

La sutil interpretación hegeliana sobre la positividad del derecho

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91281>

Recibido: 04/09/2023 / Aceptado: 28/11/2023

ES Resumen. El presente artículo se propone mostrar la versatilidad de la concepción hegeliana sobre

la “positividad” del derecho y, a través de ella, su pretensión de lograr una mediación filosófica entre las

concepciones éticas y políticas enfrentadas en la modernidad. Es muy revelador que Hegel haya empleado dicha expresión en un doble sentido: no sólo para cuestionar la pura normatividad de las teorías modernas de la libertad racional, sino igualmente para criticar las figuras anquilosadas de realización institucional de las formas de vida ética en la historia. Analizaremos esta doble vertiente de la concepción de la positividad en Hegel, en primer lugar, tomando como referencia su polémica con la Escuela histórica del derecho y, en segundo lugar, evocando su cuestionamiento de las teorías modernas del derecho natural. Creemos que hay allí una lección perdurable acerca de la necesidad de buscar formas de mediación entre normatividad y realismo en la filosofía política.

Palabras clave: derecho; eticidad; Hegel; naturaleza; positividad.

ENG Hegel's subtle interpretation of the positivity of right

Abstract. The present article aims to show the versatility of Hegel's conception of the “positivity” of right and, through it, his claim to achieve a philosophical mediation between the ethical and political conceptions confronting each other in modernity. It is very revealing that Hegel used this expression in a double sense: not only to question the pure normativity of modern theories of rational freedom, but also to criticize the stagnant forms of institutional realization of ethical ways of life throughout history. We will analyze this double aspect of Hegel's conception of positivity, first, by taking as a reference his polemic with the Historical School of Law and, second, by evoking his questioning of modern theories of natural law. We believe that therein lies an enduring lesson about the need to seek forms of mediation between normativity and realism in political philosophy.

Keywords: ethical life; Hegel; nature; positivity; right.

Sumario: 1. Introducción. 2. El debate sobre la positividad con la Escuela histórica del derecho. 3. El debate sobre la positividad con el derecho natural moderno. 4. Consideraciones finales.

Cómo citar: Giusti, M. (2024). La sutil interpretación hegeliana sobre la positividad del derecho. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 327-334. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91281>

1. Introducción

La concepción hegeliana sobre la “positividad” del derecho es sumamente versátil y constituye por lo mismo un hilo conductor privilegiado para abordar el problema sistemático central de su filosofía práctica. A lo largo de toda su vida, Hegel empleó dicho término para formular su acuerdo y/o su desacuerdo con las concepciones modernas vigentes sobre el derecho natural, sobre la ciencia política, sobre el derecho positivo o sobre la libertad. Ello significa que en algunos casos se muestra partidario de la “positividad”, mientras que en otros es crítico de la misma,

aunque, claro, no al mismo tiempo ni en el mismo sentido. Lo interesante del caso –en este punto nos centraremos en el presente artículo– es que esa aparente contradicción nos suministra una clave de lectura de la intención mediadora de su filosofía moral y política. No se trata de un problema meramente filológico, sino más bien de un asunto hermenéutico de envergadura, y de relevancia en la actualidad, porque, como veremos, se reproduce allí la controversia entre normativismo y realismo que impregna aún hoy la atmósfera de los debates políticos, incluyendo el juicio de más largo alcance sobre la originalidad y los límites del giro filosófico de la modernidad.

La expresión “positividad” la toma Hegel, en primer lugar, de la crítica ilustrada a la religión¹, gracias a la cual se puede diferenciar entre una religión “natural” –es decir, adecuada a estándares puramente racionales– y una religión “positiva” –es decir, históricamente situada, siempre susceptible de ser criticada por la razón–. Sin embargo, Hegel invierte al mismo tiempo y reformula esta crítica para dirigirla también en contra de la propia Ilustración. Así, cuestiona la validez de las instituciones o leyes anticuadas de los pueblos, pero no porque ellas sean inadecuadas con respecto a una definición abstracta del progreso, sino más bien porque lo son con respecto al desarrollo de las costumbres o del *ethos* de esos mismos pueblos. Esta reinterpretación la hace apoyándose en la concepción rousseauiana de una religión popular, pero sobre todo a través de una reapropiación de la concepción política de Aristóteles. La ética y la política aristotélicas constituyen, sin embargo, un blanco de las críticas de la filosofía moral y política modernas, en la medida en que estas se proponen fundar la comunidad política en el principio de autodeterminación de la razón y de la libertad individual. Por lo que vemos, pues, la doble determinación de la positividad pone de manifiesto el intento de vincular entre sí dos concepciones filosóficas en principio contrapuestas².

Siendo, como vemos, muy amplio el espectro de problemas que son abordados en el marco de la discusión sobre la positividad, concentraré mi atención sobre dos de ellos, con la idea de que podamos apreciar, por así decir, su doble faz: tanto el valor como la limitación de la positividad, o, si se prefiere, la relevancia de la mediación buscada. Me ocuparé, en primer lugar, de la discusión que lleva a cabo Hegel en su *Filosofía del derecho* con la llamada “Escuela histórica del derecho”. Allí apreciaremos que su continua reivindicación de una forma institucionalizada de la ética o la política no puede identificarse con la defensa del derecho positivo a secas, ni siquiera en la forma de un registro histórico de las formas de vida transmitidas por la tradición o la cultura. Hegel reivindica explícitamente un principio normativo

racional de la libertad, que adopta de la filosofía moderna. En la segunda parte, nos abocaremos más bien al tratamiento del problema opuesto, es decir, a las limitaciones que muestra una concepción puramente principista o normativa de la libertad racional. Para ello, recurriremos al sugerente diagnóstico que realiza Hegel sobre la filosofía moral moderna en el marco de su *Tratado sobre el derecho natural*. En este caso, veremos aparecer un sentido fructífero y necesario de la “positividad” del derecho, en particular al exhibirse las secuelas del cambio de paradigma de los modernos en relación con la idea de naturaleza por contraste con la concepción aristotélica de la política como un “orden natural”. Culminaremos con una breve síntesis de lo expuesto, mostrando la relevancia que esta paradoja conceptual tiene sobre el conjunto de la obra de Hegel.

2. El debate sobre la positividad con la Escuela histórica del derecho

En la *Filosofía del derecho* reaparece, como hemos dicho, el viejo debate que Hegel ha venido llevando a cabo desde su juventud sobre el concepto de “positividad”. La ocasión para ello no es ya la crítica a la Ilustración, sino justamente a su opuesto, a saber, a la concepción de la positividad defendida por la Escuela histórica del derecho. Friedrich Carl von Savigny considera que la tarea de la ciencia del derecho de su tiempo consiste en refutar la tesis según la cual “existe un derecho natural o racional, una legislación ideal válida para todos los tiempos y casos, que solo necesitaríamos descubrir para llevar a culminación el derecho positivo”³. Dicha tesis, o la convicción que la sostiene, sería el resultado de un “afán de saber completamente falto de luces [völlig unerleuchteten Bildungstriebes]”, el cual habría emergido a mediados del siglo XVIII en toda Europa, y cuya aplicación en la ciencia del derecho se habría revelado como una “mera abstracción”⁴. La cuestión central que subyace a la fundamentación del sistema jurídico se transforma para Savigny en el análisis de las razones que explican el desarrollo del derecho positivo, es decir, en una cuestión metodológica propia de la ciencia del derecho. A qué llamamos “derecho”, no es algo que pueda ser definido de manera puramente principista ni decidido por un legislador de antemano para todos los tiempos. El derecho se encuentra, más bien, en una “relación orgánica” con la esencia y el carácter de los pueblos; su existencia *positiva* es una expresión del desarrollo histórico y la evolución de las costumbres de cada uno de ellos. La Escuela histórica considera al derecho –en analogía con el lenguaje– como un dominio cultural que se despliega de modo inconsciente y autónomo. El científico del derecho (al igual que el gramático) no puede pretender ejercer una influencia normativa sobre aquel dominio, sino más bien hacerle un seguimiento metodológico o sistemático. El derecho es, por consiguiente, por así decirlo, siempre *positivo* y se encuentra al mismo tiempo en continuo movimiento, “debido a fuerzas internas, operantes

¹ Cf. Hegel, G.W.F. *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*. En *Escritos de juventud*, traducción de José María Ripalda. México, FCE, 1978, pp. 73-162. La riqueza de esta ambivalencia del enjuiciamiento hegeliano de la “positividad” ha sido materia de no pocos trabajos en la investigación especializada. Cito aquí solo algunos que me han servido directamente de inspiración: Kahlenberger, H. “Der Begriff der Positivität in geschichtsphilosophischer Sicht”. En *Hegel-Jahrbuch* 6 (1968/69), pp. 251-263; Bonsiepen, W. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schritten Hegels*. *Hegel-Studien*, Beiheft 16. Hamburgo, Meiner, 1977; Rohrmoser, G. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*. Gütersloh, Mohn, 1961; Ilting, K.-H. “Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik”. En *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64), pp. 38-58; Habermas, J. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘”. En *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 9-47; Riedel, M. “Hegels Kritik des Naturrechts”. En *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 42-74.

² He desarrollado esta tesis en mi artículo “La relación entre ‘costumbre ética’ (*Sitte*) y ‘ley’ (*Gesetz*) o la fructífera ambivalencia del concepto temprano de ‘positividad’ en Hegel”. En *Ápeiron, Estudios de Filosofía*, No. 17, octubre 2022, pp. 55-76. Cf. también Giusti, M., *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987, p. 35ss.

³ Savigny, F. C. v. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1814, p. 7.

⁴ *Ibid.*, pp. 4-5.

silenciosamente”⁵. La positividad y la historicidad son, para Savigny, momentos esenciales del concepto de derecho.

También para Hegel, por cierto, positividad e historicidad son esenciales para el derecho. Al igual que la Escuela histórica, Hegel reconoce el carácter constitutivo de la positividad y critica por eso las concepciones modernas que pretenden deducir una idea de “derecho natural” a partir de principios puramente racionales. Al derecho le corresponde necesariamente positividad –sostiene en el § 3 de la *Filosofía del derecho*–, tanto por su “forma” –es decir, en la medida en que *rige* en un Estado como ley– como por su “contenido” –es decir, por el “carácter nacional” y por el conjunto específico de leyes existentes en cada momento histórico del desarrollo de los pueblos–⁶. Ninguno de esos dos aspectos (ni la vigencia ni el contenido particular) se dejan deducir de una definición abstracta del derecho y, sin embargo, le son esenciales.

La concepción hegeliana del derecho no solo se opone, sin embargo, al normativismo abstracto del derecho natural sino también, al mismo tiempo, a la propia Escuela histórica del derecho. Las similitudes en la crítica mencionada líneas arriba son, pues, solo aparentes, o más bien solo parciales⁷. La mera existencia de una institución social o la constatación de la vigencia de un determinado sistema de costumbres en una etapa del desarrollo histórico de un pueblo no es, para Hegel, una justificación de su condición de “derecho” o de su legitimidad jurídica. Claro está que siempre es posible, e incluso necesario, explicar las circunstancias históricas que dieron lugar al surgimiento o a la preservación de las instituciones sociales. Pero eso no es suficiente para sostener que se trata de un “derecho” en sentido estricto, porque la legitimidad de los derechos requiere de condiciones más fundamentales. Una “determinación jurídica [*Rechtsbestimmung*]”, afirma Hegel, puede ser perfectamente “fundada [*gegründet*]” y “consecuente [*konsequent*]” cuando se la analiza en relación con las circunstancias históricas de su tiempo, pero ser, pese a ello, “en y para sí injusta e irracional [*an und für sich unrechtlich und unvernünftig*]”⁸. Semejante

exigencia de *racionalidad* del concepto de derecho es justamente lo que caracteriza a la tradición del derecho natural moderno, la cual –desde Hobbes hasta Fichte– se propone fundamentar la legitimidad del derecho precisamente en la autonomía y la libertad del ser humano, en términos ideales, más allá de las condiciones que le impone circunstancialmente su entorno histórico empírico.

Como vemos, pues, Hegel comparte, de un lado, la posición de la Escuela histórica del derecho que critica al derecho natural racional por prescindir de toda forma de positividad, al mismo tiempo que hace suya, de otro lado, la concepción moderna, iusnaturalista, de fundamentación racional del derecho, de la que extrae los argumentos para fundamentar su crítica de la positividad. De manera análoga a lo que ocurre en sus escritos anteriores, la concepción hegeliana de la positividad se ubica entre dos enfoques filosóficos aparentemente irreconciliables. No debería por ello sorprendernos que Hegel considere que la afirmación: “puede haber un sistema de derecho y un estado de derecho que sea *puramente racional* –solo racional”⁹, resulte ser a la vez “correcta” e “incorrecta”: “correcta”, en la medida en que la filosofía debe ocuparse justamente de la “idea” del derecho –o de su determinación racional–; “incorrecta”, en la medida en que esa idea o razón sea considerada como contrapuesta a la realidad efectiva (a la positividad).

Hegel es perfectamente consciente de la aparente contradicción entre las concepciones filosóficas sobre las que se apoya en su planteamiento. En el ya mencionado § 3 de la *Filosofía del derecho*, en el que se ocupa de la determinación de los límites del concepto de derecho con respecto a sus posibilidades de aplicación positiva, caracteriza esta contradicción como una oposición muy extendida, aunque no admisible, entre el derecho “filosófico” y el derecho “positivo”. La pretensión hegeliana de mostrar el carácter constitutivo de la positividad para el concepto de derecho implica, pues, la intención de efectuar al mismo tiempo una crítica al derecho natural y a la ciencia del derecho de su época.

Si se proyecta este estado de la cuestión al planteamiento sistemático central de la *Filosofía del derecho*, es posible afirmar que este se ubica igualmente entre dos tendencias filosóficas opuestas. El subtítulo de la obra es, justamente, como se recuerda, *Derecho natural y Ciencia del Estado en compendio [Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse]*. Con la expresión “Derecho natural”, Hegel alude a la filosofía moral y política modernas, en tanto estas ponen de relieve un concepto de libertad vinculado a la naturaleza del ser humano que debe servir como base de legitimación teórica del Estado moderno. La expresión “Ciencia del Estado” remite, en cambio, a la filosofía política de tradición aristotélica, la cual, al margen de las variaciones en la definición de la ciencia, halla su razón de ser en el entramado de conexiones que conforman la vida de la *polis* (es decir, en la existencia previa del Estado). En el conflicto entre el Derecho natural y la Ciencia del Estado se pone de manifiesto la controversia de fondo que divide a la

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel. Frankfurt, Suhrkamp, 1970 (en adelante: *Werke*). Tomo 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 34. Cf. Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Verma. Barcelona, Edhasa, 1999, pp. 68-69.

⁷ Pese a la semejanza en la formulación y a las diversas conexiones históricas, la concepción hegeliana del espíritu del pueblo debe distinguirse claramente tanto de la concepción de Herder (de quien Hegel toma el término) como de la de Savigny (quien entra en contacto con la expresión de Hegel a través de su discípulo Georg Friedrich Puchta). A diferencia de lo que ocurre en dichos autores, el término remite en Hegel a un proceso de racionalización en la historia que no posee rasgos de un mito romántico o nacional (como en Herder) ni la idea imprecisa de un creador inconsciente del derecho que no tiene fundamentación racional (como en Savigny). Véase al respecto: Avineri, S. “Hegel and Nationalism”. En *The Review of Politics* (University of Notre Dame, Indiana), vol. 24 (1962), No. 4, pp. 461-484; Bubner, R. *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 204 ss.

⁸ Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 3, p. 70; *Werke*, tomo 7, p. 36.

⁹ Anotación escrita de Hegel en el § 3 de su *Filosofía del derecho*. Cf. *Werke*, tomo 7, p. 42.

historia de la filosofía en lo que concierne a su comprensión de la ética y la política. El conflicto mismo es visto por Hegel como una expresión de la unilateralidad de las partes: de un lado, una de ellas subraya el carácter racional de la libertad, pero lo hace ignorando la racionalidad inherente a la realidad social (es decir, ignorando la positividad constitutiva del principio de libertad); de otro lado, la parte contraria toma como punto de partida la existencia de una comunidad política o estatal concreta, *realizada*, pero lo hace sin tematizar el concepto de libertad. Hegel busca enfrentar este problema a través de su propia filosofía del “derecho”, la cual asume la validez del principio fundamental del derecho natural moderno –la libertad de la voluntad–, a la vez que examina este principio en el proceso de su realización a través del desarrollo histórico que supone el surgimiento de la sociedad civil y de las revoluciones política e industrial en el continente europeo. Esta intención mediadora se manifiesta también en el hecho de que Hegel le haya dado el título *Filosofía del derecho* a su obra. Con ello, la concepción moderna del derecho se ve reinterpretada filosóficamente a través de la incorporación del desarrollo histórico de las formas sociales de vida. Lo “filosófico” en esta reinterpretación reside en el tratamiento del *concepto* de derecho y del *concepto* de voluntad que le subyace.

En suma, quien desea comprender la concepción hegeliana de la Ilustración o del derecho se ve enfrentado a una paradoja. Adoptando el punto de vista de la Ilustración, Hegel critica las formas anquilosadas de la religión. Adoptando el punto de vista de la religión popular, en cambio, rechaza la concepción puramente abstracta de la Ilustración. Ambas posiciones no parecen admitir, en principio, una conciliación¹⁰. Algo semejante ocurre con respecto al concepto de derecho. Haciendo suya la posición de la Escuela histórica del derecho o de la mano de una ciencia política de corte aristotélico, Hegel cuestiona el carácter puramente negativo de la fundamentación del derecho defendida por el derecho natural. Pero asumiendo, de otro lado, la posición del derecho natural, critica la carencia de una fundamentación racional por parte de la ciencia positiva del Estado. La doble determinación de la positividad es un fiel reflejo de esta paradoja. Ello se puede mostrar naturalmente con claridad en el conjunto de la filosofía práctica de Hegel. No tiene sentido tratar de minimizar la incompatibilidad de principio existente entre las posiciones que se intenta aquí unificar de manera sintética; ella exhibe más bien la naturaleza contradictoria de aquello que requiere de una mediación. Le corresponderá al “concepto” de voluntad desplegar el sentido más preciso de dicha mediación.

3. El debate sobre la positividad con el derecho natural moderno

La *sutil interpretación hegeliana sobre la positividad del derecho* nos ofrece, pues, como estamos viendo, una suerte de clave de comprensión de la evolución

de los escritos tempranos de Hegel o, como hemos dicho también, una pista para entender la mediación a la que dicha interpretación aspira entre posiciones aparentemente contrapuestas. Un documento que puede servirnos de guía para descifrar esta compleja constelación de problemas es el ensayo dedicado precisamente a analizar “las maneras de tratar científicamente el derecho natural [*die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*]”, el llamado escuetamente *Tratado sobre el derecho natural* [*Naturrechtsaufsatz*]. Como se recuerda, Hegel se pregunta allí explícitamente cuál es el “lugar [del derecho natural] en la filosofía práctica [*seine Stelle in der praktischen Philosophie*]” y cuál es “su relación con las ciencias positivas del derecho [*sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*]”¹¹. Vemos reunidos en ese extenso título todos los componentes que hemos visto aparecer de modo supuestamente irreconciliable tras la versátil interpretación hegeliana de la positividad. Una ventaja adicional es que en dicho *Tratado* la línea de argumentación no se apoya aún en el concepto de voluntad ni en la visión compleja del “derecho”, sino en una previa pero fundamental crítica de la concepción moderna de la “naturaleza”, que nos será útil para destrabar el problema epistemológico que hemos esbozado.

En el *Tratado* mencionado, Hegel agrupa las concepciones políticas y morales desde Hobbes hasta Fichte bajo el denominador común del “Derecho natural” y propone una distinción de tipo sistemático que presente a ambas concepciones como “clases” de una y la misma posición. Tanto la “manera empírica” como la “manera trascendental” de tratar el derecho natural concuerdan, en su opinión, en que la ley moral debe imponerse frente a la multiplicidad caótica o frente al conjunto de conexiones causales necesarias de la naturaleza. La *manera trascendental* “completaría o culminaría [*vervollständigt*]”, más bien, la intención de la *manera empírica*, en la medida en que superaría su inconsecuencia (el hecho de que ella recurra aún a determinaciones empíricas), conduciendo así la oposición a la naturaleza hasta el extremo de su completa exclusión. La posición compartida por ambas maneras de tratar el derecho natural en la modernidad consistiría, pues, en la paulatina agudización de la contraposición entre ley moral y naturaleza, entre concepto y experiencia empírica, lo que solo puede apreciarse en su real magnitud cuando se analiza el giro radical que se produce en la comprensión de la naturaleza en la tradición filosófica.

Vayamos un momento al caso de Hobbes, que Hegel considera entre los principales protagonistas de este giro. En oposición directa a la tradición aristotélica y apoyándose al mismo tiempo en la concepción cristiana de la creación, Hobbes formula al inicio tanto de la *philosophia civilis* como de la *philosophia prima* la premisa metodológica (y ontológica)

¹⁰ Habermas se refiere a esta paradoja cuando, discutiendo la posición crítica temprana de Hegel, observa correctamente que, para este último, “la Ilustración es solo la otra cara de la ortodoxia”. Cf. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, p. 41.

¹¹ Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, traducción de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Aguilar, 1979. Será citado, como es usual, como *Tratado sobre el derecho natural*. En el original: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Werke, tomo 2, pp. 434-530.

de un estado de naturaleza originario que debe ser *negado* o *superado*. La *philosophia prima* debe, en efecto, partir de la idea de una negación (cognoscitiva) del mundo o de una “privación de la naturaleza”, es decir, de una ficción metodológica que permita plantear luego la pregunta sobre el proceso de conocimiento que debería recorrer el ser humano para *reconstruir* adecuadamente el orden del mundo¹². La *philosophia civilis*, por su parte, se inicia con una reflexión metodológica de acuerdo con la cual el Estado –como cualquier “maquina compleja”, dicho sea de paso– solo puede ser conocido cabalmente cuando se lo considera primero como *descompuesto* (*tanquam dissoluta consideretur*)¹³. Esta coincidencia en el planteamiento del problema no solo es de tipo metodológico, sino que implica al mismo tiempo un rechazo de la ontología aristotélica y predetermina la argumentación posterior relativa a la fundamentación teórica de la necesidad de un Estado o de un contrato social.

El origen de la idea de la negación del mundo –o de la privación de la naturaleza– puede encontrarse en la interpretación moderna de la doctrina bíblica de la creación. “Quid credendum est” –se pregunta el mismo Hobbes– “per vocem hanc, creator? Anne mundum hunc a nihilo factum esse? [¿Qué debe entenderse por esta voz, creador? ¿Que este mundo ha sido hecho de la nada?]” Y su respuesta es la siguiente: “Certe ex nihilo; non ut Aristoteles, ex materia praeexistente. Expresse enim dictum est in Scripturis Sacris, omnia facta esse ex nihilo” [Ciertamente de la nada. No como piensa Aristóteles, de una materia preexistente. Está dicho expresamente en la Sagrada Escritura que todas las cosas han sido creadas de la nada]¹⁴. En Aristóteles, la idea de “privación” o de “negación” (στέρησις) solo tiene sentido en el marco de un proceso teleológico de la naturaleza, en el cual la forma (εἶδος) –en tanto ser efectivamente realizado– constituye el punto de referencia necesario de dicha negación. Lo “positivo” (la forma) es por lo mismo “anterior” según la naturaleza a la negación. La negación no tiene en absoluto el significado de una “anihilatio”, una destrucción o disolución del ser, sino solamente la del reconocimiento de que un ente aún no ha completado el proceso de su formación o de que aún no se muestra en la cabalidad de su ser. Esta primacía ontológica del ser se hace efectiva también en la concepción aristotélica de la *polis* cuando se la considera en relación con sus componentes particulares.

La idea de la negación del ser aparece en Hobbes, en cambio, como un punto de referencia ontológico de su teoría del conocimiento y del derecho, e

implica el rechazo del orden teleológico de la tradición. Cuando la ficción epistemológica de la “anihilatio”, y no el ser positivo, posee la primacía, se abandona la idea de una ejemplaridad de la *physis* y de su estructura teleológica, y lo que corresponde es entonces *recrear* el conocimiento en un sentido epistemológico, o demostrar filosóficamente en qué consiste la *creación* o la *producción* de una comunidad política. El término “producción” debe entenderse aquí, de un lado, en el sentido de una *póiesis* o una *techne* que invierte la jerarquía establecida por Aristóteles para el orden del ser –la propia reconstrucción filosófica es también un “arte”–; de otro lado, la “producción” implica igualmente una reinterpretación de la idea cristiana de la creación¹⁵.

Esta depotenciación de la naturaleza y de su orden intrínseco se lleva a cabo simultáneamente a la asunción del modelo metodológico de la geometría proveniente de la física moderna, la cual solo reconoce un conocimiento certero o apodíctico en las relaciones entre figuras matemáticas. De acuerdo con Hobbes, pero también con otros filósofos contemporáneos suyos, solo puede haber una ciencia demostrativa *a priori* de aquellas cosas que el hombre mismo ha producido¹⁶.

En la *philosophia civilis* se parte de la representación de una situación originaria en la que no existe un orden, ni un sistema de reglas, ni comunidad, ni paz; más bien, predomina allí el desorden, la dispersión de las partes, la separación de los individuos y la guerra. Es a esta situación originaria que Hobbes le da el nombre, con agudeza polémica, de “estado de naturaleza [*status naturalis*]¹⁷”. En la filosofía política antigua, una expresión como esa no podría haber significado otra cosa más que la vida ciudadana en la *polis*, la cual establece precisamente “por naturaleza” el estado o el destino de la vida individual, y en ningún caso nos remitiría a un estadio precedente a la vida ciudadana. Por cierto, también en este caso proyecta Hobbes una diferencia teológica –aquella entre un “estado de naturaleza” y el “estado de gracia”– a la filosofía política, aunque despojándole su sentido teológico y reinterpretándola como una oposición entre el *status naturalis* y el *status civilis*. Esta diferencia –incluidas sus connotaciones teológicas cristianas– va a imprimirle un sello a la historia

¹² Cf. Hobbes, T. *De corpore* II, c. VII, 1: “Doctrina naturalis exordium, optime... a privatione, id est, a facta universi sublatione, capiemus (*Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. W. Molesworth, Londres 1839-1845, que será citada en adelante con las siglas *Op. lat.*). Véase al respecto Riedel, M. “Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes”. En Koselleck, R. y Schur, R. (editores), *Hobbes-Forschungen*. Berlín, Duncker & Humblot, 1969, pp. 103-118. Riedel ha mostrado con agudeza esta confrontación entre Hobbes y la tradición aristotélica. Con respecto a la noción de la negación o destrucción del mundo, Riedel hace una analogía con la idea cartesiana de la duda metódica (cf. *ibid.*, nota 15, pp. 108-109).

¹³ Hobbes, T. *De cive*, Praefatio ad lectores, *Op. lat.*, vol. II, p. 146.

¹⁴ Hobbes, T. *Appendix ad Leviathan*. *Op. lat.*, vol. III, p. 513.

¹⁵ La Introducción al *Leviatán* se inicia con la siguiente afirmación: “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial”. México, FCE, 1980, p. 3. La versión latina dice: “Naturam, id est, illam, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem, eatenus imitatur ars humana, ut possit inter alia producere artificiale animal”. Cf. *Leviathan*. *Op. lat.*, vol. III, Intr., p. I.

¹⁶ “Itaque earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio”. *De Homine*, c. X, 4. *Op. lat.*, vol. II, p. 92.

¹⁷ Cf. *De cive*, Praefatio, donde Hobbes introduce muy cuidadosamente la expresión: “Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem, quam conditionem appellare liceat status naturae” (*Op. lat.*, vol. II, p. 148). Sobre la historia del derecho natural, cf. Strauss, L. *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977; Iltting, K.-H. “Naturrecht”. En Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (editores). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, tomo 4 (1978), pp. 245-313; también de Iltting: *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

posterior de la filosofía política moderna, llegando en última instancia hasta la diferenciación kantiana entre naturaleza y libertad.

La tarea de la filosofía consistirá, entonces, en demostrar la necesidad del tránsito del *status naturalis* al *status civilis* a través de la aplicación del procedimiento técnico-científico. El *Leviatán* es precisamente “la obra de arte [*opificium artis*]” que esta reconstrucción debe ofrecer como resultado. Sin embargo, en la medida en que toda consideración de un *telos* o de un *eidos* queda excluida, el tránsito a la sociedad civil solo puede explicarse recurriendo a la naturaleza humana –la cual es incorporada en la doble figura de la *cupiditas naturalis* y de la *ratio naturalis*–. Con ello se hace posible el camino hacia la formulación de un contrato social racional y este se revela además como necesario.

Asimismo, resulta decisivo para el desarrollo de la filosofía política moderna en general que la desvalorización del orden natural y la simultánea desteologización de la idea de creación abran la posibilidad de retrotraer el sistema de derecho a un acto de la voluntad de individuos que actúan libremente. Tanto el concepto de voluntad como el de libertad mostrarán de ahora en adelante los rasgos que les son constitutivos a causa de la tesis de la privación de la naturaleza que les es subyacente. No podrán ya ser definidos a partir de una concepción de la vida buena, ni de las características de una sociedad políticamente organizada ni de un orden natural. Solo podrán concebirse de un modo *formal* –como una facultad– o de un modo *negativo* –como la definición que ofrece Hobbes de la libertad: “*absentia impedimentorum motus externorum*”¹⁸–, pero siempre en el marco de un proceso de autodeterminación independiente de la “naturaleza”.

A la luz de estas reflexiones es posible entender por qué Hegel cree encontrar la misma tesis de fondo en las filosofías de Hobbes, Kant y Fichte. En el estado de naturaleza de Hobbes, Hegel reconoce acertadamente la presuposición ontológica de una idea de privación que predetermina el modo de plantear el problema de la reconstrucción filosófica del Estado. Al mismo tiempo, Hegel nos advierte sobre la *inconsecuencia* de dicha posición, que residiría en postular infundadamente una *ratio naturalis* en el ser humano natural, para poder así hacer posible la fundación de la comunidad política. El núcleo de esta crítica consiste en mostrar que la realidad *positiva* de una comunidad ética no se puede deducir de la condición *negativa* de un estado de naturaleza o de una naturaleza humana en las que se hace abstracción de toda *positividad*.

La inconsecuencia de la posición de Hobbes, sostiene Hegel, habría sido finalmente superada en el derecho natural idealista, pero al costo de que la contraposición entre ley moral y naturaleza –contraposición que en el primer caso era solo relativa– se vuelve absoluta. Con relación a Kant, sin embargo, esto no tendría por qué interpretarse como una crítica, pues él mismo invoca esta contraposición como la única vía para la fundamentación de la libertad de la voluntad. No cabe duda de que Kant, a través de la

oposición entre *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*, determinante en toda su obra, se sitúa dentro del horizonte de la ontología moderna. La “pureza” de la razón consiste precisamente en la posibilidad de una autodeterminación espontánea y absoluta de la razón con respecto a toda influencia heterónoma, en particular la proveniente de la naturaleza, la cual –dicho sea de paso– solo nos es accesible por medio del aparato categorial de nuestras facultades cognoscitivas. Sin embargo, el rigor de la argumentación en el ámbito de la ética se obtiene justamente por medio de la desactivación del carácter vinculante de las leyes causales de la naturaleza con respecto a la determinación puramente racional de la voluntad.

La autonomía es, para Kant, idéntica a la pureza de la razón e implica por tanto la exclusión simultánea de todo lo que sea *natural*: el *quid* del asunto no es el de las condiciones de su realización, sino el de “la causa de determinación [*der Bestimmungsgrund*]” de la voluntad. Dicho en otros términos: en esta tesis fundamental kantiana aparece más claramente que en cualquier otro filósofo moderno el carácter bipolar de la posición de fondo, ya analizado en relación con Hobbes. Por un lado, la naturaleza (y, con ella, todo lo que posea una determinación empírica, como, por ejemplo, las formas de vida o las instituciones históricas) es considerada solo negativamente y sin poseer ninguna función de fundamentación; por otro lado, es este mismo proceder metodológico el que garantiza la capacidad de autodeterminación de la razón.

Es precisamente esta forma de abordar el problema la que constituye el blanco de la crítica de Hegel. El dilema insoluble de la filosofía política moderna le parece hallarse en la mencionada contraposición entre ley moral y naturaleza, entre razón y realidad empírica o social. Pero su evaluación del derecho natural abstracto en el *Tratado sobre el derecho natural* es diferente de la que se encontrará luego en la *Filosofía del derecho*, de lo que se siguen importantes consecuencias para su construcción sistemática y para su enjuiciamiento global del mundo moderno. En el *Tratado*, así como en el *Escrito sobre la diferencia*, que es redactado siguiendo un punto de vista similar, Hegel analiza el desarrollo de esta tesis fundamental del derecho natural moderno hasta su formulación más extrema en la filosofía del derecho de Fichte. “En la exposición y deducción de la naturaleza, tal como se presenta en el *Sistema del derecho natural*, se muestra la contraposición absoluta entre naturaleza y razón, y la dominación de la reflexión en su entera crudeza”¹⁹.

Al respecto conviene advertir que Hegel, al formular esta crítica, no se ocupa de la problemática del reconocimiento, y que más bien se limita a poner en primer plano la deducción fichteana de la naturaleza desde el yo (vale decir, la determinación negativa de la naturaleza como un no-yo con respecto al yo que pone la naturaleza). De este modo se muestra con claridad la inutilidad de una postura que intenta derivar una organización jurídica positiva a partir de una subjetividad que, aun siendo absoluta, es concebida

¹⁸ *Leviathan* II, c. XXI. *Op. lat.* III, S. 159. Edición castellana citada, p. 106: “la ausencia de impedimentos externos”.

¹⁹ Hegel, G.W.F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid, Alianza, 1989, p. 59. *Werke*, tomo 2, p. 79.

solo negativamente. El que finalmente Fichte le reconoce al Estado (como único garante del derecho) un poder ilimitado es para Hegel una prueba de que la libertad ganada en contraposición con la naturaleza posee, además del carácter de la absolutez, el de la indeterminación, y que, por ello, frente a la existencia empírica de una comunidad, deba ser abandonada.

A este concepto privativo de la naturaleza, considerado como la raíz última de la unilateral concepción filosófica moderna (no solo en el ámbito de la política), le contraponen Hegel en el *Tratado sobre el derecho natural* un concepto de *derecho natural* que debía restaurar la conexión originaria entre derecho y naturaleza. Para ello le es útil, como vimos, la concepción teleológica aristotélica; sobre esa base reinterpreta críticamente la prioridad ontológica del ser de la *polis* con respecto a su privación como la prioridad de la eticidad “positiva” con respecto al intento de fundamentación meramente negativo del Estado. Haciendo alusión a la concepción hobbesiana del estado de naturaleza, de acuerdo con la cual la naturaleza “debiera ser pensada como algo renunciabile [Aufzugebendes]”²⁰, retiene como resultado de su análisis del derecho natural que este último “debe construir el modo como la *naturaleza* ética llega a su verdadero *derecho*”²¹.

4. Consideraciones finales

Volvemos así al complejo cuadro de matices que nos mostraba la crítica hegeliana a la “positividad” del derecho. Lo problemático de la apropiación del concepto aristotélico de naturaleza tiene que ver justamente con la mencionada bipolaridad o ambivalencia de la filosofía política moderna. En efecto, intentar restaurar la estructura teleológica y la prioridad del ser positivo de la *polis* puede, sin duda, poner en primer plano el desarrollo histórico de las costumbres de un pueblo. Pero con ello se dificulta también la articulación del papel que juega la fundamentación de la razón en la constitución de un estado de derecho (el verdadero punto central de la concepción moderna del derecho). Hemos mostrado que esta no era la intención sistemática de Hegel sobre la base del análisis del concepto de positividad en sus escritos tempranos. Bajo esa perspectiva, la pretensión de excluir la gestación del principio de la subjetividad del contexto de la eticidad habría sido un signo claro de “positividad” en sentido formal (una inadecuada independización de un momento que pertenece a la totalidad). Sin embargo, las consecuencias que se siguen de la posición aristotélica no le permiten a Hegel formular de modo adecuado dicha intención sistemática. La sobreexposición de la eticidad positiva corre el riesgo de devaluar la función de la racionalidad y la subjetividad en la formación o la preservación de la comunidad política.

En el *Tratado sobre el derecho natural*, Hegel sostiene haber ofrecido una interpretación adecuada del derecho natural, en la cual se resaltaría el *derecho de la naturaleza* en la fundamentación de la eticidad. No obstante, en los escritos posteriores no se habla ya más de este “derecho de la naturaleza”; en

su lugar, aparece una interpretación original del concepto de la voluntad y del derecho, es decir, una *filosofía del derecho*. No es que ambas concepciones o lecturas se aparten entre sí a tal punto que se deba hablar de un cambio fundamental en la filosofía práctica de Hegel. La diferencia tiene que ver, más bien, con la elección de los medios filosóficos a través de los cuales se aspira a obtener la mediación adecuada, lo que trae consigo naturalmente una valoración más precisa de la concepción moderna de la subjetividad. La diferencia mencionada podría resumirse del modo siguiente:

Inicialmente, el derecho natural moderno es cuestionado por ser tributario de una idea negativa de la naturaleza que le impide servir de fundamentación a una comunidad ética positiva, y se le contraponen por eso un concepto de naturaleza positivo, de rai-gambre aristotélica, en cuyo marco puede ser tematizada la subjetividad. En la *Filosofía del derecho*, en cambio, el derecho natural moderno es vinculado al desarrollo del concepto de voluntad, es decir, a una interpretación del proceso histórico y filosófico en el que surge la subjetividad moderna y que encuentra su permanente actualización en un entramado institucional (en una comunidad ética positiva) que, al mismo tiempo, constituye el *telos* de dicho concepto de voluntad.

Referencias

- Avineri, S. “Hegel and Nationalism”. En *The Review of Politics (University of Notre Dame, Indiana)*, 24 (1962), No. 4, pp. 461-484.
- Bonsiepen, W. *Der Begriff der Negativität in den Jenenser Schriften Hegels*. Hegel-Studien, Beiheft 16. Hamburgo, Meiner, 1977.
- Bubner, R. *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- Giusti, M. *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- Giusti, M. “La relación entre ‘costumbre ética’ (Sitte) y ‘ley’ (Gesetz) o la fructífera ambivalencia del concepto temprano de ‘positividad’ en Hegel”. En *Ápeiron, Estudios de Filosofía*, No. 17, octubre 2022, pp. 55-76.
- Habermas, J. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘”. En *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 9-47.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G.W.F. *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*. En *Escritos de juventud*, traducción de José María Ripalda. México, FCE, 1978, pp. 73-162.
- Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, traducción de D. Negro Pavón. Madrid, Aguilar, 1979.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Tratado sobre el derecho natural, op. cit.*, p. 21. *Werke*, tomo 2, p. 449.

²¹ *Ibid.*, p. 87. *Werke*, tomo 2, p. 505.

- Hegel, G.W.F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de J.A. Rodríguez Tous. Madrid, Alianza, 1989.
- Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Verma. Barcelona, Edhasa, 1999.
- Hobbes, T. *Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. W. Molesworth, Londres 1839-1845, Nabu Press 2014.
- Hobbes, T. *Leviatán*. México, FCE, 1980.
- Ilting, K.-H. "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik". En *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64), pp. 38-58.
- Ilting, K.-H. "Naturrecht". En Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (editores), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, tomo 4 (1978), pp. 245-313.
- Ilting, K.-H. *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.
- Kahlenberger, H. "Der Begriff der Positivität in geschichtsphilosophischer Sicht". En *Hegel-Jahrbuch* 6 (1968/69), pp. 251-263.
- Riedel, M. "Hegels Kritik des Naturrechts". En *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 42-74.
- Riedel, M. "Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes". En Koselleck, R. y Schur, R. (editores). *Hobbes-Forschungen*. Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 103-118.
- Rohrmoser, G. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*. Gütersloh, Mohn, 1961.
- Savigny, F.C. v. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1814.
- Strauss, L. *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.