

EL PRINCIPIO «WAS VERNUNFTIG IST, DAS IST WIRKLICH, UND WAS WIRKLICH IST, DAS IST VERNUNFTIG» A TRAVES DE LA FILOSOFIA HEGELIANA, CON ESPECIAL REFERENCIA A LA FILOSOFIA JURIDICO-POLITICA

SUMARIO :

El sistema hegeliano.—Sistematicidad y dialéctica.—Influencias hegelianas.—Originalidad de Hegel.—Terminología hegeliana.—La fórmula «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig».—Punto de partida de la especulación hegeliana.—*Fenomenología del espíritu* y «sistema de la ciencia».—La gnoseología hegeliana.—Lógica y Metafísica: panlogismo hegeliano.—La realidad de lo racional: «Was sein soll, ist in der Tat auch» y «Was vernünftig ist, das ist wirklich».—El sistema de la ciencia: objeto de la filosofía.—El concepto y la realidad.—La Razón y lo Absoluto.—La filosofía como «sistema de la razón».—El despliegue del concepto lógico y la dialéctica objetiva de la realidad.—Dialéctica de la Idea: *Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu*.—La *Lógica* hegeliana y la *Crítica* kantiana: superación del dualismo pensamiento y ser en la identidad panlogista de Hegel.—«Lo que es racional es real, y lo que es real es racional».—Filosofía de la Naturaleza y su conexión con la *Lógica*.—Los grados de la Naturaleza como fases de la Idea.—Filosofía del Espíritu.—El reino del Espíritu y el despliegue objetivo de la razón.—El Espíritu como razón y voluntad libre.—La *Filosofía del Derecho* de Hegel.—La racionalidad de la realidad social.—El Derecho y la Ética.—El Derecho y el Estado.—La *Filosofía de la Historia*: papel e importancia de la racionalidad de lo real en la concepción hegeliana de la filosofía de la historia.—Historia de la cultura e *Historia de la Filosofía*, como manifestaciones de la racionalidad de la Idea.—La realidad de lo racional y la racionalidad de lo real en la interpretación de la doctrina hegeliana.—Conclusión.

La pretensión de construir *a priori* todo, incluso la historia, como un proceso dialéctico de autorrealización de la Idea, proceso al que la experiencia tenía que adaptarse, es la más osada aventura de la razón, que agotó las fuerzas del idealismo. «Ningún hombre realizó tan gran esfuerzo para sacarse el universo de la cabeza» (1).

Esta fué la pretensión de Hegel y en eso consiste su filosofía toda.

(1) Ramiro DE MAEZTU: *La crisis del humanismo*, nueva edición, Madrid, 1945, pág. 37.

La construcción dialéctica hegeliana es, en efecto, un esfuerzo de la razón humana, un grandioso edificio de magistral arquitectura fabricado sobre las nubes del pensamiento humano. La filosofía de Hegel —afirma P. Asveld— «est un edifice que l'on pourrait croire suspendu dans les nuages» (2).

El «perpetuo devenir» de Heráclito va a recibir en la dialéctica hegeliana la más completa sistematización. Porque el «sistema», afirma el propio Hegel, es esencial a la filosofía y eso es su filosofía toda: sistema.

En una carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 escribe Hegel: «En mi formación científica, que empezó por necesidades subordinadas de los hombres, hube de ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil hubo de convertirse al par que en la fórmula de la reflexión, en un sistema.» Y doce años más tarde, en un escrito de 23 de octubre de 1812 y en oposición a Kant, quien había dicho que no se podía «aprender» filosofía, afirma Hegel que «también la filosofía tiene que ser enseñada y aprendida, lo mismo que cualquier otra ciencia». Aprendiendo «el contenido de la filosofía» no sólo se aprende a filosofar, sino que se filosofa ya realmente. Esto demuestra la idea que tenía Hegel del carácter científico de la filosofía. La filosofía debe constituir un todo sistemático porque «un filosofar sin sistema —dice en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*— no puede ser nada científico. Un contenido tiene su justificación sólo como momento del todo, y, fuera de esto, es un presupuesto infundado o una certidumbre meramente subjetiva».

La filosofía es para Hegel un complejo sistemático y Hegel es reconocido por muchos como el más sistemático de todos los filósofos que en el mundo han sido. El afán de llevar a sus últimos extremos la sistematización hace que sus obras, especialmente la *Lógica*, sean de lectura penosa y en extremo difícil. En aras del sistema sacrifica no pocas veces la claridad y a veces también la verdad de las ideas que expone. El sistema le obliga en ocasiones a forzar los hechos (como ocurre, por ejemplo, en la filosofía de la historia) y a escoger términos retorcidos, giros gramaticales y frases tan desusadas que sobrecogen y extrañan el ánimo del más avezado al lenguaje filosófico.

(2) Paul ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation.* Louvain, 1953, pág. 3.

En torno a una frase famosa entre todas de la jerga hegeliana girará el contenido de este trabajo.

Pero la sistematicidad de Hegel —dice uno de sus comentaristas— «non va naturalmente intesa nel senso di un ordine estrinseco delle discipline filosofiche e neppure come deduzione organica a costruzione sulla base *de uno piú principi*: Il vero presuposto del sistema hegeliana è la posizione del sapere absoluto, fuori *della* quale sembra contraddittorio l'atteggiamento stesso filosofico e senza senso il travaglio della vita. Questa posizione non è principio astratto di deduzione, è il punto de vista absoluto d'integrazione dell'esperienza, che trasmuta la sua disorganica frammentarietà propria dell'accezione empirica, in un'intima profonda organicità. La filosofia è in altre parole sistematica, in quanto in esse si ilumina l'intima legge di struttura e di vita della realtà, in quanto per il pensiero ogni posizione reale è tratta dal limite di un suo astratto essere in se, come può apparire alle forme di coscienza inferiore, e concepita nel suo rapporto al tutto, secondo l'universale sua legge di connessione» (3).

«Hegel ha tentato di reconduire all'unità originaria tutto il sapere, da cui le varie scienze derivano. Egli però non seppe adeguadamente salvare la distinzione nell'unità e giunge a togliere tutte le differenze» (4).

El ilustre pensador actual Herman Glockner, en su notable obra *Hegel*, I, Stuttgart, 1929, II, Stuttgart, 1940, explica la génesis del sistema hegeliano como la transformación «trágica» de un pantragsismo en un panlogismo.

La forma de esta sistematicidad del pensamiento filosófico es, para Hegel, la dialéctica. El método dialéctico es el alma motriz del proceso científico y el principio de donde deriva al contenido de la ciencia, immanente cohesión y necesidad y en el cual se funda la verdadera y no extrínseca elevación del conocimiento sobre lo finito.

Mas la dialéctica hegeliana no es una engañosa sofística. En su teoría de las antinomias de la razón. Kant ha demostrado que el pensamiento se contradice necesariamente; no le ha pasado inadvertido que la contradicción, la negatividad, parecen detener el pensamiento a cada paso; solamente que Kant no ha visto que estas con-

(3) A. BANFI: *G. G. F. Hegel. Il sistema filosofico*, seconda edizione, Verona, 1942, pág. 39.

(4) Bruno BRUNELLO: «Politica e Diritto», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, fasc. V, 1955, págs. 585-599, pág. 598.

tradiciones se resuelven y que la negatividad y la lucha son el resorte de toda la vida en el espíritu como en la naturaleza. Y que únicamente merced a esta resolución de la contradicción se logra, según Hegel, el «progreso científico». Lo dice él mismo: «La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación— es el reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente, porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior» (*Wissenschaft der Logik*, Introducción).

No hemos querido mutilar el texto, aun a trueque de resultar un poco larga la cita, porque él resume la esencia del método dialéctico hegeliano (esencial, a su vez, para comprender su filosofía), que si es «susceptible de un mayor perfeccionamiento» y de un mayor afinamiento en sus pormenores, es al mismo tiempo evidente para Hegel que constituye «el único verdadero», porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues el contenido en sí, «la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo», que lo impulsa hacia adelante, es el curso de la cosa misma.

El método hegeliano es constitutivamente dialéctico. Sin embargo, no debe confundirse con el de Fichte, aun cuando éste le sirviera de modelo. En la dialéctica de Hegel puede distinguirse la inmediación (*Unmittelbarkeit*) y la negación-mediación (*Aufhebung-Vermittlung*), pero realmente en la *Vermittlung* se funda toda ella, porque este estadio de superación de lo abstracto supone la ruptura de la limitación y la compaginación de los opuestos.

La dialéctica para Hegel, lo mismo que para todo auténtico dia-

lético, no es un mero método externamente adaptable al objeto, no es el esquema de una sucesión trimembre formal, sino la dinámica del objeto mismo. La dialéctica es estructuración y movimiento inmanente de la vida y de la realidad y, por tanto, del espíritu.

Pues bien, la dialéctica hegeliana con su mecanismo de la oposición, lucha (influencia de Heráclito) y contradicción (5), la negación y negación de la negación, sistematiza en un proceso unitivo el ser con el no-ser, el Ser con la Nada, la necesidad con la libertad, la Ética, Política y Derecho, lo racional con lo real y lo real con lo racional.

En todo el sistema hegeliano —dice Windelband— campea el punto de vista dinámico que aspira a comprender lo particular en función del todo, y el sistema de la razón que pone de relieve cómo la raíz del ser es el logos (6).

Leyendo y releiendo la filosofía de Hegel (a Hegel es imprescindible releerle para poder seguirle) no puede menos de reconocerse que ha construído un sistema acabado. El sistema de Hegel «representa uno de los mayores esfuerzos especulativos que el genio humano conoce», afirma el profesor Battaglia (7), y no decimos nosotros perfecto, porque también en las obras humanas caben perfecciones a las que no llega, a nuestro juicio, Hegel.

(5) «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi» (HEGEL: *De orbitis planetarum*. Disertación con la que HEGEL se habilitó en Jena en 1801).

Nicolás DE CUSA, adelantándose a HEGEL, había enseñado que las diversas fases del conocer: *sensus*, *ratio*, *intellectus* y *visio* se encadenan unas a otras y que la fase siguiente y más alta viene a dar precisión —*praecisio*— a la anterior más baja, sirviendo la última para armonizar las anteriores dentro de la unidad infinita. (Di o como *coincidentia oppositorum*.)

(6) W. WINDELBAND: *El idealismo alemán*, 2.ª edic., traduc. esp. de F. Larrayo, 1946, pág. XXVI.

(7) F. BATTAGLIA: *Filosofía del Derecho*, traduc. esp. a la 3.ª ed. italiana, E. de Tejada, Lucas Verdú, Madrid, 1951, pág. 309.

«Laboriosissimo scrittore» le llama ROSMINI (*Teosofía*, Torino, 1859, volumen V, página 245).

«El ingente sistema de Hegel, sin disputa el más genial de todos los filósofos del siglo XIX... Hegel creó un sistema total que representa el punto cumbre de la filosofía clásica alemana, y que es único por su grandiosidad y plenitud. Hizo de la idea de la evolución un factor decisivo del sistema racional, desde el momento que concibió la evolución del Universo como un todo lógico; y de este modo echó los cimientos de las ciencias históricas, muy florecientes en aquel tiempo.» (Wilhelm SAUER: *Filosofía jurídica y social*, edic. esp. Barcelona, 1933, páginas 48 y 49.)

La filosofía es para Hegel un complejo sistemático de ciencias llenas de contenido, que en el curso de la historia ha recibido una forma por obra de los grandes pensadores y, contra lo que creía Kant, puede enseñarse.

Heráclito y Parménides, Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles (8), entre los grandes filósofos de la antigüedad, ejercen notoria influencia en la construcción hegeliana. Los neoplatónicos Proclo y Plotino, San Agustín (8 bis); posteriormente Hugo de San Víctor, Nicolás de Cusa, maestro Eckhart, Maquiavelo, Spinoza, Leibniz, Vico y Montesquieu. Las ideas de la ilustración son claramente perceptibles en Hegel, no sólo las recibidas de las obras religiosas de Mendelshon y Lessing, sino las religioso-políticas de Rousseau y su entusiasmo juvenil por la Revolución francesa. Entre sus más inmediatos: Kant, Fichte (aun cuando no sea Hegel un kantiano o fichteano) y, sobre todo, Schelling, sin olvidar la influencia poética de Schiller y Hölderlin.

Señalar simplemente los puntos de coincidencia y subrayar las discrepancias que la filosofía de Hegel tiene con los grandes pensadores citados sería una gigantesca obra comparativa de las doctrinas filosóficas de todos ellos, para tener que repetir a veces el «nihil novum sub sole», aun cuando ciertamente a veces también parece quedar desmentido al menos en la desacostumbrada terminología hegeliana. A nada conduciría esto, ni tiene este modesto trabajo tales pretensiones, que lo serían de una gran obra.

Lo cierto es que Hegel, no obstante aquellas influencias, reparte palmetazos a uno y otro lado. Como si su carácter innovador en tan-

(8) Acerca de la influencia y a veces coincidencia de HEGEL con ARISTÓTELES, véase Nicolai HARTMANN: *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1933; Calixt HÖSCHL: *Das Absolute im Hegels Dialektik. Sein Wesen und sein Aufgabe. Im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als der Actus Purus in der Aristotelische Akt-Potenz-Metaphysik*, Paderborn, Schöningh, 1941; y Paolo GOSENZA: «Tra Aristote e Hegel», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1954, págs. 789-796.

Y sobre la influencia de la filosofía de PLATÓN en HEGEL, entre la numerosa bibliografía, véase FOSTER: *The political philosophy of Platon and Hegel*, 1953.

(8 bis) La idea hegeliana del Espíritu es, según el profesor Legaz, el término de una evolución que se inicia conceptualmente con San Agustín, el primero que concibió el Espíritu como el ente que puede entrar en sí mismo y que por eso vive segregado del resto del Universo.» (L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo a la traducción española de *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado* de Karl LARENZ, Madrid, 1942, pág. 3.)

tas cosas se resistiera a someterse ni aun a los que no pocas veces admira y sigue. Su convicción de hallarse en posesión de la verdad absoluta (lo que, por otra parte, contradice el espíritu de su sistema de la evolución), le hace juzgar con dureza e intolerancia —dice Messer— las opiniones que se separan de la suya, en las cuales no ve más que opiniones subjetivas, arbitrarias, «razonamientos vulgares». Y a más le llevó en ocasiones su presunción. Así, cuando se le hizo observar en cierto momento los contrastes entre su especulación y el mundo real, se limitó Hegel a contestar: «Tanto peor para la realidad.» Un pensador que, como veremos más adelante, ve en el Estado, y no en la idea o en el ideal del Estado, sino en el Estado históricamente dado, la Divinidad sobre la tierra, la razón sustancial, debe encontrar que las formas del ideal, las críticas y los razonamientos de los individuos no son más que opiniones y deseos subjetivos, suficiencia, «pretensiones de saber más que los otros», que desconocen la profunda verdad de la realidad histórica. Y en su celo por reducir el ideal a sistema, Hegel es injusto hacia los que no podían reputar ideal el sistema existente (9). Y la historia no ha dado la razón a Hegel.

Hegel es, sin duda alguna, un gran filósofo y, filosofando sobre las más variadas materias, construye, sistematiza el saber de ellas, crea filosofía.

Pero sería minimizar la genialidad de Hegel y desvirtuar la grandiosidad de su construcción considerarle como simple sistematizador u organizador de materiales ya existentes. Profundo conocedor de los griegos, excelente latinista, iniciado en las matemáticas y ciencias naturales y acostumbrado, según nos refieren sus biógrafos, a anotar todo lo que conocía por sus lecturas; nutrido de vastísima erudición y dotado de extraordinaria inteligencia, no le hubiese sido difícil ser un gran ordenador de aquellos saberes en los que era tan versado, y brindarnos en esquemas sistemáticos la doctrina de los que le precedieron.

No, no es Hegel de los que emplean elementos extraños, y si se sirve de ideas ajenas es para incorporarlas y hacerlas tan «suyas» que pierden en esta personal elaboración la estructura primitiva para salir del laboratorio intelectual hegeliano no con etiqueta o nombre cambiados, sino con fórmula y constitutivos nuevos. Hegel constru-

(9) Tal es, por ejemplo, la crítica mordaz que hace en el prólogo de su *Filosofía del Derecho* contra el kantiano FRIES.

ye desde los cimientos con materiales propios y organiza y sistematiza, hasta el virtuosismo, sus propios elementos. «Es enciclopedista y a la vez sistemático —afirma Brehier—; el enciclopedista no quiere dejar perder ninguna realidad positiva; el sistemático no quiere retener más que el producto de su especulación racional. La ambición de Hegel ha sido, desde el principio, unir tan íntimamente la enciclopedia y el sistema, que la realidad positiva quedara totalmente retenida por el sistema» (10).

No cabe duda de que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son —dice uno de sus biógrafos y admiradores— como «vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y, además, sin asa por donde agarrarlos» (11). Aún no hemos aprendido a «leer» a Hegel —afirma N. Hartmann—. No es fácil leerlo; y mucho menos venderlo y exponerlo (11 bis). Refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*, el segundo de los hermanos Spaventa (Bertrando y Silvio) dedicado, durante algún tiempo en que los reveses políticos le llevaron a prisión, a estudiar a Hegel, refiere en carta escrita a su hermano Bertrando los esfuerzos «che egli face per intendere questo difficile libro» (11 ter).

Leer a Hegel es estudiarlo y estudiarlo es sumergirse en una meditación profunda en la que no cabe la distracción y es así únicamente como se va recibiendo la impresión de un avance escalonado y lento, es únicamente de este modo como se puede, con no pequeños esfuerzos, ir conquistando posiciones más avanzadas en las que surgen nuevas dificultades y, por tanto, son precisos nuevos empujes de comprensión y nuevos asaltos a las posiciones, hasta ir tomando poco a poco —sigue el símil bélico— el intrincado sistema defensivo que constituye el «fuerte» de la filosofía hegeliana.

La construcción filosófica de Hegel, de indiscutible estructura arquitectónica, no se atiene con rigor a reglas gramaticales. El lenguaje de Hegel es personalísimo y su terminología desacostumbrada. «Yo sólo puedo explicarme las innegables dificultades del lenguaje de He-

(10) Emil BREHIER: *Historia de la Filosofía*, trad. D. Náñez, t. II, *Filosofía Moderna y Contemporánea*, Buenos Aires, 1948, pág. 618.

(11) Ernst BLOCH: *Die Selbsterkenntnis Erläuterungen zu Hegel*, 1947, traducción española W. Roces, 1949, pág. 12.

(11 bis) Nicolai HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus, Hegel*, E. Estiú, Buenos Aires, 1960, pág. 12.

(11 ter) Benedetto CROCE: *Silvio Spaventa dal 1848 al 1861*, pág. 206.

gel —dice su discípulo el jurista Sietze— del siguiente modo: este pensador pensaba hasta cierto punto en forma de sustantivos, de tal modo que al examinar un objeto, los nombres se le aparecían, por decirlo así, como figuras que actuasen las unas con respecto a las otras, y cuyos actos no había sino traducir a palabras. No porque le faltasen las reglas (no porque las ignorase, diríamos, tal vez, nosotros), sino porque traducía el contenido de sus pensamientos, lo que hacía que toda lengua, cualquiera que ella fuese, se le antojara extranjera» (12). Hegel estaba empeñado desde su juventud en la obra de «hacer hablar alemán a la filosofía» (según le dice en carta desde Jena, en 1805, al traductor de Homero), lo cual ya habían acometido cien años antes Thomasiaus y, sobre todo, Wolff (de quien proceden términos tan filosóficos como los de «relación», «representación» y otros, expresados todos ellos en perfecto alemán). Pero los términos inventados por Hegel en alemán sonaron durante mucho tiempo como algo verdaderamente desacostumbrado. Tal es el caso de expresiones como las de «ser en sí» (*an sich*), «ser fuera de sí» (*ausser sich*) y «ser en y para sí» (*in sich*), que son, por otra parte, fundamentales en toda la filosofía hegeliana.

Refiriéndose en general a la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, dice Jean Hyppolite: «Il y a condensé sa pensée en paragraphes souvent déconcertants par leur séchresse, et s'efforce de remédier à cette abstraction en y joignant des remarques concrètes, susceptibles d'étonner le lecteur qui ignore les travaux antérieurs du philosophe» (13).

Diríamos que Hegel, atento únicamente a la exposición de su pensamiento, de su sistema, prescinde de la forma, o, mejor, se inventa un lenguaje y hasta una fraseología gramatical, al margen de la gramática y del diccionario.

Hegel es, ante todo, filósofo, pero no es tan intrincada la filosofía (como no lo es la verdad que la filosofía debe perseguir) —aunque Hegel se propone «hacerla hablar en alemán»— para esa incompreensión que surge con no poca frecuencia al correr por sus obras.

Pero es que Hegel es también un poeta y poeta brillante, que

(12) ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 1884, pág. 361. También A. KOJEVE: *Introduction a la lecture de Hegel*. París, 1947.

(13) JEAN HYPOLITE: Préface a *Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*, traduc. franc. por André Kaan, de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de Hegel, 7.^a ed., 1940, pág. 8.

presenta sus imágenes cual Goethe, Shakespeare o su admirado Schiller, envueltas en poesía filosófica de difícil comprensión (14).

Si esto puede decirse de la terminología hegeliana, en términos generales, no es menos desconcertante el empleo de expresiones o fórmulas completas como «Hic Rhodus, hic saltus»; la «rosa en la cruz», que leemos en el Prólogo a la *Filosofía del Derecho* y vemos luego repetidas en alguna otra ocasión, lo que ha hecho pensar y dado pie a no pocos lectores de Hegel para recordar, al referirse a ellas, el emparejamiento de genio y locura.

En Hegel es frecuente —y se comprende que lo sea— encontrarse con pensamientos que son frases petrificadas en las que el propio filósofo en su constante proceso dialéctico y pretensión de unión de contrarios, quiere emparejar la oscuridad del pensamiento con la claridad de la expresión, alumbrando en el lenguaje una sabiduría profunda y de difícil comprensión.

No pretendemos ahora —no es ese nuestro intento— rebuscar en la retorcida fraseología hegeliana las expresiones más o menos desconcertantes (que no son pocas) que, si tienen un contenido intencional en el pensamiento de Hegel, no tienen ciertamente un uso precedente que pueda llevar inequívocamente a su inteligencia.

Pero si muchas frases desacostumbradas que encontramos en Hegel no tienen otro significado que el de una expresión de mayor o menor sentido e inteligibilidad, otras, en cambio, han tenido resonancias de universalidad porque ellas son todo un programa, un contenido filosófico, o mejor, el enunciado programático, prólogo, sistema y epílogo —todo— de una filosofía.

Tal es la frase que nos proponemos analizar: «*Was vernünftig*

(14) En carta de 16 de abril de 1795 a SCHELLING, HEGEL expresa su entusiasmo por los poetas Goethe y Schiller, haciendo gran elogio de las *Cartas* de este último, publicadas en la revista *Die Horen*, fundada en ese año por los dos, sobre todo del artículo *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen*, aparecido en el primer número.

Y en agosto de 1796 HEGEL escribe la poesía *Eleusis* en honor de Hölderlin y en agradecimiento al puesto de preceptor que éste le había proporcionado en Francfort y que suponía para HEGEL poder salir de Suiza, donde no se encontraba nada a gusto a juzgar por las cartas que en ese año y el anterior escribiera a Hölderlin y a Schelling. Interpretación y exégesis de esta poesía, en H. GLOCKNER: *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, 1940.

G. ROHRMOSER: «Schiller et Hegel. La réconciliation esthétique», *Archives de Philosophie*, t. XXIII, Cahier II, 1960, págs. 186-206.

ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» («lo que es racional es real, y lo que es real es racional»).

Si también los nombres tienen estrella, no les falta ésta a las expresiones, y pocas ciertamente tan deslumbrante como esta de Hegel. En efecto, su resonancia desde que Hegel la estampara en el Prólogo de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* es comparable a tantas otras, como el «*panta rei*» de Heráclito, el «*panton jrematon métron anzropos...*» de Protágoras, de tantas consecuencias a través de los tiempos; o al *etsi daretur Deum non esse* que tres siglos antes de Hegel repitiera Grocio en el célebre párrafo de los Prolegómenos de su *De Iure belli ac pacis* (15).

Sin embargo, del mismo modo que el principio evolucionista de Heráclito, la fórmula antropológico-subjetivista de Protágoras marcaron indiscutiblemente rumbos a la filosofía general con aplicaciones a otros campos del saber; y del mismo modo que la frase grociana fué indudablemente un programa que inició una etapa histórica en la filosofía jurídica y política, esta de Hegel es una tesis que compendia todo el panlogismo de su filosofía idealista. Esta como aquélla han sido objeto de las más variadas y dispares interpretaciones. Intentaremos presentarla con el sentido que Hegel le da, y que, a su vez, resulta de la comprensión de su sistema filosófico.

Dos años después de que Hegel, tras su accidentada y casi trahumante vida discente y docente, llegara a Berlín para sustituir en el Rectorado de aquella Universidad a Fichte, firmaba en 25 de junio de 1820 el discurso preliminar —*Vorrede*— de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (15 bis), que, como la Introducción de

(15) Decimos repitiera porque, mucho antes que GROCIO, BIEL, ALMAIN y Gregorio DE RIMINI, habían afirmado lo mismo, si bien la expresión recibió del jurista holandés, y más de sus inmediatos seguidores, un significado nuevo que no le habían dado sus predecesores, y en virtud de cuya interpretación se ha hecho de GROCIO campeón de un cierto laicismo jurídico.

(15 bis) El título completo de la obra hegeliana es: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlín, 1821. Utilizamos las conocidas ediciones de G. LASSON: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen neu herausgegeben von Georg Lasson, Leipzig, 1911. Band 124 Philosophische Bibliothek; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit den Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen. In Anhang. Hegels Zusätze in seinem Handexemplar. Dritte Auflage. Band VI Hegels Sämtliche Werke. Leipzig, 1930; y también la más reciente de HOFFMEISTER: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit eigenhändigen Rambemerkungen in seine Handexemplar der

la *Wissenschaft der Logik* o el Prefacio de la *Phenomenologie des Geistes* o de la *Philosophie des Geistes*, nos sitúan de lleno en el ambiente intelectual y contenido doctrinal de la obra. Precisamente porque los Prólogos de Hegel a sus obras son un anticipo del contenido de éstas, no nos extraña que en el discurso preliminar de las *Grundlinien* encontremos esta frase lapidaria, porque siendo ella comprensiva de principios fundamentales de su filosofía, de ellos ha de hacer aplicación al Derecho y al Estado, que constituyen el objeto especial de su *Filosofía del Derecho*, que, a su vez, representa para Hegel el fruto maduro filosófico de los estudios políticos, de la ciencia del Estado y de filosofía jurídica que le habían preocupado no poco desde su juventud.

Esta frase de Hegel, que a tantas y a tan contradictorias interpretaciones se ha prestado, es expresión profunda de su filosofía del conocimiento, de la cual es preciso arrancar, y de su filosofía del ser. Y por ello, si ciertamente fué formulada en el enunciado escueto que queda literalmente apuntado, por primera vez en las *Grundlinien* y repetida después en el párrafo 6.º de la *Enzyklopädie*, por responder al pensamiento todo de su sistema, a ella llega Hegel, por pasos lógicos y progresivos, desde el principio de aquél, desde la propedéutica o introducción, al sistema, como suele considerarse su *Phenomenologie des Geistes*, aunque nosotros consideremos ya esta obra más que como introducción, como una verdadera parte del sistema mismo.

En efecto, el camino que recorre el espíritu desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto —y este es el objeto y contenido de la *Fenomenología*— aparece en Hegel como un esfuerzo metódico y un desenvolvimiento de la conciencia consigo y con sus contenidos.

Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage. Band XII Hegels Sämtliche Werke. Neue Kritische Ausgabe. Hamburg, 1955. Y las traducciones: italiana, de A. NOVELLI: *Filosofía del Diritto. Il Diritto di Natura e la Scienza della Politica de G. F. Hegel*. Con ilustrazioni di Eduardo GANS, Napoli, 1863 (a); la francesa, *Principes de la Philosophie du Droit*, de André KAAAN, con prefacio de Jean HYPPOLITE, 7.ª ed., 1940, en la que por cierto observamos que se omiten los subrayados del propio Hegel, que tanta importancia tienen y tan significativos son algunos de ellos; la española, parcial, de F. GONZÁLEZ VICÉN, *Filosofía del Derecho*. Introducción. La eticidad (párrafos 1-33 y 142-157), Madrid, 1935.

(a) Hay una reimpresión reciente de «Lineamenti di Filosofia del Diritto», tradotte da F. MESSINEO, con la *Nocte alla Filosofia del Diritto*, tradotte da A. PLEBE, nuova edizione, Bari, Laterza, 1954, págs. XVIII-557.

Cuando describe las formas de la conciencia en este recorrido ascendente, con ello no sólo reúne una serie de modos fenoménicos, sino que esas distintas formas son momentos necesarios de un todo que sólo en cuanto todo tiene realidad, y estos momentos —que, por otra parte, no son rígidos— constituyen el movimiento mismo del conocimiento.

Si Kant construye una *Crítica de la razón pura* y en ella se pregunta por las fuentes y los límites del conocimiento y había mostrado cómo tienen que regirse los objetos por las leyes del conocimiento, para Hegel no es eso suficiente. En la *Crítica* kantiana Hegel ve aún el dualismo, no superado, de la forma y el contenido, del *pensar* y del *ser*, y sólo una mera concordancia «formal» entre el conocimiento y sus objetos es para él una simple abstracción y reflexión.

Si Parménides, al que en este punto sigue Hegel, había identificado el pensar y el ser, considera, sin embargo, a éste como algo fijo e inflexible sujeto a los principios de identidad y de contradicción que limitan el ejercicio de la razón.

Si Heráclito, cuyo evolucionismo del *panta rei* tanto ha de influir en todo el sistema hegeliano, no considera ciertamente a la naturaleza como algo estático, sino como perpetuo «devenir», al mantener, no obstante, el dualismo ser y razón y entender por ésta una facultad cognoscitiva del hombre, al intentar éste conocer la naturaleza se encuentra que ésta «fluye», por lo que es imposible aprehenderla conceptualmente; de ahí su escepticismo.

Hegel va a resolver, diríamos que en síntesis dialéctica, la oposición entre ambas filosofías, afirmando con Parménides que pensar y ser se identifican. Pero tampoco afirma dogmáticamente una vacía identidad que no reconoce diferencias, sino que la identidad esencial encierra ya en sí, para él, la antinomia. No es un ser rígido, sino un incesante e infinito proceso dialéctico —en lo cual sigue a Heráclito, pero superando el escepticismo de éste con la afirmación de la existencia de la realidad, de la razón como *la* realidad esencial— un continuo luchar con contradicciones siempre nuevas que, por otra parte, siempre son superadas en el proceso triádico, y a través de las cuales avanza la identidad no desplegada hasta llegar a la identidad desplegada.

Hegel parte de un absoluto cuya realidad y conocimiento por el hombre da por sentado. Pero a diferencia de Schelling, que considera lo absoluto como indiferenciado, sin cualidad y, por tanto, como algo sin propiedades determinadas, por lo que el mundo no

puede ser explicado por el absoluto, Hegel afirma que el absoluto ha de comprenderse como algo que tiene en sí diferencias, o que se diferencia en sí, y que en la posición, negación y superación de estas diferencias se muestra como un sujeto dotado de autoactividad que se desarrolla y que en esta actividad evolutiva produce toda la realidad de tal manera que sólo al final es lo que es en verdad: espíritu, espíritu absoluto.

Pero lo absoluto no es para Hegel un principio fijo, semejante a una cosa material y únicamente punto de partida, sino que es el todo con todos los momentos de su movimiento, con su carácter de proceso dialéctico; es el eterno paso de uno a otro del pensar y del ser. Las contradicciones inherentes a sus momentos no lo reducen a la nada, sino que producen justamente el continuo movimiento lógico-dialéctico del espíritu.

Hegel ve aquí en lo absoluto la simultánea unidad y diversidad. Pues es lo que se concibe a sí mismo. Su autodiferenciación es, por necesidad, autodesdoblamiento, y en el desdoblamiento se opone como lo otro de sí mismo. En cuanto otro, lo absoluto es el mundo; y como mundo es, a su vez, objeto de conocimiento. Pero como tal está muy lejos de ser una mera representación o algo producido por el que conoce. De este modo rechaza el idealismo en su forma subjetiva, que para él era también la de Kant y Fichte, Mas como el que conoce en el mundo es, a su vez, el mismo absoluto —que se tiene a sí mismo por objeto, entendido como «su otro»— se desprende que la verdadera esencia de todo conocer es el autoconocimiento de lo absoluto. En su oposición al objeto, el espíritu absoluto es, sin embargo, uno consigo mismo (15 ter.)

Se hace por Hegel el grandioso ensayo de recoger en el pensar la vida del ser todo. Una teoría de la dinámica de lo real.

El camino del conocimiento no es, como en Kant, caracterizado por un modo enteramente formal, sino como un formarse en duro luchar con contenido y forma.

La teoría del conocimiento y la ontología quedan así unidas, pero no porque la teoría del conocimiento resulte dependiente de supuestos metafísico-dogmáticos, sino de tal modo que se considera el conocimiento como una reiterada polémica con el ser y el ser como un movimiento hacia el conocimiento.

A diferencia de lo que sucede en el racionalismo kantiano, la

«cosa en sí», la realidad empírica no son despreciadas ni separado lo *a priori* del contenido empírico, sino que el conocimiento en su actividad productora crea por sí mismo la realidad incluso cuanto al contenido. Lo que en Kant es separación es en Hegel identidad entre forma y contenido como lo es entre pensar y ser. Y si los objetos no son algo que esté fuera del pensamiento, sino su propio contenido, es evidente que el conocimiento no se limita, como en Kant, a los «fenómenos», sino que llega a las «cosas en sí», si así llamamos a los objetos del pensamiento.

El contenido de la experiencia adquiere en Hegel un nuevo sentido. El conocimiento no es un mero reproducir realidades empíricas o metafísicas (teoría de la lógica tradicional), no es un mero construir con conceptos, no es tampoco un suponer una legislación de la conciencia en los objetos de la experiencia, sino que es más bien una experiencia esencial llena de contenido, tanto de la conciencia como del ser. El ser *deviene* la conciencia y la conciencia *deviene* el ser, y únicamente en el proceso como un todo se constituye tanto el conocimiento como la realidad misma. Por eso las fases de la conciencia, tal como las presenta la *Fenomenología* hegeliana, han de representar a la vez fases del ser, y han de tener también la significación de momentos lógico-conceptuales en la ciencia de la filosofía (16).

Si la *Fenomenología del Espíritu* fué presentada por el propio Hegel como «primera parte del sistema de la ciencia» (17), la consideración madura del sistema ha de hacerla en la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, constituida por dos partes: una racional —la *Lógica* o ciencia del espíritu puro o de la Idea en sí—, y una real o ciencia de la realización del espíritu y la Idea, en que la Idea sale de sí misma en la realización natural (*Filosofía de la Naturaleza*) y realización espiritual (*Filosofía del Espíritu*) en que la idea vuelve a sí misma.

La *Fenomenología* contiene en cierto modo la gnoseología he-

(16) W. Mooc: *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. J. Gaos, Madrid, 1931, página 198.

(17) Las palabras entrecomilladas fueron puestas por HEGEL como subtítulo en la primera edición de la *Fenomenología* (año 1807) y suprimido en la segunda edición (póstuma) en 1832. La *Fenomenología del Espíritu* es la primera realización conceptualmente completa; es un sistema y pretende ser admitida como tal. Pero al mismo tiempo es una parte del sistema, próximo aún a la *Doctrina de la Ciencia*.

geliana. «Sin subestimar ni exagerar, podríamos decir —afirma E. Bloch— que toda la *Fenomenología* está empapada de teoría del conocimiento, aunque a su modo. No en vano se ocupa constantemente de las implicaciones y, a la par, de las diferencias entre la conciencia y el objeto, entre el objeto y la conciencia de él» (18). Es una vasta preparación para la Ciencia, que intenta hacer admisible la concepción hegeliana del saber y el punto de vista del idealismo absoluto. Para ello se traza la historia del devenir dialéctico del espíritu cognoscente, que en grados, por etapas o estadios sucesivos se eleva sucesivamente sobre sí mismo hasta los más amplios horizontes de la Ciencia, y llegar, siempre por caminos dialécticos, a alcanzar la zona del idealismo absoluto por superación de toda oposición.

La *Fenomenología* es en el pensamiento de Hegel una introducción a la *Enciclopedia*. Estaba destinada a elevar el pensamiento del lector a aquel grado supremo en que pueda comprender el sistema del mundo (19). La *Fenomenología* no es otra cosa que la empresa de llegar a un grado más alto de la conciencia, es decir, hasta el punto en que se inicia la *Lógica*.

Hegel ha antepuesto la *Fenomenología* a la exposición de su sistema. Como lo absoluto es el espíritu —*Das Absolute ist der Geist*— nos dice en el párrafo 384 de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, y la verdadera esencia es aprendida en el conocimiento de sí, puede encontrarse en la conciencia y sus formas el camino que lleva al espíritu.

Lo absoluto, objeto de la *Lógica*, sólo alcanza el grado final, el de ser espíritu que se penetra a sí mismo, con su propia autoconciencia. Por tanto, semejante conciencia supone los grados inferiores de la conciencia.

Pero a diferencia de Fichte y Schelling, que comienzan su filosofía por el saber absoluto partiendo de una «intuición intelectual» que contenga al mismo tiempo la autoconciencia del absoluto, declara Hegel injustificado el entusiasmo que comienza inmediatamente

(18) Ernst BLOCH, ob. cit., pág. 176.

(19) La *Fenomenología del Espíritu* «vale come introduzione giustificatrice del sistema filosofico, como garanzia della validità del suo principio, raccoglie e dà significato in un equilibrio dinamico, rico di concessioni e di contrasti a tota l'esperienza spirituale che era afficrata, varia, profonda e tragica negli anni precedenti». (A. BANFI: *Hegel. Il sistema filosofico*. Estratti. Introduzione, commento e note, 2.^a ed., Verona, 1942, pág. 34.

te con el saber absoluto y que acaba con los demás puntos de vista, prescindiendo sencillamente de ellos. Hegel, por el contrario, parte de la conciencia empírica del mundo sensible, de la conciencia del individuo, que se sabe en oposición a una realidad objetiva; el ser inmediato que ofrece una apariencia del ser, que se convierte sin cesar en su opuesto. El espíritu, desde ese punto de partida, ha de elevarse recorriendo diversos estadios o «fenómenos» hasta llegar al punto de vista filosófico del saber absoluto (20).

La *Fenomenología del Espíritu* pretende ser la teoría universal del conocimiento, es decir, una gnoseología no limitada al conocimiento de las cosas. Pero aun en otro sentido es teoría de la experiencia, en una dirección que también se aclara por contraste con la de Fichte. La *Fenomenología del Espíritu* es el saber de la experiencia. Por eso la dialéctica de la experiencia es visible en la fenomenología como dialéctica del saber filosófico.

La esencia de la dialéctica la desarrollará Hegel en la *Lógica*, pero es importante ver que ya en la *Fenomenología* su esencia está lejos de ser un problema metódico, sino que reside en la cosa y sólo a partir de ella se transfiere al método.

En la introducción a la *Lógica* muestra el propio Hegel su punto de partida y el itinerario que recorre el espíritu: «En la *Fenomenología del Espíritu* he expuesto —dice— la conciencia en su movimiento continuado a partir de la oposición inmediata entre ella y el objeto, hasta llegar al saber absoluto. Este camino pasa por todas las formas de la relación entre la conciencia y el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia.» La primera forma de la conciencia es la de la certeza sensible, rica en contenido concreto, pero considerada en su contenido lógico es la verdad abstracta más pobre, pues sólo dice de la cosa que es; su verdad sólo contiene el ser puro; en la conciencia sólo hay, además, el yo puro como un esto, e igualmente el objeto como un puro «esto» en la plenitud de su determinabilidad. El yo sólo tiene la certeza por mediación de otro algo —la cosa— y la cosa sólo por medio del yo llega a la certeza. La esencia de la certeza sensible no radica ni en el objeto ni en el yo, sino que ambos son sólo momentos del todo. Porque «lo verdadero es el todo».

Contra el realismo sensualista afirma Hegel que con la certeza

(20) A. MESSER: *De Kant a Hegel*, trad. P. Bancos, 2.^a ed., Buenos Aires, 1942, pág. 208.

sensible no está en modo alguno asegurada la verdad absoluta de la existencia de las cosas singulares, individuales, concretas. Pero la conciencia no se limita a aceptar en una actitud estática o pasiva las apariencias inmediatas, sino que al presentar un esto y un aquí como un simple coincidir de muchos estos y aquís y en un universal, encuentra su verdad más bien en lo universal, y así logra la percepción (*Wahrnehmung*): aprensión de lo verdadero que hace de lo universal su principio en cuanto que toma el objeto tal como es en sí, es decir, como un universal pura y simplemente, que se expresa a través del objeto en que es puesto. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción y no a la certeza inmediata.

Esta conciencia perceptiva y percipiente sólo consigue una universalidad sensible —la expresada en la pluralidad de objetos—. Por lo que se hace precisa la aprehensión de la relación existente entre los objetos diferentes en una fase superior —y esto es el intelecto (*Verstand*)— en el que se alcanza una unidad esencial de singularidad y universalidad. La conciencia llega así a los pensamientos y aprehende la universalidad incondicionada como objeto por medio del entendimiento. Las contradicciones de que no puede entenderse el empirismo de la percepción son superadas en esta fase superior del entendimiento, donde se reconoce que el contenido considerado como verdadero por la percepción es inherente a la forma y en ella se disuelve. «La función del entendimiento es concebir. Con el concepto se introduce la penetración en el objeto y comienza su disolución. La percepción percibe la cosa como algo autónomo; el entendimiento supera tal autonomía. En la percepción lo universal se opone a lo particular; el entendimiento capta lo universal «en» lo particular como su «forma». Todo esto lo hace el concepto en su función primera y más inmediata, es decir, en la que concibe el objeto, pero no a sí mismo.

»Frente al fenómeno objetivo y fugaz («fluyente» como la llama heraclítea) del mundo sensible, surge como un verdadero mundo un mundo suprasensible, superado y purificado de la oposición de lo universal y lo particular, hecho para el entendimiento. Pero en este mundo suprasensible lo interior o el más allá suprasensible es un puro más allá para la conciencia, un vacío que no puede conocerse. Mas como proviene del fenómeno aun cuando no lo integre totalmente, lo suprasensible significa lo sensible tal y como es en verdad; es un mundo que reside más allá del mundo percibido.

pero se halla en éste tan presente como él y es un inmóvil e inmediato arquetipo.»

Revélase en este momento el movimiento dialéctico como principio activo de organización de las instituciones, con lo que consigue no sólo un conocimiento más profundo de las cosas, sino también una revelación de sí mismo, la autoconciencia o *Selbsbewusstsein*. Pero todavía no se sabe lo que es en propiedad. Se mostrará también que el conocer de lo que la conciencia sabe, al saberse a sí misma, necesita ulteriores formalidades (*Umstände*). Tal investigación necesita, pues, una nueva profundización (20 bis).

Si hasta aquí lo verdadero era para la conciencia algo distinto de ella misma, en esta fase de autoconciencia o conciencia en sí, el objeto ya no es algo extraño a la conciencia independiente, como lo era en la conciencia sensible —un esto—, en la percepción —como cosa singular y universal sensible—, y en el entendimiento —como interior vacío—, sino que reside en la conciencia misma, se toma a sí misma por objeto, superando de este modo en la marcha dialéctica los tres momentos anteriores. En la conciencia de sí es donde tiene la conciencia «su punto crítico a través del cual avanza desde la apariencia multicolor del más acá sensible y desde la noche vacía del más allá suprasensible, hasta el día espiritual del presente».

Quiere la conciencia salir de la subjetividad y experimenta la inquietud de superarla y llegar a la certeza de que *el no-yo* (objeto) *es idéntico al yo* (sujeto). Adquiere de este modo la conciencia de sí una nueva forma, deviene así conciencia de sí libre o pensante, cuya esencia consiste en la infinitud o el puro movimiento de la conciencia.

Pensar no es un mero representar en que el objeto es algo distinto de la conciencia, sino que el pensar se mueve entre conceptos que, a la vez, son algo que es y que pertenecen inmediatamente a mi conciencia. La conciencia alcanza la certeza «de ser en su singularidad absolutamente en sí o toda realidad. De este modo la conciencia se eleva por encima de las fases de la conciencia y de la conciencia de sí hasta la fase de la razón (*Vernunft*) que se esfuerza por explicar el objeto por medio de su pensamiento. Su *pensar* es para ella inmediatamente la misma realidad. La conciencia se encuentra en la posición del idealismo.

(20 bis) N. HARTMANN, ob. cit., pág. 143.

El principio del idealismo, tal como lo expresa aquí, se diferencia en un punto esencial de todo lo que se ha propuesto acerca de él. Cuando Hegel —dice N. Hartmann— afirma: «la razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad, tal es como el idealismo expresa su concepto», lo nuevo no se halla en la tesis misma ni en la definición de la razón ni en la afirmación de que esto sea idealismo; lo nuevo consiste en que toda la proposición es el resultado de un proceso gradual en que la conciencia ha logrado dicha «certeza» mediante ella; o con otras palabras: es la circunstancia de que a pesar de haber partido originariamente de muy otra convicción (de la certeza sensible), haya hecho continuamente la «experiencia», en el mundo de su propias configuraciones, de que ella misma «es toda la realidad» (20 ter).

En un principio, la realidad o el en sí de la razón sigue siendo un universal, una abstracción de la realidad; el yo es sólo la pura esencia de lo que es en cuanto realidad pensante o la categoría simple. Pero ésta tiene en sí la diferencia; es el género de una pluralidad de especies en las que se representa. La conciencia como esencia es «todo ese mismo proceso consistente en pasar de sí misma como categoría simple a la singularidad y al objeto, y en intuir en este último este proceso, superarle y apropiárselo como un proceso diferenciado y expresarse como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto.

Frente al idealismo subjetivo, «vacío», que sólo afirma el concepto abstracto de la razón como verdadero y que no pasa de ser un inquieto buscar, un contradecirse como el que expresaba el escepticismo, de un modo negativo, la razón real —afirma Hegel— tiene «conciencia de no ser en verdad como certeza, como yo, todavía la realidad, y se siente impulsada a elevar su certeza a verdad y a llenar el vacío mí». Pero la razón —prosigue— tiene «un interés universal por el mundo, porque es la certeza de estar presente en él o de que *el presente es racional* (el subrayado es nuestro). En la interioridad de ese mundo —descubierto como su nuevo mundo real que tiene para la razón interés en su permanencia como antes lo tenía sólo en su fugacidad— su existencia viene a ser para ella su propia verdad y presente. La razón descubre que las cosas son verdaderas porque «lo que tiene que ser existe efectivamente»: *«Was sein soll, ist in der Tat auch»*, fórmula de la *Fenomenología*

que expresa en cuanto al sentido y que prepara la conocida y célebre frase posterior del prólogo de la *Filosofía del Derecho*: «lo que es racional es real, y lo que es real es racional.» «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*»

El pensamiento intenta imprimir un sello sobre el mundo, quiere objetivarse en la creación de la civilización y de la cultura en sus más variadas manifestaciones, realizar un orden social. La razón se convierte en realidad objetiva, en espíritu que se realiza objetivamente.

Las fases de la conciencia, según las caracteriza la fenomenología hegeliana, han de representar, pues, a la vez, fases del ser y tener.

Examina Hegel la realización del espíritu en el mundo moral, la familia, la sociedad a través de la vida, la historia. Considera la autonomía que el espíritu logra en la moralidad el paso de la vida individual a la vida moral colectiva, donde los hombres viven unos para otros y realizan así lo absoluto, el reino de Dios. Llégase de este modo a la religión, en cuyo desarrollo Hegel distingue también tres momentos en los que el espíritu se revela en determinadas formas. Entre los momentos del espíritu escoge la religión determinada aquella forma que le corresponde: en primer lugar el espíritu se sabe como su objeto en forma natural o inmediata —fase de la religión inmediata o natural—; en la segunda fase, la de la religión del arte o religión artística, que supera la naturalidad y el espíritu se sabe en la forma del yo; una tercera fase es la de la religión revelada en la que el espíritu tiene la forma del ser en sí y por sí.

Pero si la religión sólo en el representar aprehende lo que el espíritu es, la conciencia sólo es el verdadero saber de espíritu mismo. La religión es intuición, no concepto. Es lo que es en sí y también para nosotros (es decir, para el que la considera filosóficamente), pero no es para-sí. Es menester una reflexión sobre sí mismo para que el espíritu alcance su concepto. Esta reflexión es la ciencia (20 cuart.). En el saber es donde logra el espíritu el concepto como el elemento puro de su existir, y en la conciencia se despliega. Mas en el eterno proceso dialéctico hegeliano, los momentos ya no son aquí formas de la conciencia y de la conciencia en sí, sino momentos puros, emancipados del fenómeno de la conciencia.

(20 cuart.) Pero no se trata de una ciencia cualquiera, sino de la ciencia en que el espíritu absoluto se sabe a sí mismo. Y esta ciencia es la filosofía.

Al dar así el espíritu a su pleno y verdadero contenido a la vez la forma del yo y realizar por este medio su concepto y permanecer en esta realización en su concepto, es el momento en que el espíritu toma la forma del saber absoluto. Es —como dice el mismo Hegel— el espíritu que sabe en forma de espíritu o el saber conceptuante. El espíritu aparece de este modo como siendo la «ciencia» y se reconoce a sí mismo y esto para sí como espíritu. En esto consiste su movimiento en el cual obtiene su realidad. «El saber absoluto —afirma Hegel— es la verdad de todas las formas de la conciencia, porque como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza del mismo, y la verdad se igualó con esta certeza como ésta se igualó con la verdad» (21). La *Fenomenología* deja ya al descubierto el vasto fenómeno dialéctico del saber absoluto.

Termina así el recorrido del espíritu desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto. Sólo a ese nivel se da la ciencia propiamente dicha. La conciencia descubrió que es autoconciencia; la autoconciencia, que es razón; la razón, que es espíritu; el espíritu que es el autoconcebirse conceptualmente. De este modo, la exposición del saber fenoménico conduce al saber real.

Lo que le quedaba que hacer a Hegel era dar en una *Lógica* un contenido al pensamiento puro, a la razón, enérgicamente afirmada, pero aún no explícitamente definida en la *Fenomenología*, una *Lógica* en la que las formas de la conciencia se concreten en conceptos determinados del saber absoluto. Después demostrar en un sistema total del universo de qué modo ésta se realiza en la Naturaleza (*Filosofía de la Naturaleza*), en la vida humana, en la historia, en el arte, la religión y la filosofía (*Filosofía del Espíritu*).

La *Fenomenología*, como hemos visto, no ha hecho sino anticipar el *sistema de la razón* y prefigurarle; le contiene bajo una forma subjetiva (en el observatorio de la conciencia) y la sucesión, no temporal, de sus metamorfosis.

Consecuencia de esto es que la evolución psicológica del hombre individual, concebido como un individuo universal como espíritu consciente de sí mismo, y la evolución histórica de la humanidad se funden en una sola, ya que el individuo universal represen-

(21) *Wissenschaft der Logik*, Ciencia de la Lógica, Introducción. Trad española, Mondolfo, 1956, pág. 65.

ta en cada caso el espíritu en un grado determinado de su madurez histórica.

Para Hegel la suprema realidad es la Razón, el espíritu del mundo, que es *en-sí* mismo (*an sich*); mas luego se proyecta *fuera de sí* realizándose encarnado en las creaciones objetivas, se realiza alienándose en los objetos exteriores a él, es *para-sí* (*für sich*); después retorna en sí mismo (*an und für sich*), tomando conciencia de lo que ha sido o devenido en las fases anteriores.

La *Enzyklopädie des Philosophischen Wissenschaften* presentará así el sistema completo bajo forma objetiva y absoluta.

La diferencia entre la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* —afirma P. Roques— es la que puede establecerse entre el pensamiento que se hace y el pensamiento tal como es en la estabilidad de su perfección; entre el pensamiento psicológico y el pensamiento puro. La *Fenomenología* es una especie de historia natural evolucionista del pensamiento, y este carácter de ciencia descriptiva de los fenómenos lo demuestra su denominación y es lo que la titula. Pero la *Fenomenología* de Hegel, como después la de Husserl, nacida de supuestos totalmente distintos de los hegelianos (22), no es una obra de pura descripción psicológica, sino que, por el contrario, tiene ya un carácter netamente constructivo. No busca en las formas fenoménicas lo accidental, sino verdades esenciales; una y otra no pretenden definir lo empírico, sino lo apriorístico, y prescinden del *hic et nunc* como es aprendido por la psicología y la ciencia histórica, para ir más allá, para obtener la esencia, el *eidós*, lo universal esencial —en términos hegelianos—.

La distinción de la *Fenomenología* del resto del sistema de Hegel recuerda —prosigue Roques— a la que la filosofía contemporánea establece entre el psicologismo y el logicismo: así podemos describir exteriormente el modo cómo los hombres razonan o la génesis psicológica de la idea de causa; pero podemos también fundar por el esfuerzo del pensamiento puro las leyes absolutas del razonamiento y definir lógicamente la idea de causa, y haciendo esto pasamos del estudio de las operaciones mentales prácticas al de las

(22) Puede verse a este respecto el estudio reciente de Rudolf BOEHM: *Husserl et l'idealisme classique* (*Revue Philosophie de Louvain*, t. 57, 1959, págs. 351-396), en el que se expone la solicitud adoptada por HUSSERL en relación con el idealismo clásico. Asimismo ROMAN INGARDEN (Kraków): *Über den transcendentalen Idealismus bei Husserl*, en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959, págs. 190-203.

leyes teóricas, pasamos de la constatación empírica de lo procesos del pensamiento vulgar a las cuestiones de derecho y a las verdades apodícticas; en otros términos, de una ciencia fenomenal a una ciencia noumenal. La Fenomenología es una mezcla extrañadamente sutil de psicología descriptiva o constructiva, de filosofía del conocimiento y de filosofía de la historia; la evolución del espíritu humano, del espíritu individual y del espíritu colectivo en el curso de la historia (23).

No intentamos aquí, no es ese nuestro propósito, presentar un esquema más o menos detallado del «sistema» filosófico de Hegel, ni menos hacer nuestro su sistema, sino únicamente hace ver cómo su construcción dialéctica le lleva lógicamente, conceptualmente, a la identificación de *pensar* y *ser*, de lo *racional* y lo *real*, que es lo que caracteriza el idealismo absoluto de este filósofo.

No valoramos aquí tampoco. Simplemente exponemos.

La historia subjetiva, cuyo desarrollo había reconstruido Hegel en la *Fenomenología*, va a tener su paralelo en la historia objetiva construida por el sistema de la ciencia, en la *Lógica*, la *Filosofía de la Naturaleza* y en la *Filosofía del Espíritu*. Estas son las tres grandes disciplinas que constituyen la *Enciclopedia* filosófica. Esto es: el espíritu, única realidad, se manifiesta como sujeto, como objeto y como fusión de sujeto y objeto. Los momentos de este proceso triádico, que no es temporal sino eterno, constituyen la tesis (posición), antítesis (oposición) y la síntesis (integración armónica y superadora de la oposición).

La Fenomenología, que era para Hegel la primera parte del sistema, nos llevó, por grados sucesivos, de la percepción sensible hasta el saber absoluto, del que parte el *sistema de la razón*. La Fenomenología es una ascensión que por vía del conocimiento nos sitúa en la lógica, para luego descender por la vía del ser a la Naturaleza y reintegrarse en el tercer momento en el espíritu absoluto, volviendo al punto de partida, con lo que se cierra el proceso circular en que consiste el conocido método hegeliano. Porque el proceso dialéctico de Hegel es un continuo «seguir siempre adelante», marchando por la correa sinfín de la tesis, antítesis y síntesis, para volver al principio de donde se salió. El sistema de Hegel —dice J. Hypolite— es un «círculo de círculos»: «Le système est un cercle de

(23) P. ROQUES: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, París, 1912, págs. 106-7.

cercles. Les trois principaux cercles sont la Logos, la Nature et l'Esprit» (24).

La filosofía tiene que ser conocimiento del «espíritu absoluto». Por tanto, tiene que conocerlo en su idea, en su separación y en su retorno a sí mismo. De esta manera, la filosofía se debe articular en la teoría de la idea, de la naturaleza y de la eticidad. La primera es la lógica y la metafísica; la tercera es la ética, que prácticamente coincide con la posterior filosofía del espíritu.

La *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* contiene y deduce con gran habilidad dialéctica toda la diversidad de las cosas y de las ciencias; una enciclopedia filosófica en la que las ciencias filosóficas tradicionales (lógica, psicología empírica y moral) no sean tratadas en su forma «anticuada», sino bajo la forma nueva de un sistema de conceptos bien ordenados. Estos conceptos son las leyes generales del mundo de la naturaleza y del mundo del espíritu (*das Allgemeine der geistigen und der natürlichen Verhältnisse*) (25).

La filosofía es el sistema de los conceptos. La filosofía es el sistema de la razón.

Para Hegel la filosofía *weil sie das Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit des *Erfassen des Gegenwartigen und Wirklichen...*; es expresión conceptual de la respectiva época histórica, está en íntima relación con la época, con el espíritu del tiempo, en cierto modo lo trae a conocerse a sí mismo. «Dass was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfafbt*» (26), el subrayado es del propio Hegel. Por consiguiente, la filosofía tiene que comprender lo devenido; su misión no es enseñar cómo debe ser el mundo para lo cual —declara Hegel— llegará siempre tarde, porque el pensamiento es el último producto del proceso universal. La filosofía «es el pensamiento del mundo, que no aparece en el tiempo hasta que la realidad ha terminado su proceso de formación y ha cuajado en él». Cuando la reflexión se despierta es indicio de que ha vivido una forma vital. Cuando la filosofía retrata en gris ya

(24) Jean HYPOLITE: Préface a *Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. franc. por André Kaan de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7.^a ed., 1940, pág. 9.

(25) *De los cursos o de la enseñanza de la filosofía en la Universidad*, obras, tomo XVII, pág. 349.

(26) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, Las., pág. 15.

ha envejecido una forma del mundo, que no es posible rejuvenecer, sino simplemente conocer, identificar con aquel retrato. El buho de Minerva no levanta el vuelo hasta que empiezan a caer las sombras de la noche» (Prólogo a la *Filosofía del Derecho*).

La misión de la filosofía es comprender lo real; lo real es la revelación de una realidad absoluta, que se desenvuelve como razón en la Naturaleza y en la conciencia.

El objeto de la filosofía es el ser real en su totalidad y como lo verdaderamente real es universal y objetivo; y porque es real únicamente en sus diferencias diversas, es actividad y esta actividad es pensamiento. El ser real o universal es el pensar mismo; ser y pensar son lo mismo.

Esta identificación de lo real y de lo racional le proporciona a Hegel el medio de explicar el origen del mundo: identificado con el espíritu, el ser no puede desenvolverse más que según las leyes del espíritu. El estudio del espíritu es para Hegel teoría del mundo y de la realidad, teoría de los principios; lógica y metafísica no solamente están estrechamente ligadas, sino que *se confunden*. Como la lógica es ciencia de conceptos, el desenvolvimiento de éstos coincide con el de la realidad. El desenvolvimiento no es solamente el método de la lógica hegeliana, sino que es también el concepto que incluye y concluye todo el sistema: Hegel desarrolla el principio del desenvolvimiento y persigue su encuentro en todos los dominios. Pero el desenvolvimiento se cumple siguiendo el mismo proceso: va de la tesis a la antítesis y de ésta a la síntesis, que, suprimiendo la oposición, viene a ser el punto de partida de un nuevo desarrollo. El mundo aparece así como una obra de arte, construido de modo simétrico según sus principios propios internos: *no puede ser de otro modo que como es*.

El universo que aspiramos a conocer se le presenta a Hegel en un primer momento como espíritu o razón. Pero razón no tiene para Hegel el significado tradicional y clásico de ser una facultad del sujeto que conoce; no, no es la razón algo adjetivado a otro, sino la integridad del sujeto, sustante y sustantivo en sí, siempre absoluto y jamás relativo. «No son los seres racionales quienes sustentan a la razón, sino ésta quien sustenta a aquéllos» (27). La razón es sujeto pensante, el cual consiste enteramente en su acto de pensar. Y siendo la única realidad este gran «pensamiento pensante», pensándose «se pone»; es decir, se crea, resultando así el universo un acto de autocreación del espíritu en su proceso dialéctico, es la razón realiza-

da, cada cosa manifestación del pensamiento: «*Todo lo racional es real, y todo lo real es racional*». O en términos equivalentes, según la fórmula parmenídea, «el pensar y el ser son idénticos». En el sistema de Hegel, repetimos, la lógica se identifica con la ontología.

La razón hegeliana es absoluta; es más, es lo absoluto. Por eso la filosofía, definida ya como «sistema de la razón», es también la «ciencia de lo absoluto».

La filosofía va a dejar de ser el porqué de las cosas en sí mismas; no podría consistir en preguntar, mediante la razón, por cosas en sí mismas, sino en preguntar a la razón misma por sí misma, puesto que de la razón ha de proceder no sólo la forma del objeto pensado, como en Kant, sino también la materia, el contenido, el objeto en su íntegra realidad. El idealismo se convierte así en Hegel en absoluto. Todo es manifestación de la razón.

Identificada la objetividad y la subjetividad, quedan convertidas en Hegel en momentos igualmente indiferentes de uno y lo mismo y pueden trocarse el uno por el otro de tal modo que ya no es preciso subrayar para nada la suprema subjetividad. «La razón, esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma, en la que el concepto cobra la realización sencillamente adecuada a él y es libre en la medida en que reconoce en la subjetividad este su mundo objetivo y aquélla en éste». «El tránsito de la idealidad a la realidad, de la abstracción a la existencia concreta... es incomprensible para el entendimiento, pero no para la dialéctica...» (*Enciclopedia*, párrafo 261.)

En la razón, pues, habrá que indagar el sistema de todas las formas reales y todas las realizaciones formales.

«La filosofía, "sistema de la razón", es la ciencia de las manifestaciones de la razón; es *manifestatio rationis*, dialéctica de la razón identificada con su plena realización» (28).

Y si «la filosofía tiene que ser ciencia» —nos dirá Hegel en algún lugar (29)— no puede tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamien-

(27) A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Historia de la Filosofía*, t. II, 1956, pág. 212.

(28) *Ibid.*, pág. 213.

(29) Introducción a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica* (Nuremberg, 1812) y en el Prefacio a la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*.

to fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al propio tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación.

El movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo el alma inmanente del concepto mismo.

Por eso realidad y concepto van íntimamente unidos porque para que pueda conocerse la evolución y diversidad del orden real hay que considerar la evolución y despliegue del concepto. Lo absoluto sólo es cognoscible mediante un sistema dinámico de conceptos. Y así como la realidad es esencialmente desenvolvimiento, movimiento, así también el sistema de los conceptos debe ser móvil. El concepto se desenvuelve mediante el principio de contradicción, puesto que pensando el concepto pone en sí mismo limitación y niega así su universalidad; pero permaneciendo idéntico a sí mismo niega de algún modo su limitación antes puesta y la retiene sólo potencialmente (*als aufgehobenen Begriff*). Así, el concepto avanza poniéndose, esto es, pensándose a sí mismo, primero; negándose luego, al limitarse; negando finalmente esta limitación, porque a pesar de la primera negación, permanece idéntico a sí mismo. Avanzando así por tesis, antítesis y síntesis va determinándose cada vez más, su comprensión crece, desplegándose así en diversos conceptos más concretos (30).

Con Hegel —dice Windelband— «adquiere el sistema de la razón (esto es, la filosofía) acabado ritmo dialéctico y una claridad de autoconciencia rayana en el virtuosismo» (31). El despliegue del concepto lógico es a la vez la dialéctica objetiva de la realidad. Esta, en su totalidad, es razón objetiva existente. Metafísica y lógica son una y la misma cosa. A la dialéctica subjetiva en nosotros, corresponde una dialéctica objetiva fuera de nosotros. De aquí que la lógica sea metafísica porque el pensar es el ser, «lo racional es real».

El método dialéctico comprende dinámicamente la existencia. La dialéctica progresiva de Hegel es la expresión del desenvolvimiento

(30) F. KLIMKE: *Historia de la Filosofía*, trad. española, 1947, págs. 504-5.

(31) W. WINDELBAND, ob. cit., págs. XXV y 127.

autónomo de la existencia. Lo que él quería significar por su doctrina de la dialéctica concebida como proceso universal es su convicción de las fuerzas y de los valores en la existencia. Veremos esto al hablar de la racionalidad de la realidad en la filosofía de la historia.

Para Hegel, conceptuar es ubicar una cosa en el marco entero de la realidad, en su rítmico devenir. El método dialéctico explica cada concepto iluminando el nacer y el perecer de éste en el horizonte total de la razón en permanente mudanza.

El concepto de realidad del idealismo objetivo es dialéctico. La realidad significa aquí el desenvolvimiento y la posición graduales de una fuerza o sustancia creadora inmanente, la cual es concebida como vida y como espíritu. La realidad de la sustancia es un devenir, es proceso; la realidad no es, por tanto, un ser estático, sino un *devenir* y una configuración. El espíritu, configurador de la realidad, es decir, el espíritu que adquiere forma en la realidad y como realidad, es la *Idea*, la cual, por ende, es una, y en cuanto eterno «devenir ella misma», no es un principio aislado, sino vida y movimiento.

El movimiento dialéctico corresponde al movimiento de la idea. Y así como Santo Tomás, comentando a Aristóteles, divide la filosofía en sus ramas más generales atendiendo a la consideración de un cuádruple orden existente en la realidad (*In I Ethic.*, lec. I, n. 2), así Hegel hace girar todo el sistema de la razón y divide la filosofía atendiendo a la marcha evolutiva de la *Idea*.

La idea no significa en el idealismo objetivo, como en el idealismo subjetivo, un principio abstracto del pensamiento o de la acción, sino, como idea concreta, la fuerza creadora, el espíritu. Por consiguiente, la idea no está fuera de la realidad, sino que es una en ella y con ella; la realidad no es normada por la idea o afectada por ella; la contiene en sí y la expresa.

La Idea hegeliana —dice K. Larenz— no «vale» en el sentido de la terminología neokantiana, no es una norma o una tarea eterna, sino una fuerza creadora, que «está encumbrada por encima de la esfera de la mera validez», porque es lo que en verdad es. Tal es el concepto hegeliano de la Idea, que debe ser diferenciado tanto del concepto platónico como del kantiano» (31 bis). Si para Kant la idea debe ser entendida en sentido teleológico, para Hegel adquiere realidad ontológica, elevando la lógica a metafísica.

(31 bis) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. esp. E. Galán y A. Truyol, Madrid, 1942, pág. 133.

La Idea, el *pensamiento-ser*, la razón absoluta, o, mejor, la *idea-razón*, sujeto y objeto del pensamiento humano (que todo esto es la idea en Hegel), es a la vez principio y sustancia del conocer y de la ciencia, pero es también sustancia y principio del ser. La Idea, principio, ley y término o fin del ser, de la realidad, se manifiesta y determina en la esfera de los conceptos puros o del pensamiento (lógica), en la esfera de la naturaleza o mundo material (filosofía de la naturaleza) y en la esfera del espíritu humano (filosofía del espíritu).

Así se explica la división de la filosofía hegeliana siguiendo la evolución de la idea: la ciencia de *la Idea en sí*, en su ser en sí, considerada en sí misma y como noción racional real, constituye el objeto y contenido de la *Lógica*; la Idea en su ser *fuera de sí*, esto es, en cuanto sale de sí misma y se revela en la naturaleza, o en cuanto la naturaleza es engendrada por la Idea, cuyo estudio forma el objeto y contenido de la *Filosofía de la Naturaleza*; y, por último, la Idea que no obstante permanecer sustancialmente immanente, como en las nociones o categorías lógicas, en su ser *para sí* adquiere conciencia de sí misma en el hombre, y constituye el objeto sobre que versa la *Filosofía del Espíritu*.

Estas tres partes o divisiones fundamentales de la filosofía de Hegel, todas ellas representan —dice el P. Ceferino González— evoluciones o determinaciones diferentes de la misma idea y todas ellas descansan no sobre el principio de contradicción que hasta el presente ha servido de base general a la Filosofía, sino sobre el siguiente *pronuntiatum* o axioma: «Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional.» Esto es, la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, más bien que ciencias verdaderas, son como tres momentos de la ciencia universal y absoluta, la cual consiste en conocer y afirmar que el pensamiento y el ser son una misma cosa (*das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch*), lo cual constituye el término general del *proceso* de la Idea, como principio y sustancia del universo, de la universalidad de los seres, la totalidad del ser (*das Ganze*), el ser todo, el ser absoluto, y como principio y sustancia del conocer o de la ciencia. La Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu constituyen tres partes integrantes, tres premisas, pruebas o demostraciones parciales y convergentes de la identidad de lo real y de lo ideal, del pensamiento y del ser, del sujeto y del objeto, de la materia y del espí-

ritu, de Dios y del hombre. Esta es la conclusión última y tesis fundamental de la ciencia o filosofía absoluta (32).

Pasemos ya a examinar la realidad de lo racional y la racionalidad de lo real en el sistema de la razón o filosofía de Hegel, empezando por la lógica y siguiendo después la división hecha por él mismo, hasta llegar a su *Filosofía del Derecho*, en la que nos detendremos de un modo especial porque en ella el célebre principio que comentamos adquiere proporciones y aplicaciones insospechadas.

LÓGICA.—«En realidad, hace mucho tiempo —dice Hegel en la Introducción a su *Wissenschaft der Logik*— que viene experimentándose la necesidad de una transformación de la lógica.» «En la lógica, más que en ninguna otra ciencia, se siente la necesidad de comenzar por el objeto mismo, sin reflexiones preliminares.» Este objeto, el pensamiento, o más determinadamente, el pensamiento que concibe es tratado esencialmente como parte intrínseca de ella, el concepto de este pensamiento se engendra en la lógica. Ya no es aquí el pensamiento un mero acto psíquico individual, cuyos contenidos son puramente causales y su validez meramente subjetiva, sino que el pensamiento en la lógica hegeliana se toma solamente en cuanto a su contenido, allí donde coincide con su objeto.

«Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza*. Se presupone, ante todo, que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real.» (Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, traducción A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1956, Primera parte, página 59.)

En la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber erigidos por la Crítica kantiana.

Es preciso, contra Kant, triunfar del dualismo pensamiento y ser; el pensamiento será él mismo el verdadero *noumenon*, el verdadero ser.

(32) P. Ceferino GONZÁLEZ: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, páginas 43-44.

La *Lógica* de Hegel es la primera respuesta decidida a la *Crítica de la razón pura* de Kant; «Si Hegel tuviese razón —afirma el historiador Höffding— estaría resuelto el problema que Kant considera insoluble: fundar el conocimiento de la existencia por el camino del pensamiento. Siendo la negación una operación puramente lógica, que está siempre en nuestro poder, podríamos siempre, si Hegel tuviese razón, tejer el hilo del pensamiento con nuestra propia mano, desde el momento en que de cualquier concepto se puede hacer brotar nuevos conceptos positivos» (33).

Para conocer no bastará tomar sus determinaciones de un modo empírico, según la lógica corriente, sino coordinarlas y crearlas por el movimiento del pensamiento mismo. En el idealismo hegeliano el conocimiento es un acto puramente creador. El carácter activo del conocimiento es conducido a términos de una realidad absoluta. El conocimiento es fruto de la espontaneidad creadora del espíritu. Obedece a su pura actividad.

La *Lógica* de Hegel ha sido a estos efectos preparada por la *Fenomenología* en la cual el espíritu, como vimos, recorre las etapas desde la certeza sensible hasta el pensamiento absoluto. Y pensándose a sí mismo se pone, se crea y crea el mundo, que no es otra cosa que un conjunto de pensamientos objetivos, y el conocer es como una reproducción de estos pensamientos.

«El saber absoluto —nos dice Hegel en la introducción a la *Ciencia de la Lógica*— es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la certeza de sí mismo, y la verdad se iguala con esta certeza como ésta se iguala con la verdad.» La ciencia pura contiene el *pensamiento en cuanto éste es también la cosa en sí misma* —«lo racional es real»—, o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto es también el pensamiento puro* —«lo real es racional»—. Como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo, que se desarrolla y tiene la forma de *sí misma* o, es decir, que *lo existente en sí y por sí es concepto consciente*, pero que el *concepto como tal es lo existente en sí y para sí*.

El dualismo «pensamiento» y «objeto» es superado en el pensamiento racional llegando al sistema acabado de pensamientos, que comprende en su infinitud la riqueza entera de los objetos reales.

(33) HÖFFDING: *Historia de la Filosofía moderna*, vers. cast. P. GONZÁLEZ BLANCO, t. II, Madrid, 1907, pág. 206.

Lógica y metafísica se identifican (33 bis). En su primera parte, la *Lógica* es, sin lugar a dudas, una ontología, se ocupa de las mismas determinaciones fundamentales del ente que trataban las ontologías tradicionales, aunque su elaboración es más diversa y concreta. El hecho de que sea una lógica es al comienzo imperceptible; no se habla para nada del pensamiento. Sólo al llegar a las conclusiones de la lógica se hace patente la circunstancia y la medida en que aquellas determinaciones del ser eran también determinaciones del pensar.

Este pensamiento puro absoluto constituye el contenido de la ciencia pura, es su verdadera «materia»; pero esta materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma. De acuerdo con esto, «la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro»; no de un pensamiento que se ocupe de objetos existentes «en torno de algo» con independencia de él, y a los que haya de conformarse, sino que tiene su objeto como contenido en sí, y por ello posee verdad. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envolturas. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios tal cual está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito* (34).

La lógica de Hegel es no sólo metafísica, sino teodicea, pues como ciencia de la idea en sí es también «explicación de Dios tal cual es en su esencia eterna». Hasta pudiera decirse que es «historia sagrada», pues persigue la autorrevelación del Absoluto divino (35).

«Estamos —dice Bloch— ante la más formidable y también ante la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo: el hombre, en la dialéctica de los conceptos puros de la razón, piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo, con lo cual la filosofía hegeliana llega a la cúspide» (36).

(33 bis) «Così HEGEL non trovò difficoltà —afferma ROSMINI— a sostituire alla Logica, scienza dell'arte di ragionare, un'altra Logica, che di Logica ritiene solo il nome, perché é una vera metafisica: «una teoria metafisica della ragione come attività che produce ogni cosa» (Antonio ROSMINI: *Teosofia*, Torino, 1859, volumen V, pág. 246).

(34) G. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Introducción, Mondolfo, 1956, página 66.

(35) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, ob. cit., pág. 215. M. M. COTTIER: *Hegel. La Théologie et l'Histoire*, en *Revue Thomiste*, Janvier-Mars, 1961, págs. 88-17.

(36) E. BLOCH, ob. cit., pág. 134.

Fué Anaxágoras —sostiene Hegel— «el primero que afirmó que el «Nus», el *pensamiento* es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. Asimismo, la idea platónica no es más que lo universal o, con mayor exactitud, el concepto del objeto. La realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo» (Introducción a la *Ciencia de la Lógica*).

«La inteligencia —afirma en otro lugar Hegel— conoce en sí misma y por sí misma. En sí misma conoce el universal. Su producto, *el pensamiento, es la cosa misma*; es la identidad simple de lo subjetivo y de lo objetivo. Conoce por sí porque sabe que *lo que es pensado, existe*, y que lo que no es, no es más que en tanto que es pensado. El pensamiento de la inteligencia consiste en tener pensamientos. Estos son los pensamientos que forman su contenido y su objeto. «So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; —an ihr selbst das Allgemeine, ihr Produkt der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiss dass was gedacht ist, ist; und dass was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist; (Vergl. & 5, 21)— für sich; das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand» (37).

En consecuencia puede ya formularse el enunciado completo de Hegel: "*Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.*"

En la identificación del contenido del pensamiento con el objeto del pensamiento, y en la negación de objetos reales que existan como un mundo real, con independencia del conocimiento, se revela —entendemos con Messer— el «idealismo trascendental» de Hegel (38).

La unidad del concepto y de su existencia o realización es la idea. Sólo el concepto es «lo que tiene realidad»; una realidad que se da él a sí mismo: «lo racional es real» (39). Todo lo que no sea esta realidad puesta por el concepto mismo es existencia pasajera, casualidad exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etc. La configuración que el concepto se da en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo, uno de los momentos esenciales de la idea, distinto del otro, que es la forma de existir sólo como con-

(37) G. HEGEL: *Philosophie des Geistes*, párrafo 465 de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriss*.

(38) A. MESSER, ob. cit., pág. 212.

(39) «Lo racional es real».

cepto» (40). «Nada vive que de algún modo no sea idea.» La idea es la razón de todo objeto.

La tarea lógica es, pues, en Hegel, establecer el sistema de las categorías del pensamiento puro. El método será dejar estas categorías encadenarse ellas mismas: cada forma de pensamiento, apenas producida, se revela insatisfactoria, y así suscita una nueva forma que se deduce no analíticamente de la precedente, sino, por el contrario, surge para superarla y completarla por un progreso creador.

La filosofía se contenta con seguir el pensamiento en esta dialéctica. El concepto es el hilo conductor y aún más, evidentemente; pero en torno a él se extiende un panorama sin igual de materia extraída de la vida y la experiencia.

La determinación y el encadenamiento de las esencias son, según Hegel, sugeridas por la experiencia, pero solamente eso. La experiencia sirve simplemente para despertar en el espíritu del filósofo el sistema de nociones, ya innato en él. El verdadero conocimiento de las esencias es, pues, *a priori*, fundado propiamente no sobre la observación de los hechos, sino sobre una evidencia distinta y superior a ella. La realidad es necesariamente conforme a la razón («lo real es racional»), obedece a la misma ley que ella. Esto es lo que opera la reconciliación de la razón con la realidad, del sujeto con el objeto. *Lo racional es real y lo real es racional*. Lo racional no puede, pues, menos de realizarse tal como existe, y el mundo de la experiencia revela una estructura racional.

El sistema de las esencias, cuya cima para Hegel es el pensamiento humano mismo llegado a su madurez, constituye a sus ojos lo racional total. Ahora bien, es evidente *a priori* que lo racional total, o según una expresión más indeterminada, lo «soberanamente perfecto» no puede no existir, porque un término limitado, imperfecto, no puede existir sin que exista también lo perfecto absoluto, lo infinito, y sin que existan igualmente, por consiguiente, todos los términos imperfectos, y de más en más perfectos, que en Hegel componen lo infinito por su conjunto mismo.

Según Hegel, una esencia plenamente posible lleva *ipso facto* a lo necesario y esto a lo real. En efecto, una esencia en la que se dan condiciones necesarias de posibilidad goza de la condición suficiente para ser y no puede entonces no ser. En este sentido el ser existe porque es posible y es posible porque existe. Esto parece que quie-

(40) G. W. G. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 1.º

re decir Hegel al observar que en el ser necesario, es decir, el ser «que es su propia condición y su razón de ser», el ser «que es porque es», la posibilidad se transforma en existencia y la existencia en posibilidad. Y por esto el todo (*das All*) como sustancia es definido por Hegel como la identidad de la posibilidad y de la realidad» (*Wirklichkeit*). «*Wirklichkeit*», es decir, lo actual efectivo (*wirken*), lo actual necesario por sí, que «se pone» por sí indefectiblemente. Y una esencia verdaderamente racional es *ipso facto* plenamente posible. Con el momento del «efectuar» (*wirken*) entra la exteriorización, el concepto de «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*), que desprende la manifestación evanescente. Aquí vuelve Hegel a introducir expresamente el concepto de lo absoluto, que siempre está en el subsuelo de todo. Porque, superada toda diferencia entre forma y contenido, «el contenido de lo absoluto es, precisamente, el manifestarse». Y si se substituye este resultado por el término «fenómeno» (como manifestación de la esencia), éste se mostrará como «manifestación» de lo absoluto. Que, como tal, es la «realidad efectiva».

En estas condiciones, no es solamente la necesidad hipotética de las esencias (si una existe, las otras deben existir porque el carácter finito de las esencias entraña su correlatividad) lo que el filósofo toma *a priori*, sino su necesidad absoluta (todo su conjunto se realiza ineludiblemente). En otros términos, no percibe solamente por la razón pura la naturaleza del universo, sino también su esencia. De aquí un sentido más pleno de la fórmula célebre que comentamos: «lo racional es real, y lo real es racional». Lo racional no puede menos de existir, y lo que existe no puede ser sino racional (41).

Lo exigido por el argumento ontológico, que un concepto (esencia) tenga el poder de darse a sí mismo la realidad (existencia), está justificado en la marcha dialéctica de la lógica, que en el grado de la objetividad se muestra como la autorrealización del concepto. Este es lo absoluto, por ser causa de sí mismo; es decir, como aquello cuya esencia envuelve la existencia.

Así, el sistema de conceptos que compone la lógica constituye al mismo tiempo la conexión de la realidad. La realidad posee una estructura lógica y cada concepto que aparece en la lógica es, al mismo tiempo, expresión de esta estructura. La lógica no es tanto una teoría de la estructura formal del pensamiento, cuanto una teoría de

(41) Franz GREGOIRE: *Etudes hegelienues*, Louvain, 1958, págs. 55-56.

las categorías o de las formas de universalidad teórica en la que se organiza racionalmente la experiencia.

La doctrina del valor de la realidad de todas las determinaciones lógicas tiene sus antecedentes inmediatos en los idealistas objetivos de los siglos XVII y XVIII, especialmente —como significa DILTHEY— en Spinoza. Pero mucho antes ya —nos permitimos subrayar nosotros— había sido sostenida por Aristóteles la aplicación de la validez objetiva de las determinaciones del pensamiento, pasando del valor de realidad de los principios metafísicos y de las categorías hasta el de las mismas formas lógicas: el concepto, el juicio y la conclusión. El concepto, como forma de relación que abarca en sí los «momentos» de universalidad, de particularidad (en la cual lo universal permanece idéntico a sí mismo) y de la realidad individual. La realidad tiene estas formas del concepto, todo es en ella relación de lo universal con lo particular y con lo individual. El juicio no es una unión externa de conceptos, sino más bien la relación discriminadora de los «momentos» de lo individual y de lo universal, contenidos en el concepto, en forma de sujeto y predicado. La conclusión no es más que la unidad del concepto y del juicio; la conclusión es lo racional y totalmente racional. Y así, todo lo real, que es concepto y juicio, es, finalmente, conclusión; a saber: la mediación, la conexión lógica en la que se enlaza lo particular y lo individual en general. Y por esto, también considerado desde este ángulo, todo lo real es racional (42).

Con el desarrollo de la totalidad de las determinaciones lógicas puras (categorías) del ser hasta la idea, como unidad superior del ser y la esencia, se acaba y perfecciona la *Lógica* hegeliana.

La idea es «lo racional»; es la síntesis y «unidad del concepto y de la objetividad», lo propiamente «real». Su misterio consiste en que ella es el término final, sin entrar en un más allá. Tiene realidad «porque todo lo real sólo es en cuanto tiene en sí y expresa la idea». Es la congruencia del concepto y la realidad. El concepto se realiza: «lo racional es real». Y la realidad es la realización del concepto: «lo real es racional».

La altura difícil y escarpada ha sido dominada con la *Lógica*. En lo sucesivo el filósofo empieza a tomar posiciones frente al mundo y las perspectivas que ante él se abren. Nada escapa a su examen, que

(42) W. DILTHEY: *Hegel y el idealismo*. Versión E. Imaz, México, 1944, páginas 241-2.

llega desde las piedras, las plantas y los monos hasta la policía; desde el insignificante micáceo hasta el Partenón. Su mirada desciende desde las leyes de Klepero hasta la crítica de las leyes inglesas de reforma y el orden columnario de Vitrubio. Abarca la temperatura de las plantas y el Bhagavadgita, el magnetismo y la muerte de Sócrates, el libro de las Direcciones de los chinos y el templo de Delfos, las guerras púnicas y la teoría de la ciencia de Fichte. Cada cosa en su sitio. Por esto dice uno de sus biógrafos que Hegel, con Aristóteles y Leibniz, «es el filósofo polígrafo más grande y su saber estaba al día» (43).

Si la *Fenomenología* revelaba rasgos enciclopédicos como un viaje de exploración, en ella abundan todavía los problemas fronterizos; en donde lo enciclopédico adquiere toda su fuerza es en la filosofía real. «En la filosofía real cobra —para emplear un término que Hegel usara ya en la fenomenología como síntesis de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu— un alcance cósmico» (44).

La razón busca su otro, el mundo, y al hacerlo sólo se busca a sí misma, sólo busca su propia infinitud.

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA.—La *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel es como un puente de unión entre la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu*, porque la naturaleza sirve de estudio y de medio para alcanzar la síntesis en el espíritu. La naturaleza es la idea en su «ser-otro»; en su «ser fuera de sí» (*ausser sich*), que se despliega cada vez más, de suerte que la idea aparezca siempre con mayor perfección en la naturaleza, cuyos fenómenos van de lo inorgánico a lo orgánico, que es donde termina el reino y objeto de la Filosofía de la Naturaleza.

Así, la *Filosofía de la Naturaleza* es, por una parte, continuación de la *Lógica*, y de otra, un preámbulo de la *Filosofía del Espíritu*, ya que el concepto por sí (*an sich*), del estadio de naturaleza (*ausser sich*) entra en sí (*in sich*) por síntesis y aquel momento da paso al espíritu o mente humana, con lo que partiendo de la Filosofía de la Naturaleza se desenvuelve la Filosofía del Espíritu.

En todos los grados de su realización el espíritu es el mismo; constituye su esencia el desenvolverse, y en cada grado ser plenamente aquello que él es en sí. De este modo, la naturaleza contiene en sí

(43) E. BLOCH, ob. cit., pág. 152.

(44) Ibid., pág. 156.

el espíritu como ley suya y como vida; y el espíritu (a diferencia de la naturaleza) contiene la naturaleza en cuanto presupuesto suyo.

El espíritu se desarrolla en la totalidad cósmica a través de su objetivación en la naturaleza, llegando a su autoconocimiento, que se desenvuelve por etapas en el espíritu humano, hasta que puede ser expresado en la forma de la filosofía. De esta suerte el espíritu se comprende a sí mismo en la naturaleza y en la historia. No le son extraños.

El problema del conocimiento es resuelto mediante los dos conceptos más fecundos del sistema, el del desarrollo y el de un espíritu cósmico como una conexión de determinaciones que se hallan realizadas en la naturaleza y en la historia y que pueden ser expresadas de modo abstracto en el pensamiento. Se trata de un sistema de determinaciones eternas que se hallan realizadas en lo finito y éstas constituyen lo verdaderamente infinito, lo absoluto: el objeto de la lógica (45).

En la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber crigidos por la crítica kantiana.

Si el universo ha de ser enteramente cognoscible, entonces su realidad tiene que coincidir en cada punto con su correspondiente conexión mental (lo real con lo racional). Tiene que ser reducible a relaciones lógicas en todo lo que respecta a sus relaciones esenciales, intemporales. Por lo tanto, cada parte de esta realidad deberá poseer su esencia en la estructura lógica. Y si esta realidad debe ser comprendida como desarrollo, entonces habrá de ofrecerse un método que permita ascender del concepto de lo meramente dado a lo inmediato, todavía completamente indeterminado, del ser que, como tal, es el vacío sin determinación alguna y, por lo tanto, la nada, a formas cada vez más altas de estructura, por lo tanto de determinación, hasta que finalmente se alcance la forma de estructura de lo absoluto, la *Idea*. Y en esta marcha ascendente, la conexión de las cosas y el progreso del pensamiento tendrán que coincidir en cada punto. La misión y la obra del método dialéctico consistirá, por lo tanto, en desarrollar las determinaciones eternas y necesarias que se hallan realizadas en la totalidad cósmica en el nexo de lo finito (46).

Queda con esto brevemente demostrada la íntima conexión de la

(45) DILTHEY, ob. cit., págs. 240-41.

(46) Ibid., págs. 244-45.

Filosofía de la Naturaleza con la *Lógica* hegeliana y cómo la primera sirve de relación (puente de unión decíamos anteriormente) entre la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu*. No obstante esta íntima relación en el todo del sistema, y aunque la *Filosofía de la Naturaleza* como la *Filosofía del Espíritu* tengan su base en la *Ciencia de la Lógica*, son, sin embargo —dice Moog— ciencias especiales, con un sentido especial distinto del de la *lógica*. La naturaleza, como la idea en la forma del ser-otro, es ella misma lo absoluto; pero lo absoluto no como idea *lógica*, sino como ser natural objetivo exterior. Es el despliegue dialéctico del concepto, no de una evolución natural en el sentido de una solución real exterior, sino que las fases de la naturaleza son para Hegel fases conceptuales que están en relación unas con otras y constituyen el concepto total de la naturaleza; pero no son formas de existir simplemente existentes que procedan por evolución empírica unas de otras (47).

Hegel, como Schelling, tiende a ordenar los conceptos de las fuerzas y de las formas de la naturaleza de tal manera que se pueda apreciar cómo la naturaleza se eleva de grado en grado desde la simple exterioridad hasta la interioridad del espíritu. Sin embargo, estos grados —mecánico, físico y orgánico— no significan una evolución real, como tampoco la significan en Schelling. Así lo declara expresamente Hegel en el párrafo 249 de la *Enciclopedia*: «La naturaleza —dice— debe ser considerada como un sistema de grados, uno de los cuales resulta necesariamente del otro; no porque el uno sea producido *naturalmente* por el otro, sino en la idea interior que constituye el fondo de la naturaleza. La *metamorfosis* no conviene sino al concepto en cuanto tal, porque su modificación es por sí sola evolución...; la observación reflexiva debe obtenerse de estas ideas nebulosas, sensibles en el fondo, tales como la *formación* de plantas y de animales en el agua, y la *formación* de las organizaciones de los animales superiores con ayuda de los animales inferiores, etc.»

Esta declaración es característica de la doctrina idealista de la evolución, para la cual la derivación rigurosamente mecánica de una

(47) W. MOOG, ob. cit., pág. 247. En el mismo sentido interpreta N. HARTMANN, para quien, según la concepción de HEGEL, es falso considerar la producción de los grados como «una producción real-externa», como un proceso evolutivo en el tiempo. «A la Naturaleza le es peculiar la exterioridad que nivela las diferencias y las hace surgir como existencias indiferentes; el concepto dialéctico que conduce los grados es lo interno de ellas» (Nicolai HARTMANN: *La Filosofía del idealismo alemán*, E. Estiú, 1960, pág. 373).

forma de la naturaleza por proceso externo es un crimen cometido contra el puro movimiento espontáneo de la «idea» (Höfding, *Historia de la Filosofía moderna*, pág. 209).

Lo esencial para Hegel es el despliegue dialéctico del concepto, no la evolución empírica exterior. Por eso al caracterizar las fases de la idea como naturaleza acude no a los reinos de la naturaleza misma empíricamente existente, sino a las ciencias —mecánica, física y orgánica— en las cuales se expone lo conceptual.

Pero Hegel con este esquematismo de la evolución dialéctica no puede explicar —observa Klimke— por qué las ideas se hacen reales, existentes en cada una de las cosas concretas y limitadas, pues ningún panteísmo o monismo, y mucho menos el panteísmo racionalista o panlogismo son capaces de explicarlo (48).

No por ello, sin embargo, la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel es una excepción al pensamiento fundamental lógico-matemático de que lo *real es racional*, ya que en el despliegue dialéctico del concepto los grados de la naturaleza son las fases de la idea, si bien en la naturaleza el fenómeno no es por completo adecuado a la idea, no hay plena concordancia entre el concepto y el ser. Lo real es racional, ya que lo irracional que a veces se encuentra en la naturaleza (nos dirá después Hegel en la *Filosofía del Derecho*) es sólo causal y pasajero (no real), algo que necesita superación.

Sea lo que fuere, el concepto debe, a su vez, del estadio de naturaleza entrar en sí por síntesis; la naturaleza —la idea de sí— debe morir para que nazca el espíritu o mente humano; o mejor, para que la idea vuelva a ser «en sí» y «para sí» en la Filosofía del Espíritu.

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU.—Para Hegel la idea lógica y la naturaleza externa son supuestos para el espíritu real, y el espíritu contiene la verdad y la realización de ellas.

No ha de considerarse por esto al espíritu como un mero apéndice de la naturaleza o como una simple superestructura, sino que es la verdad de la naturaleza misma, es lo absoluto que necesita desplegarse en esta forma.

(48) F. KLIMKE, ob. cit., pág. 506. La Ciencia natural ha descubierto —afirma W. SAUER— que el sistema de la Filosofía de la Naturaleza de HEGEL no era más que una construcción vacía, con la cual quedaba rechazado un miembro importante de la doctrina hegeliana. (Ob. cit., pág. 48.)

Por eso decíamos anteriormente que la filosofía hegeliana del espíritu es la que proporciona la justificación y la perfección a la lógica y a la filosofía natural, y en ella toma por vez primera el idealismo la forma del sistema filosófico.

Es en la *Filosofía del Espíritu* donde se halla el verdadero fundamento del idealismo, puesto que en ella se refleja patentemente la identificación del sujeto cognoscente con el objeto conocido. Por eso la Filosofía del Espíritu es el coronamiento del sistema filosófico de Hegel y constituye la parte más interesante y original del mismo.

El idealismo de Hegel es un idealismo objetivo-lógico, un idealismo del espíritu. En el conocimiento de sí tiene que denunciarse no algo pensado de un modo meramente subjetivo, sino lo objetivamente verdadero. Así es el concepto objetivo, así es posible —afirma Moog— «la concordancia entre el pensar y el ser. Justamente por obra de la Filosofía del Espíritu no es ya Hegel el representante de un criticismo kantiano, sino el sistematizador del idealismo objetivo». El reino del espíritu descansa para Hegel en un despliegue inmanente, objetivo, de la razón, que es, a la vez, el verdadero ser. Únicamente la estructura del espíritu enseña a conocer de un modo pleno lo absoluto en su evolución dialéctica (49).

No es, pues, el sujeto el único factor decisivo ante el que el objeto —la cosa en sí— parece huir. En el espíritu y en la vida espiritual no hay frente al sujeto cognoscente un objeto extraño, sino que el objeto se denuncia como un producto del espíritu y lleva en sí un contenido objetivo. Aquí la oposición kantiana sujeto-objeto se resuelve en una unidad superadora. Pero bien entendido que no porque el objeto esté reproducido en el sujeto o porque éste preste a aquél sus formas o «categorías», sino porque habría en el fondo una identidad inmediata de sujeto y objeto, y lo verdadero sería la unidad de los dos términos, no su separación. «El espíritu —dice Hegel— es la noción que existe por sí, la noción realizada que se tiene a sí misma por objeto. En esta unidad de la noción y de la objetividad, unidad que constituye su esencia, reside a la vez su verdad y su libertad» (50). «Así, lejos la actividad del espíritu de limitarse a recibir una materia dada, es más bien una actividad generadora, aunque los productos del espíritu en cuanto éste es no más que espíritu subjetivo, no reviste todavía la forma de la realidad inme-

(49) W. MOOG, ob. cit., págs. 258-59.

(50) G. W. G. HECEL: *Philosophie des Geistes*, párrafo 6.º

diata, sino que guarda más o menos un carácter ideal» (51). «Pero cuando el espíritu subjetivo ha llegado a su fin ha pasado a ser espíritu objetivo. Este conoce su libertad absoluta misma, y no solamente se toma a sí misma como idea, sino que se produce como mundo de la libertad que existe interiormente» (52).

No obstante ser los productos de la vida del espíritu creaciones de los sujetos, son, sin embargo, algo más que esto, pues tienen una significación objetiva, supraindividual, no siendo lo subjetivo algo meramente subjetivo, sino algo que está fundado en un orden objetivo de leyes.

La unidad de lo subjetivo y lo objetivo es en lo que consiste el concepto espiritual, que constituye una universalidad concreta al superar la oposición de lo meramente singular y universal abstracto. Hay que considerar, pues, el progreso inmanente de las determinaciones en el concepto, porque los momentos conceptuales surgen en el automovimiento del concepto, en el movimiento dialéctico, que «no es un hacer externo de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido».

Por eso, considerar algo racionalmente no quiere decir, según Hegel, «añadir al objeto desde fuera una razón y trabajar con ella, sino que el objeto es racional por sí mismo —*lo real es racional*—.

Aquí es el espíritu en su libertad la suprema cima de la razón consciente de sí quien se da realidad y se crea como mundo existente —*lo racional es real*—. La razón ha llevado a cabo de esta suerte la reconciliación con la realidad, y la idea no es nada abstracto, sino lo verdaderamente real mismo. Así puede Hegel —termina Moog— pronunciar estas palabras: «*Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*» (53).

En la realidad del espíritu encuentra lo racional su forma adecuada, el objeto y el concepto se han tornado una sola cosa. «Lo absoluto es el espíritu —*Das Absolute ist der Geist*—, tal es, según Hegel, la suprema definición de lo absoluto. Encontrar esta definición y comprender su sentido y contenido, tal era, se puede decir, la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía; hacia este punto se ha impulsado a sí misma toda religión y ciencia; partiendo de este impulso y solamente de él es comprensible la historia universal.» Por-

(51) *Ibid.*, párrafo 3.º, adic.

(52) *Ibid.*, párrafo 5.º, adic.

(53) W. Mooc, ob. cit., pág. 257.

que «sólo en el espíritu la realidad llega a ser idealidad, y así se cumple la absoluta unificación de la noción y la realidad a partir de la infinitud absoluta» (*Filosofía del Espíritu*, párrafo 386, adic.). El espíritu es la mismidad de la idea. En él se actúa la plenitud del proceso dialéctico.

Pero todo esto porque el espíritu no es algo fijo y estático, sino que desenvuelve dinámicamente sus momentos lógico-dialécticos, no temporales, a través del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo y del espíritu absoluto como unidad de los anteriores.

De la vida (cuyo concepto nos conduce en Hegel al del espíritu), que es el punto en que nos deja la filosofía natural orgánica de Hegel, se pasa al espíritu natural o alma, que al vivir su vida en la naturaleza como espíritu de un cuerpo, está determinada por el medio ambiente, raza (54), temperamento, etc., etc., todo lo cual estudia la Antropología hegeliana.

El espíritu-alma se refleja sobre sí, tiene conciencia de sí y de que es distinto del cuerpo, independizándose del mundo y manifestándose en los grados que van desde la conciencia sensible, la percepción y el entendimiento hasta la conciencia de sí mismo-yo, recorrido cuyo estudio es objeto, como hemos visto, de la Fenomenología.

Pero el espíritu no es sólo conciencia, sino que se desarrolla como razón, como voluntad y alcanza así el saber y el querer; recibe entonces simplemente el nombre de *espíritu*, que se manifiesta como espíritu teórico —sentimiento, albedrío y felicidad—, constituyendo la unidad del espíritu teórico y el práctico el espíritu libre (55), y todo ello es contenido de la Psicología.

Pero el espíritu racional es libre; la libertad, que es «la voluntad que se determina a sí misma» (párrafo 39 de la *Filosofía del Espíritu*), se objetiva traspasando la mera subjetividad y se manifiesta en la vida supraindividual, objetiva: «Cuando el espíritu subjetivo

(54) Es muy interesante el estudio que hace HEGEL de las razas humanas (*Filosofía del Espíritu*, párrafos 11, 13, 16, 17, 18 y 19) como factor distintivo de los hombres y los pueblos. Y en la *Filosofía del Derecho* (párrafos 346-347) sugirió una interpretación de la historia del Derecho a base de concebir la idea desde el punto de vista de las razas particulares o de las naciones.

(55) «La voluntad es realmente libre, es la unidad del espíritu teórico y del práctico. Es voluntad libre, la voluntad que existe por sí en cuanto es libre, en la cual han desaparecido el formalismo, la contingencia y la limitación del contenido práctico» (HEGEL: *Filosofía del Espíritu*, párrafo 40).

ha llegado a su fin ha pasado a ser espíritu objetivo...» (*Ibid*, párrafo quinto, adición.)

Llegamos así al espíritu objetivo del que se ocupa la filosofía del espíritu objetivo, que estudia las formas en que se realiza la libertad en la vida del hombre y que comprende: el *Derecho* (abstracto), que se funda en la persona, esto es, en el ser racional y libre, y que representa la esfera externa de la libertad; la *Moralidad*, subjetiva, que se funda en los motivos e intenciones y, por tanto, es la esfera interna o subjetiva de la libertad; y la *Eticidad*, o moralidad objetiva, que como tercer momento dialéctico —síntesis— supera los dos anteriores y da plenitud a la libertad individual que se sublima en la familia, la sociedad civil y el Estado.

FILOSOFÍA DEL DERECHO. — Ya desde su juventud Hegel se sintió atraído por el mundo clásico y se despertó vivamente su interés por los problemas jurídicos y políticos de la vida de los pueblos. Estos problemas le atrajeron de un modo especial, así como el establecimiento de una auténtica Etica, en torno a la cual giran quizá sus reflexiones sobre dichos problemas (55 bis). Pero si entonces no se detuvo especialmente en la consideración de las cuestiones relativas a la idea de la libertad práctica, lo hará ahora cumplidamente en su filosofía jurídica y política.

La teoría del espíritu objetivo es, sin duda, la parte más importante y original de la *Filosofía del Espíritu*. Si se parte del mismo Hegel, el concepto de espíritu objetivo ocupa un puesto en absoluto central; casi se podría decir —afirma Hartmann— que es el concepto central, al que todo confluye, y sólo sobrepasado, en la cons-

(55 bis) Sobre esto, v. Adrien T. B. PEPPERZAK: *Le jeune Hegel et la vision naturelle du monde*, La Haya, 1960; Antonio NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giurídica e política di Hegel, Padova, Cedam, 1958; Carmelo LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959; Arturo MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, S. T. E. U., 1959, y la reciente traducción italiana de la obra fundamental de LUKÁCS, *Der junge Hegel*, aparecida en 1960 en las ediciones Einaudi.

V. asimismo, la recentísima obra de A. NEGRI, *Scritti di filosofia del diritto* de HEGEL, que es una traducción (la primera en lengua extranjera, dice su autor) de los escritos de Hegel: *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802-1803) y *System der Sittlichkeit* (1802). Ed. Laterza, Bari, 1962.

trucción del sistema, por el concepto de «espíritu absoluto», al que metafísicamente le corresponde la última palabra (55 ter.).

En la teoría del espíritu objetivo se contiene la filosofía jurídica y política de Hegel.

Si la *Fenomenología del Espíritu* había sido la obra hegeliana más original y de supremo brillo literario, y la *Lógica* señala el momento de la más profunda interiorización, la *Filosofía del Derecho*, como después la *Filosofía de la Historia*, son las de mayor influencia tanto entre los contemporáneos de Hegel como para la posteridad.

Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel es el sistema de las formas de la libertad. Hegel trata de las formas del Derecho, de la moralidad y de la eticidad, no tal como se van produciendo efectivamente en el proceso temporal o tal y como siguen unas a otras, sino en su necesidad como grados lógicos de la idea.

Como siempre en la dialéctica hegeliana, también aquí constituye la idea de la voluntad ética el principio y el fin. «El denominador común de todas esas regiones filosóficas (ética, jurídica y política) es la idea de la libertad práctica, la de la realidad de la voluntad libre. Hegel mismo la afirma así en las *Grundlinien* (56) y todas las restauraciones de sus puntos de vista en el ámbito jurídico arrancan de esa noción de la realidad de la voluntad libre» (57).

La voluntad ética es el todo que se descompone sistemáticamente en sus momentos y que llega en este proceso desde el principio sin contenido hasta el fin pleno en su concreción. «Si la realidad o *Wirklichkeit* es la conexión dialéctica mediante la que se alcanza la unidad de la esencia con su aparición, la realidad de la voluntad libre será la identidad entre la exteriorización de las determinaciones —o «posturas», que diríamos en la jerga hegeliana— del espíritu objetivo con el contenido esencial de ese espíritu en este momento de su andar dialéctico. Ya no habrá sino un todo, cuya realidad filosófica se da en la libertad de la voluntad o aspecto práctico del espíritu» (58).

(55 ter) Nicolai HARTMANN, ob. cit., pág. 390. El espíritu objetivo es lo que convierte al hombre —tanto en universal como en los individuos— en portador de la historia (Ibid., pág. 394).

(56) «Dies, dass ein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 29).

(57) F. ELÍAS DE TEJADA: *El hegelianismo jurídico español*, 1944, pág. 20.

(58) Ibid., ob. y pág. citadas.

En esta estructura hegeliana el Derecho y el Estado tienen su lugar. Hegel construye su Filosofía del Derecho sobre la antítesis entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo corresponde a lo que se llama conciencia individual y depende de la psicología; el espíritu objetivo se manifiesta en la vida social, en la vida colectiva. Por lo que respecta al espíritu objetivo en los tres estadios de desarrollo: Derecho, Moralidad y *Sittlichkeit* o instituciones morales es el que determina, en la universalidad concreta de grupos, la universalidad abstracta del individuo. El Derecho representa la realidad de todas las determinaciones de la libertad; la eticidad, elevándose hacia lo absoluto, se realiza en las ideas de la familia, de la sociedad civil y del Estado.

Hegel tiene la preocupación de hacer ver que las cosas del universo y en particular las instituciones humanas (familia, profesión, sociedad civil, Estado) son racionales en sí mismas, y, por consiguiente, por ellas mismas principios de libertad. Quiere así reconciliar la experiencia con la razón, la realidad con lo ideal, lo real con lo racional (59). De aquí el optimismo de Hegel.

Las realidades sociales en que el hombre vive, familia, sociedad burguesa y Estado, parecen como grados de ese proceso lógico. Como realidad de la racionalidad. Todas ellas tienen un lugar inequívoco en la sistemática de las fórmulas de la voluntad libre. Son formas características en las que la voluntad individual se halla referida a su contenido general.

Dice muy bien a este respecto el profesor Elías de Tejada, tan profundo conocedor del idealismo alemán, que «Ética, Política y Derecho son en Hegel la misma cosa: el espíritu objetivo, lado concreto de la voluntad libre». Por ello, «la Filosofía del Derecho hegelia-

(59) De aquí la polémica de HEGEL contra el cristianismo medieval que no dice nada del valor y bienestar sino en el más allá; contra la armonía kantiana de la virtud y de la felicidad; contra FICHTE y el romanticismo que proyectan la perfección y el bienestar en un futuro terrestre indeterminado e incierto. De aquí también la preocupación fundamental hegeliana del valor intrínseco y actual de la existencia, este cuidado de *Weltweisheit*, que hace que entre la presentación de su sistema HEGEL cargue el acento sobre una conciencia divina, realidad «extramundana», así como sobre la inmortalidad del alma individual, ideas siempre presentes en su pensamiento. (Acercas del problema de la inmortalidad del alma en HEGEL, como la *Voretellung*, de carácter absoluto, «infinito» y «eterno» (*ewig*) de la conciencia de sí, que sabe abstraerse de lo sensible y cambiante, como una cualidad ya presente en el alma, véase P. ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Louvain, París, 1953.)

na contiene el sistema entero, pues que abarca la Filosofía práctica en sus matices y formas más diversas y contiene los gérmenes de todo su ideario... enlaza a lo subjetivo con lo absoluto, a la individualidad con la totalidad..., porque Etica y Derecho son una totalidad moral» (60).

Coincidente en esta apreciación es Bruno Brunello, para quien Hegel «ebbe l'intenzione di distinguire il diritto dalla morale e la morale dalla politica (o eticità), ma preoccupato dell'unità, com'egli era, finí per risolvere il diritto e la morale, quali momenti del divenire cosciente dell'idea, nella politica, distruggendo così tanto il diritto quanto la morale» (61).

Por eso, «la Filosofía del Derecho ocupa en Hegel el lugar que en otros filósofos se destina a la Etica». Y si se dice que el sistema hegeliano no contiene una ética (no obstante estar todo él «matizado de Etica» e «invadir la Etica todos los terrenos jurídicos y políticos») es porque la Etica y el Derecho son la misma cosa. Y porque la «moralidad» es sustancialmente rebasada en Hegel por la «moral», aunque no como si en este reino se pisase una ética de obras o de valores objetivos a diferencia de la ética de las intenciones, como si surgiesen así una serie de bienes morales objetivos, sino que la «moral» representa una trama de relaciones humano-objetivas en las que no falta el punto de partida primario-subjetivo, ya que en las formas sociales (familia, sociedad civil y Estado) comprendidas en la *Sittlichkeit* y en las que se realiza la voluntad humana, «ésta se sublima al incorporarla a libertades superiores o seres más elevados, dando a la libertad un valor supraindividualista, al hacerla don del espíritu y admitir en el espíritu capacidad para tomar formas supraindividuales» (62).

Pero Hegel —dice E. Bloch (ob. cit., pág. 227)— «no llegó a talar del todo el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau». «La conception hegelienne de la liberté charriait avec elle l'heritage de l'époque des lumières avec son enthousiasme humanitaire, et l'influence de Schelling fut l'occasion

(60) F. ELÍAS DE TEJADA, ob. cit., págs. 21-22.

(61) Bruno BRUNELLO: *Politica e Diritto*, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año 1955, fasc. V, págs. 585-599, esp. pág. 588.

(62) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 50. Todo el plan de la obra (la *Filosofía del Derecho*) contiene la ética de HEGEL: inclusive su tema propiamente dicho es la eticidad.

d'un approfondissement métaphysique de cette idée» (63). Ciertamente, los escritos políticos juveniles de Hegel están llenos de amor por el hombre y de anhelos de libertad, que, además, no son puramente abstractos: «Razón y libertad siguen siendo nuestro lema» —dice a Schelling en una carta de 1795; y en esa misma carta Hegel se expresa con entusiasmo sobre las nueve primeras *Cartas* de Schiller, consagradas a la idea de la libertad política: «Las *Horas*, de Schiller (revista *Die Horem* que Schiller acababa de fundar con Goethe y en la que se publicaron las *Cartas*), primer número, me ha proporcionado vivas satisfacciones; el artículo sobre la educación estética del hombre —*Briefe über die aesthetische Erziehrun des Menschen*— es una obra de arte.» La idea de la Revolución francesa, la idea de la libertad, fué entusiásticamente saludada en la Fundación de Tubinga (en la que Hegel cursó dos años de Filosofía y tres de Teología) y Rousseau glorificado como su profeta. Y en un club político de estudiantes al que pertenecían Hegel, Hölderlin y Schelling, llegaron a cometerse excesos que obligaron al Duque a dirigir personalmente una represión pública a los estudiantes de espíritu revolucionario, del que participaba Hegel al dejarse arrastrar por su exaltación de la libertad. Ese mismo espíritu se revela en el *Primer proyecto para una Constitución del Imperio alemán*, escrito en 1789, y en la Glosa a la traducción de la obra política de J. J. Cart, *Cartas familiares sobre la antigua relación jurídico-política del país de Waud con la ciudad de Berna*, publicada anónimamente en 1794 (64).

Y posteriormente no es que Hegel no sea liberal, puesto que en él la historia entera es el desenvolvimiento del espíritu, y el espíritu es la libertad. Y en la filosofía política si opta, como veremos, por la monarquía es porque cree ver en ella la síntesis de la fuerza y de la libertad, un régimen fuerte, pero consentido por las conciencias individuales. Es más, advierte Hegel las consecuencias prácticas del desprecio a la libertad: «No existe idea cuando se admite... que se preste o pueda dar lugar, y lo da, a los más grandes desprecios,

(63) P. ASVELD, ob. cit., pág. 111. Y en la pág. 232 este mismo autor insiste en esta influencia del siglo de las «luces» en HEGEL: «L'enthousiasme humanitaire de l'Aufklärung est un des éléments essentiels de la pensée religieuse de HEGEL et une des composantes de son héritage.» LARENZ afirma que «en el centro de la ética y de la filosofía del Estado del idealismo alemán está la elaboración de una idea de libertad más profunda que la proclamada por la Revolución francesa» (*La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, pág. 152).

(64) J. HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, págs. 457-465.

que la idea de la libertad... y los desprecios en que se cae, con respecto a este punto, arrastran las consecuencias prácticas más enfadadas. Cuando la noción abstracta de la libertad absoluta se apodera del espíritu de los individuos y de los pueblos, nada puede contrarrestar esta fuerza, precisamente porque la libertad constituye la esencia propia del espíritu y la esencia en cuanto realidad misma del espíritu» (*Filosofía del Espíritu*, párrafo 41).

Lo cierto es que, pese a ciertos entusiasmos juveniles individualistas, a veces revolucionarios y hasta con afirmaciones de sabor anarquizante (65), el panteísmo hegeliano posterior «ha venido —diremos con Elías de Tejada— a suprimir prácticamente la libertad de cada yo al hacerla en determinados momentos del devenir dialéctico una propiedad de seres superiores al hombre y ante los que éste desaparece para ser escalón inferior en la trama total del universo...» (66). «Pese a todas sus altisonantes palabras sobre la conciencia y la singularidad subjetiva, Hegel hace que éstas se sumerjan en el mar de la generalidad sustancial: en el Estado, "en el cual la libertad recibe su objetividad..." y que es lo general en que Hegel hace desaparecer al sujeto. Pese a todas las bellas frases que le dedica, Hegel ignora el problema de la subjetividad real. Contra este objetivismo se alzaría, por eso, la protesta apasionada de Kirkegaard, el pensador subjetivo» (67).

(65) «... Es necesario que nos remontemos por encima del Estado, pues todo Estado tiene necesariamente que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos; y esto no puede ser; por ello es necesario que el Estado termine.» (Nos parece mentira que el HEGEL de la estadolatría pudiera algún día haber pronunciado semejantes palabras, inspiradas, sin duda, en su ímpetu juvenil revolucionario, pero así lo afirma y entrecomilla —aun cuando no señala la obra hegeliana ni hemos podido verificar el texto— HOFFMAISTER en la obra cit., pág. 219.

(66) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 50.

(67) H. WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, G. Vicens, páginas 229-30. «Lo Stato, nella concezione hegeliana, monopolizza tanto il diritto quanto la morale, entra nella coscienza degli individui, vi si istaura dissolvendo tutte le differenze, tutti i diritti, tutte le intenzioni per trionfare, unica deità assoluta che sola, ed essa sola, in definitiva, esiste. Neppure l'autocrazia orientale era giunta a tanto.» (Bruno BRUNELLO: *Politica e Diritto*, en *R. I. F. D.*, 1955, fasc. V, pág. 588.)

Poco sospechoso a este respecto, el entusiasta neohegeliano profesor K. LAURENZ, afirma que «HEGEL había reconocido que el individuo sólo es posible en la comunidad; que la comunidad no se le enfrenta como un poder extraño, sino que constituye el fundamento de su esencia; que la comunidad ética es pueblo y que el pueblo encuentra su autoconfiguración y autoconciencia en el Estado, el

Hegel recoge las consecuencias de la reducción de la persona a razón hecha por Kant. También Hegel ve la persona como razón (como voluntad ética), pero como razón histórica, como espíritu objetivo, como voluntad libre, en el cual lo concreto se unifica como mundo histórico. El espíritu objetivo es la conciencia histórica de un pueblo y de una época que se organiza y se concreta en una potente voluntad personal que da unidad viviente a todas las manifestaciones de la vida. La verdadera persona desaparece en el Estado. Y el individuo que en la experiencia kantiana permanecía al menos como portador de la razón, es ahora eliminado en la experiencia, porque como protagonista de la experiencia desaparece en la realidad histórica objetiva o colectiva, Estado, sociedad, comunidad, pueblo.

El problema fundamental del Derecho y de la Política residen en la oposición entre el individuo y la sociedad. El espíritu subjetivo llega a la conciencia de la libertad, y como espíritu objetivo se manifiesta al realizar la libertad en el mundo del Derecho y de la Moralidad, que como totalidad moral comprende la vida toda individual y social.

Por eso para Hegel el filósofo del Derecho debe calar en la vida más viva del Derecho y leer en la universal experiencia que reflejan las instituciones jurídicas no para deducir un sincretismo sintético descriptivo, sino para conocer las razones de la vida, para saber qué cosa sea el Derecho en su esencia, el Derecho vivo, y para, a través de las razones de la vida del Derecho, conocer las razones de la vida del individuo en su humano existir; para saber las razones de la existencia de las instituciones jurídicas no relativamente a la vida del Derecho, sino con relación a la vida toda.

Y así, en el momento en que Hegel fija la problemática fundamental de toda Filosofía del Derecho, que por ser filosofía no puede ni debe confundirse con la teoría general del Derecho, indirectamente aclara que las filosofías jurídicas son tantas cuantas son las concepciones de la vida, permanentemente determinados por su mutabilidad, los problemas; indeterminadas e indeterminables, como la originalidad de los individuos pensantes, las soluciones.

En la medida en que la filosofía de Hegel es una concepción práctico-actual de la vida es también máxima y rectora de ella. Su prin-

cial, por tanto, en virtud de su esencia, es comunidad y órgano actuante del espíritu del pueblo.» (Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, E. Galán y A. Truyol, pág. 149.)

cipio práctico se puede expresar en el hecho de que el hombre es, en su sustancia, más que individuo: es portador de algo más grande y elevado, que tiene su forma peculiar en la comunidad.

La filosofía del Derecho hegeliana no sólo es filosofía, sino que puede decirse que toda filosofía, siendo filosofía de la vida, lleva en sí más o menos científicamente su filosofía jurídica. En este sentido no puede existir una filosofía jurídica que no presuponga implícita toda una filosofía general, toda una concepción de la vida.

Y reducida en Hegel la persona a realidad objetiva y colectiva, y siendo el Derecho el existir de las determinaciones de la voluntad, es un aspecto de la vida popular misma en la que se manifiesta el existir de la voluntad libre, que encuentra en la historia universal su completa realización.

Para captar que en la experiencia del Derecho está implícita toda una auténtica filosofía es preciso que la investigación filosófica renuncie a ser pura filosofía del puro logos (gnoseología) para ser filosofía del logos realizado en la realidad histórica, lo que asume en Hegel valor y novedad filosófica con la fórmula sugestiva y sugestionante de la racionalidad de la realidad, esto es, la historización de la investigación gnoseológica, que desenvolviéndose no puede menos de enriquecer y acrecentar el concreto actuarse de la *Wirklichkeit* y, por tanto, la objetivación de las intenciones en la acción, el exteriorizarse.

El Derecho es la «existencia de la libertad», esto es, su realización o su objetivo; es una «segunda naturaleza»; es la libertad entendida como espíritu objetivo. Porque el espíritu es libertad; es la idea que se concibe y expone a sí misma; y entendido como espíritu objetivo, en él se expone y *se pone* lo real de la idea misma. «El campo del Derecho —dice Hegel— es, en general, lo espiritual; y la voluntad, que es libre, constituye su lugar y punto de partida, de tal modo que la libertad es su determinación y sustancia. El sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, es el mundo del espíritu, por él mismo producido como una segunda naturaleza» (68).

No es el Derecho, para Hegel, regulación externa de conductas o sistema de normas, ni, contra lo que pensaba Kant, limitación recíproca de libertades para hacer posible la convivencia. Aun cuando todo esto exista en el Derecho, lo primordial en él es la libertad misma en su existencia, es decir, la forma de existencia del espíritu objetivo.

(68) *Grundlinien*, párrafo 4.º

Según Hegel, el Derecho no es restricción o limitación de la libertad, sino *posición* de la libertad, la libertad concreta y existente. La Filosofía del Derecho tiene por objeto la idea absoluta del Derecho; parte de la idea, y de la lógica toma las leyes de su deducción. El desenvolvimiento de la libertad como existencia, deducida de la idea, en sus grados o momentos, determina las diversas posiciones jurídicas que Hegel reconoce en la construcción del Derecho filosófico.

Consecuencia del concepto hegeliano del Derecho es la manera dialéctica en que el Derecho se produce al seguir en sus fases diversas el proceso dialéctico que en su desenvolvimiento adopta la libertad. De aquí que «la división de lo jurídico toma las fórmulas de la tríada dialéctica y toda la sistemática de una Filosofía del Derecho ha de consistir, en último término, en la descripción de la serie de estados o fases que presenta la ascensión jerárquica de ese ser uno y trino que se llama Idea-Derecho-Libertad» (68 bis).

El *Derecho natural*, siguiendo la vieja expresión que Hegel conserva en el título de su obra, se funda sobre la Idea y presupone un proceso deductivo. El Derecho positivo es la forma que la idea del Derecho toma en su desenvolvimiento conformándose al carácter particular del pueblo al cual está destinado a mandar. El Derecho positivo, como el Derecho desenvuelto en la realidad, tiene de la autoridad legislativa el principio del reconocimiento, mientras que la idea absoluta del Derecho, como pensamiento, tiene el reconocimiento de sí misma. Hegel llega así a reconocer la verdadera relación entre el *Derecho ideal* (Derecho natural) y el *Derecho positivo* en la distinción entre *idea* y *forma*, pero deja indeterminado el desenvolvimiento real con el cual la idea del Derecho en sí se hace Derecho positivo y concibe erróneamente la relación entre la filosofía del Derecho y el Derecho positivo y no ha llegado a deducir de su principio las consecuencias conducentes a aclarar la formación histórica del Derecho positivo como determinado por la idea.

Hegel diseña con perfecta coherencia el Derecho correspondiente a la realidad histórica en la que se desenvuelve el espíritu objetivo; nos muestra todas y cada una de las formas de la vida jurídica, todos los derechos que constituyen en suma nuestra vida subjetiva, como formas abstractas, formas que nacen y se desvanecen las unas en las otras, impuestas por la lógica que les da su vida efímera, para

(68 bis) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 48.

terminar disolviéndose en la final absorción o eutanasia del Estado, el Estado hegeliano, que es, en definitiva, la única persona y, por tanto, el único que tiene verdaderamente derecho en el mundo práctico de Hegel. Porque si el Estado es la «realidad de la libertad concreta», en él se tendrá que pasar por alto el desarrollo de todos los intereses particulares, pues a través de sí mismo tiene que pasar al interés de la parte universal, con lo que absorbe las libertades y con ellas los derechos individuales.

Si se pregunta —dice Hartmann— «¿qué es el Estado?», la respuesta de Hegel no sería ninguna de las comunes definiciones del Derecho político, pues todas tienen la desventaja de ser nominalistas o propias de alguna forma determinada del Estado. En lugar de eso responde: «El Estado es la sustancia ética autoconsciente», o «es la realidad de *la libertad concreta*» (68 ter).

En Hegel el Derecho racional, como también la religión racional, tiene sus raíces en el mismo Absoluto. Por eso, cada vez con mayor conciencia se va configurando la idea fundamental de que la tarea de la filosofía no puede ser sino la del conocimiento de lo Absoluto. Eso significa, para ese dominio positivo de problemas, que también la esencia del Derecho, del Estado, sólo puede ser entendida «filosóficamente», es decir, tal como es de verdad, a partir de la esencia de lo absoluto.

Y como la filosofía, en la concepción hegeliana, se agota en concebir y exponer lo que «es», y esto determina su puesto con relación al Derecho y al Estado, a la eticidad y a la historia, por eso la *Filosofía del Derecho* de Hegel —lo dice él expresamente— «en cuanto abarca la ciencia del Estado, no ha de ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo racional en sí*. Siendo un escrito filosófico, nada está más lejos de su cometido que tener que construir un *Estado tal como debiera ser*. La enseñanza que pueda encerrar no puede encaminarse a enseñar al Estado cómo debe ser, sino más bien a mostrar cómo el Estado, el universo moral, debe ser conocido». (Prefacio a la *Filosofía del Derecho*.)

Sin embargo, la afirmación de que «el Estado como la realidad de la voluntad sustancial, que lleva en la autoconciencia especial elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí: Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an

(68 ter) N. HARTMANN, ob. cit., edic. 1960, pág. 444.

und für sich *Vernünftige*» (69), y que lo estatalmente racional es, al mismo tiempo, lo mismo que la más alta libertad política, según la concepción hegeliana, ha suscitado las más vivas polémicas y objeciones en torno al significado de la filosofía jurídico-política de Hegel, todo ello derivado de su doctrina de la racionalidad de la realidad y más concretamente de la famosa frase que en forma de juicio categórico expone en el Prólogo de las *Grundlinien*: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»: «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*».

Para tantos que ven en Hegel al filósofo del Estado prusiano de su tiempo, su *Filosofía del Derecho* es reaccionaria, «la más reaccionaria de todas sus obras —dice Ernst Bloch—. El lector no alemán, sobre todo, se acostumbró a ver en Hegel no un heleno deseoso de vivir en la «polis» de Pericles, sino un casco prusiano cubierto de laureles. Y en el mismo prólogo a las *Grundlinien* aparece una fórmula «en que el reaccionario parece incluso superarse a sí mismo». Si la tesis «lo que es racional es real y lo que es real es racional» se tomase en un sentido directo, es decir, en el sentido y en la acepción del lenguaje usual, sería evidentemente una afirmación archirreaccionaria (70).

Sin embargo, no poseía la Prusia del tiempo de Hegel aquel conjunto de libertades de individuos y comunidades infraestatales que profesa la filosofía jurídico-política hegeliana, y la forma del Estado que Hegel propugna no es ciertamente la del absolutismo prusiano, sino una monarquía constitucional calcada sobre el modelo inglés, cuya *Carta Magna* y el *Bill of Rights* invoca y defiende Hegel contra el neofeudalismo de su época.

Por otra parte, contra la hostilidad a la razón profesada por el romanticismo y de la que estaba imbuída la incipiente escuela histórica de Savigny en su afán anticodificador, reacciona Hegel con el mis-

(69) *Grundlinien*, párrafo 258.

(70) E. BLOCH, ob. cit., págs. 224, 226, 227. El bien conocido neohegeliano profesor de Kiel KARL LARENZ, en su escrito *Hegelianismus und preussische Staatsidee* (Hamburg, 1940) se opone enérgicamente a quienes aún hoy siguen llamando a HEGEL el filósofo del Estado prusiano, porque, para él, HEGEL debe ser considerado no como el filósofo de una situación política contingente, sino como filósofo de la historia universal. Y contra I. C. ERDMANN, el famoso intérprete de HEGEL, que publicó en 1851 su *Philosophische Vorlesungen über den Staat*, afirma LARENZ que esta obra hace pasar por hegelianas sus propias concepciones. Esta misma oposición se encuentra en Nicolai HARTMANN, ob. cit., pág. 405.

mo ardor con que lo había hecho contra Haller: «Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen... wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenen Stande angetan werden könnte» (71); añadiendo, no obstante, que «no puede tratarse de construir un sistema de *nuevas leyes* por lo que respecta a su *contenido*, sino de conocer el contenido legal existente en su determinada universalidad, es decir, de concebirlo en el pensamiento».

Preséntase por alguien la filosofía política de Hegel como una doctrina del Estado en apariencia profundamente antinómica. De una parte el Estado aparece como «fin último» del hombre, y de otra es la persona humana de un valor infinito y por ello también «fin último» (72). Es la «doble cara» de la filosofía hegeliana, a que se refiere E. Bloch cuando presenta a un Hegel «liberal», que refleja influencia de Rousseau o al Hegel «filósofo del Estado prusiano» y a su *Filosofía del Derecho* como la más reaccionaria de todas sus obras y a la teoría hegeliana del Estado como una «extraña mezcla» en la que fluctúan el carácter revolucionario y conservador. Por eso Jean Hyppolite llama a la *Filosofía del Derecho* de Hegel una «synthèse du liberalisme et du totalitarisme» (73).

No entramos aquí ni pretendemos conciliar aquella aparente antinomia señalada por F. Gregoire, que, por otra parte, encuentra solución en la síntesis hegeliana de la libertad individual, la «verdadera libertad», que consiste para el hombre en obedecer a las exigencias de la razón, de su «propia razón» coincidente con la «razón universal», y que es la verdadera manera de no depender de nadie, sino de sí mismo (lo que constituye la verdadera autonomía) (74). Pero como el deber supremo que la razón prescribe al hombre es la obediencia al Estado, «realidad soberanamente racional» (*Grundlinien*, párrafo 258), libertad y absolutismo se conciliarán por una síntesis audaz: la verdadera libertad deviniendo obediencia sumisa y razonada a la autoridad incondicional del Estado.

De donde resulta que el hecho de tomar la persona humana como «fin último», consiste para Hegel en considerar como fin supre-

(71) *Grundlinien*, párrafo 258.

(72) FRANÇOIS GREGOIRE, ob. cit., pág. 221.

(73) JEAN HYPPOLITE: *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hegel*, París, 1948, pág. 94.

(74) *Grundlinien*, párrafos 23-28.

mo la dignidad que resulta para el hombre, precisamente de su su-
misión y obediencia absoluta al Estado, «fin último». Aparece así
otra cara de la filosofía jurídico-política de Hegel al presentarse nue-
vamente ante él la distinción entre el entendimiento abstracto y la
razón concreta: el entendimiento pertenece al siglo de la revolución,
pero la razón debe ser el instrumento del conservadurismo. Y aun
cuando desde el punto de vista lógico están claramente distinguidos
en Hegel el entendimiento abstracto y la razón concreta, «la fronte-
ra entre uno y otro es políticamente fluctuante, pues mientras lo em-
píricamente concreto no responde enteramente al contenido concreto
del mundo de la razón, también, la razón concreta, no el entendi-
miento abstracto, será un instrumento de oposición (E. Bloch, pá-
gina 232). Porque «la filosofía garantiza que nada es real fuera de la
idea, entonces lo que importa es reconocer en la apariencia de lo
temporal y pasajero la sustancia inmanente y lo eterno presente.
Pues lo racional, lo que es sinónimo de la idea, al manifestarse en su
realidad, en la existencia externa, se manifiesta en una riqueza infi-
nita de formas, fenómenos y contexturas...» (75). Hegel distingue
más tarde expresamente entre «el ser que es en parte fenómeno y so-
lamente en parte realidad».

Pero en Hegel el entendimiento razonador, como entendimiento
político, no es tan totalmente abstracto que carezca de contenido. Los
contenidos revolucionarios impuestos por la burguesía revoluciona-
ria se incorporaban a la razón, empeñada en hacer la apología de la
realidad imperante.

Queda así reafirmada y reforzada la fórmula, hecha principio en
la filosofía hegeliana, de que «todo lo racional es real y todo lo real
es racional». La primera parte de la fórmula tiene tanto de revolu-
cionaria como la segunda pueda tener de conservador.

Nos interesa señalar aquí la interpretación que de acuerdo con
aquella aparente paradoja se deduce de la racionalidad de lo real en
la doctrina política hegeliana.

En efecto, si se considera al Estado como el «fin último del hom-
bre», como la «sustancia de los individuos» y como «algo divino so-
bre la tierra» (*Grundlinien*, párrafos 144, 260 y 262), la célebre fra-
se «*lo real es racional*» aparecería como la justificación previa de to-
da situación de hecho impuesta por el Estado. Porque el Estado para
Hegel no sólo es un verdadero valor, sino que constituye un objeto

(75) *Ibid.*, Prefacio.

racional, y obedeciendo al Estado el hombre evitará no solamente la falsa libertad subjetiva, lo arbitrario del sentimiento moral, sino también la falsa libertad objetiva que consiste en consagrarse a lo racional en sí mismo, pero no razonadamente. La verdadera libertad será entonces la síntesis de la libertad subjetiva y de la libertad objetiva: «Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens...» (76). La verdadera libertad consistirá en consagrarse, por convicción razonada, a lo racional mismo. Y el objeto racional supremo es el Estado. Esa eminente racionalidad del Estado que hace que «se ponga» en la existencia por necesidad metafísica, como realidad racional, porque «lo racional es real».

El carácter racional del Estado quiere decir, para Hegel, que el Estado supone en sus miembros asentimiento de la inteligencia y adhesión de la voluntad fundada en aquélla. El Estado existe y se organiza bajo y por la acción de la razón, que en el curso de una labor milenaria ha determinado la constitución y las leyes. El Estado, a diferencia de la familia, es un todo racional en sí mismo y establecido por la razón; es lo racional en sí y por sí.

Sin embargo, ha de entenderse que cuando Hegel afirma que el Estado es racional, que es engendrado por la razón, no quiere con ello decir que el Estado resulte de un contrato entre los individuos, como quiere Rousseau, ya que el contrato significa para Hegel convención moralmente facultativa y ontológicamente contingente, y la vida en sociedad política es moralmente obligatoria y ontológicamente indefectible.

La realidad del Estado consiste en que éste sea regido por reglas universales y por la Constitución en cuanto regula la organización racional de los poderes, pero en definitiva, el Estado y la Constitución son racionales porque lo racional es siempre en Hegel lo dialéctico y la Constitución es racional (*Vernünftig*), porque es dialéctica, porque constituye un concepto (*Begriff*) en el sentido hegeliano, un conjunto en que lo «universal abstracto», lo «particular» y lo «universal concreto» (o «singular» totalizante) se completan y esta

(76) *Grundlinien*, párrafo 258; también párrafos 142 y 145.

complementariedad o síntesis dialéctica la encuentra Hegel en el Estado, cuya estructura racional fija en la monarquía, que constituye para él una singularidad totalizante, un «universal concreto».

La racionalidad del Estado resulta, pues, del propio movimiento lógico de la noción del Estado, que contiene el origen absoluto de los diversos poderes y por la que la organización del Estado es lo racional en sí mismo y la imagen de la razón eterna. El Estado, en fin, «debe ser considerado como un gran edificio arquitectónico, como una jerarquía de la razón que se proyecta en la realidad» (77).

El sistema, eminentemente racional, del Estado, es ciertamente un organismo, síntesis en el sistema hegeliano, que engloba la estructura racional de la familia y de la sociedad civil (de la que se diferencia), ya que familia, sociedad civil y Estado forman un conjunto, un «organismo» en el que, como en el ser viviente, un órgano superior contiene la perfección de los órganos inferiores (78). El Estado es siempre la potencia vital (*Lebensmichtigkeit*) de la totalidad de la vida popular (*die staatliche Seite jedes Volkslebens*). El Estado representa la totalidad del pueblo, todo a él subordinado, en todas sus manifestaciones como todos los órganos de un cuerpo físico lo están al cerebro, y dicen relación a la vida del organismo entero.

Y así como en el reino de la naturaleza el organismo es la realidad más rica dialécticamente y la más autónoma, y en el campo del espíritu el pensamiento filosófico es, a la vez, el elemento dialécticamente colmado, absolutamente libre, y, por tanto, lo racional total que toma conciencia de sí mismo, así también en el campo del espíritu objetivo o del querer de los objetos sociales el Estado es también la realidad más rica de estructura racional en sí misma, y querida no por el instinto, sino por la razón; es por ello la realidad más autónoma absolutamente libre, objeto racional consciente de sí mismo, y que por sí mismo existe con un derecho absoluto a ver su existencia reconocida por los demás Estados (79).

No entramos más en la filosofía política de Hegel porque, como venimos diciendo, no es nuestro objetivo exponer el sistema del filósofo, sino señalar cómo aquí también, como en la *Lógica*, en la *Filosofía de la Naturaleza* y en la *Filosofía del Espíritu*, se proclama

(77) *Grundlinien*, párrafo 279.

(78) *Ibid.*, párrafo 263.

(79) *Ibid.*, párrafo 333.

en materia política el célebre aforismo: «*lo que es real es racional*» y, por tanto, legítimo y moralmente obligatorio.

Uno de los resultados más interesantes de la filosofía jurídica hegeliana estriba —dice Truyol— en la afirmación de la «necesidad histórica» y de la interdependencia de todos los factores culturales (economía política, Derecho, moral, etc.) en cada momento histórico. Cada momento de la historia posee su verdad, su moral, su belleza, su Derecho. Esta es la gran intuición del historicismo, presentado ya en Vico y en Herder, pero exacerbado por Hegel (80).

Hegel —nos lo dice él expresamente en el Prólogo de su *Filosofía del Derecho*— no quiere construir un Derecho ideal y un Estado ideal, sino concebir el Estado real como algo racional en sí.

Pero sobre el espíritu de los Estados particulares hay un espíritu del mundo (*Weltgeist*) que pronuncia sobre ellos su sentencia irrevocable.

Llegamos así a la *Filosofía de la Historia* de Hegel.

Los seguidores de Hegel han acogido la exaltación de lo histórico, el panhistorismo del maestro. Todo cambia, todo se mueve constantemente y, por tanto, la razón misma.

Consecuencia de la dialéctica hegeliana de que el ser es cambio, *werden*; de que la suprema realidad es la razón, el espíritu del mundo, y que este espíritu del mundo, que de ser en sí mismo (*an sich*), se proyecta fuera de sí realizándose y encarnándose en las creaciones objetivas, alienándose en los objetos exteriores a él, mas por y para sí (*für sich*), para retornar nuevamente en sí mismo (*an und für sich*) tomando conciencia de aquello que ha devenido en las fases anteriores, sirve para legitimar la *filosofía de la historia* y hacer que la historia nos sea presentada como absolutamente racional.

También aquí la racionalidad de lo real juega un papel preponderante en la concepción hegeliana de la filosofía de la historia. La justificación de que «las potencias espirituales que viven en un pueblo y lo gobiernan», como dice en su *Philosophie der Weltgeschichte*, son también las justas y racionales, corre a cargo de la tesis según la cual «*lo real es, a la vez, lo racional*». También aquí la premisa de Hegel y la «presuposición frente a la historia», de que «la razón rige el mundo, y de que, por tanto, también la historia se desarrolla racionalmente».

(80) A. TRUYOL SERRA: *Compendio de Historia da Filosofia do Direito*, Lisboa, 1954, págs. 115 y 116.

Veamos ahora la relación o enlace de la *Filosofía del Derecho y del Estado* con la *Filosofía de la Historia* y cómo aquella desemboca en ésta.

La concepción hegeliana de la historia es puramente teleológica. La historia es un proceso evolutivo dirigido hacia fines, y en él todo el acontecer está dirigido objetivamente por un «fin del mundo». Pero éste es el ser-para-sí del espíritu objetivo, es decir, su completarse, autoconcebirse y autorrealizarse. El espíritu objetivo es el sujeto del acontecer histórico; su destino está en la historia universal. El espíritu universal como espíritu del universo se produce en la historia universal, que contiene la realidad espiritual en la existencia entera de su interioridad y su exterioridad, y ejercita en ella sus derechos. La Historia universal es la realización del espíritu universal, es la historia de las empresas del Espíritu, la evolución necesaria de su conciencia de sí y de su libertad, que tiene su punto de partida en su concepto. Para Hegel, la Historia desenvuelve didácticamente, según las fuerzas interiores que la impulsan en cada momento, lo que la Filosofía construye *sub specie aeternitatis* en forma de concepto. A través de este movimiento supera el espíritu limitado su aislamiento y limitación, llega la sustancia espiritual a la liberación. La racionalidad de lo real hace que el mundo haya sido como debe ser, porque el espíritu en su evolución se desenvuelve conforme a una necesidad lógica. De aquí que la historia universal que contiene el movimiento dialéctico de los espíritus particulares de los pueblos representa el juicio final, el «tribunal universal», como dice Hegel con Schiller (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*), en cuanto que el espíritu de cada pueblo ha de llenar su fase perfectamente determinada, y es juzgado según su modo de llenarla.

La historia para Hegel representaba la marcha del espíritu en el mundo y, por tanto, la historia del Derecho era la del progreso de la idea de libertad en las relaciones civiles. Si nos limitamos a contemplar la historia jurídica o política, la veremos moverse ahora a través de esta institución y luego a través de aquella otra. Pero si contemplamos toda la historia en una amplia perspectiva, podemos afirmar que se movió en determinado momento a través de esta raza y luego a través de otra. Babilonia, Egipto, Persia, Grecia, Roma, los pueblos germánicos de la Europa occidental —nos dirá Hegel— fueron, sucesivamente, los medios a través de los cuales la idea pudo realizarse a sí misma. Ninguna otra cosa tenía poder contra la mar-

cha de la idea en el mundo (80 bis). «Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche —und es kann (párrafo 346) in ihr nur einmal Epoche machen—, das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 347).

La Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel desemboca así en su *Filosofía de la Historia*. «No es un azar —subraya W. Moog— que Hegel dé a la historia universal justamente este lugar en su sistema» (81). Y esta ubicación no es sino consecuencia de la dialéctica del espíritu objetivo. En efecto, el espíritu objetivo, ya lo hemos dicho anteriormente, tiene para Hegel la determinación esencial de la libertad en la que se sintetiza la unidad de la voluntad racional con la voluntad individual (82). La finalidad de la voluntad libre es realizar su concepto, la libertad, en el aspecto objetivo, dándole la forma de un mundo. El existir de las determinaciones de la voluntad es el *Derecho*. En la *Moralidad*, como tercera fase del Espíritu objetivo, se ha convertido el concepto de la libertad en un mundo y en la naturaleza de la conciencia de sí, en la sustancia que se sabe libre. El espíritu moral tiene realidad como espíritu de un pueblo. Pero el fin sustancial de un pueblo es ser un estado y conservarse como tal. Los espíritus de los pueblos tienen su verdad y su determinación en la universalidad absoluta de la Idea concreta, en el espíritu del universo, y este espíritu del universo se revela en el movimiento de la historia. Y en la marcha de la historia, que no es otra que la del espíritu, éste es el motor, la libertad —que está implícita en el concepto del espíritu— es lo determinante. Esto significa que

(80 bis) La admisión de este concepto hegeliano, por parte de los juristas nos proporcionó —afirma R. POUND— una interpretación idealista (del Derecho) de base etnológica. (*Interpretations of Legal History*, trad. esp., 1950, pág. 103.)

(81) W. Moog, ob. cit., pág. 306.

(82) «Hegel ve en la historia del mundo el proceso por el que el absoluto se desenvuelve y toma conciencia de sí mismo en el hombre.» (G. LUKÁCS: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich-Wien, 1948, pág. 285.)

en la historia impera la razón. En la historia tiene que haber un sentido y un fin, una Idea, puesto que es un proceso de formas del espíritu, y la historia es referida al Estado, ya que un pueblo que no llega a formar Estado carece, según Hegel, propiamente de historia, pues en el Estado logra el espíritu del pueblo su racionalidad sustancial. En el Estado tiene la voluntad subjetiva su vida sustancial, su existencia racional y en el Estado viene al mundo del fenómeno la Idea universal, que representa el todo moral en su forma concreta y significa de este modo la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal. Y aquí no es lo universal un algo abstracto, sino algo que es racional —«*lo racional es real y lo real es racional*»—. El Estado es el objeto de la historia universal, y en él logra la libertad su objetividad. Por eso, en la historia universal, en la concepción hegeliana, sólo tienen un papel aquellos pueblos que se han organizado racionalmente y forman un Estado.

La *Filosofía del Derecho* se complementa, pues, con la *Filosofía de la Historia*. En ella la idea fundamental es demostrar cómo el espíritu universal se ha desarrollado en el curso del proceso histórico, sucesivamente en las diversas formas del espíritu de los pueblos por aislado.

Este pase lógico-dialéctico de la *Filosofía del Derecho* a la *Filosofía de la Historia*, tan fina y concisamente caracterizado por W. Moog, a quien por eso hemos seguido casi literalmente en estos párrafos (83), nos revela fácilmente los móviles que determinaron a Hegel a enlazar tan íntimamente la Filosofía de la Historia con la Filosofía del Derecho: llevar la Historia hasta el Estado, hasta el punto de identificarle con ella, lo que hace que, en sentir de algunos biógrafos del filósofo, éste apenas toma en consideración la historia del arte, de la religión, etc., lo que a todas luces nos parece exagerado, si no olvidamos el lugar que en el despliegue cultural hegeliano se concede a las categorías de lo bello y de lo santo. Un segundo móvil que lleva a Hegel a identificar la historia con la teoría del Estado es la consideración similar y paralela en su construcción dialéctica, ya que si el fallo de la historia no se emite, sino que está ya emitido, la historia se convierte así en algo homogéneo con el Estado, y la filosofía de la historia desemboca en la síntesis dialéctica del Derecho político interior y exterior, llenando el espacio que, según la disposición kantiana, debiera llenar el Derecho internacional o una

(83) Ob. cit., págs. 306, 307, 310.

liga de Estados por él propugnada, lo cual no es para Hegel sino un importante deber ser, como dice expresamente en las *Grundlinien*: «Das äufre Staatsrecht geht vom dem Verhältnisse selbständiger Staaten aus; Was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, das es wirklich ist, auf *unterschiedenen souveränen Willen* beruth» (84); y en la adición de este mismo párrafo agrega: «Como no existe ningún poder capaz de decidir contra el Estado lo que de por sí debe ser considerado como derecho, y de ejecutar este fallo, no podrá usarse nunca, en este terreno, de un *deber ser*». (Lo subrayado es nuestro.)

De aquí el carácter precario que desempeña el Derecho internacional, que no puede obligar a los Estados, porque el Estado está por encima de las estipulaciones en que toma parte, siendo su única ley la conservación. Sobre el Estado no hay más que lo absoluto, porque el Estado es la realidad de la libertad. La historia misma, los acaecimientos históricos, en lo que tienen de más real, puesto que lo real es manifestación de la razón, no son sino momentos de la evolución de ésta.

Cuando los griegos vencen a los persas en Marathon, cuando los romanos conquistan Grecia, cuando los germanos destruyen Roma, cuando Napoleón domina Europa en nombre de la Revolución francesa y cuando después Prusia queda victoriosa, cada uno de esos momentos son otros tantos en que la Razón avanza bajo el símbolo de los ejércitos. Y cada vez una nueva cultura, un nuevo régimen político, un nuevo Derecho devienen válidos.

Para Hegel, toda la historia del mundo se desarrolla en grandes exposiciones monótonas por la aplicación de la tríada dialéctica. Como el sol, la historia se mueve de Oriente a Occidente alrededor de un centro geográfico— *Mittelmeer*—. Los espíritus de los pueblos son las particularizaciones y desarrollos del espíritu universal, que es la totalidad del espíritu divino, tal como se despliega en la historia.

Después del *De Civitate Dei* de San Agustín, del *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, la *Scienza nuova* de Vico, el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire y las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, Hegel construyó —diremos con Truyol— una grandiosa filosofía de la historia en la cual se realiza la evolución histórica de los pueblos en la que surgen los

(84) *Grundlinien*, párrafo 330, el primer subrayado es nuestro.

imperios del antiguo Oriente; en segundo lugar, Grecia y Roma, y, por último, a un extremo de Occidente (puesto que en Hegel la historia se cumple toda entera en el viejo mundo) la Cristiandad germánica (85).

Consecuencia lógica de este panhistorismo hegeliano es el abandono de todas las doctrinas racionalistas anteriores que han podido valer en su tiempo, pero que, encadenadas las unas a las otras en el torbellino de la historia, pertenecen a momentos concluidos de la evolución. Contrato social, democracia inorgánica, derechos del hombre, son periclitados. Hegel mismo en su *Filosofía del Derecho* presenta el Derecho romano o los principios liberales de la burguesía del siglo XVIII como momentos ya pasados de la historia. Por eso el hegelianismo jurídico y político es la antítesis radical del individualismo del pensamiento del siglo de las «luces». Y el individuo se mueve dentro de conexiones sociales que sobrepasan la condición de su libertad. En el desenvolvimiento orgánico de una cultura (economía, política, Derecho, moral, etc.) la voluntad individual desempeña un papel limitado y muchas veces inconsciente. Existe ciertamente una astucia de la razón («die List der Vernunft») que construye con los móviles individuales y contingentes las condiciones de su propio progreso, pero cualesquiera que puedan ser los motivos que nosotros nos figuremos que persigue, la Razón es la que decide la marcha necesaria que conduce al progreso hacia la plena realización de la libertad del espíritu. Es más, los grandes hombres, agentes de la historia, no son para Hegel sino representantes del espíritu objetivo del mundo. Así es como ve él a Napoleón. En el libro *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1953), Lowith cita la carta célebre escrita por Hegel a Niethammen el 13 de octubre de 1806, cuando siendo profesor en Jena vió pasar a través de la ciudad a Napoleón a caballo a la cabeza de su ejército: «Yo he visto al Emperador, este alma del mundo, y fué verdaderamente una impresión extraordinaria ver concentrado en un punto, sentado sobre su caballo, al individuo que do-

(85) Las tierras muy cálidas o muy frías no son para HEGEL aptas para el juego de la historia, es decir, para el desenvolvimiento del espíritu, de la libertad (véase lo que significamos anteriormente sobre la influencia de las razas). Situada más allá de la historia, Africa no es sino apta para ser colonizada por Europa. Y América no es aún, para HEGEL, un país «maduro», aunque vea en ella ya el «país del futuro».

mina el mundo y lo manda» (86). Napoleón no es genio que desvió arbitrariamente el curso de las cosas, sino la encarnación del espíritu en una de sus fases dialécticas.

Ya hemos dicho que si Hegel ensalza la libertad individual al elevarla a realidades sociales mayores (familia, sociedad civil, Estado), es para hacerla desaparecer luego absorbida por el Estado. La consideración y admiración que siente por los grandes hombres, como hemos visto en el caso de Napoleón, parece estar en contradicción con su pensamiento respecto a la obra de la especie. Sin embargo, la contradicción no existe, y ahí está la raíz de aquella sobreestimación. Los grandes hombres son para él los más excelentes portadores de los valores ideales que se realizan en el desenvolvimiento de la humanidad, de la autoeducación progresiva de la especie. Son gerentes del espíritu (86 bis).

La historia, concebida por Hegel como proceso dialéctico, es principalmente política porque el espíritu no se realiza sino en los pueblos organizados bajo la égida de un Estado fuerte. Hegel había subrayado la conexión que existe entre la libertad interna del espíritu y la libertad exterior de las instituciones políticas. El proceso dialéctico preside también la sucesión de los regímenes políticos. Los «espíritus nacionales» aparecen como etapas necesarias en el proceso dialéctico del «espíritu del mundo» (87). Así, las sociedades polí-

(86) Muy distinta fué la opinión y actitud de GOETHE, para quien lo histórico no jugaba aquel papel preponderante que en HEGEL.

(86 bis) Esta «gerencia» del espíritu que HEGEL atribuye a los grandes hombres refleja plenamente el punto de vista, y lo mismo las lucubraciones de FICHTE en sus lecciones sobre «El destino del sabio», que son directo antecedente del sacerdocio sociológico de COMTE. (C. VIÑAS MEY: *El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la sociología*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957, pág. 93.)

(87) El pequeño libro, ciertamente interesante, de JEAN HYPOLITE, *Introduction a la Philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948, traza la evolución del pensamiento político de HEGEL desde el nacimiento del concepto de *Volksgeist*, espíritu de un pueblo, durante el período de Berna hasta la concepción del Estado contenida en su *Filosofía del Derecho* en Berlín. El autor consagra más de la mitad de su trabajo al período de la juventud de HEGEL y estudia el desenvolvimiento de los conceptos de *Volksgeist*, de conciencia desdichada y de libertad, de positividad y destino.

Y el conocido estudioso de la filosofía hegeliana Theodor HAERING, notable sobre todo por su obra *Schelling und Hegel* (en *Stiftsköpfe*, Salzer, 1938), en su opúsculo *Hegels Lehre und Recht-Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart, 1940), sostiene que lo que constituye el punto central de la

ticas de Oriente no fueron más que confusas aglomeraciones gregarias de hombres, inconscientes de la alta dignidad de su condición humana; en ellas el orden existe, la razón se realiza, pero la mayoría de los hombres no participa de este beneficio. Un segundo momento lo representa Grecia, en donde tuvo el hombre, aunque de un modo imperfecto, conciencia de su naturaleza libre, social y racional y concibió la asociación política como nacida de un instinto natural de sociabilidad —el *zoon politikon*, de Aristóteles—; en la democracia de las ciudades griegas los individuos se elevan a la libertad aun cuando no todos, ya que los esclavos eran excluidos. Un tercer momento —síntesis en el proceso dialéctico— es la monarquía del mundo cristiano germánico, en el que todos son libres (el cristianismo ha descubierto el valor del individuo), pero reconciliados en el Estado. «En Grecia —escribe Hegel— vemos florecer la libertad real, pero solamente en una forma determinada y con restricción, porque allí existían todavía esclavos y los Estados tenían como supuesto la esclavitud. La libertad en Oriente, en Grecia y en el mundo germánico puede definirse —continúa Hegel— de modo provisional en la siguiente fórmula: en Oriente es libre uno sólo: el déspota; en Grecia son libres algunos; en la vida germánica vale el principio de que todos los hombres son libres, es decir, de que el hombre es libre en cuanto hombre». Empero, en el último extremo de su afirmación —diremos con E. Galán, de quien tomamos esta cita— exagera Hegel, puesto que el principio de que el hombre es libre en cuanto hombre no fué traído al mundo por el germanismo, sino mucho antes por el Cristianismo (88).

Resumimos en otros términos: Para Hegel los grandes imperios, comprendiendo el imperio romano, representan el triunfo del orden,

especulación hegeliana es, en sustancia, la vida del pueblo (*Volkleben*), en el cual los individuos viven su vida superior, a la cual deben relación y respeto, y en la que están conmensurados los varios fenómenos del Estado y de la Iglesia, del Derecho y de la Moral, de la Economía, etc. (a través del primer capítulo, *Hegels Grundüberzeugung*). Porque el Estado es uno de los modos de ser (*Seinsformen*) de la comunidad supraindividual, del espíritu objetivo; y el mismo Estado totalitario es, en el fondo, el Estado hegeliano de la totalidad popular. Asimismo, el Derecho, en un principio abstracto, no es sino un aspecto de esta misma vida popular, en la que se manifiesta el existir de las determinaciones de la voluntad libre, que encuentra en la historia universal su completa realización; el Derecho es creación y configuración del espíritu del pueblo y está al servicio de la comunidad.

(88) E. GALÁN: *Introducción al estudio de la Filosofía jurídica*, 1947, pág. 82.

la objetivación del espíritu, pero en la servidumbre de los hombres. Antítesis: el gran impulso del subjetivismo cristiano, el empuje del liberalismo, que culmina con el pensamiento político del siglo XVIII, los derechos del hombre, el contrato social, la anarquía revolucionaria. Síntesis: puede ser que Hegel la encontrara en Napoleón, ese «genio del mundo» tan admirado por él, y vencida Francia, la sitúa en la monarquía prusiana, régimen constitucional que reconcilia las libertades con la fuerza del Estado. En esta monarquía liberal la historia política se termina, habiendo llegado a su fin.

Hegel termina su cuadro expositivo por una historia de la cultura. Porque después de ser proyectada en la institución del Estado, la razón debe todavía retornar sobre sí. Sucesivamente el arte, la religión, la filosofía operan esta continuación de la conciencia.

La forma más elevada del espíritu, la unidad del espíritu subjetivo y objetivo, de lo real y lo ideal, el ser puro que se sabe a sí mismo; el ser *en sí* y *para sí* es el espíritu absoluto, que se desenvuelve en tres fases paralelas a la forma del conocimiento: como intuición en el arte, representación en la religión y concepto en la filosofía, que es la razón que se comprende a sí misma, la forma explícita del Absoluto en la que alcanza la Idea su autoconciencia, racionalidad y conocimiento plenos, con lo que se cierra la evolución dialéctica circular hegeliana, que no otra cosa es su filosofía toda que un círculo de círculos en los que el sistema todo queda cerrado.

Con Hegel finaliza una nueva historia artística o religiosa, sometida a la ley del cambio, como si los productos del pasado no fuesen sino estadios transitorios hacia la perfección del presente; los estilos antiguos, la estatuaria griega o la música de la Edad Media, que reflejan situaciones políticas extinguidas, no eran sino momentos necesarios hacia el arte y el mundo posterior. Y no otra cosa.

Estos productos muertos de los siglos pasados conducirán dialécticamente al escalón supremo: la filosofía de hoy. El fin de la historia, su perfecta realización, es el idealismo alemán, *la filosofía de Hegel*: ella es el pensamiento de la más alta realización objetiva del espíritu del mundo, el régimen monárquico prusiano, el momento de retorno sobre sí, *an sich und für sich*, en el que la razón toma conciencia de su creación más perfecta.

Y como en la filosofía jurídico-política y en la filosofía de la historia, también en la *Historia de la Filosofía*, las épocas y los caracteres están para Hegel, en relación y armonía con las evoluciones de la Idea en el orden lógico, de modo que cada etapa histórica de la

Filosofía responde a alguna determinación lógica de la Idea (89). Fiel a este principio, Hegel nos dice —afirma el P. Ceferino González— que la filosofía de los eléatas corresponde al ser puro y abstracto; la filosofía de Heráclito responde a la determinación lógica o concepto del *werden*; la filosofía de Platón representa la categoría de la esencia; la filosofía de Aristóteles es la filosofía de la noción; la de los neoplatónicos entraña y representa el concepto lógico de la totalidad. Así sigue Hegel estableciendo relaciones entre las diferentes fases y sistemas filosóficos y las determinaciones o fases de la idea hasta llegar a su propia filosofía, la cual no hay para qué de-

(89) Acaso fué en la historia de la Filosofía —dice G. H. SABINE— donde HEGEL aplicó la dialéctica de modo más efectivo... «Al captar *der Gang des Sache selbst*, la «marcha» misma de los acontecimientos, se percibe que hay un próximo paso lógico o un destino manifiesto inherente al estado de cosas.» (Géorge H. SABINE: *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, 1955, págs. 600-1.)

Para WELZEL, sin embargo, a pocos conceptos puede aplicarse tan bien la dialéctica como al concepto de la moralidad: obra moralmente el que cumple lo que la ley moral exige —tesis—; un obrar es bueno por razón de la recta intención —antítesis—; la unión del contenido (objetivo) y la intención (subjetivo) —síntesis— dará la plena moralidad «concreta»: «Así, la cuestión de qué acción es moral tiene que responderse partiendo de la ley moral. Moralmente obra el que cumple lo que la ley moral exige de él. Punto de partida en el concepto de la moralidad es, por ello, la moralidad objetiva "sustancial". Este momento puramente objetivo de la moralidad se revela, sin embargo, como no verdadero, porque el mero cumplimiento externo, legal, de lo exigido moralmente es incluso inmoral, si es reprochable la actitud interna que guía el cumplimiento. El punto de vista objetivo se desplaza, por tanto, a su opuesto: el punto de vista subjetivo, para el cual un obrar es bueno por razón de la buena intención, sin consideración a su contenido. Este momento subjetivo sólo se nos muestra también como no verdadero, ya que un obrar reprochable éticamente, por su contenido es imposible que sea moralmente irreprochable, tan sólo por la mera actitud interna del sujeto. Sólo la síntesis de ambos momentos, objetivo y subjetivo, de la moralidad, nos da la plena moralidad "concreta". En ella quedarán resueltos ambos momentos contradictorios en una unidad superior, es decir, quedan tanto mantenidos en su necesaria tensión interna, como superados en su unilateralidad.» (Hans WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, G. Vicén, página 225.) Aplicando esta doctrina a la historia de la Filosofía, HEGEL afirma que el punto de vista de la moralidad objetiva, «sustancial», lo realiza el mundo antiguo (PLATÓN expone en su *República* la moralidad sustancial en toda su belleza y verdad); en él no había surgido todavía el principio de la subjetividad, sino que el sujeto era uno directamente con los órdenes objetivos «sustanciales». El principio de la personalidad del individuo, de la libertad subjetiva, es expresado en su infinitud en el Cristianismo, y convertido en principio general real de una nueva forma del mundo (Ibid., pág. 226).

cir que es la más perfecta, toda vez que responde a la idea como pensamiento puro y entraña el saber absoluto (*absoluten Wissen*) la visión o percepción de la identidad de los contrarios en la superior unidad de la idea (90).

Con el pensamiento de Hegel se cierra el desenvolvimiento de la historia y de la filosofía. Nunca obra humana tuvo pretensiones tan amplias.

INTERPRETACIONES

Ciertamente que Hegel no es un pensador claro. La fuerza y armazón arquitectónicos del sistema, cuya cohesión quiere mantener a toda costa, hace, como ya hemos dicho anteriormente, que fuerce la gramática y prescindida del diccionario (y no sería esto lo peor si a esa expresión no correspondiera en más de una ocasión la violentación de la realidad y verdad del contenido) para proporcionarnos sus ideas, su pensamiento, ya de por sí profundamente oscuro, envuelto en una terminología que lo hacen más inteligible. No es extraño, pues, que las más variadas, dispares y hasta contradictorias interpretaciones hayan querido presentarnos su doctrina, pretendiendo considerarse unas y otras como portadores de la auténtica significación del sentir del filósofo.

Por lo que respecta al problema general de su filosofía, de la racionalidad de lo real y, más concretamente, al principio axiomático al que nos hemos contraído en este estudio, ya lo advierte él mismo cuando al repetir por segunda vez en el párrafo sexto de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* el célebre principio de que *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*, que por primera vez formulara en el prefacio de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dice expresamente que «esta simple proposición ha parecido extraña a muchos y ha sido contradicha». «En el prefacio de mi *Filosofía del Derecho* —afirma— se encuentran estas proposiciones: lo que es racional es real y lo que es real es racional. Esta simple proposición ha parecido extraña a muchos y han sido contradichas...»

(90) P. Ceferino GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, pág. 65. Idénticas indicaciones sigue haciendo este documentado historiador por lo que se refiere a la historia de la religión de HEGEL, en la que, como en todo el «sistema» filosófico, todo es expresión de los momentos capitales de la evolución de la Idea, según la tríada dialéctica.

El contenido de la filosofía es la realidad. «Es preciso —continúa— que la filosofía esté persuadida que su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido y produce en la esfera del espíritu viviente, como mundo externo e interno de la conciencia, que, en otras palabras, su contenido es la realidad» (párrafo sexto de la *Enciclopedia*). Y como el fin supremo de la ciencia, y la filosofía para Hegel es ciencia, es el de elaborar mediante la conciencia la conciliación de la razón en cuanto es consciente de sí con la razón en cuanto se actúa en la esfera del ser, esto es, con la realidad, es preciso también ver que «de una atenta consideración del mundo es posible distinguir aquello que en el vasto reino de la existencia externa e interna es sólo apariencia fenoménica e insignificante de lo que en sí merece el nombre de realidad» (*ibid.*). O en otros términos: el contenido de la filosofía es la «razón como la esencia sustancial de la realidad moral y natural»; su forma es la «razón como conocimiento que comprende», resultando como síntesis dialéctica que la «identidad consciente de forma y contenido es la idea filosófica», que es distinta de la que se llama «mera idea», la cual es de hecho una representación subjetiva, una opinión individual. La filosofía «garantiza la convicción de que nada es real más que la idea. Lo que busca es conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente y lo eterno, que es presente». Pues lo racional (que equivale a la idea), al pasar en su realidad a la existencia exterior, se presenta en una infinita riqueza de formas, manifestaciones y conformaciones (que en su exterioridad no son por sí mismas objeto de la filosofía) y «rodea su núcleo con la abigarrada envoltura en que primeramente se fija la conciencia y que es penetrada por el concepto para percibir la pulsación interior y sentirla con mayor intensidad aún en las conformaciones exteriores». La unidad del concepto y de su existencia o realización es la idea. Y la idea, hemos dicho antes, es la fuerza creadora que no está fuera de la realidad, sino que es una en ella y con ella; la realidad la contiene en sí y la expresa, ya que no es más que una «posición procesal de la idea en el eterno devenir dialéctico».

Y como «in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden» (91), la filosofía se distingue de los demás modos de conocer según que este contenido uno y el mismo perviene a la con-

(91) *Grundlinien...*, Vorrede.

ciencia sólo por la forma, siendo preciso que la misma esté de acuerdo con la realidad y la experiencia.

La lógica no es «tanto» una teoría de la estructura formal del pensamiento, sino una teoría de las categorías o de las formas de universalidad teórica en la que se organiza racionalmente la experiencia.

En el panlogismo hegeliano lo objetivo no es algo presentado por las «formas» *a priori* de la intuición, espacio y tiempo, y configurado con arreglo a las «categorías» del entendimiento, que «pone» la *forma* al encontrarse con lo dado, *materia*, sino que lo objetivo, todo lo objetivo, es creado, construído por el pensamiento mismo.

En la confusión de la lógica y la metafísica, los conceptos más generales, las categorías, son al mismo tiempo las determinaciones fundamentales de la realidad.

Es más, este acuerdo puede ser considerado como un criterio extrínseco de la verdad de una filosofía (92) y mediante él producir la conciencia, la conciliación de la razón con la realidad, esto es, la racionalidad de la realidad. Porque «la filosofía por ser la indagación de lo racional, es necesariamente la aprehensión de lo presente y real». «Es ist oben diese *Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkte, dass die Philosophie weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegewärtigen und Wirklichen...*» (93).

El contenido del párrafo sexto de la *Enciclopedia* de Hegel, del que seguiremos haciendo aplicaciones, como interpretación auténtica de la racionalidad de la realidad en la doctrina del filósofo, es fundamental no sólo para la comprensión del pensamiento hegeliano, sino para la determinación de su importancia en la historia de la filosofía y de su valor respecto al pensamiento contemporáneo. De hecho, la filosofía o el saber racional no tiene otro objeto que la experiencia, pero es la resolución de los límites con que la misma es dada en el saber empírico, su comprensión y sistematización

(92) La lógica de Hegel comparte con la antigua metafísica apriorística el postulado de que «lo que se conoce de las cosas y en las cosas, por el pensamiento es lo único verdadero en ellas; que las cosas y el pensamiento de las mismas coinciden, que el pensamiento, en sus determinaciones inmanentes y la verdadera naturaleza de las cosas son uno y el mismo contenido. Por tanto, para HEGEL, la lógica es, al propio tiempo, metafísica (teoría del ser).

(93) *Grundlinien*. Vorrede.

universal, según sus íntimas leyes de constitución y desenvolvimiento, independientemente de la originaria relación subjetiva. Por eso *en función de la razón la experiencia traspasa de la apariencia fenoménica a la realidad*, pero la realidad es ciertamente tal en cuanto es totalidad o universalidad despojada de toda limitación subjetiva, en cuanto que en la misma es comprendido y racionalmente sistematizado todo aspecto de la experiencia. De aquí la ecuación: *racional igual real* debe y es evidente que la misma vale no para cada uno de los aspectos o momentos, sino para la totalidad, ya que ninguno de éstos es en sí racional o en sí real, sino el todo y según el sistema universal de integración. De aquí deriva el carácter inmanentístico del racionalismo hegeliano, su concreto realismo y, en fin, su dialectismo.

Ninguna tesis de Hegel ha sido tan discutida y mal entendida como esta de la identidad entre lo racional y lo real, pues si se entra en ella con el usual concepto de realidad, su sentido estará falseado antes de toda interpretación.

Existencia y realidad, he aquí dos conceptos sobre los que juega la interpretación dada por Hegel a su celebrada fórmula del prefacio de las *Grundlinien*. En la distinción hegeliana, tan celosamente señalada por él, entre realidad (*Wirklichkeit*) y existencia (*Dasein*), mera existencia accidental, pasajera, etc., radica, y en torno de ella gira también, como veremos seguidamente, la interpretación que se da por los comentaristas de Hegel a la racionalidad de lo real formulada sentenciosa y dogmáticamente en frase lapidaria por el filósofo.

¿Cómo entender el aforismo hegeliano, sobre todo en la segunda parte, «lo real es racional» que se lee en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* y que figura igualmente, como hemos visto, en la *Enciclopedia*? Este axioma que, en frase afortunada de F. Gregoire, «a fait couler beaucoup d'encre», se le ha comprendido frecuentemente como si pretendiera afirmarse con él y en él legitimarse toda acción política estatal o conseguir y justificar toda empresa política que tiene éxito o prospera. Pero en este terreno político, que es al que se ha hecho casi aplicación exclusiva del segundo término de la fórmula hegeliana, ¿qué quiere decir en realidad? «La tarea de la filosofía —dice Hegel— no es la de construir planes de la sociedad, sino más bien mostrar lo que hay de racional en la sociedad, tal como es. Hegel ataca expresamente la filosofía del *Sollen*, de la aspiración vacía y, de un modo más general, la manía, tan extendida

en su tiempo, después de la Revolución francesa, de construir planes puramente teóricos de la sociedad y de la Constitución. En la *Lógica* ya nos ha dicho Hegel que las esencias racionales se realizan necesariamente y lo real es siempre la realización de una esencia racional. De aquí la fórmula completa del aforismo: «lo racional es real y lo real es racional». Y si las esencias racionales se realizan necesariamente, síguese que lo racional no dejará de suceder cada día. Si, por otra parte, lo real es siempre la realización de cualquier esencia racional, se sigue que todo plan de la sociedad que no tuviese en cuenta que aquello que se ha realizado debe ser, ya por este solo motivo queda relegado entre las utopías. Tal es —en sentir de este autor— el significado y sentido del axioma. No significa que lo que es racional no solamente es lo único que se realiza y no puede menos de realizarse, sino que se realiza de un modo tan pleno y rígido que lo que es real debe ser declarado pura y simplemente racional y, por consiguiente, intangible por el solo motivo de su existencia de hecho (94).

Ahora bien, ¿qué es para Hegel lo real?

Hay que distinguir «lo que es», lo «real»; es decir, el contenido y objeto del pensamiento absoluto (de la «razón») y lo accidental y, en general, todo lo «existente». Hegel advierte que ya no se pueden confundir existencia y realidad «ni atribuir el nombre enfático de realidad a una existencia accidental», porque «desde el punto de vista formal, la existencia es en parte apariencia y sólo en parte es realidad». Si la realidad es ciertamente existencia, no toda existencia es, sin embargo, realidad. El contenido y objeto del pensamiento no son las existencias, sino las «cosas», es decir, el concepto (la esencia o, mejor, la unidad del ser y la esencia, esto es, la esencia que se manifiesta en el ser) de las cosas. El concepto, por ser general, representa una «inconmensurable abreviatura» comparado con las cosas en su individualidad y particularidad. El concepto es la plenitud de la sustancia, la identidad que es en sí y por sí y que es a la vez como superada o como ser-puesto. El concepto no es intuído, sino comprendido en el pensamiento. El concebir un objeto consiste en que el yo lo penetre imponiéndole su propia forma, la de la universalidad. Pero como contenido del pensamiento no es algo meramente subjetivo, sino la cosa que es en sí y por sí, el logos, la razón

(94) Franz GREGOIRE: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947, pág. 50.

de lo que es, la «verdad» de las cosas, su sustancia racional y, por tanto, valiosa. «Lo accidental es una existencia que no tiene otro valor que el de un posible, que tanto puede ser como no ser». (*Enciclopedia*, párrafo sexto) (95).

Sólo el concepto es «lo que tiene realidad»; una realidad que no se da él a sí mismo. «Alles, was nich diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f.» (96). Sólo, pues, en el concepto tiene algo realidad; tan pronto como es distinto de su concepto, deja de ser real y es una nada; el aspecto de lo palpable y de la exterioridad sensible pertenece a esta nada. Así se explica el enunciado de Hegel: *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. Expresa al mismo tiempo, en sentir de A. Messer, el pensamiento de que *todo* contenido de pensamiento ha de ser deducible, de que carece de sentido hablar de un objeto que no sea objeto de conocimiento (97).

Y si el «concepto es lo realmente primero y las cosas son lo que son mediante la actividad del concepto que les es inherente y que se manifiesta en ellas», es claro que todo lo *racional es real*. Y si de lo existente sólo es real lo que participa o «tiene la realidad que se da el concepto», es asimismo evidente que todo lo real es racional.

El sistema de conceptos que compone la lógica constituye al mismo tiempo la conexión de la realidad. La realidad posee una estructura lógica y cada concepto que aparece en la lógica es, al mismo tiempo, expresión de esta estructura.

Hegel pretende fundir la conceptualidad intemporal con la mutación histórica. Esto sólo podría lograrse con un proceso dinámico en el que el desarrollo del concepto entre en cierto paralelismo con el desarrollo temporal. Esta ley estructural dinámica, que domina

(95) *Enzyklopädie...*, párrafo 6.º Y sigue HEGEL: «Pero cuando yo he hablado en la Lógica he tratado ampliamente de la realidad y la he distinguido con precisión no sólo de lo accidental que puramente existe, sino del ser determinado, de la existencia y de otras categorías.» (Ibid.)

(96) *Grundlinien...*, párrafo 1.º

(97) A. MESSER: *De Kant a Hegel*, P. Bances, 2.ª ed., 1953, pág. 212. «La idea y la realidad —dice el hegeliano español BENÍTEZ DE LUGO— marchan unidas, y suponer un mundo ideal divorciado del mundo real ha sido el más grave error de la antigua filosofía...» (A. BENÍTEZ DE LUGO: *Filosofía del Derecho o estudio fundamental del mismo según la doctrina de Hegel*, Sevilla, 1872, Introducción, pág. 17.)

tanto el desarrollo del concepto como la sucesión temporal, la encuentra Hegel en la dialéctica. En virtud de la identidad entre razón y realidad, el desarrollo del concepto en sus distintos momentos tiene que responder a la serie histórica de formas reales en el mismo proceso dialéctico; el desarrollo histórico tiene que discurrir paralelamente, en lo esencial, al desarrollo del concepto, ya que ambos están sometidos a la misma ley de la dialéctica.

Pero si en la dialéctica hegeliana lo posible lleva a lo necesario y lo necesario postula la existencia, no todo lo existente es real para Hegel y, por tanto, no todo lo existente es racional.

En cuanto manifestación de la idea, la realidad es ciertamente distinta de ella; esta distinción —afirma Larenz— «puede agudizarse hasta culminar en la contraposición entre la «realidad mala», que ya no expresa la idea, y la verdadera realidad de la idea; pero tal contraposición significa necesariamente la disolución y la degeneración de la realidad misma» (98).

Hegel denomina «lo real» no a todo lo que históricamente ha llegado a ser de modo arbitrario y contingente, sino a lo que en el desarrollo orgánico de un principio pugna por ascender a la luz de lo real y que en la correspondiente dirección espiritual de una época ya tiene realidad. Pues en este sentido sólo es real la realización de una idea. Así únicamente —dice N. Hartmann— se debe entender la famosa frase: «lo que es racional es real, y lo que es real es racional» (98 bis).

Al interpretar Welzel el principio hegeliano fijándose principalmente en la segunda parte, «lo real es racional» y siguiendo el sentido que hemos visto da el propio Hegel, afirma que «con ello no quiere decirse que todo lo fáctico tan sólo por ser fáctico, queda legitimado como racional; la existencia, al contrario, sólo en una parte merece el nombre de real, mientras que en otra parte es sólo fenómeno, «existencia corrupta», que no tiene otro valor que el de algo posible que tanto puede ser como no ser» (98 ter.). Real es sólo

(98) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, Galán y Truyol, 1942, pág. 188.

(98 bis) Nicolai HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, E. Estiú, 1960, pág. 407.

(98 ter) Hans WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche untersuchungen als prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, trad. G. Vicén; *Derecho natural y Justicia material*, 1957, 224.

lo que tiene lugar en el proceso histórico de desarrollo de la idea, y comprender aquello es el cometido de la filosofía.

Sólo los que no lo entendieron o no lo quisieron entender podían interpretarlo en el sentido de que, de acuerdo con Hegel, todas las instituciones existentes deberían ser consideradas como absolutamente racionales y ser mantenidas por lo mismo tal cual son. No hay rastros —dice Windelband— de un tal conservadurismo limitado en Hegel... «para el que la razón se identifica con el desarrollo, y la realidad puede ser considerada racional sólo en tanto representa el proceso necesario de su desarrollo, en el que se realiza plenamente la disposición original...» (98 x).

La realidad es para Hegel —interpreta Ernst Bloch— «muy otra cosa de lo que por tal entienden los empiristas... la realidad es una denominación preñada de valor, que no corresponde, ni mucho menos, a todo lo existente. Existente es todo ser que brota del suelo, que tiene una base histórica, pero sólo es real el ser necesario y el fenómeno como manifestación íntegra y adecuada del ser... Hegel explicó más tarde expresamente el verdadero sentido no conformista de su frase al decir que «el ser es en una parte fenómeno y solamente en parte realidad» (*Encic.*, 6.º). La existencia puramente empírica se halla aún mezclada con lo malo y lo que no debiera ser, mientras que la realidad es solamente la existencia identificada con la razón» (98 xx).

«La realidad es una solamente (monismo); el espíritu universal que mientras se desarrolla se manifiesta de distintas formas. El espíritu que configura a la realidad se desenvuelve en formas cada vez más completas (evolucionismo optimista) mediante un procedimiento dialéctico (tesis, antítesis y síntesis). Las leyes del espíritu determinan el desarrollo: no existe causalidad ni libre albedrío (determinismo). Así, «todo lo real es racional» porque es determinación de las leyes del espíritu, y «todo lo racional es real» (racionalismo); en el sistema de Hegel —termina Bochenski— no hay lugar para lo contingente, lo inseguro, lo inexplicable (99).

En el saber absoluto, la subjetividad y objetividad se despojan

(98 x) W. WINDELBAND: *Historia de la Filosofía moderna*, t. II, Buenos Aires, 1951, pág. 268.

(98 xx) Ob. cit., pág. 234.

(99) I. M. POCHENSKI: *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*. Dru-dis BALDRICH: *El materialismo dialéctico*, Madrid, 1958, pág. 36.

de todo límite y determinación; el conocimiento, trasponiéndose en las formas de la razón experimenta su absoluta objetividad, y el mundo de la realidad resolviendo su parcial ser objetivo en el sistema universal de las relaciones, revela su estructura racional. «Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real.» Pero en tal afirmación —interpreta A. Banfi— «no se debe poner el acento ni sobre uno ni sobre otro de los dos términos y menos entender el uno y el otro en sentido dogmático, el primero como objetividad determinada *per se stante*, el segundo como mera formalidad abstracta de la reflexión subjetiva. Se debe concebir que en el saber absoluto los dos extremos cuya relación constituyen la ley de las variaciones de toda experiencia, encuentran su perfecta unidad, donde el saber absoluto es la verdad de la experiencia» (100).

Desde el punto de vista del conocimiento en general, la fórmula hegeliana es una profesión de fe monista y panlogista. Este panlogismo no es la inaceptación de lo irracional; es solamente la negación filosófica. Lo irracional existe, pero a la filosofía no le preocupa ni interesa sino aquello que se impone al pensamiento como lógicamente necesario. Lo irracional no es lo real en el sentido enfático en que Hegel toma siempre esta última palabra. La expresión alemana es *Wirklich* y Hegel —afirma P. Roqués interpretando la fórmula panlogista— la emplea en el sentido de *Wirkend*; es real aquello que se realiza por sí mismo; lo contingente, que no es más que un posible, no tiene en sí su razón de ser y no es real. La idea, por el contrario, es activa y produce sus determinaciones; es la razón creadora que se revela en el mundo y su historia. De suerte que el famoso aforismo «Was wirklich ist, das ist vernünftig» se reduce a una tautología. Desde el punto de vista político existen formas de gobierno irracionales, irreales, inactivas, muertas; es preciso acometer la empresa de hacerlas desaparecer; solamente son reales, es decir, tienen una vitalidad aquellas que son inteligibles en sí mismas (101).

En este mismo sentido abunda el profesor Battaglia, para quien Hegel con su famoso aforismo, «no quiere decir que todo lo real, incluso lo anormal es simplemente racional, sino que todo lo que en la historia aparece como objetivo y permanente, es, por ello mis-

(100) A. BANFI: *Hegel. Il sistema filosofico. Estratti. Introduzione, commento e nota*, 2.^a ed., Verona, 1942, pág. 38.

(101) P. ROQUES: *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, París, 1912, pág. 230.

mo, completamente real y es racional. Esta idealización de la realidad cree el profesor italiano que es además sentido oteador de la historia y constituye el signo característico del hegelismo. El proceso que vivifica su sistema no es naturalista, sino verdadero elemento espiritual; es la dialéctica que adecua perennemente pensamiento y ser, realizando la conversión de lo verdadero con el hecho, que ya Vico había sostenido como pretensión de la nueva filosofía (102).

Lo racional se realiza necesariamente, nos ha dicho Hegel en su *Lógica*. Pero la dialéctica estaba destinada a presentar y hacer transparente la necesidad que Hegel creía implícita en el desarrollo histórico. No se trata, sin embargo, de una significación causal y determinista de causa a efecto en la que todos los acontecimientos son igualmente necesarios. No era esto —interpreta Sabine— lo que Hegel quería decir al afirmar que «todo lo real es racional», porque siempre distingue entre lo real y lo que meramente existe. «Lo real es el meollo o núcleo íntimo y permanente del sentido en la historia; los acontecimientos particulares son causales, transitorios o aparentes. En consecuencia, la dialéctica era esencialmente un proceso selectivo, un procedimiento para discriminar lo relativamente accidental e insignificante de lo que a la larga es importante e influyente. En la terminología hegeliana, lo real contrasta con lo irreal como lo significativo con lo insignificante; lo necesario contrasta con lo causal como lo significativo o lo permanente con lo trivial o lo momentáneo. Lo que existe es siempre momentáneo y en gran parte accidental. Hegel lo interpretaba como manifestación superficial de una fuerza profunda subyacente, única que es real. En la manifestación hay siempre un más o un menos; representa de modo más o menos completo lo que hay tras ella, y en este sentido es más o menos real. Hegel imputaba a la realidad misma los grados diversos de significación que la dialéctica distinguía en una cuestión histórica» (103).

A Sabine, y con idénticas palabras, sigue Truyol, quien recogiendo la distinción hegeliana entre realidad y existencia, expuesta en la *Lógica* y en la *Enciclopedia* (párrafo 6.^o), afirma que «ha de tenerse en cuenta que Hegel distingue lo real de lo meramente existente. Lo real es el núcleo íntimo, permanente, del sentido de la historia, en cuanto los acontecimientos particulares son causales, tran-

(102) F. BATTAGLIA: *Filosofía del diritto*, trad. esp., 1951, t. I, pág. 312.

(103) George H. SABINE: *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, México, 1945, pág. 602.

sitorios o aparentes. La dialéctica tiene precisamente como fin separar lo «real», o sea, lo significativo, o relevante, o necesario, de lo «irreal» en el sentido de lo insignificante, de lo trivial, de lo contingente y causal» (104).

Como vemos, desde el propio Hegel a los intérpretes de su doctrina se hace hincapié en el segundo término de la fórmula que venimos comentando, que se refiere a la racionalidad de la realidad, y que ha sido también la que ha dado lugar a mayor oposición y discusiones.

Al principio de la realidad de lo racional se opone —según afirma Hegel—, «de un lado la opinión de los que creen que la idea y los ideales no son sino quimeras y la filosofía un mero sistema de tales fantasmas; y de otro, la opinión contraria de los que creen que la idea y los ideales son algo demasiado perfecto para tener realidad o quizá demasiado impotente para procurársela» (105).

Contra el principio de la racionalidad de la realidad se levanta el coro común de quienes ven en él una justificación de todo estado fáctico de cosas y un conservadurismo anquilosado.

Ha sido al dominio de la política en todo su conjunto al que principal y casi exclusivamente se ha aplicado el axioma hegeliano «lo real es racional». Como es sabido y hemos visto, Hegel da más amplitud a este principio; le extiende a todo el reino del espíritu así como al de la naturaleza y también a la totalidad de la experiencia.

En la Filosofía del Derecho, el aforismo en cuestión sirve para justificar el mantenimiento, al menos un mantenimiento sustancial, del estado de cosas existente en materia de política interior. Ya en el ensayo sobre la *Constitución de Alemania* muestra Hegel la finalidad moral que regía en realidad la dialéctica. En las páginas iniciales explicaba que el objeto del ensayo era fomentar la comprensión de las cosas tal como son, presentar la historia política como necesaria no como arbitraria, porque en la discrepancia entre lo que es y lo que los hombres prefieren creer que debe ser, resulta la infelicidad. Y los hombres son dados a imaginar que los acontecimientos son meros detalles no relacionados entre sí y no que constituyen «un sistema regido por un espíritu». Sólo cuando se den cuenta de que lo que es tiene que ser, percibirán también que debe ser...

(104) Antonio TRUYOL SERRA: *Historia da Filosofia do Direito*, 1954, página 116.

(105) *Enciclopedia*, párrafo 6.º

Esto es manifiestamente el famoso principio de que «todo lo real es racional». Sin embargo, del estudio detenido de aquel ensayo, como de la *Filosofía del Derecho* hegeliano, no puede deducirse —afirma Sabine— que Hegel tratara de defender un quietismo político. Lo que debe ser no es el *statu quo*, sino la modernización y nacionalización de Alemania. El deber ser es un imperativo moral, no algo que sea físicamente inevitable o meramente deseable, sino algo arraigado en el dominio de la cultura y, por ende, una llamada a la devoción y caso necesario a la abnegación. Este compuesto de necesidad moral, física y lógica era la esencia misma de la dialéctica» (106).

La tesis hegeliana —puntualiza a este respecto E. Bloch— «implica la conciliación con la existencia dada de un Estado concreto en el sentido de un quietismo político o de un empirismo político que hubiese de contrastar sus conocimientos con lo que «el caso es», sin descubrir en ello ni un proceso ni una gradación del ser... la concepción de lo racional como real, teniendo en cuenta las diversas etapas de la realidad, no hace de la filosofía jurídica hegeliana una apología del *statu quo* reinante en cada caso. No hay que perder de vista que el Estado hegeliano no está, ni mucho menos, solo en el mundo. Antes de él y al margen de él aparecen la «familia» y, sobre todo, la «sociedad civil»...; además porque tiene sobre sí, como «espíritu objetivo», al «espíritu absoluto»: el arte, la religión, la filosofía. La dialéctica hegeliana empuja a estas esferas, rebaja al Estado a servirles de base... De este modo el Estado no es, en Hegel, nada absoluto, sino simplemente un medio. Su fin objetivo se halla supeditado al absoluto...» (Obra citada, págs. 234-36.)

En realidad, Hegel se sirve de su célebre fórmula para resumir no su sistema en su conjunto, sino la parte del mismo relativa a los regímenes políticos y a las civilizaciones. El principio de Hegel podría enunciarse de un modo más preciso. En efecto: una Constitución es siempre la expresión de la conciencia que un pueblo tiene de sí mismo, y también una manifestación del espíritu mismo de ese pueblo porque «el espíritu no es real —dice—, sino en lo que él tiene conciencia de ser». Y así sucede que cada pueblo tiene la Constitución que es adaptada a su profunda naturaleza, y no puede tratarse de darle una Constitución hecha, aun cuando ésta sea más o

(106) G. H. SABINE, ob. cit., pág. 597.

menos racional» (107). Lo que viene a decir que cada pueblo tiene en realidad, como consecuencia de una madurez secular, una Constitución que posee el grado y la forma de racionalidad que conviene a ese pueblo. Es el caso —precisa Hegel en la *adición* del mismo párrafo de las *Grundlinien* —de los españoles a quienes Napoleón quiso imponer una Constitución considerada más racional que la tradicional que tenían. Hegel quiere decir también que un Estado es siempre sustancialmente racional, harto racional, al menos en la época contemporánea, porque no se puede cambiar por la violencia del régimen político (108).

En la *Filosofía de la Historia* este principio sirve aún más para justificar las grandes empresas imperialistas que han extendido nuevas civilizaciones según la marcha racional dialéctica del *Weltgeist*, así como las actividades que han minado una civilización establecida y contribuido a suscitar otra. En estas condiciones podemos decir que aquello que en el pasado era racional era lo real en movimiento; más lo que es racional en el presente y en lo sucesivo, esto es más bien lo real en reposo (109). Hegel quiere decir que los tipos de régimen político y más generalmente que los tipos de civilización que forman parte del sistema dialéctico de las esencias surgen necesariamente en la realidad y que, recíprocamente, las grandes civilizaciones, así como los grandes imperios que las han instaurado, eran el fruto de la evolución racional, dialéctica, de las cosas.

El axioma «lo real es racional» toma para el pasado un sentido revolucionario (relativamente hablando, porque antes de exigir el fin de una civilización, lo racional requería un largo período de estabilidad), ya para el futuro, un sentido principalmente conservador (110).

El gran principio «lo que es real es racional», que enuncia Hegel en la introducción a su *Filosofía del Derecho*, ese principio tan ultrajado y calumniado, que algunos han creído signo del quietismo

(107) *Grundlinien*, párrafo 274.

(108) La constitución ideal para HEGEL era realizada, en general, en la Prusia de su tiempo. Así fué considerado el defensor del régimen establecido, el filósofo oficial del Estado prusiano.

(109) Franz GRECOIRE, ob. cit., pág. 321.

(110) Ibid.: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947, pág. 50. Del mismo autor: *Hegel et la primauté respective de la raison et du rationnel*, en *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 1940-45, págs. 252-264, tomo 43.

o del estancamiento del Estado, es la piedra angular de la Historia universal, porque todo lo real, aunque sea la obra del demonio, llena su fin en la evolución y trabaja por el avance del proceso universal. Ese principio es tan evidente, desde el punto de vista de la evolución histórica, que su desconocimiento no es ciertamente un indicio favorable para la concepción filosófica de la humanidad» (110 bis).

No es fácil —dice Passerin d'Entreves— valorar la enseñanza de Hegel. Su dicho famoso «lo que es racional es real, y lo que es real es racional», ciertamente es susceptible de una doble interpretación. No implica necesariamente, como a menudo se ha dicho, una defensa del conservadurismo, una glorificación de las instituciones existentes como tales. En un pasaje de sus *Grundlinien*, en realidad Hegel declara abiertamente que «en la idea del Estado no se deben tener presentes Estados particulares, ni particulares instituciones; se debe más bien considerar por sí la Idea, este Dios real» (párrafo 152, adición): «What is rational is actual and what is actual is rational», certainly allows of a twofold interpretation. It does not necessarily imply, as is often assumed, a plea for conservatism, a glorification of existing institutions as such» (110 ter).

Queremos, para terminar este ya largo estudio, aludir a una interpretación jurídico-política del aforismo hegeliano, hecha con un matiz interpretativo que ha dado lugar a contradictorias apreciaciones y a las más duras (y justificadas en su caso) críticas y censuras contra Hegel. Nos referimos a la interpretación según la cual el axioma «lo real es racional», significa en Hegel que el hecho crea el Derecho. Y esto es verdadero hasta cierto punto —afirma F. Gregoire— si se entiende que el hecho de que para Hegel una constitución exista, suministra en favor de su legitimidad durable un fundamento poderoso. Y por lo mismo el resultado o éxito feliz de una empresa de revolución y de conquista, es decir, el hecho de que haya implantado sólidamente un tipo de civilización basta para legitimar los procedimientos empleados para conseguirlo. En este segundo caso, el principio «el hecho crea el derecho» viene a ser sinónimo de este otro, «la fuerza crea el derecho», y también de este otro: «el fin justifica los medios».

(110 bis) Josef KOHLER, *Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte*, Leipzig-Berlin, 1904, ed. esp., 1910, pág. 32.

(110 ter) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES, *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, 2.^a ed., London, 1952, pág. 73.

Para G. H. Sabine, el racionalismo hegeliano «identifica en todo momento Derecho y fuerza, en parte porque imputaba a la naturaleza una constitución ideal que da inevitablemente el poder a lo justo y en parte porque creía que el poder crea derecho» (111).

Sin embargo, para Hegel el hecho no crea el derecho, sino mediante ciertas condiciones y restricciones. Expresamente combate estos dos axiomas: «la fuerza crea el derecho», en la polémica contra Haller (112), y esta otra: «el fin justifica los medios» (113). Y en lo concerniente a la fundación de los imperios por la violencia no es declarada legítima, sino porque la civilización así instaurada ha sido durable y, sobre todo, conforme a la razón, conforme a lo que el proceso dialéctico exigía en el momento considerado de la historia humana. Y únicamente porque una civilización era conforme a lo racional ha podido establecerse y durar. Y no solamente porque los hechos han sido hechos se les aprueba, sino que es porque habiendo sido hechos se puede estar seguro que eran racionales en sí mismos, y sobre todo (ya que esto no sería suficiente), porque se puede mostrar cómo han sido racionales. «Lo que el concepto o noción enseña, necesariamente lo muestra también la historia» (114). Y si se de-

(111) George H. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, trad. V. HERRERO, México, 1945, pág. 602.

(112) *Grundlinien*, párrafo 258, y *Enzyklopädie*, párrafo 432, adic., y 433. Sabido es que para HEGEL el hombre es verdaderamente determinado por sí mismo cuando obra siguiendo la razón, porque es la única cosa que no es exterior al hombre (que es esclavo de todo lo demás). Necesidad racional y libertad son una y la misma cosa. Y es la libertad, su poder, lo que constituye el Derecho. Nos dice P. ROQUES que HEGEL, en un ejemplar de la *Enciclopedia* conservado en Berlín, define el Derecho comparándolo con la fuerza. La fuerza no funda el Derecho, mas el Derecho crea la fuerza, porque el Derecho es la libertad moral consciente de sí misma, que se da una existencia y se impone al respecto: «Gewalt ist nich Grund des Rechts, sondern Recht ist Grund der Gewalt. Recht hier freies Selbstbewusstsein das sich Dasein gibt, das ist Anerkanntsei von audem.» Y bien sabemos cómo en HEGEL el Derecho se da una existencia: en el Derecho abstracto, la voluntad moral y las realidades sociales (*Abstraktes Rechts, Moralität, Sittlichkeit*). P. ROQUES: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, pág. 232.

Para H. BATIFFOL, «Hegel a voulu dépasser le dualisme volonté-intelligence, comme il entendait dépasser le dualisme réel-rationnel: il affirme pratiquement la suprématie de la volonté de l'Etat. La force ne prime pas le droit, elle l'exprime.» (Henri BATIFFOL: *La Philosophie du Droit*, París, P. U. F., 1960, pág. 15.)

(113) *Grundlinien*, párrafo 140.

(114) *Grundlinien*, prefacio. Sin embargo, HEGEL no quiere por el aforismo «lo real es racional» excluir toda idea de progreso político en el futuro, y en el

be considerar la «historia del mundo» (*Weltgeschichte*) como el «tribunal del mundo» (*Weltgericht*) es porque la historia del mundo ha sido racional y porque se puede hacer ver que lo ha sido (115).

Estas frases, expresión de fuerza y justificación de totalitarismos absolutistas, informan la doctrina jurídico-política de algunos juristas alemanes en los que la influencia de Hegel ha reforzado el «positivismo histórico» (como se observa en Binder) y más tarde en los doctrinarios del Derecho nacionalsocialista. Hegel refuerza, asimismo, la tendencia al absolutismo. Porque en su esquema de la historia, después de un estadio revolucionario de anarquía, el mundo se dirige en lo sucesivo hacia el restablecimiento del orden. El mantenimiento del orden de lo real y de su eficacia es un carácter de hegelianismo; la razón no permanece suspendida en la vaguedad de las ideas abstractas, sino que se encarna, se realiza y deviene *wirklich*. Por otra parte, la adoración del Estado, «realidad de la idea moral» o de la «idea divina», «cumplimiento y culminación de la libertad», según las fórmulas célebres de Hegel (116).

Y por lo que se refiere a las guerras, si Hegel subraya la contingencia que afecta a la aparición de las guerras, es precisamente porque quiere hacer ver, por lo que respecta a las grandes guerras del pasado, que en realidad éstas no son el resultado del azar, sino la vía de lo racional inmanente que gobiernan la aparición sucesiva de las civilizaciones.

¿Ha de hacerse a Hegel responsable de la historia política alema-

curso de la obra se aprecia que el Estado racional, según HEGEL, no coincide con el Estado real que era la Prusia de su tiempo. Pero en este prefacio se ve que HEGEL no cuida de otra cosa que de la estructura interna del Estado.

(115) Cada *Volksgeist* «se absorbe en la historia del mundo cuyos sucesos expresan el movimiento dialéctico de los *Volksgeiste* particulares, el tribunal del mundo.» (*Encyklopädie*, párrafo 548.) Franz GREGOIRE, 322 y nota 2.

(116) Michel VILLEY: *Leçons d'Histore de la Philosophie du Droit*, Paris, 1958, pág. 402.

Para Theodor HAERING, cuya obra, *Hegels Lehre von Staat und Recht-Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart, 1940), hemos citado ya en estas páginas, el Estado totalitario es, en el fondo, el Estado hegeliano de la totalidad popular; su justificación está en la salud de todo el cuerpo social. No más el «fiat iustitia et pereat mundus», sino la otra máxima, también romana, «ne quid detrimenti capiat respublica», o también esta otra (que el autor no menciona) «salus populi suprema lex esto». Esta es, según este autor, la dialéctica hegeliana en la cual las contradicciones no son más que momentos del desenvolvimiento de un cuerpo que quiere, sobre todo, ser sano. (Ob. cit., a través del tercer capítulo: «Die Bedeutung für die Gegenwart»).

na? Numerosos escritores (Andler, Boutroux, Levy-Brull, Dresch, etcétera) no han dudado en hacerlo. Por el contrario, M. Eric Weil, en su obra *Hegel et l'Etat* (París, 1950), estima que las frases y fórmulas hegelianas no aspiran ni se refieren a la dictadura, sino a la monarquía prusiana liberal y constitucional; que el régimen liberal prusiano de su tiempo era el más liberal de Europa; que en el sistema dialéctico de Hegel el último término debe asumir las conquistas de los estadios precedentes, guardar lo adquirido del período liberal revolucionario. La síntesis hegeliana no es solamente la negación de la antítesis, sino más bien su coronación y superación. En el mismo sentido se pronuncia A. Passerin d'Entreves, quien dice que «sarebbe certo ingiusto attribuire al filosofo tedesco (Hegel) la sola responsabilità dei successivi sviluppi di pensiero che hanno portato così amari frutti non soltanto nel suo stesso paese ma anche per tutta l'Europa (116 bis).

CONCLUSIÓN

La filosofía es la única disciplina donde caben muchos grandes contrarios. Y acaso en ninguna otra tengan más plena confirmación estas palabras que en la filosofía hegeliana.

El pensamiento de Hegel —diremos con nuestro Menéndez Pelayo—, por lo mismo que era tan vasto y sintético, y por la misma ambigüedad de sus fórmulas, podía y debía ser interpretado de muy diversas maneras, desde el teísmo cristiano y espiritualista, hasta el ateísmo materialista; desde el cesarismo platónico hasta el nihilismo; desde el cesarismo autoritario hasta el radicalismo demagógico. Y como entre los discípulos de Hegel ninguno había sido capaz de sustentar el peso de aquel edificio dialéctico regido por la ley de las internas contradicciones, la ortodoxia hegeliana fué quebrantada desde el primer día, y luego rota totalmente, formándose tres nuevas escuelas, conocidas con los dictados de *centro*, *derecha* e *izquierda*... que desarrollaron e interpretaron a su modo puntos parciales de su doctrina (117).

(116 bis) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES: *La dottrina del diritto naturale*, traducción italiana de su obra *Natural Law*, Milano, 1954, pág. 98.

(117) M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, C. S. I. C., tomo IV, 1940, pág. 239. Estas marcadas divergencias señaladas por MENÉNDEZ PELAYO se han prolongado hasta nuestros días en tan conocidos neohegelianos como los profesores CROCE y GENTILE, quienes, coincidiendo en un

No pretendemos hacer una crítica de la filosofía de Hegel, como no hemos hecho tampoco una exposición de su sistema, sino en aquellos aspectos que se refieren a la realidad de la racionalidad y a su correlativa la racionalidad de lo real.

Si grandiosa es, lo repetimos con tantos admiradores y detractores, la construcción hegeliana, numerosos y del mayor bulto son sus errores, y esos grandes errores han sido objeto, desde los propios discípulos y seguidores y contradictores de la época de Hegel hasta nuestros días, de las más movidas disputas no siempre mantenidas, ciertamente, dentro de una elevada y objetiva crítica. Por eso, desde la conocida división en derecha e izquierda hegeliana hasta los neo-hegelianos alemanes e italianos de nuestros días; desde el desprecio filosófico y condenación política de quien poco antes fué unánimemente admirado y considerado como «el» filósofo del Estado prusiano, hasta las más acertadas censuras que se hacen de la doctrina de Hegel, como filosofía inspiradora de los modernos totalitarismos (118); desde tantas y tan dispares atalayas como se ha contemplado el sistema, sería tarea muy larga, pero fácil, la de recoger puntos flacos que, asentados en afirmaciones gratuitas, consideradas fundamentales en el sistema hegeliano, hacen a ésta fallar en sus cimientos y amenazan de ruina a todo el edificio. Porque así como en el sistema filosófico de Hegel si se admite una o varias proposiciones básicas hay que admitir las siguientes y secundarias tan hábilmente ensambladas a aquéllas, así también la oposición a las primeras y la no admisión de tesis inadmisibles, y éstas no son pocas, hacen perder aquella

denominador común hegeliano, han significado, sin embargo, profundas diferencias en la interpretación y aplicación de la doctrina jurídico-política de HEGEL.

En reciente publicación, el ilustre profesor Giorgio del VECCHIO, refiriéndose a la influencia de HEGEL, dice que «quelle dottrine, per l'ambiguitá delle loro formule ebbero diverse interpretazione, cosicché poterono riferirsi al esse, ad es., anche taluni fautori del cosiddetto materialismo storico o materialismo dialettico» (*Filosofia del Diritto in compendio, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1960, fasc. IV-V, pp. 525-552, pág. 541).

(118) I. M. BOCHENSKI, ob. cit., cap. I, *passim*, por lo que se refiere al marxismo. G. CAFROGRASSI: *Le glose de Marx a Hegel*, en *Studi Filosofico-Giuridici dedicati a G. del Vecchio*, Módena, 1931, vol. I, págs. 55-71. En obra recentísima, James COLLINS: *Humanismo, Marxismo y Laicismo* (Buenos Aires, 1960), hace ver las raíces hegelianas del marxismo (pág. 11) y cómo «el secularismo, lo mismo que el marxismo, dependen del monismo hegeliano del método y del ser» (pág. 123).

coherencia externa y consistencia interna y descubren fácilmente los fallos y errores del sistema todo (119).

El ingente sistema de Hegel no llegó ciertamente a realizar todo lo que parecía prometer. Si para Kant —dice el neokantiano Cassirer— la idea debe ser entendida en sentido teleológico, para Hegel adquiere realidad ontológica elevando la *Lógica* a Metafísica y Filosofía universal.

La Ciencia natural ha descubierto que el sistema de la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel no era más que una construcción vacía (ya significamos cómo la filosofía de la naturaleza era la parte más endeble de la filosofía hegeliana). Los avances de las ciencias empíricas hicieron perder autoridad al hegelianismo; demostró ser una construcción vana, que venía a confundir el concepto y la realidad, a mezclar la vida y la lógica.

Si en la *Filosofía de la Naturaleza* ha sacrificado lo fáctico a lo ideal, en la *Filosofía del Espíritu*, por el contrario, ha sacrificado lo ideal a lo fáctico.

Sabido es que en Hegel las contradicciones se eliminan por la negación de la negación, que no es solamente nulificante, ya que el método dialéctico actúa en un sentido que Hegel expresa por el verbo alemán *aufheben*, que tiene dos significados opuestos de «eliminar» y «conservar», que pueden unirse en la expresión «superar», de modo que en el proceso dialéctico la razón acaba por imponerse. Así, por ejemplo, partiendo del delito (como negación del Derecho) y a través de la pena (como negación del hecho antijurídico) se llega al restablecimiento del Derecho. Pero este proceso desgraciadamente sólo es lógico, pero no realidad. La Constitución es la justicia existente: un producto del espíritu nacional y de su historia. En el Estado se realiza la moralidad; tampoco esto es cierto ni siquiera en el orden de las ideas. El Estado es precisamente, ya lo hemos

(119) Toda la construcción descansa en un postulado gratuito, esto es, en dar valor real y trascendental a lo que es puramente formal: toda ella procede de una abstracción estéril, que la convierte en puro *nihilismo*, para salir del cual no hay más medio que admitir la identidad de los contrarios, el ser y la nada, y resolverlos en un tercer término, el *werden* o llegar a ser. Pero admitida esta primera violación de las leyes del pensamiento, todo lo demás se desenvuelve con una potencia sistemática, que acaso no tiene igual en la historia de los sistemas humanos... (MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, C. S. I. C., 1947, t. IV, pág. 184).

anotado anteriormente, la sustancia ética consciente de sí misma, la voluntad racional organizada, no un producto artificial.

La filosofía jurídica y política hegeliana estaba hecha —afirma Sauer— para convertirse en «Filosofía prusiana del Estado» (recordemos la airada oposición del neohegeliano Larenz a esta común opinión); justificaba la razón de Estado, entonces practicada como recurso racional; dió un fundamento lógico al renacimiento patriótico del Estado, recaído y restaurado de nuevo, y atribuyó al Estado una amplia misión cultural, en oposición a Kant, que sólo veía en él una organización jurídica para la protección de los particulares.

En la *Filosofía de la Historia* y en la *Historia de la Filosofía*, conocido es también cómo Hegel fuerza los hechos y acontecimientos para hacerlos entrar en el esquema del proceso lógico dialéctico del pensamiento. Y la historia no ha dado ciertamente la razón a Hegel.

Una crítica desde el lado católico como la hecha por Rosmini a la doctrina del idealismo kantiano y hegeliano descubre la inconsistencia de tesis fundamentales de éstos y, sobre todo, lo que es más importante, la no verdad de principios filosóficos, religiosos, jurídicos, políticos e incluso históricos, que tanto deslumbraron, acaso por ser ininteligibles muchos de ellos, a tantos y tantos «asombrados» (120).

No entramos en crítica concreta alguna (121).

Entre la casi inagotable bibliografía sobre Hegel —de seguidores y detractores— huímos del apasionamiento de unos y otros, y no ha dejado de extrañarnos la objetividad con que nuestro historiador de la Filosofía P. Ceferino González elogia el sistema hegeliano, ante el que «el espíritu siéntese por de pronto solicitado, movido y arrastrado a la admiración y al entusiasmo en presencia de una concepción gigantesca, que entraña la síntesis científica más general, más siste-

(120) Muy acertadamente distinguía SANTO TOMÁS el «asombro» de la «admiración» que conduce al filosofar, y ya reconocía el Santo Doctor que son muchos más los que se asombran de los que admiran.

Al principio la filosofía hegeliana —afirma DUGUIT— pareció misteriosa e incomprendible, pero dado el amor del hombre a lo misterioso, que atrae mucho al espíritu, tuvo una gran influencia por esa misma calidad de misteriosa. Así nos lo demuestra el libro de LEVY BRULL: *L'Allemagne depuis Hegel*. (L. DUGUIT: *La doctrina subjetivista alemana*. Conferencias en Madrid, noviembre de 1923, pág. 92.)

(121) No renunciamos tampoco a considerar algún día algunos aspectos de la filosofía de HEGEL a la luz de los principios de la «filosofía perenne».

mática y más comprensiva de cuantas han aparecido en el campo externo de la historia de la Filosofía» (122). Parece que no se puede decir más en favor de un sistema, si bien observamos que el autor se cuida muy bien de enjuiciar el contenido doctrinal y verdad de esa filosofía, lo cual hará cumplidamente, en términos generales, como veremos seguidamente. Pero no paran ahí los elogios prodigados por nuestro ilustre purpurado al sistema filosófico de Hegel, «esa soberbia y colosal pirámide de los tiempos modernos, que... representa y entraña la revelación más sorprendente del alcance y poderío de la razón humana» (123). Difícilmente hubiese superado estos calificativos tan elogiosos el más entusiasta admirador y seguidor de Hegel, y el P. Ceferino González no lo era ciertamente. Pues bien, veamos lo que dice también y con la autoridad que le da su competencia y la honradez y elegancia que le concede aquella objetividad: «Justificada y muy justificada, útil y provechosa, además, sería la influencia científico-literaria ejercida por el filósofo de Stuttgart, si la *verdad* (el subrayado es nuestro) y la solidez de la doctrina se hallarán en relación y armonía con la profundidad aparente, con la grandiosidad externa de su sistema. No sucede así, por desgracia.» Y unas páginas más adelante prosigue el mismo autor: «Pero esa grande concepción (el sistema de Hegel) inspira e inspirará siempre profundas y justificadas repulsiones a todo espíritu reflexivo y amante de la verdad, cuando penetrando en su fondo vea los grandes errores de una concepción que pretendiendo construir todo sobre la razón, y una razón absoluta y omnipotente, se asienta y conduce a principios irracionales del mayor bulto y a negaciones fundamentales incompatibles con la religión, con la verdad y, en definitiva, con la filosofía, que para todos (para Hegel también, añadimos nosotros) es la búsqueda e investigación de la verdad» (124).

(122) P. Ceferino GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, pág. 65.

(123) *Ibid.*, pág. 69. En este mismo párrafo llama a HEGEL «el Aristóteles de los tiempos modernos», «el Aristóteles de nuestro siglo», había de repetir después MENÉNDEZ PELAYO, ob. cit., pág. 184), el «profeta pangolista de la idea», quien bajo las inspiraciones de la idea cristiana hubiera podido ser el SANTO TOMÁS del siglo XIX).

(124) *Ibid.*, págs. 66 y 69. HEGEL, dice este autor, desfigura y aniquila los dogmas, a la fuerza de querer expresarlos y encerrarlos en fórmulas de la Filosofía especulativa e idealista. Tal ocurre, por ejemplo, con el dogma de la Trinidad, que es, para él, la expresión simbólica de los tres momentos capitales de la Idea con los que se corresponden las tres personas divinas. Tal también el

Ese irracionalismo genéricamente señalado por el P. Ceferino González es, a nuestro juicio, el punto más vulnerable del sistema todo de Hegel y el contrasentido de su racionalismo filosófico absoluto. En efecto, la esencia del hegelianismo es la eterna inquietud de la Idea. El Espíritu no descansa nunca, ni aun cuando alcanza lo absoluto del concepto. La síntesis dialéctica hegeliana no puede dejar de plantearse hasta el infinito como tesis que solicita una antítesis y una nueva síntesis. Y así Hegel, el filósofo de la Razón universal y de la identidad de lo real y lo racional, lleva su sistema al irracionalismo (125).

Sobre la interpretación que se ha dado de Hegel, es de significar que si su pensamiento es ya complejo y oscuro, no podrá sorprender que algunos de sus intérpretes le hayan falseado. Pero la historia no se interesa tanto por su pensamiento como por su influencia efectiva, y ésta hay que reconocer que ha sido extraordinaria. «Cualquiera que sea el destino que la Providencia reserve a los estudios filosóficos, hoy tan necesitados de una total renovación, y aunque el tiempo, gran depurador de las cosas, anule todo lo que hay de sofístico en la dialéctica hegeliana y en la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*, todavía seguirán por largas edades informadas de espíritu hegeliano la Filosofía del Derecho, la Filosofía de la Historia, la Historia de la Filosofía» (126).

«Hegel —dice el profesor Legaz— no es un filósofo cualquiera; es el filósofo con el que necesariamente hay que contar. Que nos

misterio de la Encarnación, que con el anterior constituyen el eje central de la Religión cristiana, y que HEGEL interpreta en un sentido panteísta al afirmar que en la unión de Dios con el hombre, Dios adquiere conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre, y que dicha unión se verifica según que la Idea, al adquirir conciencia de sí misma en el hombre, reconoce identidad real y sustancial (ob. cit., pág. 63).

HEGEL es a la vez un gran pensador y un gran sofista: en su Filosofía, al lado de pensamientos profundos y de rasgos luminosos, abundan las paradojas y los sofismas más vulgares. (Ibid., pág. 70.)

(125) HEGEL —dice M. F. SCIACCA— «parafrasando le parole attribute a Luigi XV, evrebbe potuto dire: "Dopo di me, il caos." La ragione iperbolica, fondamento a se stessa, doveva necessariamente scopire come la rana della favola. El é scoppiata e non poteva non scoppiare: la Ragione hegeliana é la concezione piú irrazionale ed irragionevole che mai sia stata "inmagnata" della ragione.» (*I due Idealismi e l'autodisoluzione del pensiero moderno*, en *Il Pensiero Moderno*, Brescia, 1949, pág. 11.

(126) M. MENÉNDEZ PFLAYO, ob. cit., pág. 185.

guste o no esta filosofía, hay que conllevarla, podríamos decir.» «Toda auténtica filosofía —ha dicho Zubiri— comienza hoy por ser una conversación con Hegel» (127).

Para el historiador de la filosofía de nuestros días Denis Huisman el hegelianismo es la filosofía que incontestablemente debía imponerse en Alemania, hasta tal punto que se ha podido hablar a partir de la guerra de 1914-1918 de una suerte de renacimiento de Hegel que ha podido traducirse claramente por la creación, en 1928, de una sociedad hegeliana internacional, que tuvo su primer Congreso en los Países Bajos en 1930. Señalemos a propósito de este importante movimiento filosófico el nombre de R. Kroner, cuyo estudio de sus obras ha sido realizado por Siegfried Marck (*Von Kant bis Hegel o Prolegomenen zur Kultur Philosophie* (128).

Pero no solamente en Alemania, sino que para este mismo autor, «la pensée d'aujourd'hui procede de Hegel. Tout a commencé avec lui. De sa gauche est né le mouvement politique le plus importante de l'histoire. De sa droite procèdent les courants les plus «engagés» du monde moderne. Grâce a sa descendance, nous avons mis au point le moyen de nous détruire d'une façon radicale et définitive» (ob. citada, pág. 639). «L'esprit européen est né de l'idealisme posthegelien. Le marxisme a fait beaucoup pour le répandre. Le positivisme ha permis de le développer. Le neo-criticisme l'a propagé. Le spiritualisme a misé sur lui. Le rationalisme scientifique y a cru. L'existencialisme l'a prouvé *de facto*» (ob. cit., pág. 640) (129).

(127) L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo a la traducción española de *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, de Karl LARENZ, Madrid, 1942, pág. 2. «Sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir en buena parte en una «experiencia», en una inquisición de la situación en que HEGEL nos ha dejado instalados.» (Xavier ZUBIRI: *Advertencia preliminar* a la traducción del alemán de la *Fenomenología del Espíritu*, de HEGEL, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. XIV.)

(128) Alfred WEBER y Denis HUISMAN: *Histoire de la Philosophie européenne. Tableau de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1957, pág. 87.

(129) Jean HYPOLITE, varias veces citado en este trabajo, subraya en todas sus obras, sobre todo en *Génesis et structure de la Phenomenologie de l'esprit* (Aubier, 1949), esta influencia de HEGEL en el pensamiento actual.

Y por lo que se refiere al existencialismo, remarca esta influencia hegeliana uno de los mejores historiadores de la filosofía actual, Jean WAHL, especialmente en sus obras *Petite histoire de l'existencialisme* (1946); *La Philosophie de l'existence* (1951) y *La pensée de l'existence* (1953).

Refiriéndose a la influencia y numerosos secueces de HEGEL, sobre todo en

Y por lo que se refiere a la Filosofía del Derecho, ésta —afirma Karl Larenz— «no sólo se articuló dentro del renacimiento hegeliano general que advino en Alemania después de la guerra mundial, sino que tenía que liberar previamente la imagen de Hegel de las deformaciones que en la concepción marxista y luego en la del liberalismo había experimentado» (130). «Una filosofía jurídica que se comprende a sí misma no podrá, pues, eludir —sin falsificarse— su contacto con Hegel» ¿Deberá, sin embargo —se pregunta el docto profesor español de quien tomamos estas citas— permanecer en él? «También en la filosofía del Derecho se hace preciso conversar con Hegel, aun cuando a la larga no se quede uno con él» (131).

Hegel, mal comprendido, ha interesado a veces más que el verdadero pensamiento de Hegel. Ruina de la justicia tradicional, culto de la fuerza, desbordamiento del positivismo jurídico, etc., he aquí los resultados tangibles del historicismo hegeliano (132).

Y los que con el propio Hegel creen, en vana pretensión, haber llegado a un sistema completo, acabado, y que con su pensamiento se cierra el desenvolvimiento de «la» filosofía, desmintiendo el hecho histórico de la pluralidad de filosofías, ¿pueden acaso decirnos quiénes han sido y serán sus continuadores?

EMILIO SERRANO VILLAFANE

Profesor Adjunto de la Universidad
de Madrid

Italia, en la que dicho influjo aún continúa, advierte DEL VECCHIO que «è lecito dubitare se tale influo abbia, in ultima analisi, veramente giovato al progresso degli studi filosofici» (obra y pág. citadas en la nota 117).

(130) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, traducción esp. E. Galán y A. Truyol, Madrid, 1942, pág. 148. El siglo XIX sería muy pequeño al terminar, después de haber comenzado tan grande, si no surgiera la sombra de HEGEL, y si la Filosofía del Derecho, en unión con la Ciencia del Derecho comparado, no hubiera comenzado a tomar nuevos rumbos.» (Josef KOHLER: *Filosofía del Derecho e Historia universal del Derecho*, J. Castillejo y Duarte, 1910, pág. 42.)

(131) L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo citado, pág. 7.

(132) Michel VILLEY: *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, París, 1957, págs. 402-403.