



G.W. F. Hegel

El *Nosotros* Absoluto como Ontología de la Guerra
-Filosofía del Derecho: Iusnaturalismo y Ciencia Política-

El informe de lectura de la *Filosofía del Derecho de Hegel* se inscribe en el *Proyecto República Escuela y Democracia* dentro del acápite titulado *De la Tragedia Arjeológica al Diálogo Esjatólogo en la Modernidad Moderna del Homo Patiens (Demens o Amans) Metamorfosis del Principio Democrático. Desde las Revoluciones Liberales y Burguesas a la Civilización del Amor. / Derecho (De Arjé al Ésjaton)*

Índice

1. Filosofía del Espíritu Absoluto como Tratado Teológico-Político. La reconciliación filosófica del cielo y de la tierra
2. Derecho Abstracto, Moralidad y Eticidad. Lógica y dialéctica en la *Filosofía del Derecho* de Hegel
3. "Nosotros que es un yo", o la Eticidad intersubjetiva de Hegel. Religión y Política. Espíritu y Comunidad (Geist und Gemeinde)
4. Iusnaturalismo y Nosotros Absoluto: De la Eticidad del Estado a la Ontología de la Guerra
5. Colofón Iusfilosófico: ¿Totalidad o Infinito? Política de la Mismidad o Política de la Alteridad

---0---

1.- Filosofía del Espíritu Absoluto como Tratado Teológico-Político. La reconciliación filosófica del cielo y de la tierra

1. (Crítica/Comentario Pragmático): se desarrollarán las ideas de un de los pensadores más "complejos" en la historia de la filosofía (tanto para especialistas en filosofía como para los *amateurs*), por tanto, se sugiere ofrecer una introducción que proporcione el marco histórico-político-cultural de Hegel y la aclaración en nota al pie el significado de "conceptos



hegelianos" -susceptibles de confusión- ya que las afirmaciones de Hegel cobran significación y sentido por su ubicación en su sistema filosófico). Quizá Hegel soñaba con construir un sistema racional –lógico, riguroso, pleno y consistente- que le permitiera neutralizar la admonición lanzada por Shakespeare a los filósofos, cuando les dice que hay más cosas en el cielo y en la tierra, que aquellas con las que sueñan sus filosofías. En tal sentido hay que interpretar esas jactancias hegelianas, colocadas en el umbral de su *filosofía del derecho*, que afirman que *todo lo efectivamente real es racional y que todo lo racional es efectivamente real*. Anticipando esa proposición emblemática y programática de una cabal "*Filosofía del Espíritu*" como "Filosofía del Todo", en las primeras páginas de su *Fenomenología del Espíritu*, categórica y rotundamente, el filósofo alemán sentencia que *la verdad es el todo*. Pero ese *uno-y-todo*¹ -enseña Hegel-, ha de conquistarse con lógica dialéctica, o, sin más, con su metódica y sistémica "ciencia de la lógica": partiendo de la "mala infinitud" la tesis o posición afirma una universalidad abstracta; la antítesis u oposición, pasa por el momento negativo de la determinación² y de la finitud, para arribar, por la "negación de la negación" a la "infinitud buena" del universal concreto, que consuma el "futuro de la reconciliación" de cielo y tierra; reconciliación de sujeto y de objeto; de teoría y de praxis; de concepto y de realidad efectiva (*Crítica semántica: Wirklichkeit aclarar como nota al pie el sentido que tiene en Hegel*)...; reconciliación, al fin, de religión y filosofía; reconciliación de teología y de política.

2. Uno – dos - tres; tesis – antítesis - síntesis; unidad – desdoblamiento - reconciliación; inmediatez – mediación - inmediatez mediada; en-sí / para-sí / en-sí-para-sí; sujeto – objeto - sujeto/objeto; Espíritu subjetivo - Espíritu objetivo - Espíritu Absoluto; Dios Padre - Dios Hijo - Dios Espíritu Santo... todo, absolutamente todo, en el cielo y en la tierra, siguen el ritmo triádico de la "lógica dialéctica" de Hegel. En buen romance y con buenas razones se ha interpretado la filosofía hegeliana como la secularización filosófica del misterio cristiano de la Santísima Trinidad.³ (*Crítica/comentario Pragmático: cuestión clave para los continuadores que se bifurcan en derecha e izquierda hegeliana*)
3. Desde esta instancia especulativa se conformó esta titánica empresa filosófica de pensar el todo; y es en este punto culminante de identificación entre "pensar" y "ser" en que el filósofo alemán consideraba estar consumando el programa delineado en la metafísica de Aristóteles, que culminaba –a su vez- en la máxima teología de la inteligencia, la de la vida teórica o divina del "*pensamiento que se piensa a sí mismo*". Y es en ese "pensamiento divino" aristotélico donde Hegel, expresamente, quiere dejar sentada la pretensión de su especulación filosófica, como signo y cifra de una filosofía que ha de *concebir lo que es*, dice Hegel,

¹ Uno-y-todo: *en kaí pan (ἐν καί παν)*, es la divisa griega en la que comulgaban los románticos alemanes contemporáneos a Hegel

² "Toda determinación es negación", es la tesis de Spinoza recogida en este momento dialéctico por Hegel.

³ Splett, Jörg; *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels* (La doctrina de la Trinidad de G.W.F. Hegel), Freiburg/München, 1965



pues lo que es, es *la razón*. Y es así, continúa, que en lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo, y por ello, la filosofía es *su tiempo aprehendido en conceptos*; aquí, pues, filosofar es comprender con el pensamiento la época de quien filosofa. Estas reflexiones Hegel las estampa en el prefacio del último libro que el filósofo manda a imprimir bajo su estricta supervisión editorial: *la filosofía del derecho* ([Crítica Pragmática](#): pareciera pertinente aclarar que la filosofía del derecho de Hegel se halla expuesta básicamente en dos escritos: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802-1803) y *Filosofía del derecho* (1821). En el primero hace una crítica de las doctrinas del derecho natural vigentes en su tiempo, las cuales eran entendidas como auténticas filosofías del derecho, y la relación que las mismas guardan con las ciencias jurídicas positivas. Éste es un escrito metodológico, que prepara el terreno para su propia concepción iusfilosófica madura, expuesta más tarde en el segundo escrito citado y, de forma resumida, en la parte correspondiente al Espíritu Objetivo en la *Enciclopedia* (1817).

4. Así como se podría afirmar que el filósofo Kant, con su *críticismo*, inauguró la hora filosófica de la "crítica *de la razón*", sedicente "revolución copernicana" que marcó época, se podría entender asimismo que Hegel, hijo de ese tiempo revolucionario de la crítica filosófica, intentara asumir y superar a Kant, proponiéndose comprender su tiempo no como tiempo de la *crítica* sino del *Espíritu (Geist)*; Espíritu, a su vez, comprendido como *razón* (Vernunft). Mas el Espíritu, además -como vimos-, se dice triádicamente, como "*Espíritu subjetivo*" (o singular), como "*Espíritu objetivo*" (o particular), y, "concluyendo" el silogismo o *razonamiento especulativo*, como "*Espíritu Absoluto*" (o universal). Aprehendiendo en conceptos al sistema filosófico hegeliano, se ha dicho bien que "La doctrina hegeliana del Espíritu Absoluto" ha de ser comprendida "como tratado teológico-político".⁴
5. Y, en tal sentido, esta ambiciosa empresa filosófica que constituye el pensamiento hegeliano se consumaría como la dialéctica infinita de una onto-teo-logía, en la cual el aristotélico "pensar que se piensa a sí mismo", abandonando las limitaciones "cósmicas" o "sustancialistas" del filosofar griego, se vertería en la lengua infinita de la sustancia/sujeto, que irrumpe con el "principio de subjetividad", que posibilita la cabal *filosofía del Espíritu*, prohijada por la modernidad cristiana. En el contexto de sus *lecciones sobre filosofía de la religión*, refiriéndose al momento sintetizador de la *religión verdadera o absoluta*, el [Cristianismo](#) ([Crítica Semántica](#): "cristianismo" de dice de varias maneras, en éste caso a la versión luterana. Alguno de sus críticos sostiene que la filosofía de Hegel lleva a una plenitud de desarrollo el principio luterano: la fe de la subjetividad de un sentimiento va a peraltarla a la certidumbre y verdad propias del saber absoluto), Hegel afirma que la *Revelación* (die *Offenbarung*) divina, no es sino la automanifestación o autoexposición de Dios-Espíritu a los Espíritus de los hombres, y ello -además- de un modo

⁴ Michael Theunissen; *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Doctrina hegeliana del Espíritu Absoluto como tratado teológico-político); Berlín, 1970



dialéctico; pues el Espíritu Absoluto y universal da testimonio de sí a los Espíritus subjetivos, tal como si se dijese que el Saber Absoluto fuese la consumación del saber que Dios tiene de sí mismo, mediado por el saber que los hombres tenemos de Dios. O, dicho con la lengua mística medieval de Meister Eckart, citada por el propio Hegel: "el ojo con que Dios me ve y el ojo con que yo le veo, son uno y el mismo ojo". Lo cual, traducido a la mentada lengua infinita de la onto-teo-logía hegeliana, comporta tanto como decir que la misión esencial de la filosofía es *pensar a (de) Dios, así en la tierra como en el cielo*.

2.- *Filosofía del Derecho*: Derecho Natural y Ciencia Política. Derecho Abstracto, Moralidad y Eticidad

1. Llegados a este punto cabe preguntarse qué lugar ocupa la *filosofía del derecho* en el sistema hegeliano de una "doctrina hegeliana el Espíritu Absoluto como tratado teológico-político", y cuál es su estructura lógico-dialéctica, expresada y articulada en "derecho abstracto", "Moralidad" y "Eticidad" y. El sistema filosófico hegeliano, tal como él mismo lo expuso, se abre con "*La Ciencia de la Lógica*" –como "tesis"–, se determina "antitéticamente" como "*Filosofía de la Naturaleza*", y se cierra "sintéticamente" con la "*Filosofía del Espíritu*". Cada uno de estos momentos dialécticos en el despliegue o desarrollo del sistema (o del [Espíritu?](#)), según vimos, está constituido estructuralmente por el ritmo triádico-dialéctico, donde la tríada "espiritual" se expresa, a su vez, como "*Espíritu subjetivo*", "*Espíritu objetivo*" y, reconciliando a ambos, el "*Espíritu Absoluto*".
2. Desde esta lógica dialéctica, dijimos, la estructura triádica del *Espíritu objetivo* se subdivide en el momento tético del "derecho abstracto", el momento antitético de la "Moralidad" y el momento sintético de la "Eticidad". Pero ello, por su parte, está al servicio de una original reconceptualización de qué sea *filosofía del derecho*, en la cual Hegel va a sintetizar el iusnaturalismo Moderno, animado por el "principio de subjetividad" con la Ciencia Política o Ciencia del Estado, incorporando la distinción crucial entre "Moralidad" (Moralität) y "Eticidad" (Sittlichkeit). ([Crítica Semántico-Pragmática](#): amerita una nota aclaratoria que la crítica al método científico de las doctrinas del Derecho Natural se apoya en un concepto sustantivo, el de *eticidad*, que es la clave de su teoría social y que aparecerá en forma medular en los párrafos sucesivos).
3. Se ha dicho que esta magna obra iusfilosófica, lleva un elocuente título, el de *Fundamentos de Filosofía del Derecho*; el cual, además, connota una síntesis de los planteamientos aludidos en el segundo título: *Derecho natural y Ciencia del Estado en esbozo*. Conforme a lo cual, se sintetizaría el "planteamiento individualista propio del iusnaturalismo racionalista moderno, que tiene como tesis fundamental y punto de partida que el individuo (la persona, en términos hegelianos), que es titular de derechos;



y el planteamiento clásico, cuya afirmación básica y punto de partida es el hombre como ser esencialmente cívico, social, político; siendo la Comunidad (die Gemeinde) la condición necesaria para la realización de su ser.

4. De lo cual se infiere que cuando Hegel está componiendo su *Filosofía del Derecho* está pretendiendo sintetizar dialécticamente "Derecho Natural" y "Ciencia Política"; Moral y Política; lo cual –a su vez- conlleva un modo de vincular iusnaturalismo y iuspositivismo; donde aquel desempeña el papel de principio y criterio, y éste es sólo su concreción y aplicación contingente, dice Hegel cuando en el primer párrafo de esta obra la nombra como un tratado filosófico cuyo objeto es "la idea del Derecho, es decir, el concepto del Derecho y su realización". Y esta "realización" de la que aquí se habla no es otra que la realización de *la idea de la libertad*. Y la libertad, para Hegel, arranca en la *voluntad subjetiva* ([Crítica/Comentario Semántico: Hegel rechaza de plano la separación de pensamiento y voluntad: Aquellos que consideran el pensamiento como una facultad especial, particular, separada de la voluntad en cuanto facultad asimismo propia, y tienen además, incluso al pensamiento por perjudicial para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, demuestran ya de entrada que no saben absolutamente nada de la naturaleza de la voluntad, advertencia ésta que sobre el mismo objeto habrá que hacer todavía más a menudo \(§5\)](#)). Y, en tal sentido, la libertad no es una propiedad entre otras de voluntad, yendo más allá, la voluntad, que es libertad, no encuentra su realización adecuada en el ámbito de la mera subjetividad, sino en la vida en Comunidad, algo que desplegaremos en el punto siguiente en el que tratemos "*Espíritu y Comunidad*" o la "*Eticidad intersubjetiva de Hegel*".
5. En la reciente literatura consagrada al estudio de la filosofía del derecho hegeliana es casi un lugar común destacar, precisamente, que uno de los aportes capitales de su síntesis es conjugar el *principio de subjetividad*, del individualismo racional moderno, con la dimensión comunitarista de la política clásica, en el sentido de la *politeia* platónica y aristotélica. Hegel, se dice, reasume dentro del esquema clásico de la política el planteamiento individualista del iusnaturalismo moderno; o sea que hace "*Derecho Natural*" haciendo "*Ciencia Política*"; pero ello no significa que esté retornando a la ética clásica. En la trama de tal despliegue lógico-dialéctico la tesis del "derecho abstracto" ya está connotando esa negación y superación (Aufhebung) de la Eticidad clásica, en virtud de la irrupción de la Moralidad, introducida por el principio de subjetividad moderno, en el sentido de la autonomía moral kantiana; dando pie, a su vez -en virtud de la negación de la negación dialéctica-, al paso hacia la *Eticidad hegeliana* que, criticando la *Moralidad kantiana*, la niega, conserva y supera. Y, en torno de este núcleo pivota uno de los núcleos primordiales del genio iusfilosófico hegeliano.
6. La trama dialéctica de Moralidad y Eticidad (Moralität und Sittlichkeit) es la cuestión iusfilosófica capital introducida por Hegel. Joachim Ritter lo ha mostrado en un artículo homónimo: "*Moralidad y Eticidad. Sobre la*



*confrontación de Hegel con la ética kantiana*⁵, donde se da cuenta de cómo, en la iusfilosofía hegeliana, después del "*derecho abstracto*", tratado en la primera parte, y "de acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad libre en y por sí", se introduce el "punto de vista de la *Moralidad*" kantiano, como un plano más elevado de la libertad. Hegel ya había determinado el *Derecho* como "*existencia de la libertad*". Y, en ese primer estadio jurídico abstracto, el individuo alcanza la libertad haciéndose capaz de derecho como "persona" –también en sentido abstracto-. De allí que el punto de vista de la *legalidad* o jurídico, para Hegel, se expresa en el precepto del derecho: "sé persona y respeta a los demás como persona".

7. Al acoger el punto de vista de la *Moralidad*, dialécticamente, se supera la mera *legalidad*, en su dimensión de exterioridad; con la moral –en cambio- se incorpora la fundamental *interioridad* "la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos", dice Hegel. Y él toma esta distinción kantiana de legalidad (externa) y Moralidad (interna) como punto de partida de su filosofía del derecho; como comienzo en el despliegue dialéctico de la idea de la libertad; como "momento del desarrollo de la idea en el inmanente diferenciarse del concepto mismo... el comienzo no es algo que quede atrás; es 'superado' (aufgehoben) en el todo... (mas) lo superado es al mismo tiempo algo conservado", dice Hegel⁶. En este contexto Joachim Ritter advierte que cuando se le imputa a la iusfilosofía hegeliana la desconsideración del individuo –que, por contrario imperio se la concedería a la Moralidad kantiana-, porque presuntamente, al divinizar al Estado, Hegel subordina y neutraliza al sujeto individual, pero esta incompreensión del pensamiento hegeliano se debe –en último término- a que no se entiende que el "superar" (aufheben) dialéctico connota tanto la supresión (*tollere*) y la superación o elevación (*elevare*) como la conservación (*conservare*); y así el Estado –por estar al fin del despliegue de la Idea de la libertad-, aparece como negación o eliminación de ese comienzo del principio subjetividad (o individualidad) de la Moralidad moderna kantiana, la que –a su vez- había suprimido-conservado-superado el "Derecho Abstracto" del que ha partido la filosofía del derecho de Hegel.

Es por ello que en Hegel, por una dialéctica contrariedad, "la recepción de la *Moralidad* kantiana en la filosofía del derecho va a tener una significación fundamental y constitutiva para el concepto de derecho y de estado: éstos se basan sobre la libertad solamente si el singular como yo en su subjetividad puede permanecer él mismo en la autodeterminación de la Moralidad y de la conciencia moral, y el contenido de toda acción contiene 'mi respectiva subjetividad para mí, también en cuanto ha recibido objetividad exterior' (Hegel, FD; §110)...([Crítica sintáctica: en varios lugares aparecen puntos suspensivos como dejando abierto los planteos o por completar, revisar](#)). Por eso, puestos al nivel del mundo

⁵ Joachim Ritter, "Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana"; en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*; ed. por G. Amengual, op.cit., pp. 143-169

⁶ G.W.F. Hegel; *Filosofía del Derecho*; §31, §33, citado por Joachim Ritter, op.cit., p.146



moderno (Comentario: La mayor preocupación de los hombres de la Modernidad fue resguardar la libertad (negativa) y la dignidad de los hombres frente a los poderes del Estado, los cuales acechaban de vez en cuando fruto de las largas tradiciones absolutistas que se resistían a nueva forma de construcción de “lo político”. Tanto que se dio un fenómeno abarcador y contagioso que recibe el nombre de *constitucionalismo*⁷ y que llega a su plenitud en la creación de una corriente que es conocida con el nombre de constitucionalismo social).

... es propio de todas las instituciones del derecho, del estado, de la sociedad que la libertad de la mismidad en sí, la ‘voluntad moral’ subjetiva, la conciencia moral –(concebida como **COMPLETAR ENUNCIADO**) ‘esta profundísima interior soledad consigo, en la que todo lo exterior... ha desaparecido’ (Hegel, FD, §136 Agr.)”.⁸ Es así que, además, Hegel interpreta aquí que la verdadera “revolución copernicana” del kantismo (se da) en la expresión de este inextinguible *principio de la subjetividad* – “principio del Norte (protestante)”, lo llama-; principio que ha ido troquelando “el interior del mundo”; principio conforme al cual “Derecho, propiedad, Eticidad, gobierno, constitución, etc. deben ser determinados de manera general a fin de que sean racionales de acuerdo con el concepto de voluntad libre”, dice Hegel.

8. Es más, para Hegel también *la familia, la sociedad civil y el Estado* –esos tres momentos de la *Eticidad*-, son colocadas al mismo tiempo bajo una *determinación ética* como figuras en las cuales la libertad incluye la libertad de la subjetividad. Y con ello la Moralidad queda desligada de la limitación a los deberes de la libertad *interna*, y queda referida a estas instituciones como su “realidad” (actualitas), concluye Ritter. No obstante todo lo cual, esta Moralidad kantiana, según Hegel, incurre en abstracciones que socavan la significación de la “Eticidad institucional”. Y este es el punto de la crítica de Hegel a Kant, quien impugna a esta disolución de la ética institucional de la “Política” presupuesta por Kant. Y las consecuencias de ello es que las *costumbres* (del latín mos, moris) han perdido completamente su significación ética. Y de esta disolución del sentido ético de las costumbres e instituciones objetivas, que en la tradición clásica fundamentan la pertenencia de la ética a la “Política”, es lo que le conduce a Hegel a determinar que los principios de la filosofía kantiana son responsables del aniquilamiento e imposibilitación del punto de vista de la *Eticidad*. Y es por ello que la *Moralidad* ha de ser superada (aufgehoben) dialécticamente por la *Eticidad*.
9. Joachim Ritter concluye este estudio sobre la confrontación de Hegel con Kant, en torno a “Moralidad y Eticidad”, diciendo: “Por tanto, con la recepción de la filosofía práctica, que comprende ética y política, Hegel ha invalidado al mismo tiempo la separación kantiana de virtud y derecho. Ha

⁷ Se adhiere al concepto de constitucionalismo dado por el jurista Ramón Alberto Gamboa, quien lo define como un “vasto movimiento intelectual e institucional, que pone su acento en la vigencia práctica de la libertad del hombre, a través de la limitación de los poderes públicos”. Cfr. *Derecho Constitucional y Federal, El Graduado, San Miguel de Tucumán, 1996, p. 66.*

⁸ Cit. por Joachim Ritter, op.cit., p.146



introducido la Moralidad y la Eticidad en el contexto del sistema del derecho; y a éste lo ha comprendido como fundamento y condición de la Eticidad (cfr. Hegel, FD, §4): la libertad, sin la premisa del derecho, puede existir sólo como posibilidad interior, no como realidad ética. Por eso Hegel denomina al derecho *algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconciente*" (Hegel, FD, §30).

(Crítica/Comentario Semántica: En la lectura de la filosofía del derecho de Hegel y en la críticas al texto de marras se siguió la edición de K. H. Ilting en la traducción de Carlos Díaz: *G. W. F. Hegel, Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1993; de allí se infiere que los planos fundamentales en la realización de la idea de libertad y de la persona como tal son: la propiedad, la acción (moral y su mediación ética) y la historia. La libertad humana como autodeterminación de los actos se concreta en la particular forma de concreción: el contrato. El cual tiene un desarrollo clave en el plano del *derecho abstracto* (§41-81), continuando en el de la *eticidad*, a través del planteo del patrimonio de la familia (§170-172) y del trabajo y nuevamente el patrimonio como participación en el producto social. Donde claramente aparece el punto de reflexión es en los parágrafos 341-360, en el que presenta a la historia universal como instancia superior de la universalidad; haciéndose merecedor de un profundo estudio posterior la experiencia ecuménica de internacionalidad que emergía al horizonte jurídico germano para constituirse en el hoy reconocido: Derecho Internacional).

3.- "Nosotros que es un yo", o la Eticidad intersubjetiva de Hegel. Religión y Política. Espíritu y Comunidad (Geist und Gemeinde)

1. Para la constitución de la filosofía del derecho en el mundo moderno, venimos de destacar el "principio de subjetividad", partiendo de la *Moralidad* kantiana, "superándose" a través de la *Eticidad* hegeliana. Y, habiendo asumido o conservado lo más grande y sublime del aporte de la Moralidad kantiana, el núcleo de la crítica de Hegel a Kant reside en esa denuncia del enclaustramiento o ensimismamiento de una "conciencia moral" –de una subjetividad racional, pero individual-, que consiste en una "profundísima interior *soledad* consigo, en la que todo lo exterior ha desaparecido". Hegel comprende que el irrenunciable principio filosófico de la subjetividad debe transfigurarse para abandonar el solipsismo y el aislamiento de la conciencia; abriéndose paso en su marcha y ascenso hacia el Saber Absoluto, al que no se accederá por el encumbramiento racional de algún "Yo absoluto", sino que será posible sólo por la "*Comunidad sapiencial*" de un "*Nosotros Absoluto*". Y así la "superación" (Aufhebung) de subjetividad trascendental kantiana Hegel cree lograrla por la irrupción del concepto de "*Espíritu*" (Geist), entendido aquí (Crítica semántica: ¿"aquí" se refiere al momento dialéctico dentro del devenir del sistema?) en clave de *intersubjetividad*; y a ésta la *Fenomenología del*



Espíritu la propone como “un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo”.

2. El “nosotros” hegeliano connota filosóficamente la noción de “intersubjetividad”, pero quizá la voz o palabra “intersubjetividad” adquiriera carta de ciudadanía filosófica luego de que Edmund Husserl, el creador de la fenomenología, a fines de los años veinte, dedicara las lecciones sobre este tópico. Desde entonces se fue ampliando la tematización y la problematización filosóficas de la intersubjetividad. Y, en relación con la filosofía de Hegel, es un legítimo motivo de orgullo para el filósofo que piensa y escribe en español esa extraordinaria obra pionera de Ramón Valls Plana, que hace una *“Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel”*, titulada *“Del Yo al Nosotros”*, y cuya clave de interpretación no es otra que la de la intersubjetividad.
3. En esta obra del filósofo español, -presentada como tesis doctoral en filosofía-, aborda la cuestión de *“la aparición del concepto de Espíritu”*, introduciendo el *dictum* hegeliano de *“un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo”*.⁹ Y allí da cuenta de cómo en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, corrientemente titulado *“Autoconciencia”*, se entra de lleno al tema de la intersubjetividad. Para llegar a este punto, dice, el camino de la conciencia objetiva desemboca en la conciencia subjetiva. Y no mira ya a un objeto anterior, como acontecía en la dialéctica sujeto-objeto, propio de la “conciencia sensible”, sino que se mira a sí misma. Y en tal momento, en que la “verdad objetiva” parece haberse disipado y la conciencia se ha retrotraído a su intimidad, Hegel nos sorprende con el planteo directo de la intersubjetividad. En donde *“la conciencia no cae en el solipsismo: se encuentra referidas a otros yo; es una autoconciencia para otra autoconciencia”*.¹⁰
4. Profundizando el análisis del “nosotros” hegeliano, es preciso adentrarnos en la íntima relación entre *“Espíritu y Comunidad”* (*“Geist und Gemeinde”*)¹¹. Herbert Scheit investigó *“Espíritu y Comunidad”*, para dejar establecida la *“relación de religión y política”* en la obra de Hegel. Con rigor analítico recorre el itinerario textual del corpus hegeliano, y en él fija la primera estación en los llamados “escritos teológicos” juveniles, a los que designa con el título de *“Comunidad como Comunidad del Pueblo”*; llegando hasta los textos de madurez a fines del primer tercio del Siglo XIX, donde Hegel incorpora a la *“Comunidad”* en el marco de su *sistema* filosófico maduro; buscando establecer la relación de *Comunidad (Gemeinde)* con la *realidad efectiva (Wirklichkeit)*. Y sobre este segmento nos detenemos, focalizando el tema introductorio, que da nombre al texto completo: *Espíritu y Comunidad (Geist und Gemeinde)*, y tematizando el capítulo final, que trata de *“Comunidad, Iglesia y Estado”* (*“Gemeinde, Kirche und Staat”*). Desde este contexto emerge la cuestión política –no

⁹ Ramón Valls Plana; *Del Yo al Nosotros –Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel-*; 3ª ed., Barcelona, 1994, p.79

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Herbert Scheit; *Geist und Gemeinde –Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel-*; Verlag Anton Pustet, München/Salzburg; 1973

sólo social- de cuál sea o deba ser la relación entre Iglesia y Estado; y es en la "Comunidad" donde se da el punto de intersección o superposición entre el "Espíritu Absoluto" y el "Espíritu Objetivo". Y para ambos casos (Iglesia y Estado) rige la fórmula hegeliana que dice "*Dios es Espíritu, sólo en tanto está en la Comunidad*".

5. También aquí, en la caracterización de "Comunidad" como "*Espíritu*" surge, de un modo altamente significativo, la trama dialéctica de *la mismidad* y de *la alteridad*. La dialéctica, según vimos, conlleva la doble característica de movimiento y negatividad que va desplegándose. El punto de partida es lo "puesto" o la "posición" (tesis), que se mueve o transita hacia la "oposición" (antítesis), que niega la posición; y una "negación de la negación" conducirá a una "composición" (síntesis), que no consiste en nada más que una *liberación* de la contradicción inicial, reconciliándose consigo mismo. En tal liberación, en el tercer momento, se conjugan *mismidad* y *alteridad*, como un "*estar consigo mismo en lo otro*"¹², dice Hegel. Y la característica particular del Espíritu no reside en el proceso de *exteriorización* (*Entäusserung*), *extrañamiento* (*Entfremdung*) [o *alteración* (*Veränderung*)], como si el Espíritu, al salir de sí se perdiera a sí mismo; como si *lo otro* (*das Andere*) no fuese él mismo. La fuerza del *Espíritu* (*der Geist*), en cambio, se concentra en "*permanecer consigo mismo en lo negativo de sí mismo*" ("*im Negativen seiner selbst bei sich zu sein*")
6. Este "concepto de "*Espíritu*", comporta "*la unidad de sí mismo con el otro que sí mismo*", operando una "duplicación de la autoconciencia", lo que no significa sino que *Espíritu* menta a "una autoconciencia para una autoconciencia"; el Espíritu es así esencialmente un fenómeno "*dialógico*" y "*social*". El *Espíritu*, dice Hegel, "nunca está solo"; de allí que el *reino del Espíritu* connote pluralidad y Comunidad; y eso es lo que dice la fórmula de la fenomenología ya aludida del "*yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo*".
7. Y un tal "*Reino del Espíritu*" permite ascender y acceder al estadio más elevado de la "Comunidad" a la "*Comunidad filosófica*" (*Gemeinde der Philosophie*). Y es la filosofía la salvaguarda de la *Comunidad* misma, dice Hegel. Consumado el tránsito dialéctico de la "*Comunidad cristiana*" a la "*Comunidad filosófica*", se dijo, después del primer y segundo testamentos bíblicos, advendría el "tercer testamento", el sistema filosófico hegeliano, que sería y expresaría al "verdadero Cristo, la verdadera mediación entre Dios y el mundo, entre concepto y realidad efectiva".¹³ La constitución de la onto-teo-logía cristiana por parte de Hegel, se asienta en la dependencia dialéctica recíproca entre teología y Cristianismo". En tal sentido no pueden existir "la religión sin la filosofía, y la filosofía sin religión". De lo cual la inferencia hegeliana es clara y categórica: "*la verdadera teología sólo puede ser filosofía*".¹⁴

¹² *Bei-sich-Sein-im-Anderen*

¹³ H. Scheit, op.cit., p. 204

¹⁴ Todas son expresiones literales de Hegel, citadas por H. Scheit, op.cit., p.208



(Crítica-Comentario Pragmático: no se puede soslayar la importancia capitular de la historia en el sistema hegeliano y menos en éste acápite, en tanto que para él solamente se puede hablar de historia en sentido estricto donde existan Estados, y no meramente comunidades familiares o pueblos, dice, además, que el Estado es el todo, y por ello es anterior a las partes (sociedad civil y familias) quedando debilitado de ésta forma el principio de eticidad como fundante de la vida humana y la libertad.

Hegel justificará la preeminencia de unos Estados por sobre otros, más atrasados en el proceso dialéctico del Espíritu, para los demás, resta esperar el paso del Espíritu sobre la tierra en la “iluminación” de los que en virtud de sus diferentes determinaciones históricas lograron convertirse en los privilegiados que condensaron el Espíritu en una época determinada y ejercer legítimamente sus derechos absolutos sobre los “subdesarrollados”. Hegel, dice:

“Al pueblo que le corresponde semejante momento como principio natural se le encomienda la realización del mismo en el progreso de la autoconciencia desplegada del espíritu universal. Este pueblo es el dominante en la historia universal en esa época, y en ella sólo puede hacer época una vez.

Frente a éste su derecho absoluto de ser portador del estadio actual de despliegue del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, como aquellos cuya época ya ha pasado, ya no cuentan en la historia universal” §345-346).

4.- Iusnaturalismo y Nosotros Absoluto: De la Eticidad del Estado a la Ontología de la Guerra

1. Después de la Segunda Guerra Mundial se renovaron los estudios sobre la filosofía hegeliana, inscribiéndola dentro del pensamiento moderno occidental de la teoría política democrática y liberal. Y fue a partir de Joachim Ritter, tal como lo consigna Amengual, que desde la propia República Federal de Alemania se produce “una nueva valoración desde un replanteamiento del mismo sistema con un considerable desplazamiento de acento, puesto ahora por una parte en la sociedad civil y, por otra, en su carácter de síntesis de política clásica e iusnaturalismo moderno, legalidad y Moralidad, teología y política, teoría y praxis,...”.¹⁵
2. Al transitar desde el momento “religioso” del *Espíritu Absoluto* al momento “político” del *Espíritu Objetivo* se mantiene esta “dependencia” de lo político respecto del Cristianismo, en tanto para Hegel la “libertad política recién fue posible con el Cristianismo”. Y ello es así porque aquí la “Comunidad cristiana” devino “el pivote de la historia universal”; pues con el Cristianismo se supo de Dios como *Espíritu*. La *Comunidad espiritual* inaugura la “libertad absoluta”. Ante los ojos hegelianos, la filosofía ha de cumplir el papel de mediación entre religión,

¹⁵ G. Amengual; op.cit., p. 60



- Iglesia y Estado; y puede jugar este papel mediador porque ella encarna la apropiada mediación entre *teoría y praxis*. No obstante lo cual, la noción moderna de estado propugnada por Hegel, reclama la neutralidad del Estado, de manera tal que en la constitución concreta del estado no puede incorporar contenidos cristianos o principios religiosos. Su *Filosofía del Derecho* lo muestra como portavoz cosmovisional del estado neutral, que rebaja a la religión a opinión privada. Y, desde esta visión, un estado moderno sólo puede ser “religioso” sólo en el acatamiento de sus leyes como deberes absolutos; y debe expresarse en la “estructura” del Absoluto que reconcilia lo particular con lo universal.
3. Esta “normalidad académica” en la interpretación de Hegel abrió la posibilidad de una interpretación “liberal” de su pensamiento, colocándole como maestro del “moderno Estado social de derecho”. Para que esto se produjera, continúa Amengual, la característica más destacada fue la introducción que hizo Joachim Ritter, de la Revolución Francesa en la filosofía hegeliana, dando primacía a la sociedad civil en vez de al Estado, superando así la alternativa entre izquierda y derecha. Pues, de la izquierda asumiendo que la “razón” se entiende fundamentalmente como crítica de lo establecido y como tarea a realizar en el futuro, con lo que se desliga a su filosofía respecto de su presente, con las tensiones entre acomodación o no acomodación a Prusia. Con la derecha esta corriente de interpretación hegeliana tiene en común el supuesto que “teoría” y “política” tienen aun en Hegel un sentido clásico y que, por tanto, tienen que explicarse desde la tradición clásica: de lo que se desprenderá la concepción vertebradora de la onto-teo-logía política hegeliana de “Espíritu y Comunidad”, cuya plausibilidad se trató de establecer en el acápite anterior.
 4. Pero, además, desde esta lectura “clásica” y (más) “romántica” sobre la “Ciencia Política” o “Ciencia del Estado”, se impugna, una vez más, todo atomismo social y político, todo individualismo, todo contractualismo; se impugna, en suma, toda Moralidad (kantiana) y todo el iusnaturalismo Moderno, en nombre de una concepción política organicista, “comunitarista”, más atenta al “Espíritu del Pueblo” y al “Nosotros” que expresa al Espíritu Objetivo, superando dialécticamente al Espíritu Subjetivo. El trasfondo de esta relectura se hizo posible a partir de haber destacado la relevancia de “la problemática político-social implicada en todo el pensamiento filosófico de Hegel”, dice Amengual. Pero, a la vez, esta lectura “de izquierda” es complementada ahora con un reconocimiento del “trasfondo onto-teológico de la misma afirmación de la sociedad civil y de sus ideales”. En la obra ya mentada de Michael Theunissen, *Doctrina hegeliana del Espíritu Absoluto como Tratado Teológico-Político*, acontece una lectura “teológico-política” que “alcanza otra vez el nivel de confrontación de la izquierda hegeliana, tanto en profundidad filosófica como en compromiso político, con la única diferencia que ahora no se hace en sentido anti-teológico, sino teológico, sin abdicar empero de las pretensiones revolucionarias que ahora se consideran fundamentadas en el cristianismo”, dice allí Amengual.
 5. El eminente iusfilósofo italiano Norberto Bobbio ha enseñado que respecto a la tradición del *derecho natural*, la filosofía jurídica de Hegel es, a la vez, *disolución y cumplimiento*.¹⁶ Significa “disolución”, dice, porque las categorías fundamentales

¹⁶ Norberto Bobbio; “Hegel y el Iusnaturalismo”, en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*; ed. por G. Amengual, op.cit., 377-406

que habían elaborado los iusnaturalistas para construir una teoría general del derecho y del Estado, Hegel las rechaza mediante una crítica, a menudo radical, que tiende a mostrar su inconsistencia y su insuficiencia. Y cuando habla de “cumplimiento”, añade, quiere decir que Hegel, en última instancia, tiende hacia la misma meta final; y la alcanza o cree alcanzarla justamente porque crea nuevos instrumentos, abandonando los viejos que se han vuelto ya inservibles. Lo paradójico aquí, indica Bobbio, es que la filosofía del derecho de Hegel a la vez que se presenta como la negación de todos los sistemas de derecho natural, y, a la vez, se posiciona como el último y más perfecto sistema del derecho natural, el cual, en cuanto *último*, representa el *final* y, en cuanto más perfecto, representa el *cumplimiento*.

6. En esta tesis, Bobbio sale al cruce de las usuales interpretaciones que colocan al *iusnaturalismo* y a *Hegel* como términos de una antítesis. Las limitaciones de sendas interpretaciones antitéticas –las “hegelianas” y las “iusnaturalistas”, respectivamente- obedecen, precisamente, a las unilateralidades de sus planteos: los “hegelianos” aducen que el pensamiento *realista* de Hegel cumple con revelar la naturaleza esencial y perenne del Estado, y logra liberarse de las pretensiones e ilusiones ilustradas de “reformular el mundo mediante la acción solitaria de la razón abstracta”. Los “iusnaturalistas”, por su lado, enaltecen la tradición del derecho natural, como el intento continuado y siempre renovado de encumbrar “lo que debe ser sobre lo que es”, contraponiendo la razón a la fuerza; buscando “*educar el poder de la razón para rechazar las razones del poder*”, y, de paso, acusan a la iusfilosofía hegeliana de “resolverse en la justificación del hecho consumado”.
7. Pero esta falsa contraposición entre Hegel y el iusnaturalismo, añade Bobbio, procede de dos errores de perspectiva, frecuentes en estos estudios filosófico-jurídicos: 1) no considerar al iusnaturalismo moderno en toda la amplitud de su desenvolvimiento, de Hobbes a Rousseau, sino que se limitan al “cansancio escolástico” del iusnaturalismo alemán del siglo XVIII, o –en el mejor de los casos- se atienen a los intentos de renovación llevados a cabo por Fichte y por Kant, ya criticados desde su juventud por Hegel. 2) Se separa la polémica de Hegel en contra del iusnaturalismo del contexto histórico en el que creció, olvidándose que la crítica de los conceptos fundamentales del derecho natural, desde el estado de naturaleza al contrato social –iusnaturalismo que Hegel *disolvió*, dicho en términos de Bobbio-, olvidándose que tal posición había sido una de las características comunes a todas las corrientes filosóficas de la época, comenzando por el utilitarismo de Bentham –iniciado por Hume-, pasando por el historicismo de Burke y de la escuela histórica alemana, hasta el positivismo francés de Saint Simon a Comte. El primero de los errores de perspectiva, concluye aquí Bobbio, sólo permite ver lo que Hegel rechaza de la tradición, pero no lo que recupera, y, transformándolo, inserta en el sistema. Y el segundo error impide darse cuenta de que la polémica de Hegel en contra del derecho natural tiene un carácter propio; y en ello consiste, justamente, el aporte original de Hegel: en la disolución y el cumplimiento del iusnaturalismo.
8. Desplegando el argumento de Bobbio se advierten los alcances de la innovadora concepción iusfilosófica hegeliana, en sus estudios de los procesos de *derecho constitucional*, sometidos a su análisis, desde el inacabado ensayo juvenil sobre *La Constitución de Alemania* (1802) hasta su último ensayo *Sobre el Bill de la Reforma inglesa* (1831), con lo que Hegel busca una contraprueba de sus obras



teóricas de filosofía jurídica. Y el sustento de su argumento reside en denunciar que la aceptación inerte del estado de cosas, aceptado porque sí en el derecho consuetudinario, con la veneración del pasado en cuanto pasado, confunde lo que es accidental y lo que es esencial en el curso histórico; lo cual es tema continuo de la crítica política de Hegel al iusnaturalismo Moderno, aquí referido más específicamente al de ascendencia anglosajona.

9. Y en el examen de la constitución alemana, dice Bobbio, el iusfilósofo alemán contrapone a la constitución *formal*, para demostrar que esta constitución, por el sólo hecho de ser *positiva*, no es *racional*, y *debe* reformarse; y aquí –en el enfrentamiento entre los Estados de la *Dieta de Württemberg* y el rey, el monarca propone una renovación de la constitución, y Hegel se pone del lado del rey, porque considera que el error fundamental de los Estados consiste en partir de un *derecho positivo*, y tener exigencias que sólo se fundan en el hecho de que fueron reconocidas con anterioridad; proclamando aquí el nuevo principio iusfilosófico según el cual: “en una constitución no debe reconocerse como válido más que aquello que hay que reconocer conforme al *derecho de la razón (nach dem Recht der Vernunft)*”, dice Hegel allí.¹⁷ En tal sentido, el filósofo alemán declara, su antipatía hacia la tradición jurídica inglesa, no iluminada por principios racionales; y aboga por un “*derecho público racional (einem vernünftigen Staatsrecht)*” y con una “*verdadera legislación (einer wahrhaften Gesetzgebung)*”. Con lo cual se está evocando que Hegel asume aquí la misma posición que los dos mayores campeones del racionalismo jurídico en Inglaterra, Hobbes y Bentham. Todo lo cual demuestra que, en este punto, el iusfilósofo alemán comparte y conserva el principio típicamente iusnaturalista moderno de considerar al “legislador universal en cuanto racional”; algo que se ubica en la vereda iusfilosófica opuesta a los historicistas, que abogaban por la transmutación de ese universalismo en el particularismo, connotado “a la Herder” en el “*Espíritu del Pueblo (Volksgeist)*”.
10. Por otro lado, en este contexto, no se puede desconocer ni minusvalorar lo que Hegel comparte con la “escuela histórica”: precisamente el concepto de *Volksgeist (Espíritu del Pueblo)*, que aparece ya en sus años de juventud, y es un concepto que filosóficamente va madurando en su sistema hacia la “*Totalidad Ética (sittliche Totalität)*”, a la que vemos consagrarse como uno de los pivotes fundamentales para su *Filosofía del Derecho*. Pero este concepto de *Volksgeist*, de fuerte impronta romántica –enseña Bobbio-, va perdiendo intensidad a medida que Hegel va profundizando en el concepto de *Estado (Staat)*, *razón*; hasta conformar el genitivo subjetivo de *Razón de Estado (Staatsräson)*. **(Comentario: pareciera que Hegel pone al servicio del régimen prusiano su sistema a través de la razón de estado al Estado de la razón, despotismo ilustrado más ilustrado que déspota. Recordemos lo que dice en “filosofía del derecho” parágrafo 297: “En la clase media, a la cual pertenecen los funcionarios, reside la conciencia del Estado y la cultura más destacada. Por eso, en cuanto a honestidad e inteligencia, ella es el pilar fundamental del Estado. El estado en el que no hay clase media no ha alcanzado por tanto todavía un estadio más elevado”.)** Y es verdad que “el concepto de *Espíritu del Pueblo* le sirve a Hegel para darle un contenido concreto a la voluntad racional del Estado, pero la fuente última del derecho es siempre la

¹⁷ Citado por N. Bobbio, op.cit., p. 382; cursivas añadidas.



ley”.¹⁸ Frente al romanticismo jurídico, concluye Bobbio, Hegel asume una actitud contraria a la adoptada frente a la lustración y al iusnaturalismo: no disolución y cumplimiento, sino *apropiación y transfiguración*. Lo que es decir que del iusnaturalismo ha criticado las categorías fundamentales, pero continúa el mismo esfuerzo hacia la comprensión y la justificación racional del *Estado*; respecto del romanticismo, en cambio, acepta sus categorías fundamentales pero las dirige hacia fines opuestos.

11. Desde que Hegel introduce el concepto de “*Totalidad Ética*” (*sittliche Totalität*) en su temprano ensayo de 1802, ya ha puesto los fundamentos para un nuevo sistema del derecho y del Estado, demoliendo los sistemas de derecho natural moderno, en el momento que declara que “la absoluta Totalidad Ética no es otra cosa que un pueblo”; y ésta es la carta de presentación del “*Nosotros Absoluto*”, que es un “*Yo*”. Y en tal “*Totalidad Ética*” el todo viene *antes* que las partes, con lo que Hegel apunta contra todo individualismo, contra todo atomismo social y político; y lo hace apelando a la afirmación de Aristóteles de que “por naturaleza el *pueblo* (sic) es anterior al individuo”¹⁹. Y, como se sabe, en la tradición iusnaturalista, en cambio, “el individuo viene antes del todo”.
12. De Fichte a Kant se antepone, a la usanza iusnaturalista moderna, al individuo al pueblo; al “pueblo” se lo considera en sentido político, no ético; un pueblo recién se constituye como “*Comunidad*” (*Gemeinde*), a través de una “constitución” racional (*Verfassung*), lo que remite, a su vez, al *contractualismo*. Es así que, aquí, el individuo se concibe como una parte del todo sólo en cuanto “ciudadano” (*Bürger*), es decir, “después de que ha pasado a formar parte del Estado, pero antes del Estado que nace por contrato no existe más que el individuo: por tanto, el todo orgánico no es un presupuesto sino una consecuencia del surgimiento del Estado”.²⁰
13. Para Hegel, la Totalidad Ética del derecho, el “todo” no sólo es anterior sino que es *superior* a las partes; razón por la cual el individuo sólo existe en la *Éticidad*, y su actuación es universal porque “no es el Espíritu individual el que actúa sino el Espíritu universal absoluto que se encuentra en él”. Y es en esta prioridad y superioridad del todo orgánico sobre las partes en lo que Hegel funda sus recurrentes polémicas en contra del derecho natural, apuntando a su corazón filosófico: “el contrato social”. Esta crítica no era nueva en su época, le antecedió la que ampliamente realizaron David Hume y Jeremy Bentham. Pero lo novedoso que introduce el iusfilósofo alemán en su crítica al contractualismo, no era apoyarse en la historia –como Hume lo hizo contra Locke–, sino basar la crítica en la razón, para que alcanzara también a Rousseau –que permanecía a cubierto de las críticas humeanas–, y –lo que era filosóficamente más arduo aun– para que alcanzaran al mismísimo Kant; pues para ellos –para Rousseau y para Kant– “el contrato social era una idea *pura* de la razón. (De aquí que) La crítica de Hegel es racional, es decir, parte de los principios: el principio del que parte es precisamente aquel de la Totalidad Ética realizada en el pueblo, cuya voluntad es anterior a la voluntad de los individuos y es *absoluta*”.²¹

¹⁸ N. Bobbio, *op.cit.*, p. 383

¹⁹ Es significativo e iluminador, advierte Bobbio, que Hegel traduzca “Polis” por “Volk” (pueblo).

²⁰ N. Bobbio, *op.cit.*, p. 385

²¹ N. Bobbio, *op.cit.*, p. 386, cursivas añadidas



14. Y con ello Hegel no está desconociendo la categoría del contrato, pero sólo le reconoce validez en la esfera del derecho *privado*: de lo que se infiere aquí que el contrato social obedece a una transposición indebida de una institución propia del derecho privado a la esfera del derecho público. Y la consecuencia política de tal transposición es grave, pues así la voluntad objetiva de la constitución estatal se hace depender de la voluntad subjetiva de los individuos, y la voluntad racional queda a merced de una composición inestable de voluntades arbitrarias. Y la “voluntad general” debe ser la voluntad racional; de lo que se desprende que el Estado no es una unión que se haya llevado a cabo por el arbitrio de los individuos.
15. Después de haber afirmado las características de “*Totalidad Ética*” y la impugnación del “contractualismo”, Bobbio destaca la *historicidad* (no el historicismo) inherente a la iusfilosofía de esta “Ciencia Política” o “Ciencia del Estado”. Y ello viene a cuento, en tanto la *Totalidad Ética*, identificándose con la vida y el destino de un pueblo, es un momento de la historia universal; es un acontecimiento histórico, y como tal no puede ser ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto. Esto implica por parte de Hegel una toma de posición frente a otro de los conceptos fundamentales de los iusnaturalismos modernos: el *estado de naturaleza*. Y aquí no está rechazando el concepto, sino su mal uso *de él* (eliminar “de él”), o su interpretación errónea. Y el grave error rousseauiano del mito del “buen salvaje” consiste en hacer del estado de naturaleza un estado originario de inocencia. Esto es el fruto de una “invención” (Erdichtung) del propio Rousseau; para impugnarlo y desenmascararlo –en este punto- Hegel apela expresamente a Thomas Hobbes, a quien elogió por haber comprendido “en su sentido justo” qué sea el *estado de naturaleza*, y por no haberse abandonado a las “charlas vacías sobre la bondad del estado natural”. El estado de naturaleza *real* –y no el *imaginario*- es un estado de violencia que se presenta, según Hegel, allí donde el Estado aún no existe, como ocurre en las relaciones de los Estados entre sí. Los iusnaturalistas se sirvieron de la hipótesis del estado de naturaleza como punto de partida para llegar al estado civil; para Hegel, por el contrario, del estado de naturaleza sólo puede decirse que “es necesario salir de él”. En cuanto estado de la violencia, el estado de la naturaleza no es un estado jurídico y el hombre no tiene en él ningún derecho.
16. Desde esta instancia se puede conducir la argumentación hacia la descripción de la “Ciencia Política” hegeliana como una “onto-teo-logía de la guerra”. Bobbio afirma que, no obstante las repetidas críticas que Hegel le hace al estado de naturaleza, su sistema, en su forma definitiva, inicia el movimiento desde la voluntad de los individuos en relación con las cosas y con los otros individuos (derecho abstracto), es decir, desde las relaciones intersubjetivas no reabsorbidas todavía en un ente colectivo, como el del “Espíritu del Pueblo”, hacia la “Totalidad Ética” del “Estado” o del “Nosotros Absoluto”.
17. De las dos categorías fundamentales del iusnaturalismo moderno, el *estado de naturaleza* y el *contrato social*, el “último Hegel” llevará a cumplimiento a la primera, pudiendo hablarse así de una “vuelta a Hobbes”. Y, como es sabido, el estado de naturaleza descrito por el filósofo político inglés, es un “*estado de guerra*” de todos contra todos. Guerra que ya no se encuentra en relación con los



individuos sino con los otros Estados. Y el tema de la guerra, recuerda Bobbio, le inspiró a Hegel algunas de sus páginas más famosas: desde las primeras obras había proclamado que “la guerra es necesaria”, y que “mantiene la salud de los pueblos, como el viento sobre el pantano”. Por eso, concluye Bobbio [aquí](#), “para Hegel el estado de naturaleza no se encuentra al *principio* sino al *final*: “Entre el *derecho abstracto inicial*, que es un derecho inacabado, y el *estado de guerra final*, que aun no es y quizá no será nunca un Estado jurídico, también Hegel encuentra al Estado en su camino y lo convierte en el principio resolutorio de la insuficiencia histórica del hombre y en el motor de la historia del mundo.”²²

5.- Colofón iusfilosófico: ¿Totalidad o Infinito? Política de la *Mismidad* o Política de la *Alteridad*

1. Habiendo concluido *inmanentemente* este periplo expositivo-crítico de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, se ha ensayado trazar la parábola iniciada en “la doctrina del Espíritu Absoluto”, consumándola en el “Nosotros Absoluto como Ontología de la Guerra”. Recién ahora, como colofón, nos situamos *fuera* del sistema hegeliano, y, tras las huellas de Emmanuel Levinas, intentamos una crítica *trascendente* a la filosofía *totalitaria* de esta hegeliana “*ontología de la guerra*”.
2. *Totalidad e Infinito –Ensayos sobre la Exterioridad-* es una de las grandes obras filosóficas de Emmanuel Levinas que, quizá, signifique el ajuste de cuentas metafísico más lapidario dirigido a la Onto-Teo-Logía hegeliana. La madurez filosófica de Hegel, recordemos, arrancó de esa proposición de la *Fenomenología del Espíritu*, que sentenciaba: “*la verdad es el Todo*”; y ese Todo –nombrando al *Espíritu Absoluto*- lo veíamos consumarse iusfilosóficamente en la “*Totalidad Ética*”-*sittliche Totalität*-; expresada y corporizada en el *Estado*; transfiguración conceptual del “*Espíritu del Pueblo*” (*Volkgeist*); un “*Nosotros Absoluto*”, aun particular, que se trenza en combate con otras “totalidades éticas”. Es la guerra “heraclítica”, nombrada como “el padre de todas las cosas”, que se transfigura en la guerra “hegeliana”, que “es necesaria... y mantiene la salud de los pueblos”. Aquí se encuentra la simiente de una ontológica *Filosofía del Todo* que, inmediatamente, transmuta en una *política filosófica totalitaria*
3. Cabe preguntarse aquí, pues, de un modo radical y originario, dónde hunde las raíces metafísicas este “*Nosotros Absoluto*” que se comprende cabalmente a sí mismo –*autoconciencia* y *autodeterminación absolutas*, mediante- como en “*estado de guerra*” de todas las “*totalidades éticas*” confrontando con todas las otras “*totalidades éticas*” que se le oponen: “en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre *los estados (totalidades éticas)* sólo pueden decidirse por la *guerra*”, dice Hegel finalizando su *Filosofía del Derecho*.²³ Cabe preguntar aquí, entonces ¿desde qué opción metafísica ha partido esta

²² N. Bobbio, op.cit., p. 400

²³ G.W.F. Hegel; *Principios de Filosofía del Derecho*; §334, trad. Juan Luis Vermal, Sudamericana, Bs.As., 1975, p.379



"ontología de la guerra"? de la "Ciencia del Estado" o "Ciencia Política" corporizada en el "Nosotros Absoluto": "un nosotros que es un yo, un yo que es un nosotros". La síntesis iusfilosófica hegeliana, recordemos, sintetiza el "principio de subjetividad" moderno y la pulsión hacia esa constitución del *Nosotros Absoluto*, que se conforma desde la "Comunidad Sapiencial" como "Comunidad de Espíritus", tal como ella abreva de la política clásica, verbigracia de la ciencia política aristotélica. Y la prueba de esto se la puede encontrar en cómo introduce Hegel su "Filosofía del Espíritu" en la *Enciclopedia*; lo hace afirmando que el mandamiento absoluto del *Espíritu*, es el -oracular- "conócete a ti mismo". Y es un mandamiento absoluto, se ha dicho, en el sentido de que funda la imperatividad de todo mandamiento como tal, pero también en el sentido de que expresa la ley del absoluto mismo, es decir del *Espíritu*, en tanto que manifestación más alta, plena y concreta de la realidad.²⁴ La raíz metafísica de esta violencia de la guerra arraiga, pues, en el "conócete a ti mismo", como *mandato absoluto del Espíritu*: la *Mismidad* es la violencia implícita en la *ontología de la guerra*. Es que la ontología es la violencia y la guerra originarias, dirá Levinas.

4. Y "el estado de la guerra suspende la moral", anuncia el prefacio de su obra *Totalidad e Infinito*. Y la guerra, continúa, se presenta como la presencia pura del ser puro. Y en la guerra moderna, como en toda guerra, las armas se vuelven contra quien las detenta; lo que -paradójicamente- el propio Hegel llamaba el "abrazo del guerrero". La guerra no sólo no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del *Mismo*. Y la paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. La guerra es la continuación de la política -¿por otros medios?-, de allí que la única alternativa metafísica a la *ontología de la guerra* (hegeliana) es la *ética de la responsabilidad infinita* (levinasiana). La alternativa metafísica a la beligerancia del *Mismo* es la ética de la paz del *Otro*. Con esto Levinas introduce una revolucionaria resignificación en la cuestión de la intersubjetividad; ésta ya no será una *metafísica de la intersubjetividad*, en clave *lógica* (como en Hegel), en clave *gnoseológica* (como en Husserl) o en clave *ontológica* (como en Heidegger), sino que será una *metafísica de la intersubjetividad* en clave *ética*, o como dice el propio Levinas, habrá de considerarse a la *ética como filosofía primera*.
5. El "principio inmanencia" está en el corazón del *Mismo*, núcleo de la *Ciencia de la Lógica* (hegeliana), de la *Egología o Monadología Trascendental* (husserliana) o de la *Ontología Fundamental* (heideggeriana). Y el "principio trascendencia" está en el corazón del *Otro*, encarnado en la *Ética de la Responsabilidad Infinita* (levinasiana). La pregunta fundamental de la metafísica no es la pregunta metafísico-ontológica de *por qué hay ser y no más bien la nada* -como vienen formulándola desde Leibniz a Heidegger-, la pregunta fundamental es metafísico-ética, *por qué hay mal y no más bien Bien*. Es la pregunta ética

²⁴ Arturo Kleenner; *Esbozo del concepto de libertad -Filosofía del Derecho de Hegel-*; Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2000; p. 8



fundamental que Dios dirige a Caín, cuando viene de matar a su hermano Abel: ¿Dónde está tu hermano? Es que acaso yo soy *el guardián de mi hermano*, replica el fratricida. El mandamiento absoluto no es "*conócete a ti mismo*" sino "*no matarás*"; o, en la radicalización levinasiana, "*no me dejarás morir solo*"

6. Toda Política fundada en *el Nosotros (que es un Yo)* es una *Política de la Mismidad*. Toda Política fundada en *el Otro (que no es otro-Yo)* es una *Política de la Alteridad*. Y ésta es la alternativa iusfilosófica fundamental: *Política de la Mismidad* o *Política de la Alteridad*. (Comentario: Éste gigantesco sistema iusfilosófico de Hegel –nos parece– tiene los pies de barro al desconocer que el hombre es agente, autor y actor de su vida y del "proyecto de orden social" (Ponsati) que todos los mortales albergamos dentro sólo susceptible de consumación en comunicación y en comunidad).

Dr. Ramón Eduardo Ruiz Pesce