

EL ATOMISMO COMO NO-MUNDO: ALGUNAS NOTAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

Atomism as Non-World: Some Notes on Hegel's Political Philosophy

Cristina GARCÍA GONZÁLEZ
Boston University
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6463-4480>

Enviado: 13 de junio de 2023
Aceptado: 27 de junio de 2023

RESUMEN

Mi trabajo recorre algunas ideas de la filosofía política hegeliana basadas en la convicción comunitaria del autor: la visión de la sociedad civil de su tiempo como el mundo del atomismo, la crítica al sufragio como principal método de toma de decisiones políticas, la reflexión sobre la familia, las corporaciones y el Estado como instituciones no regidas por lógicas de contrato entre individuos, y el lugar no prescriptivo que Hegel concedió siempre a la reflexión filosófica.

Palabras clave: Hegel; Comunidad; Atomismo; Economía política; Corporación.

ABSTRACT

My paper goes through some ideas of Hegelian political philosophy based on the communitarian conviction of the author: the vision of the civil society of his time as the world of atomism, the critique of suffrage as the main method of political decision-making, the reflection on the family, corporations and the State as institutions not governed by logics of contract between individuals, and the non-prescriptive place that Hegel always granted to philosophical reflection.

Keywords: Hegel; Community; Atomism; Political economy; Corporation.

1. INTRODUCCIÓN

En 1793, los seminaristas de Tübingen murmuraban acerca de un milagro acontecido en los Champs-Élysées. Un joven teólogo apellidado Schelling traducía al alemán la letra de *La Marseillaise*, y en la plaza del mercado se había visto bailar a los estudiantes Hegel y Hölderlin alrededor de un árbol de la libertad.¹ Muchos años después de aquel día, el profesor Hegel todavía recordaba a sus estudiantes berlineses cómo la Revolución Francesa había sido celebrada por «todos los seres pensantes» (Hondt 2002, 62).² La filosofía política hegeliana alzaba su vuelo al atardecer de aquel pasaje histórico.³

Si bien las obras de Hegel sobre filosofía política abren numerosas posibilidades de investigación por lo que respecta a su evolución intelectual, existe también una misma coherencia de fondo en todas ellas. La visión hegeliana sobre el Derecho se opone siempre a la tradición que promueve «la limitación de la libertad de cada uno con el fin de conseguir la armonización y la convivencia de todas las libertades individuales» (Amengual 1988, 93; GW, v. 14/1, §29). Para Hegel, la libertad nunca es concebida como una apetencia atómica ontológicamente previa a la existencia de una comunidad (GW, v.

1. Durante el período revolucionario francés se extendió el ritual de plantar árboles de la libertad. Nacido con la Revolución Americana, simbolizaba el enraizamiento de una nueva forma de Estado que debía crecer y fortalecerse para las generaciones futuras.

2. La interpretación de la Revolución Francesa por parte de los filósofos alemanes es una cuestión problemática. A pesar del entusiasmo general hacia el episodio revolucionario, para Hegel, como también para Kant, el tiempo conocido como el Terror es una radicalización del pensamiento ilustrado y su fracasado empeño en crear Estados a partir de la mera razón individual (GW, v. 14/1, §258). Existe actualmente otra interpretación historiográfica sostenida por Florence Gauthier (1992). Según esta, el campesinado católico francés y la facción jacobina no se deberían a valores ilustrados sino al antiguo pensamiento iusnaturalista, basado en los derechos universales de toda comunidad humana. Esta línea de investigación merecería una valoración crítica de los juicios emitidos por Hegel.

3. En 1802 aparecieron sus primeros trabajos: *La Constitución de Alemania* y *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Más tarde, Hegel publicó los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820) y dio comienzo a sus circundantes lecciones universitarias. Un último compendio sobre la cuestión está recogido en el Espíritu Objetivo de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) así como en el último texto de Hegel, publicado anónimamente y conocido hoy como *Sobre el proyecto de reforma inglés* (1831).

14/1, §194),⁴ de modo que la comunidad es anterior al individuo tal como ya lo había sido para Aristóteles:

La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como puede ser una mano de piedra: pues tal será una mano muerta. [...] Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (*Política* I, 2, 1253a13-14).

La forma comunitaria en la filosofía hegeliana no es pues una institución a posteriori, una reunión de individuos apriorísticos que pactan para establecer un deber-ser. Como consecuencia de estas ideas, el Derecho de una comunidad no puede ser inventado artificialmente sino que emerge del mismo hacer intersubjetivo, se halla en la práctica de la vida en común, en la organización existente de las necesidades y en la reproducción de la vida. Bajo mi punto de vista, estos son principios hegelianos que impugnan el individualismo antropológico y que permiten distanciar la filosofía de Hegel de la ruptura utilitarista con el viejo iusnaturalismo, tal como sugirió Norberto Bobbio (1967, 56), o bien afirmar, con Dalmacio Negro Pavón, que la filosofía del Derecho de Hegel es una «subsunción» histórica de aquel viejo iusnaturalismo comunitarista (1979, XXIV).⁵ En este sentido, la Revolución Francesa espoleó la filosofía hegeliana como una voluntad de aprehender la génesis del

4. Manfred Riedel habla de una ruptura significativa entre el pensamiento político de Thomas Hobbes y la tradición aristotélica, base esta última de la tradición occidental de la Edad Media y del pensamiento católico de la primera Modernidad. En el *Leviathan* de Hobbes, la comunidad dejaba de experimentarse como un espacio de buen vivir del cual emerge el entendimiento humano. Lo natural pasa a representar un estadio original de salvajismo, necesariamente coartado por la organización estatal. Manfred Riedel situó a Hegel en la estela de Hobbes por creer que el estado ha sido creado gracias la actividad política humana (1984, 61). Bajo mi punto de vista, sin embargo, la filosofía política hegeliana no puede considerarse plenamente de inspiración hobbesiana. A pesar de no creer en comunidades naturales que estén al margen de la historia y del hacer humano, Hegel se refiere frecuentemente a la «costumbre ética» como «naturaleza» (GW, v. 20, §513) y al «mundo del Espíritu» y al «sistema del Derecho» como «segunda naturaleza» (GW, v. 14/1, §4).

5. En el antiguo Derecho Natural, solo una concepción previa de la comunidad humana instituida por Dios permitía pasar luego al plano del Derecho positivo mediante decisiones políticas de la ley humana. Esto es: el sentido de las leyes estaba siempre en íntima conexión con la ética del pueblo, y lo justo no era un «imperativo categórico kantiano» exterior sino una práctica «felicidad colectiva» (Negro 1979, XXIV).

mundo contemporáneo sin caer en una visión individualista, conservando la tradición de las comunidades éticas.

Mi breve trabajo recorre algunas ideas hegelianas basadas en esta convicción comunitaria: la visión de la sociedad civil y de la economía política como el mundo del «atomismo» (GW, v. 20, §523),⁶ la crítica al sufragio inglés como principal método de toma de decisiones políticas, la reflexión sobre la familia, las corporaciones y el Estado como instituciones no regidas por lógicas de contrato entre individuos sino como uniones éticas, y el lugar no prescriptivo ni profético que Hegel concedió siempre a la reflexión filosófica.

2. EL ATOMISMO COMO NO-MUNDO

En 1830, Hegel explicaba su coetánea sociedad civil como un cúmulo de «personas que no tienen como fin suyo la unidad absoluta sino [...] su particularidad», como «el sistema del atomismo», como una «mera interconexión» (GW, v. 20, §523).⁷ Hegel está hablando del despliegue de la burguesía, de las manufacturas urbanas en competencia, de la enorme desigualdad entre los seres humanos. Como dice José María Ripalda, el filósofo alemán está describiendo el mundo atómico de la «lucha del todos contra todos,» de la competencia individual que resulta de la disolución del feudalismo (Ripalda 2016, 288).

A este respecto, Hegel escribe en sus *Principios de la Filosofía del Derecho* que los economistas clásicos han proporcionado el entendimiento o *Vers-tand* propio de este mundo de la sociedad civil:

[La economía política] muestra el interesante proceso de cómo el *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios

6. Hegel define así el término «atomismo,» contra el que su filosofía se dirige: «En los tiempos modernos, el modo de ver atomístico se ha hecho más importante en el campo *político* que en el físico. Según este modo de ver, el principio del estado es la voluntad de los *singulares* en cuanto tales, lo que atrae [a las voluntades] es la particularidad de las necesidades o inclinaciones, mientras lo universal, el estado mismo, es la relación extrínseca del contrato» (GW, v. 20, §114).

7. En la Grecia clásica, contrariamente, toda individualidad era fundamentalmente entendida como representante de relaciones comunitarias. Los sujetos singulares no se definían aisladamente sino como miembros de una familia, de un clan, de una polis. Ver sección «El Espíritu verdadero: la eticidad» de la *Fenomenología del Espíritu*.

simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna (GW, v. 14/1, §189).

El veredicto de Hegel es aquí sutil. Al referirse a la economía política como «entendimiento,» la está calificando de pensamiento abstracto, de manejar tan solo los «principios simples» de la realidad. Con ello, Hegel indica que el conocimiento ofrecido por los economistas citados acerca de la actividad humana no ofrece una comprensión racional e histórica de la actividad humana generadora del capitalismo, crítica muy parecida a la que llevará a Karl Marx, algunos años después, al escribir *El Capital* como una crítica de la economía política. Recordemos que la economía clásica presentaba el mundo como una agrupación de individuos que, guiados por su naturaleza, producen bienes y pactan intercambios buscando el beneficio propio. Que Hegel llame a esto «entendimiento» quiere decir que se trata de un pensamiento representativo, cosificado. Esto significa que el mundo es producido de tal modo que aparece ante nosotros como si por naturaleza fuésemos intercambiadores, utilitaristas, ahorradores, egoístas, y hasta incluso puede resultar forzoso y provechoso regirse por estos principios morales en el mundo real de la sociedad civil, como si otros modos de obrar no fuesen en absoluto posibles. Sin embargo, eso no da cuenta de la razón verdadera del mundo: el ser humano, desespecializado y sin una naturaleza fija, produce mundos históricos mediante su actividad intersubjetiva y libre. Incluso el mundo de la competencia capitalista y su modo atómico de aparecérsenos, el creer que el hombre es un lobo para el hombre o que el ser humano es comerciante por naturaleza, son cuestiones fruto de la actividad comunitaria y de las relaciones sociales. El *homo economicus* no fue para Hegel el hombre total, ni sus relaciones históricas la explicación definitiva de las relaciones humanas. Si bien, como hemos visto antes, Hegel sí había asumido el saber legado por la economía clásica como un válido «entendimiento» que gobierna las «infinitas individualidades» de la sociedad civil,⁸ no lo aceptó como explicación última y total sobre el ser humano y el mundo.

8. A pesar de esta crítica al mundo atómico de la sociedad civil, es importante recordar que la existencia de una individualidad rica y autónoma es para Hegel algo fundamental en el Estado de Derecho (GW, v. 14/1, §57), basado en un vínculo recíproco entre el devenir de la comunidad y la subjetividad individual, singular, que exige ser reconocida. «Ni lo universal tiene vigencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran, en lo universal y para lo universal, y tengan una actividad consciente de esta finalidad» (GW, v. 14/1, §260).

La convicción comunitaria de Hegel le llevó a buscar y defender, en su Filosofía del Derecho, esferas de la vida en las que contrarrestar las lógicas del atomismo. Hemos entrado ya en el reino de la eticidad o *Sittlichkeit*, el reino de las costumbres comunes que sustentan cada mundo histórico.

2.1. *La eticidad: familia, corporación, Estado*

Para empezar, es pertinente recordar el reproche de Hegel a Kant respecto de su concepción del matrimonio, ya que para Kant consistía tan solo en una relación contractual entre individuos (Kant 2012, 24-27). A este respecto, Hegel escribe lo siguiente:

El matrimonio es esencialmente una relación ética. [...] considerarlo meramente como un contrato civil, representación que aparece incluso en Kant y en la que los arbitrios recíprocos se avendrían por encima de los individuos, rebaja el matrimonio a la forma de un uso recíproco de acuerdo con un contrato [...] el matrimonio debe determinarse por lo tanto de modo más exacto como el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y meramente subjetivo del mismo (GW, v. 14/1, §161).

El matrimonio no es, para Hegel, una transacción contractual entre individuos sino una relación ética que subsume toda la vida individual, el «acto de libertad» (GW, v. 14/1, §162) que es la unión estable y querida con un otro irremplazable, un hacer común que se objetiva. Posteriormente, la familia, como despliegue del matrimonio, será concebida por Hegel de este mismo modo (GW, v. 14/1, §158-180). Gabriel Amengual se refiere acertadamente a la familia hegeliana como una «satisfacción en el amor y la asistencia recíprocos», una «ayuda mutua» y una «instancia de solidaridad» (Amengual 2021, 298-299).

Otra de las instituciones éticas que Hegel reivindica es la corporación (GW, v. 14/1, §250-254). Las corporaciones aportan otro fuerte anclaje de vida ética a ese reino de los fines particulares propio de la sociedad civil. Estas aparecen en el seno del «trabajo industrial» (GW, v. 14/1, §204) y constituyen una «segunda raíz ética» después de la «familia» (GW, v. 14/1, §255). La corporación tal como Hegel la entiende no constituye un engranaje burocrático sino un órgano de fraternidad que cumple con funciones imprescindibles, como bien expone Salvi Turró:

Establecer un sistema de protección para la subsistencia de aquellos miembros que no lo consigan con su propio trabajo [...]. Ocuparse de la formación

profesional e intelectual de los miembros, compensando así la degradación humana ocasionada por el trabajo mecánico y ofreciendo un reconocimiento al mérito y al esfuerzo. Y, finalmente [...] acción solidaria y colectiva (2020, 22).

Para Hegel, la corporación ofrece a sus miembros capacitación laboral, entendida como un «suelo firme» y un «reconocimiento» hacia su hacer (GW, v. 14/1, §253). Conlleva también la pertenencia a un órgano supra-individual por el que velar y al que se enriquece con la propia actividad. Este tipo de experiencias permiten armonizar individuo y comunidad, así como mitigar las pasiones egoístas ampliamente presentes en una sociedad civil desorganizada:

Si no es miembro de una corporación autorizada, el individuo se encuentra falto de honor profesional y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el cual su subsistencia y su goce no son permanentes. Buscará, en consecuencia, su reconocimiento en la exposición de su éxito [...] y no podrá encontrar un modo de vida más universal que le sea adecuado. En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter accidental [...] la riqueza, al cumplir sus deberes con la corporación, deja de provocar el orgullo de su poseedor y la envidia de los otros. De esta forma, la honestidad recibe su verdadero honor y reconocimiento (GW, v. 14/1, §253).

La corporación revierte asimismo la pérdida de especialización y control sobre el propio trabajo, fruto de la explotación capitalista, ya que proporcionan un entorno de organización entre los trabajadores y de formación laboral autogestionada (Hegel 2005, 113-114). Dado que la corporación brinda este poder sobre la producción, capacita también a sus miembros para asumir responsabilidades sobre el devenir colectivo. ¿Quién conoce mejor que los miembros de una comunidad las propias necesidades y problemas a resolver, así como sus deberes hacia el mundo exterior? La toma de decisiones no es en la corporación una mera formalidad sino una cuestión orgánica. Las siguientes palabras de Hegel dan a entender que la participación política en el Estado que él imagina está mediada por estas corporaciones o clases:

Que *todos* individualmente deben tener participación en las deliberaciones y decisiones del Estado, ya que estos son miembros del Estado y sus asuntos son de *todos*, en los cuales ellos tienen *derecho* a estar con su saber y voluntad, es una representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el Estado [...] es [algo] fácil de entender porque permanece en la determinación abstracta de ser miembro del Estado, y el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones [...] El Estado concreto es el todo

articulado en sus círculos particulares; el miembro del Estado es un miembro de tal clase (GW, v. 14/1, §308).

En estas coordenadas se ubican las críticas hegelianas al sistema electoral liberal. El sufragio inglés que Hegel critica en su último texto publicado, que lleva hoy por título *Sobre el proyecto de reforma inglés* (1831), apuesta por una toma de decisiones atómica, en la que cada individuo forma su criterio de forma abstracta e individual y, puntualmente, lo traslada a las urnas. Este sistema, en el que «solo lo cuantitativo es lo práctico y decisivo,» provoca según Hegel un sentimiento de «cuantitativa insignificancia» en los votantes (GW, v. 16, 375). Lo mismo había expresado Hegel algunos años antes, en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*:

Acerca de la elección por medio de muchos individuos todavía puede ser observado que necesariamente, y especialmente en los grandes Estados, se manifiesta la *indiferencia* respecto al dar el voto propio, en cuanto tiene en la multitud un efecto insignificante, y el derecho al voto, este derecho que podría serle presentado como algo muy elevado, no aparece para el elector (GW, v. 14/1, §311).

La suma de voluntades propia del sufragio, además, habitualmente tan solo encubre la concesión de un poder abstracto a los gobernantes electos, a menudo corruptos. En dicho impreso de 1831 Hegel manifestó su antipatía hacia la tradición política inglesa de corte liberal, no regida «por principios racionales, abandonada al azar y al capricho de las fuerzas que van dominando sucesivamente, distribuidora y protectora de privilegios (¡no de derechos!)» (Bobbio 1967, 59; GW, v. 16, 378-379). Esta oposición hegeliana al sufragio no me parece una cuestión de aristocratismo sino de señalar su insuficiencia democrática.

Respecto de esto, en 1819, el pensador Benjamin Constant pronunciaba en el Ateneo de París su célebre discurso titulado *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. En su discurso se loaba la asamblea democrática de la Atenas clásica como una reliquia lejana y anacrónica. Los modernos, en cambio, sumidos placenteramente en el reino de la riqueza y de los objetivos individuales, no disponían de tiempo ni de la formación necesaria para organizar democráticamente un Estado. Por ello, era imprescindible delegar el gobierno en representantes políticos. Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, la aportación hegeliana a este debate puede ser resumida del siguiente modo: cuando la libertad consiste en ocuparse exclusivamente de los asuntos particulares y delegar en políticos, profesionales y

elegidos atómicamente, el cuidado de la totalidad ética, el individuo queda a merced de fuerzas ajenas y a menudo particularistas. La experiencia del mundo deviene, de este modo, profundamente escindida, y en ese estado de atomización el individuo experimenta una nula influencia sobre los asuntos del Estado. Contra esta contemporánea impotencia, Hegel apostó por una monarquía constitucionalista (GW, v. 14/1, §275-286) y un Estado corporativo (GW, v. 14/1, §250-254), antes que por un proyecto al estilo del sufragio censitario inglés. Sus razones, sin embargo, no me parecen tan reaccionarias como afirmaba Karl Marx en su juvenil *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (1843).

Entremos ahora en la cuestión del Estado. La tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) contiene una larga nota acerca de la participación política estatal. En ella puede leerse lo siguiente:

El agrupamiento de personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*: bajo este respecto el único fin del estado consiste en que un pueblo *no* llegue a EXISTIR *como tal agrupamiento* y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese Estado el pueblo sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino, el cual, sin embargo, no se destruye a sí mismo como lo haría el pueblo en tanto elemento espiritual (GW, v. 20, §544).

El Estado no aparece aquí como un instrumento de contención de individuos. Es, por el contrario, *populus*, comunidad de costumbres comunes.⁹ El individuo no debe sacrificar su libertad para que el Estado exista, sino que la comunidad es lo que precede y posibilita toda existencia individual. Como ya he dicho antes, esta concepción es rescatada por Hegel de la Antigüedad: el ser humano es social por naturaleza y solo la polis puede proporcionarle vida humana (Aristóteles, *Ética* I, 7, 1097b10). La libertad y el Estado no son aquí dos términos antagónicos sino profundamente dependientes, momentos

9. Es la filosofía ilustrada la que opone «costumbre» a «ley» y «tradición» a «racionalidad» (Bobbio 1976, 58). En el esquema hegeliano, en cambio, hay siempre correspondencia entre ambas dimensiones. Reynner Franco lo expresa del siguiente modo: «La insuficiencia de la reciprocidad para concebir relaciones entre costumbres y leyes o el logro de la eticidad como Estado se expresa en que los elementos de la acción recíproca requieren ser comprendidos como «momentos de un tercero, un superior [...] que es justamente el concepto» (2001, 59).

de una misma totalidad. El Estado es «la realización de la libertad» y una «totalidad ética» (GW, v. 14/1, §258).

Nada se ha vuelto más común que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de los otros; y de que el estado es la condición en la que tiene lugar semejante limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según estas formas de ver, la libertad se concibe solo como un capricho accidental (GW, v. 20, §539).

La totalidad ética es aquí entendida como la vida de un pueblo, la «libertad que se ha vuelto *objetiva* en cuanto que solo se realiza en la *comunidad y mediante la ley*» (Bobbio 1967, 75). Y la ley es, de este modo, la objetivación de un hacer emergido de las costumbres que reproducen la vida de una comunidad. La comunidad es previa a la ley, por lo que la ley no es creación arbitraria de legisladores. Tampoco es el fruto de una reunión atómica de individuos para fijar unas normas partiendo de «la bondad, el pensamiento o la fuerza» (GW, v. 14/1, §273). En esta concepción del mundo, un pueblo tiene siempre, para Hegel, «la constitución que le conviene y le corresponde» (GW, v. 14/1, §274), y no acepta leyes que no estén ya prefiguradas en sus costumbres.¹⁰

Para terminar, hay una última cuestión que me parece relevante tratar aquí, y que tiene que ver con la tarea que asigna Hegel a la filosofía en el prefacio a sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. En las últimas páginas de este, puede leerse una valiosa advertencia: La «filosofía es su propio tiempo aprehendido en pensamientos» (GW, v. 14/1, XXII), y ningún individuo puede «saltar por encima de su propia época.» Hegel está declarando que la filosofía debe limitarse a recoger la experiencia acontecida en el pasado, mostrando racionalmente la complejidad del mundo presente y de la actividad humana que lo genera, superando las visiones particulares y cosificadas. Esta visión se opone a aquellas concepciones del filósofo como guía para el futuro, como conocedor del deber-ser del mundo. Lo que el mundo deba ser será una construcción comunitaria e impredecible; la filosofía es tan solo el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer, yendo siempre por detrás de

10. Para ilustrar este principio, en los *Principios de la Filosofía del Derecho* se recoge el ejemplo de la fracasada invasión napoleónica de España. A pesar de que el francés pretendiese imponer una constitución propia de los países históricamente más avanzados, ello no fue posible al no hallarse en el sentir común de los españoles. «Porque la constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo» (GW, v. 14/1, §274).

lo acontecido. Hegel comprende que el mundo se crea masivamente y que la labor del filósofo es posterior a la acción intersubjetiva. El filósofo hegeliano es, pues, quien acompaña racionalmente el devenir del mundo y quien puede conocer la verdad pasada y la presente, pero no predice el futuro. Dado que la comunidad es libre, el futuro es una cuestión de acción de masas que no se puede conocer por avanzado.¹¹ Por ello, el filósofo tampoco debe ser necesariamente un dirigente político. En la concepción hegeliana, «no es tarea del derecho filosófico proponer un modelo completo y perfecto de legislación universal, ni criticar o reformar el Derecho positivo» (Bobbio 1967, 66). Con esto no quiero decir que la filosofía sea una acompañante improductiva del devenir histórico, porque comprender es siempre transformar. Esta concepción hegeliana de la labor de la filosofía me parece radicalmente anti-individualista.

La pérdida histórica de esta comprensión del papel de la filosofía está relacionada con la pérdida de una noción de lo que significa un mundo ético, una comunidad. Félix Duque, a lo largo de su trabajo titulado *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios* (1998), aporta una reflexión sobre este tema. Tras la muerte de Hegel y en la estela de las revoluciones europeas, algunos de los llamados jóvenes hegelianos sustituyeron la visión filosófica de su predecesor por una filosofía que debía dirigir y marcar la acción revolucionaria. Con el fracaso de 1848, que laceró el periodo subversivo abierto por la Revolución Francesa, aquellos jóvenes hegelianos pasaron a denostar la filosofía y a confiar únicamente en la voluntad o bien en la ciencia. Se abrieron entonces tres caminos filosóficos de ruptura definitiva con la tradición política hegeliana que he tratado de presentar brevemente, y que llegan hasta nuestro presente: a) la sustitución de la filosofía por la acción de pequeños grupúsculos sin reflexión sistemática, b) la sustitución de la filosofía como conocimiento del todo por corrientes sensualistas o irracionalistas y c) la vulgarización de la filosofía y su reducción a consignas esquemáticas y utilitarias con la intención de popularizarla programáticamente.

11. «Como Montesquieu, Hegel podría haber dicho: *Dans tout ceci, je ne justifie pas des usages; mais j'en rends les raisons*. Estas surgen del conocimiento práctico de la realidad; a sus ojos, son vanas las especulaciones acerca del deber ser, que no cabe deducir fuera de lo *existente*. Igual que para Aristóteles, también para Hegel la teoría verdadera consiste, sobre todo, en praxis» (Negro 1979, XLV).

3. CONCLUSIÓN

En mi texto, he aportado algunos elementos de la Filosofía del Derecho hegeliana que nos permiten pensar el mundo humano como una comunidad ética, contra las concepciones atomísticas e individualistas de la política y de la naturaleza humana. Estos elementos son la crítica de la economía política, la crítica del sistema electoral inglés, así como la defensa del matrimonio y de la familia, de la corporación y del Estado como uniones éticas. Por último, la visión hegeliana de la filosofía, no entendida como una guía prescriptiva sino como un saber que recoge el hacer de la comunidad, contribuye a fundamentar una concepción no individualista del devenir del mundo. Estas ideas delimitan una filosofía política hegeliana no liberal, y permiten rescatar el interesante concepto de la eticidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2011.
- AMENGUAL, Gabriel. «La Filosofía del Derecho de Hegel como filosofía de la libertad». *Taula* num. 10, (1988): p. 91-122.
- AMENGUAL, Gabriel. *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*. Granada: Comares, 2021
- BOBBIO, Norberto. «Hegel y el iusnaturalismo». Trad. Alejandro Rossi. *Diánoia* vol. 13 num. 13, (1967): p. 55-78.
- DRI, Rubén. *El movimiento dialéctico. De la Fenomenología del Espíritu de Hegel a los Grundrisse de Marx*. Buenos Aires: Biblos, 2019.
- DUQUE, Félix. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal, 1998.
- FRANCO, Reynner. «Fundamentación del Estado ético de Hegel». En AA.VV. *Derecho, Historia y Religión II. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. IV Congreso de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* (actas, edición digital). Salamanca: SEEH, 2011, pp. 53-65.
- GAUTHIER, Florence. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*. Presses Universitaires de France, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Vols. 14/1, 16 y 20. Hamburgo: Felix Meiner, 1968 y ss. (GW).
- HEGEL, G.W.F. *Sobre el proyecto de reforma inglés*. Edición y Trad. Edgar Maragat. Barcelona: Marcial Pons, 2005.
- HONDT, Jacques. *Hegel*. trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2012.

- NEGRO, Dalmacio. «Introducción». En Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, p. IX-LII. Madrid: Aguilar, 1979.
- PÉREZ, Sergio. «La acción y su fundamento». En VV. AA. *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, p. 143-167. México: Itaca, 2014.
- RIEDEL, Manfred. *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.
- TURRÓ, Salvi. *La crítica de l'economia política en Fichte i Hegel*. Discurso de recepción como miembro numerario del Institut d'Estudis Catalans, 2020. Disponible online: <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000285/00000042.pdf>
- RIPALDA, José María. *La nación dividida*. Madrid: Abada, 2016.

