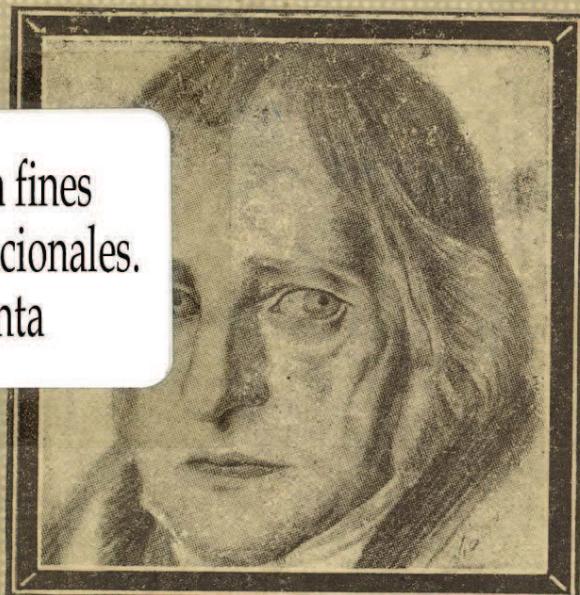


Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta



GUILLERMO FEDERICO HEGEL

FILOSOFIA
del
DERECHO

PRÓLOGO DE CARLOS MARX

BIBLIOTECA



FILOSOFICA

BIBLIOTECA FILOSOFICA

VOLUMEN 5



H E G E L

ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

Tomo 1.— Filosofía del Derecho

Tomo 2.— Filosofía de la Lógica y la Naturaleza

Tomo 3.— Filosofía del Espíritu

Tomos en preparación:

Filosofía del Arte, Filosofía de la Religión, Filosofía
de la Historia y Filosofía de la Estética.



EDITORIAL CLARIDAD, S. A.
DIRECCIÓN GENERAL: ANTONIO ZAMORA
OFICINAS: SAN JOSÉ 1621/45. -- BUENOS AIRES

G. W. F. HEGEL

FILOSOFIA
DEL DERECHO

INTRODUCCION DE CARLOS MARX



BUENOS AIRES

Primera edición, octubre de 1937.

Quinta edición, agosto de 1968



La traducción de esta obra ha sido hecha especialmente para la EDITORIAL CLARIDAD por la doctora Angélica Mendoza de Montero, quien la ha tomado de la versión italiana de Francisco Messineo, publicada bajo la dirección de Benedetto Croce y G. Gentile.



Derechos de Traducción y Presentación Reservados.
Copyright © by EDITORIAL CLARIDAD, S. A.
Impreso en la Argentina. -- Printed in Argentine.
Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

INDICE

Introducción para la crítica de la <i>Filosofía del Derecho</i> , de Hegel, por Karl Marx	7
Prefacio	23
Introducción, §§ 1-32	39
División, § 33	65

PRIMERA PARTE: EL DERECHO ABSTRACTO

§§ 34-104	67
-----------------	----

SECCIÓN PRIMERA

La propiedad, §§ 41-71	71
a) Toma de posesión, §§ 54-58	79
b) Uso de la cosa, §§ 59-64	82
c) Venta de la propiedad, §§ 65-70	86
Tránsito de la propiedad al contrato, § 71	91

SECCIÓN SEGUNDA

El Contrato, §§ 72-81	93
-----------------------------	----

SECCIÓN TERCERA

Lo Injusto, §§ 82-103	101
a) Lo injusto sin malicia, §§ 84-86	101
b) El fraude, §§ 87-89	102
c) Violencia y delito, §§ 90-103	103
Tránsito del derecho a la moralidad, § 104	112

SEGUNDA PARTE: LA MORALIDAD

§§ 105-114	114
------------------	-----

SECCIÓN PRIMERA

El propósito y la culpa, §§ 115-118	119
---	-----

SECCIÓN TERCERA

La intención y el bienestar, §§ 119-128	122
---	-----

SECCIÓN SEGUNDA

El bien y la conciencia, §§ 129-140	129
Tránsito de la moralidad a la Etica, § 141	148

TERCERA PARTE: LA ETICA

§§ 142-360	150
------------------	-----

SECCIÓN PRIMERA

La familia, §§ 158-160	157
A.—El matrimonio, §§ 161-169	158
B.—La riqueza de la familia, §§ 170-172	163
C.—La educación de los hijos y la disolución de la familia, §§ 173-180	165
Tránsito de la familia a la Sociedad Civil, § 181	171

SECCIÓN SEGUNDA

La Sociedad Civil, §§ 182-256	172
A.—El sistema de las necesidades, §§ 189-208	176
a) La especie de la necesidad y de la satisfacción, §§ 190-195	177
b) La forma del trabajo, §§ 196-198	179
c) La riqueza y las clases, §§ 199-208	180
B.—La administración de la Justicia, §§ 209-229	186
a) El derecho como ley, §§ 211-214	187
b) La existencia de la ley, §§ 215-218	190
c) El magistrado, §§ 219-229	193
C.—La policía y la corporación, §§ 230-256	200
a) La policía, §§ 231-249	200
b) La corporación, §§ 250-256	208

SECCIÓN TERCERA

El Estado, §§ 257-360	212
A.—Derecho político interno, §§ 260-329	215
I.—La constitución interna por sí, §§ 272-320	229
a) El poder del soberano, §§ 275-286	234
b) El poder gubernativo, §§ 287-297	245
c) El poder legislativo, §§ 298-320	251
II.—La soberanía exterior, §§ 321-329	268
B.—El derecho político exterior, §§ 330-340	273
C.—La Historia Universal, §§ 341-360	278
1.—El Mundo Oriental, § 355	284
2.—El Mundo Griego, § 356	285
3.—El Mundo Romano, § 357	285
4.—El Mundo Germánico, §§ 358-360	286

INTRODUCCION PARA LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL (1)

Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia profana del error está comprometida, cuando se impugna su celeste *oratio pro aris et focis*. El hombre que ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el *mundo del hombre*: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una *conciencia subvertida* del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la *realización* fantástica del ser humano, porque el *ser humano* no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* moral es la religión.

La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*.

La eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del

(1) *Zur Kritik der Hegel' schen Rechts - Philosophie* von Karl Marx ne' Deutsche-französische Jahrbücher herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx. París, 1844, pp. 71 - 85.

pueblo, es la condición para su felicidad *real*. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el *impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones*. La crítica de la religión, por lo tanto, significa *en germen, la crítica del valle de lágrimas* del cual la religión es el *reflejo sagrado*.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente. La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en torno de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo.

La *tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica *de la religión en la crítica del derecho*, la crítica *de la teología en la crítica de la política*.

La consideración que sigue —una contribución a este trabajo— no se vincula directamente al original sino a una copia, a la filosofía alemana del Estado y del derecho, por ninguna otra razón que porque se vincula a Alemania.

Si se quisieran tomar los movimientos del *statu quo* alemán —aunque sólo de manera moderada, esto es, negativa—, el resultado sería siempre un *anacronismo*. También la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho empolvado en el depósito de la confusión histórica, de los pueblos modernos. Si yo reniego de los reaccionarios empolvados, tengo, sin embargo, siempre a los reaccionarios sin polvo. Si yo condeno las condiciones de la Alemania de 1843, estoy apenas, con el cómputo francés, en el año 1789, aún menos en el fuego elipsoidal del presente.

Sí, la historia alemana se lisonjea de haber realizado un movimiento que ningún pueblo ha hecho nunca ni hará ja-

más después de él en el horizonte de la historia. Precisamente, nosotros hemos participado de las restauraciones de los pueblos modernos sin haber compartido sus revoluciones. En primer término, tenemos la restauración porque otros pueblos osaron una revolución, y en segundo lugar, porque otros pueblos padecieron una contrarrevolución; una vez porque nuestros amos tuvieron pavor y otra porque nuestros señores no tuvieron miedo.

Así nosotros una sola vez nos encontramos con nuestros pastores a la cabeza, en compañía de la libertad: *el día de los funerales*. Una escuela que legitima la abyección de hoy con la abyección de ayer; una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el *Knut*, desde el momento que el *Knut* es un *Knut* antiguo, un *Knut* hereditario, un *Knut* histórico; una escuela a la cual la historia, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, se manifiesta sólo *a posteriori*, la escuela *histórico-jurídica* habría por eso descubierto la historia alemana, si ella misma no hubiese sido una invención de la historia alemana. Shylock, pero un Shylock servil, ella jura por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo alemán sobre su crédito, sobre su crédito histórico, sobre su crédito cristiano germánico.

Al contrario, entusiastas ingenuos, alemanes de sangre y liberales por reflexión, buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia en las primitivas selvas teutónicas. Pero, ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si se debe ir a encontrarla sólo en las selvas? Además, es sabido que en cuanto se grita en la floresta, resuena el eco fuera de ella. ¡Paz, por lo tanto, a las primitivas selvas teutónicas! ¡Guerra a las presentes condiciones germánicas! ¡Absolutamente! Ellas están por *debajo del nivel de la historia*, por *debajo de toda* crítica, pero siguen siendo objeto de la crítica, como el delincuente que está por debajo del nivel de la humanidad no deja de ser un problema para el verdugo. En la lucha con ellas, la crítica no es una pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es el escalpelo anatómico: es un arma. Su objeto es su *enemigo*, que ella no quiere discutir, pero sí *aniquilar*, puesto que el espíritu de estas condiciones es impugnado.

En sí y para sí no son objetos *dignos de consideración*, sino *existencias* tanto despreciables como despreciadas. La crítica para sí no tiene necesidad de adquirir la conciencia de este objeto, puesto que no ha de sacar nada. Ella no se considera *a sí misma* como *fin*, sino sólo como medio. Su *pathos* sustancial es la *indignación* y su obra esencial la *denuncia*.

Todo se reduce al bosquejo de una recíproca, sorda presión de todas las esferas sociales, entre ellas, un general mal humor inactivo, de una segunda angustia mental que se confiesa y se desconoce; todo comprendido en el encuadramiento de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las mezquindades, no es él mismo nada más que la *mezquindad* gobernante.

¡Qué espectáculo! La subdivisión progresiva al infinito de la sociedad en las más variadas razas, que están una frente a la otra con pequeñas antipatías, mala conciencia y mediocridad brutal, y que, por su misma recíproca situación equívoca y sospechosa, son tratadas todas ellas por sus amos como entes que existen por concesión, sin distinción alguna entre aquéllas, aunque con diversas formalidades. ¡Y deben reconocer y considerar como una concesión del cielo también el ser dominadas, gobernadas y poseídas!

¡Cosa muy distinta es la de aquellos mismos señores cuya grandeza está en proporción inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica de la muchedumbre, y en el tropel no se trata de ver si el adversario es un adversario noble, de iguales condiciones *interesantes*; se trata *de golpearlo*. Se trata de no dejar a los alemanes un solo momento para ilusionarse o resignarse. Se debe hacer más oprimente la opresión real añadiéndole la conciencia de la opresión; se trata de volver aún más sensible la afrenta, haciéndola pública. Necesita imaginarse cada esfera de la sociedad como la *partie honteuse* de la sociedad alemana; se deben constreñir relaciones petrificadas a la danza, cantándoles su profética melodía. Es preciso enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle *coraje*. Se satisface con esto una infalible necesidad del pueblo alemán y las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento.

Y para los mismos pueblos *modernos*, la lucha contra el limitado contenido del *statu quo* alemán no puede estar privada de interés, puesto que el *statu quo* alemán es la falta encubierta del *Estado moderno*. La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y éstos aún están angustiados por las reminiscencias de tal pasado.

Es bastante instructivo para ellos ver *l'ancien régime*, que concluye su *tragedia* entre ellos, recitar su *comedia* como estribillo alemán. Trágica era su historia hasta cuando él era la fuerza preexistente del mundo y, la libertad, al contrario, una idea personal; en una palabra, hasta que ella creía y debía creer en su legitimidad. Hasta cuando *l'ancien régime*, como orden social existente, luchaba con un mundo que se venía formando, existía de parte suya un error de la historia mundial, pero no un error personal. Por eso su ruina era trágica. En cambio, el actual régimen alemán, un anacronismo, una flagrante contradicción contra un axioma reconocido universalmente, que mostraba a los ojos de todo el mundo *la nulidad de l'ancien régime*, se figura que puede aún creer en sí mismo y quiere que el mundo comparta esta supersticiosa idea.

Creuyendo en su propia realidad, ¿la escondería quizás bajo la apariencia de algo distinto y buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* es ahora, más bien, el *comediante* de un orden social cuyos *verdaderos héroes* están muertos. La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando sepulta a una forma vieja. La última fase de una forma histórica mundial es su comedia. Los dioses de Grecia, que ya una vez habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo Encadenado de Esquilo, debían morir otra vez cómicamente en la prosa de Luciano. ¿Por qué esta ruta de la historia? Para que el género humano se separe *alegremente* de su pasado. Esta alegre tarea histórica es la que nosotros reivindicamos a los poderes políticos de Alemania.

En tanto, apenas la moderna realidad político-social es sometida a la crítica; apenas, por lo tanto, la crítica toca la altura de un verdadero problema humano, se halla fuera del *statu quo* alemán; de otro modo se colocaría en condi-

ciones de querer alcanzar su blanco por debajo del nivel en que se encuentra. ¡Un ejemplo! La relación industrial en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema predominante en la época moderna. ¿Bajo qué forma este problema comienza a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de *impuestos protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*. El *chauvinismo* alemán de los hombres ha pasado a la materia, y así un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro, se vieron transformados en patriotas. Por lo tanto, se comienza a reconocer en Alemania la soberanía del monopolio en el interior, porque aquel concede la *soberanía al exterior*.

Se tiende, por consiguiente, a principiar ahora en Alemania por donde en Francia y en Inglaterra se comienza a terminar. El antiguo estado de descomposición contra el cual estos Estados se rebelan teóricamente y que ahora soportan sólo como si soportaran las cadenas, es saludado en Alemania como el alba naciente de un hermoso futuro, que apenas osa pasar de la sutileza teórica a la práctica libre de recatos. Mientras el problema en Francia y en Inglaterra se plantea así: Economía o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania suena así: *Economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. Luego, esto significa suprimir en Francia y en Inglaterra el monopolio, que ha sido empujado hasta sus últimas consecuencias; y, en Alemania, significa ir hasta las últimas consecuencias del monopolio. Allá se trata de una solución y, en cambio aquí y por ahora, de una colisión. He aquí un ejemplo muy a propósito de la forma alemana de los problemas modernos, un ejemplo que nuestra historia, semejante a una recluta inhábil, hasta ahora sólo tiene la tarea de repetir historias ya vividas.

Si, pues, todo el conjunto del desenvolvimiento alemán no superase su desarrollo político, un alemán podría al menos participar en los problemas contemporáneos como puede participar un ruso. Pero, si cada individuo no está circunscrito a los términos que mantiene estrechamente a la nación, aún menos toda la nación queda emancipada mediante la emancipación del individuo.

Los escitas no adelantaron paso alguno hacia la civilización helénica porque Grecia contase con un escita entre sus

filósofos. Por fortuna, nosotros los alemanes no somos de ningún modo escitas.

Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos *filósofos* contemporáneos del presente sin ser contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana.

Si nosotros, por lo tanto, en vez de las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía*, nuestra crítica, permanece entretanto por debajo de la cuestión de la cual el presente dice: *That is the question*. Lo que entre los pueblos adelantados es disidencia *práctica* con las condiciones del Estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones no existen aún, en vía directa, una disidencia *crítica* con el reflejo filosófico de tales condiciones.

La *Filosofía alemana del Derecho y del Estado* es la única historia alemana que está a la par con el tiempo *oficial* moderno. El pueblo alemán debe por eso ajustar éste su sueño de historia a sus actuales condiciones y someter a la crítica no sólo estas condiciones presentes sino también su abstracta continuación. Su porvenir no se puede limitar ni a la inmediata negación de sus condiciones reales, ni a la inmediata realización de sus condiciones ideales, políticas y jurídicas, puesto que en sus condiciones ideales está la negación inmediata de sus condiciones reales y ya ha vivido como para haber visto, entre los pueblos vecinos, la inmediata realización de sus condiciones ideales.

Por eso, de derecho, la parte político-*práctica* en Alemania exige la *negación de la filosofía*. Su carcoma no reside ya en esta exigencia, sino en detenerse en ella, a la que no traduce seriamente ni puede llevar a la práctica. Ella cree resolver esta negación con volver la espalda a la filosofía y torciendo la cabeza murmurar acerca de ella algunas frases coléricas y superficiales. La estrechez de su horizonte no cuenta a la filosofía, ni siquiera en el ámbito de la realidad alemana, o la estima por *debajo* de la *praxis* alemana y de las doctrinas inherentes a éstas. Vosotros queréis que os tomen los movimientos de un germen real de vida, pero olvi-

dáis que el germen real de vida del pueblo alemán ha fructificado sólo bajo su bóveda craneana. En una palabra: *Vosotros no podéis suprimir la filosofía sin realizarla.*

En el mismo error, sólo que con factores *invertidos*, incurre la parte política *teórica* que extraía movimientos de la filosofía. Ella vió en la lucha actual sólo la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*; no ha considerado que la *filosofía hasta hoy* pertenece a este mundo y es su complemento ideal, sea como fuere.

Crítica hacia la parte adversaria, ella en este punto nos conducía sin crítica respecto a sí misma, mientras tomaba las bases de las *premisas* de la filosofía y se detenía en los resultados obtenidos, o bien daba como exigencias y resultados inmediatos de la filosofía, exigencias y resultados percibidos por otro conducto; también aquéllos —establecida su exactitud—, se pueden sostener, sin embargo, sólo mediante la *negación de la filosofía profesada hasta ahora*, de la filosofía como filosofía. Nosotros nos reservamos un designio más profundo en este punto. Su falta fundamental se reduce a *creer poder realizar la filosofía sin negarla.*

La crítica de la filosofía del Derecho y del Estado, que por obra de Hégel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro —tanto el análisis crítico del Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda forma *seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la *filosofía del derecho especulativo*. Si sólo en Alemania era posible la filosofía del derecho especulativo, este abstracto, exuberante *pensamiento* del Estado moderno cuya realidad perdura *más allá*, este *más allá* puede hallarse también sólo allende el Rin. Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstrayendo del *hombre real*, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* y responde a los planes del *hombre total*, no dividido de un modo imaginario.

Los alemanes han *pensado* lo que los otros pueblos *han hecho*. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y elevación de su pensamiento marcharon siempre a

igual paso con la unilateralidad y la humildad de su vida real. Por lo tanto, si el *statu quo* del Estado alemán expresa la conclusión del *antiguo régimen*, la transformación de leña en carne del Estado moderno, el *statu quo* de la ciencia alemana del Estado expresa el *incumplimiento* del *Estado moderno*, el deshacerse de su propia carne.

Ya, como decidida contraposición a la forma hasta ahora conocida de la *conciencia práctica alemana*, la crítica de la filosofía del derecho especulativo no va a terminar en sí misma, sino en un problema para cuya solución sólo hay un medio: la *praxis*.

Se pregunta: ¿puede Alemania llegar a una *praxis*, a la *hauteur des principes*, esto es, a una *revolución* que la eleve no sólo al *nivel oficial de los pueblos* sino a la *elevación humana* que instituirá el porvenir próximo de estos pueblos?

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseñorea de las masas.

La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra *ad hominem*, y se muestra *ad hominem* apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, es hacer que tome como punto de partida la cortante, *positiva* eliminación de la religión.

La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en el *imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado; relaciones que no se pueden delinear mejor que con la exclamación de un francés a propósito de un proyecto de impuestos sobre los perros: “¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como hombres!”

También desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene una importancia específica práctica para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es justamente teórico: es la *Reforma*. Como entonces el *monje*, ahora el *filósofo* en cuyo cerebro se inicia la revolución.

Lutero ha vencido la servidumbre fundada en la *devo-*

ción, porque ha colocado en su puesto a la servidumbre fundada sobre la *convicción*. Ha infringido la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado los clérigos en laicos, porque ha convertido los laicos en clérigos. Ha liberado al hombre de la religiosidad externa, porque ha recluso la religiosidad en la intimidad del hombre. Ha emancipado al cuerpo de las cadenas porque ha encadenado al sentimiento.

Pero si al protestantismo no le importaba verdaderamente desligar, le interesaba poner en su justo punto al problema. No era más necesaria la lucha del laico con el clérigo fuera de él; importaba la lucha con su propio clérigo íntimo, con su naturaleza sacerdotal. Y, si la transformación protestante de laicos alemanes en curas, emancipó a los papas laicos, a los príncipes junto a su cortejo, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres emancipará *al pueblo*. Pero como la emancipación no prendió entre los príncipes, así no pudo durar la *secularización de bienes* cumplida con la *expoliación de las iglesias*, que la hipócrita Prusia había puesto en obra antes que todos los otros Estados. Entonces, la guerra de campesinos, el acontecimiento más readical de la historia alemana, fué a romperse contra la teología. Hoy, el acontecimiento más servil de la historia alemana, en el cual la misma teología ha naufragado, nuestro *statu quo* irá a destrozarse contra la filosofía.

El día antes de la Reforma, la Alemania oficial era la sierva más completa de Roma. El día antes de su revolución es la sierva más absoluta de algo bastante inferior a Roma: de Prusia y de Austria, de *krautjunker* y de filisteos.

En tanto parece que una dificultad capital se opone a una radical revolución alemana.

Las revoluciones tienen necesidad especialmente de un elemento *receptivo*, de una base material. La teoría en un pueblo alcanza a realizarse, en tanto cuanto se trata de la realización de sus necesidades. Ahora, a la enorme disidencia entre las preguntas del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana, ¿corresponde una igual disidencia de la sociedad burguesa con el Estado y consigo mismo?

¿Las necesidades teóricas constituyen inmediatas exigencias prácticas? No basta que el pensamiento impulse hacia la realización; la misma realidad debe acercarse al pensamiento.

Pero Alemania no ha llegado ascendiendo por los grados medios de la emancipación política, lo mismo que los pueblos modernos. Aun los grados, que teóricamente ha superado, prácticamente no los ha alcanzado todavía. ¿Cómo podría con un *salto mortal* no sólo dejar atrás tales obstáculos propios, sino al mismo tiempo aquellos de los pueblos modernos, los límites que en realidad debe aún disputar y sentir como liberación de sus reales barreras? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales de las cuales parecen fallar igualmente las premisas y las sedes propicias a su resurgimiento.

Pero, si Alemania ha seguido la evolución de los pueblos modernos sólo con la abstracta actividad del pensamiento, sin tomar una parte material en los esfuerzos reales de esa evolución, por otro lado comparte los *dolores* de esa evolución sin participar en sus placeres, sin sus placeres, sin su parcial satisfacción. A la actividad abstracta, por un lado, responde el sufrimiento abstracto por otro. Por eso, Alemania se hallará un buen día al nivel de la decadencia europea, antes de haberse encontrado al nivel de la emancipación europea. Se podrá parangonar a un prosélito del *fetichismo* que perece de la enfermedad del cristianismo.

Si primeramente se examinan los *gobiernos alemanes*, se encuentra que aquéllos son empujados por las condiciones de la época, por las condiciones de la propia Alemania, desde el punto de vista de la cultura alemana y finalmente de un propio y feliz impulso a combinar *los defectos del moderno mundo político*, del cual no poseemos las ventajas, con *los bárbaros defectos de l'ancien régime*, del cual gozamos en gran medida, de modo que Alemania, si no siempre debe participar en lo que hay de cordura en los Estados que superan su *statu quo* debe siempre participar de lo que en ellos hay de irracional. ¿Hay, por ejemplo, un país en el mundo que, igualmente que la susodicha Alemania constitucional comparta, así ingenuamente, todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir la realidad? ¿O no era

necesariamente una idea del gobierno alemán el unir los desastres de las leyes francesas de setiembre, las cuales presuponen la libertad de prensa?

Como en el panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, así en el sacro imperio romano alemán se hallan los *pecados* de todas las formas políticas.

Que ese eclecticismo alcanzará una altura hasta ahora no supuesta, lo garantiza especialmente la *glotonería político-estética* de un rey alemán, el cual piensa representar todas las partes de la realidad, de la realidad feudal como de la burocrática, de la absoluta como de la constitucional, de la autocrática como de la democrática, si no por medio de la persona del pueblo, en la propia persona; si no por el pueblo, por *sí mismo*. Alemania, como desprovista *de un presente político constituido por un mundo para sí*, no podrá subvertir las particulares barreras alemanas, sin subvertir todas las barreras universales del presente político.

Ni la revolución *radical* es un sueño utopista para Alemania, ni tampoco la *universal* emancipación humana, sino más bien la revolución parcial, la revolución *sólo* política, que deja derechamente en pie los pilares de la causa. ¿Sobre qué se apoya una revolución parcial, solamente política? Sobre esto: que *una parte de la sociedad burguesa* se emancipa y alcanza un dominio universal; también en que una determinada clase emprende desde su especial situación la universal emancipación de la sociedad. Esta clase emancipa toda la sociedad, pero sólo con la presuposición de que la sociedad total se encuentre en la situación de aquella clase que, por lo tanto, posea, por ejemplo, dinero e instrucción o pueda adquirirlo queriendo. Ninguna clase de la sociedad burguesa puede representar esta parte sin suscitar un momento de entusiasmo en sí y en la masa; un momento en el cual fraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es aceptada y reconocida como su *común representante*; un momento en el cual sus aspiraciones y sus derechos son las aspiraciones y los derechos de la sociedad misma y en que ella es realmente el cerebro y el corazón de la sociedad.

Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase determinada arrogarse el dominio uni-

versal. La energía revolucionaria y la conciencia moral del propio valor no bastan solamente para tomar por asalto esta posición emancipadora y, por lo tanto, para el agotamiento político de todas las esferas de la sociedad en el interés de la propia esfera. Para que coincidan *la revolución de un pueblo* y *la emancipación de una clase particular* de la sociedad burguesa; para que un estado de la sociedad se haga valer por todos, todas las fallas de la sociedad deben encontrarse, a su vez, concentradas en otra clase; un determinado estado debe ser el estado contra el cual es dirigido el ataque de todos, el que incorpora la traba impuesta a todos; una particular esfera social debe aparecer como el *delito conocido* de toda la sociedad, así que la emancipación de esta esfera aparezca como la emancipación universal cumplida por obra propia. Para que *una* clase determinada sea la clase libertadora *por excelencia*, otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidentemente opresora. El valor general negativo de la nobleza y del clero franceses determinaba el general valor positivo de la burguesía, que era una realidad y se contraponía a aquéllos.

Pero, en Alemania falta a cada clase particular no sólo el espíritu de consecuencia, la severidad, el coraje, la irreflexión que podría imprimirle el carácter de representante negativo de la sociedad; falta, igualmente, a cada estado social aquella amplitud de alma que la identifique, siquiera sea momentáneamente con el alma del pueblo; falta la genialidad que hace de la fuerza material un poder político; falta el empuje revolucionario que arroja a la cara del adversario la insolente expresión: *Yo no soy nada y debería ser todo*.

El fundamento principal de la moral y de la honorabilidad alemana, no sólo de los individuos sino también de las clases, está formado por aquel *modesto egoísmo* que hace valer su mediocridad y deja que los demás la hagan valer enfrente de sí. Por eso, la relación de las varias esferas de la sociedad alemana no es dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a adquirir la conciencia de sí misma y a tomar un puesto al lado de las otras con exigencias especiales, no ya desde el momento en que es oprimida, sino apenas las condiciones sociales de la época constituyen, sin su cooperación, un *subtractum* social, sobre el que la clase con-

tigua pueda ejercitar su opresión. Más bien, la *conciencia moral del amor propio de la clase media alemana* se apoya sobre la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Por eso, no son sólo los reyes alemanes los que logran su trono *mal á propos*; es cada esfera de la sociedad burguesa la que sufre su derrota antes de haber festejado su victoria, antes de haber ampliado el ámbito de sus límites, antes de haber superado las barreras opuestas a ella, de haber hecho valer su sordidez, antes de haber demostrado cuánto tiene de generosa; de modo que la ocasión de una gran obra ha pasado siempre, antes de haberse presentado, y cada clase, apenas inicia la lucha contra la clase que está sobre ella, se encuentra envuelta en una lucha contra la que está debajo. Por eso, el príncipe se halla en lucha con el poder real, el burócrata con la nobleza, el burgués con todos éstos, mientras el proletario ya comienza a encontrarse en lucha con el burgués. La clase media apenas osa concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación y ya la evolución de las condiciones sociales así como el progreso de la teoría política vuelven anticuado o al menos problemático ese punto de vista.

En Francia basta que uno sea algo para que quiera ser todo. En Alemania es necesario que uno no sea nada, para no renunciar a ser todo. En Francia la emancipación parcial es la base de la universal. En Alemania la emancipación universal es *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad, en Alemania es la imposibilidad de la gradual emancipación la que trae la íntegra libertad. En Francia cada clase del pueblo es idealista política y no se siente como una clase particular, sino como representante de necesidades sociales, sobre todo. La parte del *emancipador* pasa, por lo tanto, ordenadamente, con un movimiento dramático por las diversas clases del pueblo francés, hasta que llega a la clase que realiza la libertad social, no ya bajo la presuposición de ciertas condiciones intrínsecas al hombre y, sin embargo, creadas por la sociedad humana, sino más bien en cuanto que organiza todas las condiciones de la existencia humana bajo la presuposición de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica está privada de espiritualidad como la vida espiritual está pri-

vada de sentido práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad de una emancipación universal y la capacidad de realizarla, hasta que no es constreñida por su condición *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus *propias cadenas*.

¿Dónde está, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Se responde: en la formación de una clase *radicalmente esclavizada*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece *una injusticia social*, sino *la injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano* que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la *completa rehabilitación* del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el *proletariado*.

El proletariado comienza a formarse en Alemania ahora con el invasor proceso *industrial*, porque el proletariado no está constituido por la pobreza *surgida naturalmente* sino por la *producida artificialmente*; no por la aglomeración mecánica de hombres comprimida por el peso de la sociedad, sino por la que surge de su *disolución aguda*, especialmente de la disolución de la clase media; aunque, como de por sí, se entiende, también la pobreza natural y la servidumbre cristiano-alemana entran gradualmente en sus filas.

Cuando el proletariado anuncia *la disolución de todo el orden hasta ahora existente*, expresa sólo *el secreto de su ser*, puesto que éste es la disolución *práctica* de aquel orden de cosas. Cuando el proletariado quiere la *negación de la propiedad privada*, sólo eleva como *principio de la sociedad* lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad.

El proletariado se encuentra en ese caso, en relación al mundo que se va formando, en la misma posición jurídica en la cual se halla el *rey alemán* respecto al mundo que se ha formado, cuando llama *su* pueblo al pueblo, como llama *su* caballo al caballo. El rey, al declarar al pueblo su propiedad privada, sólo expresa que el propietario privado es el rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma *material*, así el proletariado halla en la *filosofía* su arma *espiritual*, y apenas la luz del pensamiento haya penetrado a fondo en este puro terreno popular, se cumplirá la transformación del alemán *en hombre*.

Resumamos el resultado.

La sola emancipación *práctica* posible de Alemania es la emancipación del punto de vista de la *teoría*, que presenta al hombre como la suprema forma de ser del hombre. En Alemania la emancipación del Medio Evo es posible, sólo como emancipación de la parcial victoria obtenida sobre el medio evo. En Alemania no se puede romper ninguna especie de *servidumbre*.

El *fondo* de Alemania no puede hacer una revolución sin cumplirla por la base. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El cerebro de esta emancipación es la *filosofía* y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la *filosofía*.

Cuando todas las condiciones internas se realicen, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto resonante del gallo francés*.

CARLOS MARX.

P R E F A C I O

La ocasión inmediata de la publicación de este compendio se basa en la necesidad de hacer llegar a mis oyentes una guía para las lecciones que, de acuerdo a mi cátedra ⁽¹⁾, dicto acerca de la Filosofía del Derecho. Este tratado es un desarrollo ulterior y particularmente más sistemático, de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la Filosofía están ya contenidos en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* ⁽²⁾ (Heidelberg, 1870); y que ya otras veces he expresado en mis lecciones. Pero, el hecho de la publicación de este compendio para llevarlo a la presencia del gran público, me ha obligado a elaborar, de nuevo, más brillantemente, las anotaciones que en breves trazos debían señalar, antes que todo, las ideas afines o divergentes, las consecuencias ulteriores, etcétera (que habrán recibido en las lecciones su desarrollo conveniente), a fin de aclarar, alguna vez, el contenido demasiado abstracto del texto y tener más amplia visión de las ideas más próximas y divulgadas en los tiempos presentes. Y así ha resultado una serie de anotaciones más amplias, ciertamente, de cuanto comporta el fin y la estructura de un resumen.

Un verdadero compendio tiene por objeto, sin embargo, la investigación completa de una ciencia; y, exceptuada, quizás, alguna pequeña adición acá o allá, le son propios, especialmente, la reconciliación y el ordenamiento de los momentos esenciales de un contenido, el que es justamente admitido y reconocido desde antiguo, así como de largo tiempo aquella ordenación tiene establecidas sus reglas y sus modos. En un compendio filosófico no preocupa encontrar esa estructura, quizás porque se supone que lo que la filosofía construye sea obra efímera como la tela de Penélope, que cada día era comenzada de nuevo.

Ciertamente, este resumen difiere principalmente de un compendio ordinario, por el método que constituye su orientación. Pero aquí se presupone que el modo filosófico de avanzar de una materia a otra y de la demostración cientí-

(1) Hegel fue profesor de la Universidad de Berlín desde 1818 hasta su muerte (1831).

(2) Parágrafos 483-552 en la traducción de Croce.

fica, este modo de conocimiento especulativo en absoluto se diferencia esencialmente de los otros modos del conocimiento; el considerar claramente la necesidad de tal distinción puede ser lo que, únicamente, podrá arrancar a la filosofía de la ignominiosa abyección en que ha caído en nuestros tiempos.

Ha sido reconocido muy bien, o mejor sentido que reconocido, por la ciencia especulativa, la insuficiencia de las formas y de las reglas de la vieja lógica, y de aquel definir, subdividir y silogizar que encierran las normas del conocimiento intelectual⁽¹⁾; pero si esas reglas son descartadas solamente como impedimento para hablar caprichosamente con el sentimiento, con la fantasía, por intuición accidental —ya que, sin embargo, también la reflexión y las relaciones del pensar deben tener su parte—, se recae inconscientemente en el desprestigiado método del deducir y del raciocinar completamente vulgar.

La naturaleza del saber especulativo ha sido ampliamente desarrollada en mi *Ciencia de la Lógica*; en este tratado, por eso, han sido agregadas aquí y allá algunas aclaraciones acerca del procedimiento y del método. Por la naturaleza concreta y en sí tan variada del problema, en verdad ha sido dejado de lado el demostrar y poner de relieve, en todas y cada una de las particularidades, la concatenación lógica, que, en parte, podría ser considerada superflua por la presupuesta ligazón con el método científico; empero, por otra parte, será evidente por sí mismo que el todo, como el desarrollo de las partes, se apoya sobre el espíritu lógico. Desde este punto de vista, también quisiera especialmente que fuese entendido y juzgado este compendio, porque lo que importa en él es *el saber* y en el *saber*, el contenido está ligado esencialmente a la forma. Se puede, en verdad, escuchar de aquellos que parecen considerar el asunto muy profundamente, que la forma es algo exterior e indiferente al objeto y que sólo éste importa; se puede, además, ubicar la tarea del escritor, especialmente la del filósofo, en el descubrir la *verdad*, en el decir la *verdad* y en el difundir la *verdad* y los conceptos exactos.

(1) "Verstandeserkenntniss" con el usual significado peyorativo que el "Verstand" (intelecto) tiene en la filosofía hegeliana. — (Messineo).

Si ahora se considera cómo tal tarea suele ser ejercitada realmente, se ve, por una parte, recocinar siempre el mismo viejo pastel y revolverlo por todos lados —tarea que tendrá, ciertamente, su mérito para la formación y el despertar de los ánimos, si bien puede ser considerado como una trabajosa superficialidad—, “puesto que ellos tienen a Moisés y a los profetas, escúchenlos” (1). En particular se tiene frecuentemente la ocasión de asombrar con el tono y con la pretensión —que es dado reconocer en esto—, es decir, como si al mundo le hubiesen faltado, justamente hasta ahora, tales celosos divulgadores de verdad, y el pastel refrito aportase una nueva e inaudita verdad y hubiese siempre que tener en cuenta “el hoy en día”. Empero, por otra parte, se ve que aquel que tales verdades prodiga es movido y arrastrado, injustamente por verdades semejantes difundidas por otro lado. ¿Qué es lo que ahora, en esta multitud de verdades, ni es viejo ni nuevo, sino constante y que como nunca debe destacarse aquí y allá de tales consideraciones, informemente inciertas —y cómo de otro modo diferenciarse y fortificarse—, si no es por medio del saber?

Por lo demás, sobre *el Derecho, la Etica y el Estado, la verdad es también antigua, como que ha sido enunciada y reconocida públicamente en las leyes y en la moral públicas y en la religión.*

¿De qué tiene necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no sólo está satisfecho de poseerla de una manera inmediata, sino también de “concebirla”, y de conquistar la forma racional para el contenido, ya racional en sí mismo, a fin de que parezca justificado por el pensamiento libre, que no se detiene en el *dato*, ya sea éste sostenido por la extrema autoridad positiva del Estado o por el consenso de los hombres, o por la autoridad del sentimiento íntimo y del corazón, y por el testimonio inmediatamente aquiescente del espíritu; sino que procede de sí, y precisamente por eso exige saberse unido en intimidad con la verdad?

La conducta simple del ánimo ingenuo es la de atenerse en confiada persuasión, a la verdad públicamente reconocida y fundar sobre esta base sólida su modo de actuar y su firme posición en la vida. Contra esta simple conducta ya aparece,

(1) Lucas, XVI, 29.

quizás, la supuesta dificultad de qué modo se puede distinguir y descubrir, entre las infinitamente *diversas opiniones*, lo que hay allí de universalmente reconocido y aceptado; y esta dificultad se puede considerar fácilmente como justa y verdaderamente grave para la cuestión. Pero, en substancia, aquellos que hacen fácil esta dificultad, están en el caso de no ver el bosque a causa de los árboles y existe únicamente el obstáculo y la dificultad que ellos mismos prepararon. Al contrario, esta dificultad y este obstáculo constituyen, antes que todo, la demostración de que quieren cualquier cosa menos lo que es universalmente reconocido y admitido, como substancia del derecho y de la ética. Porque si se trabajase seriamente y no por vanidad y *singularidad* de opinar y de ser, se atenderían al derecho substancial, es decir, a los preceptos de la ética y del Estado y regularizarían en conformidad sus respectivas vidas. Pero la ulterior dificultad viene de otro lado, esto es: de que el hombre crea y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la ética. Sin embargo, este derecho, por más alto y divino que sea, se transforma en sinrazón si únicamente tiene valor para el pensamiento y el pensamiento se sepa libre, sólo cuando discrepe de *lo que es reconocido y aceptado universalmente* y haya sabido crearse algo peculiar.

En nuestros tiempos ha podido parecer sólidamente arraigada en relación al Estado, la teoría de que la libertad del pensamiento y del espíritu se demuestra, especialmente, sólo con la divergencia, más bien con la hostilidad, contra lo que se ha reconocido públicamente; y, en consecuencia, puede parecer raro que una filosofía asuma *esencialmente* la tarea de descubrir y suministrar, también, una teoría acerca del Estado y precisamente una teoría nueva y singular.

Si se observa aquella concepción y su influencia se debería creer que no ha existido aún en el mundo un Estado o constitución política, ni que existan en el presente; pero que ahora —y este *ahora* dura siempre— haya que comenzar completamente, desde un principio, y que el mundo moral haya debido esperar, justamente, una tal actualísima concepción, investigación y creación.

En cuanto a la naturaleza, se concede que la filosofía debe conocerla *como es* y que la piedra filosofal está oculta

en algún lugar, pero en la naturaleza misma, que es racional en sí, y que el saber debe investigar y entender, concibiendo esta razón real presente en la naturaleza; no los fenómenos y accidentes que aparecen en la superficie, sino su eterna armonía en cuanto, empero, su ley y esencia inmanente.

Al contrario, el *mundo ético* —el Estado, la razón—, tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no puede gozar de esa fortuna, es decir, que sea la razón la que de hecho se afiance como fuerza y potencia en el elemento en que se conserva y subsiste. El universo espiritual debe más bien ser confiado al dominio del acaso y del capricho, debe ser abandonado por Dios; de suerte que, según el ateísmo del mundo moral, la moral se encuentra fuera de él y, como no obstante debe existir igualmente en él alguna razón, la verdad es únicamente un problema. Pero en esto reside la legitimidad (más bien la obligación) para todo pensamiento de fantasear, pero no en la búsqueda de la piedra filosofal, puesto que esta búsqueda ha sido ahorrada a la filosofía de nuestros tiempos y cada uno se siente seguro de tenerla en su poder, como de permanecer quieto o de caminar.

Ahora acontece, ciertamente, que los que viven en esta realidad del Estado y encuentran satisfechos en él su deber y su querer —y de éstos hay muchos más de lo que se cree, puesto que, en el fondo, lo son *todos*—; y que, en consecuencia, al menos, tienen *conscientemente* su satisfacción en el Estado, se ríen de aquellas actitudes y afirmaciones y las toman por un vano juego, alegre o serio, deleitable o peligroso. Menos mal sería si aquel enmarañado trajinar de la reflexión y de la vacuidad, como la acogida y el tratamiento que ella recibe, fuese una cosa real que se desenvuelve en sí a su manera; pero es la filosofía la que es colocada en situaciones de mayor envilecimiento y de descrédito con esa ocupación. El peor de los envilecimientos es, como ya se ha dicho, que cada uno está convencido de hallarse en condiciones de sentenciar la filosofía en general, como de estar de pie y caminar. Acerca de ningún otro arte o saber se muestra ese extremo desprecio de pensar que se observa en ésta.

En realidad, lo que hemos visto surgir con grandísimas

pretensiones acerca del Estado en la filosofía de los nuevos tiempos, autoriza, a quienquiera que tenga deseos de tomar la palabra, la convicción de poder hacerlo por sí absolutamente, y de darse por lo tanto la prueba de estar en posesión de la filosofía.

Por lo demás, la sedicente filosofía ha proclamado expresamente que la *verdad en sí* no puede ser conocida, sino que lo verdadero es lo que cada uno *deja brotar del corazón, del sentimiento y de la inspiración* ⁽¹⁾ con respecto a los problemas éticos, esto es, referentes al Estado, al gobierno y a la constitución. ¡Cuánto, sobre este punto en particular, no ha sido adulada la juventud! La juventud, por cierto, se lo ha dejado decir complaciente. El versículo “*El Señor lo da a los suyos en el sueño*” ⁽²⁾ ha sido aplicado a la ciencia y, por eso, todo durmiente es contado entre los “suyos” y los conceptos que cada cual recibía en el sueño, eran por eso, necesariamente la verdad.

Uno de los jefes de esta vanidad a la que se da el nombre de Filosofía, el señor Fries ⁽³⁾, no se ha avergonzado, en una pública y solemne ocasión ⁽⁴⁾, que se ha hecho famosa, de expresar sobre el problema del Estado y de la constitución política el siguiente concepto: “En la nación donde predomina un verdadero sentido común, en toda actividad de los negocios públicos, la vida *vendrá desde abajo, del pueblo*; se consagrarán a toda obra específica de instrucción del pueblo y de utilidad popular, asociaciones vivas, reunidas inviolablemente por el santo vínculo de la amistad”, etcétera.

Ubicar el saber —más bien que el proceso del pensar y del concepto—, en la observación inmediata y en la imaginación accidental; hacer disolver, por lo tanto, la rica estructura de lo Ético en sí —que es el Estado—, la arquitectura de su racionalidad, que con la determinada distinción de las esferas de la vida pública y de sus derechos, y con el rigor de la medida —con la cual se rige todo pilar, arco o sostén—,

(1) Alude a la doctrina de los intuicionistas secuaces de Kant (Jacobi, Fries y otros).

(2) Salmo CXXVII. 2.

(3) G. F. Fries (1773-1843) era colega de Hegel en la Universidad de Berlín. Ahora en Alemania se da este nombre a una escuela filosófica.

(4) En la fiesta de los universitarios alemanes en Wartburgo, el 18 de octubre de 1817.

hace nacer la fuerza del todo por la armonía de las partes; hacer disolver, repito, esa plástica construcción en la blandura “del sentimiento de la amistad y de la fantasía”, es el principal propósito de la superficialidad.

Como, de acuerdo a Epicuro, el mundo en general no existe, así tampoco existe realmente el mundo moral, sino que, según tal concepción debería ser diferido a la accidentalidad subjetiva de la opinión y del capricho. Con el simple remedio casero de colocar en el sentimiento lo que es obra (y, en verdad, más que milenaria) de la razón y de su intelecto, se le ahorra, ciertamente, toda fatiga al entendimiento racional y al conocer, dirigidos por el concepto pensante. Mefistófeles, en la obra de Goethe —digna autoridad— dice sobre esa cuestión poco más o menos lo que ya he citado en otra circunstancia ⁽¹⁾:

*Desprecia también, el entendimiento y el saber,
Dones supremos del hombre;
Así te habrás consagrado al diablo
Y deberás seguir hacia la perdición.*

Se comprende inmediatamente que tal posición adquiriera, también, la apariencia de la *religiosidad*; porque con aquellos recursos dicho proceder no ha conseguido adquirir autoridad. Pero con la devoción y la Biblia ha pretendido atribuirse el supremo privilegio de despreciar la ordenación moral y objetividad de las leyes. Puesto que, en verdad, es también la religiosidad la que en la mera intuición del sentimiento envuelve a la verdad que en el mundo se abre como reino orgánico. Pero, cuando aquélla es de buena ley, abandona esa apariencia tan pronto como surge de lo íntimo hacia la luz del desenvolvimiento y de la revelada riqueza de la Idea y lleva consigo, desde su interno homenaje, la veneración por una verdad y una ley que está elevada en sí y por sí por encima de la forma subjetiva del sentimiento.

La forma particular de la mala conciencia que se manifiesta en esa especie de retórica, de la cual se pavonea la superficialidad, puede hacerse criticable aquí; y sobre todo cuando más *despojada está del espíritu*, más habla del *Espí-*

(1) Citados en la *Fenomenología del Espíritu*.

ritu; donde más estéril y áridamente se expresa, tiene en los labios la palabra “vida e “iniciar en la vida”; cuando manifiesta el más grande egoísmo del vacío orgullo, más hace uso de la palabra “pueblo”. El sello propio, sin embargo, que lleva en la frente es el “odio contra la ley”.

Que el derecho, la ética, el mundo real del Derecho y del Ethos se aprehenden con el pensar, que con los conceptos se da la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y determinidad; este hecho, es decir, la ley, es lo que aquel sentimiento —que reserva para sí el *capricho*— y aquella conciencia —que basa el derecho en la convicción subjetiva— consideran fundamentalmente como lo más hostil a sí mismos.

La forma del derecho, como obligación y como ley, es juzgada por esa conciencia como *letra muerta*, fría y como un *obstáculo*, ya que en ella no se reconoce a sí misma ni se sabe libre, porque la ley es la razón de la cosa, y ésta no permite al sentimiento hincharse en la propia singularidad.

Por lo tanto, la ley, tal como en el curso de este compendio, parágrafo 258, ha sido tratada y advertida, es, justamente, el *scibboleth* ⁽¹⁾ en el cual se identifican los falsos hermanos y amigos del pueblo.

Habiéndose adueñado, entonces, los enredos del capricho del nombre de la *filosofía*, y habiendo podido convencer a muchos de que esa clase de engaño es filosofía, se ha hecho, ciertamente, deshonoroso hablar, aún filosóficamente, de la naturaleza del Estado; y no es reprochable que los hombres de bien se pongan impacientes cuando oyen mentar la Ciencia del Estado.

No es, pues, de extrañar, si los gobiernos, al fin han vuelto su atención a semejante filosofía, porque entre nosotros la filosofía no es ejercida como lo fue entre los griegos, como arte privado, sino que tiene una existencia conocida por el público, en forma particular o al servicio del Estado.

Si los gobiernos han demostrado a sus eruditos consagrados a esa profesión, la confianza de remitirse a ellos para el desenvolvimiento y contenido de la filosofía —aunque en algunas partes ha sido más bien indiferencia que confianza hacia la misma, y sólo por tradición se ha conservado su en-

(1) Signo de reconocimiento entre los hebreos. — (Messineo).

señanza (como me consta a mí, se han dejado subsistir, en Francia al menos, las cátedras de metafísica)—, repetidas veces ha sido, por ellos, mal compensada esa confianza; o donde, en el otro caso, se quiere ver indiferencia se debería tener en cuenta el resultado, esto es, la decadencia de los conocimientos serios como una expiación de esa apatía.

Ante todo, parece bien que la superficialidad sea muy compatible, por lo menos con el orden y la quietud externa, porque no llega a afectar, ni siquiera a sospechar, la sustancia de las cosas; por lo tanto, nada parece haber contra ella, al menos por parte de la policía, si el Estado no experimentase en sí la necesidad de una más profunda cultura y conocimiento, y no exigiese su satisfacción por la Ciencia.

Pero la superficialidad respecto a lo Etico, al Derecho y, sobre todo, al Deber, lleva por sí misma a las normas que en este ámbito constituyen la fatuidad; esto es, a los principios de los Sofistas, que aprendemos concretamente a conocer por Platón —principios que basan lo que constituye el Derecho, en *los propósitos y opiniones subjetivas, en el sentimiento subjetivo y en la convicción individual*—, doctrinas que persiguen la disolución de la ética interior, de la conciencia justa, del amor y del derecho entre los particulares, así como la destrucción del orden público y de las leyes del Estado.

El significado que tales hechos deben tener para los gobiernos tal vez no se hará eludir por el pretexto, que se basa sobre la confianza misma acordada y sobre la autoridad de una profesión, para exigir del Estado, tanto cuanto le convenga, que garantice y deje dominar, lo que corrompe la fuente sustancial de los hechos, las normas universales y hasta el desprecio del Estado mismo.

La expresión de que “a quien Dios da una misión, da también el entendimiento”, es una vieja broma, que, por cierto, no se puede tomar en serio en nuestros tiempos.

En interés por el modo y la manera de filosofar, que han sido restaurados por los acontecimientos entre los gobiernos, no se puede ignorar que ha llegado el momento de reconocerse la necesidad del apoyo y de la colaboración, por muchas razones, del estudio de la filosofía.

Ya que se dan tantas producciones en el terreno de las

ciencias positivas, asimismo de la enseñanza religiosa y de la restante literatura indeterminada, no sólo se ve cómo el mencionado desprecio hacia la filosofía se manifiesta en esto, sino que aquéllos que demuestran, al mismo tiempo, estar retrasados en la formación del pensar y que la filosofía les es algo completamente extraño, sin embargo, la consideran como algo acabado y perfecto; pero como, del mismo modo, aquí se acomete expresamente contra la filosofía, y como su contenido (el *saber conceptual de Dios* y de la naturaleza física y espiritual, el *saber de la verdad*) es declarado desatino, más bien repudiable pretensión, y como la *razón* (y de nuevo la *razón* y en infinito estribillo) la *razón* ha sido inculpada, despreciada y condenada —o como, también, al menos es dado reconocer, cuán incómodas resultan las exigencias, sin embargo, inevitables del concepto, a una gran parte de la actividad que debe ser científica—; si, repito, se tienen ante sí tales sucesos, casi se podría admitir el pensamiento de que en este aspecto la tradición no hubiese sido más respetable, ni siempre eficaz, para asegurar al estudio filosófico la *tolerancia* y la existencia pública ⁽¹⁾.

Las insolencias y desconsideraciones, comunes a nuestra época contra la filosofía, ofrecen el singular espectáculo de tener, en un sentido, su razón de ser en la superficialidad en la que ha sido degradado este saber; y, por otro, tienen, justamente, la propia fuente en ese elemento contra el cual, sin conocerlo, van encaminadas.

Porque la susodicha filosofía ha calificado de disparatada indagación al conocimiento de la verdad, ha *nivelado* todos los pensamientos y todos los asuntos, como el despotismo de los emperadores de Roma había igualado a libres y esclavos.

(1) Semejantes consideraciones vinieron a mi mente por una carta de Giov. Müller. (*Obras*, parte VIII, pág. 56), donde acerca de las condiciones de Roma en el año 1803, cuando esta ciudad se hallaba bajo la dominación francesa, se dice, entre otras cosas: "Un profesor, requerido acerca de la marcha de los establecimientos públicos de educación, respondió: *On les tolère comme les bordels*. La llamada Ciencia de la razón, esto es, la Lógica, se puede aún hasta sentir recomendar quizás en la persuasión de que nos ocupamos de ella como de un saber árido e infructuoso, o, sin más, no nos ocupamos ya; o, si esto acontece aquí o allá, que se mantengan en ella sólo fórmulas privadas de contenido y que, por lo tanto, nada dañan, nada estropean y que por eso la recomendación no perjudicará en ningún caso, ya que no servirá para nada.

vos, virtud y vicio, honra y deshonor, conocimiento e ignorancia —de modo que los conceptos acerca de lo verdadero y las leyes de lo Ético no son otra cosa que opiniones y convicciones subjetivas, y las normas más delictuosas son presentadas como *convicciones* a la par con aquellas leyes, y cualquier objeto por más insignificante y limitado, cualquier cosa sin importancia, son aparejados en dignidad con lo que constituye el interés de todos los hombres razonables y los vínculos del mundo ético.

Por lo tanto, debe considerarse como una suerte para la ciencia —en realidad como se ha notado, ha sido la *necesidad de la cosa*— que aquella filosofía, que se podía envolver en sí como erudición pedantesca, *haya sido puesta en más íntima relación* con la realidad, en la cual los principios de los derechos y de los deberes son cosa seria, y que vive en la *luz* de la conciencia de los mismos; y que con eso se haya obtenido una franca *ruptura*.

Es a esa *ubicación de la filosofía en la realidad* a que aluden los equívocos. Yo vuelvo, por eso, a lo que he señalado anteriormente: que la filosofía, porque es *el sondeo de lo racional*, justamente es la *aprehensión de lo presente y de lo real*, y no la indagación de algo más *allá*, que *sabe Dios* dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error de un *raciocinar* unilateral.

En el curso que sigue este desarrollo, yo he hecho notar que aun la república platónica, que pasa como la invención de un vacío ideal, no ha interpretado esencialmente sino la naturaleza de la ética griega y que, entonces, con la conciencia del más hondo principio que irrumpía de golpe en ella —principio que pudo aparecer de inmediato como aspiración aun insatisfecha y, por ello, sólo como extravío—, Platón tuvo que buscar, justamente, en la inspiración el remedio contrario; pero ésta, que debía provenir de lo alto, tuvo que buscarla, ante todo, en una forma exterior, *particular* de la ética griega, con la cual suponía superar aquel extravío, y con la que allí tocaba, por cierto, sobre el vivo y el profundo impulso, la libre e infinita personalidad.

Por ello Platón se ha manifestado un gran espíritu, porque, precisamente, el principio en torno del cual gira la sus-

tancia característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo:

*Lo que es racional es real;
y lo que es real es racional.*

Toda conciencia ingenua, igualmente que la filosofía, descansa en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto “*natural*”.

Si la reflexión, el sentimiento o cualquier aspecto que adopte la conciencia subjetiva, juzga como algo vano lo “existente”, va más lejos que él y lo conoce rectamente, entonces se reencuentra en el vacío, y, puesto que sólo en el presente hay realidad, la conciencia es únicamente la vanidad.

A la inversa, si la Idea pasa por ser sólo una Idea, una representación en una opinión, la filosofía, por el contrario, asegura el juicio de que nada es real sino la Idea.

En este caso, se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es el presente. Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y que el concepto traspasa para encontrar el pulso interno y sentirlo palpitar aún en las formas externas. Pero las relaciones infinitamente variadas que se establecen en esa exterioridad con el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no constituyen objeto de la filosofía.

De otro modo, se inmiscuiría en cosas que no le conciernen; puede ahorrarse de dar, a propósito de esto, un buen consejo. Platón pudo omitir la recomendación a las amas de leche de que no permanecieran inmóviles con los niños, sino que los balancearan siempre en los brazos: e igualmente Fichte respecto al perfeccionamiento del pasaporte policial hasta establecer, como se dijo, que no sólo debían estar expresados los datos del individuo sospechoso en el documento, sino también el retrato.

En semejantes detalles no hay que ver ninguna huella de filosofía, y ella puede tanto más abandonar tal ultrasa-

biduría y mostrarse por cierto muy liberal acerca de esa cantidad infinita de problemas. En tal caso, la ciencia se manifestará muy alejada del odio, que la vacuidad de la sabiduría concibe por múltiples situaciones e instituciones; odio del cual se complace especialmente la mezquindad, porque sólo de tal modo alcanza a tener alguna conciencia de sí.

Así, pues, este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de *comprender* y representar al *Estado como algo racional en sí*. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como "DEBE SER"; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado "como él debe ser", sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético.

Ἰδοὺ ἢ Ρόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα

Hic Rhodus, hic saltus.

Comprender lo que *es*, es la tarea de la filosofía, porque lo que *es*, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también, *la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento*.

Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas. Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como *debe ser*, ciertamente es posible, pero sólo en su intención, en un elemento dúctil, con el cual se deja plasmar cualquier cosa.

Con una pequeña variación de aquella frase diría:

He aquí la rosa; baila aquí.

Lo que reside en la razón como espíritu consciente de sí y la razón como realidad presente, lo que distingue aquella razón de ésta y no deja encontrar la satisfacción en ella, es el estorbo de algo abstracto, que no es liberado haciéndose concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz del pre-

sente ⁽¹⁾ y, por lo tanto, *sacar provecho* de ésta, tal reconocimiento racional constituye la *reconciliación* con la realidad, que la filosofía acuerda a los que han sentido una vez la íntima *exigencia de comprender y conservar*, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual y accidental, sino en lo que es *en sí y para sí*.

También esto constituye el sentido concreto de lo que más arriba ha sido designado abstractamente como la *unidad de forma y de contenido*; porque la *forma*, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el *contenido* es la razón como esencia sustancial de la realidad ética, así como de la natural; la identidad consciente de forma y contenido constituye la Idea filosófica.

Es una gran obstinación —obstinación que hace honor al hombre— no querer aceptar nada en los sentimientos que no esté justificado por el pensamiento—, y esa obstinación es la característica de los tiempos modernos, además de que es el principio propio del Protestantismo. Lo que Lutero inició como fe en la convicción y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el Espíritu, madurado ulteriormente, se ha esforzado en *aprehender en el concepto*, y así, emanciparse en el presente y, por lo tanto, descubrirse en él.

Así es cómo se ha convertido en célebre aquello de que una semifilosofía aleja de Dios —y es la superficialidad misma la que hace descansar el conocimiento en una *aproximación* a la verdad—, pero la verdadera filosofía conduce a Dios; así ha ocurrido lo mismo con el Estado.

Como la razón no se satisface con la aproximación, ya que ésta no es ni fría ni cálida, y es, por lo tanto, rechazada, tanto menos se satisface con la fría desesperación, la cual admite que en esta vida temporal las cosas van más o menos, o bastante mal, pero que, justamente en ella, nada mejor se puede tener y que sólo por eso necesita mantenerse en paz con la realidad; pero una paz más cálida con la realidad es aquélla que el conocimiento asegura.

Al decir, aún, una palabra acerca de la *teoría de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera

(1) Alusión a la Rosa Cruz. — K. Fischer. — Nota de Messineo.

vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el *concepto* enseña, la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el buho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.

Sin embargo, hora es de terminar este prólogo. Como prefacio le correspondía, por otra parte, sólo hablar extrínseca y subjetivamente desde el punto de vista de lo tratado y de cuál es su premisa. Si se debe hablar filosóficamente de un problema, ello implica sólo un tratamiento científico objetivo; así como, también para el autor, una objeción de distinta clase a una consideración del asunto mismo, sólo debe valer como conclusión subjetiva y como afirmación caprichosa y, por lo tanto, serle indiferente.

J. G. F. HEGEL.

Berlín, 25 de junio de 1820.

(Jorge Guillermo Federico Hegel)
1770 - 1831

INTRODUCCION

§ 1

La ciencia filosófica del Derecho tiene por objeto la *Idea del Derecho*, o sea el concepto del Derecho y su realización.

La filosofía trata de ideas y, sin embargo, no de las que se suelen llamar *meros conceptos*, porque más bien demuestra su unilateralidad y su falsedad, así como que el *concepto* (no lo que frecuentemente se entiende designar como tal y que sólo es una abstracta determinación intelectual), es lo que únicamente tiene realidad, es decir, en el modo de darse él mismo tal realidad. Todo lo que no sea esa realidad, presentada por medio del concepto mismo, es *existencia* transitoria, contingencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etcétera. La *configuración* que toma para sí el concepto en su realización, constituye, para el *conocimiento* del concepto mismo, el momento esencial de la *Idea*, diferente de la *forma* del ser sólo como *concepto*.

§ 2

La ciencia del Derecho *es parte de la filosofía*. En consecuencia, debe desenvolver desde el concepto, la *Idea*, como lo que es la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, *ser espectador* del peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa misma. Como tal parte, la Ciencia del Derecho, tiene un punto de partida, que es el *resultado* y *la verdad* de lo que *antecede* y de lo que constituye la llamada *demostración*. El concepto del Derecho, por lo tanto, conforme a su *devenir*, cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción es aquí presupuesta y el concepto mismo debe admitirse como dado.

Según el método normal, no filosófico de las ciencias, lo que primero se inquiere y se exige, es la *definición*, al menos en nombre de la forma científica exterior. Por lo demás, a la Ciencia positiva del Derecho esto no puede importarle mucho, porque también ella procede principalmente a señalar lo *que es jurídico*, es decir, qué son las particulares prescripciones legales; razón por la cual se dice por advertencia: *omnis definitio in iure civili periculosa*. Y en el hecho cuanto más inconexas y contradictorias son en sí

las prescripciones de un derecho, tanto menos son posibles en él las definiciones, porque éstas deben contener, más bien, determinaciones universales, que resultan evidentes, de modo inmediato, por su simplicidad a lo opuesto, esto es, a lo no jurídico. Así, por ejemplo, no sería posible para el derecho romano ninguna definición de la *persona*, puesto que el *esclavo* no se puede comprender bajo ella, y más bien en su condición, aquel concepto es violado; igualmente, parecería peligrosa, en muchos casos, la definición de la propiedad y del propietario.

Sin embargo, la deducción de la definición se extrae, más bien, de la etimología, especialmente de este modo: que se prescinda de los casos particulares y se coloque como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. En ese caso la exactitud de la definición reside en la concordancia con las representaciones existentes.

Con este método se discierne lo que científicamente es esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad* de la *cosa*, en sí y por sí misma (esto es, del Derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. En cambio, en el conocimiento filosófico, la *necesidad* de un concepto es lo principal y el proceso como el *resultado* del ser resultante, en su demostración y su deducción. Así, siéndole su *contenido* necesario, el segundo punto a investigar es: qué corresponde al mismo en las representaciones y en el lenguaje. Pero el modo como este concepto es *por sí* en su *realidad*, y el modo tal cual es en la representación, no sólo pueden ser distintos el uno del otro, sino que deben serlo también en cuanto a la forma y aspecto. No obstante, si la representación no es falsa, también en cuanto a su contenido, el concepto puede mostrarse como comprendido en ella, y de acuerdo a su esencia, existente en ella: esto es, la representación puede, ciertamente, ser elevada a la forma del concepto. Pero la representación no es medida y criterio del concepto necesario y verdadero por sí mismo, sino que, más bien, debe tomar de él su verdad, regularse y reconocerse por aquél.

Pero si tal modo de conocer, con sus formulismos de definiciones, silogismos, demostraciones y demás cosas por el estilo, por una parte ha sido más o menos anulado, por otro lado ha recibido, al contrario, un equivalente peor: es decir, el tomar inmediatamente y determinar las ideas en general —y así también la del Derecho y sus determinaciones ulteriores— como *hechos de conciencia* y convertir en fuentes del Derecho al sentimiento natural o exagerado, al propio *ánimo* y a la *fantasía*. Si este método es entre todos el más cómodo, también es el más antifilosófico —por no mencionar aquí otros aspectos de tal criterio— el cual tiene relación no sólo con el *conocimiento* sino directamente con la acción.

Si el primer método, en verdad formal, aún exige, sin embargo, en la definición, la *forma* del concepto y en la demostración la *forma de una necesidad del conocer*, el modo de la conciencia inmediata y del sentimiento, instituyen como principio la *subjetividad*, la *accidentalidad* y el arbitrio del *saber*. En qué consiste el proceso *científico* de la filosofía, aquí debe presuponerse conocido por la lógica filosófica.

§ 3

El derecho es positivo en general: a) Por la *forma de tener vigencia* en un Estado; esta autoridad legal es el comienzo para el *conocimiento* del mismo, la *ciencia positiva del derecho*; b) En cuanto al *contenido*, este derecho recibe un elemento positivo: α) del particular *carácter nacional* de un pueblo, del grado de su *desenvolvimiento histórico* y de la conexión de todas las relaciones que *pertenecen a la necesidad natural*; β) por la necesidad, con que un sistema de Derecho legal debe encerrar la *aplicación* del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y de los casos, *que se da desde afuera*, —aplicación que no es ya pensamiento especulativo y desenvolvimiento del concepto, sino abstracción del entendimiento; γ) por las determinaciones *últimas* requeridas por la decisión en la realidad.

Cuando al derecho positivo y a las leyes se contraponen el sentimiento del corazón, el impulso y lo arbitrario, por lo menos, no puede ser la filosofía la que reconozca tal autoridad. Que la opresión y la tiranía puedan ser elementos del derecho positivo, es contingente a él y no afecta su naturaleza.

Será expresado más adelante, en los §§ 211-214, el momento en el cual el derecho debe transformarse en positivo. Aquí sólo han sido apuntadas las determinaciones que allí se dan, para señalar los límites del derecho filosófico y para descartar, desde luego, la opinión eventual, o más bien la pretensión de que pueda surgir el desenvolvimiento sistemático del mismo, un código positivo tal, esto es, como tiene necesidad el Estado real. Confundir la circunstancia de que el derecho natural o derecho filosófico es distinto del positivo, con que ambos sean recíprocamente opuestos y contrarios, sería un gran equívoco; más bien, uno y otro están entre sí en la misma relación que la Instituta con las Pandectas.

Respecto al elemento histórico en el derecho positivo, mencio-

nado al comienzo del párrafo, Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino, por el contrario, como momentos que dependen de una *totalidad*, en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un período; conexión en la que aquéllas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación.

Considerar lo *fenoménico* manifestarse *en el tiempo* y el desenvolvimiento de las *determinaciones jurídicas*, semejante *esfuerzo puramente histórico*, así como el conocimiento de sus consecuencias naturales que se originan de la comparación de las mismas con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y no guarda relación con la consideración filosófica, esto es, en cuanto el desarrollo sobre bases históricas, no se confunde enteramente con el desenvolvimiento del concepto, y el esclarecimiento y la justificación históricos no se amplían hasta la significación de una justificación *eficaz en sí y por sí*.

Esta distinción, que es muy importante, y que en verdad hay que mantener firmemente, es, a la vez, muy evidente; una prescripción jurídica puede *manifestarse*, por las *circunstancias* y desde las instituciones jurídicas preexistentes, como plenamente *fundada y consecuente*, y, sin embargo, ser en sí y para sí, injusta e irracional; como una multitud de disposiciones del derecho privado romano, que resultaban completamente consecuentes, para instituciones como la patria potestad romana o el matrimonio. Pero aun siendo las disposiciones del derecho justas y racionales, una cosa es demostrarlo —lo que sólo puede ser realizado por medio del concepto— y otra cosa es explicar la historicidad de su aparición, las circunstancias, los casos, las necesidades y los acontecimientos que han originado su institución.

Semejante demostración y conocimiento (pragmático) de las causas históricas cercanas o lejanas, frecuentemente se denomina *explicar*, o más comúnmente, “concebir”; en la creencia que con esa demostración de la historicidad se haya realizado todo, o por lo menos lo esencial, que es lo único importante para *concebir* la ley o una institución jurídica; mientras que, lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no ha sido aquí puesto en discusión.

Así, se suele hablar de los *conceptos jurídicos* romanos o germanos, de los *conceptos jurídicos* tal como son instituidos en este o aquel código, mientras que aquí no se discuten para nada los *conceptos*, sino únicamente *prescripciones jurídicas generales*, *principios intelectivos*, reglas, leyes y cosas semejantes.

Por el descuido de esta distinción se llega a alterar el punto de vista y a transformar la pregunta por la verdadera justificación, en una justificación a base de circunstancias, consecuencias y presuposiciones, que en sí mismas quizás sean poco apropiadas, etcétera; y, en general, a poner lo relativo en lugar de lo absoluto y la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa.

A la justificación histórica, cuando confunde el aparecer externo con el surgir del concepto, le sucede, inconscientemente, realizar en ese caso lo contrario de lo que se propone. Si al surgir una institución se muestra, bajo determinadas circunstancias, completamente de acuerdo al fin y necesario —y, por lo tanto, realizase lo que el punto de vista histórico exige—; si esto debe servir como una justificación general de la materia misma, se concluye más bien lo contrario, esto es, que cuando tales circunstancias no existan ya, la institución ha perdido su significación y su derecho.

Así, por ejemplo, si para la conservación de los *conventos* se ha hecho valer su utilidad respecto al cultivo y población de los terrenos áridos, como para la conservación de la erudición por medio de la enseñanza y de la copia de documentos, etcétera, y si este valor ha sido considerado como fundamental y decisivo para su conservación, se sigue de esto más bien que los conventos, en circunstancias completamente distintas, se habrían tornado, al menos en este sentido, superfluos e inútiles.

Ubicándose en esferas distintas, por una parte, la significación histórica, la exposición y la explicación histórica del origen de alguna cosa, y, por otra, el criterio filosófico, igualmente, del surgir y del concepto de la cosa, pueden mantener recíprocamente, por eso, una posición imparcial.

Pero ya que, además, no mantienen siempre en el campo científico esa posición pacífica, cito aún algo que se relaciona con ese asunto, tal como aparece en el *Tratado de Historia del Derecho Romano* del señor Hugo (F. R. von Hugo, romanista, 1764-1844), de lo cual puede deducirse, a la vez, una demostración ulterior de esa clase de antítesis. El señor Hugo alega en su libro (5ª edición, § 53), “que Cicerón alaba las XII Tablas con una *mirada de reojo* a los filósofos” pero “que el filósofo Favorino las trata en forma igual, como desde entonces más de un gran filósofo ha tratado el derecho positivo”. El señor Hugo, al fin y al cabo, allí mismo expresa la respuesta, de modo definitivo, a semejante trato: “porque Favorino comprendía las XII Tablas tan poco como estos filósofos el derecho positivo”.

Por lo que respecta a la censura al filósofo Favorino por parte del jurisconsulto Sexto Cecilio en *Gelio Notti Attiche*, XX, 1, ella expresa, ante todo, el permanente y verdadero principio de la jus-

tificación de lo meramente positivo en base al contenido intrínseco. “Non ignoras —dice muy bien Cecilio a Favorino—, *legum opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum *publicarum generibus*, ac pro *utilitatum præsentium* rationibus proque *vitorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutati* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut *facies cœli* et *maris*, ita *rerum* atque *fortune tempestatibus* *varientur*. Quid salabrius bisum est rogatione illa *stolonis*, etc., quid utilius plebiscito Voconio, etc., quid tam necessarium existimatum est quam lex Licinia, etc. *Omaia tamen haec obliterated et aperta* sunt civitatis opulencia, etc.”

Estas leyes son positivas en cuanto que tienen, en general, su significación y oportunidad en *circunstancias dadas*; por lo tanto, sólo poseen un valor histórico, por lo cual, también, son de naturaleza transitoria.

La sabiduría de los legisladores y de los gobiernos —en lo que han hecho para las condiciones dadas y establecido acerca de la situación de la época—, constituye algo en sí y pertenece a la valoración de la historia, por la cual será más profundamente reconocida, cuanto más sea asistida esa apreciación, por un punto de vista filosófico.

Respecto a las posteriores justificaciones de las XII Tablas contra Favorino, quiero, sin embargo, citar un ejemplo, porque Cecilio emplea allí el perenne engaño del método intelectual y de su argumentar, es decir, de *aducir para una mala causa una buena razón* y creer haberla justificado con ello.

Para justificar la *horrenda* ley que daba derecho al acreedor, después de transcurrido el plazo, para matar al deudor o venderlo como esclavo; y más aún, si los acreedores eran varios, de *cortárselo en pedazos y repartírselo entre ellos*, de modo que *si alguno hubiese cortado de más o de menos, no debía originarle por esto ningún perjuicio jurídico* (cláusula que el Shylock de Shakespeare, en el *Mercader de Venecia*, hubiese utilizado en su beneficio y aceptado con mucha satisfacción), Cecilio alega *la buena razón* de que la confianza y el crédito se aseguran tanto más así y que precisamente, en razón del horror de la ley, no se ha podido jamás llegar a la aplicación de la misma.

A su descuido no escapa solamente aquí la reflexión de que, justamente con esa prescripción, se anula aquel propósito de la seguridad, de la confianza y del crédito, sino también lo que él mismo cita inmediatamente *después*, en un ejemplo de la fallida eficacia de la ley sobre el falso testimonio, a causa de su pena excesiva.

Pero no debe prescindirse de lo que el señor Hugo quiere, al

sostener que Favorino *no ha entendido la ley*, porque cualquier escolar es capaz, por cierto, de entenderla y el mencionado Shylock habría comprendido aún mejor aquella cláusula tan desventajosa para él; por “*entender*” el señor Hugo debió comprender sólo la forma intelectual que se satisface ante una ley semejante en base a una *buena razón*.

Por lo demás, un filósofo puede confesar sin avergonzarse una incomprensión como la probada allí mismo por Cecilio o Favorino; esto es, que cuando se dice en la ley que sólo un “*jumentum*” y “no una arcera” se debe proporcionar a un enfermo para llevarlo como testigo ante el juez, debe significar no sólo un caballo, sino también un coche o un carro.

Cecilio pudo deducir de esta prescripción legal una prueba más de la perfección y precisión de las leyes antiguas, es decir, que hasta para la declaración de un testigo enfermo ante el juez se extendían las disposiciones, no sólo hasta la distinción entre un caballo y un carro, sino hasta preocuparse de coche y carro, entre uno tapizado y muelle y otro menos cómodo como Cecilio interpreta.

Por lo tanto, se tendría que elegir entre el rigor de aquella ley o la insignificancia de semejantes disposiciones; pero sostener la futilidad de tales cosas, y sobre todo de las doctas aclaraciones de las mismas, constituiría una de las más grandes ofensas a esta y a cualquier otra erudición.

Pero el señor Hugo, en el citado Tratado, llega también a hablar de la *racionalidad* con referencia al Derecho romano, y en esto me ha llamado la atención lo siguiente: Después que él mismo ha dicho al tratar del *período de tiempo que transcurre desde el origen del Estado hasta las XII Tablas*, en los §§ 38 y 39, “que (en Roma) se tenían muchas necesidades y se estaba constreñido a trabajar, para lo cual se aprovechaban como *auxiliares* —como ocurre entre nosotros— animales de tiro y de carga”; que “el terreno era un alternar de colinas y valles, y que la ciudad estaba sobre un collado”, etcétera; cita con la cual, quizás, ha querido alcanzar la significación literal de la idea de Montesquieu, pero que difícilmente se encontrará desarrollado su espíritu...; y luego alega en el § 40 “que la situación *jurídica* estaba muy lejos, todavía, de satisfacer las más *elevadas* exigencias de la *razón*” (completamente exacto: el derecho de familia romano, la esclavitud, etcétera, no satisfacían ni las exigencias más mínimas de la razón); pero, para los siguientes períodos, el señor Hugo se olvida indicar si en algún período y en el cual, el Derecho romano *ha satisfecho las supremas exigencias de la razón*.

Sin embargo en el § 289 se dice de los juristas clásicos, en el período del *más alto desenvolvimiento del Derecho romano como ciencia*, “que se ha observado desde hace largo tiempo que los juristas clásicos se habían formado según la Filosofía”; pero “pocos saben (sin embargo, ahora, con las muchas ediciones del libro del señor Hugo lo saben otros más), que no hay ninguna clase de escritores que por rigurosa deducción de los principios merezcan tanto, como los juristas romanos, ser *colocados al lado de los matemáticos*, y por una absoluta conspicua peculiaridad, en el desenvolvimiento de los conceptos, al lado del moderno fundador de la Metafísica (Kant); y este último hecho se comprueba con la *notable circunstancia* de que en ningún escritor se plantean tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant.”

Aquel ser consecuentes, ensalzado por Léibniz, ciertamente es una cualidad esencial de la Ciencia Jurídica, como la de las Matemáticas y de toda otra ciencia intelectual; pero ni con la satisfacción de las exigencias racionales ni con la ciencia filosófica tiene algo que ver esa clase de deducción. Pero, además de esto, hay que considerar la *falta de consecuencia rigurosa* de los juriconsultos romanos y de los pretores como una de las más grandes virtudes, como aquella por la que se apartaron de las instituciones injustas y abominables, y se vieron constreñidos a imaginar, “callide”, vanas distinciones verbales (como llamar “Bonorum possessio” a lo que era, sin embargo, una herencia), y hasta un subterfugio *neccio* (y una necedad es, igualmente, la falta de consecuencia) para salvar la letra de las XII Tablas, tal como en virtud de la ficción, ὑπόκρισις el de que una “filia” sea un “filius” (Heinecc. Antip. Rom., lib. I, título II, § 24). Pero es ridículo parangonar a los juristas clásicos con Kant, a causa de algunas divisiones *tricotómicas*, —más aún según los ejemplos citados en el mismo lugar, observación 5ª— y ver llamada a una semejante cosa desenvolvimiento de los conceptos.

§ 4

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza.

Respecto a la libertad del querer, se puede recordar el viejo método del conocimiento. A saber: se suponía la noción de la

voluntad y se intentaba establecer y extraer de ella una definición de la misma; luego, por el *procedimiento* de la vieja psicología empírica, se aplicaba la llamada *prueba* de que la voluntad es libre, partiendo de las diversas impresiones y de los fenómenos de la conciencia natural —tales como arrepentimiento, culpa y demás— que sólo pueden *explicarse* con la libre voluntad.

Pero, es mucho más cómodo atenerse abreviadamente a esto: que la libertad *es reconocida* como un *hecho* de la conciencia y que se debe *creer* en ella. La deducción de que la voluntad es libre y *qué* es voluntad y libertad, como se ha hecho notar, sólo puede tener lugar en la conexión con el todo. Los fundamentos de esta premisa, esto es, que el Espíritu es, ante todo, *Inteligencia* y que las determinaciones por las que avanza en su desarrollo del *sentimiento* al *pensamiento*, a través de la *representación*, son el camino para producirse como *voluntad*, que, como el Espíritu práctico en general, es la próxima verdad de la inteligencia, los he expuesto en mi “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas” (1), y espero poder darles un día un posterior desenvolvimiento.

Tengo tanta más necesidad de contribuir con mi aportación, como espero, al conocimiento profundo de la naturaleza del Espíritu, porque como allí mismo se observa (§ 367, y anot.), no se encuentra fácilmente una ciencia filosófica en tan descuidada y mala situación como la *Ciencia del Espíritu*, que comúnmente se llama *Psicología*.

Respecto a los momentos del concepto de la voluntad —indicados en éste y en los §§ siguientes de esta Introducción—, que son el resultado de aquella premisa, puede recurrirse, por lo demás, para ayudar a la concepción, a la autoconciencia de cada uno. Primeramente, cada uno encontrará en sí el poder de hacer abstracción de todo lo que es y, por lo tanto, precisamente, de determinarse, de poder establecer por sí mismo todo contenido en sí, y tener justamente en la propia conciencia de sí mismo el ejemplo para las demás determinaciones.

§ 5

La *Voluntad encierra*: α) El elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo sobre sí, en la que se resuelve toda limitación, todo contenido existente inmediatamente por la naturaleza, necesidad, apetitos e impulsos, o dado y determinado por cualquier otra cosa; esto es, con-

(1) *Editorial Claridad*.

tiene la ilimitada infinitud de la *absoluta abstracción o universalidad*, el puro *pensamiento* de sí mismo.

Aquellos que consideran el pensar como una *facultad* peculiar y particular, escindida de la voluntad igualmente como poder peculiar, y, además, reputan al pensar como perjudicial para la voluntad, en especial para la buena voluntad, demuestran inmediatamente que nada saben sobre la naturaleza del querer, observación que sobre el mismo asunto habrá que hacer muy frecuentemente. Cuando un aspecto de la voluntad, determinado aquí, esto es, *tal absoluta posibilidad de abstraer* de toda determinación en la que Yo me encuentro o que Yo he puesto en mí, el huir de todo contenido como de un límite, es aquello en lo cual la voluntad se determina, o lo que es considerado por la representación como la libertad, constituye la *libertad negativa* o libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío, que elevada a forma real y a pasión, esto es, permaneciendo meramente teórica, en religión, se convierte en el fanatismo de la pura contemplación india; pero que si se vuelve a la realidad, en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente, la eliminación de los individuos sospechosos de un sistema, como el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo, esta voluntad negativa tiene el sentido de su existencia; cree, ciertamente, querer una determinada situación positiva, por ejemplo: la condición de igualdad universal y la vida religiosa universal; pero de hecho no quiere la realidad positiva, porque ésta implica de inmediato alguna ordenación, una especificación, tanto de instituciones como de individuos; pero la especificación y objetiva determinación es aquello, de cuyo aniquilamiento surge la autoconciencia de esa libertad negativa.

Así, lo que cree querer, puede ser para sí solamente una representación abstracta y su realización ser únicamente la furia de la destrucción.

§ 6

β) El Yo es, especialmente, el paso de la indistinta *indeterminación* a la *distinción*, esto es, a la *determinación* y a establecer una *determinación* como contenido y objeto; sea luego este contenido suministrado por la naturaleza o a sí mismo como *determinado*, el Yo *entra en la existencia* en general; es éste el momento absoluto de la *finitud* o *individualización del Yo*.

Este segundo momento de la *determinación* es precisamente *negación*, anonadamiento como el primero, es decir, el anonadamiento de la primera negación abstracta.

Como lo particular se halla contenido generalmente en lo universal, así este segundo momento está ya contenido en el primero y sólo es *establecer* lo que el primero es *ya en sí*. El primer momento, es cuanto primero para sí, no es la verdadera infinitud o universalidad *concreta*, el concepto, sino sólo un algo de *determinado*, unilateral; vale decir, que porque es la abstracción de toda determinación, no existe él mismo sin determinación, y el existir como algo abstracto, unilateral, constituye su determinación, imperfección y finitud.

La distinción y determinación de los dos momentos citados se encuentran en la filosofía *fichteana*, así como en la *kantiana*; sólo que, para detenerse en la exposición fichteana, el Yo como ilimitado (primera proposición de la "Teoría de la ciencia" de Fichte) es tomado totalmente como *positivo* (siendo así la universalidad y la *identidad intelectual*), de modo que este Yo abstracto *por sí* debe ser lo *verdadero*, y por ello se le agrega después (en la 2ª proposición), la *limitación*, esto es, la *negatividad* en general, sea como límite exterior dado o como actividad propia del Yo.

Comprender la negación inmanente en lo universal e idéntico, como en el Yo, era el paso posterior que debía dar la filosofía especulativa; una necesidad de la cual no tienen ninguna noción aquellos que no perciben el *dualismo* de la infinitud y de la finitud, ni siquiera como Fichte, en la inmanencia y en la abstracción.

§ 7

γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada en sí y referida, en consecuencia, a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*; la *autodeterminación* del Yo de ponerse en lo *Uno* como negación de sí mismo, en cuanto determinado, limitado; y de quedar *en sí*, esto es, en la propia identidad consigo, en la propia universalidad y de unirse consigo mismo, en la determinación.

El Yo se determina, en cuanto es relación de la negación consigo misma; tal *relación consigo* es indiferente frente a esta determinación, la reconoce como *suya e ideal*, en cuanto simple *posibilidad*, a la cual no está vinculado (el Yo), sino en lo que es, sólo porque se adapta a ella.

Esta es la libertad del querer, la cual constituye, así su

concepto o sustancialidad, su gravedad, como la gravedad constituye la sustancialidad del cuerpo.

Toda autoconciencia se conoce como universal —en cuanto posibilidad de abstraer de cada cosa determinada— y como particular con un determinado objeto, contenido, fin. Estos dos momentos son, sin embargo, abstracciones; lo concreto y lo verdadero (y toda verdad es concreta) es la universalidad, la cual tiene por antítesis lo individual, pero que, por medio de su reflexión en sí, es adecuado a lo universal.

Esta unidad es la *individualidad*; pero ésta, en su contigüidad no es como un *Uno*, como es la individualidad en la representación, sino según su concepto (“Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas”), o sea, esta individualidad no es, justamente, otra cosa que el concepto mismo.

Los dos primeros momentos, por los cuales la voluntad puede abstraerse del todo y por los que es también determinada —por medio de sí o de otro— son fácilmente concebidos y aprehendidos, ya que son en sí momentos falsos e intelectivos; pero el tercero, el verdadero y especulativo (y toda verdad en cuanto es aprehendida sólo puede ser pensada especulativamente) es aquel en el cual el entendimiento rehusa consentir, porque siempre llama ininteligible al concepto. La demostración y la discusión especial de esta interioridad de la especulación, de la infinitud en cuanto negación referida a sí, de esta última fuente originaria de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la Lógica, en cuanto filosofía puramente especulativa. Aquí sólo se puede hacer notar aún que cuando se dice: la voluntad es universal, la voluntad se determina, se representa la voluntad ya como sujeto presupuesto o como substrato; pero ella no es conclusión y universalidad antes de determinarse y antes de la eliminación e idealización de esa determinación, sino que es voluntad en cuanto actividad que se concilia en sí (1) y como reversión a sí.

§ 8

La ulterior determinación de la *especificación* (§ 6) constituye la distinción de las formas de la voluntad: a) En cuanto a la determinación es la antítesis formal de *subjetivo* y *objetivo*, como existencia externa, inmediata, es la voluntad formal como autoconciencia que encuentra un mundo ex-

(1) sich Vermittelund.

terno; y en cuanto individualidad restituída en sí en la determinación es el proceso de *trasponer en la objetividad el fin subjetivo* con la intervención de la actividad y de un medio.

En el espíritu, tal como éste es en sí y por sí, en el que la determinación es simplemente la suya y verdadera (Enciclop., § 414⁽¹⁾), la relación de la conciencia constituye sólo el lado fenoménico de la voluntad, la cual aquí no es ya considerada por sí.

§ 9

b) En tanto las determinaciones volitivas son propias de la voluntad, reflejada su individualización en sí y en general, son *contenidos*. Este contenido, como contenido de la voluntad lo es según la forma indicada en a): en parte, fin interno o subjetivo, representado en el querer; y en parte, fin realizado, efectuado por intermedio de la actividad trasponente de lo subjetivo en la objetividad.

§ 10

Este contenido o la determinación volitiva diferenciada, es, ante todo, inmediato. De este modo la voluntad es libre sólo *en sí*, o para nosotros, o es, en general, la voluntad *en su concepto*. Solamente, cuando la voluntad se posee a sí misma, *es por sí misma* lo que es *en sí misma*.

La finitud, según tal determinación, consiste en que lo que es alguna cosa *en sí*, o según su concepto, es una existencia o apariencia distinta de lo que es *por sí*; por ejemplo: la abstracta exterioridad recíproca de la naturaleza es *en sí* el espacio; pero *por sí* el tiempo.

Acerca de esto son de advertir dos cosas: la primera que por ser lo verdadero sólo una idea, si se toma un objeto o una determinación sólo como es *en sí* o en el concepto, no se la tiene todavía en su realidad; en segundo lugar que una cosa determinada existe, tal como es en cuanto *concepto* o *en sí* y esta existencia es un aspecto particular del objeto (como antes el espacio), y la separación del *ser en sí* y *por sí*, la cual existe en la finitud, constituye

(1) En la 3ª Edición corresponde 440.

al mismo tiempo la mera *existencia* o *apariencia* (como se notará luego, en un ejemplo, en la voluntad natural y en el derecho formal, etcétera). El entendimiento permanece en el simple *ser en sí* y según este ser en sí, llama a la libertad "facultad", ya que ella es de este modo, efectivamente, sólo *posibilidad*. Pero el entendimiento presume esta determinación de la libertad como absoluta y perenne y considera la relación con lo que ella quiere —en general con su realidad— sólo como una *aplicación* a una materia dada que no pertenece a la esencia misma de la libertad. De ese modo, el entendimiento sólo trata con lo abstracto, no con la Idea y con la verdad de la libertad.

§ 11

La *voluntad libre* sólo en sí es la *voluntad inmediata* o *natural*. Las determinaciones de la diferencia que el concepto autodeterminante pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido existente directamente; son los *estímulos*, los *deseos*, las *inclinaciones*, con los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. Este contenido, con las determinaciones ulteriores deriva, por cierto, de la racionalidad del querer y es, así, racional en sí; pero vertido ⁽¹⁾ en tal forma de la contigüidad, no existe aún en la forma de la racionalidad. Este contenido es, por cierto, *para mí*, "el mío en absoluto", pero esta forma y aquel contenido son todavía distintos y la voluntad es por eso, *en sí*, voluntad *finita*.

La psicología empírica enumera y describe estos estímulos e inclinaciones y las necesidades que se fundan en ellos, como los encuentra o presume encontrarlos en la sensación, e intenta clasificar en la forma corriente este material tal como existe. De la *objetividad* de estos estímulos y de cómo ella es en su realidad sin la forma de la irracionalidad, de la cual es impulso y así, de cómo esté constituida en su existencia, ha de tratarse más adelante.

§ 12

El sistema de este contenido, tal como se encuentra inmediatamente en la voluntad, es sólo como cantidad y multiplicidad de instintos, cada uno de los cuales es, en *absoluto*,

(1) *ausgelassen*.

mío entre los otros y, al mismo tiempo, un algo universal e indeterminado, que tiene varios objetos y maneras de satisfacción. Por el hecho de que la voluntad, en esta doble indeterminación, se da la forma de la *individualidad* (§ 7), es determinante y sólo en cuanto voluntad decidida, es voluntad real en absoluto.

En lugar de la palabra *decidir* (1) algo, es decir, eliminar la indeterminación en la cual tanto el uno como el otro contenido son sólo posibles, nuestra lengua tiene, también, la expresión: *resolverse* (2), ya que la indeterminación —como un algo de neutralidad pero infinitamente fecundado y germen originario de toda existencia— contiene en sí las determinaciones y los fines y sólo de sí los produce.

§ 13

Con la decisión, la voluntad se pone como voluntad de un individuo determinado y que se distingue por sí, frente a otro. Pero, además de esta finitud como conciencia (§ 8), la voluntad inmediata es formal, en razón de la diferencia entre su forma y su contenido (§ 11); le pertenece sólo la *decisión abstracta* como tal, y el contenido no es, todavía, el contenido y la obra de su libertad.

Para la inteligencia, en cuanto *pensante*, el objeto y el contenido permanecen como *algo universal* y ella misma se comporta como actividad universal. Lo *universal* tiene en la voluntad esencialmente el significado de lo mío, como individualidad, y en la voluntad inmediata, esto es formal, el significado de la individualidad abstracta no penetrada aún de su libre universalidad. En la voluntad, por consiguiente, tiene principio la *particular* finitud de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva de nuevo al pensamiento y da a sus fines la inmanente universalidad, anula la diferencia de la forma y del contenido y se vuelve voluntad objetiva, infinita.

Poco entienden, en consecuencia, de la naturaleza del pensar y del querer aquellos que piensan que el hombre es infinito en la voluntad, pero en el pensamiento, o verdaderamente en la razón,

(1) *beschliessen*.

(2) *sich entschliessen*.

limitado. En tanto que pensar y querer son aún distintos, la verdad es más bien lo contrario y la razón pensante, como voluntad, es esto: resolverse a la *finitud*.

§ 14

La voluntad finita —en cuanto *Yo infinito* que se refleja *en sí* sólo del lado de la forma y que es *en sí mismo* (§ 5)— supera al contenido y a los diversos estímulos, así como a las diversas clases de realización y satisfacción de éstos; pero al mismo tiempo, el *Yo* —como infinito, sólo formalmente— está ligado a ese contenido, como a las determinaciones de su naturaleza y de su realidad externa. Sin embargo, como indeterminado, no está ligado a este o aquel contenido (§§ 6 y 11). El contenido, en consecuencia, para la reflexión del *Yo* sobre sí, es sólo una posibilidad de ser o, también, no ser mío, y el *Yo* es la *posibilidad* de determinarse por este u otro contenido, de escoger entre estas determinaciones, que a este respecto son externas para el *Yo* mismo.

§ 15

La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *arbitrio*, en el cual están contenidas estas dos cosas: la reflexión libre, que abastece todo, y la dependencia del contenido y de la materia, considerados interna o externamente. Mientras este contenido necesario en sí como fin es, a la vez, determinado como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia* en cuanto voluntad.

La noción más común que se tiene de la libertad es la del *arbitrio*, el paso medio de la reflexión entre la voluntad como determinada simplemente por los impulsos naturales y la voluntad libre *en sí* y *por sí*. Cuando se oye decir que la libertad es, sobre todo, *poder hacer lo que se quiere* (1), puede ser considerada tal excepción como falta absoluta en la formación del pensamiento, en el cual aún no se encuentra indicio alguno de lo que es la voluntad libre en sí y para sí, Derecho, Ética, etcétera. La reflexión —la universalidad y la unidad formal de la autoconciencia— es la certeza *abstracta*

(1) Análoga crítica de la falsa concepción de la libertad política en Montesquieu, *Espíritu de las Leyes* I, XI, Cap. III.

del querer con respecto a la propia libertad; pero, no es todavía la *verdad* de ésta porque no se tiene aún a sí misma como contenido y fin. El lado subjetivo es, por consiguiente, distinto del objetivo y el contenido de esta autodeterminación permanece, también, solamente algo finito. El arbitrio, en vez de ser la voluntad en su verdad, es, más bien, la voluntad como *contradicción*.

En la polémica desarrollada en la época de la *metafísica wolfiana* (1) acerca de si la voluntad es realmente libre o si el conocimiento de su libertad es sólo un engaño, era el arbitrio lo que se tenía ante los ojos. Con razón, el determinismo ha opuesto a la certeza de aquella autodeterminación abstracta el contenido, que como "algo dado" no está comprendido en aquella certeza, sino que le viene desde el exterior, bien sea este exterior el estímulo, la representación o, en general, la conciencia plena —en cualquier forma— de modo que el contenido no es la peculiaridad de la actividad autodeterminante como tal.

En consecuencia, siendo inmanente en el arbitrio sólo el elemento formal de la libre autodeterminación, pero siendo el otro elemento un algo determinado, el arbitrio, si debe ser libertad, ciertamente, puede ser llamado *ilusión*. La *libertad* en toda la filosofía de la reflexión (2) —como en la *kantiana* y después en la completa banalización de ésta por Fries— no es otra cosa que aquella autoactividad normal (3).

§ 16

La voluntad puede, justamente, renunciar de nuevo (§ 5) a la cosa escogida en la resolución (§ 14). Pero con esta posibilidad de sobrepasar continuamente todo contenido que sustituye hasta el infinito, la voluntad no sale de la finitud, porque cada contenido, precisamente, es distinto de la forma, es un algo finito; y lo opuesto a la determinación, la indeterminación —irresolución o abstracción— es sólo otro momento igualmente unilateral.

(1) Hegel, *Geschichte der Philosophie in W.* XV, pp. 426-438.

(2) Hegel entiende por Filosofía de la Reflexión, aquella que distinguiendo pensamiento y ser, quiere determinar el objeto mediante el trabajo subjetivo del pensamiento sobre la experiencia. Cfr. Enciclopedia, párrafos 115-122. Traducción Croce, pp. 111-18) y párrafos 174-76. (Traduc. cit., páginas 152-3).

(3) Para esta materia ver Enciclopedia, etc., párrafos 473-78. (Traducción Croce, pp. 420-24).

§ 17

La contradicción que es el arbitrio, como *dialéctica* de los estímulos y de los impulsos, tiene la apariencia de que aquéllos se perturban recíprocamente y que la satisfacción del uno exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción del otro; y, siendo el impulso solamente simple tendencia de su determinación y no teniendo, por lo tanto, en sí mismo la medida, este determinar que subordina y sacrifica es la resolución contingente del capricho, que en esto procede con intelecto calculador acerca de con qué estímulo se puede sacar mayor satisfacción o puede servirse de cualquier otra consideración que le plazca.

§ 18

Respecto a la *valoración* de los estímulos, la dialéctica tiene la apariencia de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto *inmanentes* y, en consecuencia, *positivas*, son buenas; así *hombre*, significa bueno por naturaleza.

Pero, en tanto son determinaciones naturales, contrarias, por consiguiente, al concepto del espíritu en general y a la libertad, son *negativas* y deben extirparse; así, *hombre* significa malo por naturaleza. El elemento que decide por la una o por la otra aserción es, desde este punto de vista, igualmente el arbitrio subjetivo.

§ 19

En la exigencia de la *purificación de los estímulos* radica la concepción general de que aquéllos son liberados de la forma de su inmediata determinación natural, de lo subjetivo y de lo contingente del *contenido*, y *devueltos* a su esencia sustancial. La verdad de esta exigencia indeterminada es que los impulsos son como el sistema racional de la determinación volitiva; entenderlo así, partiendo del concepto, es el contenido de la Ciencia del Derecho.

El contenido de esta ciencia puede ser expuesto según todos sus momentos particulares, por ejemplo: derecho, propiedad, morali-

dad, familia, Estado, etcétera, en esta forma: que el hombre *tenga* por naturaleza el "*impulso*" para el derecho, la propiedad, la moralidad, y del mismo modo el instinto para el amor de la familia y para la sociabilidad. Si, en vez de esta forma de la psicología empírica, se quiere tener aristocráticamente una forma filosófica (en conformidad con lo que se ha hecho notar precedentemente, en los tiempos modernos ha valido y vale, todavía, para la filosofía), aquélla se obtiene *sin mayor esfuerzo*, con decir que el hombre encuentra en sí, como hecho de la propia conciencia, el querer el derecho, la propiedad y el Estado, etcétera. Ulteriormente intervendrá otra forma del mismo contenido que aquí aparece con aspecto de impulsos, es decir, la de los *deberes*.

§ 20

La reflexión que se relaciona con los impulsos, en tanto los representa, los calcula, los compara entre ellos y después con sus medios, sus consecuencias, y con una totalidad de la satisfacción —con la felicidad—, lleva la universalidad formal a esa materia y la purifica exteriormente de su rudeza y barbarie. Este promover la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la formación mental ⁽¹⁾ (cfr. § 187).

§ 21

Pero la verdad de esta universalidad formal, indeterminada por sí, y que encuentra su determinación en aquella materia, es la *universalidad* que se *determina a sí misma*, la *voluntad*, la *libertad*. En cuanto la voluntad tiene por contenido, objeto y fin, a la universalidad, a sí misma como forma infinita, es no sólo la voluntad libre en sí, sino, precisamente, la voluntad libre por sí, la verdadera Idea.

La autoconciencia de la voluntad, en cuanto deseo o instinto, es sensitiva, así como lo sensitivo designa en general la exterioridad y, en consecuencia, "el estar fuera de sí" de la autoconciencia. La voluntad *reflexiva* tiene dos momentos, el sensitivo y la universalidad pensante; la voluntad que *es en sí y por sí* tiene por objeto la voluntad misma como tal, y, a sí misma, en su pura universalidad, la cual es precisamente esto: que la *contigüidad* de la natu-

(1) Bildung.

ralidad y la *particularidad* —donde precisamente la naturaleza es afectada en tanto es producida por la reflexión—, son absorbidas en ella.

Pero esta absorción y elevación a lo universal es lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconciencia purifica y eleva su objeto, contenido y fin hasta esa universalidad y lo efectúa como *pensamiento* que se realiza en la voluntad. Este es *el punto en el que aparece claramente* que la voluntad sólo como *inteligencia pensante* es voluntad verdadera y libre. El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, su libertad; no se conoce como esencia y como no sabe lo que es, no piensa en sí mismo. Esta autoconciencia, que se comprende en el pensamiento en cuanto esencia, y por eso, abandona, precisamente, lo falso y lo contingente, constituye el principio del Derecho, de la moralidad y de toda ética. Aquellos que hablan filosóficamente del derecho, de la moralidad, de la ética y quieren excluir de ello al pensamiento, y se remiten al sentimiento, al corazón, al ánimo y a la inspiración, expresan con esto la profundísima abyección en que han caído el pensamiento y la ciencia, ya que así hundida la Ciencia en la desesperanza de sí y en el máximo abatimiento, se instituye como principio a la barbarie y a la irreflexión, y, por lo tanto, si la cuestión dependiese de ella, despojaría al hombre de toda verdad, valor y mérito.

§ 22

La voluntad que es *en sí y por sí*, es verdaderamente infinita, porque *su objeto es ella misma* y, por lo tanto, el objeto no es para ella *otra cosa, ni un límite* sino que es, al contrario, *la voluntad vuelta a sí*. Por otra parte, no es simple posibilidad, disposición, *poder* (potencia), sino lo *real infinito* (infinitem actu), ya que la existencia del *concepto*, o su objetiva exterioridad, es la interioridad misma.

Cuando se habla, por consiguiente, sólo de la voluntad libre como tal, sin la determinación de que ella es la voluntad *en sí y por sí*, sólo se habla de la *aptitud* para la libertad, o de la voluntad natural y finita, y, precisamente, por eso —a pesar de la palabra y de la intención—, no de la voluntad libre.

Porque el entendimiento toma lo infinito sólo como negativo; por consiguiente, como un *allende*, y cree tributarle tanto más honor cuanto más lo empuja de sí y lo aleja de sí, a larga distancia, como a un extraño. Lo verdaderamente infinito tiene realidad y actualidad en la voluntad libre; ella misma es esta Idea actual en sí.

§ 23

La voluntad reside simplemente en sí misma, sólo en esta libertad, porque ella no se refiere a ninguna otra cosa, sino *a sí misma*; del mismo modo que desaparece, por consiguiente, toda relación de *dependencia* de cualquier otra cosa. La voluntad es verdadera, o más bien, es la verdad misma, porque su determinación consiste en el ser, en su *existencia*, esto es, frente a sí misma, y este es *su concepto*; o bien, el concepto puro considera la intuición de *sí mismo* como su fin y realidad.

§ 24

La voluntad es *universal* porque en ella se anula toda limitación y toda individualidad particular, como las que se dan, únicamente, en la diferencia del concepto y su objeto o contenido; o bien, según otra forma, en la distinción de su *ser subjetivo por sí y de su ser en sí*; de su *individualidad exclusiva y determinante* y de su *universalidad misma*.

Las diversas determinaciones de la *universalidad* se dan en la Lógica (V. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, §§ 118-126) (1). En esta expresión se presenta al pensamiento, antes que todo, la *universalidad abstracta y externa*. Pero tal como ella ha sido determinada aquí, en la universalidad que es *en sí y por sí*, no ha de pensarse ni en la universalidad de la reflexión —la comunidad o la totalidad—, ni en la universalidad abstracta, que por otro lado está fuera de lo individual, y que es la abstracta identidad intelectual (§ 6).

La universalidad concreta *en sí* —la que también es *por sí*—, es la sustancia, la especie inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia; el concepto de la voluntad libre, como lo universal que *trasciende* su objeto y lo “penetra” con su *determinación*, que en ella es idéntico a sí. Lo universal —que es *en sí y para sí*—, es lo que se llama la *racionalidad* y que sólo puede ser apprehendido de esta manera especulativa.

§ 25

Respecto a la voluntad se llama *subjetivo* en general al punto de vista de su autoconciencia, de la individualidad

(1) En la 3ª Edición corresponde a los párrafos 169-178.

(§ 7), a diferencia de su concepto que *es en sí*; por lo tanto, se designa su *subjetividad*; α) a la *forma pura*, a la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la que ella, en cuanto $Yo = Yo$, es una simple existencia en sí misma, interna y *abstracta* —la pura certeza de sí misma, distinta de la *verdad*; β) a la *particularidad* de la voluntad, como capricho y como contenido accidental de fines, cualesquiera que éstos sean; γ) por último y con preferencia, a la *forma unilateral* (§ 8), en tanto la *cosa querida* —sea cual fuere su contenido—, es solamente un contenido de la autoconciencia y un fin irrealizado.

§ 26

La voluntad, α) en tanto se considera a sí misma para su determinación y esta última es verdadera y conforme a su objeto, constituye la voluntad *simplemente objetiva*; β) empero, la voluntad *objetiva, privada* de la *forma infinita* de la autoconciencia, es la voluntad sumergida en su *objeto* o en su *situación* —sea cual fuere su contenido—, la voluntad infantilmente ética⁽¹⁾, como la esclava, la superstición, etc.; γ) *la objetividad*, en fin, es la forma unilateral, antítesis de la determinación subjetiva de la voluntad; en consecuencia, la contigüidad de la existencia como existencia *exterior*; en este sentido, solamente con la realización de sus fines, la voluntad viene a ser *objetiva*.

Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad han sido expuestas aquí de manera especial con el decidido propósito de indicar expresamente respecto de ellas —ya que en lo sucesivo serán empleadas a menudo—, que, como ocurre a otras distinciones y determinaciones antitéticas de la reflexión, es fácil confundirse y pasar de un extremo a su contrario, a causa de su afinidad y de su naturaleza dialéctica. No obstante, en otras determinaciones antitéticas permanece firme su significado para la representación y el intelecto, siendo además su identidad algo *interno*. Por el contrario, en la voluntad tales antítesis que deben ser abstractas y simultáneamente determinaciones de la voluntad (la que sólo puede ser conocida en cuanto cosa concreta), aquellas antítesis llevan en

(1) En el texto alemán: *der kindliche, sittliche*; pero es posible que deba decir: *der kindlich-sittliche*, infantilmente ética. (Messineo).

sí mismas a ésta (la voluntad), su identidad y la confusión de sus significados, confusión que aparece inconscientemente en el entendimiento. De este modo, la voluntad, en cuanto libertad que *es en sí*, es la misma subjetividad y ésta, por lo tanto, que es el concepto de la voluntad, es también antítesis de la objetividad. Empero, involucrada en esta antítesis la voluntad en el objeto, ya no *es en sí* y su finitud no es igualmente subjetiva, etcétera.

Por consiguiente, qué cosa deben significar más adelante la subjetividad o la objetividad del querer, deberá deducirse en cada caso de la conexión que guarda su posición con la totalidad.

§ 27

La determinación absoluta, o si se quiere, el impulso absoluto del espíritu libre (§ 21) hacia su propia libertad como objetivo —tanto en el sentido de que la libertad sea como sistema racional de sí misma, cuanto en el sentido de que este sistema sea la realidad inmediata (§ 26)— es, en general, la *misma voluntad libre que anhela la propia libertad*, a fin de ser *por sí* como idea lo que la voluntad *es en sí*, en lo que consiste el *concepto* abstracto de la Idea de la voluntad.

§ 28

La actividad de la voluntad resolviendo la contradicción entre subjetividad y objetividad, llevando sus fines desde aquella determinación a ésta y permaneciendo, a la vez, en sí, en la objetividad —aparte del modo formal de la conciencia (§ 8) en que la objetividad es sólo como realidad inmediata—, es el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la Idea (§ 21); desarrollo en el cual el concepto determina la idea, *al principio ella misma abstracta*, como totalidad de su sistema y que, en cuanto sustancia independiente de la antítesis de un fin meramente subjetivo y de su realización, es la *misma* en ambas formas.

§ 29

Una existencia en absoluto, que sea existencia de la *voluntad libre constituye el derecho* ⁽¹⁾. Por consiguiente, el derecho es, en general, la libertad, en cuanto Idea.

La determinación de Kant (Kant, Rechtslehre, Einleit — Teoría del Derecho, Introducción) generalmente aceptada y en la cual el momento principal es: “la limitación de mi libertad o de mi arbitrio, para que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno según una ley universal”, sostiene sólo en parte una determinación *negativa*, la de la alimentación y, en parte, el elemento positivo, la ley universal o también llamada racional, la coincidencia del arbitrio del uno con el arbitrio del otro, reduciéndose por lo tanto la mencionada afirmación kantiana a la conocida identidad formal y al principio de contradicción.

La citada definición del derecho contiene la opinión, difundida especialmente después de Rousseau ⁽²⁾, según la cual el querer, no en tanto es racional en sí y para sí, sino como voluntad de cada uno en su arbitrio particular, y el espíritu, no en tanto es espíritu *verdadero*, sino como individualidad *singular*, deben ser el fundamento sustancial y el primer principio. Según este principio —una vez aceptado— lo racional puede aparecer, ciertamente, sólo como limitativo para esta libertad, como también, no en cuanto racionalidad inmanente, sino sólo como universal externo y formal.

Este punto de vista está desprovisto, justamente, de todo pensamiento especulativo y ha sido rechazado por el concepto filosófico, en cuanto que ha producido fenómenos en los cerebros y en la realidad, cuyo horror sólo tiene un paralelo con la superficialidad del pensamiento en el cual se fundaba ⁽³⁾.

§ 30

El Derecho es *algo sagrado en general*, sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero *el formalismo* del Derecho (y por consecuencia, del deber), nace de la diferencia en el desenvolvimiento del concepto de libertad. Frente al Derecho más formal —esto

(1) Ver la definición del Derecho en el párrafo 486 de la *Enciclopedia Filosófica*.

(2) Ver el *Contrato Social*, libro I y Cap. IV.

(3) Alusión a la Revolución Francesa.

es, más *abstracto*, y, en consecuencia, más limitado—, la esfera o el grado del espíritu en el cual éste ha llevado en sí a determinación y realidad a los otros momentos contenidos en su Idea, como momentos *más concretos* y en sí más ricos y verdaderamente universales, tiene también, precisamente por eso, un Derecho más elevado.

Cada grado en el desenvolvimiento de la Idea de libertad tiene su propio y peculiar Derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones particulares. Cuando se habla de la antítesis de la Moralidad, de la Etica, frente al *Derecho*, se entiende por Derecho sólo al primero, el Derecho formal de mi personalidad abstracta.

La Moralidad, la Etica, el Interés público, es cada uno un Derecho peculiar, puesto que cada uno de estos aspectos es determinación y existencia de la libertad. Sólo pueden entrar en colisión cuando se encuentran en la misma línea como tales Derechos; si el punto de vista moral del espíritu no fuese también un Derecho —es decir, la libertad en una de sus formas—, no podría, de ninguna manera, entrar en colisión con el Derecho de la personalidad o con otro cualquiera, ya que tal Derecho contiene en sí el concepto de libertad, la suprema determinación del espíritu, frente a la cual todo lo demás es algo insustancial. Pero la colisión contiene, a la vez, otro momento: el de ser limitada y, por consiguiente, también, que cada Derecho está subordinado al otro; sólo el Derecho del espíritu del mundo es ilimitadamente absoluto.

§ 31

El método, se presupone también por la Lógica, lo mismo que en el saber; el concepto se desarrolla por sí mismo y es sólo una progresión y producción *inmanente* de sus determinaciones, con tal de que dicha progresión no sea únicamente resultado de la seguridad de que hay distintas relaciones y de la aplicación posterior de lo Universal a una tal materia tomada arbitrariamente.

Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente, sino también productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo *Dialéctica* —en consecuencia Dialéctica, no en el sentido de que ella disuelva, enrede y lleve aquí y allá un objeto, un principio dado en general al sentimiento o a la conciencia inmediata y trate sólo con la deducción de su opuesto—, manera negativa tal como apa-

rece frecuentemente, también, en Platón (1). Esta dialéctica negativa puede considerar como resultado final lo opuesto de una concepción, o la contradicción decidida de sí misma —como el antiguo escepticismo—; o también, pobremente, una *aproximación a la verdad*, que es la moderna imperfección. La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación —no como oposición y límite simplemente—, sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivos, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es *desarrollo* y progreso *inmanente*. Esta dialéctica no es, pues, la actividad *externa* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. De este desenvolvimiento de la Idea, en cuanto actividad propia de la misma razón, el pensamiento como subjetivo sólo es espectador, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente, no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino, significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad de culminación suprema de la razón autoconsciente, la que se da realidad y se crea como mundo existente: la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.

§ 32

Las *determinaciones*, en el desenvolvimiento del concepto, son también, por una parte, conceptos; por otra, ya que el concepto es esencialmente como Idea, tiene la forma de la existencia y la serie de los conceptos que resultan es, por lo tanto y simultáneamente, una serie de *formaciones*; de este modo deben ser consideradas las determinaciones en la Ciencia.

En sentido especulativo la *manera de existir* de un concepto y su determinación, constituyen una sola y misma cosa. Empero, debe advertirse que los momentos, cuyo resultado es una forma determinada ulteriormente, preceden a éste como determinaciones conceptuales en el desenvolvimiento científico de la Idea, pero no lo preceden, en cuanto formaciones, en el desarrollo temporal. Así la Idea determinada como familia presupone las determinaciones conceptuales cuyo resultado se presentará de inmediato. Pero el hecho de que estas presunciones internas existan también por sí, como *formaciones*, como Derecho de Propiedad, contrato, moralidad, etcétera, constituye el otro aspecto del desenvolvimiento, que sólo en una civilización altamente lograda llega a esta existencia peculiarmente conformada de sus momentos.

(1) Ver anotación "f" del § 140.

DIVISION

§ 33

Según la gradación en el desenvolvimiento de la Idea de la voluntad libre en sí y por sí, la voluntad es:

A) *Inmediata*; su concepto es, por consiguiente, abstracto —la personalidad—, y su existencia es una cosa inmediata y externa—, la esfera del *Derecho abstracto o formal*.

B) La Voluntad refleja en sí, desde existencia exterior, como *individualidad subjetiva*, determinada frente a lo *universal*; este último sólo parcialmente en su aspecto de interioridad, y el Bien asimismo parcialmente en su carácter de exterioridad, el mundo existente, y ambos aspectos parciales *recíprocamente mediatizados*; la Idea en su desunión o existencia *particular*, el *Derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el *Derecho del Mundo* y el *Derecho de la Idea*, que es, a pesar de ello y sólo en sí misma, *la esfera de la Moralidad*.

C) *La unidad y la verdad* de estos dos momentos abstractos —la Idea pensada del Bien, realizada en la voluntad que se refleja en sí y en el mundo exterior; de modo que la libertad, como substancia existe no tanto como realidad y accesible, cuanto como voluntad objetiva—; la Idea en su existencia universal en sí y para sí; la *Ética*.

La sustancia ética es, igualmente:

- a) Espíritu natural —la familia.
- b) En su *desunión y apariencia*; —*la sociedad civil*.
- c) El *Estado*, precisamente, en cuanto libertad universal y objetiva, en la libre autonomía de la voluntad individual; el Estado, que como espíritu real y orgánico, α) de un pueblo, β) a través de las relaciones de los específicos espíritus nacionales, γ) se realiza y se manifiesta en la *Historia Universal* como espíritu universal del mundo. El Derecho del Estado es el *supremo*.

Que una cosa o contenido —que sólo se da según su *concepto* o tal como *es en sí*—, tenga el aspecto de la *contigüidad* o del *ser*, está presupuesto en la Lógica especulativa; pero cosa distinta es

el concepto que es para sí en la *forma del concepto*, pues éste no es ya un algo inmediato.

Igualmente se presupone el principio que establece la división. La división puede ser, también, considerada como pre-declaración *histórica* de las partes, puesto que los diferentes grados deben producirse a sí mismos desde la naturaleza del contenido, como momentos del desarrollo de la Idea. Una división filosófica, en general, no es exterior, no es una clasificación externa de una materia dada, hecha según uno o más criterios de división aceptados, sino que es la distinción inmanente del concepto mismo. *Moralidad* y *Etica*, que comúnmente valen como sinónimos, son tomados aquí con un sentido esencialmente distinto. Sin embargo, también la representación parece distinguirlas; las expresiones lingüísticas kantianas se sirven con preferencia del término *moralidad* (1), del mismo modo que los principios prácticos de esa filosofía se limitan únicamente a este concepto y vuelven hasta imposible el punto de vista de la Etica; más bien, hasta la aniquilan y la desdeñan, expresamente. Pero, aunque Moralidad y Etica, de acuerdo a su etimología, fueran sinónimas, esto no impediría servirse de estas distintas palabras para conceptos distintos.

(1) Kant. *Teoría del Derecho*, párrafos VI, XV y XXII.