

---

---

JOACHIM RITTER

**Persona y propiedad**  
**Un comentario de los § 34 a 81 de los**  
**«Principios de la Filosofía del Derecho» de Hegel \***

1. Hegel trata la propiedad en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* (1), titulada «El derecho abstracto». El derecho en cuyo contexto se da cabida a la cuestión de la propiedad es ante todo el Derecho privado romano, en la medida en que, definido por la relación a la «utilitas singulorum», tiene por objeto al individuo libre, a diferencia del no libre, en cuanto persona, es decir, en situación de capacidad jurídica. De allí parte Hegel: el individuo es persona en la

\* Aparecido en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, págs. 256-280.  
Traducción: Juan Luis Vermal.

(1) Los *Principios de la Filosofía del Derecho* (FD) se citan según la edición de J. Hoffmeister (Hamburgo, 1955) (traducción española: Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975). Con el agregado de las notas manuscritas «que hizo Hegel para su propio uso, para ampliación y comentario en las clases», Hoffmeister utilizó como base el texto que hizo imprimir el propio Hegel en 1820, ante la «necesidad» de «dar a sus oyentes una guía para las lecciones que doy, en cumplimiento de mi cargo, sobre la filosofía del Derecho». El libro es, pues, un «manual» y un «compendio», deja de lado todo lo que «recibiría luego en las lecciones su explicación adecuada» (pág. 11). Antes de la publicación del compendio, en el invierno de 1818/19, Hegel ya había dado un curso en Berlín sobre «Derecho Natural y Ciencia Política»; una notas que se han conservado muestran el modo en que Hegel desarrollaba sus clases; primero dictaba los párrafos, para luego comentarlos libremente y desarrollar sobre todo los puntos que se referían a la relación entre los densos párrafos y la realidad actual y sus teorías políticas y filosóficas. Mientras no aparezca la edición de las lecciones dadas tomando como guía el compendio (1821/22, 1822/23, 1824/25), que incluirá todas las notas

medida en que tiene el Derecho de poner su voluntad en toda cosa, y de este modo, como «propietario» de una «posesión que es propiedad», se relaciona con otros individuos libres en cuanto personas (§§ 40, 44). De acuerdo con ello, se excluye del concepto de persona todo lo que pertenece a la subjetividad de la personalidad; ésta, junto con todo «lo que pertenece a la particularidad» es «indiferente» para el individuo en cuanto persona en sentido jurídico (§ 37 Agr.). Con la misma rigidez, Hegel limita la teoría de la propiedad a la relación de personas a través de cosas establecida en el Derecho privado. Expresamente rechaza la intromisión de toda cuestión acerca de la propiedad que no sea planteada por el derecho, tal como la «exigencia que se hace a veces de igualdad en la repartición de la tierra o de cualquier otra riqueza existente» o «que todos los hombres deben tener un ingreso suficiente para sus necesidades». Incluso la cuestión de «qué y cuánto poseo» es «contingente para el derecho» y «pertenece a otra esfera» (§ 49) (2).

de oyentes que resultan accesibles (edición preparada por el Archivo Hegel de Bonn), no puede prescindirse de los «Agregados» (Agr.) a los párrafos compuestos por E. Gans, en base a notas de clases para su edición de la FD (tomo 8 de las obras editadas de 1832 a 1840 por «una sociedad de amigos del difunto»), por más justificadas que sean las críticas de Hoffmeister al proceso de selección de Gans (Cfr. págs. XII y ss. de su edición). Los «agregados» se citan según la edición conmemorativa de Stuttgart realizada por H. Glockner en los años 1927 y siguientes, tomo 7 (incluidos en la versión española citada N. de T.). Llama la atención la poca consideración que ha tenido, incluso en la bibliografía sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, su teoría del Derecho civil y de la propiedad privada, perteneciente a la esfera del primero. La razón de esto radica probablemente en el hecho de que hace tiempo que la teoría especulativa (metafísica) del Derecho se ha vuelto algo desacostumbrado, por lo que su fundamentación general atrae sobre sí todo el interés. En la mayor parte de los casos, la teoría de la propiedad es tratada, por lo tanto, en la bibliografía sólo en cuanto elemento y parte integrante del contexto general y sistemático de la filosofía del derecho hegeliano. Cfr. BINDER, BUSSE, LARENZ, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlín, 1931, págs. 60 y ss., 69 y ss.; K. LARENZ, *Hegel Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit*, «Logos», 20, 1931, págs. 196 y ss.; K. LARENZ, *Hegel und das Privatrecht, Verhandlungen der 2. Hegel-Kongresses* (1931), ed. por B. Wigersma, Tubinga y Haarlem, 1932, págs. 135 y ss.; A. TROTT ZU SOLZ, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Gotinga, 1932, págs. 34 y ss.; J. BINDER, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, Tubinga, 1935, págs. 98 y ss., sobre todo págs. 102 y ss.; A. POGGI, *La filosofia giuridica di Hegel*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 15, 1935, págs. 43 y ss.; sobre el derecho natural en Hegel; F. DARMSTRÄDTER, *Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels*, «Sophia», 4, 1936, págs. 181-190, 421-444, 5, 1937, págs. 212-235.

(2) Puesto que la sociedad civil es el «campo de batalla de interés privado individual» (§ 289) y en su emancipatoria abstracción tiene fuera de sí la esfera del ser personal, «las determinaciones que afectan a la propiedad privada pueden tener que subordinarse a esferas más elevadas del derecho, como, por ejemplo, la causa pública o el estado». Pero «estas excepciones no pueden, sin embargo, basarse en la casualidad, el arbitrio o la utilidad privados, sino sólo en el organismo racional del Estado» (§ 46). En las clases, Hegel ha agregado explícitamente que el Estado «es el único que puede hacerlas» (§ 46 Agr.). El supuesto

¿Qué significa que Hegel aparte de este modo como «contingencias jurídicas» los problemas sociales de la propiedad que se abrían paso en las teorías filosóficas y políticas de la época, y se contente con tomar como hilo conductor la división corriente de la teoría jurídica de la propiedad en «toma de posesión», «uso de la cosa», «enajenación», «contrato», con todas las determinaciones y diferenciaciones conceptuales correspondientes?

2. La Filosofía del Derecho, en cuanto «ciencia filosófica del derecho», tiene la tarea de concebir la libertad como «idea del derecho» y de exponer de modo especulativo «los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí libre» hacia su realización (§ 1, § 33). La posibilidad de pensar la libertad como idea del derecho pertenece para Hegel, desde Grecia, a la tradición de la filosofía; su transmisión hasta el umbral del propio presente está constituida por la filosofía de la Escuela al derivar un derecho natural que, deducido inmediatamente de la naturaleza del hombre (Wolff), es diferente por su fundamento de todo derecho positivo estatuido por una «orden» (iussu). Pero esta tradición sólo deviene el «pensamiento del mundo» cuando la libertad no está solamente en el pensamiento de una razón pura separada de la realidad y de su derecho positivo, sino que se convierte ella misma históricamente en «sustancia y determinación» (§ 4) o (como también dice Hegel) en «concepto» del sistema jurídico positivo (§ 1), y aparece así en el mundo un sistema jurídico que por su principio y concepto, tiene que ser considerado como el «reino de la libertad realizada» (§ 4) (3). Como siempre, Hegel excluye de la filo-

irrevocable del Estado moderno es siempre para Hegel que en él llega a su realización la libertad y con ella «mi voluntad personal», la «persona» en cuanto un «esto». Allí radica la necesidad de la propiedad privada, que con su determinación de «que algo sea mío» (§ 46 Agr.) sigue siendo el supuesto en todos los cambios y alteraciones que experimente la propiedad con el desarrollo de la sociedad y el Estado.

(3) Con la Filosofía del Derecho como «compendio» para las lecciones dadas «en cumplimiento de mi cargo», Hegel hace referencia explícita al «derecho natural» de la filosofía de la Escuela, con su fundamentación sistemática por medio de la «*philosophia practica universalis*» (CHRISTIAN WOLFF, *Philosophia practica universalis*, 1738/39, y *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740/48, t. 1-8). A esto remite su subtítulo, *Derecho Natural y Ciencia Política*. Con esta referencia Hegel determina la tarea de su propia filosofía. Mientras que la filosofía había sido ejercida «aun entre los griegos, por ejemplo, como un arte privado», ahora, en conexión con el Estado, ha adquirido una «existencia que afecta lo público, fundamental o exclusivamente al servicio del Estado». Esta determinación de la Filosofía del Derecho como «filosofía al servicio del Estado» le ha acarreado a Hegel la conocida acusación política de haber dado con ella una morada científica al espíritu de la reacción prusiana (Haym). En realidad, Hegel sólo expresa aquí que la filosofía en general, y tal como ocurre en ese momento en la recién fundada Universidad de Berlín, ha recibido su lugar en

sofía todo postular, proyectar y opinar; la filosofía concibe el pensamiento del mundo y es, por lo tanto, en cuanto teoría especulativa del derecho, un «contemplar» que «no acerca la razón desde fuera», sino que parte de lo presente, que «es, por sí mismo, racional» (§ 31). Se encarga de seguir contemplativamente el movimiento en el que la libertad se convierte en idea del derecho y la idea del derecho llega así a su realización en un sistema jurídico positivo (§ 1). Este contemplar supone, pues, que la libertad ya se ha convertido históricamente en concepto del derecho positivo: «para aprehenderla verdaderamente», la idea debe poder conocerse «en su concepto y en la existencia que adopta su concepto» (§ 1 Agr.). La filosofía aparece

la Universidad con el establecimiento del «cargo» correspondiente. Pero este no supone precisamente la determinación de la enseñanza por parte del Gobierno, sino que «los Gobiernos» demuestren «su confianza a los eruditos dedicados a esta materia»; delegándoles «por entero la responsabilidad del desarrollo y del contenido de la filosofía» (pág. 19); aquéllos pueden ya no saber por qué y en qué sentido la filosofía pertenece a la Universidad llevada por el Estado y a su enseñanza; su confianza puede ser «la indiferencia respecto de la ciencia misma», que una vez creadas mantenga «las cátedras sólo por tradición» (pág. 19). En referencia al cargo y al servicio del Estado, Hegel determina así su propia filosofía como «filosofía universitaria»; el contenido de su tarea será entonces el de tomar la tradición de la filosofía desde Grecia, que para «bien de las ciencias» se ha seguido desarrollando en forma de «sabiduría escolar» en las Universidades, y sacarla de la situación de decadencia y muerte trayéndola al presente, para ponerla en relación con la realidad actual, relación que se ha perdido, tanto para ella misma, con la división entre el pensamiento puro y lo dado, entregado a la experiencia del empirismo, como para la conciencia del tiempo, para la cual «no debe oírse más voces de la ontología anterior, de la psicología racional, de la cosmología o ni siquiera de la anterior teología natural» (*Lógica*, prefacio). Ya en 1816, en una carta a Friedrich von Raumer (2/8/1816), Hegel se había distanciado de la opinión dominante, según la cual en la filosofía «la precisión y multiplicidad de conocimientos» «sería superflua para la idea», e incluso contraria e inferior a ella», afirmando, por el contrario, que se trata de conformar «el amplio campo de objetos que pertenece a la filosofía», para dar lugar a un «todo ordenado, construido a través de sus partes» (WG, 3, 319). De este modo, Hegel renueva con su propia filosofía la filosofía de la Escuela y la Universidad. Pero esto no significa que Hegel quiera subsanar la «ruptura» que ha ocurrido. Con la transformación política de la época y el cambio total que ha sufrido entre nosotros el modo de pensar filosófico» (4, 13), se ha formado un nuevo principio y una «perspectiva más elevada». No se puede «despertar» a filósofos pasados; «las momias, llevadas junto a lo viviente, no pueden soportar su contacto». El llamamiento a «volver a la posición de una vieja filosofía» es «un refugio de la impotencia» (WG, 17, 77 y ss.). Por eso, el recurso a la filosofía de la Escuela en su final tiene el sentido de integrar la tradición preservada en ella en el nuevo principio. Con su antiguo cometido de «investigar lo racional» debe ser llevada a la «aprehensión de lo presente y real» (prefacio), para satisfacer la «exigencia del rico material del presente», «que exige ser dominado por el pensamiento y sintetizado en profundidad» (WG, 17, 78). En este sentido general, la «Filosofía del Derecho» de Hegel es la renovación de la «filosofía práctica universal» de la Escuela del siglo XVIII, especialmente de Christian Wolff y de su tradición, que se remonta a la ética y la «política» de Aristóteles. Sobre la «philosophia practica universalis», de Christian Wolff, en relación con Aristóteles, cfr. RITTER, *Naturrecht bei Aristoteles*, en «*Metaphysik und Politik*», págs. 133 y ss.

como «el pensamiento del mundo» sólo después que la «realidad ha terminado su proceso de formación» (Prefacio). Concibe la libertad como idea del derecho después de que la libertad se ha convertido en el concepto del derecho y en el pensamiento de la época.

3. En este contexto se sitúa la relación que Hegel establece con el Derecho romano; se lo integra en la teoría especulativa de la libertad no como algo históricamente pasado, sino como el «gran regalo» que ya ha servido de base para las primeras codificaciones fundadas en el derecho racional, para el «Código civil prusiano» (4), para el «Código civil general para los Países Hereditarios alemanes» de Austria, y, sobre todo, para el «Code Civil des Français». Con una pasión partidista, rara en él, Hegel apoya en la Filosofía del Derecho a Thibaut y su exigencia de un «Código civil general», para fomentar el crecimiento orgánico de la nación, oponerse a la tendencia a «restaurar... la mezcolanza de la antigua confusión» y fundamentar así «como corresponde nuestra situación civil de acuerdo con las necesidades del pueblo» y «conceder eternamente a la nación entera los beneficios de una misma Constitución civil» (5). La interpretación filosófica que hace Hegel del Derecho privado romano surge, pues de la misma «elevación a lo universal», del mismo «infinito impulso della época» (§ 211 Agr.), que lleva a la exigencia de codificación jurídica en un Código civil: «Negar a una nación culta o a la clase jurídica, la capacidad de hacer un Código... sería uno de los mayores insultos que se podría hacer a esa nación o a esa clase» (§ 211). Por ello, Hegel se dirige con energía

(4) Ya en Berna, en el contexto de sus amplios estudios históricos y políticos, caracterizados por un «insaciable hambre de hechos y conocimientos» (Haering), Hegel se había ocupado con detalle del Derecho civil prusiano; cfr. FR. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Munich, 1920, t. I, págs. 30 y ss.; TH. HAERING, *Hegel sein Wollen und sein Werk*, 1929, t. I, págs. 124 y ss. Gracias a H. THIELE (y otros, *Die preussische Kodifikation*, Privatrecht. Stud. II, ZRG, Germ. Abt. 57, 1937), FR. WIEACKER (*Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Gotinga, 1952) y sobre todo a la publicación de los «Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Suarez», realizada por H. Conrad y G. Kleinheyer (Wiss. Abh. d. AG. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, t. 10, Opladen, 1960) (Cfr. H. CONRAD, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts f. d. preuss. Staaten*, Opladen, 1958), están ya creadas las condiciones para investigar las relaciones aún no aclaradas entre la filosofía del derecho de Hegel —y no sólo ella— y el desarrollo jurídico concreto de la época. La conexión con el derecho natural de la filosofía ha sido siempre supuesta; esto lo ha mostrado Dilthey respecto del Derecho civil prusiano: «El derecho natural le ofrece sus principios y el Derecho romano... es en sus proposiciones y conceptos el instrumento jurídico de trabajo» (Cfr. *Das allgemeine Landrecht*, «Gesammelte Werke», t. 12, 2.ª ed., Stuttgart y Goringa, 1960, pág. 148).

(5) A. F. THIBAUT, *Ueber die Notwendigkeit eines allgemeinen Bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 1814, en J. Stern (comp.), *Thibaut und Savigny*, Berlin, 1914, reimpression, Darmstadt, 1959, págs. 41 y 47.

contra el *Manual de Historia del Derecho Romano*, de Hugo (6). Hugo trata de demostrar la «racionalidad» del Derecho romano histórico por «la mostración y comprensión histórica de su génesis», para calmarse «con una buena razón» con la «deducción a partir de las circunstancias», incluso ante leyes «monstruosas» y determinaciones «sin principios ni sentimientos» (el derecho de matar al deudor, la esclavitud, los niños como propiedad del pater familias, etc.), aunque «no satisfacen ni siquiera muy mínimas exigencias de la razón» (§ 3). De lo que se trata para Hegel, de modo positivo, es de tomar el Derecho privado romano en la medida en que se ha convertido en base de la legislación actual; se plantea la pregunta de qué es lo que se ha convertido en fundamento del derecho con la revolución política y con el surgimiento de la sociedad civil\*. Con estas transformaciones, los conceptos del Derecho romano se funden y se llenan con la sustancia

(6) GUSTAV HUGO, *Lehrbuch eines zivilistischen Kurses*, t. III: *Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian*, 1799, 1806, 1810, 1815, 1818, 1820, crf. Nota 11, 1832, págs. VIII y ss.

La crítica de Hegel a esta obra es una polémica de principio con la escuela histórica del Derecho. Después de que la filosofía del Derecho de la Escuela hubiera separado del Derecho positivo el concepto del Derecho fundado en la naturaleza del hombre, y a continuación «tergiversado» la diferencia entre aquél y el derecho natural o «derecho filosófico» hasta hacerlos «opuestos y contradictorios», la escuela histórica del Derecho emprende para Hegel el intento de hacer superfluo el concepto filosófico y sustituirlo por «el conocimiento a partir de causas históricas más próximas o más lejanas». En sí, «la preocupación puramente histórica» tiene «su mérito y su dignidad en su esfera propia», el equívoco radica para él en que pretende asumir la tarea de la teoría filosófica y elevar así «la explicación y justificación histórica... al significado de una explicación válida en y por sí». Cuando sucede esto, se pone «lo relativo en el lugar de lo absoluto, la apariencia exterior en el lugar de la naturaleza de la cosa» (§ 3). Respecto de la relación de Hegel con Savigny, que al ser nombrado aquél en Berlín hacía ya ocho años que tenía allí la cátedra de Derecho romano, resulta significativo que evite nombrarlo en este contexto. Sobre las premisas teóricas del antagonismo entre «los colegas berlineses Savigny y Hegel», «que degeneró en parte en pasiones personales», cfr. R. SCHMIDT, *Die Rückkehr zu Hegel und die strafrechtliche Verbrechenlehre*, Stuttgart, 1913, págs. 22 y ss.; LENZ, *Geschichte der Universität zu Berlin*, Halle, 1910, II, 1, págs. 390 y ss., refiere los conflictos que surgieron posteriormente con el nombramiento del discípulo de Hegel E. Gans y que llevaron finalmente a que Savigny se retirara totalmente de los asuntos de su facultad; sobre esto, cfr. la colección de los documentos correspondientes a la controversia, *ibid.*, t. IV, núm. 186-194 y 233-243.

\* La expresión que traduzco por «sociedad civil» es «*bürgerliche Gesellschaft*» (y análogamente «*bürgerliches Recht*» por «Derecho civil», etc.), con lo que en alemán queda implicado, mucho más que en español, su carácter histórico determinado. Esto no basta, sin embargo, para adoptar la versión «sociedad burguesa», pues ésta tiene connotaciones críticas posteriores y no alude a la instancia específica a que se refiere Hegel, continuando y transformando la tradición del pensamiento político. Sobre este punto es especialmente instructivo el artículo de M. RIEDEL, *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs* (El concepto hegeliano de sociedad civil y el problema de su origen histórico), en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, págs. 135-168. (N. del T.)

que pertenece al mundo actual. Mientras que en el Derecho romano histórico la persona designa aún una categoría particular de seres humanos, que en el «derecho de la persona particular» incluye el «derecho a esclavos y las relaciones familiares en un Estado de falta de derecho» (§ 40), con la moderna sociedad civil se establece el derecho de la persona en cuanto tal y con ello la capacidad jurídica del hombre en cuanto hombre; es decir, de todos los hombres, y la libertad se eleva sin limitaciones al rango de principio y concepto del derecho.

De allí parte Hegel en su exposición de la administración de justicia civil, correspondiente a la sociedad civil: «Pertenece a la cultura, al pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona universal, en lo cual somos *todos* idénticos. El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano» (§ 209). Con ello, la libertad, en cuanto libertad de todos, se convierte en el concepto del derecho; ha llegado a tener «validez», ha alcanzado «realidad objetiva». Con la sociedad civil y su derecho llega a su culminación la historia universal de la libertad, que comenzó en Grecia. Lo que en el pensamiento del derecho racional sólo vale «en sí» como idea del derecho, ha penetrado ahora en la realidad política, se ha convertido en concepto y principio de todo derecho positivo. De este modo, todo derecho positivo surgido históricamente pierde su derecho en la medida en que contradiga el principio de la libertad y el derecho humano. En su defensa del «viejo buen derecho» contra la «idea» que ha devenido «concepto del derecho», se muestra para Hegel la impotencia de los partidarios de la Restauración; «extremo de la rígida obstinación en el derecho de una situación desaparecida», no es más que «el movimiento contrario de lo que comenzara hace veinticinco años en una nación vecina y encortrar entonces resonancia en todos los espíritus, que en la Constitución de un Estado no debe reconocerse la validez de nada que no pueda reconocerse según el derecho de la razón» (7).

4. Partiendo del Derecho romano como base del Derecho civil, e interpretándolo a partir del fundamento de la libertad, la *Filosofía del*

(7) *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, WG 6, 395. Por principio, el tiempo no es principio jurídico para Hegel. Un «derecho secular y realmente positivo» perece «con razón si desaparece la base que era condición de su existencia» (ibid., 397). Cfr. la *Verfassung Deutschlands*, de 1802, en «Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie», ed. por G. Lasson, 1913, pág. 7 (hay traducción castellana: *La Constitución de Alemania*, Aguilar).

*Derecho* puede comprenderse como la teoría filosófica de la realización de la libertad en la existencia actual de todos como seres libres. Esto hace que a Hegel, aún retomando la teoría del derecho natural y racional de la Escuela, tenga que ir al mismo tiempo y necesariamente más allá de ella, para plantearse la cuestión de la razón inmanente de las transformaciones actuales. Su «relación con la realidad», definida por aquélla por la separación del derecho racional del derecho positivo, se ha convertido en un «equivoco», del que hay que «arrancar» a la filosofía para volver a comprender que ella, «por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real» (Prefacio). Esto determina, desde el punto de vista del contenido, la tarea de la *Filosofía del Derecho* en relación con las transformaciones de la época actual. Queda atrás toda forma de deducción inmediata de las reglas jurídicas a partir de la idea. Cuando la libertad ha devenido concepto del derecho, no se trata ya de concebirla en el en sí de la posibilidad, sino en su realización. La libertad, que en el derecho natural de la Escuela sólo podía ser pensada como algo perteneciente «en sí» a la naturaleza del hombre, ha salido ahora del estadio de la «posibilidad» y llegado a la existencia. Partiendo de la «voluntad que es libre», la *Filosofía del Derecho* trata, por lo tanto, de comprender el «sistema jurídico» como el «reino de las libertades realizadas» (§ 4). Con ello lleva a su determinación el fundamento sobre el que se basa el derecho establecido con la sociedad civil. Todo lo que trata sucesivamente la *Filosofía del Derecho* en los «estadios del desarrollo de la idea» —el derecho privado, la moralidad, el matrimonio, la familia, la sociedad, el Estado en cuanto administración y dominio— pertenece así a la teoría de la libertad y su realización. Mientras que la discusión sobre el derecho natural, en el fondo, no ha conseguido hasta hoy superar el concepto abstracto de naturaleza humana, que se limita al «en sí» o al ser natural e inmediato, Hegel comprende, por el contrario, la realización de la libertad en el contexto de la totalidad del mundo espiritual ético que ha resultado de la historia universal. Lo que ha devenido sustancia de todo orden jurídico y político con el principio de la libertad y el derecho de la revolución política, lo concibe no en el elemento del deber ser y el postular, sino de un modo concreto como «situación histórico-universal» (8).

(8) Con la teoría de la realización de la libertad y la naturaleza humana, Hegel recoge el núcleo de la filosofía práctica de Aristóteles: cfr. RITTER, *Naturrecht bei Aristoteles*, págs. 146 y ss., 166 y ss. La referencia al concepto aristotélico de naturaleza realizada, a diferencia de la naturaleza como posibilidad, se confirma inmediatamente en el § 4 con la determinación de que «el mundo del espíritu»

5. En este contexto se sitúa la teoría de la propiedad de Hegel. A diferencia de todos los intentos de la época de derivar la propiedad de una construcción de su surgimiento o deductivamente de la naturaleza humana —tal como en la filosofía de la Escuela—, la *Filosofía del Derecho*, en cuanto «captación de lo presente», parte de las relaciones establecidas en el Derecho civil, en el que seres libres, en su carácter de personas, están unidos entre sí a través de cosas con el carácter de propiedad (9). Pero aquí reside también su dificultad. La

es una «segunda naturaleza»; cfr. Aristóteles, Pol. I, 2, 1252, b 32-34. Cfr. también F.D., § 10: «El entendimiento permanece en el mero ser en sí y de acuerdo con él llama a la libertad una "facultad", lo cual es justo en la medida en que en esta concepción la libertad no pase de ser una posibilidad»; pero de este modo sólo puede ver su «realidad» como la «aplicación a una materia dada», «que no pertenece a la esencia de la libertad». En las clases Hegel lo ilustró haciendo referencia al niño: «El niño es hombre en sí, tiene razón sólo en sí, sólo posibilidad de la razón y la libertad, y es libre sólo según el concepto». Así se confirma el principio general de que «lo que es sólo en sí, no es en su realidad efectiva» (§ 10 Agr.). La teoría aristotélica de la realización de la naturaleza como «praxis» se mantiene, por lo menos formalmente, hasta la filosofía práctica del siglo XVIII. A Hegel le es dada por Christian Wolff; cfr. *Ph. pr. univ.*, § 122: «quicquid naturaliter possibile est... ad actum perducitur»; las acciones de los hombres están, pues, por naturaleza dirigidas a la realización total de las posibilidades dadas en su naturaleza (perfectio) (cfr. I, § 103). Pero en la teoría deductiva de la Escuela, separada de la experiencia y de la realidad histórica, esta realización se limita la «moralidad» en cuanto determinación sólo interna de la acción, tal como lo retiene Kant. Hegel, por el contrario, concibe a la realidad institucional, ética, social y estatal como el «reino de la libertad realizada», con lo que vuelve a imponer la posición aristotélica de que la naturaleza del hombre no llega a su realización «por naturaleza», sino ético-políticamente, en la polis y en cuanto polis.

(9) Es característico de la filosofía de Hegel no eliminar y suplantar las teorías anteriores, sino superponerlas, conservándolas. De este modo evita «la solidificación y el aislamiento de cada uno de los principios y sus sistemas», para contrarrestar la «tendencia» de las partes de «constituirse en el todo y lo absoluto» (cfr. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, WG I, pág. 525 y ss.). En su teoría de la propiedad se integran la fundamentación iusnaturalista, la deducción a partir del trabajo, que tiene su origen en Locke y es fundamental para la economía política, la teoría legal en el sentido de Montesquieu, y también la determinación que variando el principio del trabajo hace Fichte de la propiedad como derecho fundamental de la persona, de acuerdo con el «principio de todo juicio jurídico» por el que toda propiedad se basa en «la unión de la voluntad de muchos en una voluntad» (FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, ed. por Medicus, WW, t. 2, págs. 133 y ss., 116, 216 y ss.). Dado que Hegel llega a su propia posición al convertir a la filosofía en la comprensión de la razón existente en la realidad histórica contemporánea, las teorías recogidas se unen en la tarea de determinar *hermenéuticamente* como existencia de la libertad a la propiedad que se ha formado en la historia universal y se ha establecido con la sociedad civil y su derecho de la persona. De este modo, Hegel lleva a la teoría de la propiedad más allá del estado alcanzado anteriormente. Supera tanto su teoría deductiva, en todas sus formas, como todos los intentos de deducir el concepto de propiedad de una hipótesis sobre su surgimiento temporal, «cuando el mundo fue poblado por primera vez por los hijos de Adán o Noé» (J. LOCKE, *The Second Treatise of Government*, ed. by Th. P. Peardon, Nueva York, 1952, c. 5, núm. 36, pág. 22), o retrocediendo del estado del hombre «civilizado» al del «salvaje», a la «condition de l'homme naisant» (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, ed. bilingüe francés-alemán, ed. por K. Weigand, Hamburgo, 1952, págs. 114, 192).

libertad fundada en la propiedad que Hegel pone al comienzo del movimiento que conduce a la realización de la libertad tiene fuera de sí todas las relaciones sustanciales del ser humano. Por eso Hegel llama al derecho privado «derecho abstracto»; la «esfera exterior de la libertad» que corresponde a la propiedad (§ 41) es, en cuanto lo «contrario de lo sustancial» (§ 42), sólo «algo formal» (§ 37). Pero esto no significa, sin embargo, que para llegar a lo esencial haya que pasar de la propiedad del Derecho civil a la moralidad, la familia, la sociedad y el Estado. De este modo se pasaría por alto la tesis fundamental de la *Filosofía del Derecho*, según la cual todos los órdenes ético - espirituales sustanciales de la libertad también acceden a la existencia con la propiedad del Derecho civil. La esfera abstracta y exterior de la propiedad establecida por el Derecho privado es comprendida así por Hegel como la condición de posibilidad de la realización de la libertad en la totalidad de la extensión de su sustancia religiosa, política, ética. La libertad del hombre, en cuanto libertad perteneciente a la historia universal europea, alcanza su existencia en la libertad abstracta de la propiedad: «La libertad que tenemos es lo que denominamos persona, es decir el sujeto que es libre, libre para sí, y se da una existencia en las cosas», en la medida en que «para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia» (§ 33 Agr.). Hegel ha sido el primero en Alemania en comprender que por la «acumulación de riquezas» y la «dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo» (§ 243) la sociedad civil futura, a causa precisamente de las relaciones de propiedad establecidas por ella, se realizará en la transformación de todas las relaciones históricas. Sin embargo, puede decir que con la propiedad burguesa accede a la existencia la libertad cristiana: «Hace ya un millar y medio de años que la libertad de la persona ha comenzado a florecer gracias al cristianismo y ha devenido un principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. Pero la libertad de la propiedad se podría decir que es reconocida como principio sólo desde ayer y en pocas partes. La historia universal da así un ejemplo del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia, en oposición a la impaciencia del opinar» (§ 62). Hegel concibe, pues, la libertad que establece el Derecho civil con la propiedad como existencia de la libertad en todos los estadios de su realización. El significado de esta remisión, de su sustancia histórica y metafísica a la propiedad abstracta del Derecho civil, separada de aquélla, será posteriormente, o bien rechazado como inversión especulativa, o bien incomprendido, con lo que se le condenará a su total desaparición.

Si se pregunta por el fundamento de esta remisión se verá que ella resulta de que Hegel, para comprender lo que es, se rehúsa a quitarle a la libertad del derecho algo de su carácter abstracto o a agregarle algo. Al dejarla tal cual es e investigarla a fondo en su interpretación, lleva al concepto lo que hace necesaria la vinculación de la libertad de la persona a cosas con el carácter de propiedad y lo que constituye, por lo tanto, su verdad.

6. La abstracción de la libertad en el Derecho civil se basa en que el ser libre —en este caso no la «personalidad», el hombre en toda la extensión de su ser humano— es la persona que se da «una esfera exterior a su libertad» (§ 41) y tiene así «su primera realidad en una cosa exterior» (§ 41 Agr.). Jurídicamente, cosa \* es toda cosa corporal (res corporalis) en la medida en que pueda estar en una relación jurídica. La cosa, y por lo tanto la propiedad, se definen en consecuencia por ser «lo distinto del espíritu libre», «algo carente de libertad, de personalidad, de derecho» (§ 42). Mientras que en el Derecho romano histórico la persona era aún un estado particular y los hombres podían, por lo tanto, ser tomados también como cosas carentes de libertad, el moderno Derecho civil sólo admite que valgan como cosas las cosas naturales y lo que puede considerarse «exterior», «carente de personalidad» (§ 42). Pero esto no significa que sea posible equiparar simplemente las cosas con las cosas naturales. Estas sólo devienen cosas si pueden entrar en una relación jurídica y están así a disposición del hombre, mientras que todo lo natural que se sustrae por principio a estar a disposición del hombre, tal como el sol y las estrellas, no es cosa en sentido jurídico. Hegel recoge lo anterior para reconducir posteriormente el concepto de cosa dado y así determinado al movimiento que en él se había solidificado. Toda propiedad de la que, en cuanto cosa, el hombre puede apropiarse supone en sí misma la acción y la intervención activa de los seres humanos, con la que se quita su independencia a lo natural y se lo pone a disposición de los hombres. Detrás de la aparente solidez cósmica que tiene la propiedad, en cuanto cosa, se esconde para Hegel el movimiento, el proceso histórico, con frecuencia prolongado, de preparación activa de la naturaleza, por el que es transformada en cosa y, en cuanto cosa,

\* En esta oración, y en el resto de la interpretación, el autor contrapone «Ding» (cosa material) y «Sache» (cosa, en cuanto ya está en relación con la persona y, por lo tanto, contiene en sí un proceso histórico). Por ello, la «Versachlichung», a la que por falta de alternativa en español traduzco por «cosificación» (págs. 12 y ss.), se distingue radicalmente de la «cosificación» (*Verdinglichung*) de Marx y las teorías que parten de él. (N. del T.)

tomada en posesión por los hombres. A la cosa, en cuanto propiedad, pertenece, por lo tanto, la «toma de posesión», en la que pongo algo natural bajo mi «poder exterior» (§ 45, § 46). Hegel recoge esta determinación, al igual que las demás subdivisiones tradicionales de la propiedad en toma de posesión corporal, elaboración, designación, uso de la cosa, etc., porque contienen la verdad de que el «aspecto real y la realidad efectiva» de todas las cosas, en cuanto propiedades, radica en lo que los hombres hagan de ellas y con ellas al apropiárselas, transformarlas y aprovecharlas (cfr. § 59). Cuando se toma la cosa inmediatamente como algo natural queda descontado, por lo tanto, que la naturaleza que ha devenido cosa no posee en sí consistencia ni independencia. Recibe su determinación de la intervención del hombre; al poner éste su voluntad en ella, la cosa adquiere un fin que «no tiene en sí misma» (§ 44). Por eso Hegel ha llamado a la «elaboración» la «toma de posesión más adecuada a la idea» (§ 56). Ella supone, «subjétivamente», que ya se han desarrollado todas las formas de acción con las que el hombre, en primer lugar corporalmente, luego ampliando la mano, «ese gran órgano que no tiene ningún animal» (§ 55 Agr.), con «fuerzas mecánicas, armas, instrumentos» interviene en la naturaleza, la transforma y la elabora convirtiéndola en cosa. Pero a este aspecto «subjetivo» se une al mismo tiempo el «objetivo»: En el «trabajo de la tierra, cultivo de plantas, domesticación, alimentación y cuidado de animales», en «las instalaciones que permiten la utilización de fuerzas elementales y materias primas», lo que le hago a la naturaleza no es para ella algo «exterior»; es «asimilado» y se convierte con ello en una determinación por la que la naturaleza que ha devenido cosa por la elaboración se diferencia en sí misma de la misma naturaleza que, no afectada por elaboración alguna, no se encuentra en manos y a disposición del hombre (§ 56). Por eso, la naturaleza elaborada y la relación natural del hombre basada en ella no pueden ser comprendidas para Hegel por ninguna filosofía que parta de una naturaleza que esté independiente frente al hombre y que estaría dada, por lo tanto, de modo inmediato a la intuición y la representación. Una filosofía tal es ciega a su propio supuesto histórico, no ve que la naturaleza sólo puede ser objeto cuando se ha convertido en cosa y el hombre ha devenido con ello su sujeto: «La llamada filosofía que atribuye a las cosas individuales inmediatas, a lo impersonal, realidad en el sentido de independencia y verdadera interioridad y ser por sí... es refutada inmediatamente por el comportamiento de la voluntad libre frente a estas cosas. Si para el intuir y el representar las llamadas cosas exteriores tienen

apariencia de independencia, la voluntad libre... es, por el contrario, la verdad de esa realidad» (§ 44). Esta verdad, pasada por alto en una filosofía tal e ignorada por el supuesto de una relación sujeto-objeto constante, es la situación histórica en la que la naturaleza deja de ser el «mundo inmediatamente dado» y es elaborado por los hombres para convertirse en la naturaleza que, en cuanto cosa, tiene en sus manos sólo la «apariencia de independencia», porque en cuanto objeto suyo ella es el mundo en el que el hombre tiene presencia sin que tenga que estar efectivamente presente en «este espacio» y en «este tiempo» (§ 56). En las notas manuscritas para las clases, Hegel señala: «El hombre, señor sobre todo en la naturaleza, sólo por él la existencia, en cuanto existencia, de la libertad... sólo el hombre libre» (Hoffmeister, pág. 327). En el mismo sentido interpreta la forma simbólica de la designación, correspondiente desde antiguo a la propiedad: el «signo» puesto «en la cosa» por el hombre señala lo esencial. Lo señalado no vale ya por lo que él mismo es; «al proporcionar un signo y poder adquirir algo con él», el hombre manifiesta «su dominio sobre las cosas» (§ 58, § 58 Agr.). Por eso para Hegel no existe ya ninguna posibilidad de derivar la libertad a partir del estado natural del hombre o de un concepto de naturaleza constante y ahistórico. En esto radica la verdad del Derecho civil abstracto y de su libertad, limitada a la relación de personas a cosas; el hombre, que en cuanto ser natural sólo es libre «según el concepto, sólo «en sí», y «según la posibilidad», solamente puede devenir libre *actu* al liberarse de la falta de libertad del estado natural y convertir la naturaleza en cosa, quebrantando su poder. «El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el Derecho y la ciencia del Derecho» está, por lo tanto, por principio más allá de «la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí (§ 57) (10). La libertad de la persona y la cosificación de la natura-

(10) Ya en su discusión de los «modos de tratamiento científico del derecho natural», en la época de Jena, Hegel había criticado el supuesto de un «puro estado natural del hombre». Este es una «ficción» y una «abstracción de los hombres», que se introduce como una «hipótesis» para la «denominada explicación de la realidad», para poder partir de una unidad originaria en la que «se haya puesto la menor cantidad posible de multiplicidad». Pero esta unidad es algo «no real», meramente imaginado, y en cuanto objeto de pensamiento es la unidad más débil de la que es capaz el principio de la multiplicidad; surge «al abstraerse de todo lo que vagamente pueda suponerse que pertenece a lo particular y perecedero». Con la eliminación de «toda la energía de lo ético», el estado natural así determinado sería «el caos» (WG I, 449 y ss.). Qué es el hombre y qué es el espíritu, sólo puede comprenderse para Hegel por principio en su realización (actualitas) ética e histórica, cuando su cultura está acabada. La cultura no es algo «exterior» para el ser humano actual, como pretenden «las representaciones acerca de la inocencia del estado natural y la candidez de las

leza van necesariamente juntas. Para Hegel no hay ninguna posibilidad de argumentar sobre la libertad y la falta de libertad con razones a favor y en contra tomadas de la naturaleza del hombre: la libertad sólo existe históricamente y *actu* cuando el hombre ha dejado tras de sí el estado natural y ya no es, por lo tanto, un ser natural en relación con una naturaleza que tiene poder sobre él. «La pretendida justificación de la esclavitud (en todas sus fundamentaciones: la fuerza física, la prisión de guerra, la salvación y conservación de la vida, el mantenimiento, la educación, los beneficios, el propio consentimiento, etc.)... y todas las perspectivas históricas sobre el derecho de la esclavitud y el señorío, se basan en el punto de vista que toma al hombre como ser natural, según una existencia que no es adecuada a su concepto» (§ 57). Lo mismo vale para todos los intentos de derivar el dominio de la fuerza y la superioridad natural. Por eso Hegel se dirige contra la «crueldad» de la ciencia política de von Haller, que reivindica el «dominio de los más poderosos» porque correspondería al «orden de la naturaleza» en cuanto «eterno orden divino». De este modo se aduciría contra el principio del Derecho el orden de la naturaleza por el que «el buitre despedaza al inocente cordero» y «los más poderosos tienen todo el derecho de saquear por más débiles a los crédulos que necesitan de su ayuda», haciendo así pasar «lo absurdo por palabra de Dios» (§ 258). Cuando se vuelve real la libertad en el derecho de la persona sobre cosas, se torna injusta toda forma de «dominio» basada en el estado natural del hombre y en el orden de la naturaleza. El dominio en la forma del estado supone, en la libertad del derecho, que el hombre ya no puede considerarse como ser natural (§ 57). Por ello, la situación en la que las personas se dan exis-

costumbres de los pueblos incivilizados». Es este ser humano mismo y supone que «la candidez natural» sea «elaborada y transformada» (§ 187). Lo mismo vale para el Derecho; en todas sus determinaciones se basa en la «personalidad libre», «lo contrario de la determinación natural», y «el estado natural» es, «por lo tanto, un estado de violencia e injusticia del que no puede decirse nada más verdadero que hay que salir de él» [*Enciclopedia* (1817), § 415]. Quien se imagine que el hombre «en aquel estado ha vivido en la conciencia pura de Dios y la naturaleza, de cierto modo en el centro de todo lo que nosotros conquistamos con esfuerzo, en el punto central de toda ciencia y arte» no sabe «qué es la inteligencia, qué es el pensamiento». Puesto que «el espíritu es *ἐνέργεια, ἐντελέχεια* (energía, actividad), que nunca descansa y que, por lo tanto, sólo se encuentra «a sí mismo en su trabajo», su concepto «no es lo primero, sino lo último» (*Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Introducción, publicada con el título *Die Vernunft in der Geschichte*, por Hoffmeister, Hamburgo, 1955, págs. 161 y ss.; cfr. además *FD*, § 18 Agr., § 19). El estado natural del hombre es siempre un estado de mera posibilidad (v. supra, nota 8) y es, por lo tanto, «abstracto y fundamentalmente incapaz de convertirse en base de la teoría del Derecho, de la sociedad o del Estado, independientemente de que se lo piense como «guerra aniquiladora» (WG I, 450) o como «estado primitivo de perfección» (*Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 161).

tencia en cosas es el comienzo de la libertad. Pero esto, al mismo tiempo, lleva implícito para Hegel que la libertad general del Derecho civil sólo puede realizarse históricamente en el terreno de la sociedad civil, porque con su dominio racional sobre la naturaleza culmina la historia de la liberación del hombre del poder de la naturaleza en su fundamental cosificación. A toda teoría que trate de desvalorizar la civilización y la sociedad moderna como caída y disolución de un ser del hombre originalmente bienaventurado, tal como se le presentaran a Hegel en el rousseauismo y en la poetización romántica del origen y de una naturaleza inmediatamente originaria, la *Filosofía del Derecho* le opone la positividad histórico-universal de la dominación racional de la naturaleza: «como si el hombre, en el llamado estado natural..., viviera en libertad». Al ignorar el «momento de liberación» que «reside en el trabajo» (§ 194), esta opinión no puede ver que el hombre sólo puede ser libre *actu* cuando la naturaleza se ha cosificado y ha devenido propiedad del hombre en cuanto objeto a su disposición. La existencia de la libertad está ligada, pues, para Hegel, a la liberación práctica del poder de la naturaleza. Este conocimiento, al que Hegel accede en la época del surgimiento de la sociedad civil, tiene, hasta hoy y en contra de toda forma de teoría de la decadencia, la fuerza de la elemental verdad de que el derecho de todos los hombres a la libertad de ser hombre, establecido por el derecho humano, está indisolublemente unido a la sociedad moderna y a su dominio racional sobre la naturaleza. Con este conocimiento se vuelve al mismo tiempo comprensible por qué en el proceso de modernización, máquinas, tractores y estaciones eléctricas se transforman en símbolos de la libertad que movilizan la pasión de participación más que la libertades políticas y espirituales aisladas, tomadas por sí mismas. Estas últimas no tienen existencia concreta sin la cosificación de la naturaleza supuesta en las relaciones de propiedad y sin la superación, posibilitada por ella, de todas las dependencias provenientes aún del estado natural. Hegel ha sido el primero en ver esto en Alemania y en comprenderlo como la verdad del Derecho civil y de su libertad abstracta, limitado a la relación de personas a cosas con el carácter de propiedad.

7. Pero a esta libertad le corresponde al mismo tiempo el que con ella los individuos, en cuanto personas, limitados a la relación con cosas, sólo «tienen existencia para el otro» a través de cosas, es decir, «como propietarios» (§ 40). La cosificación de todas las relaciones de persona a persona es la otra cara de la propiedad. En el terreno de la sociedad civil, no se limita a la relación con las cosas naturales

exteriores. Implica también que todas las capacidades y habilidades de la persona se despersonalicen y adopten en cada estadio la forma de la «cosa» para funcionar socialmente como «propiedad». En el terreno de la sociedad civil esto vale sin limitación. Del mismo modo que las cosas exteriores, todas las «aptitudes, ciencias, artes, lo religioso mismo (prédicas, misas...), invenciones», «conocimientos, capacidades» quedan sometidos a la cosificación y equiparados como «objetos de contrato» y «cosas reconocidas» en el modo de la compraventa. Hegel señala, por cierto, que se tendrán reparos en llamarlas inmediatamente «cosas», pero lo que aquí ocurre es que lo que para el hombre es algo «interior», se «enajena» y adquiere una «existencia exterior», con lo que es puesto bajo la determinación de cosa (§ 43). En esta cosificación de todas las relaciones radica para Hegel el principio general de la sociedad civil. La relación natural que le es constitutiva arrastra tras de sí a los individuos en cuanto personas. Por eso, en el contrato aparece jurídicamente lo universal de la sociedad civil, en la medida en que su «esfera» se caracteriza como «la mediación por la que se tiene una propiedad no sólo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino al mismo tiempo mediante otra voluntad y, por lo tanto, en una voluntad común» (§ 71). La «mediación», que alcanza de este modo su forma jurídica en el contrato, es por una parte lo positivo de la sociedad civil: en la cosificación tiene por sujeto a la «persona concreta», «que es para sí un fin particular» (§ 182); en cuanto «personas privadas», los individuos son sus ciudadanos «que tienen como finalidad su propio interés» (§ 187). Por eso Hegel la llama «el campo propio y verdadero en el que la libertad tiene existencia» (§ 71). Pero al mismo tiempo, con la cosificación de todas las relaciones y su reducción al trato delimitado por la compra, venta, adquisición, enajenación y comercio, ella es el poder de la «división y la «diferencia» (§ 33, § 182 Agr.), que separa la existencia social de los individuos, en sí mismas y en sus relaciones mutuas, de todo vínculo sustancial, personal y ético, y pone como único principio social general el «principio egoísta», «en su realización», según el cual «cada uno es fin para sí mismo y todo lo demás es nada» (§ 183, § 182, § 182 Agr.). Con esta abstracción de un ser cosificado y enajenado, «la satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo» puede destruir «la particularidad» de los individuos y su «concepto sustancial» y «la sociedad civil ofrecer... el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas» (§ 185). Todo lo que se aducirá posteriormente como cosificación y destrucción de

todo vínculo personal humano contra la sociedad burguesa y su libertad individual, «que no admite más lazo que el desnudo interés» (Manifiesto Comunista), ya se encuentra en Hegel. Pero mientras que la teoría revolucionaria conduce a considerar que la liberación de la naturaleza es el auténtico núcleo social de la libertad constitutiva de la sociedad burguesa y la opone a su forma de propiedad, Hegel insiste, sin embargo, en que la propiedad tiene que tener el «carácter de propiedad privada» (§ 46). Por encima, en cierto modo, de la negatividad que también según él la caracteriza, se aferra a que la relación de personas limitada a cosas no sólo es la condición de posibilidad de la liberación de la naturaleza, sino también de la libertad de los individuos: en ella «mi voluntad deviene objetiva, en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo» (§ 46), en la medida en que «yo mismo, inmediatamente en cuanto individuo» y voluntad libre, «me vuelvo objetivo en la posesión» (§ 47). En el contexto de la *Filosofía del Derecho* esto quiere decir inequívocamente que en la sociedad civil llega a su realización la «personalidad en sí misma infinita del individuo» en cuanto tal. Más adelante lo dirá de modo explícito; por primera vez en la historia, el Derecho civil le da su derecho al «desarrollo independiente de la particularidad», del que «Platón... no pudo dar cuenta» más que excluyendo su principio de su «estado únicamente sustancial», hasta en «su comienzo mismo», en «la propiedad privada y la familia» (§ 185) (11).

La cosificación abstracta, en la que la sociedad civil se limita a la relación natural del hombre y crea la condición de la libertad por la transformación de la naturaleza en cosa, tiene, pues, para Hegel al

(11) Por eso, para Hegel la revolución de 1789 está en conexión histórica e interna con la Reforma dentro de la historia de la libertad cristiana de todos. Después de que en la segunda surgieran la «subjetividad y la certeza del individuo», «la época que va desde entonces hasta nosotros no ha tenido ni tiene otra tarea más que dar forma en el mundo a este principio... El derecho, la propiedad, la eticidad, el Gobierno, la Constitución, etc., tienen que determinarse ahora de modo universal para que sean racionales y acordes con el concepto de la voluntad libre» (*Philosophie der Weltgeschichte*, WG 11, págs. 523 y ss.). De este modo, la libertad de la subjetividad y su realización se transforman para Hegel en sustancia y fundamento del Estado moderno. Frente a la idea afirmada durante casi un siglo de que su filosofía del Estado, sólo en los últimos años se ha vuelto a comprender la posición central que ocupan la individualidad y su libertad subjetiva en la filosofía de Hegel. Ya en 1934, H. Heimsoeth ha señalado en su ensayo *Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie* (Bl. F. Dt. Phil. 8, 1934/35, 127 y ss.) que Hegel, «en el marco del pensamiento del Estado» está «muy alejado de la tendencia de aniquilar como un capricho al individuo, su interioridad y autonomía» (145). Para mostrar que «el pensamiento de Hegel está determinado decisivamente por la lucha por el reconocimiento y preservación de la individualidad» (15), H. Schmitz ha realizado una bonita investigación sistemática, *Hegel als Denker der Individualität* (Meisenheim/Glan, 1957).

mismo tiempo el significado de que ella —ahora en la exteriorización de todas las relaciones entre personas— engendra la libertad en toda la extensión de su sustancia histórico-universal como «mundo del espíritu» (§ 4) y da a la personalidad en cuanto persona la libertad en que ella es capaz de existir en cuanto tal. La exterioridad de la sociedad civil, en la que, por un lado, ofrece el espectáculo del libertinaje y la miseria, es, por otro lado, para Hegel la existencia de la libertad individual.

3. Mientras que esta división, constitutiva de la sociedad, se convertirá más tarde en el problema con cuya solución se intentará reconquistar la unidad perdida del ser humano por la negación, ya sea de lo histórico sustancial o de la sociedad condenada a su no ser carente de espíritu, Hegel, en cambio, comprende que la abstracción, la cosificación, la exteriorización de todas las relaciones en forma de una división es al mismo tiempo el poder de lo positivo y de lo negativo. El mismo movimiento en el que la sociedad se limita al mundo de cosas y separa con ello al hombre socialmente de su ser histórico, tiene en cuanto tal la consecuencia infinitamente positiva de que la personalidad sólo en cuanto persona abstracta y propietario se disuelve en la sociedad y sus funciones, y de este modo puede convertirse en sujeto de todos los ámbitos del ser humano, tanto interiores como éticos, que la sociedad pone fuera de sí. El significado de esto lo ha mostrado Hegel respecto de la forma jurídica de la enajenación, constitutiva de la propiedad. En primer lugar, ella implica que a la cosa y a las relaciones mediadas por cosas les pertenece la posibilidad de retirar de ellas mi voluntad (cfr. § 65). Pero con ello aparece un segundo factor: en el terreno de la moderna sociedad civil y con su derecho, en el que toda persona está diferenciada por principio de las cosas, la enajenación supone la inenajenabilidad de la persona misma, con la certeza de que es capaz de tener para sí e intangible por la sociedad su ser propio, tanto interior como exterior. Por ello, y a diferencia de todos los ordenamientos jurídicos premodernos, siempre basados en vínculos personales y religiosos sustanciales, para Hegel se convierten en bienes propios inajenables aquellos «que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión» (§ 66). Esta es la razón por la que para Hegel la libertad de la propiedad es el principio con el que la libertad cristiana alcanza por primera vez existencia: al limitarse a las relaciones de cosas entre las personas, es decir a las relaciones mediadas por la

propiedad, la sociedad libera al individuo en cuanto personalidad para convertirse en sujeto de todo lo que constituye tanto la riqueza como la profundidad del ser espiritual personal y ético, no afectado entonces por cosificación ninguna.

9. Hegel también ha visto, por lo tanto, que la cosificación de las relaciones de trabajo es el principio fundamental que constituye la «diferencia... entre un esclavo y el peón actual o el jornalero asalariado» (§ 67 Agr.). Su libertad consiste en que no pueden alquilarse a sí mismos como «cosas» ni «enajenarse» con la forma jurídica del contrato, sino que sólo pueden hacerlo temporalmente con su fuerza de trabajo y el uso de sus habilidades. De este modo, la enajenabilidad de la persona en su esfera propia se convierte en barrera insuperable y en injusticia toda forma de dominio del estado natural. «De mis habilidades particulares, corporales o espirituales, de mis posibilidades de actividad puedo enajenar a otro producciones individuales y un uso de ellas limitado en el tiempo, porque con esta limitación se mantienen en una relación exterior con mi totalidad y universalidad» (§ 67; cfr. § 80). Con esto la libertad se convierte por primera vez de modo limitado, en principio de una sociedad. En cuanto mundo cósico del trabajo, la sociedad moderna no sólo libera al hombre del poder de la naturaleza, sino que al mismo tiempo, con la cosificación del trabajo y de todas las relaciones laborales de forma que las capacidades sólo pueden ser enajenadas temporalmente como cosas y propiedades, eleva la libertad al rango de principio universal; a la persona en sí, en cuanto personalidad, le deja libre su ser sí mismo y su realización. Por eso empresarios y trabajadores no se relacionan entre sí como el amo y el esclavo en el estado natural, sino como personas. Este es para Hegel el sentido racional de las modernas relaciones laborales; con ellas se impone la libertad de todos, aunque en primer momento en la forma de la miseria. El ser libre, en cuanto persona, recibe la libertad que trasciende la sociedad y su mundo de cosas de tener su vida como vida propia y de ser sí mismo como personalidad. Esto se funda para Hegel en el principio jurídico de la persona y la propiedad; éste lleva a la existencia la idea de la libertad en relación con todos los seres humanos en cuanto personas. Con la división que constituye la sociedad civil en forma de cosificación, todos los individuos devienen, en cuanto personalidad, sujetos del mun-

do espiritual humano, en toda su riqueza mediada por su origen histórico-universal (12).

10. Por eso Hegel rechaza como una «confusión» la división del derecho hecha por Kant y otros autores, en derecho personal, real y personal real (13). Con ella no se tiene en cuenta que con el Derecho civil accede a la existencia la libertad de la personalidad en la persona y la propiedad. Si «se mezclan indiscriminadamente» los ámbitos de

(12) En la *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* («MEGA», ed. Rjazanow, Francfort, 1927, I 1,1, págs. 403 y ss.), Marx se ha ocupado solamente de la relación en que está para Hegel la propiedad privada con el Estado, especialmente de su posición respecto del «mayorazgo». Critica que en la *Filosofía del Derecho* «la independencia de la propiedad privada tiene en el derecho privado un significado diferente que en el derecho público» (517 y ss., 522). Hegel da de este modo un «doble significado», lo que muestra que «interpreta una concepción del mundo antigua en el sentido de una nueva» (522). En los *Manuscritos de 1844*, publicados por S. LANDSHUT con el título de *Nationalökonomie und Philosophie* (KARL MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, págs. 225 y ss.), la propiedad privada es concebida como la «expresión sensible» de que «el hombre se ha vuelto objetivo para sí mismo» (239) y de que la «esencia subjetiva» de la propiedad privada, «en cuanto actividad existente para sí, en cuanto sujeto, en cuanto persona, es el trabajo» (228). Mientras que en esta determinación es evidente la relación no sólo con la economía política inglesa, sino también con las teorías de Hegel y Fichte, la diferencia de principio con Hegel resulta de que para Marx «la naturaleza que aparece en el acto de nacimiento de la sociedad humana... la naturaleza real del hombre, tal como surge, aunque en forma alienada, por intermedio de la industria, es la verdadera naturaleza antropológica (245). De este modo desaparece para Marx la determinación sustancial del hombre como subjetividad; con la identidad del ser social y el ser humano, la propiedad privada, en cuanto objetivación sensible del hombre, es caracterizada, por lo tanto, al mismo tiempo por la alineación en la que «se torna un objeto extraño e inhumano», con lo que su «expresión vital se convierte en su enajenación vital; su realización, en una pérdida de realidad, en una realidad extraña» (239). Mientras que con la determinación de la libertad de la persona a partir de la subjetividad Hegel introduce en la teoría de la propiedad aquello que no puede surgir del ser humano puesto por la sociedad, en Marx la propiedad es concebida de un modo exclusivamente social, en concordancia con el concepto de sociedad como «verdadera naturaleza» del hombre.

(13) Cfr. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797, § 22. Kant define el «derecho personal de tipo real» por la «posesión de un objeto exterior, en la medida en que es una cosa, y de su uso, en la medida en que es una persona», y atribuye a este derecho el «régimen doméstico». La teoría del matrimonio así fundamentada por Kant, que lo asimila a las situaciones de la «adquisición» (§ 23) y del contrato, ha sido rechazada por Hegel como algo «vergonzoso» (§ 75). Esto muestra para Hegel que una teoría de la libertad subjetiva que no se continúe en una teoría de su realización no está por principio en condición de comprender las instituciones jurídicas y éticas. Así como Kant, al recurrir a la relación persona-cosa (contrato), tiene que introducir en el matrimonio el concepto de «cosa», que contradice su sustancia personal, la teoría estética romántica de la subjetividad de Schlegel conduce por otra parte a rebajar al matrimonio a un elemento del «arbitrio de la inclinación sensible» (§ 164). Si la realidad sólo pertenece a la libertad de la subjetividad en la forma de un material dado para su aplicación, no se puede llegar a comprender la naturaleza especulativa de las relaciones sustanciales que constituyen la familia y el matrimonio en cuanto instituciones.

la persona y la personalidad, «los derechos que tienen su supuesto en relaciones sustanciales como la familia y el estado, y aquellos que se refieren a la simple personalidad abstracta», se perderá precisamente el sentido del ser persona, que trasciende la sociedad y su cosidad abstracta. Por eso Hegel concibe al derecho real como derecho personal; con él se reconoce el «derecho de la persona en cuanto tal» (§ 40). La sociedad civil, al establecerse como un mundo de cosas cuyo sujeto son todos los individuos en cuanto personas, se convertirá, en la culminación de la liberación del hombre de la naturaleza y en cuanto poder de la diferencia y la separación, en la condición para que por primera vez en la historia de la humanidad al hombre, en cuanto hombre, le corresponda la posibilidad de ser «personalidad» y de darse existencia y realidad a sí mismo y, por lo tanto, a la libertad, con la riqueza del ser humano formado históricamente y finalmente en el horizonte de todas las culturas.