

En torno a la filosofía del derecho de Hegel: cuestiones y objeciones

Arturo Klenner

Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
Actualmente cursa 5° año de Derecho en la Universidad Bolivariana.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel es un filósofo que no requiere de muchas presentaciones. Su obra ha marcado el pensamiento occidental desde fines del siglo XVIII. Entre sus obras más citadas y controvertidas se encuentran los *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, comúnmente conocida como *Filosofía del Derecho*. Esta obra del periodo maduro de Hegel ha despertado indescriptibles pasiones y aversiones. En esta breve exposición quisiera destacar algunos aspectos que, a mi juicio, permanecen como cuestiones abiertas al debate o como aspectos objetables, tanto en la teoría hegeliana del espíritu objetivo, como en su interpretación.

¿Descripción o prescripción?

Hegel ha presentado **la filosofía como el saber de lo real, que da cuenta de lo que es y no de lo que debe ser**. Esto se desprende claramente de sus lapidarias palabras en el prefacio a la *Filosofía del Derecho*¹, entre las que se destaca la afirmación relativa a que la filosofía, “por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real efectivo², y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse donde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral” (Hegel 1821: 50). Otra

¹ Cito según Hegel, Georg (1821), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 1988. La traducción y el prólogo son de Juan Luis Vermal.

² En ésta, como en algunas de las siguientes citas del texto hegeliano analizado, he introducido un cambio en la traducción o en la puntuación. Para tales cambios me fundo en Hegel, Georg (1821), *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1993. La edición de K.H. Ilting y la traducción de Carlos Díaz. Asimismo me baso en Hegel, Georg (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie)*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1955.

afirmación -ampliamente discutida, entendida y mal entendida-, sigue casi inmediatamente a la anterior: “Lo que es racional es real efectivo, y lo que es real efectivo es racional” (Ibid: 51). Hegel agrega que el tratado del que nos ocupamos, a saber, la *Filosofía del Derecho*, “en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en el tratado no consiste en enseñar al Estado como debe ser, sino en enseñar cómo el Estado, el universo ético, debe ser conocido. La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues, lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que la filosofía puede ir más allá de su tiempo presente, como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo” (Ibid: 52). Y como si esto no fuera suficiente, sostiene que, “de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza el vuelo en el ocaso” (Ibid: 54).

Sin embargo, Hegel ofrece en su tratado una concepción del Estado tan perfecta, que es difícil, por no decir imposible, reconocerla como efectivamente existente, no sólo en los Estados de su época y en los precedentes, sino también en los posteriores y actuales. Visto así el asunto, cabe preguntarse con Vittorio Hösle, si la filosofía del derecho de Hegel no es un proyecto normativo, entonces ¿qué es? Hösle asegura que no se trata de una filosofía descriptiva y reconoce que, aunque ciertamente tampoco pretende ser normativa, en ciertos pasajes lo es. Es más, refiriéndose al método hegeliano, sostiene que es evidentemente el de un proyecto normativo y no el de una teoría filosófica de las estructuras racionales de la realidad social. El autor ya mencionado denomina a este hecho una paradoja: la *Filosofía del Derecho* es, según su método, normativa, sin embargo, procura no sobrepasar la realidad de los hechos (Hösle 1988).

Independientemente de la interesante cuestión filosófica que queda abierta, me parece importante, en la práctica, preguntarse en los tiempos que corren, si estamos dispuestos a aceptar la concepción hegeliana del Estado, el derecho y la libertad (Klenner 2000), como un desafío a tomar en cuenta al momento de pensar cómo queremos configurar la sociedad, y específicamente el Estado del tercer milenio. No se trata de repetir exactamente el modelo hegeliano -lo que sería un insensato anacronismo-, pero hay aspectos que deben ser considerados: la relación entre Estado y sociedad burguesa; la relación entre individuo y comunidad; la relación entre subjetividades

(intersubjetividad); el rol de la familia en la sociedad; el sistema de las necesidades; la relevancia de la guerra; la posibilidad o imposibilidad de un derecho internacional, etc. Ciertamente en semejantes temas, es de suma relevancia tener claro, entre otras cosas, cual Estado, derecho y libertad queremos poner en práctica.

Eticidad versus moralidad

Al leer los comentaristas de Hegel, y a Hegel mismo, el lector puede quedar con una impresión, si no falsa, al menos poco matizada de la importancia de la eticidad en el ámbito del espíritu objetivo. Todo el tratado se desarrolla hacia la eticidad y particularmente hacia el Estado. Es en estos momentos de la evolución del concepto donde la razón encuentra su mayor actualización, el máximo de concreción. El hilo conductor de los argumentos conduce, desde el primero hasta el último párrafo de la obra, hacia la eticidad en cuanto el grado mayor de libertad y de racionalidad.

Sin embargo, las afirmaciones previas sólo tienen validez si no nos ocupamos de la eticidad o del ámbito ético en un Estado o en una nación determinada, sino de la eticidad en términos abstractos, lo cual no desmiente que la eticidad sea el aspecto dialécticamente más concreto del espíritu objetivo. Pues, si procuramos aplicar el análisis a los distintos Estados o naciones que existen actualmente, o que han existido, nos percataremos de que el contenido de la eticidad no es siempre el mismo para todos, que no es siempre la máxima racionalidad, que no necesariamente es la realización de libertad, y que muchas veces no sólo manifiesta defectos, sino que también presenta evidentes síntomas de corrupción y decadencia.

“La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar está el período de su decadencia y corrupción, pues allí se señala en él el surgimiento de un nuevo principio como lo meramente negativo del suyo propio (...). En ese período aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y si bien puede asimilar positivamente el principio superior y formarse de acuerdo con él, se comporta como en un terreno ajeno, sin vitalidad ni frescura. Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse o sobrevivir como un Estado particular o en un círculo de Estados, debatiéndose azorosamente en múltiples intentos internos y guerras externas” (Hegel 1821:

422-423, §347/Obs). Hegel mismo alude a la relación entre naciones civilizadas y bárbaras (Ibid: §351), y deja en claro, tanto que no todo pueblo es inmediatamente un Estado (Ibid: §349), como que hay pueblos que sobresalen en un momento de la historia como representantes “del estadio actual del desarrollo del espíritu universal” mientras que “los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal” (Ibid: 422, §347; §347/Obs.). Queda absolutamente de manifiesto que está reconociendo diversos grados de actualización de la eticidad.

Cabe, pues, preguntarse si acaso la moralidad no debiera ser tenida en mayor estima, por una sociedad en crisis y por Hegel mismo ³. Es verdad que el filósofo advierte sobre el peligro de que la subjetividad desprecie como vanas las determinaciones vigentes -entiéndase las determinaciones de la eticidad- y se recluya en la pura internalidad de la autoconciencia ⁴. Pero lo afirma en general; no está pensando en que tal actitud de la subjetividad se torna aun más riesgosa para un Estado, si el ámbito de la eticidad se encuentra en crisis. Hegel reconoce, no obstante, que hay momentos en el transcurso de la historia en que aumenta la tendencia de buscar “en la internalidad de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno”(Hegel 1821: 202, §138/Obs.). Esto sucede cuando “lo que rige como tal - entiéndase como bueno- en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la internalidad ideal la armonía que ha perdido en la realidad” (Ibid: 202-203, §138/Obs.). Es en estos momentos cuando aparecen personalidades como Sócrates (Ibid: §138/Obs.) o Jesús (1807), que se encargan de remecer su tiempo, poniendo en conflicto los valores de la subjetividad, que ellos aportan, y los valores vigentes de una eticidad debilitada o decadente (Hegel 1821: §138/Obs.).

La moralidad aparece en tales casos, si no por encima de la eticidad, al menos en igualdad de condiciones con ella. Höslé opina que la argumentación hegeliana que se esconde detrás de la distinción de estas personalidades en la historia consiste en destacar que la eticidad de un pueblo o nación se encuentra, desde un punto de vista formal, necesariamente por sobre la moralidad individual; pero que el principio de contenido que, por ejemplo Sócrates, representa con su

³ En el tratamiento de este asunto, sigo los argumentos de Vittorio Höslé y Charles Taylor.

⁴ El peligro consiste específicamente en que la voluntad tome como principio de la acción, no a lo que es “en sí” y “para sí” universal, sino que se rija por las determinaciones del arbitrio, con lo que hace

moralidad, es mucho más profundo y verdadero que la eticidad no reflexionada o mecánica (Hösle 1988).

Me importa poner de manifiesto este conflicto, porque me parece una manera válida y no reñida con el pensamiento de Hegel, de relativizar la tan alabada eticidad. En la sobrevaloración de este momento de la actualización del espíritu radica gran parte de los juicios que contra Hegel se hacen. Por desgracia, el mismo Hegel no despejó, en mi opinión, los inconvenientes que al respecto surgen, por ejemplo, tratándolos individualmente en algún punto de la eticidad, o después de ésta y antes de la Historia Universal ⁵.

Estado e individuo

Otro elemento interesante de rescatar, tanto por la amplitud de sus alcances como por su complejidad, es **la tensión ineludible entre individuo y Estado** (Cordua 1989). Tal tensión radica en la naturaleza misma de la eticidad. Por una parte es ella el conjunto de obligaciones y derechos, de instituciones y estructuras sociales o comunitarias, de normas y costumbres que constituyen la forma de ser y actuar de un Estado determinado; por otra parte, está constituida por la acción particular de los individuos. El Estado no es una fórmula matemática, ni una ecuación que deba ser repetida sin variar. El individuo puede y debe participar de la eticidad vigente aportando su originalidad y personalidad. En este aporte se produce, a la vez, una transformación. Surgen nuevas necesidades y nuevas formas de satisfacerlas; es necesario complementar el derecho con nuevas normas que regulen las también nuevas formas de vida. La acentuación de una u otra dimensión puede depender de la perspectiva temporal de quien observa tal o cual nación o Estado. Quienes consideren breves periodos de tiempo, tenderán a acentuar el elemento global o comunitario; en cambio, quienes tomen en cuenta lapsos más extensos, destacarán la individualidad.

Así, en medio de la eticidad y de lo que en su núcleo surge, aparece una paradoja. Charles Taylor la expresa claramente: la característica preclara de la eticidad es que nos prescribe generar, en nuestras actitudes y acciones, lo que ya existe. Lo que constituye el fundamento de las obligaciones éticas -como también de los derechos- precede a la existencia del individuo que, no

predominar la propia particularidad por sobre lo universal. En tal caso la voluntad corre el riesgo de ser mala (Hegel 1988: §139 y §139/Obs.).

⁵ Volveré al mismo tema, pero desde otra perspectiva, más adelante en: “¿Es Hegel un totalitarista?”

sólo está llamado a encarnarlas, sino también a hacerlas surgir de su acción (Taylor 1983). La eticidad es un estado de la evolución de la vida comunitaria. Y, porque es un estado permanente, o al menos con voluntad de permanencia, da lugar a obligaciones que el individuo debe cumplir; y en la medida en que las cumple, las conserva. De tal manera, la eticidad implica una doble relación ⁶: entre lo que es y lo que debe ser, entre el individuo y la comunidad ⁷. Esta doble relación es expresión de la cultura, las costumbres, las instituciones, la constitución, el derecho; y, a la vez, da lugar a ellos. Esta doble relación es el fruto de la acción de la razón y garantía de su presencia en un Estado; es lo que diferencia a un Estado de la mera aglutinación de individuos, o plebe.

No es nuevo el problema que estoy planteando, se lo conoce como el conflicto entre las instituciones y el cambio social (Berger 1979 y Luckmann 1996). La novedad está en que generalmente se acepta que el individuo modifica las instituciones y la idiosincrasia de su comunidad en la medida en que cumple con las prescripciones a su modo, pues se entiende que no hay un modo único de respetar y cumplir las normas, no sólo si están formuladas en forma positiva (“debes honrar padre y madre”), sino también en su formulación negativa (“debes no matar”), porque ella implica una prescripción opuesta (“debes respetar la vida”). Carla Cordua se refiere al lugar que ocupan el conflicto, el desacuerdo y la competencia entre los individuos en la *Filosofía del Derecho* (Cordua 1989) ⁸. Según ella, la unidad que Hegel concibe como fundamento de la eticidad, está probada por la confrontación y el conflicto, pero los ha superado. La autora reconoce, sin embargo, que el conflicto no puede ser la tónica de las instituciones que conforman un Estado, ni entre los individuos o entre éstos y aquéllas. Carla Cordua afirma que disensión y competencia tienen un lugar asignado y reglas establecidas para llevarlos a cabo, de modo que su función puede ser calificada como “preordenada”.

En el caso de la concepción hegeliana de la eticidad, me parece discutible cómo se da el cambio y cómo se superan los conflictos. Hegel habla, por ejemplo, de la modificación de los códigos, que son una “totalidad cerrada y terminada”, debido a la “continua necesidad de nuevas

⁶ Charles Taylor habla constantemente de “homogeneidad” (**Homogenität**) y “homogeneizar” (**homogenisieren**), a las que opone “diferencia” (**Differenz**) y “diferenciación” (**Differenzierung**).

⁷ Probablemente Hegel nunca habría dicho “yo soy yo y mi circunstancia”, como Ortega y Gasset; pero sí habría estado dispuesto a decir “yo soy mi circunstancia”.

⁸ No estoy pretendiendo afirmar que el conflicto no se dé en las estructuras de la *Filosofía del Derecho*. Por cierto, si hay cambios, puede suponerse su surgimiento o existencia; además, Hegel mismo lo menciona. Procuero dejar de manifiesto que no me parece claro cuáles son las instancias para solucionarlo y

determinaciones legales” (Hegel 1821: 289, §216). “Una importante fuente de complicación de la legislación la constituye el proceso por el cual, con el tiempo, lo racional, lo en y para sí jurídico, va penetrando en instituciones originales que contenían una injusticia y eran por lo tanto instituciones meramente históricas (...). Pero es esencial comprender que la naturaleza de la materia finita misma conduce a un progreso al infinito incluso en la aplicación de las determinaciones en y para sí racionales, en sí mismas universales” (Ibid: 289, §216/Obs.). Por ello no se puede exigir de un Código perfección o determinación absoluta, que permitan determinaciones posteriores ⁹. Y aunque Hegel dice que la Constitución no debe ser considerada como algo hecho, sino más bien como algo que está “por encima de la esfera de lo que se hace, como lo divino y persistente” (Ibid: 357, §273/Obs.), acepta, tanto un desarrollo ulterior de la constitución “por el perfeccionamiento de las leyes y el carácter progresivo de los asuntos de Gobierno” (Ibid: 382, §298), como la posibilidad de la modificación de la Constitución de un Estado, si se hace por vías constitucionales (Ibid: §273/Obs.).

Debemos suponer que el cambio de la Constitución por el perfeccionamiento de las leyes y la evolución de los asuntos gubernamentales es una vía constitucional. Al hablar de la modificación de los Códigos o cuerpos legales, pero especialmente al referirse a la modificación de la Constitución, Hegel no está separando este aspecto de la vida del Estado de los demás aspectos que lo conforman. Debemos recordar que el Derecho, en cuanto idéntico con el espíritu objetivo, es la totalidad de la vida de una comunidad (Klenner 2000). Hegel ha afirmado que la constitución de un pueblo depende del modo y de la cultura de su autoconciencia, ha dicho que las leyes son expresión del espíritu que penetra todas las relaciones de dicho pueblo, y que no es acorde con la razón pretender dar a un pueblo una Constitución desde fuera (Hegel 1821: §274/Obs.).

Ahora bien, el conflicto se produce, a mi entender, precisamente en la combinación de los elementos. Si el cambio es posible, y de hecho se da: ¿Dónde está el punto de quiebre y cómo se garantiza, tanto que el cambio sea racional, como que persista, después del mismo, la relación entre ser y deber ser, entre individuo y sociedad? Por otra parte, si el conflicto, el desacuerdo, el disenso, están previstos y también se encuentra “preordenada” la manera de solucionarlos, ¿dónde está el conflicto? ¿Cómo se dan los conflictos en una sociedad que los tiene pre-formulados? ¿A quién

cómo ocurre, especialmente si no se trata de conflictos legales. Por otro lado, me pregunto cómo se presenta un conflicto que debe desarrollarse según un patrón preestablecido.

⁹ Hegel agrega un ácido comentario. Según él, es una enfermedad alemana exigir tal perfección (Hegel 1988: 289, §216/Obs.).

corresponde solucionarlos: al soberano, a los tribunales de justicia, a otras instancias? ¿Es una solución que surge desde los problemas mismos o de las partes en conflicto, o que viene dada desde la autoridad? Si la solución proviene de la autoridad, ¿qué es lo que permite o lleva a las partes a adherir a la solución?

Debo dejar en claro que no me estoy refiriendo solamente a conflictos legales, donde es ciertamente al Estado a quien corresponde decidir, a través de las instancias apropiadas; me estoy refiriendo a una gama más amplia de conflictos: conflictos en la forma de ver el mundo, valorarlo y definirlo; conflictos sobre la prioridad que tiene tal o cual asunto pendiente en la sociedad; conflictos sobre las expectativas frente a la relación con otros Estados, etc. Tampoco me estoy refiriendo en particular al conflicto que tienen los héroes o precursores con su época, o con los Estados en que se desenvuelven (Ibid: §348; Cordua 1989). Carla Cordua, haciéndose eco de la postura de Hegel, responde a mi pregunta diciendo que, de darse un conflicto entre los derechos del Estado y los de un grupo o individuo especial que forme parte de él, la solución se inclinará claramente por el reconocimiento de los derechos del primero por sobre los del grupo o individuo. Este criterio sería válido, según la autora (Cordua 1989), tanto para los conflictos que se tematizan en la obra, por ejemplo: conflictos jurídicos (Hegel 1821: §§84-85), conflicto matrimonial (Ibid: §176), conflictos comerciales o de intereses económicos (Ibid: §236), etc.; como para los demás conflictos posibles, que no se discuten en ella.

Pareciera que el Estado hegeliano es capaz de tolerar cierto rango de conflicto y disenso en su seno, pero tal tolerancia termina cuando el Estado se ve amenazado (Ibid: §218, §218/Obs. y §270; Cordua 1989). Pienso que Carla Cordua ¹⁰ responde absolutamente en el sentido de Hegel a mi objeción. Pero no puedo desconocer que entre este punto y el anterior hay ciertamente una relación (Walsh 1969). El disenso con lo establecido, con lo existente, podría surgir por el estado de decadencia o simplemente por la perfectibilidad natural de la eticidad. En el punto anterior dije que en ciertos casos Hegel aceptaba que la eticidad fuera subordinada a la moralidad de algunos. Pero con ello, aún no sabemos cómo se da el cambio. En el caso de Sócrates o de Jesús, los resultados para ambos no fueron envidiables: ¿Es la muerte el precio del disenso amenazante?

¹⁰ Al apoyarme en el texto de Carla Cordua, para el tratamiento de esta objeción o duda, he destacado del texto de la autora los aspectos que se refieren directamente a la *Filosofía del Derecho*. Ella trata la cuestión no sólo más detalladamente, sino también más ampliamente, dando respuestas más profundas, más fundadas y de mayor alcance, pero recurriendo a textos que sobrepasan el que aquí se analiza.

No olvidemos que Hegel reprocha a Platón (Hegel 1821: §185/Obs.) el no haber dado cuenta, en su *República*, de la subjetividad que ya se abría paso en el mundo griego en aquella época. Pensemos en todo lo que los Estados, desde Platón en adelante, no han sido capaces de reconocer y donde la razón se ha mostrado de parte de grupos o individuos. Por otra parte, ¿cuándo podemos saber que una nueva tendencia está institucionalizada? ¿Es un criterio cuantitativo el que nos permite saberlo? Hegel nos indica que existe un tribunal de la historia, la razón; que dicho tribunal juzga los hechos una vez que están consumados y las épocas vislumbran su fin. ¿No será demasiado tarde?

La educación

Pienso que Hegel desperdicia la oportunidad de tratar, si no extensamente, al menos expresamente, el tema de la educación (Hösle:1987; Ahrweiler 1976). Hegel la menciona en varias oportunidades, pero siempre de paso: La educación **es un derecho de los hijos frente a los padres**, los cuales, a su vez, tienen el derecho de **mantener a los hijos disciplinados y educados** (Hegel 1821: §174). La educación, según Hegel, **surge como una necesidad que responde, en el niño mismo, a un “sentimiento de insatisfacción por ser tal como es, como el deseo de ser grande y el impulso por pertenecer al mundo de los adultos, al que vislumbra como algo superior”**(Ibid: 251, §175/Obs.). Hegel es consciente de que una pedagogía mal enfocada o mal aplicada puede tener efectos contraproducentes y hasta desastrosos. Por ejemplo, “la pedagogía del juego considera que lo pueril tiene valor en sí, lo presenta así a los niños y les degrada lo serio y se degrada ella misma en una forma pueril, poco estimada por los niños mismos. Al considerar completo el estado de incompletitud en que ellos se sienten y pretender que se satisfagan con él, perturbe y profana su verdadera y propia necesidad que es más elevada. La consecuencia de esto es, por una parte, la falta de interés y apatía por las relaciones sustanciales del mundo espiritual y, por otra, el desprecio de los hombres, pues se han presentado ante ellos como niños y por lo tanto como pueriles y despreciables” (Ibid: 251-252, §175/Obs.).

Hegel presenta también la educación como **obligación y derecho de la sociedad burguesa “frente al arbitrio y la contingencia de los padres”**. Así, en caso de que los padres, o quienes se encuentren al cuidado de los niños, no cumplan su labor, la sociedad burguesa debe “ejercer influencia sobre la educación, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad”. Ahora bien, no queda claro que el cumplimiento de dicha obligación esté,

plenamente garantizado, ni se especifica cómo deba ejercerse dicha influencia, porque la sociedad burguesa tiene el deber y derecho de crear instituciones comunes destinadas a la educación “siempre que sea posible” (Ibid: 306, §239). La educación -al igual que el Derecho Privado, la administración de justicia, la cultura y la religión- **puede ejercer modificaciones o cambios en el grado y la forma del desarrollo de la reflexión** (Ibid: §203/Obs.), tanto del estamento sustancial, como de los otros (Hocevar 1968; Klenner 2000). La educación **dice relación con la perfectibilidad del género humano** (Hegel 1821: §343/Obs.). Hegel distingue en la educación **un aspecto positivo y uno negativo** (Klenner 2000). El primero se refiere a una especie de **“entrenamiento” que el niño recibe durante su infancia en ciertas actitudes o virtudes éticas:** amor, confianza y obediencia, son los ejemplos que Hegel da. El segundo aspecto, el negativo, se refiere a la **distancia que, a través de la educación, el niño alcanza respecto de la inmediatez natural en que nace.** La educación le permite elevarse por sobre la naturalidad de instintos, pasiones, deseos, etc. hacia la independencia de una personalidad libre (Hegel 1821: §175).

Y a propósito de este aspecto, conviene aclarar que no se debe mal entender lo que Hegel afirma en otro lugar, donde, refiriéndose al castigo, afirma que la justificación de éste no es la justicia en cuanto tal, sino “la intimidación¹¹ de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y su voluntad” (Ibid: 250, §174). Hegel se refiere a que el castigo es un elemento necesario en la formación del sujeto, y en la conquista de universalidad y libertad, tanto para su conciencia, como para su voluntad. Se podría agregar, aunque Hegel no lo hace, que tal es la condición para que el sujeto devenga, primero burgués (Ibid: §187), y luego, ciudadano. Precisamente el aspecto que Hegel denomina “negativo” es el fundamental. Si la libertad consiste en la toma de distancia respecto de la naturaleza inmediata; en la capacidad de darse normas racionales y actuar de acuerdo a ellas; en la capacidad de transformar la naturaleza y reconocerse como señor y autor de la naturaleza cultivada; en el volcarse la conciencia fuera de sí, enfrentarse a todo lo que no es ella misma, pero más fundamentalmente, en el retorno a sí como autoconciencia que no sólo conoce el mundo y lo domina, sino que también se sabe conocedora y dominadora (Klenner 2000); entonces, repito, si esto es así, la educación, como el proceso por el cual se aprende a conocer y dominar el propio cuerpo (Hegel 1821: §57), las propias facultades espirituales (Ibid: §52/Obs.) y las fuerzas de la naturaleza en general, requiere de un tratamiento más extenso, más profundo y más digno que el que Hegel le concede.

¹¹ Hegel usa el vocablo “**Abschreckung**”, que fácilmente puede inducir a error, pues se traduce como “intimidación”, “disuación”, “desaliento” o “escarmiento”.

Poder judicial, ¿dependiente y subordinado?

Otro punto de crítica (Hösle: 1987) reside en que Hegel une el poder gubernativo con el judicial, afirmando que éste es una parte de las funciones de aquél (Klenner 2000). Hösle ve el problema radicado en que en la unión de esos poderes desaparece la posibilidad de existencia de tribunales contenciosos administrativos ecuánimes y objetivos. En otras palabras, los particulares no tienen la posibilidad de defenderse de arbitrariedades o delitos cometidos por los funcionarios del Estado en el ejercicio de sus funciones.

Hösle procura ser justo frente a Hegel y reconoce que, aunque hoy estos tribunales son una característica de un libre estado de derecho, no existían en la época de Hegel. Hösle cree reconocer un alcance al Derecho Administrativo en el §293 de la *Filosofía del Derecho* ¹². De ser así, habría que preguntarse qué significa y cuál es la relevancia de la afirmación de Hegel, respecto de que “como la actividad de las autoridades es el cumplimiento de un deber, su función es también un derecho que se sustrae a la contingencia” (Hegel 1821: 378, §293). En otro lugar señala Hegel la existencia de un control que se ejerce “desde abajo” y que complementa “el insuficiente control que se ejerce desde arriba sobre la conducta individual”(Ibid: 380, §295 y §295/Obs.), entendiéndose la de los funcionarios y autoridades.

Quisiera agregar algunos aspectos más a esta crítica de Hösle. No sólo está el problema de la falta de tribunales contenciosos administrativos, sino que, además, si se considera los fallos de los tribunales de justicia como fuentes de derecho, aunque no creen una jurisprudencia uniforme y obligatoria, habría a la mano del poder gubernativo una segunda forma de legislar. Tal fuente del derecho podría modificar la constitución de una manera más directa de lo que Hegel supone debe suceder por medio del perfeccionamiento de las leyes (Ibid: §298). Y aunque sería una modificación constitucional (Ibid: §273/Obs.), puesto que la posibilidad estaría indirectamente dada por la Constitución y la división de poderes, podría llegar a ser muy arbitraria. Por consiguiente, las resoluciones de los tribunales de justicia podrían tener gran influencia, y no sólo en los casos en que se acusa el así llamado “vacío legal”. De ser así, todos los cambios en los modos de vida, las costumbres, los modos y tipos de comercio, etc. podrían ser manejados por medio de las sentencias judiciales y no requerirse, por una parte, la formación de nuevas leyes, o por otra parte, la adaptación de la Carta Fundamental.

Esto tendría dos consecuencias: Primero, que la constitución iría quedando cada vez más obsoleta; segundo, que el gobierno tendría, por esta vía, una forma tanto de proteger sus arbitrariedades y abusos, como de crear derecho a su favor, burlando la instancia legislativa. Es relevante destacar que Hegel confía en que el Estado y los gobernados se encuentran asegurados contra los abusos de poder por parte de las autoridades, gracias al principio de jerarquía y a la responsabilidad de los funcionarios (Ibid: §§290-296). Me parece que peca de exceso de confianza en el hombre y no considera las ambiciones que puede despertar el poder; ambiciones que, dependiendo de la psicología individual, a veces son tanto mayores cuanto menor es el poder que se administra (Ibid: §§295-297 y 343/Obs.). También quiero destacar que Hegel admite que hay situaciones donde las instituciones son todavía imperfectas, en que se justifica y requiere la intervención suprema de la soberanía a fin de eliminar obstáculos en el gobierno. Se refiere específicamente a la asociación de los funcionarios que pueda dar lugar a los llamados “grupos de presión”. Pero Hegel ciertamente no está pensando en que estas asociaciones de burócratas actúen arbitrariamente sólo contra el pueblo en el ejercicio de sus funciones, sino también teme que se levanten contra el poder soberano. Tal amenaza justifica la intervención del soberano mismo (Ibid: §295/Obs.). Como he dicho, en la subordinación directa de la administración de justicia al poder gubernativo, queda abierta una brecha, no pequeña, para la arbitrariedad y el egoísmo en el Estado. Esto pone en peligro la libertad, en tanto que razón actualizada en las instituciones.

¿Es Hegel un totalitarista?

Por la exaltación que hace del Estado, por la subordinación del individuo a la universalidad ética concretada en el Estado; por el derecho que éste tiene de exigir del individuo en casos de emergencia no sólo los bienes, sino también la vida; podría creerse confirmada la vieja sospecha de que Hegel sería un totalitarista (Taylor 1983 y Höslé 1988)¹³. En tal caso, todo el discurso sobre la libertad que el individuo encuentra en el Estado, sería una rotunda contradicción. El totalitarismo busca reglamentar y vigilar la vida de los ciudadanos hasta en los aspectos más íntimos. La concepción hegeliana de una constitución política que se identifica plenamente con todas las

¹² Hegel alude a varios temas atinentes al Derecho Administrativo (Hegel 1988: §§292-297).

¹³ Aunque el uso corriente del lenguaje prefiere el adjetivo y sustantivo “totalitario”, siguiendo la distinción que hace el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, prefiero el adjetivo y

manifestaciones políticas, jurídicas, sociales, económicas, culturales, etc., si se entiende bien, no puede confundirse con un totalitarismo, pues la constitución surge de la relación entre intereses, fines y opciones diversos; de la relación de la particularidad, reflejada en el ciudadano, y la universalidad, manifiesta en el Estado. Cuando Hegel dice que la unidad sustancial del Estado es “el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado” (Hegel 1821: 318, FD §258). Esta expresión tan exaltada por algunos como manoseada por otros, no está diciendo nada muy distinto de lo que ya expresó al inicio del tratado, a saber, que “el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza” (Ibid: 65, §4; §151). Lo nuevo es que esta segunda naturaleza constituye el Estado.

Ya sabemos que la verdadera voluntad libre es la que busca su propia libertad, por lo que no debe extrañarnos que el Estado, en cuanto realización de la libertad, sea un fin último y absoluto para la voluntad libre, que debe renunciar al capricho para realizar la libertad verdadera, universal. Decir que el deber de la voluntad libre, a fin de actualizarse plenamente, es el de hacer de la libertad su único fin, es idéntico a decir que el deber del individuo, a fin de actualizarse en todos sus aspectos es hacer del Estado su único y absoluto fin. En ambos casos -voluntad libre e individuo- se trata de la plenificación de su existencia. El Estado hegeliano y su unidad no se fundamentan en la fuerza socialmente organizada, ni siquiera en un orden coactivo eficaz, sino en la disposición política del individuo, en virtud de la cual se reconoce en el Estado y es capaz de inmolarse por él (Ibid: §268 y §268/Obs.). Comparto con Joachim Ritter la aprensión referente a que una mala interpretación del término “superación” puede llevar a una falsa concepción del Estado hegeliano (Ritter: 1989). Si se entiende “superar” como “conservar en un nivel superior lo negado”, que es el correcto modo de entender, se podrá captar que el Estado existe, no porque se impone al ciudadano anulándolo, sino porque surge del ciudadano, perfeccionándolo. El Estado es, según Hegel, la razón existente, y por ello el reino de la libertad.

Otra expresión hegeliana que induce a error es aquella que afirma que “el Estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo” (Hegel 1821: 336, §270/Obs.). Asusta sobremanera que califique el Estado como algo divino, y se suele entender que con ello le da no sólo un carácter absoluto y superior a

sustantivo “totalitarista”, pues por tal ha de entenderse al partidario del totalitarismo; mientras que por “totalitario”, lo perteneciente o relativo al totalitarismo.

cualquier otra realidad, sino que también carta blanca para todo tipo de arbitrariedades. Por cierto, el Estado hegeliano es divino, pero en el sentido de racional (Ibid: §258, §258/Obs. y §273/Obs.). “La tarea de la consideración filosófica, es (...) concebir lo divino”(Ibid: 364, §279/Obs.). Tampoco basta que Hegel niegue al pueblo la capacidad de saber lo que quiere, pues según él, “saber lo que se quiere, y más aun, saber lo que quiere la voluntad en y para sí, la razón, es el fruto de un conocimiento profundo que no es precisamente asunto del pueblo” (Ibid: 386, §301/Obs.;§316.). Esta convicción lleva a Hegel a reconocer la capacidad de decidir sobre los asuntos generales sólo a los diputados.

Es difícil imaginarse a Hegel como totalitarista, cuando se lee su crítica a Platón, por no haber considerado la subjetividad independiente que ya irrumpía en su época en la eticidad griega; incapacidad que, según Hegel, lo habría llevado a establecer todas aquellas restricciones que caracterizan *La República* (Ibid: §185/Obs.). El principio de la personalidad independiente es posthelénico y se debe tanto al Cristianismo como al mundo romano. Hegel no lo excluye de su Estado, sino que lo integra en él y le reconoce diversas formas de expresión. Los límites que el Estado le impone al derecho privado, a la familia y la sociedad burguesa no justifican la acusación de que impida la configuración de la subjetividad libre y su autonomía. En el respeto de Hegel por la personalidad individual y sus derechos se fundamenta también uno de los motivos por los cuales no comparte la visión roussoniana del Estado, en que la voluntad individual queda absolutamente anulada por el Estado (Iltting: 1989).

Si consideramos el tema desde el punto de vista de los derechos y libertades que Hegel considera requisitos del Estado, ya sean éstos del Estado mismo, que el individuo debe reconocer, o del individuo, que deben ser reconocidos por el Estado (Cordua 1989), debemos decir que no son pocos. En el ámbito del **derecho abstracto** el individuo tiene **plena libertad de apropiación, uso y usufructo de lo que le pertenece** (Hegel 1821: §§44-46); **libertad de enajenar lo que le pertenece** (Ibid: §§65-70); **libertad de celebrar contratos a su antojo**, sin que le sea determinado externamente el objeto del contrato, con quién o cuándo celebrarlo (Ibid: §§72-79); **derecho de ser tratado siempre como persona**, incluso cuando ha atentado contra la legalidad; **derecho a recibir una pena justa de acuerdo con la legislación vigente**, en la que se ejerce una justicia punitiva y no vengativa (Ibid: §§94-103).

En la **moralidad** se destacan: la **libre autodeterminación de la voluntad** (Ibid: §107); la **inviolabilidad de la conciencia moral** (Ibid: §108); y el **derecho del bienestar o derecho de procurarse la felicidad** (Ibid: §121).

En el campo de la **eticidad** nos encontramos con un sinnúmero de aspectos en que el Estado no interviene ni pretende hacerlo, dejando plena libertad a los individuos o grupos; o aspectos en los que interviene para garantizar las libertades o derechos de los mismos. Los principales de ellos son:

(a) **la libertad de escoger con quién casarse**, pues, aunque el punto de partida subjetivo del matrimonio puede ser la inclinación natural de los futuros cónyuges o la voluntad de los padres, el punto de partida objetivo es siempre “el libre consentimiento de las personas” (Ibid: 239, §162). Aunque Hegel dice que “el deber ético es ingresar en el estado matrimonial”(Ibid: 239, §162/Obs.), no afirma con ello que el Estado tenga el derecho de obligar a nadie a casarse (Ibid: §162/Obs.). Por el contrario, todo individuo que haya contraído matrimonio tiene el derecho al divorcio, correspondiendo al Estado la labor de cerciorarse de que la crisis de la pareja no puede ser superada de otra forma (Ibid: §176);

(b) **la libertad de testar** ¹⁴ reside en el arbitrio del individuo para disponer “de su patrimonio según sus gustos, opiniones y fines individuales” (Ibid: 254, §179; §179/Obs.), destinándolo a un grupo de amigos o conocidos en lugar de la familia. Si bien es cierto que la última decisión de un individuo depende también, para su realización, “de su reconocimiento arbitrario por parte de los demás” (Ibid: 255, §180/Obs.); (c) **la libertad de optar por un determinado estamento, comunidad, asociación o corporación** y de actuar según las determinaciones propias de éstos (Ibid: §206, §206/Obs., §207, §207/Obs., §251, §254 y §308/Obs.);

(c) **la libertad de industria y comercio** ¹⁵, pues cada cual es libre de participar en el mercado ofreciendo los productos de su trabajo y adquiriendo los elementos que le sean necesarios para su subsistencia. El Estado tiene el derecho de intervenir sólo en función de proteger del engaño a los agentes del mercado, pero en ningún caso limitando el principio de la libre oferta y demanda (Ibid: §§235-236/Obs.) ¹⁶;

¹⁴ Hegel lo trata a propósito del tema de la disolución de la familia.

¹⁵ Propia de la sociedad burguesa.

(d) **el derecho de pretensión y derecho de acción**, o derecho de pretensión beligerante, que consiste en el derecho y la libertad para recurrir a los tribunales de justicia y exigir que conozcan de un caso ¹⁷. Estos derechos se refieren a aquella obligación del Estado de hacer justicia a los ciudadanos, que se denomina el “poder-deber” del Estado (Ibid: §219/Obs. y §221);

(e) **el respeto a la libertad de opinión pública**, esto es, a que todos expresen y hagan valer sus juicios u opiniones subjetivos sobre lo universal (Ibid: §308/Obs.), aunque en ellos se revele su ignorancia sobre el ser de la universalidad (Ibid: §§316-318);

(f) **la libertad de comunicación pública**, referida, aunque no exclusivamente, a la libertad de prensa (Ibid: §319 y §319/Obs.). A esto se suma el derecho a la información, a fin de que la opinión pública pueda formarse una imagen verdadera del estado de los asuntos públicos.

(g) **el derecho a la publicidad de la ley** (Ibid: §215, §215/Obs y §224).

(h) **la libertad de pensamiento y de ciencia**, que el Estado ha defendido y le corresponde seguir defendiendo, contra cualquier autoridad que pretenda arrogarse derechos de decidir o determinar los contenidos del pensamiento y la ciencia (Ibid: §270/Obs.).

(i) **la libertad religiosa**. Es otro aspecto que el Estado deja intacto, salvo cuando surgen algunas religiones que quieren ejercer sobre sus fieles ciertas formas de autoridad que son propias del Estado o cuando enseñan al ciudadano a mantenerse ajeno a los intereses mundanos ¹⁸, esto es a

¹⁶ Cuando se trata de analizar el resultado del moderno método de producción, que tiene como resultado la acumulación de riqueza por parte de unos y la carencia de medios por parte de otros, Hegel afirma que ahí surge una oportunidad para el ejercicio de la caridad privada. El individuo puede, si quiere, colaborar material o espiritualmente con los desposeídos, pero no está obligado a hacerlo. Por ello el Estado no puede confiarse en que la caridad privada acometa la solución del problema, sino que debe enfrentarlo él mismo; pero desde ningún punto de vista puede obligar a la iniciativa privada a ejercer el altruismo (Hegel 1821: §242, §242/Obs. y §207) para desligarse él de los problemas. El individuo tiene, pues, libertad de iniciativa, y el derecho de ser subsidiado por el Estado en todo lo que lo haga mejor ciudadano.

¹⁷ También es propio del ámbito de la sociedad burguesa.

¹⁸ Hegel refuta la concepción que pone la religión como fundamento inmediato del Estado y del derecho. La religión, con su indiferencia ante los asuntos del mundo, ante la realidad y sus exigencias, no parece ser el mejor medio para mostrar la relevancia de los fines del Estado, porque mientras éste “es el espíritu de este mundo” (Hegel 1821: 335, §270/Obs.), la religión se desvive por el más allá y desdeña la vida presente, sus afanes e instituciones. La religión pertenece en verdad a una esfera superior y por ello “contiene el lugar que en todo cambio y en la pérdida de las posesiones, intereses y fines reales preserva la conciencia de lo inmutable y de la más alta libertad y satisfacción. Pero si bien la religión constituye el fundamento, que

adoptar una posición negativa frente al Estado (Ibid: §270/Obs.). Es más, un Estado más fuerte puede darse el lujo de pasar por alto “hechos singulares que lo afectarían, e incluso soportar en su seno comunidades (lo cual depende por cierto de su número) que, por razones religiosas, no reconozcan los deberes directos que tienen con el Estado, dejando a sus miembros en manos de la sociedad burguesa y de sus leyes y contentándose con un cumplimiento pasivo de los deberes directos, quizás por intermedio de una alteración o cambio de la prestación” (Ibid: 339, §270/Obs.)

19 .

Conclusión

No he tratado de dar respuestas definitivas a ninguno de los asuntos planteados. Por ello, me doy por satisfecho si he logrado atizar el fuego de la discusión en torno a algunos aspectos del espíritu objetivo hegeliano. Particularmente satisfecho estaré si he logrado minar las bases de uno de los mitos más arraigados sobre Hegel, a saber, que sería un totalitarista. Creo haber mostrado que

contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo fundamento, y es aquí donde ambas esferas se separan. El Estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo” (Ibid: 336, §270/Obs.).

La religión se relaciona con lo absoluto a través del sentimiento, la representación y la fe, y todo lo que abarca en su centro existe en ella “como algo que al mismo tiempo debe desaparecer. Si respecto del Estado se preserva en esta forma y se hace de ella lo esencialmente válido y determinante, el Estado, en cuanto organismo que se desarrolla en existencias existentes, en leyes e instituciones, queda abandonado a la inestabilidad, la inseguridad y la desorganización” (Ibid: 337, §270/Obs.). Así, la religión “proscribe la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad burguesa, etcétera, como cosas indignas del amor y de la libertad del sentimiento” (Ibid: 337, §270/Obs.). Sin embargo, esta actitud no se diferencia en nada de la actitud de la subjetividad de la voluntad que funda sus decisiones en la opinión y el capricho. Si la religión no sólo se integra a la vida del Estado, sino que se somete a ella y reconoce la autonomía de sus leyes e instituciones, corresponde al Estado garantizar esa situación y promover la libertad de cultos y doctrinas. Toda religión, desde el momento en que ocupa, en cuanto institución, un espacio dentro de un territorio e involucra a los ciudadanos, alcanza un grado de integración estatal y queda bajo la vigilancia policial del Estado. Hegel no es un adversario de la religión, digámoslo claramente, pero no acepta las tendencias evasivas que la religión muchas veces desarrolla o en las que simplemente degenera.

¹⁹ A diferencia de Rousseau, en ningún momento pretende Hegel servirse de la religión para lograr sumisión respecto del Estado (Hösle 1988). Rousseau distingue tres tipos de religiones, según se consideren en su relación con la sociedad: la del hombre, la religión del sacerdote y la religión cívica o del ciudadano. Esta última se basa en una profesión de fe civil, cuyos artículos son fijados por el soberano no como dogmas religiosos, sino como formulaciones de un sentimiento de sociabilidad, sin el cual no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. “Sin poder forzar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quienquiera que no los admita o acepte; puede expulsarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar en caso necesario su vida en aras del deber” (Rousseau 1762: 206). Es más, si alguien reconoce los dogmas públicamente, pero actúa como si nos los creyese, se le pena con la muerte. Su crimen es el más grave: mentir ante las leyes (Ilting: 1989).

el modelo hegeliano de Estado, en sentido amplio, implica la existencia de una serie de derechos y garantías que nada tienen que envidiar a muchas de las democracias modernas. Es hora de separar la opinión fundada del prejuicio irreverente.

Bibliografía

- Ahrweiler, Georg (1976), *Hegels Gesellschaftslehre*, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt.
- Amengual, Gabriel (1989), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1979), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Cordua, Carla (1992), *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Temis, Santa Fe de Bogotá.
- Idem (1989), *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Editorial Ánthropos, Barcelona.
- Hegel, Georg (1807), *El Espíritu del cristianismo y su destino*, Juárez Editor, Buenos Aires, 1971.
- Idem (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie)*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1955.
- Idem (1821), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Idem (1821), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.
- Henke, Roland (1989), *Hegels Philosophieunterricht*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hocevar, Rolf (1968), *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel (Ein Beitrag zu seiner Staats - und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation)*, C.H. Beck, München.
- Höhle, Vittorio (1987), „Der Staat“ en *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Christoph Jermann (comp. y ed., Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Idem (1988), *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo
- Iltting, Heinz (1989), “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel” en *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Gabriel Amengual, (comp. y ed.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

- Jermann, Christoph (1987), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Klenner, Arturo (2000), *Esbozo del concepto de libertad. Filosofía del derecho de Hegel*, Lom Ediciones , Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- Luckmann, Thomas (1996), *Teoría de la acción social*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
- Rosenzweig, Franz (1920), *Hegel und der Staat*, Scientia, Aalen, 1962.
- Rousseau, Jean Jacques (1762), *El Contrato Social*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Taylor, Charles (1983), *Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- Walsh, W. (1969), *Hegelian Ethics*, Macmillan & Co. Ltd - St. Martin's Press, New York.
- Ritter, Joachim (1989), "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", en *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, op.cit.