendo en sí un valor infinito» (27). La libertad humana es anterior al contrato, pues éste consiste en un proceso que expresa y media la contradicción de que yo soy y sigo siendo independiente, propietario exclusivo de algo sólo en cuanto identifico mi voluntad con la de otro y dejo de ser un propietario. Por eso rechaza, desde un

(27) *Introducción a la historia de la filosofía*, B. Aires 1968, c), I, pág. 191. En el párrafo 31 de la *Rechtsphilosophie* afirma Hegel, según ha recordado C. J. FRIEDRICH: *Filosofía del Derecho*, Méjico 1964, que considerar que algo es racional no equivale a aplicar la razón a esa cuestión desde fuera y a actuar luego sobre ella, sino a reconocer que el objeto es racional por sí mismo, que posee cierta racionalidad cognoscible, por lo tanto, racionalmente. En esto consiste el espíritu de su libertad, la máxima cumbre de la razón consciente, que se da a sí misma realidad y se crea como el mundo existente; la ciencia no tiene más tarea que la de hacer consciente esta labor de la razón. Para Hegel, pues, la historia es historia de la libertad, como lo que de racional se puede percibir en ella. No es absolutamente razón, pero el crecimiento de su racionalidad, de su comprensibilidad es lo que siente el hombre como libertad.

punto de vista jurídico, el contrato como base del Estado, ya que éste es anterior. Lo político es antes que lo privado; la libertad política antecede a la libertad jurídica, contractual.

Hegel enjuicia, pues, definitivamente, además del contrato político, la pseudoidea de un estado de naturaleza y la correlativa de naturaleza humana o «destino de lo humano», las dos formas intelectuales con las cuales pretende la empiria hacer frente al caos, no mediado por la reflexión sobre los hechos, de sus intuiciones imaginarias. Por sí sola, la experiencia es siempre ambigua (IV).

2.2. Crítica del estado de naturaleza

La naturaleza es la alienación del espíritu, la idea fuera de sí, le acuerdo con la doctrina de Schelling: «el estado de naturaleza, tanto como la majestad [Kant estaba obsesionado por la «majestad» de la ley, la *maiestas* de Bodino] y la divinidad del todo del derecho establecido, extraños a los individuos y, en consecuencia, estos mismos singulares y particulares, así como la relación del absoluto sometimiento de los sujetos bajo aquella suprema autoridad, constituyen las formas en que los momentos dispersos de la eticidad orgánica —el momento de la unidad absoluta, y el mismo en la medida en que concibe en sí la oposición de la unidad y de la multiplicidad, constituyendo la absoluta totalidad, y el momento de la infinitud o el de la nada de las realidades constitutivas, de la oposición— son fijados como esencialidades particulares, pero, justamente por eso, se tergiversan de la misma manera que la Idea» (I). Se separa lo divino para dejar a solas el supuesto estado de naturaleza, lo cual equivale, sin embargo, a una ruptura fundamental. La escisión hace posible extraer de ese estado la naturaleza —desprovista de su vitalidad meramente intelectual— de las normas que *deban* regir la sociedad. Si a la naturaleza se la despoja de lo que constituye su fuerza, si la fisis se convierte en natura, el *deber ser* puede sustituir cómodamente, pero a costa de su inautenticidad, lo que tiene que ser según la naturaleza de las cosas. Ahí se pone de relieve el idealismo de Kant y de Fichte (28).

(28) El error lógico de la teoría jusnaturalista, según ha dicho Kelsen, radica en pretender poder deducir las normas de la naturaleza humana. «Esta naturaleza es, en efecto, un conjunto de hechos conexiónados entre sí en virtud del principio de causalidad, o sea como causa y efecto; esa naturaleza constituye, pues, un ser. Ahora bien, de un ser no puede deducirse un deber, de un hecho no puede deducirse una norma: ningún deber puede ser inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica... Solamente si se piensa que la naturaleza es creada o gobernada por Dios cabe admitir que las leyes de esta naturaleza son normas; solamente entonces cabe encon-

Para Hegel ya está claro en esta época, y quizá el lector puede percibirlo aquí con menos dificultad que en sus obras posteriores, dónde se da por supuesto que lo divino, en cuanto conocido o en cuanto se adviene a la conciencia de lo divino, se encuentra en el mundo y no al margen y que eso divino es lo que constituye la vida, el espíritu, lo real. Lo divino debe entrar, pues, constitutivamente, en la conceptualización del vínculo social. La Idea de lo divino en el mundo, lo vital, es la *Sittlichkeit*, su fenómeno. Pero lo divino se manifiesta primero como Naturaleza no reducida a extensión (29). Esto es un artificio que, sin embargo, sirve para «justificar» el estado de naturaleza.

En resumen, el contractualismo pretende resolver el problema de la causalidad (30), pero, en cuanto no parte de lo absoluto, únicamente consigue establecer entidades separadas. El estado de naturaleza no sólo es hipotético, sino que en sí nada significa; además, el problema radica, justamente, en que en él el ser humano no se comporta como hombre: el contractualismo, pues,

trar en esta naturaleza el Derecho justo, solamente entonces puede deducirse éste de aquélla.» «Justicia y Derecho natural», en *Crítica del Derecho natural*, 31, pág. 103, y 32, pág. 104. Lo que hará Hegel es poner lo divino en el mundo precisamente criticando al formalismo, en el cual «la naturaleza se contrapone a la razón en cuanto la pura unidad», de manera que «aquel múltiple irracional [la naturaleza] sólo es irracional por eso, porque se pone como la abstracción sin esencia de lo múltiple y, en cambio, se coloca la razón como la abstracción desesenciada de lo uno» (II). La razón que pertenece a la naturaleza es la razón teórica, pero se trata de una naturaleza meramente inteligible como extensión. Hegel quiere hacerla inteligible tal como es y no mediante ese supuesto formal.

(29) La *Sittlichkeit* es «lo divino, absoluto, real no existiendo, siendo bajo alguna envoltura de tal manera que se dedujese primero en la idealidad de la divinidad y a la vez se sacara del fenómeno y de la intuición empírica, sino, afirma rotundamente, que es directamente intuición absoluta». *System*, 3, 1.º, 2, pág. 57. La *Sittlichkeit* es absolutamente divinidad; como se manifiesta en los individuos históricos, hay una segunda *Sittlichkeit* relativa, que es la que inmediatamente le es dada al hombre y en la que vive, su espacio o morada etológica, por decirlo así, la que es verdaderamente asequible al conocimiento humano. Por eso no busca la Idea en otro mundo. Cfr. Cassirer en nota 23. «La sustancia de la naturaleza, como la de la historia, es un universal que se revela a sí mismo a través de lo particular, interpreta Marcuse. Lo universal es el proceso natural del género, que se realiza por medio de las especies y de los individuos. ... la universalidad no es una 'relación de ser' Sólo puede ser comprendida como una 'relación de pensamiento'...» *Op. cit.*, P. 1.º, Intr., c. III, 1, págs. 71-2.

(30) «En tanto que una genealogía de seres humanos resulta bastante factible, en cambio, una genealogía de acontecimientos, cambios y acciones de la existencia social y cultural del ser humano sobre la tierra dista de ser obvia. Asumir que los eventos se hallan delimitados genéticamente, que cada uno es el producto de alguno precedente y la fuente necesaria de algún evento que tenga lugar, requiere una buena proporción de imaginación. Requiere, además, la suspensión del proceso empírico ordinario del pensar y el empleo de la analogía y la metáfora.» R. A. NISBET: *Op. cit.*, 13, pág. 359.

da un salto ilegítimo y por eso el derecho que puede surgir de ahí es derecho abstracto (31). El contractualismo es una abstracción, una manifestación del intelectualismo racionalista, que sin atenerse a los hechos inventa teorías.

La filosofía hegeliana es, como se sabe, una filosofía de la acción, por donde, a) revés, por cierto que en Comte, el Derecho desempeña una función capital. La razón está en que la filosofía de Hegel es filosofía política, mientras que la del francés es filosofía social (32).

Los teóricos del estado de naturaleza, debido a su sumisión al método y a que éste es el método geométrico, según el cual la naturaleza se reduce a mera extensión, especulan sin tener en cuenta su significado y las consecuencias de sus doctrinas. Aquella teoría es, en efecto, un concepto de transformación social al servicio de una clase, pero, en sí mismo, inmovilista (por eso la crítica de Hegel incluye al Estado burgués de Derecho —no menos que al llamado Estado social de Derecho— de base contractualista). El mecanicismo racionalista no tiene en cuenta la acción, una categoría que las ciencias naturales no toman en consideración. A ello se debe que el pretendido estado de naturaleza supone una completa uniformidad de los individuos humanos. La diferenciación empezaría en el nivel de la vida social. Justamente lo contrario de lo que piensan Montesquieu y Hegel.

2.3. Crítica del hombre natural

«La unidad del individuo no es lo primero, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad, de manera que para su esencia el individuo singular es demasiado pobre para entender su naturaleza y su realidad completa» (33).

(31) El Derecho abstracto es, en gran medida, lo que en el pasado se denominaba ley de la naturaleza o Derecho natural (*jus naturale*); es decir, aquellos derechos del individuo que se basan en su calidad de persona autónoma. En este contexto trata Hegel, escribe Friedrich (*op. y loc. cit.*), de la propiedad, del contrato y de los agravios. Entre estos últimos coloca también, añade, el fraude y el crimen...

(32) Debido a que Hegel distingue claramente que la acción humana es una categoría que no toman en consideración las ciencias de la naturaleza, sino que es propia de las ciencias del espíritu. «Hegel —afirma B. Bourgeois— concebirá la filosofía política como immanente a la política, y su filosofía consiste en el saber de la filosofía de la política como filosofía que tiene por objeto, pero también por sujeto, la política misma.» *La pensée politique de Hegel*, París 1969, Intr., pág. 25.

(33) *System der Sittlichkeit*, 3, 1.ª, págs. 62-3. «La idea absoluta de la eticidad incluye el estado de naturaleza y la majestad como absolutamente idénticos, en tanto que la última no es, en sí misma, otra cosa que la naturaleza ética absoluta, y que, en vista del ser-real de la majestad, no se puede llegar a pensar, bien en una pérdida de la libertad

La realidad vital en el estado de naturaleza queda aniquilada, pues lo vital supone que el efecto no es necesariamente igual a la causa. Implica cambio y transformación constantes. Con la aparición de la vida y, más aún, en la medida en que el hombre se hace consciente, según sugieren las mismas doctrinas contractualistas (34), aparecen determineidades múltiples: «cuando costumbre ética y ley eran uno, la determineidad no constituía nada positivo; pero como con el crecimiento de la individualidad el todo no progresa uniformemente, separándose, pues, ley y costumbre, debilitase la unidad viviente que vincula a los miembros y ya no existe ninguna conexión y necesidad absoluta en el presente del todo. Aquí, pues, no puede conocerse al individuo a partir de él mismo, ya que su determineidad carece de la vida que lo explica y lo hace concebible; pero, precisamente, en tanto que comienza a interpretarse la nueva costumbre ética en las leyes, tiene que surgir sin más una contradicción interna entre las leyes» (IV) (35).

El hombre natural no es real, pues su realidad es la vida organizada ya en sociedad. Es en ésta donde adquiere cierta uniformidad que le da el *ethos* colectivo. Siguiendo a Aristóteles y a Platón, Hegel invierte, pues, la doctrina: el todo es antes que las partes y éstas son relativas a él entre sí. Las ciencias del hombre tienen que contar con que la acción es teleológica. Justamente, el problema será el de la unidad de la subjetividad con la sociedad y con el Estado en su realidad efectiva (36). El contractualismo despoja al hombre de

absoluta, la cual hay que entenderla como libertad natural [conciencia del libre querer incondicionado], o bien como una renuncia a la naturaleza ética; sin embargo, lo natural, que debiera ser pensado en relación ética como algo renunciabile, no sería ello mismo nada ético y reflejaría, por lo tanto, mínimamente lo ético en su carácter originario. Todavía estarán menos fijados los sujetos —la infinitud o la nada absoluta de lo singular— en la Idea absoluta y en su relativa identidad con la majestad, como una relación de sumisión en la cual también la singularidad constituyera algo absolutamente nuevo...», escribe asimismo Hegel en el ensayo sobre el Derecho natural (I).

(34) «Las teorías del 'contrato social' nos presentan hombres maduros que han olvidado su niñez.» B. DE JOUVENEL: *Teoría pura de la política*, Madrid 1965, P. 2.ª, c. I, página 71.

(35) «Hegel describe en su forma lógica pura la evolución del ser consciente desde la naturaleza al espíritu absoluto; el espíritu evolucionado a la autoconciencia libre, tiene que objetivarse primero en Derecho, Moralidad y Eticidad, a fin de crear la figura digna del espíritu.» J. FLÜGGE: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel*, Heidelberg 1968, c. 7.ª, pág. 118.

(36) «Hegel convierte en objeto de su filosofía del Derecho la unidad de la subjetividad con la realidad efectiva, diferente de ella, de la sociedad y del Estado... Empero, su problema consiste en que Kant, al separar la legalidad y la moralidad, no sólo delimitó el Derecho como una acción externa arbitraria, sino que... la moralidad quedó como la única forma y actividad de la acción humana...». J. RITTER: «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», I, págs. 288-9, en *op. cit.*

aquello que verdaderamente lo constituye: «si se piensa que no existe todo lo que una idea confusa puede incluir entre lo particular y lo efímero, en cuanto perteneciente a las costumbres éticas particulares, a la historia, a la cultura y también al Estado, entonces, bajo la imagen del nudo estado de naturaleza, queda de sobra lo humano o lo abstracto de lo humano, con sus posibilidades esenciales» (I). Por eso no sólo constituye lo viviente el devenir de la eticidad, sino que «la educación es, de acuerdo con su determinación, el progresivo asumir fenoménico de lo negativo o de lo subjetivo» (III), inculcando en el individuo los hábitos sociales o virtudes pertinentes al estado de sociedad. Para Hegel, como para Hume y para Aristóteles, la virtud no es conocimiento, sino, ante todo, hábito (37).

No obstante, las totalidades orgánicas son los pueblos, cuyo *Volksgeist* constituye el *ēthos*, el lugar colectivo que es raíz del carácter individual. Por encima de él, cada época posee su *Weltgeist*. El hombre natural es, pues, una ficción: si es humano, es natural, pero no al revés. Justamente eso le permite al pensador alemán distinguir, según se ha dicho (38), como nadie lo había hecho antes, entre la sociedad, en cuanto forma lógicamente incoactiva del Estado, forma de organización espontánea, y este último como resultado de las energías sociales, forma especial jurídicamente organizada. Mas la esencia del Estado no es el derecho, sino la libertad, en orden a la cual se sirve de aquél como instrumento. Identificar Estado y Derecho equivale a confundir los fines y los medios. Aquél constituye un fin en sí mismo, y por eso es lo opuesto de la naturaleza, espíritu objetivado, anterior incluso, por lo tanto, al derecho. Este sólo puede ser Derecho, precisamente, gracias al Estado, manifestación del poder de lo real. Sin Derecho no hay Estado, pero no porque falte aquél, sino que éste no puede ser sin el Estado. La prueba es que pueden existir Estados arbitrarios. El Derecho es el instrumento de civilización de que se sirve el Estado, de manera que el aumento del Derecho no es aumento, por ejemplo, cuantitativo de las reglas jurídicas, sino al revés, aumento de la libertad mediante una más elevada generalización de las leyes, de forma que los «derechos» se convierten en «libertades».

(37) Cfr. los puntos de contacto del pensamiento hegeliano con la doctrina jurídica de la naturaleza de las cosas, por ejemplo, en L. REGASENS SICHES: «Das Problem der 'Natur der Sache'», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Vol. 1972, LVIII/2: «La acción humana no consiste, en cuanto tal, en la actividad de sus procesos fisiológicos, ni tampoco en la de sus mecanismos psíquicos. Pues estos procesos y mecanismos son meros instrumentos con cuya ayuda lleva a cabo el ser humano sus acciones...»

(38) G. DEL VECCIO: *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1969, pág. 117.

3. LA SITTlichkeit COMO ESENCIA DE LA ORGANICIDAD

La *Sittlichkeit* es *die Idee als wirkliches Leben* (la idea como vida realmente actual), escribe Hegel en el párrafo 141 de la *Rechtsphilosophie*. Es el Estado reconducido a su interioridad sustancial», había afirmado en el párrafo 552 de la *Enciclopedia*.

El contractualismo en realidad explica el Estado, confundiéndolo gnoseológicamente con la sociedad. Justamente al revés de lo que hará el pensador alemán, para quien la distinción entre ambas instancias es de razón, no de hecho, pues los individuos vivientes son los portadores de la eticidad, ya que ésta prosigue en el mismo lugar, «es el espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o de sus individuos». No se trata ahí exactamente de la eticidad griega, sino de la identidad de lo bueno con la voluntad subjetiva, identidad que es, por eso, concreta y la verdad de uno y otro (*Rechtsphilosophie*, párrafo 141).

En el ensayo sobre el Derecho natural donde tiene muy en cuenta la concepción griega, sin embargo también se trata de lo divino —la energía o fuerza vital que da lugar a los procesos de organización y cuyo fluir a través de las estructuras organizativas es el espíritu (39). Es así como no sólo supera el formalismo kantiano, sino que cubre el bache entre ser y deber (40). Mediante su doctrina de la eticidad, concepto que debe, sin duda, mucho a la doctrina de la emanación de Plotino, el sistema social viene a ser como un sistema cibernético cuya *energia* (*Wirklichkeit*) aristotélica lo retroalimenta, pues no sólo se encuentra en los seres individuales, sino que éstos derivan de ella su vitalidad (41). Hegel ha trasladado el voluntarismo divino de la teología de Duns Scoto, etc., al mundo en el cual se manifiesta como poder de lo real, y por eso reitera que la eticidad es voluntad. De ahí que distinga la voluntad universal de la voluntad particular, independiente de los individuos singulares,

(39) El concepto *Sittlichkeit* lo desarrolla Hegel en contraposición a Moralidad, a partir de lo que para el mundo griego venía a ser la constitución ética de la vida ciudadana libre. J. RITTER: Op. y loc. cit. II, pág. 292.

(40) «En la ética concreta de Hegel se supone que cabe cubrir la censura [entre ser y deber] gracias al hecho de que la moralidad se encuentra incorporada en las instituciones y en las prácticas efectivas o bien que se halla íntimamente vinculada con ellas.» W. H. WALSH: *Hegelian Ethics*, London, 1969, VII, pág. 47.

(41) «La eticidad absoluta constituye tan esencialmente la eticidad de todos, que nada se puede decir de ella que no se refleje como tal en el singular... En principio no puede expresarse en un singular, si no su alma; pero solamente lo es en tanto constituye un universal y el espíritu puro de un pueblo...» (III).

explicando así la unidad de la voluntad general de Rousseau (42). La eticidad es el nivel objetivo de la voluntad que se manifiesta mediante sus obras: las de todos los miembros de un grupo. Sólo la comprensión de lo ético y su naturaleza hace que la voluntad individual sea lo que realmente es. La política equivale a la declaración de lo que es ético o de la voluntad objetiva que debe inspirar a la voluntad individual (43). La política estructura así la sociedad mediante el Derecho, aunque ella misma no es Derecho, sino la que decide o determina la coherencia entre lo teórico y lo práctico (44). La voluntad cubre

(42) «La voluntad es, para el joven Hegel, escribe Luckács, no sólo el principio de lo práctico, sino, al mismo tiempo, también lo absoluto mismo.» *Op cit.*, c. I, 5, pág. 93. Ahora bien, dado su organicismo, para Hegel la voluntad general es resultado del Estado y no su origen. Por cierto, Schopenhauer hará de la voluntad cósmica, universal, el principio de su filosofía. «La sola moral, comenta Friedrich en la obra y lugar citados, es el campo en que se realiza la voluntad independiente; en él la persona es un puro sujeto. Por otra parte, la ética es más concreta porque es más objetiva, pero sólo puede comprenderse mediante el Estado o en el Estado.» Debido a su doctrina de la voluntad, cabe aplicar a Hegel lo que Nisbet dice en general: que «no podemos hablar de génesis, desenvolvimiento, maduración, decadencia y caída cuando tratamos científicamente u objetivamente con la historia humana, de la misma manera que podemos hacerlo cuando el objeto es una planta u otro organismo natural». *Op cit.*, 13, pág. 358. Las ideas biologicistas de decadencia, etc., son extrañas al auténtico pensamiento hegeliano. Por la misma razón debe rechazarse, en el caso del pensador alemán, cualquier fundamentación social de la ética, esta vez desde el lado de esa voluntad cósmica. Es decir, el juego de los individuos humanos excluye que se pueda hablar de biologismo. La fundamentación de la voluntad universal en lo divino se opone, pues, tanto al relativismo moral, como al origen social de la ética, idea a la que, por cierto, se oponía también Max Scheler tan vivamente. Cfr. de éste, por ejemplo, *Esencia y formas de la simpatía*, B. Aires, 1957, A, IV, 4, pág. 101.

(43) «El espíritu de una época es la vida sustancial de la misma, es este espíritu inmediatamente viviente, real..., es la manera por la cual un espíritu determinado existe como vitalidad real», afirmó luego Hegel en *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1968, B, I, pág. 107. Pero es por lo que, aun aplicado a cada pueblo, «cada generación requiere una teoría de la ética que no sea una simple racionalización de prejuicios ni un discurso filosófico, tan abstracto, que deja de guardar relación con los problemas prácticos que la humanidad afronta en su época respectiva». C. H. WADINGTON: *El animal ético*, B. Aires, 1963, I, pág. 19.

(44) «En realidad, dice el ensayo sobre el Derecho, la organización ética no puede conservarse pura sino en la medida en que se contenga y se ponga en un lado la expresión universal de lo negativo. Así pues, como se ha indicado antes, la indiferencia aparece en lo real consistente, y es eticidad formal. Subjetivamente considerado, el concepto de esta esfera, es lo práctico real de la sensación o de la necesidad y del goce físicos; objetivamente del trabajo y de la posesión; pero esto práctico, recibido en la indiferencia, como puede acontecer según su concepto, constituye la unidad formal o del Derecho que resulta posible en él; mas, por encima de ambos se halla el tercero como lo absoluto

el hueco que había dejado la crítica llevada a cabo por Hume de la causalidad, y la política se convierte en lo que hace posible la organización total de la realidad. Por eso Hegel exigía, igual que Platón, en orden a la *Weltorientierung* jaspersiana, fundar la política sobre la veracidad y no sobre la restauración. En consecuencia, lo primero tendrá que ser la determinación de la naturaleza de la *Sittlichkeit*, pues la política exige conocimientos en orden a concretar o determinar las reglas o esquemas del orden que la evolución vital del mundo y de los pueblos exigen en cada época o momento organizativo. En este sentido, precisamente, los cambios históricos son momentos de «reorganización», de ajuste de los diversos sistemas sociales.

3.1. La SITTICHKEIT absoluta o etología (45)

La absoluta eticidad no es «la suma esencial (*Inbegriff*), sino la indiferencia de todas las virtudes. No aparece como amor a la patria, al pueblo y a las leyes, sino como la vida absoluta en la patria y para el pueblo. Constituye la verdad absoluta, pues su inautenticidad consiste sólo en el fijar de una determinación; así pues, en lo eterno del pueblo se asume toda unidad» (46).

Como ha observado Zubiri, ciertamente, a pesar de su presunto devenir, la razón hegeliana no hace sino concebirse a sí misma, de manera que en el devenir hegeliano nada pasa, sino que todo se conserva. Lo ético en sí o lo absoluto es también, en cuanto espíritu, razón, en el sentido de que aquélla se muestra como organización. Por ende, la majestad de la ley que Kant tanto admiraba no es otra cosa que «la naturaleza ética absoluta» (47), que le confiere su

o lo ético. Sin embargo, la realidad de la esfera de la unidad relativa o de lo público, se constituye como un estamento propio en el sistema de su totalidad», III.

(45) Cfr. en M. GRANELL: *La vecindad humana*, Madrid, 1969, c. XII, págs 449 ss., la larga e importante nota sobre eticidad y etología en Hegel. Sería interesante la comparación entre la *Sittlichkeit* y la *Ethology* de Stuart Mill, esa ciencia que, según éste, podría denominarse «la ciencia exacta de la naturaleza humana, pues las verdades que la constituyen no son, como las leyes empíricas que de ella dependen, generalizaciones aproximativas; son leyes verdaderas». *System of Logic*, L. VI, c. V, pág. 4. Pero Hegel no hubiera aceptado como punto de partida la idea de naturaleza humana. En cambio, en eso era Mill fiel discípulo de Comte y ambos de Hume, a quien, sin embargo, ya incomodaba.

(46) *System*, 3, 1.ª, pág. 37. En la introducción a esta obra dice que «la *Sittlichkeit* absoluta aparece como naturaleza, pues la naturaleza misma no es sino la subsunción de la intuición bajo el concepto, de donde también la intuición, la unidad queda como lo interno y la multiplicidad del concepto y su movimiento absoluto en la superficie».

(47) M. RIEDEL: *Op. cit.*, págs. 47-8.

autenticidad y veracidad. De ahí la permanente caducidad del Derecho positivo. La Idea de la absoluta eticidad es la identidad de la intuición (de la naturaleza) y del concepto (teórico). La idea de la eticidad absoluta, escribe en la breve introducción al *System der Sittlichkeit*, equivale al absorber (*Zurücknehmen*) la realidad (*Realität*) absoluta en sí, como en una unidad, de manera que este absorber y esa unidad constituye la totalidad absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto es el absoluto ser uno de las individualidades. En la eticidad existe el individuo de un «modo eterno», cuyo ser y hacer empírico es absolutamente general pues, dice de forma que recuerda a Malebranche, «no es lo individual lo que actúa, sino el espíritu universal absoluto en él» (48).

Mas, «en el movimiento pasa lo ético a la diferencia y se asume; el fenómeno consiste en el paso de lo subjetivo a lo objetivo y en el asumir de esta oposición» (49), consistiendo el cambio en que «se agota la vida de una determinación y surge otra» (IV), en que un sistema, el económico, el de la justicia, etc., crece y desorganiza la coherencia del conjunto. Las potencias gnoseológicas, de la eticidad absoluta, dejan intuir entonces la forma que le corresponde al sistema total según la naturaleza, de manera que a la naturaleza le corresponde la subsunción del concepto bajo la intuición; pero, en la medida en que la *Sittlichkeit* es infinitud, su segunda potencia es precisamente la idealidad de la figura que le corresponde al nuevo sistema de relaciones. Hay pues, según Hegel, dos tipos de eticidad, una absoluta que para el hombre no es concreta y real, sino sólo gnoseológicamente —lo divino en el mundo, la vida en sí—, que puede percibir a través de sus potencias, que se revelan como intuición e idealidad. La relativa —que introduce la multiplicidad— concierne a las relaciones constitutivas que afectan directamente a la realidad efectiva, no puramente divina, siendo la relación una determinación posible de la indiferencia de la *Sittlichkeit* absoluta. Esta segunda forma de *Sittlichkeit* da lugar, pues, al Derecho, y consiste en honestidad (*Rechtsschaffenheit*); para ésta lo universal, lo absoluto de la eticidad es un pensamiento. La totalidad de la eticidad relativa es el lugar de la existencia empírica del individuo singular. Las potencias de esta eticidad en la realidad que es totalidad (50), son los estamentos y el principio de cada uno es una manera de concretarse la eticidad como motivación de los actos humanos. «Hay un estado de la eticidad absoluta

(48) *System*, 3, pág. 53.

(49) *Ibidem*. Id., 3, I, pág. 59.

(50) «Su totalidad es la existencia empírica del singular, cuya conservación le interesa en sí y en los demás». *Ibidem*. Id. 3, 1.ª, pág. 60.

libre, un estado de la honestidad y un estado de los no libres o de la «eticidad natural» (51). La eticidad relativa es la figura del Estado ideal.

Bajo la influencia de los griegos reitera aquí Hegel una interesante doctrina de las clases sociales como potencias de la eticidad relativa, que es la misma del tratado sobre el Derecho natural (52). Entre ellas debe haber un equilibrio, de manera que sean como partes negativas en cuanto en sí se necesiten. Mas «una potencia singular llega a ser positiva cuando tanto ella como su principio olvidan su condicionalidad, de manera que trascienden las demás y las someten...» (IV). Tal es, precisamente, el peligro que entrevé Hegel en el mundo contemporáneo, debido al crecimiento del estamento burgués, que se basa en el trabajo, porque, para el pensador alemán, ese estado es el campo de encuentro con la naturaleza —la *bürgerliche Gesellschaft* (que «es el fenómeno o manifestación de lo ético», según la doctrina del párrafo 181 de la *Rechtsphilosophie*, repetida asimismo en los párrafos 154, 189, 263, 266, etc.)— al ser lo privado, lo social y, por lo tanto, un momento todavía ahistórico, es decir, todavía no plenamente organizado según un principio general universal, como un individuo ético, cuya determinación pertenece al Estado. Cuando en la *Filosofía del Derecho* conceda la mayor importancia a ese estamento, se limitará Hegel a constatar un hecho empírico, pero, desde el punto de vista del ensayo sobre el Derecho natural, previamente ha refutado la acusación de Marx (haciéndola suya), de que «sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede

(51) *Ibidem.* Id., 3, I, pág. 63.

(52) «Así pues, de acuerdo con la necesidad absoluta de lo ético, dos estamentos forman el individuo de la absoluta eticidad, cuyos órganos son los individuos singulares y que, considerado desde el lado de su indiferencia, es el espíritu viviente absoluto, pero del lado de su objetividad es el movimiento viviente y el autogoce divino de este todo en la totalidad de los individuos, en cuanto son sus órganos y sus miembros; sus aspectos formales o negativos tienen que ser, precisamente, no obstante, absolutos, a saber, trabajo que no se encamine al anonadar determinaciones singulares, sino a la muerte, y cuyo producto no es, precisamente, un singular, sino el ser y la conservación del todo de la organización ética; uno de ellos, el estamento de los libres...» (III). Sigue ahí a Aristóteles. Los esclavos no participan en lo universal sino sólo formalmente, pues el esclavo se relaciona como individuo con el señor, etc. Afirmaba G. Radbruch que «muchas veces, en las luchas por el Derecho, la clase oprimida se convierte en defensora del orden jurídico con el que se ha cubierto la clase dominante, y esto porque este Derecho, aunque es un Derecho de clase, constituye, a su pesar, un Derecho de clase, porque con él no surge con plena desnudez el interés de la clase dominante, sino cubierto con el ropaje del derecho, y porque la forma del Derecho, cualquiera que sea su contenido, favorece cabalmente, siempre a los oprimidos...» *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1952, párr. 26, pág. 245. Hegel estaría en cierto modo de acuerdo, en cuanto el Derecho establecido positivamente reflejara el Derecho natural u orden histórico concreto que le pertenece a un pueblo.

una clase particular reclamar la supremacía universal» (53). Ninguna puede hacerlo, pues, en el mundo empírico, mientras exista, y para que exista es necesaria la diferencia. La primera y fundamental es la de la *Sittlichkeit* relativa respecto a la *Sittlichkeit* absoluta, que es la unidad indiferenciada de todo lo real.

3.2. La SITTlichkeit relativa

Las potencias de la *Sittlichkeit* absoluta son gnoseológicas puramente racionales, por ser potencias del espíritu. Sin embargo, en la realidad concreta, «material», como uno de sus momentos, el hombre, en cuanto finito, se sirve de ellas relativamente, para llegar a la comprensión de la realidad auténtica, del espíritu según se manifiesta en las potencias de la *Sittlichkeit* relativa, que es la que crea el Derecho. Ahí la eticidad absoluta se manifiesta unitariamente como voluntad (racional) en las unidades relativas (a la eticidad absoluta), que son los pueblos. Las potencias de esta eticidad son, en esta realidad, los estamentos (*Stände*), cuyo principio de acción (en el sentido de Montesquieu) como diferencias de la voluntad unitaria, es cada forma concreta que reviste la eticidad o voluntad ética que le corresponde a cada uno en función de las formas de libertad o libertad positiva-negativa (positiva en cuanto puesta, negativa en que, como particularidad, se opone a la absolutez) (54). A su través, la indiferencia de la *Sittlichkeit* absoluta o sin movimiento se convierte en la diferencia práctica del tipo de virtud que anima a cada estamento, pues la virtud, como en Montesquieu, no es sólo conocimiento, sino que primero es hábito. En el nivel de la *relative Sittlichkeit*, aparece, pues, plenamente la voluntad del espíritu; pero, justamente por eso, es el nivel en el cual la organización que impone el espíritu crea el Derecho y, en consecuencia, la honestidad (la idea le *honestum* vinculada al Derecho, el *honestum vivere* como primer fin del Derecho y que en alemán conserva el parentesco etimológico: *Rechtschaffenheit*): «la relación formal de Derecho fija el ser singular y lo pone universalmente» (III). Ahora bien, Hegel insiste, pues, en estos primeros libros en el peligro de que el moralismo, la honestidad, que es la virtud del segundo estamento o estamento burgués, se imponga absolutamente. Desde un punto de vista lógico sistemático, es cierto que esa relación formal del Derecho

(53) *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, B. Añes, 1968, págs. 38-9.

(54) Los *Stände* son el aristocrático, cuya virtud o principio ético es el valor, en el sentido de *andreia*; el burgués, «en el sentido de *bourgeois*», cuyo principio o virtud típica es la honradez, y el de los esclavos, que sólo lo es formalmente, cuyo principio es el trabajo subordinado.

«se encuentra directamente con la vida privada universal y con la situación en la cual el pueblo consiste solamente en un segundo estado» —para Hegel el Derecho positivo es exigencia de ese estado, fundado en el trabajo adquisitivo—. Debido al contractualismo, se ha dado por supuesto, sin embargo, que ésta es la única verdad, «de manera que también el perfeccionamiento más completo de la legislación concerniente al mismo se ha configurado y desarrollado a partir de una corrupción y de un envilecimiento universal semejante. Este sistema de propiedad y de derecho —prosigue—, que a causa de este ser fijo de la singularidad no consiste en nada absoluto y eterno, sino que es completamente finito y formal, separado y segregado del estamento nobiliario, tiene que poder constituirse en un estamento propio y extenderse entonces, enteramente a sus anchas...» (III). Etc. (55).

No hay lugar aquí para exponer detalladamente la crítica hegeliana de la presente situación de los estamentos, y en torno a la cual elabora su doctrina de las clases sociales que apunta, puesto que considera que en una totalidad

(55) «La potencia de este estamento se determina, pues, en consecuencia, de manera que se encuentre en la posesión en general y en la justicia que sea posible aquí, en relación con la posesión, que constituya a la vez un sistema coherente y que inmediatamente, por lo mismo, en vista de que se asimila la relación de posesión en la unidad formal, cada singular, puesto que es en sí capaz de una posesión, se conduzca frente a todos como universal o como ciudadano en el sentido peculiar de *bourgeois*; éste encuentra el sustituto de la actividad política, según la cual los miembros de este estamento son gente privada, en los frutos de la paz y de la industriiosidad provechosa y en la perfecta seguridad de su disfrute, tanto en la medida en que esta afecta al singular como al todo al que pertenece el mismo. La seguridad, empero, en el todo, afecta a cada singular en la medida en que está dispensado de la valentía y se sustrae a la necesidad —que pertenece al primer estado— de exponerse al peligro de una muerte violenta, peligro que, para el individuo, constituye la inseguridad absoluta de todo goce, tanto como de lo poseído y del Derecho» (III). Hegel pone el Derecho en el segundo estado porque sólo aquel cuyo principio es la *andreaia* acepta por lo mismo el sacrificio, cuya fuerza «consiste en la intuición y en la objetivación de la implicación con lo inorgánico» (III). Es decir, que se trata del único que está dispuesto a asumir el riesgo de la muerte para la defensa de la colectividad, y por eso su eticidad supera y excede al mero derecho positivo abstracto que se refiere a la posesión, al contrato, etc., y a la moralidad individual. Pero por eso es aparentemente verdad que «la filosofía del Derecho de Hegel se perfecciona mediante conversión del Derecho civil o burgués en estado de Derecho...» G. SCHNEIDER: «Der Ursprung des Positivismus in der Gestalt des Historismus», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 1972, LVIII/2, pág. 285. Es también asimismo lo que le lleva a Luckács a interpretar el trabajo sobre el Derecho natural como «la teoría social del período napoleónico, la sistematización filosófico-social de las ilusiones puestas por Hegel en ese período..., todo para el burgués en la vida económica, pero todo sin el burgués en la vida política del Estado, ante todo en lo que afecta al papel histórico mundial de la nación, el cual se manifiesta sobre todo en la guerra...» *Cp. cit.*, c. 3.º, 7, pág. 371.

orgánica o pueblo son necesarias las virtudes de los diversos estamentos, a la idea de régimen mixto, más que a la de un régimen corporativo, según se ha solido interpretar. Lo que importa destacar aquí es que la articulación de los estamentos según su función se relaciona con la posibilidad de hacer inteligible el orden real —«material», en este sentido de concreto, efectivo, existente— como eticidad orgánica: el Derecho natural es el orden que le pertenece al estado de sociedad existente y cuya determinación constituye el derecho positivo. Por eso el problema radica en que éste se adecue a aquél. El Derecho natural viene a ser una suerte de eticidad relativa ya organizada, orgánica «el momento de la unidad absoluta y el mismo en la medida en que concibe en sí la oposición entre la unidad y la multiplicidad constituyendo la absoluta totalidad, y el momento de la infinitud o el de la nada de las realidades [constitutivas, *Realitäten*] de la oposición» (I) (56).

La idea de virtud es la que relaciona el Derecho natural, desvinculándolo de las hipótesis racionalistas, con la realidad concreta o material, la voluntad individual con la voluntad general. En suma, se trata de una concepción sociológicamente vinculada a la idea de nación o comunidad nacional. El Derecho natural viene a ser el objeto, pues, de lo que Comte llamó sociología, el *ordre fondamental*; concebido como cambiante en sí mismo en cuanto Derecho, la ciencia del Derecho natural sintetiza la estática y la dinámica comteanas. Los modos de acción humana son las maneras que tienen de manifestarse, pero por eso, el Derecho natural no se agota en el Derecho positivo. Hay unas propiedades éticas que, según el estado de sociedad, pueden llegar a convertirse en virtudes: «las propiedades éticas como valor, moderación, ahorro o liberalidad, etc., que le pertenecen al individuo, son eticidad negativa... Estas virtudes, que constituyen en sí posibilidades y que poseen una significación negativa, constituyen el objeto de la moral y se ve que, de esta manera, se ha invertido la relación entre el Derecho natural y la moral, es decir, que sólo es propio de la moral el ámbito de lo negativo en sí, pero el del Derecho natural es verdaderamente positivo, o sea, lo que debe construir el modo como la natu-

(56) Se puede hablar de variación «en el sentido de *modificación* de una manera de comportamiento que cabe especificar en términos históricos y geográficos». R. A. NISBET: *Op. cit.*, 11, pág. 313. Por eso el cambio no es el de una variable estadística. El organicismo de Hegel parece una transposición de las concepciones políticas de Nicolás de Cusa. Para éste, según O. von Gierke, «todo poder temporal proviene, como el hombre mismo, en primer lugar, de Dios; pero una voluntad popular inspirada por Dios era el órgano de esta manifestación divina. Es precisamente en el voluntario consentimiento de los gobernados como un gobierno despliega su divino origen: *tunc divina consetur, quando per concordantiam communem a subiectis exaritur...* Teorías políticas de la Edad Media, B. Aires, 1963, VI, pág. 139.

raleza ética llega a su verdadero Derecho» (III). Y en cambio, escribe a continuación, contra Fichte, a través de la compulsión se llegaría a un no-Derecho natural. Dicho de otra manera, el Derecho natural es el fundamento del consensus.

Las virtudes se manifiestan colectivamente como costumbres y en los individuos como hábitos. Siguiendo a Hume sustituye la doctrina platónica de la virtud, aceptada por el racionalismo (57), por la aristotélica (58), al mismo tiempo que se sirve de la «genial idea» de la *Ética a Nicómaco* de que toda virtud, al ser ella misma moderación, *mesotés*, término medio, constituye de por sí un principio de orden (59).

(57) «La virtud es el hábito de actuar de acuerdo con la sabiduría. Es necesario que la práctica acompañe al conocimiento», afirmaba Leibniz en su breve ensayo sobre la *Felicidad*, incluido en *Political Writings*, London, 1972, pág. 83.

(58) «La [virtud] ética... procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de 'costumbre' [ética ἠθικός deriva de ἦθος (carácter), que Aristóteles supone modificación de ἔθος (hábito, costumbre)]. De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre... Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre.» ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1960, L. II, I pág. 19 (1103 b). «Pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta —escribe Hegel (III)— ser un universal o *costumbres éticas* (*Sitten*), cuya naturaleza expresan excelentemente, tanto la palabra griega que designa la eticidad, como la alemana...»

(59) N. HARTMANN: *Die philosophische Gedank und seine Geschichte*, Stuttgart, 1955-7, pág. 72, y Cfr. del mismo *Ethik*, Berlín, 1962, c. 61 Cfr. El mismo autor, en *Filosofía del idealismo alemán*, B. Aires, 1960, se refiere a cómo Hegel limita el sentido del término virtud. «Sólo tiene su puesto 'en relaciones y ocasiones extraordinarias'; por ejemplo, en la época heroica de los pueblos, es decir, 'en la condición no cultivada de la sociedad y de la cosa pública', en la cual aparecen como una 'naturaleza peculiar y genial del individuo'. La genialidad sustituye aquí a la falta de objetividad. En la madurez de la conciencia ética, en lugar de la 'virtud ética' surge la 'firmeza del carácter', el aplomo de un *habitus* acorde y cadencioso que, como 'costumbre' universales, en el hombre, la imagen o manifestación de la sustancia». C. IV, 4, pág. 442. Según la interpretación de J. Ritter de la idea de praxis en relación con el *ethos* en Aristóteles... Cfr. «Zu Aristóteles», 5, pág. 118 en *Op. cit.* Lo mismo cabe decir respecto a Hegel. La práctica se relaciona con el *ethos*, y por ende toda teoría correcta es ética en ese sentido. Trátase del principio de la sociología del conocimiento que ya había entrevisto Hume.

3.3. SITTICHKEIT y Derecho

La distinción entre *absolute* y *relative Sittlichkeit* hace posible la construcción de un Derecho natural no abstracto, sino relativo a las comunidades históricas concretas. La doctrina de la *Sittlichkeit* relativa contempla el Estado ideal (entendido como la totalidad de las comunidades humanas perfectas e históricamente posibles, etc.). En cuanto tal, a éste no cabe atribuirle un Derecho natural (puesto que es ideal). Los individuos históricos —reales— vivientes, son los pueblos y el Derecho natural constituye el modo de organización legal que le corresponde a cada uno. Es verdad que ese Derecho natural se refiere, en último término, a la *Sittlichkeit*, a la que es relativa como el Estado segundo en orden de bondad platónico; lo *bonum* es lo propio de la *Sittlichkeit* relativa, y por eso crea el Derecho y la *Rechtsschaffenheit* en cuanto sólo se manifiesta en un pueblo concreto. La *relative Sittlichkeit* es la *Sittlichkeit* que se desvela en los individuos históricos (los pueblos). «A través de la absoluta identidad de lo infinito o del lado de esta relación con lo positivo, se configuran las totalidades éticas que son los pueblos, se constituyen como individuos y se ponen, por consiguiente, como singulares frente a singulares; esta posición e individualidad son el lado de la realidad; pensados sin ésta, son cosas del pensamiento; equivaldría a la abstracción de la esencia sin la forma absoluta, cuya esencia, justamente por ello, carecería de esencia» (III).

No hay, pues, un Derecho natural universal —esa es la razón de que no exista un derecho internacional—, sino una voluntad ética que infunde, por decirlo así, la idea de Derecho como su orden concreto, viviente, a cada comunidad humana, como *Volksgeist* propio de ese pueblo, espíritu general de la nación o *ēthos*, y por eso sólo en el Estado toma cuerpo ese *Volksgeist*. Sólo es el Estado la morada, verdaderamente adecuada de los individuos de cada comunidad, y sólo ahí son libres (60). El *Geist* como voluntad ética es la sustancia de la que toma su principio de organización el todo social cuyo Derecho natural es como las coordenadas del mismo. El Derecho no es, pues, ética, pero se

(60) «Ni los gobiernos ni las constituciones —dirá mucho más tarde en las famosas *Lecciones de Filosofía de la Historia*, I, pág. 49— se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, constituye el largo proceso de la historia misma... la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos conocer en su necesidad». Y, en efecto, como subraya W. Kauffman, «Hegel no ha pretendido jamás que la historia haya sido racional en todos sus pormenores...; en lo que sí pide que se ejercite un filósofo denodadamente es en encontrar algo de razón en la historia». *Hegel*, Madrid, 1968, 60, pág. 344.

halla impregnado de eticidad: es orden ético o eticidad consciente de sí, racional. Como estructura del *ēthos* o morada colectiva del hombre se halla impregnado de eticidad: la naturaleza humana no es humana sin el *ēthos* ni naturaleza como su principio de operación legal (61). Por eso ni hay estado de naturaleza ni existe o ha existido jamás el hombre natural. Como hipótesis o supuesto resulta absolutamente inaceptable. Sólo hay un estado ético en el cual el hombre se humaniza mediante el progresivo desarrollo de su naturaleza o principio legal, jurídico, de operación. El Estado, al poner el Derecho como positivo, interpreta el orden total, o el sentimiento de ese orden total de la comunidad. Mas como las decisiones estatales las toman individuos, siempre cabe la posibilidad de conflicto entre el Derecho puesto y el Derecho natural. Formular el Derecho positivo consiste, más que nada, en un problema gnoseológico de comprensión de la realidad auténtica —es el tema de la introducción a *La Constitución de Alemania*. En casos extremos, o bien no existe el Estado, revelando que tampoco hay un orden natural— entonces ese posible Estado está destinado a formar parte del «polvo» de la historia, o bien el Estado existente se halla en trance de corrupción; el derecho existente no contempla lo general, sino lo particular, destaca sólo una oposición, no siendo capaz de ajustar espontáneamente las partes como un todo, de crear consensus (62).

La determinación del orden natural pertinente a la comunidad es el asunto

(61) Por eso, como dice Tocqueville, «las leyes son siempre cambiantes en la medida en que no se apoyan sobre las costumbres; las costumbres forman el único poder resistente y perdurable en un pueblo», *De la démocratie en Amérique*, París, 1951, p. 2.º, c. VIII, pág. 415. «Partiendo de esta individualidad y del carácter concreto de un pueblo, afirma, pues, Hegel en la obra del Derecho natural (IV), cabe conocer también el sistema total en que se organiza la totalidad absoluta; cabe conocer cómo todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de las relaciones éticas, se concretan y forman, sin más, un edificio, a través del todo, en el cual ninguna vinculación ni ninguna decoración se hayan presentado para sí *a priori*, sino que cada uno lo ha sido a través del todo y sometida a él. En este sentido ha fundamentado Montesquieu su obra inmortal en la intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos; y si bien no se ha elevado hasta la Idea más vital, sin embargo, no ha deducido sin más ni más las estructuras y las leyes singulares de la así llamada razón...»

(62) Por eso la actividad adquisitiva industriosa, pensada «como el principio más absoluto, excluiría excesivamente un tratamiento negativo del sistema de posesión y le dejaría plena libertad, así como que se estableciese de manera absoluta. Pero, más aún, tiene que contenerlo el todo ético en el sentido de su interna insignificancia e impedir que su crecimiento explosivo en relación con la cantidad y en relación con la cultura, se traduzca en una diferencia y desigualdad cada vez más grande, en cuanto tiende a ello por naturaleza» (III). No crearía consensus. El sistema de valores de las comunidades viene a ser a lo que se refería Hegel.

de la política y la acción consiguiente da lugar a cambios históricos; su indeterminación constituye un indicio de la corrupción, pues la ética es «la moral de las virtudes... (III) (63).

4. EL DERECHO MORAL NATURAL

«El Derecho natural, considerado como canon o medida para la valoración crítica del Derecho vigente, fue, sin duda alguna —escribe P. Koschaker— la fuerza que impulsó el progreso y la reforma de la vida jurídica y despertó la sensibilidad social sin necesidad del acicate del socialismo, singularmente en la esfera de la vida pública y en orden a las cuestiones que se refieren a la libertad política, al Derecho penal y al mismo Derecho privado, a pesar de su carácter tan conservador» (64). El Derecho natural reaparece de una u otra forma como impulso reformador o revolucionario. El famoso Derecho de resistencia resultará siempre inexplicable sin el Derecho natural, el cual no puede ser suplido por ninguna sociología positiva. No obstante, después de la revolución francesa, cuyo *leit motiv* fueron reivindicaciones de derechos naturales, el tema ha dejado de interesar en general. La «sociología de la revolución» es un sucedáneo sociologista, y una doctrina como el marxismo debe su debilidad revolucionaria, *malgré lui*, a que adopta la forma de sociología o de economía y a que rechaza la política (aunque, por ejemplo, la doctrina de las luchas de clases atribuye a éstas, dígase lo que se quiera, un significado político) y con ello viene desempeñando, directa o indirectamente, una función conservadora. Y, sin embargo, el marxismo extrae su fuerza no de esas explicaciones, discutibles siempre y a veces fácilmente refutables, pero de ocultas reivindicaciones de derechos naturales, que, no obstante, se niega a reconocer como tales, porque contradicen las proposiciones «científicas». Pero el marxismo sólo es un.

(63) Precisamente «la expansión de la legislación no equivale a una aproximación a la meta de una perfección positiva; la cual, según se ha mostrado anteriormente, no posee ninguna verdad, sino solamente la formal de una cultura en crecimiento» (III). «Lo verdadero o auténtico es el sistema de la eticidad», *System*, 3, 1.º, pág. 62. Por eso, con palabras de Henkel, «el cambio de Derecho en el tiempo no sólo se manifiesta en una modificación de las formas acuñadas de las normas jurídicas; también se lleva a cabo continuamente, sin modificación de esas formas, en la variación de los contenidos de significado y de sentido que se otorgan a las normas jurídicas». *Op. cit.*, párr. 6, III, pág. 72. En rigor, la expansión de la legislación indica desorientación y falta de consensus. Por eso un cambio, en el sentido de Derecho natural, implica simplificación de la fronda legal.

(64) *Europa y el Derecho romano*, Madrid, 1955, c. XIV, pág. 359.

ejemplo del irrealismo de la *Realpolitik*, que en su caso aboca a conclusiones y regímenes anacrónicos, nada «marxistas», salvo en el «futuro» inexistente.

Siguen siendo firmes, en verdad, al mismo tiempo, críticas como la de C. Schmitt al Estado *burgués* de Derecho, puesto que en éste, como argumentaba Hegel, las absolutas totalidades éticas que son los pueblos se ponen como lo positivo (lo opuesto a la infinitud en cuanto se concreta o determina), bajo la condición predominante de las virtudes y los hábitos burgueses, es decir, por su naturaleza privados, de manera que el Estado queda desprovisto de una moral objetiva propia, integradora de la vida social, como sospechaba ya Von Stein, uno de los inspiradores de Marx. Los regímenes absolutos y los confesionales todavía pueden apelar a una moral heterónoma y, por lo tanto, de sentido universal, en cuanto ponen como sus normas las de la religión tradicional. Resulta sumamente significativo cómo el Estado burgués de Derecho tiende siempre al laicismo, con lo cual relega también la religión a lo privado. Al hacerlo así es consecuente con su principio.

En esa forma de Estado se hace valer como derecho positivo lo que sólo interesa a una clase o grupo social, de manera que el criterio del Derecho se reduce al del interés —es característica la llamada jurisprudencia de los intereses— y el Derecho se convierte en legalidad como mera obediencia al derecho establecido. De esta manera, el Estado ya no representa sociológicamente la voluntad general, sino que, conforme al espíritu formalista, hace pasar por tal la voluntad o potencia de una parte de la comunidad. De ahí que el Estado de Derecho (*Rechtsstaat*), cuyo principio es el contractualismo, se revele como radicalmente inestable (la forma máxima de corrupción política) (65). Pero tampoco el Estado social de Derecho ni el *Welfare State*, cuyo principio es el

(65) Uno de los más sólidos pensadores contemporáneos se aferra, sin embargo, al contractualismo para explicar la diferencia entre el Estado de Derecho y el Estado de Bienestar: «La organización contractual de la sociedad —escribe L. VON MISES— presupone un orden legal y Derecho. Implica gobernar bajo el imperio de la Ley (*Rechtsstaat*) a diferencia del Estado social (*Wohlfahrtsstaat*) o Estado paternal. El Derecho, la legalidad, es aquel conjunto de normas que predeterminan la esfera dentro de la cual el individuo puede actuar libremente. Dentro de una sociedad hegemónica, por el contrario, en ámbito alguno puede el particular actuar libremente. El Estado hegemónico no conoce la Ley ni el Derecho; sólo existen órdenes y reglamentos que el jerarca inexorablemente aplica a los súbditos según considera mejor y que puede modificar en cualquier momento. Las gentes sólo gozan de una libertad: la de someterse al capricho del gobernante sin hacer preguntas.» *La acción humana*, Valencia 1960, 2.ª, X, 2, página 334 del vol. I. Mises contrapone ahí en realidad el Estado de Derecho teórico al Estado totalitario de hecho. Pero con ello deja de lado, sin embargo, la posibilidad de que «un *Rechtsstaat* sea despótico y un *Willkürstaat* sea democrático, pues es la voluntad de los hombres en el poder y la de los que los apoyen, y no las instituciones, lo que

mismo, quedarían fuera de la crítica hegeliana. Basta pensar que el ensayo sobre el Derecho natural va directamente contra Fichte, el principal promotor, junto con Saint Simon, de las diversas especies de socialismo. La misma idea «social» entraña la existencia de una interna y grave contradicción no resuelta —señalada agudamente también por Stein—, que se pone de relieve en la discusión en torno a las libertades. El *Rechtsstaat* típico establece, en verdad, libertades formales, mostrándose incapaz de garantizar las libertades reales; pero igual le ocurre en sentido inverso al Estado social de Derecho o a los pretendidos Estados democráticos populares.

En el fondo, lo que subyace en esas concepciones es la doctrina del positivismo formalista que prolonga el racionalismo, cuyo mejor expositor reciente ha sido, sin duda alguna Kelsen, si bien aquélla suele quedar enmascarada por su disposición a reconocer derechos naturales individuales o derechos naturales sociales o ambos, pero siempre como una especie de concesión a un hipotético deber ser que se sitúa fuera de la historia (66). Las diversas modalidades de doctrinas y expresiones del *Rechtsstaat* permanecen tan vinculadas a sus orígenes contractualistas que el Estado llega a identificarse con el Derecho (67). De esta manera se interrumpe lo que es esencial al Estado, la historia,

determina los fines últimos que se persiguen en la actividad política». J. FREUND: *Op. cit.*, 54, pág. 301. El equívoco de Mises quizá proceda de considerar el Estado de Derecho como plasmación del orden fundado en el imperio de la ley de los países anglosajones. Ese equívoco proviene en último análisis del examen que hizo Montesquieu del régimen inglés.

(66) «La Ley, en el sentido del Estado de Derecho, significa una regulación normativa, denominada por la idea de justicia, y cuya igualdad significa justicia», C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, Madrid s. a. párr. 13, IV, 4, pág. 179. Lo que quiere decir que esa idea es formal, una especie de deber ser, y que por debajo la voluntad sigue determinando los medios para conseguir la realización de ideales tal vez inalcanzables. La idea absurda de «revolución permanente» se relaciona con una idea vaga y abstracta de justicia equivalente a igualdad.

(67) Del Vecchio, como ya se indicó, considera el Estado, «lógicamente», como «la referencia a un centro común de las determinaciones jurídicas que componen un sistema», de manera que «un ordenamiento jurídico sería un Estado, en cuanto que estuviera en cierto modo *subjetivado*; es decir, cuando las normas que lo compongan, siendo imperativas, expresen ciertamente todas, de uno u otro modo, una voluntad, dando lugar a una voluntad *unitaria* de la cual se consideran dependientes, de modo que ésta constituye propiamente el sujeto del ordenamiento jurídico», *Persona, Estado, Derecho*, Madrid 1957, «La crisis del Estado», II, págs. 417-8, con lo cual no sale del pactismo ni del juridicismo. En realidad, se aproxima a la posición de Fichte, que tantas veces ha criticado Hegel. También en él la voluntad universal de todos aparece separada de la de los individuos. El juridicismo no va más allá de lo jurídico o de unos vagos principios éticos. Sin embargo, es «una gran verdad que jamás se han cansado de subrayar todos los grandes apóstoles de la libertad con excepción de la

pues las modificaciones del Derecho positivo abstracto, sin referencia al Derecho natural, no son asunto que concierna a la política, sino a la sociología, a la economía, etc., al faltar una perspectiva verdaderamente universal que sólo cabe situándose en el plano histórico (68). La crisis del Derecho natural es paralela a la de la Política, a la de la Ética y a la de la Filosofía en general, y a la de la misma ciencia de la Historia convertida en historia historizante como una pseudohistoria del pensamiento, o en historia sociologista como pseudohistoria estructural. Mientras se desarrollan sus disciplinas secundarias se pierde el sentido de lo verdaderamente histórico. Quizá resulta significativo que la primera que entró en crisis, ya inmediatamente después de la revolución francesa, afectando quizá al propio Hegel, fue la ciencia del Derecho natural como consideración pensante del Derecho. Y, sin embargo, como ha dicho en alguna ocasión G. E. G. Catlin, «si se establece adecuadamente, la teoría del Derecho natural no sólo es defendible, sino esencial» (69). Los derechos naturales indi-

escuela racionalista, que la libertad no ha funcionado nunca sin la existencia de hondas creencias morales, y que la coacción sólo puede reducirse a un mínimo cuando se espera que los individuos, en general, se conformen voluntariamente con ciertos principios», F. A. HAYEK: *Los fundamentos de la libertad*, Valencia 1961, 1.ª, c. IV, 6, página 140, vol. I. Tal viene a ser, para reiterarlo una vez más, la doctrina de la *Sittlichkeit*, equivalente a las creencias de Comte, Tocqueville, Ortega, etc.

(68) «La historia del espíritu es su acción, pues consiste sólo en lo que hace», *Rechtsphilosophie*, párr. 343. Es preciso insistir en que, a diferencia de los escritores de la escuela histórica que tratan el espíritu del pueblo como una entidad autocontenida, dice FRIEDRICH en *op. y loc. cit.*, siendo, por tanto, ahí donde se produce el cambio hacia el positivismo histórico; sin embargo, en Hegel el espíritu nacional se sujeta al *Weltgeist* o espíritu del mundo. No obstante, por ejemplo, el citado De Vecchio habla del «historicismo filosófico de Schelling y Hegel», *Filosofía del Derecho*, pág. 112. Hegel tiene siempre presente la idea de que «todo fenómeno social es una expresión de algún sistema pleno de sentido», de manera que «sólo en la medida en que seamos capaces de descubrir los cambios ocurridos en los esquemas de valor de los grupos sociales, podremos conseguir una explicación unificada del cambio social». R. I. MAC IVER: *Causación social*, Méjico 1949, c. XIV, I, pág. 330, y II, pág. 315. Explicación unificada que para él sólo alcanza su sentido como historia *universal*.

(69) *La teoría de la política*, Madrid 1962, I, VII, pág. 57. Entre otras cosas, limita las luchas internas por el poder, pues, como decía Stuart Mill, «dónde no cabe esperar la libertad, pero sí el poder, el poder se convierte en el gran objetivo del deseo humano... Dónde existe menos libertad, la pasión por el poder resulta más ardiente y falta de escrúpulos. El deseo de poder sobre otros solamente puede dejar de ser un medio de depravación entre los seres humanos, cuando cada uno de ellos sea capaz de actuar individualmente sin él». *Subjection of Women*, London 1933, c. IV, pág. 544. Lo cual se puede observar en proporción inversa a la legitimidad de los regímenes. En un régimen legítimo la consecución del poder tiene su normativa propia. En un régimen ilegítimo, cuanto más próxima está su disolución, más apetencias de poder suscita. El poder político se fragmenta y todos disputan una parte de la herencia. El régimen ilegítimo es arbitrario.

viduales, idea en que el sentido de las «libertades» inglesas se envuelve en el lenguaje jurídicista del absolutismo, han embrollado, sin embargo, la cuestión de manera que se llega casi a considerar esos derechos la antítesis del Derecho natural. Los «derechos humanos», su versión cosmopolita, todavía aumentan la confusión.

4.1. *El mundo humano: sociedad e historia*

La idea central de Hegel consiste en establecer el estatuto filosófico (científico) del mundo de los hechos *humanos*. Estos portan siempre un elemento de racionalidad que los hace comprensibles (70) y además, según la ley, acciones cuya racionalidad se escapa consideradas en pequeños conjuntos, sin embargo, cabe percibirla a medida que aumenta su volumen. Por eso la mayor racionalidad se encuentra en la historia y es ahí donde la dialéctica puede obtener sus mejores resultados, lo mismo que su otra formulación equivalente, la ley de los tres Estados.

La Ilustración ha descubierto por fin el mundo histórico, pero hasta ahora ha fracasado el intento de explicarlo científicamente. El propio Kant, cuya obra y pensamiento Hegel respeta, aunque no siempre comparta sus opiniones, no ha conseguido establecer en la *Crítica de la razón práctica* una teoría verdaderamente científica, reservando este carácter sólo para el mundo natural. Su pretensión consiste, en cierto modo, en poner a Kant al revés: explicar la naturaleza a partir de lo humano, del espíritu. De manera que el sistema del Derecho moral natural —tal debe ser su verdadero nombre, según Jouvenel— es el sistema newtoniano del mundo histórico, lo cual comporta una alteración de todas las perspectivas.

Ese sistema brota, ciertamente, de la Naturaleza, pero revierte a ella como resultado de todas las causas que lo producen. En él se alcanza la unidad de todo lo realmente existente. Por eso, la diferencia que más adelante establecerá el filósofo alemán entre ambos mundos —el de la naturaleza y el del espíritu— resulta tenue y casi sólo conceptual —esto es, desde el punto de vista de la *absolute Sittlichkeit*. El paso de lo natural a lo histórico es gradual, de forma que, para decirlo a la manera de N. Hartmann, las leyes de las categorías de los niveles o estratos inferiores imponen su tiranía a las de los estratos superiores y por eso la liberación total del espíritu sólo se

(70) «Todo lo que podamos considerar como acción humana, porque va más allá del comportamiento meramente reactivo de los órganos del cuerpo humano, es racional...» L. VON MISES: *Epistemological Problems of Economics*, N. York 1960, 2, 3, pág. 85.

produce en el nivel de la contemplación del Absoluto. La historia toda no es en su esencia sino el resultado de la lucha del espíritu para liberarse de semejante imperio de la naturaleza. Por eso, en el ensayo del Derecho natural compara la eticidad absoluta con el ave Fénix, que renace eternamente a una forma de vida y por eso la tragedia constituye su representación más adecuada (71).

En la sociedad ya cabe percibir, mejor que en la familia, la primera unidad orgánica, según Hegel, la vida del espíritu como distinto de la naturaleza, pero todavía muy vinculado a ella: por eso la sociedad civil es, predominantemente, sociedad económica. Ahí el sistema de relaciones sociales deja entrever una figura unitaria, como imagen del espíritu frente a la multiplicidad de la Naturaleza, que a medida que aumenta la distancia a cada nivel superior siente como más extraña. Pero, de la misma manera, el nivel superior de la organización retroalimenta los niveles inferiores de los cuales procede, alterando su significación. La consideración de ese proceso en el sentido de la infinitud —la justicia— implica que los sucesivos momentos de constitución de las totalidades orgánicas —salvo retrocesos o aniquilaciones históricos— den un lugar cada vez mayor a lo espiritual, a lo que verdaderamente unifica. Es decir, Hegel explica el proceso de civilización —al pensador alemán le es ajena, por decirlo así, la idea de progreso— como la historia de la liberación del imperio de los niveles inferiores, es decir, como historia de la difusión y profundización de la *idea* de libertad, la cual no es precisamente «elección entre determinidades opuestas». Esto sería un modo de abstracción (II) propio del hombre primitivo que tiende a tomar la parte por el todo. La libertad no consiste en libertad de elegir, según el criterio pesimista y formal.

El «idealismo» hegeliano consiste en que siendo la Idea la unión de lo finito y lo infinito, de la justicia histórica y la justicia total, la creciente comprensión del orden natural del espíritu aboque a sistemas de organización de la convivencia humana en los cuales las estructuras «materiales» se constituyan de manera que cada vez se sientan como menos opresoras. Como factor decisivo de ese sentimiento de liberación opera la creciente participación de los miembros individuales del grupo social en la configuración del sistema de relaciones. El Derecho positivo tiene así una doble finalidad:

(71) «En la historicidad del Derecho positivo la *tendencia a la permanencia* y la *tendencia al cambio* desempeñan un papel igualmente importante.» H. HENKEL: *Op cit.*, IV, pág. 73. Hegel con su doctrina de la *Sittlichkeit* resuelve el problema de la teoría y la práctica. La práctica es siempre social, pero la teoría —que incluye un elemento intuitivo— es individual; es el factor del cambio cultural que acaba precipitando el cambio social, y el cambio histórico como síntesis de ambos.

esquematisar el sistema de relaciones «naturales» de manera clara y comprensible para que los individuos singulares se orienten dentro del mismo y señalar las pautas de las acciones de los mismos. Por eso, el Gobierno es motor de la vida comunitaria y en un régimen legítimo, en el cual el Derecho expresa en su positividad el orden natural del conjunto, aquél se anticipa garantizando derechos —liberando libertades «reprimidas»— antes de que se reclamen. El régimen no legítimo es, por el contrario, aquel al que hay que arrancarle declaraciones de derechos o esferas o ampliaciones de las libertades individuales (o sociales). El mismo sentimiento de su ilegitimidad suele hacer, empero, que el Gobierno considere que esas «concesiones» amenazan su supervivencia. Con ello reconoce su naturaleza privada, o lo que es lo mismo, su ilegitimidad; ésta le lleva a identificar legitimidad y legalidad (72).

Empero, la mera legalidad, la moral formal que inspira los actos de gobierno, no suscita el consenso, porque carece de vida, situándose, por lo tanto, al margen o fuera de la historia. Constituye entonces, frecuentemente, un sucedáneo intentar derivar el cambio hacia elementos de la estructura social (73). Sólo sirve para acelerar la disolución y la desintegración del sistema.

El Derecho natural es, para decirlo con palabras de Comte, como la «raison publique» no declarada, y en ese sentido es como se justifica el famosísimo *dictum* de la introducción a la *Filosofía del Derecho*, de Hegel: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real.» El error de la época moderna, señala una vez más el filósofo alemán, consiste en que «en la economía interna del Derecho natural esta justicia exterior, infinitamente formal, por consiguiente, que se refleja en lo finito existente, y que constituye el principio del Derecho civil, ha adquirido una especial preponderancia sobre el

(72) «La legitimidad, escribe Freud, es esencialmente un fenómeno político, no jurídico» y por eso «opuestamente a la legalidad, que viene de arriba, la legitimidad viene de abajo, pues incluso las cualidades personales y excepcionales de un jefe no bastan para legitimar su mando». *Op cit.*, 60, págs. 324-5. Eso es lo que critica el filósofo alemán, pues en Kant, lo mismo que para Fichte, el Derecho natural, según la doctrina de la *Metafísica de las costumbres*, crea el derecho privado y la sociedad civil el derecho público. El Derecho natural es superior según Hegel, en cuanto engloba los niveles de la legalidad y la moralidad, pero, además, establece una estancia superior, la de la eticidad, de la cual aquellos reciben su sentido. La discusión sobre los derechos naturales es un bizantinismo que no va al fondo de la cuestión. Se queda en el nivel del Estado de Derecho.

(73) «Intentar derivar el cambio —sus fuentes, mecanismos, continuidades o discontinuidades y direcciones relacionadas— de los elementos de la estructura social —papel, *status*, norma y similares— resulta tan fa'az y autoengañoso como intentar derivar los elementos de la estructura social de las capacidades biológicas nativas del hombre.» *Op cit.*, 11, págs. 303-4. Es otra manera de plantear la cuestión en términos de derechos humanos.

Derecho político y el Derecho internacional. La forma de una relación subordinada, tal como es el contrato, ha penetrado en la absoluta majestad de la totalidad ética y, por ejemplo, la absoluta universalidad concreta del punto central y el ser uno de lo particular han sido concebidos en él...». De ahí las inconsecuencias en el Derecho internacional y en el político, que se han convertido en perfecta policía, en «el más duro despotismo» (IV), constituyendo su único criterio el *pacta sunt servanda*. El Derecho privado se apoya, ciertamente, en una moral, pero es la moralidad del hombre privado, la cual ocupa, no obstante, el lugar que le pertenece a la *Sittlichkeit* o moralidad colectiva: «También podría querer penetrar el principio moral —señala Hegel, anticipando así la crítica más radical al Estado de Derecho— en la eticidad absoluta» (IV). El moralismo, debido a su irrealismo o parcialismo, siempre constituye una suerte de despotismo que el filósofo alemán ve vinculado —de manera muy próxima a Tocqueville cuando éste se opuso al «Derecho social»— a las discusiones típicas que plantea el contractualismo en torno al Derecho de propiedad y los demás derechos que se relacionan con éste: «es preciso reconocer que en sí son nada lo aquí llamado Idea [la propiedad, etcétera] y una esperanza de un futuro mejor al respecto, y que, en lo concreto del poder judicial resultan en sí imposibles, tanto una legislación perfecta como una justicia verdadera que corresponda a la determinación de las leyes» (III). El moralismo establece como criterio de la acción el *deber ser* y, por supuesto, la coacción para quienes no entiendan lo que debe ser. Es unilateral y parcial por naturaleza. En un Derecho positivo orgánicamente establecido de acuerdo con el Derecho natural la sanción, comenzando por la pena en el Derecho punitivo, tiene una función terapéutica, de reintegración, pero no de condenación. Cuando Hegel afirma, por ejemplo, en *La Constitución de Alemania*, que los delitos más graves son los cometidos contra el Estado, no se está refiriendo, ciertamente, a un Estado oligárquico o de clase, ni siquiera a un Estado moralista, sino a un Estado que verdaderamente sea objetivo.

4.2. La vida política

«Los programas institucionales establecidos por la sociedad son suficientemente reales como actitudes, proyectos y motivaciones de la vida. El individuo se apropia de la realidad de las instituciones simultáneamente a la asunción de su papel y su identidad» (74). No obstante, el espíritu de li-

(74) P. L. BERGER: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, I, 1, páginas 34-5.

bertad que, como hábito, actúa en los individuos que viven en una comunidad histórica, es decir, que no es primitiva o no se ha vuelto primitiva, hace que las instituciones, por obra del desempeño de los mismos papeles, se tornen inadecuadas, incomprensibles, tan extrañas, por el paso del tiempo, como la misma naturaleza —a la cual se retorna entonces, sin embargo, como a lo más simple e inmediato, como lo único seguro en casos extremos: la crítica de la cultura se convierte en crítica de la sociedad, desde el punto de vista intelectual. Si el cuerpo social ha dejado de ser un organismo, incapaz de llevar a cabo las necesarias funciones de retroalimentación, sus partes se sienten extrañas entre sí. Si sobreviene la crisis, se trata de que el organismo apenas posee ciertas capacidades reactivadoras; pero la crisis excede ya al cambio histórico, el cual apenas se percibe en los regímenes legítimos —ahí la vida política parece siempre normal, salvo acontecimientos exteriores— o con voluntad de legitimarse adaptándose a las necesidades espirituales de la colectividad. La crisis corresponde a la idea de revolución entre los griegos, la cual era total, política y social al mismo tiempo, puesto que implicaba un cambio radical de régimen, de la «forma» de gobierno (75). La crisis es un cambio directamente cualitativo, mientras el cambio histórico llega a ser cambio cualitativo, pero dentro de la historia. Se realiza todavía dentro del tiempo histórico, mientras el tiempo crítico no es propiamente histórico, sino *jairós*: de la crisis puede salir un pueblo completamente nuevo, bien porque se sitúe el anterior definitivamente fuera de la historia, bien porque se inserte directamente dentro de ella, etc. Por otra parte, la crisis es relativa a la historia universal, mientras el cambio histórico se refiere directamente a la historia de cada pueblo u organismo histórico particular. Pero la inadecuación de los cambios históricos es, por supuesto, lo que acaba provocando soluciones «críticas». Dicho con la terminología hegeliana: las crisis se inscriben

(75) «Tal como W. I. Thomas acentuó en sus propios notables estudios sobre cambio social, la crisis consiste en una relacionalidad entre el ser humano y su entorno, precipitada por la incapacidad del ser humano (o del grupo social o de la organización) para prolongar algo más cierta manera acostumbrada de comportamiento.» R. A. NISBET: *Op. cit.*, 12, pág. 316. J. Burckhardt afirmaba que «las crisis sirven para barrer, en primer lugar, toda una serie de formas de vida de las que la vida ha huido hace ya mucho tiempo y que, de otro modo, consagradas como están por un derecho histórico, jamás habían podido borrarse del mundo. Y barren también, en segundo lugar, verdaderos pseudo-organismos que jamás han tenido derecho a la existencia y que, sin embargo, con el transcurso del tiempo han conseguido arraigar en medio de las manifestaciones de la vida, engendrando además, en gran parte, la predilección por todo lo mediocre y el odio a lo extraordinario. Finalmente —esto es importante—, las crisis acaban con ese miedo desproporcionado a las "perturbaciones" y hacen surgir individuos optimistas y fuertes». *Reflexiones sobre la historia universal*, Méjico 1961, IV, pág. 244.

únicamente en la esfera de la *Sittichkeit* procedente de la falta de $\tilde{\eta}\theta\omega$; los cambios históricos son reajustes entre la eticidad y la moralidad —y, por supuesto, el Derecho positivo—. El cambio histórico versa directamente sobre el Derecho u orden moral (espiritual) natural.

Ahora bien, para Hegel solamente las totalidades orgánicas que llegan a tener la forma de Estado son sujetos de cambios históricos (y de crisis), puesto que se trata de un problema de equilibrio o de armonización de las partes del todo, es decir, de una cuestión de racionalización. Por eso, dirá en el párrafo 331 de la *Rechtsphilosophie* que «el pueblo en cuanto Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y directamente realidad en acto, o sea, el poder absoluto en la tierra» (*die absolute Macht auf Erden*).

Consiste, pues, la acción política en moldear de nuevo el conjunto, en conferirle una nueva figura. Hegel cita constantemente en este ensayo a Platón y específicamente el diálogo sobre el político. El político ideal es el capaz de establecer la justicia como algo que brota de la naturaleza de la cosa que es la comunidad, que alcanza forma de Estado (76). La acción política es por eso, para Hegel, el modo de hacer que exige la máxima consciencia. No es que propugne un Gobierno de filósofos. El artista, el religioso, el filósofo, se ocupan directamente del Absoluto en sí y por ello sus opiniones —de manera parecida, por cierto, al *pouvoir spirituel* de Comte— han de ser atendidas; es decir, que la política es, *intelectualmente*, un asunto de la filosofía, una especulación sobre el mejor régimen posible en cada momento. Tampoco se trata de que el filósofo político sea una especie de consejero del príncipe, lo cual le quitaría libertad, y mucho menos de que una filosofía de la acción política pueda salir de una reunión de expertos en todas las ciencias y saberes humanos, como propugnaba Saint Simon y aun el mismo Comte. El pensador político *piensa* (libremente), es lo que quiere decir Hegel, y como su objeto es la totalidad, de su saber ha de extraer el político, que es hombre de otra raza más práctica, los principios pedagógicos que maten y perfilen su acción política. Porque la acción verdaderamente política es indirecta en cuanto pedagógica, a largo plazo, y no inmediata, directa. Tiende a suscitar un equilibrio a la vez cómodo y flexible. Su fin consiste en hacer que se sienta lo menos posible la presión de lo colectivo, de la colectividad como un todo. Queda implícito que el político no es meramente el que se dedica

(76) «La vida es posible como libertad —ha escrito J. Marias— cuando las presiones, aun siendo enérgicas, no destruyen la figura que la unidad social pretende tener y, por tanto, hacen normalmente posibles las trayectorias individuales definidas por las pretensiones vigentes. Dicho con otras palabras, la falta de libertad aparece como *contradicción interna* de la sociedad que la padece.» *La estructura social*, Madrid 1964, 43, página 268.

a la «política», y que el Estado de Derecho o sus derivaciones totalitarias excluyen la política y de ahí su permanente inestabilidad. Una moralidad privada o una idea moral que desconoce lo privado no pueden inspirar, según Hegel, una auténtica vida política. Esta supone la libertad política como fundamento.

La acción política opera en relación con lo permanente e inmutable, con la idea en sí de la libertad, acomodándola a la situación y a los medios que la hacen posible. He ahí porqué el Estado es, para Hegel, el lugar objetivo donde cabe hacer política, aunque percibe las tendencias a pervertir su función. «El Estado es la sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor es la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida. Esta, como sus determinaciones, que se desarrollan en el saber, tiene por contenido y fin absoluto la subjetividad que sabe; esto es, quiere por sí esta racionalidad», según la afirmación del párrafo 535 de la *Enciclopedia*.

La misión unificadora del Estado y de la Política se pone de manifiesto, justamente, cuando su corrupción da lugar a la dispersión y a la disgregación en el interior del grupo social. El Estado incapaz de percibir y establecer el sentimiento de libertad política, desnacionaliza al pueblo y lo disgrega al aniquilar su *ethos*. Al ser el Estado encarnación —es decir, anterior a ella— de la voluntad general como manifestación del orden natural, si ya no fluye en él la vida colectiva porque no refleja la voluntad de los miembros individuales del grupo, éstos carecen de centro de referencia. El caso límite es la anarquía o disolución del Estado, situación que se revela en la inexistencia de un derecho común o en que el derecho positivo común, general, existente, carece de vigencia (77). El Estado es lo opuesto a la naturaleza y, en la medida en que aquél se degrada, predomina ésta y retrocede la civi-

(77) «Positividad y vigencia son términos estrechamente vinculados. Pero así como la idea de vigencia versa sobre el hecho actualmente realizado, la positividad se refiere a la posibilidad de la misma. Podríamos decir que la positividad es la vigencia en latencia y potencia, así como la vigencia es la positividad actual.» L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, Barcelona 1961, p. 2.º, 1, 2, II, pág. 287. El caso de disolución o anarquía es parecido al de la guerra internacional, pero mientras ésta permite renovar energías al apelar a lo natural, en cambio la guerra interna o anarquía es negativa. Como dice Hyppolite, la guerra de cualquier tipo o por cualquier causa viene a ser para Hegel «la dominación del elemento natural, que vuelve siempre a invadirlo todo, impidiendo que el hombre se eleve a la libertad», *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, París 1968, IV, 3, pág. 96.

lización (78). El punto sensible donde cabe percibir la situación del Estado es la constitución. Esta informa al Estado. La acción política se refiere a ella y por eso es indiferente que sea escrita o no escrita. La existencia de constituciones escritas revela, en cierto modo, irregularidades o falta de normalidad en los usos políticos de un pueblo, insuficiencia de consensus (79). Es el Estado la majestad de lo divino y, por lo tanto, eterno, de manera que el objeto de la política consiste en reconducirlo cada vez, dentro de la *Sittlichkeit*. Las leyes expresan o recogen el sistema natural de relaciones interhumanas vigente. Su esencia es la *Constitución*, la cual informa —es forma, como resultado de las leyes— al sistema como un todo que adquiere la figura de una comunidad. La *Constitución* retroalimenta al sistema político.

4.3. *La función del derecho positivo*

Jeremy Bentham, exacto representante del espíritu racionalista en el Derecho, consideraba que los hombres deben hacer y deshacer las leyes de acuerdo con el criterio de la utilidad elevado a principio de cualquier acción. Ese criterio, que puede ser verdaderamente conveniente, tal como lo expusiera Hume, en cuanto medio de cálculo de los efectos de las acciones públicas, aplicado sin discernimiento, como principio cualitativo de toda acción, a lo público y a lo privado, sólo puede conducir a una teoría despótica del Gobierno —ya la esbozó el propio Bentham—, puesto que reduce todo a lo privado; es decir, a las opiniones de una minoría, por muy desinteresada que

(78) J. HYPOLITE: *Ibidem.* Id., IV, 1, pág. 77. Hegel quisiera trascender la oposición entre la particularidad de la naturaleza y la universalidad del espíritu, reconciliándolos.

(79) El Derecho se funda en la voluntad, que es, en sí misma, libertad, por lo que sin libertad la voluntad constituye una palabra vacía. La libertad se hace actual sólo como voluntad, es decir, como sujeto. Por eso, el Derecho es la libertad como idea. Al mismo tiempo ser libre no es serlo arbitrariamente siguiendo los impulsos, sino no estar a merced ni de las circunstancias externas ni de las fuerzas internas incontrolables; lo cual sólo cabe si las exigencias puramente individuales se postponen o se identifican con finalidades racionales y universales. Es la misma doctrina del libro primero de la República platónica. Tal es el fin de la Constitución, idea por lo demás muy corriente en la Europa de fines del siglo XVIII. Por ejemplo, el filósofo moral escocés Dugald Stewart, escribía: «A mi parecer, lo que llamamos la *constitución* difiere de nuestras otras leyes no por su origen, sino por la importancia de los asuntos a que se refiere y en la conexión sistemática de sus diferentes principios. Cabría definirla, pienso, como aquella forma de gobierno y el modo de administrarlo que resulta agradable al espíritu general y a la tendencia de nuestras leyes y usos establecidos.» *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, L. Schneider, ed. Chicago-London, 1967, 17, pág. 117.

ésta sea. Tiene la ventaja, en cambio, de que proporciona una agradable apariencia de legitimidad de tipo racional, en el sentido de Max Weber, aunque queda por discutir si los Gobiernos legítimos no son siempre, en último análisis, Gobiernos tradicionales, es decir, históricamente *fundamentados*; aparte de que en sí no facilita, ciertamente, el consenso. En todo caso, Bentham, a quien había leído Hegel, constituye quizá el ejemplo más adecuado de aquello a lo que se oponía el pensador alemán, por debajo de coincidencias formales, como la necesidad de racionalizar el Derecho, etc. (80).

Este insiste siempre en que afecta a la esencia del Derecho que sea positivo —que lo racional se «realice», que se ponga efectivamente, es decir, lo que en la doctrina medieval se decía «declarar» el Derecho—. Por eso insiste siempre Hegel, dicho sea de paso, en el elemento de publicidad del Derecho. Declaración y publicidad constituyen, sin embargo, la obra de la voluntad humana; pero, reconociendo así el componente voluntarista del Derecho, niega que éste se reduzca a legalidad. Lo verdaderamente esencial del Derecho es que sea legítimo; por eso no pertenece a su esencia que sea positivo, sino en el sentido específico de puesto (81). C. Schmitt, que ha tenido en cuenta.

(80) Bentham, resume R. KIRK, *La mentalidad conservadora en Inglaterra y en los Estados Unidos*, Madrid 1956, pensaba, en efecto, «que los hombres deben hacer y deshacer sus leyes según el principio de la utilidad; la ley debía ser tratada de un modo semejante a las matemáticas o a la física: ser un instrumento de conveniencia. Las antiguas ilusiones de que la ley era sancionada sobrenaturalmente, la noción ciceroniana y escolástica según la cual la ley no era más que la humana búsqueda a tientas de la ley divina, deberían ser desechadas en interés de la eficiencia que exige un mundo industrializado». IV, I, pág. 131. Para él, por ejemplo, los derechos naturales constituían simples sinsentidos: los derechos naturales e imprescriptibles constituían sinsentidos retóricos, etc. Cfr. L. STEPHEN: *The English Utilitarians*, London 1902, vol. I, I, VI, 6, páginas 292 y ss. Sobre la opinión de Bentham respecto al derecho natural, que rechaza, fundado en su idea sobre la naturaleza universal del hombre, cfr. esp. E. HALÉVY: *The Growth of Philosophical Radicalism*, N. York 1928, p. 1., c. II, 2, pág. 63. De esa manera cree ser fiel a HOBBS: *Ibidem*. Id., c. III, 2, pág. 138. Cfr. sobre todo esto, una vez más, B. DE JOUVENEL: *El poder*, Madrid 1956, pág. 360 y ss. En el fondo, como sostiene F. H. Knight, «el defecto fatal de la doctrina utilitaria del máximo de libertad como meta de la vida política consiste en su confusión entre libertad y poder». *Freedom and Reform*, N. York and London 1947, I, «Freedom as Fact and Criterion», página 4. Es lo que decía a su manera Stuart Mill. El utilitarismo individualista, una especie de positivismo, supone un estado social de poder mínimamente concentrado y donde la insuficiencia de consensus es a la vez causa y efecto de una incesante persecución del poder por parte de todos. Trataríase de una sociedad natural hobbesiana moderada en sus riesgos extremos.

(81) «Aunque Hegel niega que pertenece a la esencia del Derecho ser positivo, insiste en que pertenece a la esencia del Derecho ser "puesto". "Gesetz" es la palabra alemana para ley (*law*) y *setzen* para "puesto", de modo que Hegel carga el acento sobre.

el escrito de Hegel sobre el Derecho natural, ha señalado cómo la transformación del Derecho en legalidad constituye precisamente una consecuencia del positivismo. Añade, por cierto, que «es inevitable que eso se produzca tan pronto como una comunidad política se aleja de la Iglesia», aunque «sociológicamente es una parte del desarrollo de la era técnica industrial» y, «desde el punto de vista de la historia de la filosofía, forma parte de la transformación del pensamiento-sustancia en pensamiento-función...» (82). Y, en efecto, por lo que respecta a la concepción hegeliana de la relación entre el Derecho positivo y el Derecho natural, ésta difiere radicalmente de la antigua y se acerca a la medieval, que, desarrollada por los legistas y los canonistas, da por supuesta la existencia de los dos poderes, el secular y el espiritual, controlándose mutuamente o en oposición. Quizá lo que más le separa de ella —lo mismo que, en cierto modo, a Comte— es que da una versión secularizada de la misma (por lo menos gnoseológicamente) (83); la escasa repercusión de este aspecto de su pensamiento —igual, otra vez, que en el caso de Comte— constituye la mejor prueba. Con ello se aleja del jusnaturalismo racionalista y del positivismo contemporáneo.

El Derecho positivo constituye, pues, por eso, la posibilidad de una ética

esta afinidad etimológica como significativa de una conexión real... Para Hegel el acto de "poner" es un acto más bien de codificar que de establecer la ley o derecho. Se trata del acto mediante el cual el "derecho" (*right, das Recht*), que ha sido válido para un pueblo, en forma de derecho consuetudinario, se formula como un sistema público de reglas inteligibles que se presenta ante el entendimiento de los sujetos, de manera que su conformidad no podría basarse en modo alguno sobre una costumbre irreflexiva, sino en el reconocimiento de esas reglas de derecho. En otros términos, "el acto de poner" es interpretado por Hegel no como un acto de voluntad, sino de pensamiento, y por ello no incluye en su producto algún elemento impenetrable para el pensamiento...» M. B. FOSTER: *The Political Philosophy of Plato and Hegel*, Oxford 1968, IV, págs. 119-120. Así, pues, lo que hace Hegel es también distinguir la acción de legislar de la acción política. Lo político no se identifica con la legislación, sino que comporta otros elementos, que se relacionan con su doctrina de la voluntad ética como lo divino.

(82) C. SCHMITT: *Legalidad y legitimidad*, Madrid 1971, Apéndice III, pág. 169.

(83) Por ejemplo, San Agustín decía que «donde no existe justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses. Y si esto no existe, no existe el pueblo, si es que es verdadera la definición dada de pueblo. Por consiguiente, tampoco república, porque donde no hay pueblo no hay cosa del pueblo». *La ciudad de Dios*, Madrid 1958, L. XIX, c. XXIII, 5, pág. 1425. La justicia es anterior al orden positivo y es función del político determinar aquella, no ocuparse, por ejemplo, del orden público, que es una actividad secundaria, cuya importancia, sin embargo, está en relación inversa a la política y a la legitimidad. La secularización de la idea cristiana de una justicia trascendente constituye el fundamento del racionalismo jurídico.

comunitaria que reconozca la universalidad del orden junto con la funcionalidad individual de sus partes. Según esto, el aspecto coactivo del Derecho pasa a un segundo plano, en cuanto es preciso reconocer lo moral (84). El Derecho positivo tiende, pues, a suprimir la ambigüedad en que se mueven los individuos como tales y por eso «decir que la sociedad es una empresa de construcción del mundo, es decir que es una actividad ordenadora, legisladora» (85). En esa medida, en el plano *social*, en el del Derecho positivo predominantemente privado, tiene que parecer éste coactivo, y cabe que algunos, como Fichte, que sólo ven ese aspecto constructivo del Derecho, consideren la coacción como perteneciente a su esencia. Sin embargo, en cuanto se apoya en el Derecho natural apunta a la libertad: «en el concepto de compulsión misma se pone de inmediato algo exterior para la libertad; una libertad, empero, para la cual algo que fuese exterior, ajeno, no constituye ninguna libertad; su esencia y su definición formal consisten exactamente en que no posea absolutamente nada de exterior» (II) (86).

El Derecho positivo sólo aparentemente, pues, puede restringir la libertad, y sólo se *siente* como tal cuando no contempla verdaderamente los intereses del todo, sino los particulares de los individuos o de los grupos (87).

(84) «El Derecho, decía G. Radbruch, es sólo, pues, la *posibilidad* de la moral, y cabalmente por eso también la posibilidad de lo inmoral. El Derecho puede únicamente posibilitar la moral y no forzarla, porque el hecho moral por necesidad conceptual sólo puede ser un hecho de la libertad; pero porque sólo puede posibilitar la moral, tiene también de modo ineludible que posibilitar lo inmoral.» *Op cit.*, párr. 5, pág. 64. Mas justamente la inmoralidad sólo cabe cuando el derecho no encaja con la moralidad, por lo menos en sentido hegeliano. Un derecho positivo impregnado de eticidad es ya, por eso mismo, moralizador. Además, lo que quiere decir Hegel es que la moralidad como el Derecho codificado son posteriores a la eticidad. Un Derecho que posibilita lo inmoral no sería, pues, para él verdadero Derecho.

(85) P. L. BERGER: *Op cit.*, I, pág. 37. Por supuesto en el sentido de que crea verdaderas normas, es decir, a la manera en que *nomos* se contraponen a anomía. Un mundo socialmente construido, dice el mismo autor, «es, principalmente, una ordenación de la experiencia. Un orden lleno de sentido, un *nomos*, queda impuesto por encima de las diversas ideas y experiencias», siendo «la interiorización, más bien, la reelaboración, por la conciencia del mundo objetivo, de manera que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras de la propia conciencia. Es decir, que la sociedad funciona ahora como una entidad formativa de la conciencia individual...», página 31.

(86) En Hegel, «la evolución o el despliegue del contenido previamente dado, por lo pronto sólo potencial, de la idea, de la voluntad libre, es el Derecho». E. TOPITSCH: *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied u. Berlín, 1967, pág. 29. La coacción es ajena al Derecho en la medida en que éste realiza la libertad.

(87) «El Derecho natural es la proyección social del orden moral o, más exactamente,

El Derecho positivo es liberador en dos sentidos, en la medida en que es determinación o concreción de determinaciones contenidas como tales en el Derecho natural: en cuanto fija las pautas de los actos humanos haciendo posible la *Weltorientierung* y, por otra parte, dado que el Derecho natural que lo fundamenta es progresivo, al señalar una nueva *profundización* o *intensificación* de la libertad. Esta es, para Hegel, la parte inalterable del Derecho a través de la cual resulta posible una ontología del Estado.

DALMACIO NEGRO

R É S U M É

Le positivisme non seulement a archivé l'idée de Droit naturel, si liée à la philosophie politique, bien qu'elle admette les "droits naturels", sinon qu'il a converti en lieu commun la conception de la loi en tant qu'artifice destiné à réaliser un idéal-abstrait de justice. De cette façon il n'a pas seulement séparé la politique de l'histoire et de l'éthique, sinon qu'il procure une justification pour n'importe quel régime politique à la condition qu'il garantisse la poursuite d'un idéal démocratique de liberté. De cette façon la politique même perd son sens par excès d'ambiguïté, car on arrive à concevoir l'ordre, en tant qu'existant de fait, et même à affirmer que le moral est le légal, reléguant tout le reste au domaine des sentiments passés.

Dans l'écrit de 1802 sur la façon de traiter le Droit naturel, Hegel critique les deux versants du positivisme, l'empirisme et le formalisme, en même temps qu'il expose ses propres idées sur le caractère philosophique du Droit Naturel, idées très proches des conceptions antérieures au rationalisme juridique. Le Droit naturel se convertit, pour le philosophe allemand, en ordre naturel des totalités historiques (organiques) que sont les peuples —le droit positif devant consister en l'explicitation rationnelle de celui-ci—. Ainsi le Droit naturel arrive à coïncider, en tant que science, avec la Sociologie de Comte bien qu'existent entre eux d'importantes différences. A partir de sa doctrine corrélatrice de la Sittlichkeit ou foyer éthologique des collectivités humaines, Hegel élabore une conception du Droit naturel à partir de laquelle il faut comprendre ses écrits postérieurs. Est également mis en évidence la façon selon laquelle la mission du politique consiste à synchroniser l'ordre légal et l'ordre naturel, l'ordre légal étant ainsi imprégné de moralité. La justice, en conséquence,

la proyección al orden social] de las exigencias del orden moral...» L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Op. cit.*, p. 2.ª, I, pág. 285.

ne se trouve pas en dehors du monde sinon qu'elle résulte de la nature des choses. Dans ce travail sont commentées quelques unes des idées de l'oeuvre citée de Hegel les relationnant, de façon fortuite, avec les oeuvres postérieures du même auteur.

S U M M A R Y

Positivism has not only attempted to remove the idea of Natural Law, so closely associated with political philosophy, from circulation, but also —though it recognizes the so-called "natural rights"— popularized the concept of law as an artifice designed to implement an abstract ideal of justice. It has thus separated politics from history and ethics and supplied a justification for any kind of political regime that proclaims its pursuit of the democratic ideal of liberty. The resulting ambiguity causes politics itself to lose meaning, order is seen as preservation of the status quo, morality becomes synonymous with legality, and everything else is relegated to the terrain of private feelings.

Writing in 1802 on approaches to Natural Law, Hegel criticizes the two sides of positivism, empiricism and formalism, and sets forth his own ideas about the philosophical character of Natural Law, coming close to conceptions that predate legal rationalism. Natural Law is, for this German philosopher, the natural order of historical (organic) wholes —peoples— and positive law should be its rational explanation. So Natural Law, as a science, approximates to sociology today, although there are important differences between them. On the basis of his correlative doctrine of the *Sittlichkeit*, the ethological home of human groups, he gives an account of Natural Law which provides the indispensable key to an understanding of his later writings. The task of the politician is judged to be the marrying of the legal to the natural, as a result of which the former is impregnated with morality. Justice is consequently not something found outside the world but something that stems from the very nature of things. The present essay analyzes some of Hegel's ideas as expressed in the work in question, relating them, where the case seems to require it, to others found in the philosopher's later writings.

