

XIX. LA TRANSFORMACIÓN DE LA DOCTRINA INDIVIDUALISTA DEL DERECHO NATURAL EN UNA FILOSOFÍA DE LA COMUNIDAD

§ 1. El descubrimiento de la historicidad del derecho

a) Los fundamentos

Bibliografía: EHRENBERG, *Herders Bedeutung für die Rechtswissenschaft* (1903). — KLEMPERER, *Montesquieu* (1911). — CROCE, *Die Philosophie G. Vico's* (1927). — DEDIEU, *Montesquieu* (1931). — KLASSEN, *Justus Möser* (1936). — SCUPIN, *Volk und Reich bei Justus Möser*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1939), vol. XIX, p. 561. — SCHÖNFELD, *Grundlagen der Rechtswissenschaft* (1951), pp. 356-372, 431-467. — BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico* (1954). — BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo xviii*, pp. 91-135.

YA DESDE el siglo XVIII, cuando Giovanni Battista Vico (1668-1744), en su libro *Principi di una scienza nuova in torno alla commune natura delle nazioni* (la primera edición apareció en 1725 y la segunda en 1744), adoptó como punto central de sus estudios la historia de los pueblos, el *mos geometricus* dejó de ejercer un dominio universal. En ese libro, Vico se rebeló no solamente contra el desprecio cartesiano por la historia, sino también contra los representantes de la doctrina racionalista del derecho natural, a los que reprochó el haber contemplado únicamente la realidad histórica del momento en que vivieron, lo que produjo como consecuencia que su derecho natural les ocultara las diferencias históricas. Igualmente importante es su libro *De universi juris uno principio et fine*, publicado en 1720, en el que describió la evolución paulatina del derecho partiendo de un

único principio. Vico estaba profundamente convencido de que el espíritu humano reconoce a su propia naturaleza con claridad cada vez mayor, de lo que dedujo que los principios eternos de la justicia, ocultos en la naturaleza del hombre, se desenvuelven también de manera constante.

De ahí que ninguna fuerza o poder sean capaces de dominar indefinidamente a la razón. Sin duda, la coacción es un elemento esencial del derecho, pues de ella depende su positividad, pero esta verdad no puede en manera alguna significar que sus otros elementos no sean igualmente esenciales, de manera particular su aspecto racional, pues si así ocurriera no se estaría en presencia de verdaderas leyes, sino de simples apariencias monstruosas de leyes (*monstra legum*).

A la misma corriente ideológica pertenece el libro *De l'esprit des lois*, publicado en 1748 por Charles de Secondat, barón de la Brède et de Montesquieu (1689-1755). El ilustre expositor de la doctrina de la división de los poderes hizo depender el contenido del derecho del clima, del suelo y del estilo de vida de los pueblos, por lo que su doctrina del derecho natural se desprende de la "naturaleza de las cosas" (*nature des choses*). Pero la naturaleza de las cosas revela que en el hombre existen algunas tendencias universales y otras que son meramente temporales. A las primeras pertenecen las aspiraciones a la sociabilidad, a la paz y a la satisfacción de las necesidades vitales; en tanto en el fondo de las restantes aspiraciones humanas se encuentran los más variados factores.

Montesquieu fue un precursor de Johann Gottfried Herder (1744-1803): en su libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, escrito entre 1784 y 1791, Herder reconoció la existencia de los caracteres históricos particulares de cada pueblo. Según él, el derecho no es tan sólo el que dicta el Estado, sino más bien el orden jurídico producido por el pueblo en forma natural. Herder, sin embargo, era todavía un universalista, para quien los pueblos particulares eran miembros de la humanidad.

En el libro *Reflexions on the Revolution in France*, de Edmund Burke (1729-1797), aparece nuevamente un análisis histórico de la vida del Estado. Justus Möser (1720-1794), por su parte, se pronunció en favor de una doctrina histórica del Estado, pues —en su opinión— lo verdaderamente importante son las realizaciones históricas.

Con los pensadores citados y al lado de la consideración sistemática que encontramos en los grandes sistemas de Pufendorf y Wolff, hizo su aparición la concepción histórica del derecho. Con esta nueva tendencia apareció también el peligro de que la ciencia del derecho cayera en un relativismo absoluto, pues la historia nos muestra solamente una serie de acciones y valoraciones, pero no puede proporcionarnos la medida para juzgarlas. Pero no fue sino hasta el posterior historicismo que se produjo esta crisis; los descubridores del mundo histórico contemplaron todavía a los acontecimientos particulares como datos de la historia universal.

b) *La Escuela Histórica del Derecho*

Bibliografía: STERN, *Thibaut und Savigny* (1814). — SCHÖNFELD, *Puchta und Hegel, Rechtsidee und Staatsgedanke (Festschrift für Julius Binder, 1930)*. — EICHENGRÜN, *Die Rechtsphilosophie G. Hugos* (1936). — E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker* (1944), p 436. — WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (1952), pp. 246 y ss.

El descubrimiento del mundo histórico encontró su expresión dentro del campo de la ciencia del derecho en la llamada Escuela Histórica del Derecho. Su más alto exponente fue Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), cuyas ideas fundamentales están contenidas en su ensayo programático *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho*, publicado en 1814; poco tiempo después, Savigny desarrolló su pensamiento en la *Revista para la Ciencia Histórica del Derecho (Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft)*, fundada en 1815. Es suficientemente sabido que el ensayo programático citado en los anteriores renglones estuvo dirigido en contra de Anton Friedrich Justus Thibaut (1772-1840) y de su escrito *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania*, aparecido en 1814, en el que propuso la sustitución del derecho hasta entonces vigente por un código nuevo. Savigny le replicó diciendo que "el derecho es ante todo un producto de las costumbres y de las convicciones del pueblo y sólo posteriormente el resultado de la jurisprudencia, de tal manera que es siempre y en todo momento la consecuencia de la acción de fuerzas internas espontáneas y nunca la creación del arbitrio de un legislador"; en el

ensayo mencionado, Savigny citó en su apoyo las ideas de Gustav Hugo (1764-1844) y de Justus Möser. “El derecho —dice el ilustre romanista— progresa con el pueblo, surge de él y muere cuando el pueblo pierde su idiosincrasia.” El derecho, por lo demás, no es una producción consciente, sino el producto espontáneo del espíritu de un pueblo determinado, al que Hegel, en su escrito de juventud *Religión del pueblo y Cristianismo*, que procede del año 1793, denominó “el espíritu del pueblo”.

Georg Friedrich Puchta (1798-1846) continuó el desarrollo de esta última idea: para este pensador, el derecho hunde sus raíces “en las convicciones del pueblo y en la conciencia que se forma de ellas”; de cuyo principio se deduce que la médula del derecho es el derecho consuetudinario.¹

Otros representantes importantes de la Escuela Histórica fueron Karl Friedrich Eichhorn (1781-1854)² y Jakob Grimm (1785-1863).³ Estos escritores recurrieron a las bases germánicas del derecho, mientras Savigny fue hasta las fuentes originarias del derecho romano.

El mérito de la Escuela Histórica consiste en haber despertado el interés por la investigación histórica del derecho y en haber mostrado su importancia para el conocimiento jurídico. Pero sus representantes olvidaron el momento creador en la elaboración del derecho y pasaron por alto que cada acto legislativo es portador de una cabeza de Jano: la ley debe, sin duda, elaborarse con base en el pasado, pero debe a la vez dirigir su mirada hacia el porvenir, si quiere influir sobre la conducta humana y orientarla en una cierta dirección.

Una segunda objeción consiste en que el concepto del espíritu del pueblo es poco claro y carente de perfiles definidos: aun en el supuesto de que su significado se limitara al conjunto de ideas jurídicas elaboradas por cada pueblo, aun así, la idea central de la Escuela Histórica sería incompleta, pues los pueblos sobreviven al derecho que alguna vez crean y, por otra parte, el derecho creado por un pueblo puede ser absorbido por otro. Conviene no obstante dejar constancia de que el fundador de la Escuela tuvo a la vista la idea de un derecho natural universal, que une a los

¹ *Gewohnheitsrecht* (1828-1837).

² *Über das geschichtliche Studium des deutschen Rechts, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, vol. 1, p. 124.

³ *Deutsche Rechtsaltertümer* (1828).

diferentes pueblos con un lazo común; sobre este particular, Savigny escribió diciendo: "Lo que actúa sobre cada uno de los pueblos no es otra cosa sino el espíritu humano universal, que se revela en forma individual en ellos." ⁴ Pero algún tiempo después, cuando los pensadores y juristas contemplaron únicamente la historicidad de cada orden jurídico y pasaron por alto sus bases generales comunes, se llegó a la negación del derecho natural y al imperio del positivismo jurídico (ver pp. 265 y ss.).

§ 2. El Estado como esencia metafísica (Fichte)

Bibliografía: STRECKER, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie* (1917). — LEIBHOLZ, *Fichte und der demokratische Gedanke* (1921). — LARENZ, *Staatsphilosophie* (1933). — AUFRICHT, *Fichte und die Gesellschaftswissenschaften*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1935), vol. xv, p. 344. — SCHELSKY, *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrecht* (1936).

No obstante que la preocupación fundamental de Kant fue la liberación de las normas morales y jurídicas de la parálisis a que las sometió el jusnaturalismo naturalista, compartía sin embargo con esta corriente filosófica la concepción individualista del derecho, pues —según anteriormente expusimos— el único derecho natural reconocido por él es la libertad individual; de ahí que el derecho tuviera como finalidad exclusiva limitar y garantizar la esfera de libertad de cada persona en sus relaciones con los otros hombres. En sus *Fundamentos del derecho natural*, publicados en el año de 1796, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) tomó también al individuo como punto de partida de su filosofía del derecho: en esa obra y colocándolo como base del derecho, el joven Fichte señaló como finalidad de las normas jurídicas garantizar a todos los hombres el derecho originario a la libertad individual; y como esa garantía sólo puede lograrse mediante la unión de los hombres en el Estado, Fichte caracterizó a éste diciendo que es "el derecho natural realizado". En este sentido debe entenderse la fórmula fichtiana que expresa que no existe un derecho natural, ya que solamente existe el derecho del Estado. Sin embargo, en el libro que venimos comentando se halla el

⁴ *System des heutigen römischen Rechts* (1840), vol. 1, p. 20.

primer impulso para la superación del individualismo de la Época Moderna: Fichte enseñó que solamente en la comunidad de los hombres se alcanza la libertad; y agregó que la verdadera virtud consiste en el actuar “en beneficio de lo que es común, debiendo cada quien olvidarse de sí mismo”. Esta última observación anuncia la transformación de la doctrina individualista del derecho natural en un derecho natural de la comunidad.

En *El Estado comercial cerrado*, libro publicado en 1800, se nos presenta el cuadro de un plan económico estatal unido a un monopolio, también estatal, del comercio exterior. Fichte reconoció al mismo tiempo en esa obra un derecho al trabajo en favor de los ciudadanos y un deber de ayuda para quienes carecieran de ocupación. En este segundo libro no se habla de socialización de los elementos de la producción, sino tan sólo de subordinar la producción y el consumo a la dirección y la organización del Estado. Pero tampoco en esta obra se consumó la transformación del pensamiento fichtiano, pues dentro del cuadro descrito, el fin del Estado continuó siendo el bienestar de los particulares. Todavía en la *Teoría del derecho*, que procede del año 1812, exigió Fichte que cada individuo, una vez cumplidos sus deberes cívicos, disfrute de libertad para realizar “los fines que libremente se proponga”.

Cuando se publicó el ensayo *El destino del hombre*, en el año de 1800, el pensamiento de Fichte principió a apartarse de la concepción individualista de su juventud, inclinándose al reconocimiento de la realidad de un mundo ultrasensible. Este mundo, sin embargo, no es para Fichte un más allá, sino la auténtica realidad presente, fácilmente asequible al hombre con sólo que abandone la vida superficial y penetre en lo profundo y esencial de ella. Para lograr este objetivo, es preciso que el hombre renuncie a sí mismo y se transforme en miembro de una comunidad concreta, a la que Fichte concibió como un “todo orgánico indivisible” (*Lineamientos generales de nuestra época*, 1806). De esta concepción del Estado como un ente suprahumano e independiente se desprenden diversas consecuencias, que Fichte se vio obligado a desarrollar una tras otra: en el artículo “Sobre Maquiavelo”, del año 1807, sostuvo que el gobernante debe elevarse sobre la moral individual cuando se trate de las relaciones entre los Estados, pues en ellas la única norma que tiene aplicación es el derecho del más fuerte; de esta manera, Fichte —en

oposición a Kant— admitió en el Estado un fin de poder. En sus *Discursos a la Nación Alemana*, redactados en 1808, la nación es concebida como una esencia metafísica colocada bajo “una ley especial del desenvolvimiento de lo divino”; de acuerdo con esta idea, la vida terrestre ya no es la antesala de la verdadera vida, sino vida eterna, siendo la patria el portador de esta eternidad terrestre. De estos principios dedujo Fichte que la educación debe tener un sentido nacionalista, debiendo enseñarse a la juventud, sobre todas las cosas, el amor a la nación y el sacrificio de la propia personalidad. En la *Teoría del Estado*, escrita en el año de 1813, Fichte superó la distinción entre derecho y moral, a cuyo efecto el Estado debe transformarse en el reino de la moralidad y aun en el “tirano para la libertad”, hasta que el género humano pueda elevarse a un grado tal que haga posible el advenimiento del reino de Dios en la tierra.

El último de los pensamientos apuntados alcanzó su más perfecta expresión en la lección final de la *Teoría del Estado*, en donde Fichte formuló una profecía: “El género humano quedará en el futuro unido en un solo Estado cristiano que pueda, según un plan determinado, elevarse sobre la naturaleza y penetrar en las esferas superiores de una vida más alta.” Es así como la filosofía del derecho del rector de la Universidad de Berlín, que tuvo como puntos de partida al individuo y a su libertad, desembocó en una comunidad mística, en la que se encuentran indisolublemente unidos el derecho, la moral, la religión, lo humano y lo divino.⁵

Haciendo a un lado la exagerada fantasía de la idea de comunidad, es indudable que la filosofía del derecho del último Fichte alcanzó un doble significado: primeramente, el autor de los *Discursos a la Nación Alemana* revivió la tesis según la cual la comunidad humana no es algo que el individuo aislado pueda crear según su libre arbitrio, sino un dato que pertenece a la esencia del hombre; si bien debe aclararse que Fichte exageró esta idea, descuidando el otro aspecto del hombre, que es su propia intimidad. En segundo lugar y con la afirmación de la comunidad como un dato esencial a lo humano, Fichte superó también la radical separación entre el ser y el deber ser, impuesta

⁵ “En el acto supremo de la libertad desaparece la creencia en nuestra propia individualidad, y con ella nuestro yo, para sumergirse en la existencia divina, no siendo más dos existencias, sino tan sólo una.” (Sämtl Werke, v, 518.)

por el filósofo de Koenisberg: el deber ser de la comunidad fichtiana no se contrapone al hombre como un imperativo categórico, sino como el "ser" más alto, que invita a los hombres a participar de él. En confirmación de la unión entre el ser y el deber ser, dice Fichte en su *Sistema de la doctrina de las costumbres*, publicado en 1798, que el deber ser y la realidad tienen que estar unidos: el lazo que los une es el amor, que invita a los hombres a elevarse sobre sí mismos hasta alcanzar su verdadera esencia.⁶ En estas últimas ideas encontramos nuevamente, si bien sólo en germen, la dinámica platónica-aristotélica del ser, cuya expresión se da en la oposición entre la naturaleza empírica y la naturaleza eidética del hombre (ver pp. 69 y ss.).

§ 3. *El Estado del Romanticismo, organismo vivo*

Bibliografía: HOLSTEIN, *Die Philosophie Schleiermachers* (1922). — KLUCKHOHN, *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der Romantik* (1925). — C. SCHMITT, *Politische Romantik* (2ª edición, 1925). — WALZ, *Schleiermachers Staatsauffassung*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1927), vol. VI, p. 40. — G. VON BUSSE, *Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers* (1928). — BAXA, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft* (2ª edición, 1931). — KLASSEN, *Justus Möser* (1936). — SCUPIN, *Volk und Reich bei Justus Möser*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1939), vol. XIX, p. 561.

Bajo la influencia principal de Edmund Burke, Montesquieu y Justus Möser, pero también de Fichte y Schelling, nació el Romanticismo, corriente ideológica que se sublevó contra el pensamiento abstracto del Iluminismo, a la vez que exaltó lo vivo, concreto e individual: Sus más ilustres representantes fueron Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1777-1801) y Friedrich Schlegel (1772-1829): los dos pensadores se esforzaron en la unión de las ideas del valor supremo de la persona y de la comunidad concreta; a este fin sostuvieron que el acto creador es siempre resultado de la acción recíproca de aquellas dos ideas; pues la entrega de la persona a la comunidad concreta provoca, al mismo tiempo, el más alto desenvolvimiento del individuo.

⁶ FICHTE, *Meditaciones para una vida santa* (1806).

La filosofía del Estado del Romanticismo tuvo su manifestación suprema en la doctrina de Adam Müller (1779-1829), compañero de trabajo de Schlegel y discípulo del jurisconsulto Hugo. En sus *Elementos de política*, publicados en 1809, concibió al Estado como un organismo vivo, que abraza la "totalidad de los asuntos humanos"; su vida no se limita al presente, sino que comprende también el pasado, razón por la cual la historia pertenece también a cada Estado concreto. De acuerdo con estas ideas, Adam Müller aceptó únicamente la existencia de comunidades concretas, solución que le condujo a la negación del derecho natural abstracto del Iluminismo. Pero el pensador político del Romanticismo no puede ser incluido entre los juspositivistas, pues insistentemente sostuvo que cada orden jurídico concreto es una encarnación particular de la idea del derecho.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) consideró asimismo a los pueblos como individualidades. Según este autor, "las cualidades comunitarias" de cada pueblo derivan de sus aptitudes naturales, lo que explica que también Schleiermacher se declarara partidario del Estado nacional, concebido como un "todo natural",⁷ esto es, como un "determinado organismo".⁸ Pero a pesar de estas expresiones, Schleiermacher reconoció la existencia de una esfera de libertad en beneficio de la familia y de la Iglesia.

§ 4. El Estado como organismo absoluto (Schelling)

Bibliografía: KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule* (1929). — ZELTNER, *Schelling* (1954). — HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling* (1957).

Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854) aparece en una cierta relación con la Escuela Romántica. De la misma manera que el joven Fichte, en su escrito de juventud *Nuevas deducciones del derecho natural*, redactado en 1796, adoptó el pensamiento kantiano como punto de partida de su especulación filosófica. Pero en su *Sistema del idealismo trascendental*, que procede del año 1800, en sus *Lecciones sobre el método de los estudios aca-*

⁷ SCHLEIERMACHER, *Sobre las diferentes formas de la defensa del Estado* (1820).

⁸ *La doctrina del Estado* (1829), lección 2ª

démicos, sustentadas en el año 1802 y en las *Lecciones de Würzburg sobre el sistema total de la filosofía*, impartidas en el año de 1804, se observó un cambio radical en su pensamiento; en estos trabajos, Schelling consideró a la naturaleza como espíritu visible y al espíritu como naturaleza invisible, con lo que la naturaleza y el espíritu se fusionaron una vez más en una unidad total, solución que ya había sido proclamada por Spinoza.

Esta filosofía de la identidad se reflejó en la doctrina del Estado: Schelling concibió al cuerpo político como un "organismo absoluto", en el que desaparecen las personalidades, la libertad y la responsabilidad. Con este naturalismo estatal, Schelling fue mucho más lejos que el Romanticismo y aún más allá que Hegel, quien, como se sabe, cerró el ciclo del Idealismo alemán.

Conviene no obstante dejar constancia de que Schelling, en lo que se denomina su tercer período y bajo la influencia de Baader, se apartó nuevamente de la filosofía de la identidad. Pero este cambio no repercutió en una nueva filosofía del derecho y del Estado, por cuya razón nos abstenemos de penetrar en él.

§ 5. *El derecho como voluntad del Estado (Hegel)*

Bibliografía: ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat* (1920). — HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke* (1921). — WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geistes* (1927). — BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat* (1931). — TROTT ZU SOLZ, *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht* (1932). — HORVÁTH, *Hegel und das Recht*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1932), vol. XII, pp. 52-89. — WELZEL, *Über die Grundlagen der Staatsphilosophie Hegels* (1937). — LARENZ, *Hegelianismus und preussische Staatsidee* (1941). — WEIL, *Hegel et l'État* (1950).

a) *Consideraciones generales*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en el año de 1770, ingresó como profesor a la recién creada Universidad de Berlín en el año de 1818, y murió en 1831. Con el último Fichte compartió el propósito de superar la filosofía individualista del derecho de Kant con una filosofía de la sociedad, pero su peculiaridad consiste, por sobre todo, en que para él la realidad no es sino la realización misma del espíritu, que se desenvuelve dialécticamente. Según el autor de *Las lecciones sobre la filosofía*

de la historia universal, la contradicción pertenece a la esencia del espíritu, cuyo desenvolvimiento no se efectúa ni en una línea recta, ni armónicamente, sino en una contradicción constante. Pero la dialéctica hegeliana es distinta de la platónica: para el creador de la *Alegoría de la caverna*, es el mismo espíritu humano quien, a través del intercambio de las opiniones contradictorias, penetra en el saber, en tanto para Hegel el espíritu absoluto (divino) está él mismo lleno de contradicciones; de ahí que siga en su desenvolvimiento un camino indirecto que consiste en que cada una de sus realizaciones (tesis) provoca su contraria (antítesis), fusionándose las dos en una síntesis, que, a su vez, provoca una nueva contradicción. En este proceso dialéctico, la tesis y la antítesis no se destruyen recíprocamente, sino que más bien subsisten como "momentos" en el desenvolvimiento del espíritu universal. En forma análoga al espíritu del *Fausto* de Goethe, el espíritu absoluto de Hegel se cierne sobre el torbellino de las acciones, tejiendo con ellas el vestido vivo de la divinidad, igual que teje la máquina de hilar una tela. El conocimiento de este proceso está abierto al saber del filósofo a condición de que contemple retrospectivamente la evolución del espíritu absoluto, por lo que Hegel pudo decir a este respecto en el Prefacio a sus *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, publicados en 1821, que la filosofía, igual que el búho de Minerva, no inicia su vuelo sino con el crepúsculo. El filósofo de Stuttgart concluye diciendo que el tema de la filosofía no puede ser otro que la comprensión intelectual de la época que se vive, por lo que es una vana ilusión "la creencia de que una filosofía puede ir más allá de su perspectiva temporal".

En su desenvolvimiento, el espíritu se manifiesta en el espíritu absoluto o espíritu universal, que comprende dentro de sí el arte, la religión y la filosofía, en el espíritu objetivo o espíritu del pueblo y en el espíritu subjetivo. A la filosofía del derecho interesa principalmente el segundo.

Hegel es el primer filósofo que colocó como punto central de su sistema el desenvolvimiento del espíritu en la historia, recalcando así la importancia del mundo histórico. Este indudable mérito de su creación filosófica aparece no obstante empequeñecido, pues Hegel conoce únicamente a un espíritu que es en sí mismo histórico, ya que el espíritu divino sólo en la historia adquiere conciencia de sí mismo; en consecuencia —y de la misma

manera que para Spinoza— Dios es para Hegel inmanente al mundo, según se desprende claramente de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, publicadas por E. Gan. en 1837.

b) *La filosofía del derecho de Hegel*

La filosofía del derecho de Hegel está construida sobre el espíritu objetivo o espíritu del pueblo, el que a su vez se distribuye, dentro del proceso dialéctico, en los tres escalones del mundo ético: la familia, la sociedad civil y el Estado, este último englobando a los dos primeros grados. El Estado no es ya para Hegel —como lo era en Kant— una institución de poder destinada a limitar la libertad de cada hombre en beneficio de la libertad de todos, sino una totalidad ética, que abraza dentro de sí a la moral y al derecho. Tal es la explicación de que el célebre filósofo de Prusia denomine al Estado: “un universo ético”,⁹ un “todo ético”,¹⁰ “la realidad de la idea ética”,¹¹ “lo racional en sí y por sí”,¹² “el poder absoluto sobre la tierra”¹³ y aun “el verdadero Dios”.¹⁴ El Estado de Hegel es, en suma, la objetivación del espíritu universal en un pueblo determinado. Ciertamente, el espíritu universal está sobre el espíritu del pueblo, pero como aquél solamente puede actualizarse en éste, resulta decisivo el espíritu del pueblo.

También en el sistema hegeliano desaparece el individuo en el Estado, que posee “un derecho supremo sobre los particulares”, los que, por su parte, tienen como deber más alto “ser miembros del Estado”.¹⁵ Cada individuo debe, en verdad, disponer de una cierta esfera de libre acción, pero no habrá de olvidarse que sólo en cuanto miembros del Estado adquieren los hombres “existencia y moralidad verdaderas”;¹⁶ debe además tenerse en cuenta que los seres humanos son únicamente “momentos” del Estado,¹⁷

⁹ *Filosofía del derecho*: Prefacio.

¹⁰ *Ibidem*, nota 152 al § 258.

¹¹ *Ibidem*, § 257.

¹² *Ibidem*, § 258.

¹³ *Ibidem*, § 331.

¹⁴ *Ibidem*, nota 152 al § 258.

¹⁵ *Ibidem*, § 258.

¹⁶ *Ibidem*, § 258.

¹⁷ *Ibidem*, nota 152 al § 258.

pues “los valores que concurren en la persona humana toman su realidad espiritual del Estado”.¹⁸

Hegel, sin embargo, no concibe al Estado como un poder supraindividual, sino que vive en sus miembros: “Sin ellos, viviría en el aire, y es el sentimiento de dignidad de los hombres lo que determina su realidad.”¹⁹

El célebre filósofo de la historia insistió una y otra vez en que el hombre es libre: la libertad —explicó— no es la facultad de actuar dentro del orden ético del mundo según el propio criterio, sino la liberación de las limitaciones impuestas al hombre por sus propias pasiones; como esta liberación sólo puede lograrse integrándose en una comunidad nacional, Hegel pudo decir que “la comunidad suprema es a la vez la libertad suprema”; de esta idea dedujo el pensador de Stuttgart que la comunidad no es un límite, sino, al contrario, la ampliación de la libertad de los particulares.

Tampoco aceptó el catedrático de Berlín la existencia de un derecho natural limitador del Estado. El derecho natural no podría ser sino un derecho abstracto y formal para individuos viviendo en estado de aislamiento, igual que la moral pura, pero de la misma manera que ésta, queda rebasado y “absorbido” en el Estado.

La voluntad del Estado resulta ser la fuente suprema del derecho, por lo que el derecho positivo es únicamente un momento de la totalidad estatal,²⁰ “una planta enrollada a un árbol firme”.²¹

Sobre la voluntad estatal no existe ninguna otra superior. El Estado es soberano en sentido absoluto: en este aspecto, Hegel fue más lejos que la doctrina de la soberanía de Bodino, ya que si bien el autor de *Los seis libros de la república* declaró soberano al poder del Estado respecto de sus ciudadanos, reconoció al mismo tiempo la subordinación del poder temporal al derecho divino y natural.

Siguiendo estas ideas, el derecho internacional se convierte en derecho estatal, pues no se funda en una voluntad supranacional, sino que se apoya en las diversas voluntades soberanas que lo

¹⁸ *Filosofía de la historia universal*, I, p. 90.

¹⁹ *Filosofía del derecho*, nota 158 al § 265.

²⁰ *Ibidem*, § 3.

²¹ *Ibidem*, nota 92 al § 141.

crean;²² la explicación de este fenómeno radica en la circunstancia de que los Estados se encuentran entre sí en una relación a-social. Es cierto que frecuentemente celebran tratados, pero están siempre por encima de ellos.²³ Y puesto que no existe ningún pretor sobre los Estados, sino, en el mejor de los supuestos, un conciliador o amigable componedor, “cuando las voluntades soberanas no logran llegar a un entendimiento, la controversia no puede decidirse sino a través de la guerra”;²⁴ de ahí que la historia universal sea el jurado del mundo.²⁵

Un solo pueblo es el portador del espíritu universal en cada época de la historia, por lo que “el espíritu de los restantes pueblos carece de derechos frente a él”.²⁶ Pero los Estados particulares, los pueblos y los individuos son solamente instrumentos inconscientes del espíritu universal, que en su marcha constante “prepara el tránsito para un próximo y más alto grado”;²⁷ más aún, el espíritu de cada pueblo es sólo el soporte de la actualización del espíritu universal, el testigo y el adorno de la majestad de su trono.²⁸

De la exposición que antecede se deduce que para Hegel no existen principios jurídicos fundamentales inmutables: el derecho es siempre histórico y positivo. Desde este punto de vista, Hegel está emparentado con la Escuela Histórica, pero se distingue de ella porque para él el derecho se concreta, determina y adquiere claridad en las leyes del Estado, en tanto para la Escuela Histórica el derecho consuetudinario, cuyo origen y fundamento radican en la conciencia popular, queda colocado sobre las leyes del Estado. De ahí que el positivismo hegeliano sea más acentuado que el de los historicistas.

El mérito de Hegel —como el del último Fichte— consiste en haber combatido la concepción individualista del derecho natural, colocando otra vez a la sociedad como punto central de la filosofía del derecho. Pero tanto esta idea, cuanto la de la historicidad de todo derecho, resultan fuertemente exagera-

²² *Filosofía del derecho*, § 330.

²³ *Ibidem*, nota 191 al § 330.

²⁴ *Ibidem*, § 334.

²⁵ *Ibidem*, §§ 340 y ss.

²⁶ *Ibidem*, § 347.

²⁷ *Ibidem*, § 344.

²⁸ *Ibidem*, § 52.

das, ya que el hombre, de acuerdo con la concepción hegeliana, desaparece en el Estado, lo que produce como consecuencia ineludible que no se le pueda reconocer ninguno de los "derechos inviolables del hombre". Y no podría valer como excusa de esta exageración la circunstancia de que la apoteosis del Estado se refiere exclusivamente al Estado Ideal, al que Hegel creía actualizado en la Prusia nacida de las guerras de liberación en contra de Napoleón, pues esta excusa se encuentra refutada por el mismo pensador de Stuttgart, cuando dice que "cada Estado lleva en sí mismo el momento esencial de su existencia".²⁹ A esto debe agregarse que Hegel, en un escrito poco conocido, *La filosofía del derecho de Jena*, redactado entre 1805 y 1806, dice, asintiendo a las ideas de Maquiavelo: "Este Estado es el espíritu absoluto, consciente de sí mismo y para quien nada vale sino él mismo, ni siquiera los conceptos de lo bueno y de lo malo, de lo vergonzoso y de lo infame, de la astucia y del engaño. El Estado se eleva sobre ellos, pues en él lo malo se reconcilia consigo mismo."³⁰ En este ensayo, Hegel intentó encuadrar al maquiavelismo dentro del orden ético universal, siendo así que hasta entonces "conducía su vida a un lado del mundo ético".³¹

Un segundo merecimiento de Hegel consiste en haber tratado de superar con su filosofía de la sociedad la grieta que abrió Kant entre el ser y el deber ser. Pero como el hombre no es un "ser" irreductible en el que reside el deber ser, pues esta condición corresponde exclusivamente a la comunidad, con la concepción hegeliana se perdió nuevamente el único resultado valioso de la doctrina individualista del derecho natural, a saber, el reconocimiento de los derechos absolutos del hombre.

c) Los hegelianos

Poco después de la muerte del maestro se inició la escisión en las filas de sus discípulos y partidarios. Los hegelianos de izquierda repudiaron la idea del espíritu universal, pero conservaron el principio de la dialéctica de la historia. Así nació la concepción materialista de la historia de Marx y de Engels.

²⁹ *Filosofía del derecho*, nota 152 al § 258.

³⁰ *Philosophische Bibliothek*, vol. 67, pp. 179 y ss.

³¹ Acertadamente MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson* (3ª edición, 1929), p. 435.

En sentido opuesto, los hegelianos de la derecha se empeñaron en la doctrina del Estado del maestro, pasando por alto que a pesar de los atributos divinos con que Hegel adornó al Estado, éste es sólo una etapa del proceso histórico sobre el que marcha el espíritu universal soberano preparando la etapa superior. Por otra parte, la derecha hegeliana olvidó que también la doctrina del maestro debía interpretarse históricamente,³² ya que su filosofía no tuvo más propósito, de acuerdo con su concepción general no podía tener otro, que la comprensión intelectual del momento que le tocó vivir en la evolución del espíritu universal (ver p. 247); de ahí que los hegelianos de derecha hubieran permanecido petrificados en la idea del Estado. En los párrafos subsecuentes pondremos de relieve este punto de vista.

El dogmatismo referido aparece ya en Adolf Lasson (1832-1917), en su *System der Rechtsphilosophie*, publicado en 1882; en el inglés B. Bosanquet (1848-1923), en su libro *Philosophical theory of the State*, que vio la luz en 1899; y en L. T. Hobhouse (1864-1929), en su *Metaphysical theory of the State*, de 1918.

El neohegelianismo desembocó en Italia en el fascismo, mientras en Alemania condujo a la doctrina nacionalsocialista del pueblo y del Estado. El principal representante de la corriente italiana fue Giovanni Gentile (1875-1944), con su libro *I fondamenti della filosofia del diritto*. En Alemania, Julius Binder (1870-1939), que originariamente adoptó en su libro *Concepto e idea del derecho*, editado en 1915, una posición crítica, como en su *Filosofía del derecho*, publicada en 1925, y, finalmente, en su *Sistema de la filosofía del derecho*, que procede del año 1937, sostuvo la tesis de que el derecho es inmanente al espíritu objetivo del pueblo, por lo que la idea del derecho es también inmanente a la comunidad del pueblo. La culminación de este proceso se encuentra en Karl Larenz: con él, la doctrina del Estado de Hegel se transformó en el "pensamiento del Estado popular", que condujo al "Estado del caudillo" (*Führerstaat*).³³ En oposición a aquellos escritores que interpretaron a Hegel como el filósofo del Estado prusiano, Larenz hizo notar justifi-

³² Consúltese a VERDROSS, *Le fondement du droit international, Recueil des cours de l'Académie de Droit International de La Haye* (1927), t. xvi, vol. 1, p. 264.

³³ *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart* (2ª edición, 1933), pp. 130-149.

cadamente que el autor de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, si bien tuvo como preocupación fundamental proveer al Estado de un contenido ético, no desconoció que la realización de la idea ética tiene como presupuesto un caudillaje político y la integración del individuo en la comunidad del pueblo.³⁴ Pero cuando Larenz hace desembocar la dialéctica interna del Estado³⁵ en el Estado nacionalsocialista, pasa por alto que, sin un principio que nos permita distinguir lo justo de lo injusto, el “movimiento del espíritu” puede conducir a cualquier solución. Hegel dijo —desde el Prefacio de su *Filosofía del derecho*— que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”; pero lo real para el filósofo de Stuttgart no es cualquier manera de ser de la existencia, sino solamente la idea;³⁶ la realidad que no traduce la idea tiene una existencia precaria y está llamada a desaparecer.

³⁴ *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*; p. 127.

³⁵ *Ibidem*, p. 129.

³⁶ *Filosofía del derecho*, nota 92 al § 141.