

*Crítica y defensa de lo existente.
Referencias de la filosofía a la realidad.
Estudio sobre la filosofía hegeliana
del Derecho**

H. J. SANDKÜHLER

1. FILOSOFIA Y REALIDAD

El 22 de octubre de 1818, G.W.F.Hegel, que había sido llamado desde Heidelberg a ocupar la Cátedra de Berlín, pronunció su «Discurso sobre el inicio de mi profesorado filosófico en la Universidad de Berlín», que era al mismo tiempo su introducción a las lecciones sobre la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas. El 14 de noviembre de 1831 Hegel moría en Berlín. A menudo se ha hablado sobre este período de trece años, se ha debatido el tema *Hegel y Prusia*: Hegel y su actuación en Prusia, una provocación constante para la historia de la filosofía. Y aún más: Prusia, una provocación para el desarrollo filosófico de Hegel, bastante antes de que empezara a actuar en dicho Estado.

El escrito la *Constitución alemana*, del que Hegel se había ocupado ya en 1799 en Frankfurt, y que reelaboró en 1801 en Jena, empieza con la frase «Alemania ya no es un Estado»¹. En el párrafo «Concepto del Estado», el tema objeto de estudio es Prusia, tema además que se enfoca de un modo crítico: «En Prusia, cualquiera que pise la primera aldea, o que vea la falta total de genio científico o artístico, o que mida su fuerza (de Prusia) no por la energía efímera, a que ha sabido obligarla por algún tiempo un genio aislado, percibe qué tipo de vida y a la vez qué inanidad reina en este otro Estado, tan regulado como aquél primero» (como la República Francesa, Sand.)². En lo que sigue se verá que Prusia es un tema permanente en Hegel, pues ese Estado, con su Constitución, es cada vez más representativo del

* Este trabajo pertenece a un Proyecto de Investigación realizado en la universidad de Bremen en el año 1982. Posteriormente ha sido reproducido por el autor en su obra *Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozess*, Berlín, Akademie V., 1984. El Prof. Sandkühler, nacido en 1940, es profesor del *Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften* de la Universidad de Bremen y autor de *Freiheit und Wirklichkeit* (1968), *F.W.Schelling-Bibliographie* (1970), *Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ideologie—Wissenschaft* (1972), *Praxis und Geschichtsbewusstsein* (1973, etc. Es asimismo coeditor de la Revista *Dialektik*.

¹ G.W.F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands*. En: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke 1* (Theorie-Werkausgabe Suhrkamp Verlag), Frankfurt/M., 1971, p. 461.

² *idem*, p. 484.

nivel de desarrollo internacional de la sociedad civil, en lo que se refiere al Derecho, al Estado y la Sociedad. La teoría de la sociedad civil de Hegel, así como su actuación en Prusia, tienen implicaciones generales para un problema de gran alcance, el problema de la referencia de la filosofía a la realidad.

Hegel explicó su Filosofía del Derecho en Heidelberg y en Berlín, y en Berlín la publicó por vez primera. Se pueden establecer variantes entre las versiones de Heidelberg y de Berlín, ¿pero son variantes que pasan de la crítica a la defensa de lo existente? El manuscrito de Heidelberg de las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, contiene la dura crítica de que la filosofía ha muerto en todas las naciones, excepto en la alemana. Hegel consideraba que su tarea era la de «ser conservador de este fuego sagrado». Michelet, oyente de Hegel en Berlín, informa sobre una interpolación que podría ser indicio de un cambio de actitud en Hegel: «En general hemos llegado ya tan lejos, hemos alcanzado un (nivel de) exigencia tan ...alto, que para nosotros sólo pueden valer las ideas y lo que las acredita ante la razón. El Estado prusiano está pues cerca de estar construido sobre la inteligencia.»³ ¿Apología o más bien defensa de la posibilidad de realizar lo racional?

Las Lecciones de Heidelberg y de Berlín sobre Historia de la Filosofía hacen valer un principio de la abstracción en la teoría filosófica que dará su perfil a la teoría del Derecho; se trata en último término del principio de la racionalidad del Estado, del Derecho y de la organización social. La filosofía del Derecho posterior retoma algo que el Hegel de Jena había pensado políticamente: la idea de un Estado que actúa racionalmente y cuya razón *no* está concebida contra la praxis de los ciudadanos. El «concepto de Estado» hegeliano se contrapone mayormente a estados que, como el prusiano, se apoyan en la fuerza y no en el consenso. Lo que Hegel plantea en 1801 suena como una formulación semejante a las modernas teorías de la hegemonía: «Hay una diferencia infinita en si la fuerza del Estado se configura de tal modo que todo aquello sobre lo que se puede ejercer está en su mano y por tanto sólo puede ejercerse sobre esto, o si aparte de aquello que está en sus manos, puede ejercerse también sobre la libre disponibilidad, sobre la dignidad personal y sobre las tendencias particulares del pueblo.» Entre las consecuencias que Hegel deriva de esto en 1801 y en 1802 es donde surgen diferencias notables. Su temprana concepción liberal de la formación del consenso⁴ acusa un realismo que determina las tareas del Estado *frente a* la sociedad civil (que para Hegel no es todavía una sociedad de clases antagónicas, pero tampoco es mera *societas civilis*), cuya irracionalidad y dialéctica interior exige un concepto distinto de Estado y una organización más racional.

Así pues, ¿qué es aquello a lo que Hegel se mantiene fiel, al margen de todas las transformaciones sociales y de todos los cambios políticos? ¿Cuál es el engarce de la adecuación recíproca entre teoría filosófica y realidad? Ése no es tanto el principio de una razón «idealista», pensada especulativamente,

³ *idem*, T. 18, p. 12.

⁴ *idem*, T. 1, p. 484.

cuanto el de una *crítica normativa*, que insiste en la razón, porque entiende que la realización del actuar racional cívico-social y estatal, exigido por los fines de la libertad humana, es *objetivamente posible*. Este principio subyace al Hegel de Berlín, no menos que al de Jena o al de Heidelberg.

El discurso inaugural de 1818, empezaba con las siguientes frases: «Dado que hoy, *por vez primera*, inauguro en esta Universidad *mi tarea como profesor de filosofía*, tarea que me ha sido encomendada por la gracia de su Majestad el Rey, permítanme pronunciar unas palabras previas, pues en verdad considero especialmente oportuno y halagüeño el poder acceder a una *actividad académica* más amplia, precisamente en *este momento* y en *este lugar*.» Puede parecer obvio qué es lo que Hegel consideraba halagüeño en cuanto sucesor de Fichte en «este lugar», pero ¿y en este momento? La obra reformadora de Prusia estaba destruida políticamente, a pesar de que el ministerio Altenstein mantuviera elementos de reforma. Precisamente en 1819, a raíz del Congreso de Karlsbad y de las medidas tomadas en la llamada persecución contra los demagogos, en Prusia son muchos los que se ven acusados por la justicia; W.v.Humboldt, fundador de la Universidad de Berlín, fue destituido. Prusia se liberó tan rápidamente del programa de la «Revolución por arriba», que hasta la promesa de una Constitución quedó incumplida. ¿No sabía Hegel en qué Estado estaba enseñando? ¿Este Estado, no formaba parte desde 1815 de una Alianza non-sancta con Austria y Rusia?

En su discurso inaugural Hegel parece que no se sienta afectado por el desarrollo político: «En lo que respecta al momento histórico, parece que se dan aquellos supuestos», bajo los cuales la filosofía «puede *elegir de nuevo su voz como ciencia*». Tras la pérdida de la razón filosófica es ahora el momento en que «en el Estado, junto al régimen del mundo real, florece también por sí mismo, el *reino libre del pensamiento*.» La frase siguiente retoma el motivo del escrito sobre la Constitución: «En general, el *poder del Espíritu* está tan vigente en nuestra época que ahora sólo pueden lograrse las *Ideas* y lo que es adecuado a ellas, que lo que deba prevalecer, tiene que *hacerse valer ante la inteligencia* y el *pensamiento*.» Hegel liga a Prusia la esperanza de un Estado que dé a la filosofía la «tarea» de ser tribunal sancionador. «Es precisamente este Estado, que ahora me acoge, el que se ha elevado hasta adquirir el peso que le corresponde *en la realidad* y *en la política*, el que gracias a su sobrepeso *espiritual*, se ha igualado en *poder* y en *independencia* a otros Estados que le sobrepasarían en *medios exteriores*. Aquí la cultura y la prosperidad *de las ciencias* es uno de los *momentos* más esenciales en la propia *vida del Estado*.»⁵.

En 1808 Hegel había escrito: «El trabajo teórico, cada día me convengo más de ello, logra más cosas en el mundo que el práctico; si el reino de las

⁵ G.W.F. HEGEL, *Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*. En: *Sämtliche Werke*, neue kritische Ausgabe, ed. por J. Hoffmeister. T. IX, Berliner Schriften 1818-1831, Hamburg, 1956, pp. 3-4.

representaciones se revoluciona, la realidad no puede quedarse atrás.»⁶ Se trata de una repetición y de una variante de un lugar habitual de toda la filosofía burguesa alemana clásica⁷, que une en su pensamiento las revoluciones políticas y las filosóficas. En la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling, Hegel no sólo reconoce revoluciones espirituales, sino que ve en ellas la expresión *de la revolución*: «En estas filosofías la revolución está plasmada en la forma del pensamiento.» A diferencia de Francia, Alemania tiene su revolución sólo en la filosofía, y «en Alemania, eso, separado de la realidad, aparece como violencia debida a condiciones externas y como reacción» contra la revolución francesa⁸. Desde 1795/6 hasta 1831 Hegel se ha asegurado de ubicar a la filosofía en el sistema coordinado de los lugares de la revolución. Así se dice en los anexos del escrito temprano *La positividad de la religión cristiana*: «a las grandes revoluciones, perceptibles por los ojos», debe precederlas una revolución silenciosa, secreta, en el espíritu de la época»⁹. Y en la *Fenomenología del espíritu*, amplía Hegel esta idea: a la pérdida de toda «sustancialidad» de la realidad sigue una revolución; «así como el reino de la fe es destruido (por la Ilustración, Sand.), el del mundo real lo es también y esta revolución hace surgir la *absoluta libertad*»¹⁰. Hasta en la *Enciclopedia* de 1830, Hegel entiende que hay un concepto unitario «de todas las revoluciones, no menos en las ciencias que en la historia universal»¹¹.

No hay ninguna duda, de que se trata de una construcción idealista, en la medida en que todas las revoluciones son reducidas al progreso de la razón. Pero tampoco hay ninguna duda de que este principio es progresivo frente a la realidad del *Ancien régime* y de la *societas civilis*. La filosofía no es apología sino crítica de la realidad. Pero es más, Hegel no atribuye en general a la filosofía este papel de juez frente a la realidad, sino que obtiene su concepto de filosofía a partir de una dura crítica filosófica. Su idea de la filosofía como *ciencia*, es un espejo para la filosofía de los intelectuales de su tiempo, que junto a su nulidad teórica, descubre su incompetencia política. Así lo formula en su discurso inaugural de Berlín: «No saber lo verdadero, y saber sólo lo aparente, lo momentáneo, lo casual, conocer sólo lo *vano*; ésta es la *futilidad* que se ha generalizado en la filosofía y que en nuestra época todavía se generaliza más y llega a dominar la discusión.»¹².

Con el propósito de trazar «una *imagen racional del universo*», es decir,

⁶ Hegel a Niethammer, 28.10.1808. En: *Briefe von und an Hegel*, ed. por J. Hoffmeister. 4 vol., T. I, Hamburg, 1952, p. 253.

⁷ v. H. J. SANDKÜHLER, «Kritik» und «wissenschaftliche Revolution». Wissenschaftsentwicklung und gesellschaftlicher Prozess als Elemente der Philosophiegeschichte. En: HAHN, M. /H. J. SANDKÜHLER (ed.), *Die Teilung der Vernunft. Philosophie und empirisches Wissen im 18. und 19. Jahrhundert* (= Studien zur Wissenschafts-Geschichte des Sozialismus, T. 4), Köln, 1982.

⁸ G.W. HEGEL, *Werke*, T. 20, p. 314.

⁹ *idem*, T. 1, p. 203.

¹⁰ *idem*, T. 3, p. 362.

¹¹ *idem*, T. 9, p. 20/21.

¹² G.W.F. HEGEL, Rede zum Antritt..., *idem*, p. 7.

de mostrar lo verdadero de la filosofía como el todo del proceso histórico y como el todo de la realidad, Hegel obtiene un nuevo concepto de ciencia filosófica: «La filosofía conoce lo que *es*, y en esta medida su contenido no está más allá, no es distinto de lo que también se manifiesta al sentido y al *sentimiento* tanto externo como interno, ni es distinto de lo que capta el entendimiento y conforme a lo cual se determina. Pero el modo como esto es *verdadero*, sólo se muestra a la razón pensante; lo que es, es *en sí* racional, y por ello mismo, no lo es sólo *para el hombre*, *para* la conciencia; lo racional se vuelve para él lo que en verdad es: no un captar pasivo..., sino un pensar *racional...*, que se desenvuelve libre y sólo en sí. Según como el hombre mira el mundo, le mira éste a él; y sólo en la medida en que lo mire racionalmente, éste se configura para él de este modo.»¹³

Esto no es una fundamentación filosófica para ninguna apología del *statu quo*. Más bien lo que se fundamenta es la idea de la libertad de la ciencia, que debe ser libre para criticar la irracionalidad y exigir la razón. Lo que Hegel en 1818 dice en Berlín, es idéntico a los principios directores de su filosofía del Derecho y del Estado de 1820 y coincide con lo que Hegel había desarrollado ya antes, fuera de Prusia, en Heidelberg.

En la casa editora de Nicolai aparecieron en 1821, sobre la base de las lecciones pronunciadas en Heidelberg, los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel, cuyo subtítulo reza *Derecho natural y ciencia del Estado* (borrador). En la combinación de los dos títulos se pone de relieve lo que a Hegel le importa, a saber, la unidad de filosofía y ciencia en el tratamiento del Derecho y del Estado. No es casual que el texto del *Prefacio* se inicie con la reflexión de que se trata de un hilo conductor para las lecciones sobre filosofía del Derecho que «imparto conforme a mi cargo»¹⁴. El prefacio hay que leerlo como *explicación de lo que Hegel entiende como tarea de la filosofía*: la filosofía es «saber especulativo», que muestra su objeto como algo metódicamente reflejado, de modo que «así el todo, igual que el desarrollo de las partes, se basan ambos en el espíritu lógico» (RPh 4) y que, en cuanto ciencia, sólo tiene «la tarea de llevar este trabajo propio de la razón a la conciencia de la cosa»; este trabajo *peculiar* implica que: «considerar algo racionalmente no significa introducir desde fuera en el objeto una razón y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional» (RPh 47, § 31).

En esta precisa consideración de la «tarea», de la función de la apropiación filosófica de la realidad, «en la medida y en tanto» que en ella hay razón, para Hegel el Derecho es un objeto filosófico y la «ciencia jurídica... una parte de la filosofía» (RPh 19, § 2). Con otras palabras: como siempre que Hegel habla sobre la racionalidad de la realidad, se trata sólo de la reali-

¹³ *ibidem*, p. 9-10.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegelseigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 3 (A partir de ahora citado en el mismo texto con la abreviatura RPh y el número de página.)

dad en cuanto objeto de la filosofía. La introducción hegeliana, en el párrafo 1 empieza precisamente con la frase: «*La ciencia filosófica del Derecho tiene como objeto la idea del derecho*, el concepto de derecho y de su realización.» En consecuencia la ciencia jurídica tiene que «desarrollar la *idea*, en cuanto lo que es la razón de su objeto, a partir de su concepto o lo que es lo mismo, seguir el desarrollo inmanente, propio de la cosa en sí misma.» (§ 2.)

La crítica de que en esta forma del saber especulativo, la realidad del Derecho y del Estado se pierde, apuntaría demasiado corto. Pues, para Hegel, no se trata sólo de una construcción lógica del Derecho, de cientificar la teoría jurídica. Su objetivo es, más bien, rechazar como verdad sobrepasada, una fundamentación de las normas jurídicas y de su validez, que atienda sólo a la autoridad¹⁵. En cuanto que «el espíritu pensante no está satisfecho en poseerla en esta forma más inmediata», el interés de Hegel se orienta a «comprenderla también a ella» (la autoridad) de modo que «el contenido del Derecho y del Estado resulte justificado para el pensar libre, que no queda preso en lo *dado*, es decir que no se apoya en la autoridad externa y positiva del Estado o en el acuerdo de los individuos, ni tampoco en la autoridad del sentimiento interno o del corazón, es decir, en el carácter del espíritu inmediatamente determinante, sino que sale de sí para exigir saberse unido a la verdad en lo más íntimo» (RPh. 5/6).

No quedar preso «en lo dado», éste es el proyecto de la filosofía hegeliana del Derecho, concebida como rechazo de la interioridad y de la subjetividad románticas, contra los defensores anti-ilustrados del «buen derecho antiguo», contra el empirismo y su reconocimiento inconsciente y acrítico de lo fáctico, contra el moralismo propio del razonamiento vacío. ¿Pero en este caso, la alternativa no es la apología de lo existente? De hecho la filosofía del Derecho se mueve en el exiguo trecho que le queda después que se han cerrado dos posibilidades: la posibilidad de la apología de lo existente y la posibilidad de la utopía. No quedar preso «en lo *dado*» es una exigencia compatible con la advertencia de que «sería insensato imaginar que una filosofía va más allá de su mundo»; si «de hecho una teoría va más allá, se construye un mundo como debe ser, mundo que sin duda existe, pero sólo en su opinión, que es un elemento muy maleable con el que puede imaginar todo lo que quiera» (RPh 16). ¿Qué puede pues indicar la expresión de que la ciencia política no quiere «ser otra cosa más que el intento de concebir y de presentar el Estado como algo racional en sí mismo»? ¿A qué viene recordar insistentemente que la filosofía del Derecho «en cuanto escrito filosófico... tiene que estar lo más lejos posible de la obligación de construir un *Estado como debe ser?*» «El magisterio» de Hegel no quiere «insistir en instruir al Estado sobre la forma en que debe ser, sino más bien en cómo debe ser reconocido puesto que es el universo ético» (RPh 15/16).

¹⁵ Sobre los problemas actuales de la fundamentación de las normas, v. H. WAGNER, *Normenbegründung. Einführung in die spätbürgerliche Geltungsdiskussion*, Köln, 1982 (= Studien zur Dialektik).

A primera vista la fundamentación de mi tesis interpretativa, según la cual todo esto no es ninguna apología de lo existente, puede parecer paradójica. Consiste en afirmar que es el *idealismo* dilemático de la filosofía hegeliana, que por una parte quiere introducir la realidad en el objeto de conocimiento de la teoría, pero que por otra, a diferencia de las posiciones realistas o materialistas, sólo la puede introducir en el concepto teórico, es este idealismo, digo, el responsable de que se provoque la posibilidad de apología, a la vez que se abre paso al rechazo de la mera admisión de lo fáctico.

Como mínimo se pueden aportar cuatro argumentos para fundamentar esta tesis:

1. El idealismo de la filosofía burguesa clásica desconoce todo sujeto socialmente identificable del desarrollo y de la transformación social. Este es su límite histórico objetivo, aunque el quedarse en él no puede considerarse como un demérito para el idealismo de esta época, ya que el sujeto burgués histórico sólo podía hacer valer sus aspiraciones so capa de especie, de humanidad. El lugar de un sujeto de clase, históricamente concreto, lo ocupa la «voluntad», pensada como *substancia*, «que es libre, en cuanto que la libertad constituye su sustancia y su destino». Como consecuencia de ello la objetividad del sistema jurídico, cuyo conocimiento pretende la teoría filosófica, no aparece como un actuar subjetual aunque objetivado¹⁶, sino que es construida sustitutivamente por analogía con la objetividad de una naturaleza sin sujeto: el sistema jurídico «en cuanto reino de la libertad realizada» no es ni medio ni resultado de una praxis ya sea transformadora o inhibidora de toda transformación, sino que, tanto en Hegel como en Schelling¹⁷, es «segunda naturaleza» (RPh 28, § 4). Una apología de lo existente puede derivarse de esta representación del Derecho y del Estado sin un sujeto social que sea fuente del mismo, siempre que el objeto de la teoría y la realidad sean concebidos como algo idéntico.

2. Aparentemente Hegel define de modo inequívoco lo «posición de la filosofía frente a la realidad»: es filosofía «porque es la profundización de lo racional y por tanto es captar lo actual y lo real, no suponer un más allá, ... que Dios sabe dónde va a estar cuando de hecho se sabe muy bien dónde está, precisamente en el error de un razonar unilateral y vacío» (RPh 14). Pero realmente el lenguaje teórico del idealismo oculta aquí una ambivalencia. En primer lugar se da una definición de filosofía como proposición *analítica*, cuando en realidad tiene una función *normativa*; en segundo lugar, no se hace aparecer a los objetos del conocimiento filosófico, como correlato de objetos reales, sino que las expresiones sobre la actualidad de lo real

¹⁶ Como «actuar subjetual» designo la praxis de los sujetos históricos a diferencia del «actuar subjetivo» de los individuos.

¹⁷ En relación con el concepto de naturaleza y con la filosofía de la Historia en Schelling, v.: H. J. SANDKÜHLER, *Geschichts-Philosophie als Theorie des historischen Subjekts. Wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zu Schellings früher Philosophie*. En: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich, 1979, Stuttgart, 1981, pp. 215-225.

conciernen a la realidad más que nada en la medida en que pueda ser objeto de una teoría de la razón. El idealismo construye la realidad (= racionalidad) de sus objetos. Ahora bien, una apología de lo existente no es posible, en base precisamente a la construcción de la realidad y al carácter normativo de lo que se dice de ella. Sólo es posible la defensa del nivel, ya alcanzado, de racionalidad de lo real. Para Hegel éste se corresponde con el Estado social resultado de la revolución francesa, cuyas contradicciones percibe con toda claridad, así como las tendencias que ponen en peligro sus consecuencias (v. *infra*).

3. La construcción hegeliana de la realidad se diferencia en su base no sólo del empirismo tradicional y de la unilateralidad que manifiesta en el induccionismo, sino también del racionalismo tradicional y de su limitación deductivista. La realidad construida filosóficamente *es* historia real; pero es verdad que los determinantes histórico-sociales reales del proceso —por más que sea precisamente en la filosofía del Derecho donde son percibidos de modo fáctico —quedan sin efecto alguno de cara a la estructura y al carácter de la teoría: «atender en su aparición histórica al surgimiento y al desarrollo de las determinaciones jurídicas, es un esfuerzo *puramente histórico* que, lo mismo que el conocimiento de sus razonables implicaciones que se deriva de compararlas con relaciones jurídicas del pasado, es ventajoso y digno de atención en su propia esfera, pero no tiene ninguna relación con la perspectiva filosófica, precisamente en cuanto que el desarrollo por causas históricas no se mezcla con el desarrollo a partir del concepto, y la explicación y la justificación de tipo histórico, no son ampliables hasta tener el alcance de una justificación valedera *en y por sí misma* (RPh 23, párrafo 3).

El intento hegeliano de construir la realidad reconstruyendo el desarrollo hacia la razón y la libertad que es perceptible en la historia de la filosofía y de sus conceptos, no se puede comprender si no se tienen en cuenta los destinatarios contemporáneos *contra* los que está dirigida: contra la reacción feudal aristocrática a la revolución francesa. Hegel polemiza con el libro de Carl Ludwig von Haller *Restauración de la ciencia social*, cuyo subtítulo define la línea de ataque de la contrarrevolución: «Teoría del Estado natural-social, opuesto a la quimera del Estado civil-artificial.» C.L.v. Haller valora su restauración como «la auténtica contrarrevolución de la ciencia»¹⁸, dando así un documento de la aguda sensibilidad con que era percibida la trabazón existente entre revolución política y científica. En la larga nota que la filosofía del Derecho dedica a criticar esta obra contemporánea suya, Hegel fustiga la «total carencia de pensamiento», «el odio de la *ley* y del *derecho* definido *legalmente*», «la tontería y la hipocresía de las buenas intenciones» que quieren hacer retroceder el principio moderno de la Constitución y de la codificación de los derechos civiles, para restaurar en su lugar el «orden natural», el derecho de los más fuertes, etc. La retórica halleriana desemboca en una apología de la concepción «según la cual el dominio de los *poderosos* es orden

¹⁸ C.L. v. HALLER, *Restauración der Staatswissenschaft*; T. 1, Winterthur, 2ª ed. 1820, p. XLIX.

eterno de Dios, un orden según el cual el buitre devora la presa inocente, de modo que los que son más poderosos debido a su conocimiento de la ley, harán muy bien en saquear a los fieles necesitados de protección, que son los débiles.» Llama la atención que en la crítica de C.L. v. Haller al Código general prusiano (el Derecho común prusiano general de 1794, que estaba muy influido por C.G. Suarez), Hegel ponga de relieve que el ideólogo de la Restauración hace responsable de la limitación constitucional del albedrío aristócrata, que se ha establecido revolucionariamente, a los «nuevos errores filosóficos», especialmente a los de I. Kant. Para Hegel todo esto es una «increíble barbaridad» (RPh 211-215, nota al § 258).

4. La filosofía hegeliana del Derecho no se enfrenta sólo al libre arbitrio del despotismo, sino también a las consecuencias extremadas de la legitimación ius-naturalista de la voluntad libre que llevan a la competencia de todos con todos. Este «libre albedrío individual, en vez de ser la voluntad en su verdad, es más bien la voluntad como *contradicción*» (RPh, 38, § 15). El análisis de Hegel dice: «La contradicción, el libre albedrío (§ 15), en cuanto *dialéctica* de los impulsos y de las tendencias, tiene la *apariencia* de que unos estorban a los otros, de que la satisfacción de uno exige la sumisión o el sacrificio de la satisfacción del otro, etc.» (RPh 38/39). Hegel no ignora que esta dialéctica es causa del desarrollo social, pero no la trata de un modo apologético, no la justifica como necesidad histórica absoluta. Más bien la criticará y le opondrá su concepto del Derecho y del Estado como necesidad ética. Con otras palabras: Derecho y Estado *son* racionales porque no sólo los individuos sino también los dominadores y la organización social misma de sus relaciones son *a priori* racionales. Hegel no ha reflejado explícitamente el carácter crítico, normativo de su filosofía del Derecho; muy posiblemente para que no se le pudiera atacar como representante de un razonamiento subjetivo. Pero, en su concepto de la dialéctica, es consciente, de forma teórica y metodológica general, de la contradicción existente entre la expresión fáctica «es» y la intencional «debe». Así en el parágrafo 32 se dice: «Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que no sólo disuelve los rasgos específicos de lo general, sino que también los hace surgir: dialéctica, por tanto, no en el sentido de que disuelva ningún objeto dado al sentimiento, a la conciencia inmediata en general, que disuelva una proposición, etc., es decir, que la deseche, que la lleve de acá para allá y que sólo se ocupe de extraer su contrario,.. La dialéctica más elevada del concepto, no sólo consiste en extraer la determinación como obstáculo y como contrario, sino sobre todo en extraer de ella su contenido *positivo* y su resultado, y en entenderlo así, pues sólo por este medio, es desenvolvimiento y avance inmanente. Esta dialéctica no es, pues, ningún hacer *externo* de un pensamiento subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que de un modo orgánico produce sus flores y sus frutos» (RPh 47, § 31).

La posible tendencia apologética, que pudiera estar implícita en una teoría del Derecho y del Estado sin sujeto histórico, queda en Hegel imposibilitada de raíz, y no en último término por la lógica (dialéctica) interna de la

teoría. De hecho Hegel extrae un «contenido positivo» de su análisis de esta sociedad, de su diagnóstico sobre los «límites» y lo «contrario» del orden racional en la historia y en la sociedad: la idea de la posibilidad y de la necesidad de una realidad racional del Derecho y del Estado, la idea de la razón en la historia. Historia, esto es realidad que deviene, tiempo y futuro. «Historia» es dominio que se ha vuelto consciente. El idealismo subjetivo que rebasa el tiempo, es extraño a Hegel. La filosofía llega «siempre demasiado tarde» para enseñar al mundo cómo debe ser. «En cuanto *pensamiento* del mundo, sólo aparece en el momento en que la realidad ha completado su proceso de formación y lo ha llevado a su término. Lo que enseña el concepto, necesariamente lo muestra también la historia, a saber: que sólo en la madurez de la realidad, lo ideal aparece frente a lo real y asume al propio mundo en su sustancia, lo edifica en la forma de un reino intelectual» (RPh 17). La *determinación* de la filosofía por medio de la realidad y la *constitución* de lo real-sustancia por medio de las ideas de los hombres, constituyen los dos polos del pensamiento hegeliano, que en esta combinación que rebasa el idealismo de la «posición» subjetiva del mundo, demuestra ser realista. Este realismo se funda en que lo que *es*, sólo puede ser comprendido como *devenir*. Así escribe Hegel en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*: «La filosofía es un pensamiento inmanente, actual, presente, que contiene la presencia de la libertad en los sujetos. Pero lo que es pensado, conocido, pertenece a la libertad humana. En tanto que en la filosofía subsista el principio de la libertad, en esta misma medida, está del lado de lo mundano.»¹⁹

Estas frases las ha formulado Hegel en Berlín, en Prusia. ¿Un pensar presente, que está del lado de lo mundano es un pensar apologético? «Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente» (RPh 16) era la exigencia de Hegel a sus oyentes berlineses. Sabemos con qué diferencias de principio, incluso con qué contradicciones esta exigencia fue comprendida por los discípulos: como incitación a adaptarse y a someterse y como incitación a la crítica y a la anticipación. Generaciones de filólogos se han ocupado de esta frase, que parece oscilar, sin inclinarse ni a un lado ni a otro, entre la apología y la normativa crítica: «*lo que es racional es real, y lo que es real, es racional*» (RPh, 14).

La situación en Prusia nunca ha estado cerca de encarnar esta proposición, procedente de la lógica de la teoría hegeliana. Sólo lo que es racional, es objeto real de la filosofía y lo que hay que concebir filosóficamente como real, esto es racional. Pero la situación prusiana tampoco ha sido un indicio de que esta proposición tuviera que traducirse necesariamente de modo conservador, es decir, que el Estado real prusiano fuera racional. Por el contrario, la situación prusiana ha servido de estímulo a muchos discípulos de Hegel para transmitir su texto de acuerdo con él.

A su vez, la conclusión que saca el propio Hegel, la de que su filosofía del

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, 3ª ed. resumida, 1959, p. 201.

Derecho «en cuanto que contiene la ciencia del Estado», quiere ser un intento de «concebir el Estado como algo racional en sí mismo y presentarlo» como tal (RPh 15), muchos no la han referido a Prusia, y si lo han hecho, ha sido precisamente como exigencia de sustituir ese Estado por un Estado racional.

Hermann Klenner, en un estudio tan brillante como históricamente convincente, titulado *¿El búho prusiano o el gallo francés? La filosofía hegeliana del Derecho entre la revolución y la reforma*, ha mostrado aquellos supuestos, a partir de los cuales la proposición hegeliana sobre la razón y la realidad ha podido ser retomada por H. Heine y por F. Engels, como una exigencia coetánea y a la vez progresiva: «Precisamente en su filosofía del Derecho, Hegel había ya captado el paso histórico universal del feudalismo al capitalismo como progreso necesario de la Humanidad, sin minimizar los costes de su surgimiento»²⁰. Klenner remite a una «conversación muy bien ideada» de Heine con Hegel, de la que existe el siguiente relato: «Como me quedé muy enfadado con la frase: todo lo que es, es racional, él se rió y puntualizó: también se podría decir, todo lo que es racional, debe ser»²¹.

También F. Engels hizo suya esta interpretación «Este Estado es racional, corresponde a la razón, en tanto que es necesario... Los prusianos de antaño tenían el gobierno que se merecían. Pero ahora, la realidad según Hegel, no es en modo alguno un atributo que convenga a un estado de cosas social o político ya dado, en todo momento y en cualquier circunstancia... Así, por medio de la dialéctica hegeliana, sus propias proposiciones se vuelven precisamente en su contrario: todo lo que en el ámbito de la historia humana es racional, se vuelve con el tiempo irracional, por tanto era ya irracional según su propia determinación...; y todo lo que es racional en la cabeza de los hombres, está determinado a hacerse real, por más que contradiga enormemente la realidad en apariencia existente.»²² ¿Se trata de salvar el honor de Hegel? ¿Artificios mal ocultos por el texto, que pueden aplicarse a Hegel afirmativamente? A pesar de todo lo que pueda haberle movido a dejar los malentendidos tal como están en las versiones publicadas —el miedo a la censura y la autocensura— su posición pública no tenía el carácter de acomodación. La polémica entre los intérpretes está de más, después de que la lectura de Heine y de Engels ha sido confirmada filológicamente: un manuscrito de las Lecciones de Hegel en Heidelberg sobre «Derecho natural y ciencia política» del semestre de invierno de 1817-18, que es la versión originaria de la filosofía del Derecho y que ha sido redescubierto en 1982, prueba la intención del famoso párrafo: «... lo que es racional, debe suceder». El por-

²⁰ KLENNER, H., *Preussische Eule oder gallischer Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform*. En: *Staat und Recht* 11 /1981, p. 1004.
v. también K.-H. SCHONEBURG: *Hegel, Erbe und Tradition in der Staats- und Rechtstheorie*, p. 980-995.

²¹ H. HEINE, *Sämtliche Werke* (ed. Elster), T. 6, Leipzig, 1890, p. 535, cit. por H. Klenner, p. 1005.

²² F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW, T. 21, pp. 266-7.

qué de su rechazo de la irracionalidad se encuentra ya en la primera página del texto: «Según su contenido general el derecho positivo puede ser racional o, como es habitual, contener una mezcla de posiciones racionales y de otras casuales y arbitrarias, que proceden en parte de la fuerza y de la opresión o de la torpeza del legislador y en parte se deben al paso de una situación social incompleta a otra más plena, basada en una mayor conciencia de libertad, pues los cambios están regidos uno a uno por las necesidades del momento, sin guardar relación con el todo.»

En Berlín, en Prusia, Hegel no ha renunciado a esta perspectiva crítica, que había alcanzado con el concepto de razón²³. Las reacciones conservadores y clericales del momento lo demuestran: Hegel había sido comprendido (v. *infra*).

2. LA DIALECTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Inmediatamente antes de su muerte, en su última lección de 1831 sobre la filosofía del Derecho, que es consecuencia de la réplica de Strauss, Hegel volvió a plantear el tema central: «lo que es real, es racional. Pero no todo lo que existe, es real; lo malo es en sí mismo algo roto e inane». Más adelante se dice: «El Derecho debe ser creado desde la razón. Frente a esta idea ningún privilegio puede mantenerse, pues todos los derechos particulares son resumidos en el concepto de derecho.»²⁴.

Tanto su filosofía del Derecho y del Estado como su último escrito *Sobre el decreto de reforma inglés* (1831), dan muestra de hasta qué punto Hegel había entendido su época, —que es una época de paso de una formación a otra, de desarrollo de la *societas civilis* en sociedad burguesa (de clase), de intentos de restauración del «ancien régime»—, como una realidad «rota». El escrito sobre el decreto de reforma rezuma una dura crítica contra la defensa de privilegios feudales anacrónicos, que, ante el derecho basado en la razón, carecen de toda legitimación. El pasaje final dice: «Si el decreto permitiera entrar ...en el Parlamento, que es el centro del poder gubernativo,

²³ v. el relato de J. Braun: Die Gewalt der Vernunft. Ein neues Hegel-Manuskript. En: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30-3-1982. Citado según J. Braun: Un amplio manuscrito, que ha sido descubierto y preparado por D. Heinrich para la imprenta, correspondiente a las lecciones de 1818-9, un manuscrito por tanto ajeno al período berlinés, demuestra que Hegel en su lección oral, no ha hecho ninguna concesión a la efectividad de los edictos de Karlsbad que se habían promulgado inmediatamente antes. En el interin K. H. ILTING ha exhumado importantes fuentes: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-1831, 5 vol. Stuttgart, 1973 y ss.

Existe en la actualidad una nueva edición muy bien editada y comentada de la filosofía hegeliana del Derecho, que ha sido además ampliada con una completa bibliografía de la literatura existente sobre el tema que abarca más de 3000 títulos: G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Según la ed. de E. Gans, ed. y ampliada por H. Klenner, Akademie V., Berlin, 1981, 645 p.

²⁴ En K. H. ILTING, *idem*, T. IV, p. 923 y ss.

a los principios opuestos al actual sistema, aunque fuera más por la vía de los principios que de las disposiciones, y si de este modo éstos se pudieran manifestar en él, obteniendo mayor resonancia que la han tenido hasta ahora los reformadores radicales, que la lucha amenazaría volverse mucho más peligrosa, pues entre los intereses de los privilegios positivos y las exigencias de la libertad real no habría ya ninguna «poderosa fuerza intermedia» capaz de contenerlos e igualarlos, ya que ahí el elemento monárquico carece de la fuerza a la que otros Estados deben el tránsito de una legislación primitiva, sólo basada en el derecho positivo a otra que se sustenta en los principios de la libertad real, tránsito que se ha producido sin sobresaltos, sin violencia ni rapiña. El otro poder sería entonces el pueblo y una oposición que se hubiera forjado hasta este momento sobre una base ajena al Parlamento, no se encontraría en él a la altura propia de un partido de la oposición y, por tanto, se vería impulsada a buscar en el pueblo su fuerza, de modo que lo que se produciría sería una revolución y no una reforma.»²⁵

La cuestión, tan debatida, de si Hegel en los últimos papeles que ha preparado para la imprenta, ha prevenido frente a una revolución o ha amenazado con ella, tiene aquí menos interés. Lo más importante a retener es que su atención se centra en una «poderosa fuerza intermedia», es decir, mediadora, que sea capaz de compensar los intereses en la configuración jurídica del Estado. Lo que los textos de la Filosofía del Derecho del año 1821, denominados a menudo erróneamente «parágrafos sobre el pauperismo» habían formulado con gran anticipación como la dialéctica de la sociedad civil, se convierte en 1831 en un rasgo característico de las relaciones sociales de su época, que impresiona a Hegel. Al escrito sobre el decreto de reforma, publicado en la *Gaceta General del Estado prusiano*, le preceden dos esbozos de los que provienen las siguientes citas: «el populacho inglés comete *excès tout nets*, en el sentido del interés particular de una substancia particular, tales como destrozarse la maquinaria, etc.; el francés, con cualquier motivo de carácter político general, como las jornadas de julio, los sucesos de diciembre, el proceso de los ministros, las iglesias de febrero, el juramento de los carlistas, ...realiza a su manera lo que es tarea del gobierno. En su defensa, o al menos en su descargo se dice que "lo ha hecho el pueblo". No se debe olvidar (que está) irritado; ha actuado contra la ley pero en virtud de principios justos; luego se ha restablecido la calma. Si fuera al contrario, si fuera el gobierno el que se rebelara contra la ley por un motivo político semejante, si fuera él, el que permitiera saquear, etc., se le disculparía también. Gritos sobre la peor de las tiranías.»²⁶

El párrafo final del escrito hegeliano que acabo de citar, con su referencia a la posibilidad de una revolución, no se publicó en Prusia. Cuando Hegel preguntó por las razones de esta censura, el director de la *Gaceta general del Estado prusiano* le respondió llamándole la atención sobre la razón secreta

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Über die englische Reformbill*. En: *Berliner Schriften*, *idem.*, p. 505 y ss.

²⁶ *idem.*, p. 782.

que había dado el consejero gubernativo Albrecht; el director no olvidó añadir: «¿Qué sería de uno no fuera un protestante tan convencido?» En la copia manuscrita de Hegel se nos da noticia del argumento de Albrecht: «Su Majestad no ha censurado el artículo sobre el Decreto de Reforma, pero no le parece adecuado para aparecer en el *Staatszeitung* y, por tanto, debo pedirle que retire el final, que comparto gustoso, pero que aquí resultaría contraproducente.»²⁷ ¿Es Hegel el filósofo del Estado prusiano? Los análisis de la filosofía del Derecho pueden demostrar hasta qué punto un filósofo, en el Estado prusiano del periodo de la restauración, podía ser científicamente independiente y, por tanto, hasta qué punto era peligroso.

La filosofía es para Hegel pensar actual y presente. Pero no es un duplicado, una copia de la realidad. Se impone pensar idealmente el proceso de desarrollo de la *societas civilis* hasta el final: los resultados políticos de la revolución burguesa no son irreversibles (Restauración); las consecuencias sociales de la revolución consisten en dejar libres a la burguesía y a un preproletariado, que es condición de la constitución del proletariado *como clase*, cada vez más definida, al menos en Inglaterra. Estas tendencias políticas, sociales y económicas son constitutivas de la teoría hegeliana, que afirma: «La filosofía tiene su lugar en momentos en que la existencia política se invierte... Esta coincidencia de las revoluciones políticas con la presencia de la filosofía» es elemento de la autoconcepción que el conocimiento filosófico tiene de su *status* y de su función²⁸. Con la Revolución Francesa «los conceptos sobre la libertad han sufrido un cambio y se han depurado de su anterior vaciedad e indeterminación»²⁹. Aunque no sea en primera línea, Hegel responde también a este cambio en las categorías de su teoría política, pero su mayor mérito radica sobre todo en que, en su filosofía del Derecho ha descrito las dimensiones sociales y económicas del desarrollo revolucionario, incorporando para ello los resultados de la economía política clásica inglesa. El tono del análisis es crítico, pues esta sociedad en tránsito hacia una sociedad *capitalista* burguesa no realiza las aspiraciones de un hombre que se ha vuelto históricamente capaz en el terreno jurídico y que no puede dominar sus contradicciones sin el Estado como «poderosa fuerza intermedia». A partir de ahí la filosofía del Derecho y del Estado es empujada hacia adelante y rebasa las ideas heredadas sobre las «leyes eternas» del orden social de tipo *ius-naturalista*. La historización definitiva del pensar filosófico es patente en la teoría hegeliana, de modo que Engels pudo dar por sentado: «Igual que la burguesía con la gran industria, la competencia y el mercado mundial, ha disuelto prácticamente todas las Instituciones estables y venerables desde antiguo, del mismo modo esta filosofía dialéctica disuelve todas las ideas de una definitiva verdad absoluta y del correspondiente Estado absoluto de la Humanidad. Pero esta filosofía tiene también un «aspecto conservador: reco-

²⁷ *idem.*, p. 786.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, *idem.*, p. 286.

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Politische Schriften*, epílogo por J. Habermas, Frankfurt/M., 1966, p. 11.

noce la adecuación de determinados niveles de conocimiento y de sociedad para su tiempo y sus circunstancias; pero sólo hasta ahí. El conservadurismo de esta concepción es relativo, su carácter revolucionario es absoluto, el único absoluto que admite.»³⁰

Para Hegel el trabajo, la organización de la producción y las relaciones jurídicas y de propiedad, son síntomas del desarrollo y de la transformación social. Los párrafos de la filosofía del Derecho sobre la *sociedad civil* (§ 182 y ss), despliegan una completa teoría de la sociedad que parte de la «persona concreta que es para sí fin *determinado*» (§ 182). El «fin egoísta» de la persona concreta «funda un sistema de dependencia recíproca... Este sistema se puede considerar en principio como el Estado externo, el estado de necesidad o del entendimiento» (§ 183). En el albedrío de intereses competitivos no puede surgir ninguna cualidad ética del Derecho ni del Estado. Por el contrario: «La sociedad civil en estas oposiciones y en su confusión brinda el espectáculo de su depravación, de su miseria y a la vez el de los dos desastres de la comunidad, el físico y el moral» (§ 185, RPh. 165 y ss). Hegel no es un moralista y su crítica de la sociedad civil atiende a otras razones que las de la valoración moral. El estado de la sociedad tiene causas *objetivas*, que Hegel percibe en la constitución del trabajo social.

«La mediación que prepara medios adecuados y *particularizados* para necesidades *particularizadas* y se los procura es el *trabajo*, que por medio de una producción variada, específica para fines múltiples el material aportado de modo inmediato por la naturaleza. Esta configuración le da al medio valor y finalidad, de modo que el hombre, al consumir, entra en relación especialmente con producciones *humanas* y lo que consume son tales trabajos» (RPh 173, § 196).

La división del trabajo y la sustitución de la fuerza de trabajo humana por maquinaria (§ 198) son aducidos como indicios de que el trabajo se transforma en el proceso histórico, de modo que no puede hablarse del trabajo a nivel de abstracción general: «del» trabajo «del» hombre. En el proceso social de trabajo se forman los «*sistemas precisos* de las necesidades, de sus medios y trabajos, de los modos y maneras de satisfacerlas y de la educación teórica y práctica», sistemas «en los que los individuos están repartidos de modo distinto que en los *estamentos*» (RPh 175, § 201). En cuanto «derecho *abstracto*» (§ 229), en el «*sistema de las necesidades*» (§ 230, RPh 195) el derecho ejerce la función de castigar toda violación de los intereses particulares, especialmente de la propiedad. No es ninguna casualidad que los análisis hegelianos más importantes sobre la sociedad civil (§ 243 y ss) se encuentren bajo el epígrafe: *la policía y la corporación*; en la sociedad existente el Derecho es un regulador social y económico que permite que unos intereses prevalezcan frente a otros. Así pues, se puede afirmar que la teoría hegeliana se ha abierto camino hasta explicar históricamente las condiciones sociales que hacen necesarios el Derecho y el Estado.

³⁰ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach...*, idem, p. 267 y ss.

Para Hegel, miseria y acumulación de riqueza no caracterizan algo así como «dos caras» de la sociedad civil, sino que constituyen un plexo de condiciones recíprocas. Las *relaciones sociales* tienden a «rebajar a los individuos a la *pobreza*, situación que tolera las exigencias de la sociedad civil, pero que ...les hace perder en mayor o menor medida... todas las ventajas de la sociedad» (RPh 199 § 242). Todavía con mayor precisión: «Con la *generalización* de la interconexión de los hombres a través de sus necesidades y de los modos de preparar y de producir los medios para ellas» se produce en la sociedad civil un desplazamiento en la reproducción de los elementos sociales que constituyen la relación social de poder: «de un lado... se amplía la *acumulación de los ricos*, y de otra la disgregación y la limitación del trabajo concreto, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a este trabajo» (RPh 200, § 243).

Tanto en Hegel como en la bibliografía histórica de su tiempo, especialmente en la francesa, el concepto de clase y el conocimiento del complejo reproductivo de las clases de los «pobres» y de los «ricos», todavía no definidos en términos político-económicos, es de uso corriente. Si nos damos cuenta de que los teóricos alemanes de la época no han llegado todavía al nivel de comprensión de los economistas ingleses (como Ricardo) y de los socialistas pre-marxistas (como Saint-Simon y Fourier, Owen y Hodgskin) en lo que se refiere a la explosiva fuerza social de esta reproducción de clases —que cambia *cualitativamente* las relaciones de fuerza— no hay palabras para valorar como se merece la *concepción dialéctica hegeliana* de la sociedad. En el párrafo 244 afirma:

«Si una gran masa desciende por debajo de la media de una determinada forma de subsistencia, que por sí misma se regula como la necesaria para un miembro de la sociedad —y si, como consecuencia de ello, se desciende hasta perder el sentimiento del deber, de la legalidad y de la dignidad de subsistir por medio de la propia actividad y del trabajo, entonces surge el *populacho*, cuya aparición, por contra, facilita enormemente que, a la vez, inmensas riquezas se concentren en pocas manos» (RPh 201).

La idea humanista, que piensa la Historia como progreso en la conciencia de la libertad y que en consecuencia exige la igualdad de los libres, independientemente de la raza, la religión o el Estado, se afirma en Hegel de dos maneras: en la idea de «la dignidad de subsistir con la propia actividad y con el trabajo» y en el desarrollo de un criterio para valorar la sociedad civil. ¿Es que esta sociedad —se pregunta Hegel— tiene las premisas necesarias para que la existencia humana se realice de acuerdo con los fines de la razón? Su respuesta es: «que con un *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir que no tiene capacidad propia suficiente para impedir un exceso de pobreza y la génesis del populacho» (RPh 201, § 245).

¿La dialéctica de la sociedad civil es sólo un concepto para designar la contradictoriedad *interna* de esta sociedad? Para Hegel, la contradicción estructural del «sistema de las necesidades» incluye al mismo tiempo su dinámica y su evolución. La relación social de poder no se reproduce a un nivel

dado de una vez por todas, sino que lo que vale para las clases vale también para el sistema en cuanto totalidad de referencias: «A través de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada fuera de sí misma, en primer lugar *esta sociedad determinada* es llevada a buscar más consumidores y con ellos los medios de subsistencia necesarios fuera de sí misma, en otros pueblos, que se asemejen a ella, ya sea en los medios de los que tiene excedente o en productos artificiales, etc.» (RPh 202, § 246).

Que en este punto son visibles también los límites de la dialéctica hegeliana de la sociedad civil, casi no necesita comentario. En cuanto a la cuestión de si este «pensar presente» es apologetico o crítico frente a la realidad, el límite histórico no es tan importante como el carácter esencial de su propuesta teórica: Hegel no tiene nada que ver con un *statu quo*, no desea volver a ningún *statu quo* anterior como hacen los ideólogos de la Restauración, sino que está hablando de un proceso, de una sociedad en desarrollo. Y a sus ojos, la expansión geográfica de la sociedad civil en las colonias (§ 248 Anexo), no es ni la única solución, ni la propiamente capitalista («la emancipación de las colonias resulta ser en sí misma la mayor ventaja para la metrópolis»)³¹. La filosofía del Derecho termina con los párrafos sobre la *historia universal*: la perspectiva hegeliana no es la idea de la «perfectibilidad y la educación de la especie humana» —pues esta idea ilustrada no designa a ningún sujeto del cambio—, sino la de la gradual «realización del espíritu general», de la razón, en la realidad de los pueblos y de los Estados (RPh 289, § 342 y ss). Hasta en el detalle de su construcción teórica queda claro que Hegel busca entre los elementos del movimiento y del cambio, cuáles son los que impiden que el desarrollo social se detenga. La guerra puede ser, entre otros, un elemento de este tipo, en el que Hegel ve un principio de desarrollo. No es que sea un apologeta de la guerra; también para él vale aquello de que «en la propia guerra, la guerra está determinada como algo que tiene que ir más allá de sí misma» (RPh 287, § 338). Se trata más bien de que en la construcción teórica idealista, en la que no aparece todavía ningún sujeto histórico, socialmente identificable, la *idea de guerra* cumple una función necesaria para el sistema. La referencia decisiva se encuentra en el anexo al párrafo 324: «En suma, por mérito de la guerra la propiedad se vuelve insegura, pero esta inseguridad *real* no es más que aquel movimiento que es necesario.» En el contexto se dice: «En la paz la vida civil se expande más, todas las esferas conviven y a la larga los hombres se atontan; sus particularidades se vuelven cada vez más rígidas y adquieren la dureza del hueso.»³²

Toda la argumentación hegeliana sobre la filosofía del Derecho y del Estado se nuclea en torno a la *Idea de un Estado*, que no existe sólo «como sociedad civil» y cuyo objetivo no es sólo la «seguridad de la propiedad de los individuos» (RPh 280, § 324). Del mismo modo que para Hegel la socie-

³¹ Anexo al parág. 248 en G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. y con una introducción de H. Reichelt, Frankfurt/M, Berlin, Viena, 1972, p. 210.

³² Anexo al parág. 324, en *idem*, p. 287.

dad civil existente en Alemania no es ninguna situación que haya que legitimar filosóficamente, de igual manera su idea del Estado no equivale al Estado en su forma histórica prusiana. De modo más preciso: puesto que en Hegel la dialéctica de la sociedad civil no hace surgir tampoco ninguna cualidad nueva del orden social, se introduce un Estado, que es pensado como si estuviera constituido racionalmente, es decir en cuanto «poderosa fuerza intermedia» que ocupa el lugar de las instancias cívico-sociales ausentes, para mediar los intereses particulares en un interés general. Este Estado no *es*, pero puede y debe ser, porque es racional. Esta construcción teórica *normativa* de tipo idealista, encuentra en las *normas* de un sistema jurídico racionalmente mediador, la realidad que le es adecuada. En esta normatividad la teoría hegeliana es revolucionaria. O —según las palabras de J. Ritter: «No hay ninguna otra filosofía que sea tan filosofía de la revolución hasta en sus más internas tendencias, como la de Hegel.»³³ El proyecto de la filosofía del Derecho, «concebir el Estado como algo en sí mismo racional y plasmarlo así» (RPh 15), sólo puede entenderse en el horizonte de otra proposición hegeliana:

«El Estado es la ley de la libertad. Sin duda que puede darse una disociación, de modo que la filosofía se enfrente al mundo existente, es decir, de modo que aparezca como principio revolucionario. En tanto que la filosofía capta a la cosa en la forma del pensamiento, la capta en la forma de lo general, de lo sustancial. Y por tanto, puede estar enfrentada a lo que es. El contenido de la razón es entonces la libertad de la razón, que está enfrentada a la libertad del albedrío.»³⁴

3. ANTI-DIALECTICA O LA LEYENDA DEL APOLOGETA PRUSIANO

La filosofía hegeliana mantiene una relación consciente con la política. Refleja el posible efecto determinante de lo político sobre la construcción teórica-filosófica. No oculta en modo alguno la relación entre teoría y política, sino que más bien sale al paso de explicaciones superficiales que defienden una dependencia causal entre ambas y las sustituye por la idea de la unidad de filosofía y política en cuanto elementos de un sistema estructurado. Así lo formula la lección berlinesa sobre Historia de la Filosofía de 1820: «la relación que la *historia política* guarda con la filosofía ...no es la de ser su *causa*. Lo que penetra por todas partes y se manifiesta en lo político y en todo lo demás como elementos distintos, es *un ser determinado*; es *un estado (Zustand)* que se configura a sí mismo en todas sus partes.»³⁵

A este nivel de la reflexión, la cuestión de si hay una referencia apologéti-

³³ J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M., 1965, p. 18.

³⁴ G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, *idem*, p. 297.

³⁵ G. W. F. HEGEL, *Werke in 20 Bd.*, T. 18, p. 65.

ca de Hegel a Prusia, resulta ser una cuestión mal planteada, pues pertenece a una determinada relación de filosofía y realidad, la propia de una consideración empirista ingenua: la filosofía reaccionaria como el perro de Pavlov al estímulo «realidad». Con otras palabras: el *status* cognitivo de la teoría filosófica es identificado con su momento histórico y con la función que le es asignada por el sistema político existente. Esta identificación excluye toda dialéctica en la relación «filosofía»/«realidad». A aquellos, ya sea en el siglo XIX o en nuestra época —como por ej. Popper y Topitsch— que han entendido a Hegel como reproductor o apologeta, les faltaba y les falta un concepto claro de la sociedad civil, cuya estructura contradictoria se disuelve en el sistema de la «ciencia»³⁶. Han reaccionado como intelectuales *burgueses*, que atribuyen toda teoría a la hegemonía burguesa. La teoría hegeliana es, por el contrario, un botón de muestra de que la ciencia brota *también* de la contradicción de la sociedad civil.

A la historia de los efectos de la actividad hegeliana en Prusia pertenece tanto el debate filosófico como el no-filosófico, cuyo núcleo consiste en identificar a Hegel como apologeta o como revolucionario.

M. Riedel, en su amplia antología sobre la recepción histórica de la filosofía hegeliana del Derecho, ha hecho plena justicia a la dureza de este debate, al señalar que esta obra es «un manual filosófico y un ensayo político, un tratado erudito y un panfleto coyuntural en una misma cosa»³⁷ (MRPh 11/12). Con ello justifica al mismo tiempo el título de la presentación de sus líneas de influencia como «recepción fracasada», pues tanto las primeras posiciones como las últimas son un documento «de la parcialidad en una valoración sólo *política*, que por tanto casi no entra en las condiciones de una *filosofía política* como la que Hegel había formulado» (MRPh 20). Pero la periodización de Riedel a la hora de separar las fases de recepción, resulta totalmente externa. En su esquema de periodización 1: eco inmediato tras 1821 en reseñas, etc. 2: fase que se inicia con la reedición de E. Gans en 1833, 3: el «segundo fracaso de la filosofía del Derecho» tras la «frontera cronológica de 1848» (MRPh 29) —no se tienen en cuenta las causas socio-históricas que fueran decisivas. Entonces, ¿no es cierto que las primeras discusiones estaban impregnadas por la posición a favor o en contra de la restauración prusiana? ¿Por ventura la edición de Gans no coincide, por una parte, con el momento de cambio que marca la revolución de 1830, y por otra, con la fase inicial de la agitación socialista pre-marxista en Alemania, especialmente de carácter saint-simoniano? ¿Es que la opinión de los jóvenes hegelianos, en especial la opinión crítica de Marx sobre la filosofía hegeliana, no utiliza el lenguaje de los intelectuales democrático-burgueses y socialistas

³⁶ Sobre el problema de la dialéctica en el sistema de la ciencia, v. K. BAYERTZ, L. KNATZ, H. J. SANDKUHLER, *Wissenschaftsentwicklung und Arbeiterbewegung*. Ein Forschungsprogramm zu Geschichte und Dialektik der Wissenschaft im 19. Jahrhundert. En: DIALEKTIK 3 «Arbeiterbewegung und Wissenschaftsentwicklung», Köln, 1981.

³⁷ *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vol., ed. por M. Riedel, Frankfurt /M., 1975, T. 1, pp. 11-12- (MRPh).

que responden a las exigencias del proletariado en vías de constitución? ¿Qué significa la crítica del «apologeta Hegel» que resurge después de 1848, sino que la burguesía calla sobre las causas del fracaso de la revolución? ¿Es que Schelling, ya en las Lecciones de Munich sobre la *Historia de la filosofía moderna*, en 1827, no había atacado a Hegel porque su sistema permite «establecer ya, qué capas sociales tendrán que sostenerlo a la larga»?³⁸ Schelling había señalado, no sin razón, «que determinadas ideas siempre aparecen primeramente... en las capas superiores, concretamente en las intelectuales», para luego, después que han perdido su validez, «abrirse camino en los estratos más bajos de la sociedad»; la «nueva religión que surge de la filosofía hegeliana» había «encontrado sus portavoces en el llamado *gran público*, es decir, entre los industriales, comerciantes y otros miembros de esta clase social, en otros sentidos muy respetable; cuando, después de ésta, ilustre al público ávido de saber, consumirá con ello también sus últimos momentos de vida»³⁹.

Ya en 1821 Hegel había recibido una nota de Nikolaus von Thaden, en respuesta a su envío de la filosofía del Derecho, en la que le decía que «había iniciado una nueva campaña, más amplia que nunca, y que acusaba y hería a todos, amigos y enemigos, sin excepción». «Ahora ya no cabe hablar de una filosofía sin apelativos, pues Ud. tan pronto es desacreditado como un filósofo monárquico, o como un monárquico filósofo» (MRPh 76). Incluso la crítica filosófica —crítica interesada—, como por ej. la del autor de una reseña firmada Z.C., que apareció en 1822 en el «Hermes o *Kritisches Jahrbuch der Literatur*» (Hermes o Semanario crítico de literatura) destacaba que el concepto hegeliano de filosofía ignora el carácter de la filosofía en tanto que «ciencia totalmente independiente de los fenómenos externos»; quien piense que la filosofía «es una simple abstracción de una determinada situación del mundo y de las relaciones que se dan en él», podrá hacer que se «adecúe a todo lo que está a la orden del día»; la correspondiente caracterización de la teoría hegeliana dice: «Sirve para reconciliar a los hombres con el mundo y con su destino y para acostumbrarles a que contemplen todo lo que ocurre como lo que debe ocurrir, y como lo que es justo y bueno, puesto que ocurre» (MRPh 101 y ss.).

El reproche de adaptación y de apología ha hecho historia (y se aplica hoy contra el materialismo histórico con idéntica argumentación). La aniquiladora crítica a Hegel de Rudolf Haym, formulada en 1857 en *Hegel y su tiempo*, no es el principio ni el fin de la leyenda. Después de la explicación de Marx sobre el mérito histórico y sobre los límites de la filosofía hegeliana, esta crítica era realmente un anacronismo, ya cuando apareció. En el capítulo

³⁸ F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Münchener Vorlesungen, Darmstadt, 1959, p. 138.

³⁹ *idem*, pp. 138-9. En aquella época el concepto de «industriales» no abarcaba sólo a los poseedores de fábricas sino a todos los que estaban ocupados en la industria, tanto en el comercio como en la industria propiamente dicha, excepto la burguesía industrial y los directores de la gran industria.

«Prusia y la filosofía del Derecho» Haym sigue el sistema de identificar realidad y apropiación filosófica de la realidad, para terminar : «Hegel se convirtió en la filosofía de su tiempo y en la filosofía prusiana. El sistema hegeliano, que «se identificaba » con el Estado prusiano «y que se acomodaba a él... se convirtió en morada científica del *espíritu de la restauración prusiana*.»⁴¹ Haym sabe y lo admite que «es una tontería y un malentendido tomar tal como está»⁴¹ el párrafo del Prólogo de la filosofía del Derecho sobre razón y realidad. Sin embargo, sostiene que: «para mí el *Prólogo* de este libro es justamente célebre, pues no es más que una legitimación, formulada científicamente, del sistema policial de Karlsbad y de la persecución de los demagogos»⁴².

Tras la aparición de la filosofía del Derecho, los círculos conservadores y clericales prusianos pasaron al ataque, junto a otros compañeros de combate, de signo totalmente opuesto. En una polémica de 1829 sobre el *concepto hegeliano de Estado*, K. E. Schubart y L. A. Carganico «protegen» irónicamente al filósofo «contra un reproche que se hace a su filosofar desde la perspectiva política». La piedra de escándalo es la exigencia hegeliana de una configuración constitucional de la monarquía. «No se debería ignorar la independencia del Sr. Hegel y su libertad» —se dice ahí— y sin embargo sí se le podría «replicar, a partir de la naturaleza y de la historia de este Estado, del que el Sr. Hegel ha abstraído su doctrina del Estado (que piense) si tal doctrina sobre la monarquía constitucional sería adecuada, en su generalidad, a este mismo Estado y si, por el contrario, no cambiaría su naturaleza interna y eliminaría toda su posición histórica» (MRPh 212). Hegel respondió a vuelta de correo en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Anales de crítica científica): «La simple fe no se priva de entrometerse en las ciencias» (MRPh 218).

El escrito de K. E. Schubart, publicado diez años después, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens und Entwicklungsprinzip des preussischen Staats*, muestra con qué acritud se le persiguió. Como «prusiano y protestante», Schubart lanza su «ataque desde la perspectiva política» y denuncia «la tendencia anti-prusiana de la teoría hegeliana del Estado», la filosofía del Derecho es «hostil, enemiga del Estado prusiano ...y en ella puede percibirse un llamamiento apenas encubierto, aunque quedo, para cambiar el orden actual del Estado. Aún más, de hecho, es una incitación al desorden y la rebelión, pues una doctrina de este tipo despierta la convicción de que ...el Estado, tal como está estructurado, no está acabado de constituir o cuando menos no está bien construido para encarnar realmente la idea del Estado y de su realidad efectiva» (MRPh 249, 250, 256). Para hacer plausible su denuncia, Schubart intenta conciliar a Hegel con sus perseguidos discípulos: «cuando menos se me ha asegurado de fuente de todo

⁴⁰ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, 1962, pp. 357, 359.

⁴¹ *idem*, p. 368.

⁴² *idem*, p. 364.

crédito, que unos jóvenes doctores hegelianos, a los que sin duda no les falta ni espíritu ni talento, pensaban que sus demagógicos errores, por los que han tenido que responder antes la justicia, se podían justificar con la filosofía hegeliana del Derecho» (MRPh 265 y ss.).

La *Erwiderung auf Schubart* (Respuesta a Schubart) de E. Gans (1839), revela la filiación política de la crítica a Hegel como anti-prusiano. «Esa filosofía, que no es servil ni liberal, sino lamentablemente sólo filosófica, que no se deja llevar al laberinto del exultante pietismo ni a los castillos en el aire de la construcción jerárquica de los Junkers, pero que tampoco se enreda en la mala esperanza renovada del hermoso tiempo pasado, esta filosofía ha terminado por ser más incómoda (después de 1830, Sand.) que el mismo liberalismo» (MRPh 269).

La intención de lo que Gans llamaba «filosofía filosófica» aparece con mayor precisión en la biografía de K. Rosenkranz *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844). Esta obra, coetánea de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho, tiene un acento contemporáneo, al que todavía hoy no se presta suficiente atención. Rosenkranz recalca que Hegel «ha hecho un gran progreso, especialmente al clarificar la diferencia entre especulación y empiria y que, con su elaboración de la lógica, ha vuelto más nítido el comportamiento exclusivo del pensamiento apriórico frente a las llamadas ciencias positivas, y lo ha especificado. «Toda la biografía de Rosenkranz, que es además una importante obra filosófica, no pierde de vista un fenómeno sin el cual la filosofía hegeliana no se puede explicar: la cientifización de ámbitos centrales de la vida social. Rosenkranz no sólo deja sentado que «en Hegel no se trata ya ni siquiera de filosofía, sino simplemente de ciencia»⁴³, sino que además en el elemento «ciencia», encuentra la explicación de la posición hegeliana frente a Prusia. Cito extensamente esta importantísima fuente del pensamiento de los años 40 del siglo XIX:

«Así Hegel iba ...a llegar a un Estado que ...después de las guerras de liberación había añadido a la vieja frontera con Rusia, otra frontera en el lado opuesto con Francia. Un Estado de este tipo, que todavía no estaba definido, escoge de sus vecinos, primero aquéllos a los que pueda dominar idealmente con su sobrepeso cultural Antes hemos visto en qué mal concepto tenía Hegel a Prusia en la época de la catástrofe de Jena. Veía en ella sólo un Estado de funcionarios, en cuyo mecanismo sin espíritu, todo interés profundo por el arte y la ciencia se desvanecía. Pero, ¡cómo había cambiado Prusia desde aquella época! ¡Cómo había llegado por sí misma a su autoconciencia! ...¡hasta qué punto había alcanzado Berlín la centralización espiritual, que tanto necesitaba; precisamente con la creación de la Universidad! Prusia, desprotegida de toda frontera natural excepto en el Norte, con el mar Báltico; lindante sin intermediarios, en su dilatada e intrincada periferia con las naciones más dispares, con culturas y constituciones; un Estado que se había ampliado medio por el robo, medio por la herencia y por el comercio; ...un

⁴³ K. ROSENKRANZ. *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstad, 1969, p. XXII.

Estado así, sólo puede alcanzar una situación independiente con el rápido progreso de un desarrollo espiritual. En él la ciencia tiene necesariamente un significado muy distinto que en Estados que se ven seguros por su ubicación natural, por la unidad nacional o eclesiástica de su población o por disponer de grandes recursos materiales. Si prescindiera de la ciencia, Prusia prescindiría de sí misma, pues es un Estado cada vez más artificial, un Estado «hecho» que sólo puede llegar a unificarse con la transmisión de la cultura, de la razón auto-consciente.... Por eso se explica la gran importancia que para Prusia tenía el mantener por medio de *Kant* su filosofía propia, una filosofía que teóricamente es crítica y que prácticamente es el imperativo del deber y del postular.... Puesto que, realmente, la filosofía de Hegel es la culminación de la filosofía kantiana, de ahí se desprende la imperiosa necesidad que hizo venir a Hegel a Prusia y el rápido afianzamiento de su filosofía en este país.»

⁴⁴ Ciertamente no hay que pasar por alto las limitaciones del análisis de Rosenkranz, especialmente cierta parcialidad científicista. Sin embargo, contiene orientaciones válidas, tanto en lo que se refiere a la función, como al *status* de la filosofía en cuanto ciencia. Este Estado que Hegel tiene ante los ojos como provocación para la filosofía —este Estado de esta sociedad civil—, necesita de la ciencia como instrumento para *su desarrollo*, no para fijar su *statu quo*. La función de la filosofía no consiste en una supuesta neutralidad de un mero análisis, sino en establecer las normas de un desarrollo racional, pues, o es crítica y normativa o, de lo contrario, no realiza su tarea histórica como ciencia. Conscientemente Rosenkranz ha remitido en este sentido a la carta de dimisión que Hegel dirigió al Ministerio del Gran Condado de Baden, en la que se dice: «Para él debió ser motivo de preferencia la perspectiva, muy importante, de tener más oportunidades para pasar, con una edad ya avanzada, de la precaria función de enseñar filosofía en una Universidad a otra actividad en la que pudiera ser útil.»⁴⁵

K. Marx, en las críticas que escribió en 1843 y 1844, críticas que van mucho más allá de K. Rosenkranz, el cual permanece en el círculo problemático de las ideas hegelianas, ha explicado las antinomias en que se enreda una *construcción teórica idealista*, que pretende que la teoría sea realista y normativa a la vez.

Para Marx, el ajuste de cuentas subjetivo que no comprende a Hegel, tanto si lo valora como apologeta o como subvertidor, no cumple función alguna. En una situación histórica en la que una nueva clase se pregunta por el desarrollo de la sociedad civil y por el papel de la ciencia en este desarrollo, con el objetivo de intervenir en él por medio de la crítica y la teoría científica, lo que pasa a primer plano es el interés en explicar las condiciones objetivas de posibilidad y de necesidad del sistema hegeliano. Lo que Marx critica es la mistificación lógica de la realidad: «La realidad no es explicitada como sí misma, sino como otra realidad. La empiria usual no toma por regla su

⁴⁴ *idem*, pp. 316-7.

⁴⁵ *idem*, p. 318.

espíritu propio, sino un espíritu extraño, y al revés, la idea real no tiene su existencia en la realidad que se ha desarrollado a partir de aquélla, sino en la empiria usual.»⁴⁶ Lo que Marx critica es la desfiguración idealista del sujeto histórico: «sujeto» es aquí «la necesidad en la idealidad»⁴⁷, o «las categorías lógicas abstractas son convertidas ...en sujetos»⁴⁸. Nada podría ilustrar mejor el paso real a un nuevo sujeto histórico que el enfrentamiento polémico de Marx con fórmulas tales como las que Hegel había escogido y que escogería cualquier «hombre común»⁴⁹.

No hay ahí ningún lema de la crítica filosófica y científica populista. La crítica científica de la filosofía de Hegel es más bien presupuesto esencial de la crítica política a los «ideólogos alemanes», es decir, a la intelectualidad filosófica, cuya filosofía se equivoca en relación a la situación de la clase obrera —por más que empíricamente se atenga a ella en la época de la crítica de Marx a Hegel—, porque se considera a sí misma la receta del cambio. Frente al rechazo de la realidad, de tipo pequeño burgués, Marx insistirá en Hegel. La crítica no es pues la última palabra:

«No hay que criticar a Hegel porque exponga el ser del Estado moderno tal como es, sino porque presenta lo que es, como *el ser del Estado*. Que lo racional es real se demuestra precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional* que en todas partes es lo contrario de lo que dice, y lo contrario de lo que dice, es lo que es.»⁵⁰

El marxismo del s. XIX ha concebido la ambivalencia de la filosofía hegeliana, es decir, la referencia de la filosofía a la realidad, de un modo conscientemente histórico. Por eso no es de extrañar que en 1870, F. Engels, en su crítica de W. Liebknecht, dijera a Marx a propósito de esto mismo: «El tío añade la siguiente glosa al término Hegel: conocido por el gran público como descubridor (!) y glorificador (!!) de la idea del Estado monárquico prusiano (!!!). Ya le he dicho lo que se merecía sobre el caso y le he enviado una réplica, lo más suave posible en estas circunstancias. Este burro, que durante años ha dado vueltas a la ridícula oposición entre derecho y fuerza, sin saber cómo salir de ella, tal que un soldado de infantería al que hubiéramos montado en un caballo brioso y le hubiéramos incorporado a la cabalgata, —este ignorante tiene la desvergüenza de querer liquidar a un tipo como Hegel con el término «prusiano» y de ilustrar así al público. Yo ya se lo había dicho, ya estoy harto de esta historia.»⁵¹

La apropiación histórico-materialista de Hegel pregunta por las condiciones materiales, históricas y cognitivas de posibilidad de esta filosofía. No quiere abandonar la teoría hegeliana del Estado y del Derecho al absurdo pretexto de que ha preparado las ideologías totalitarias y fascistas, pero tam-

⁴⁶ K. MARX, *Kritik der hegelschen Staatsrechts*. En: MEW, T. 1, p. 206.

⁴⁷ *idem*, p. 209.

⁴⁸ *idem*, p. 215.

⁴⁹ *idem*, p. 226.

⁵⁰ *idem*, p. 267.

⁵¹ F. Engels a K. Marx, 8-5-1870. En MEW, T. 32, p. 501.

poco quiere seguir sujetos a Hegel. Hegel tiene su tiempo histórico, que no es el nuestro. Hegel no era ningún defensor de lo existente y, todavía menos, alguien imbuido de añoranza del pasado. Hegel es —y esto es lo que engrandece su filosofía, igual que a cualquier otra—, un teórico de su época, que no se deja reducir a copia pensante de lo existente, ni rebasa el espacio social de su época de modo utópico. Hegel es un importante teórico de la sociedad civil en la fase de su transformación en sociedad burguesa industrial que produce de modo capitalista; un teórico, pues, de una sociedad que en su teoría más desarrollada separa Estado y sociedad, cuya teoría más desarrollada elimina el mito de «la sociedad» y descubre que las relaciones sociales son estructuras de clase, cuya praxis general se basa, sin embargo, en que clase burguesa y sociedad civil se identifican. El intento de resolver «racionalmente» estas contradicciones, es la base de la grandeza y del fracaso de Hegel.

(Traducción del alemán de MONTSERRAT GALCERAN HUGUET)