

ANUARIO

Nº32 · 2017

**Notas sobre el concepto
de derecho en Hegel
y Kant**

Páginas 63-82

NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE DERECHO EN HEGEL Y KANT

Alejandro Robledo Rodríguez

Abogado. Doctorando en Filosofía,
Instituto de Filosofía, Universidad
de los Andes, Santiago de Chile.
larobledo@miuandes.cl

RESUMEN

El presente texto busca explorar algunas relaciones conceptuales entre el concepto hegeliano de Derecho y la comprensión dialéctica del concepto y la subjetividad. Para ello, propone una lectura sistemática de algunos párrafos de la *Filosofía del derecho* y muestra la alternativa que, desde esta comprensión, puede hacerse a la respuesta kantiana de la pregunta qué es el Derecho, desde una visión ontodialéctica que permita la superación del desgarramiento que ha supuesto el formalismo idealista.

PALABRAS CLAVE

Comprensión – Dialéctica-
Ontología – Derecho – Kant

NOTES ON THE CONCEPT OF LAW IN HEGEL AND KANT¹

ABSTRACT

This paper seeks to explore some conceptual relationships between the Hegelian concept of law and dialectical understanding of the concept and subjectivity. It proposes a systematic reading some paragraphs of the *Philosophy of Right* and shows the alternative that from this understanding can be made to the Kantian response to the question: What is the Law? From a view onto- dialectic that allows overcoming the tear that has led idealistic-formalism.

KEYWORDS

Comprehension - dialectical
ontology - Law - Kant

1 Artículo recibido el 14 de noviembre de 2016 y
aceptado el 10 de marzo de 2017.

I. INTRODUCCIÓN

“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”. (G. W. F. Hegel. *Filosofía del derecho*, p. 34).

Las notas que se presentan a continuación, intentan abordar la cuestión en torno a la fundamentación de una definición sobre el derecho, tal y como aparece de manifiesto en la *Filosofía del derecho* de Hegel, habida consideración y resguardo de que no es dable arribar a un matriz clara y distinta de comprensión, pero sí a una aproximación que busca ser sistemática y reflexiva en torno al derecho. Para ello, divide su exposición en dos partes bien delimitadas: primero, analizará –a modo de relación conceptual- los vínculos que puedan darse entre algunos parágrafos de la *Filosofía del derecho* y examinará los aspectos generales del funcionamiento de la dialéctica hegeliana. En segundo lugar, como podrá apreciarse, acudirá al concepto kantiano de derecho, para presentar la fundada divergencia de sentido y comprensión derivada de la formulación hegeliana. Finalmente, presentará una breve reflexión en torno al sistema de la filosofía del derecho de Hegel y sus horizontes para la construcción iusfilosófica del derecho.

1. SOBRE EL CONCEPTO EN HEGEL Y LA COMPRENSIÓN DEL DERECHO

El concepto de derecho es considerado, en amplios y variados círculos de la filosofía jurídica contemporánea, como una de las aportaciones principales y de mayor actualidad, de Hegel, a la reflexión sobre la construcción de la significación de una visión conceptual de la intersubjetividad y la estructura normativa de la sociedad. En efecto, y aun cuando su debate se ha centrado ante todo en la recepción del positivismo jurídico, la comprensión hegeliana ha logrado trascender en las últimas décadas el marco de la discusión histórico-filosófica para situarse, esta vez, en el horizonte de valoración de la ética y la ciencia jurídica, convirtiéndose así, en un motivo recurrente de la ética, la filosofía social, la filosofía política y la juridicidad en general.

Así pues, y aunque pueden rastrearse algunos antecedentes en la obra Hobbes, Rousseau, Kant y sobre todo en Fichte, es en los primeros intentos de sistematización de la vida ética realizados por Hegel, en Jena, a partir de 1802, 1803, y sus posteriores desarrollos en la *Fenomenología del espíritu* y en el sistema maduro, especialmente en la *Filosofía del derecho*, donde hay que situar la partida de nacimiento oficial de este concepto, mas no su punto de término y comprensión.

Desde luego, comprender la obra de Hegel supone una consideración y admisión de su complejidad argumentativa, pero esta complejidad, puesta al servicio de la idea de derecho, sirve especialmente al momento de analizar la metodología dialéctica de su trabajo filosófico.

Y es que no es dable aproximarse al *corpus* propio del autor, sin antes comprender cómo funciona el modelo de estructuración de su planteamiento. Así pues, con juicio apropiado, Urriola ha sostenido, sobre la obra de Hegel y los alcances de esta, que “por su oscuridad, riqueza conceptual y extensión, desde el inicio, la obra de Hegel ha sido objeto de múltiples y hasta antagónicas interpretaciones” (Urriola, 2012: 10), lo que se ha traducido en una recepción que ha llevado a algunos, como Becchi, a ilustrarle como “maestro del moderno Estado de Derecho” (Urriola, 2012: 4) y a otros, como Russel, Hook, Arendt y Berlin, a calificarle como el fundador de una suerte de “totalitarismo” (Urriola, 2012: 5).

En el mismo sentido, Urriola ha referido el juicio categórico de Popper para indicar que “quizás la lectura más crítica de la *Filosofía del derecho* (1821) -que es la obra política y de derecho más importante de Hegel- haya sido aquella que culpó al escritor alemán de haber suprimido al individuo y de haber allanado así el camino para las tristes aventuras totalitarias, tanto de derecha como de izquierda, que azotaron al siglo XX” (Urriola, 2012: 5).

Por otro lado, sus fuertes conexiones con la comprensión de la libertad han llevado, a quienes ponderan positivamente su obra, a formular: “La defensa de un Estado constitucional y moderno basado en principios liberales (Wood, 1991, ix). Entre ellos se encontraban principalmente, y como bien

expone Edward Toews en su *Hegelianism* (1985), los llamados discípulos del «centro» de Hegel del siglo XIX, como fueron Eduard Gans, Ludwig Michelet y Karl Rosenkranz” (Urriola, 2012: 6).

Pero la verdad es que, más allá de pretender una cabal comprensión de la forma en que las ideas de Hegel han sido recibidas, a lo que pretendemos ajustarnos es a un examen en que es posible contrastar, con un sentido de diálogo filosófico, la comprensión de las ideas hegelianas sobre el derecho, el Estado y la libertad, lo que nos permite ubicarnos en un punto elíptico con respecto a la recepción crítica, no obstante, estimamos pertinente tenerla a la vista para el desarrollo de este texto.

Dicho esto, creemos que volver a una lectura de la *Filosofía del derecho* es el punto que mayor aportación puede prestar en la formación y comprensión de las ideas hegelianas sobre el Derecho.

En los primeros párrafos de la *Filosofía del derecho*, Hegel formula que: “La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, o sea el concepto del Derecho y su realización” (Hegel, 2009: 37).

Es más, la idea del derecho aquí, no es la idea en cuanto impresión fenoménica en el *sujeto yoico*, sino que lleva implicada una doble prevalencia: la de lo particular y la de lo universal como supuestos primordiales de la idea.

En efecto, Dotti ha expuesto con total claridad que “la peculiaridad distintiva de su filosofía consiste en que Hegel vive esta situación trágica como omnivalente, presente en todas las manifestaciones del espíritu y en todas las facetas de la actividad humana: “espíritu del pueblo, su historia, religión, grado de libertad, no pueden ser considerados separadamente, ni con relación a su influencia recíproca ni con relación a su naturaleza, pues mantienen un vínculo estrecho” (Dotti, 1983: 16).

Ahora bien, lo que hace patente que el supuesto dialéctico y –por así decirlo– “trágico”, que late en la *Filosofía del derecho*, es la de un desgarramiento interno que oscila en la “metodología dialéctica propia de la explicación

hegeliana, y que otorga a lo universal, un similar lugar que al particular en la prefiguración de la Idea de Derecho” (Dotti; 1983:17) y en la comprensión del espíritu del Estado y del concepto de nación e historia.

Por otro lado, Hegel sostendrá que “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” (Hegel, 2009: 37).

Hegel fija, entonces, una forma de comprensión que está vinculada a la idea como supuesto ontológico del planteamiento dialéctico, poniendo un margen entre su planteamiento y el criticismo kantiano. A este respecto, Theunissen valora que, en esta obra, Hegel se distancie explícitamente del subjetivismo individualista de la filosofía moderna al criticar la unilateralidad del derecho abstracto y del concepto kantiano de la moralidad y superarlos con el concepto de la eticidad, que pone en relieve la dimensión social y política de la vida ética.

El *derecho abstracto* y la *moralidad* no constituyen, para Hegel, la realidad efectiva del derecho, puesto que en ellos no aparece la relación intersubjetiva, que es determinante del mismo.

En este sentido, son meras abstracciones, es decir, aspectos parciales desgajados del todo y que, como tales, han de ser sometidos a crítica por su insuficiencia (De la Maza, 2010: 71). Si bien es cierto, en el decurso de la *Filosofía del derecho*, Hegel comprenderá y explicará con exactitud el grado en que el “tránsito” del contrato a la eticidad cobra significación y el derecho abstracto como tal queda superado, en su concepción formal, por la visión y comprensión del espíritu subjetivo.

Así pues, Hegel nos dirá, en la *Filosofía del derecho*, que “como tal parte, la Ciencia del Derecho, tiene un punto de partida, que es el resultado y la verdad de los que antecede y de lo que constituye la llamada demostración”(Hegel, 2009: 37).

Por otro lado, el esfuerzo de este planteamiento implica devolver a la filosofía su soporte y unidad más plena, de la que había sido despojada ante la irrupción del criticismo cientificista que la desplaza de este lugar vital en la comprensión del derecho.

2. COMPRENSIÓN Y SIGNIFICADO DE LA PROPUESTA HEGELIANA: LA VISIÓN DEL CRITICISMO FRENTE A LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Pues bien, expuestos los elementos que más aportan de la formulación ético-política de Hegel, entre los que destacan, como ya hemos dicho, la exposición de su dialéctica de presentación de los conceptos a través de los diversos tránsitos propuestos entre los conceptos planteados, vale ahora iniciar una aproximación a su respuesta al concepto formal del Derecho, anunciada en los párrafos 4, 5 y 8 de su *Filosofía del derecho*.

Grafica lo anterior la idea expuesta por Hegel en la Ciencia de la lógica según la cual:

Lo que antes [de la *Crítica de la razón pura*] se llamaba metafísica ha sido, por así decir, arrancado de cuajo y ha desaparecido del ámbito de las ciencias. Donde se escuchan o se pueden escuchar todavía los sonos de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología o aun mismo de la antigua teología natural. Donde despiertan todavía interés investigaciones, por ejemplo, sobre la inmaterialidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? (Dotti, 1983; 57).

Incluso más, y desde el punto de vista teológico, se ha expresado por Dotti, que:

Aún añejas pruebas de la existencia de Dios son aludidas solo por su valor histórico o para edificar y elevar el espíritu. La pérdida del interés tanto para el contenido, como por la forma de la antigua metafísica, es un hecho evidente. Si tan asombroso es que a un pueblo le resulten inútiles su ciencia del derecho público, sus creencias, sus hábitos éticos y sus deberes, no lo es menos que pierda su

metafísica; es decir, que el espíritu que otrora se ocupaba de su esencia pura no tenga ya existencia efectiva alguna en ese pueblo (Dotti, 1983; 57).

Para explicar la cuestión en términos generales, hay que recordar la formulación de la respuesta al criticismo formalista y, en similar tenor, a la configuración del empirismo de Hume, que vehicula Hegel en el *corpus* de su *Filosofía del derecho*, naciente de la situación expresada claramente por Dotti en términos de que

Ambas filosofías, la de Hume y la de Kant, invalidan el uso teórico puro de la razón y limitan la actividad cognoscitiva a la función que la espontaneidad intelectual (ya sea como habito asociacionista, ya sea como *Handlung* trascendental) ejerce sobre lo sensible. Ambas tienen en común a aceptación de la experiencia como único campo del conocimiento (Dotti, 1983: 16).

Por su parte, Kant formula una verdadera forma de comprensión cuya nota más esencial permite la existencia del razonamiento científico (filosófico) y su particular comprensión del derecho, como aparece en la *Metafísica de las costumbres*.

En este sentido, y dando inicio al estudio de la teoría elemental trascendental, Kant señalará más precisamente, a propósito de la estética trascendental, que cualquiera sea el modo como un conocimiento pueda relacionarse con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y sirve de medio a todo pensamiento se llama intuición.

Pero esta intuición solo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual únicamente es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo (Kant, 1976: 59). Es decir, la relación objeto-sujeto-espíritu arranca de la sensibilidad y, en consecuencia, de la experiencia, sin considerar la respuesta ontológica o cualquier intermediación que busque la evitabilidad del desgarramiento que supone el planteamiento de esta visión, tal como veremos en la crítica que hace Hegel al concepto formal de derecho al que luego arribará Kant.

Este conocimiento de la realidad proviene de dos fuentes claramente delimitadas; la primera de ellas, la sensibilidad (Kant, 1969: 89), entendiendo por tal, según la visión kantiana, a aquella

Capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones; pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos (Kant, 1969: 89).

Conforme a ello, corresponde conocer el objeto sensible en cuanto apariencia fenoménica, esto es, en un tiempo (Kant, 1969: 94) .

Por tiempo, Kant comprende no

Un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del Tiempo no les sirviera de fundamento. Solo bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva), [...] es una representación necesaria que sirve de base a todas las instituciones. No se puede suprimir el tiempo de los fenómenos en general, [...] El tiempo, pues, está dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Pero como condición general de posibilidad no puede ser suprimido. [...] El tiempo no es ningún concepto discursivo o, como se dice, general, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos distintos no son más que partes del mismo Tiempo (Kant, 1969: 94).

En lo que respecta a la dimensión temporal², Howard ha interpretado que Kant sostendrá que el espacio no es un

2 Recordemos que el pensamiento categórico aristotélico distingue al menos diez clases de afirmaciones o categorías sobre el ser: 1. Sustancia o esencia (por ejemplo, hombre, caballo); 2. Cantidad (por ejemplo, dos o tres varas de largo); 3. Cualidad (por ejemplo, sabio, culto); 4. Relación (por ejemplo, menos que este y mayor que aquel); 5. Lugar (por ejemplo, en el mercado); 6. Tiempo (por ejemplo, hoy, ayer); 7. Posición (por ejemplo, está echado, está sentado); 8. Estado (por ejemplo, está vestido, está armado); 9. Acción (por ejemplo, cortar). 10; Pasión (por ejemplo, es cortado).

concepto empírico derivado de las experiencias externas, porque, para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del espacio en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y por consiguiente, no solo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del espacio. De aquí se infiere que la representación del espacio puede ser adquirida por la experiencia de las relaciones del fenómeno externo, sino que, al contrario, dicha experiencia externa solo es posible por esta representación (Howard, 1969: 320).

Y, en efecto, sabemos que la diversidad de interpretaciones de la razón es vivida agudamente por Kant. Tal diversidad es verificada, entre otras, por la expresión: «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», la cual encierra la exigencia de someter a juicio la razón misma y está de acuerdo a la forma en que se había venido entendiendo hasta ese entonces.

De este modo, Kant se cuestiona: “¿Para qué?” A lo que, en términos generales, responde indicando que para resolver si es posible el antagonismo entre las distintas interpretaciones que se han dado hasta ahora: racionalismo, empirismo e irracionalismo (entendido como supervaloración del sentimiento de la fe mística o del entusiasmo subjetivo y, por tanto, como negación de la fe misma).

Estas son, pues, tres interpretaciones antagónicas e irreconciliables de la razón y que imponen, según Kant, la necesidad de llevar a cabo una crítica de la razón misma de acuerdo a los parámetros establecidos epocalmente.

En tal orden de cosas, el juicio de la razón (al que está sometido; en definitiva, su objetivo) significa, para Kant, un ejercicio crítico de la razón (es decir, realizado por ella misma, o sea, subjetivo). Juicio, por cierto, necesario no solo por la diversidad en las interpretaciones de la razón, sino también por el modo en que los hombres de su época viven su vida: *de modo no ilustrado, de minoría de edad*.

Así pues, el conocimiento de los objetos, en un tiempo y un espacio dado, se encuentra radicado en el entendimiento que conoce al objeto en cuanto tal, esto es, en sí mismo. Hessen ha sostenido juiciosamente que, según Kant, “el entendimiento es la facultad de juzgar. En toda clase de juicios, la unión (síntesis) del sujeto y del predicado, tiene lugar desde un punto de vista determinado. La categoría indica, precisamente ese punto de vista” (Hessen, 1986: 133).

Hay, por lo tanto, según Kant, tantas categorías como clases de juicios. Los juicios pueden distinguirse del modo siguiente: 1. Por la cantidad, o la extensión de su validez, en singulares (este S es P), particulares (algunos S son P) y universales (todos los S son P); 2. Por la cualidad, en afirmativos (S es P), negativos (S no es P) e infinitivos (S es un no P); 3. Por la relación entre las representaciones enlazadas en categóricos (S es P), hipotéticos (si S es P, no es Q) y disyuntivos (S es o P o Q); y 4. Por la modalidad, eso es, su valor cognoscitivo, en problemáticos (S es quizás P), asertóricos (S es P) y apodícticos (S es necesariamente P). Del mismo modo, el sistema de las categorías responde a este sistema de clases de juicios: 1. Categoría de cantidad: unidad, pluralidad, totalidad 2. Categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación; 3. Categorías de la relación: sustancia – accidente, causa – efecto, acción recíproca; y 4. Categorías de la modalidad: existencia, posibilidad, necesidad (Hessen, 1986: 133).

Esta distinción es importante a la hora de ordenar la forma en que comprendemos la realidad por medio de un orden de razones como, por ejemplo, el lenguaje y su significado.

De ese proceso primigenio, o de los prolegómenos del mismo entendimiento de la realidad, es posible concluir que en la realidad misma, en todas las interacciones que se generan en y a través de ella, existen ciertas categorías conceptuales, o más estrictamente, “conceptos ontológicos primordiales (categorías) o derivados, que la propia deducción está llamada a justificar” (Reich, 1982: 29), también llamadas

Reglas solo para un entendimiento cuya facultad entera consiste en pensar, es decir, en el acto de traer a la unidad de la percepción, la síntesis de lo múltiple que le es dado

de otra parte por la intuición, un entendimiento que, por lo mismo, no conoce nada por sí solo, sino que únicamente enlaza y ordena la materia del conocimiento, la intuición.

Y que se manifiestan, en lo fundamental, por los juicios que *a priori* hacemos de la realidad, esto es, aquellos que son absolutamente independientes de toda experiencia y que están representados por la razón; y otros, llamados *a posteriori*, o sea, aquellos que dependen de la experiencia para su verificación por la razón y que, obviamente, están representados por dicha actividad experiencial.

Con respecto al concepto de juicio que está en la base de la comprensión del derecho kantiano, Torretti ha referido muy atinadamente que

El juicio es el modo como referimos representaciones cognitivas dadas a la unidad de la apercepción. La conexión entre estas representaciones cognitivas, en virtud de la cual se copertenecen en un juicio y se las considera conjuntamente como integrantes de la representación de un mismo objeto o situación objetiva, es la relación del juicio (Torretti, 1969:400).

Sigue en esta parte a Reich, quien sostiene que “juicio es un enlace (relación) objetivamente válido (modalidad) de representaciones, que son representaciones parciales (consecuencia: cualidad) que sirven como fundamentos analíticos del conocimiento (consecuencia: cantidad)” (Reich; 1932: 71).

En efecto, coincidimos con la visión sostenida por Hessen para quien “en el curso de la historia de la Filosofía se han hecho muchos ensayos para agrupar las categorías, para hallar un sistema de categorías. El primero fue el de Aristóteles” (Hessen, 1986: 134).

Respecto a estos últimos es que surge la noción de deber en Kant, manifestada ante todo en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* donde distingue entre deberes para con uno mismo y para con terceros o con

los demás, y que le permiten conceptualizar el específico funcionamiento, primero, entre imperativos hipotéticos y más tarde, de los imperativos categóricos aplicados a la noción elemental del derecho.

Del análisis de estas categorías surge lo que Kant denomina juicios [categoriales] o, dicho de otro modo: de la relación entre la realidad, el canon de ordenación del conocimiento, en función de la intuición y afectación que impetra el objeto noumenal, incluidas las fuentes de aquel (entendimiento y sensibilidad) y las categorías que constituyen el *a priori* y el *a posteriori*, surge un juicio de análisis del mismo fenómeno, la realidad. O sea, el juicio es la realidad misma.

Sobre este punto, Torretti, ha afirmado que

Todos los juicios son, portanto, “funciones de la unidad entre nuestras representaciones, con las cuales, en vez de una representación inmediata, se usa para el conocimiento de un objeto otra superior, que comprende bajo de ella a ésta y a otras muchas, y de ese modo muchos conocimientos posibles son recogidos en uno solo (Torretti, 1967: 391).

En esta parte, el profesor Torretti alude al entendimiento del derecho (y su comprensión, podríamos esgrimir) definido por Kant como una facultad de conocer, ajena a la sensibilidad y que, por tanto, en el caso del hombre, no puede tratarse de una facultad intuitiva. Así, en un juicio hay un concepto que vale para muchas representaciones, entre las cuales está comprendida una que es referida inmediatamente a su objeto, en cambio, el concepto con el cual esta última representación es enlazada en el juicio, constituye una representación mediata del mismo objeto. Esto es, según Kant, lo que corresponde a la “función lógica”, en cuanto a la deducción, en tanto hilo conductor se refiere.

Por otro lado, volviendo al concepto de derecho, Hegel enfatiza, al establecer su definición conceptual más concreta, que “el concepto de Derecho, por lo tanto, conforme a su devenir, cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción es aquí presunta, y el concepto mismo debe admitirse como dado” (Hegel, 2009: 37).

Con ello, Hegel reafirma el carácter dialéctico de la comprensión del derecho, puesto que su propia conceptualización estaría fuera de los márgenes de la ciencia jurídica formal y, en consecuencia, su asunción debe admitirse para la prefiguración de la propia síntesis de la que es el derecho parte.

Por otro lado, y frente a la noción formal de derecho planteada por Kant, Hegel formula su concepto de derecho desde su propia comprensión metodológica y dialéctica. Así pues, si se asume que el concepto mismo de derecho está ubicado fuera de la órbita de la ciencia jurídica, debemos suponer que es esta su antítesis, y su deducción, esto es, su “tránsito” ontodialéctico, es presunto y no puede considerarse sino al derecho mismo como dado, para poder construir la expresividad y fuerza de la antítesis y la síntesis final a la que se arriba en la formación del Estado.

En este sentido, resulta imprescindible recordar que uno de los “tránsitos” dialécticos más destacables de la *Filosofía del derecho*, nacen del vínculo mismo con la comprensión del contrato, la sociedad civil y el Estado. Sobre este punto, la oposición, y lo que podríamos llamar un desgarramiento secundario, se hacen presentes pues Hegel rechaza dos aspectos derivados de la comprensión formal de la teoría del contrato social, que derivarían de la comprensión kantiana de derecho y del Estado.

Como juiciosamente señala Urriola, “Hegel afirma que el Estado no se puede fundamentar en un ‘suelo tan arenoso’” como en el de un hipotético contrato, que fuera pieza esencial del racionalismo del siglo XVII” (Bobbio, 1967: 62). No obstante, y a diferencia del primero, para Hegel el problema del contrato no está relacionado con su validez histórica.

En palabras de Urriola, Hegel no cuestiona el contrato porque sea una mera ficción de la razón, algo que nunca aconteció de hecho. Su crítica va más allá. El contrato, reprocha el autor alemán, depende de la voluntad arbitraria y contingente de los firmantes y, por eso mismo, crea la ilusión de que la pertenencia a un Estado es una mera opción de la cual los individuos pueden retractarse en cualquier momento y por cualquier circunstancia” (Urriola; 2012; 10).

La oposición, entonces, entre Estado kantiano y el planteamiento hegeliano, se vuelve más fuerte a medida que el contraste en sus diversas comprensiones de la lógica adquiere relevancia.

De esta forma, el concepto de Derecho de Hegel aparece como una unidad de sentido en el espíritu, mientras en Kant, es el espíritu quien es meramente afectado por el noúmeno. Por otro lado, para Hegel, el contrato y la disección entre derecho de los Bienes y otras pseudodisecciones, es algo que queda y debe quedar fuera de la ciencia jurídica y, en consecuencia, fuera de la comprensión del Estado, así como de la explicación dialéctica que deriva del tránsito del contrato a la familia y a la sociedad civil, ya no como categorías independientes, sino como conceptos (concretos) que forman parte de un todo más amplio, donde tiene lugar la relación entre la subjetividad y la comprensión del espíritu del Estado. Esta situación, no fue avizorada por Kant ni analizada desde su particular visión del contrato y de la libertad.

Así las cosas, sostenemos con Hessen, que

Podemos afirmar que al comienzo de la edad moderna volvemos a marchar por las vías de la concepción aristotélica. Los sistemas de pensamiento de Descartes, Spinoza y Leibniz revelan todos la misma dirección hacia el conocimiento del mundo objetivo, que hemos descubierto en el estagirita. La filosofía se presenta de un modo expreso como una concepción del universo. En Kant, por el contrario, revive el tipo platónico. La filosofía toma de nuevo el carácter de autorreflexión, de la autocompasión del espíritu. Ciertamente se presenta primero en primer término como una teoría del conocimiento o como fundamentación crítica del conocimiento científico.

Pero no se limita a la esfera teórica, sino que prosigue hasta llegar a una fundamentación crítica de las restantes esferas del valor. Junto a la *Crítica de la razón pura*, aparecen, la *Crítica de la razón práctica*, que trata la esfera del valor moral, y la *Crítica del juicio*, que hace de los valores estéticos objeto de investigaciones críticas. También en Kant se presenta, pues, la filosofía como una

reflexión universal del espíritu sobre sí mismo, como una reflexión del hombre culto sobre su conducta valorativa (Hessen; 1996: 64).

A este respecto, coincidimos plenamente con el planteamiento de Dotti, en cuanto

“la peculiaridad distintiva de su filosofía consiste en que Hegel vive esta situación trágica como omnivalente, presente en todas las manifestaciones del espíritu y en todas las facetas de la actividad humana: «espíritu del pueblo, su historia, religión, grado de libertad, no pueden ser considerados separadamente, ni con relación a su influencia recíproca ni con relación a su naturaleza, pues mantienen un vínculo estrecho» (Dotti, 1983: 27).

Ahorabien, y parafraseando a Dotti, podemos señalar que el «desgarramiento» (Dotti, 1983: 16) se presenta así en la dimensión gnoseológica y ontológica como sujeto enfrentado al objeto, pensamiento al ser, pero también como dualismo religioso en la trascendencia de un Dios inalcanzable; y, obviamente, como alienación política y moral: el interés privado contrapuesto al interés general, la moralidad individual a la eticidad comunitaria.

En otras palabras, el desgarramiento que Hegel expone con su planteamiento ontodialéctico, supone el enfrentamiento del concepto (concreto) y su comprensión (concreta), de cara al entendimiento de la eticidad subjetiva, y que solo puede comprender en los diferentes niveles en los que el enfrentamiento del sujeto ante los objetos abstractos tiene lugar. Entre otros, tal vez los de mayor relevancia sean el derecho y el Estado.

II. CONCLUSIONES

Conforme a lo expuesto, podemos concluir que un estudio preliminar de la Filosofía del derecho, nos ha permitido:

1. Visualizar la configuración del concepto de derecho en la estructura dialéctica hegeliana, con algunas notas de particular significación:

1.1. La particular forma de comprender el lugar que en el derecho ocuparía la idea en sede de comprensión ontodialéctica.

1.2. El planteamiento sistemático que facilita el “tránsito” y su comprensión de una etapa a las siguientes, v.gr. de la sociedad civil al Estado o, previamente, del contrato a la familia. Son notas que no pueden pasarse por alto de cara a un estudio y comprensión filosófica que permita la realización de un contraste relacional profundo y con sentido, con otras miradas y explicaciones filosóficas, jurídicas y políticas.

1.3. La actitud de respuesta efectuada en los comentarios de los primeros párrafos de la Filosofía del derecho de Hegel, frente a la comprensión del criticismo kantiano y a las habituales presentaciones, tanto del contrato social, como del binomio derecho de las cosas y derecho de la propiedad, aparece como uno de los elementos de mayor relieve a la hora de analizar la obra del autor de la Filosofía del derecho. Una cuestión muy interesante que tendrá un eco muy importante, si recordamos la escrituración del prefacio redactado por Carlos Marx, es la que formula el profesor Dotti:

En la filosofía del derecho, la idea de «alienación» (*Entausserung, Verduusserung*) prevalece en su significado jurídico filosófico, es decir, como cesión de bienes o, mejor, como objetivación de la voluntad en la cosa cedida; consecuentemente, como encuentro del Yo con otras voluntades o ‘apertura a la alteridad’. Lo cual significa — como observa Marcela D’Abbiero (1970:180 ss.) en un trabajo que rastrea minuciosamente la utilización de esta noción en el *corpus* hegeliano, que la ‘alienación’ tiene un matiz negativo solo cuando lo que se pretende alienar es lo inalienable, lo propio de la personalidad humana.

M. Rossi (1970b: 160 ss.), distingue entre un uso juvenil del término, que podríamos llamar pre dialéctico, y más afín al sentido iluminista, y otro especulativo y específicamente hegeliano (sobre todo a partir de Frankfurt). La ‘alienación’ indica en este segundo caso el momento negativo o de la ‘diferencia’ que el *totum* pone en el interior de sí mismo

(con todas las proyecciones histórico sociales que esta instancia lógica recibe en el sistema) (Dotti, 1983: 16).

Y con respecto al sistema de derecho y su comprensión tal y como aparece en el parágrafo 4 de la Filosofía del derecho.

2.- El sistema hegeliano aparece y se presenta como una sólida respuesta al criticismo kantiano en muy diversas dimensiones, pero va, también, algo mucho más allá de esta consideración. Es el último de los sistemas filosóficos del cual podemos valernos para allanar una explicación consistente de la libertad y de la complejidad humana; tanto en su dimensión política, como ética y jurídica. En este sentido, su planteamiento ha sido *prima facie*, uno de los más sólidos y perdurable en la historia de las ideas.

BIBLIOGRAFÍA

EN LIBROS:

Dotti, Jorge. (1983). *Dialéctica y derecho El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.

Hegel, George. (2009). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad. (trad. Angélica Mendoza).

Hegel, George. (1993). *Ciencia de la lógica*. 6ta edición. Buenos Aires: Solar. (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo).

Hessen, Johannes. (1996). *Teoría del Conocimiento*. XXV edición. Buenos Aires: Losada S.A. (trad. José Gaos).

Reich, Klaus. (1932). *Die Vollständigkeit der kantschen Urteilsatzel*. Berlin: University of California Press.

Torretti, Roberto. (1967) *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.

Kuno, Fisher (1961). *La vida de Kant*. Buenos Aires: Sopena.

EN ARTÍCULOS:

De La Maza, Luis Mariano. (2010). "Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento". En *Revista Veritas*. Pontificia Universidad Católica de Chile. N° 23 (Septiembre 2010). pp. 67-93. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/veritas/n23/art04.pdf> (19 de noviembre de 2016).

Urriola, Jonathan. (2012). "El «liberalismo dialéctico» de Hegel: Hacia la «Aufhebung» del liberalismo clásico". Universidad ORT Uruguay. Facultad de Administración y Ciencias Sociales. Documento de Investigación N° 85. Recuperado de: <http://www.ort.edu.uy/facs/pdf/documentodeinvestigacion85.pdf> (11 de octubre de 2016).