

---

# *Dike, ius* o la libertad irrealizada. Sobre la abstracción del derecho en Hegel

*Dike, ius or the unrealized freedom.  
On the abstraction of law by Hegel*

---

**MAX MAUREIRA**

Universidad Diego Portales  
Santiago (Chile)  
Universidad de Hagen  
Instituto de Filosofía  
58084 Hagen (Alemania)  
maxmaureira@yahoo.com

**Abstract:** When Hegel speaks about law in abstract, he hardly mentions Roman law: given that Hegel knew about the latter, why does he not speak more about it? To clarify this question we must turn to the Greek term *dike* and its Latin counterpart, *ius*. From this we are alerted to how it is that, following the initiative of Kant, Hegel converts freedom into a supreme principle and constructs his own conception of law based on his concept of the spirit.

**Keywords:** Justice, Roman law, spirit, freedom.

**Resumen:** Hegel prácticamente no habla del derecho romano, sino del derecho abstracto: ¿por qué, pese a conocerlo, no lo menciona como tal? Aclararlo exige volver a lo que mienta el griego *dike* y el latino *ius*. Recién a partir de esto se advierte cómo es que, sobre esta base, y sobre lo que abre Kant, al convertir la libertad en principio supremo, Hegel construye su propia concepción del derecho, asentada en su comprensión del espíritu.

**Palabras clave:** Justicia, derecho romano, espíritu, libertad.

RECIBIDO: NOVIEMBRE DE 2013 / ACEPTADO: ENERO DE 2015

A l estudio de Roma, de sus instituciones, de su historia e incluso de su lengua, Hegel dedicó ya de joven muchos años de trabajo intenso. A sus, a veces, entusiastas primeras impresiones se oponen sus críticas posteriores, que llegan por momentos casi al menosprecio de lo romano<sup>1</sup>. Cuando se trata en particular del derecho, la situación no es muy distinta. Sin embargo, su conocimiento del mismo es lo suficientemente profundo como para desacreditar del todo esta herencia. Ocurre más bien que ella queda asumida en sus propios conceptos; por ello, en lugar de hacer mención explícita del derecho romano, Hegel se refiere siempre al derecho abstracto. Uno se pregunta entonces de inmediato: ¿qué es exactamente lo asumido del derecho romano en la hegeliana expresión *derecho abstracto*? Abstracto no es para él, desde luego, solo el derecho romano. Con todo, lo que debe interesar, antes de referir cualquier otra concepción jurídica, es en qué consiste la abstracción, tan esencial sobre todo a éste.

Quizás curiosamente, dado que conoce los textos jurídicos clásicos, Hegel apenas se refiere de modo explícito al derecho romano (*Römisches Recht*), tampoco menciona el término *ius* a secas (aunque sí algunos derivados, por ejemplo *ius ad rem*), ni tampoco, salvo de modo extraordinariamente escaso, la voz *ius civile*. Esto no es casual ni arbitrario. A él lo que le interesa es el concepto derecho, la esencia, la idea y no la generalidad del mismo. Su referencia al derecho romano, en términos abstractos, es consecuencia, pues, de tal consideración<sup>2</sup>.

- 
1. Una revisión general de sus primeros escritos se puede consultar, por ejemplo, en V. ROCCO, *La vieja Roma en el joven Hegel* (Maia, Madrid, 2001) 119-173. Con esta revisión contrasta la posterior, ejemplarmente expuesta en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en particular en la tercera parte. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, en E. MOLDENHAUER Y K. M. MICHEL (ed.), VII (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970) 339 ss.
  2. Sin perjuicio de ello, es indudable la influencia que ejercen sobre Hegel algunas obras jurídicas, comenzando por la de Heinecio, *Elementa iuris civilis* (1725), que cita en varias ocasiones (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 32, 98 y 215). A ella se agregan las de G. HUGO, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 36-37), que critica fuertemente, así como la de Friedrich Carl Savigny, que apenas menciona, pero que, veladamente, critica no menos (Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, § 211 agregado). Aun habría que mencionar un

Caracterizar el derecho romano como esencialmente abstracto exige volver entonces al *ius*, a su comprensión de conjunto, advirtiendo de este modo, en qué medida Hegel, al abordar el derecho abstracto, piensa precisamente en él. A estos efectos no se debe perder de vista que él conoce no solo la tradición romana sino también buena parte de la previa, y en especial la griega. Que se advierta tal cosa se debe a que, bien visto, hay una cierta similitud entre las fuentes griegas y las romanas que Hegel no pudo pasar por alto. Efectivamente, así como el latino *fas* guarda una relación estrecha con el griego *themis*, así también ocurre con el latino *ius* respecto al griego *dike*. Pues bien, esta relación es la que está en el núcleo de lo que Hegel no solo conoce, sino también da por supuesto. Por consiguiente, es preciso revisar primero con detención qué mienta *dike* y cuál es su relación con *ius* (I). Aclarado ello se posibilita el acceso no solo a lo común de ambos términos, sino también, y de modo paradigmático, el acceso a este otro concepto hegeliano: libertad, entendido en sus referencias kantianas o fichteanas, que son de una incuestionable influencia inmediata (II). Asumida la relación que tienen los términos *ius* y *dike* con la libertad, se arriba por fin a la cuestión de cómo articula Hegel la concepción jurídica antigua con la suya contemporánea, a saber, como momento de su propia interpretación (III).

---

par de obras más bien históricas, empezando por el monumental trabajo de E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. II, 491 y VII, 521 ss.) y la no menos influyente de MONTESQUIEU, *L'esprit des lois* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 407). Al respecto, y críticamente, cf. Villey, Michel, "Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie", en M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975) 131-151, así como C. MÄHRLEIN, *Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaften* (Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000) 106-133. Quienes reprochan a Hegel su escaso conocimiento de las fuentes primarias (limitadas, en especial, al Digesto), y su comprensión parcial de las mismas, así como su sesgada lectura de la literatura secundaria, pasan por alto, acaso con demasiada prisa, que su preocupación no es analizar la técnica jurídica de los juristas romanos, ni tampoco, históricamente, las instituciones jurídicas correspondientes, sino, más bien, abocarse a la esencia filosófica del derecho en su totalidad.

## I

Δίκη, *dike* aparece como voz ya en Homero y en Hesiodo. Es, por lo tanto, un término arcaico de, no obstante, significado múltiple. Lo que debe importar de esta antigua presencia a los efectos que aquí interesan es lo siguiente. Además de *logos*, como advertirá siglos más tarde Aristóteles, los hombres, afirma tempranamente Hesiodo, poseen, a diferencia de los peces, las fieras y los pájaros, que se comen entre sí, *dike* o, según se lee en las traducciones habituales, justicia, a veces traducido también por derecho<sup>3</sup>. Que los hombres dispongan de *dike*, de justicia o de derecho, no quiere decir que lo característico sea entre ellos, como de modo corriente se piensa, una norma determinada, escrita o no, tampoco una sentencia modelo, o acaso alguna disposición moral, ni tampoco, en fin, una costumbre, sino, originariamente, y más preciso, todo esto a la vez, sin distinción. Pues lo propio de todas estas acepciones en conjunto, con todo lo amplias e imprecisas que sean, es que ellas se refieren en Grecia, de la manera más primigenia, a la justicia, más exacto, entre familias. Cuando la referencia es, en cambio, a la justicia o al derecho que se ejerce al interior de cada una de ellas, no se la mienta con el término *dike*, sino con este otro: θεμῖς, *themis*<sup>4</sup>. Ahora bien, a diferencia de *themis*, cuya procedencia es divina, con *dike* lo mentado es un decir humano, el hecho de decir el derecho o la justicia, siendo entonces esto, decirlo, lo constitutivo suyo. Así se distinguen, en suma, los hombres de las fieras: diciendo la justicia. Pues bien, el hecho que se diga, esto es, decir el derecho o la justicia, que él o ella aparezcan *como* dichos, posibilita recién entonces su registro. Por eso es que

- 
3. Cf. HESIODO, *Trab.*, 277-280, propiamente: μὲν γὰρ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς ἄνθρωποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη γίνεσθαι, o sea: para peces, fieras y pájaros voladores, comerse unos a otros, puesto que no hay *dike* en ellos, pero a los hombres [Zeus] les dio *dike*, el bien supremo. Como ejemplo, cf. las traducciones de Adelaida Martín y María Ángeles Martín (HESIODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen* (Alianza, Madrid, 2005<sup>12</sup>) 89; y HESIODO, *Obras y Fragmentos* (Gredos, Madrid, 2006) 78.
4. Cf. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II (Pouvoir, droit, religion) (Éditions de minuit, París, 1969) 99-110, y R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* (Olms, Hildesheim, 1966) 18-56.

*dike* podrá llegar a asimilarse a las normas escritas (νομοι, *nomoi*), las cuales, ejecutadas en un caso concreto, devienen sentencia, se dicen *como* sentencia. A su vez, quien aplica las normas, es decir, quien las dice, comportándose de acuerdo con ellas, podrá llegar a ser considerado, justamente por tal razón, *dikaios*, justo. Y, asimismo, aquel que, por su parte, hace de esta aplicación una regularidad, actuando con justicia, la expresa *como* ἀρετή, *arete*, una excelencia: *dikaiosine*. Con lo cual, y resumidamente dicho, *dike* mienta en todas estas acepciones una mediación de los dioses, que es la que posibilita que los hombres, merced a la misma, actúen en justicia entre ellos, independientemente de cual sea su familia de origen.

Al contrario de *fas*, en la tradición romana posterior, *ius* tampoco supone un conjunto de normas divinas, sino, como el griego *dike*, la concreción o realización de las mismas entre los hombres<sup>5</sup>. Quienes realizan o concretan estas normas, se lee en las *Instituciones* de Justiniano, son los jurisconsultos; ellos tienen la autoridad para fijar (*condere*) el derecho<sup>6</sup>, siendo justicia, dice el mismo texto, la voluntad de dar a cada uno su derecho: *iustitia est...ius suum cuique tribuens*<sup>7</sup>. De este modo, lo que se presupone es que los jurisconsultos conocen lo justo en cada caso, esto es, y más preciso, sabiendo del derecho, de lo justo en general, y diciéndolo concretamente, lo que hacen es realizarlo, aplicarlo en un caso puntual o en otro. A este saber es al que se le llama en latín: *iurisprudentia*<sup>8</sup>. Ahora bien, propio de los jurisconsultos es tener, asimismo, en virtud de ello, *auctoritas*, que les es característica por disponer en tales casos del conocimiento de las cosas humanas y de las divinas<sup>9</sup>, siendo precisamente este conocimiento el que se expresa en sus sentencias, en sus fórmulas, en sus palabras, y a saber, como *iura*.

Común a este decir los *iura* en Roma, como en Grecia los *dikai*, es entonces lo siguiente: que en este decir se presenta, pronuncian-

5. Cf. P. NOAILLE, *Du droit sacré au droit civil* (Recueil Sirey, París, 1949) 16-36.

6. Cf. JUSTINIANO, *Instituciones*, en I. CALVO (ed. y trad.), (Centro editorial de Góngora, Madrid, 1915) I,1,8.

7. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1.

8. Cf. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1,1.

9. Cf. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1,1 y I,2,8.

dose, aquello que ajusta, que ensambla a los hombres entre sí. Con lo cual, gracias a este decir, o por medio suyo, el derecho revela el encaje del lugar de cada uno en la comparecencia conjunta que configura la comunidad, esa en la que unos se reúnen con otros, impidiéndose de esta manera que los mismos hombres se devoren recíprocamente. Bien, ¿qué relación tiene ahora todo esto con Hegel, y en qué sentido puede encontrarse un elemento común, como se viene sugiriendo, entre los *dikai* y los *iura*, entre *dike* y *ius*?

## II

Hegel menciona escasamente el término *dike*, pero sus referencias son inequívocas. Algo de pasada lo considera en sus lecciones sobre filosofía de la religión. Allí, teniendo en cuenta las figuras de lo divino —y aquí no debe olvidarse que *Dike* es originalmente una diosa griega— dice que en ella está contenido “solo el derecho estricto, *abstracto*”<sup>10</sup>. Agregando que ella es, considerada junto con las erinias, la “espiritualidad no desarrollada”<sup>11</sup>. Aunque aun no se aclara mucho con estas menciones, conviene consignarlas aquí, porque, si se las compara con las observaciones hegelianas referidas a Roma, y en particular al derecho romano (*Römisches Recht*), se apreciará su relevancia.

Como se sabe, propio del derecho romano es su paradigmática referencia a las personas (además de a las cosas y a las acciones)<sup>12</sup>, en función de las que justamente está el derecho: *nam parum est ius nosse, si personae, quarum causa statutum est, ignorentur*, es decir, “de nada serviría conocer el derecho si no tuviéramos noción siquiera de las personas en beneficio de las cuales fue establecido aquél”<sup>13</sup>. Pues bien, este concepto latino —*persona*—, central en el derecho romano, Hegel lo pone, ciñéndose a esa comprensión, en el centro de un apartado de la *Fenomenología del espíritu*, titulado *estado de de-*

10. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XVII, 104.

11. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XVII, 103.

12. Cf. JUSTINIANO, *op. cit.* I,2,12, donde se lee que el *ius* romano, todo él, se refiere “o a las personas, o a las cosas, o a las acciones”.

13. JUSTINIANO, *op. cit.*, I,2,12.

*recho* (Rechtszustand)<sup>14</sup>. Como *personas*, afirma él allí, se considera a todos en tanto cada uno<sup>15</sup>, de modo que cada uno, advierte, se diluye en esta igualdad comunitaria, pues, concebida una comunidad de iguales como suma de individuos particulares, uno no es más que un átomo de lo universal en ella. Luego, diciendo el derecho respecto a cada uno, a cada persona, se igualan unas respecto a otras, no teniendo lugar esta igualdad porque el derecho, desde luego, diga lo mismo respecto a cada uno, sino porque, en el decir el derecho, en el hecho de decirlo, uno no se distingue de nadie. Así como se dice respecto a mí, se dice respecto a ti, a cualquiera. Consiguientemente, y a esto apunta Hegel, la congregada jurídicamente es una comunidad vacía, en la que todos son formalmente iguales, una comunidad, en definitiva, en la que dar a cada uno lo suyo es dar lo suyo a cada uno. Bien, ¿por qué, a juicio de Hegel, esto es abstracto?, ¿por qué este estado de derecho de la persona es vacío? O, acaso antes, ¿por qué, si con esta referencia de Hegel el aludido es el derecho romano, o sea el *ius*, en lugar de mencionarlo, él lo refiere como “derecho abstracto”?, ¿en qué consiste, preguntado de otro modo, la abstracción que él mienta, por medio de la que evita su simple asimilación al derecho romano?

Considerado uno, en cuanto singularidad, respecto a otro, igualmente singular, a lo que se arriba es —esta es la consecuencia— a una universalidad vacía. Cada persona es un cualquiera, es decir, mera abstracción. A esta comprensión abstracta del derecho romano es a la que, sobre todo el Hegel maduro, se opone de modo sistemático, dando por sentado, no obstante, con toda la tradición precedente, el lugar central de la persona. Pero enfatizando ahora lo esencial de la misma, aclarándose a partir de ahí su lugar central en el derecho. Ciertamente: no se trata aquí de lo singular, *una* persona, tampoco del conjunto de las mismas, sino de todas y cada

14. Apartado que figura bajo A (el espíritu verdadero. La eticidad), dentro del capítulo sexto, dedicado al espíritu, en la parte BB (el espíritu), de la tercera (o sea la C), de las tres en las que se divide la *Fenomenología del espíritu*.

15. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, III, 355. Posteriormente, en la *Filosofía del derecho*, § 40, se reitera esta crítica a la persona entendida como status o condición. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 99.

una de ellas en su universalidad. O sea, lo referido ahora no son las relaciones entre las personas, o de ellas con las cosas, sino lo esencial, y en esta medida universal de las mismas, a saber, su libertad, un concepto sobre el que se ha de volver de inmediato, con el que, adviértase ya mismo, lo mentado no es la libertad de éste o del otro, sino ella en su universalidad, por tanto, en cuanto tal absoluta<sup>16</sup>. Absoluta no es, entonces, la suma de libertades, sino su esencia. O dicho en otras palabras: la libertad no es una determinación generalizada, sino lo esencial de cada uno; en tal sentido, solo en éste, ella es universal. Justamente esto es lo que expresa el término personalidad (*Persönlichkeit*)<sup>17</sup>. Ahora bien, que, por esto mismo, el derecho romano encuentre su paradigma en los *iura*, que ellos puedan ordenarse, recopilarse o sistematizarse (v. gr. *Corpus iuris civilis*), no constituye, ni puede constituir aun ninguna superación, ningún tránsito desde la particularidad a la universalidad del concepto<sup>18</sup>. Con este énfasis, Hegel no altera, sin embargo, el lugar central de la persona en la tradición romana, sino que transforma su comprensión y, con esto, en cuanto ella es su elemento central, la propia del derecho, cuestión que, en sus términos, se comprende mejor desde la filosofía madura de Hegel.

Cuando, redactando una obra tardía, como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel se refiere al derecho, lo hace dentro del apartado sobre el espíritu objetivo<sup>19</sup>. Refiriendo la tarea de la filo-

---

16. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 107.

17. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 99.

18. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 362. Quien resulta criticado veladamente aquí es Savigny, y con él toda la concepción consuetudinaria del derecho (v. gr. la inglesa), en la medida en que ella no alcanza, ni puede alcanzar ninguna universalidad, pues este conjunto de normas, generalizadas desde una particularidad, se mantiene en ella, sin acceder a lo esencial, lo universal, lo absoluto: la libertad. Cuando Anton Thibault, en este contexto, enfatiza aquello a buscar en la maraña de leyes y recopilaciones, o en la historia del pueblo que sea, v. gr. un “principio orgánico”, coincide entonces plenamente con lo que, llamándolo de otro modo, barrunta también Hegel. Al respecto, remito a la detallada versión castellana: THIBAULT y SAVIGNY, *La Codificación. Una controversia programática basada en sus obras, introducción y selección de textos*, en J. STERN (ed.), J. DÍAZ GARCÍA (trad.) (Aguilar, Madrid, 1970) 136.

19. Que, a su vez, se encuadra en la tercera parte de esta obra, referida a la filosofía del espíritu.

sofía del espíritu, que da título a este mismo apartado, Hegel indica que ella es el “conocimiento del espíritu”<sup>20</sup>. Qué relación tenga el derecho con el espíritu, o qué quiera decir esto del conocimiento del espíritu con el derecho, exige algunos pasos previos. Con el referido conocimiento, lo emprendido por la filosofía del espíritu no es otra cosa que un autoconocimiento por parte del mismo espíritu. Por lo tanto, de lo que se trata es de lo siguiente: el espíritu vuelve sobre sí, se esmera en conocerse, esto es, se autoconoce. A este conocimiento, añade Hegel, le son propios tres momentos, a saber: a) uno en el que el conocimiento versa sobre sí mismo, indagando lo que él es para él, en virtud del cual se dirige, no a lo conocido por medio suyo, sino al conocer en sí, envuelto en el conocimiento de cada algo, momento al que Hegel llama subjetivo: el momento subjetivo del conocimiento del espíritu; b) no obstante, continúa él, para que haya, para que, dándose, a saber, conociendo, el espíritu sepa de sí mismo, debe presentarse, debe realizarse, debe devenir real (*wirklich*) o, en otras palabras, debe ponerse, objetivarse a sí mismo, refiriendo Hegel este momento como objetivo: el momento objetivo del conocimiento del espíritu; c) con todo, este despliegue no acaba si el espíritu, enfatiza el mismo Hegel, no es capaz, a su vez, de reconocer que esto que él es en sí, una vez realizado, objetivado, deviene además para sí, esto es, si él, habiéndoselas consigo, no da cuenta de esta articulación que él mismo pone en relación consigo mismo, convirtiendo de este modo lo puesto, su saber acerca de ello, en y para sí. O dicho en otro giro: el espíritu debe hacerse cargo de explicarse en qué consiste este quehacer suyo, este conocer esto o lo otro, que es en lo que él, en sí, precisamente consiste, para que, de este modo, alcanzado este conocer, este autoconocer suyo, él mismo devenga también para sí, esto es, para que se convierta en absoluto: el momento absoluto del conocimiento del espíritu<sup>21</sup>.

Revisado cómo y desde dónde se articulan estos momentos del conocimiento del espíritu, se aprecia, dada su autorreferencia, que no se exige ir más allá del mismo espíritu. O sea, lo articulado

---

20. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 9.

21. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 32.

aquí no es sino una indagación acerca de su misma esencia. Bien: ¿cuál es entonces esta esencia, en la que consiste el conocimiento del espíritu, que, por su parte, explica la manera de este autoconocer del mismo espíritu? Respuesta de Hegel: la libertad, ¿por qué ella? Porque el espíritu, en cuanto libertad, eso que él es en sí, coincide con su propia existencia o realización<sup>22</sup>. Que el espíritu sea libre, que consista en la libertad, quiere decir, y esto es lo determinante, que él porta su propia distinción, que él se distingue en su realización por referencia a sí mismo. Así pues, y según lo dicho, la libertad, en la que consiste el espíritu en sí, si no se realiza, permanece puramente interior. Concretada, en cambio, de una manera o de otra, haciendo esto o lo otro, deviene exterior, es decir, y en suma, el espíritu se reconoce a sí mismo realizando su esencia libre. Que, sin embargo, uno sea libre, que sepa incluso de su libertad, como sucede en Grecia y Roma, no quiere decir aun que sepa de su esencia, esto es, de aquello en lo que consiste el ser libre. Pues bien, a Kant se debe haberlo advertido, y a Fichte haberlo profundizado, no reservando Hegel elogios a la hora de reconocerlo. Pero, no obstante, incluso ellos permanecen, a juicio de Hegel, en la abstracción. Hegel, en otras palabras, les dirige una crítica común a la que le dirige al derecho romano, si bien los términos en cada caso son distintos.

Conociendo en profundidad los trabajos de sus dos mencionados contemporáneos, Hegel sabe, en efecto, que, primero en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), y luego en la misma *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant, citando y siguiendo de cerca la tradición jurídica romana, tiene presente la paradigmática tripartición de esa tradición: entre derecho natural, de gentes y civil. Advierte por tanto también, en qué medida el mismo Kant desarticula no solo esta tradición sino también aquella otra, inmediatamente posterior, que tenía tal tripartición como trasfondo, v. gr. la del derecho natural, convirtiendo la libertad ahora en principio general<sup>23</sup>. Conoce por supuesto además, y esto no debe pasarse por

---

22. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 303.

23. Cf. M. MAUREIRA, *La tripartición del derecho romano y su influencia en la época moderna*, "Revista de estudios histórico-jurídicos" XXVIII (2006) 269-288.

alto, los trabajos sobre el derecho que se publican en el *Philosophisches Journal*, que él codirige<sup>24</sup>. A partir de todo esto, y pese a hacer pie en Kant, Hegel critica su sistematización, y hace lo propio con los *Fundamentos de derecho natural* (1796), de Fichte, una obra de considerable influencia<sup>25</sup>. Pregunta: ¿qué les critica *exactamente* a ambos? Principalmente esto: permanecer en la formalidad, es decir, convertir o haber convertido la libertad en el principio supremo del derecho, pero solo formalmente<sup>26</sup>. Con esto, bien preciso, lo que les reprocha no es que entiendan la libertad como principio supremo, que desvelen con ella la esencia del derecho, tampoco que la entiendan por antonomasia desde el sujeto, v. gr. radicalizando la autonomía de la voluntad, enfatizando la correspondiente libertad subjetiva, sino el vacío, la ausencia de contenido, la abstracción o, dicho en otras palabras, que presenten la libertad como mero pensamiento. Con sus palabras: la “libertad en la filosofía kantiana...es autonomía formal”<sup>27</sup>. Respecto a Fichte, a su filosofía en general, incluyendo por cierto la del derecho, afirma que: “es formación de la forma en sí”<sup>28</sup>. Aun le falta a esta forma, pues, contenido, aun falta en ellos, y en la tradición precedente, que la libertad, no solo se revele como el contenido esencial de toda determinación, sino que se realice como tal; falta, pues, que este contenido se manifieste, no en la parcialidad de cada determinación, sino en su absolutez, en su universalidad inmediata y que, a su vez, se lleve a su realización.

Con tales críticas, lo que Hegel enfatiza y pretende abordar es, en definitiva, la realización conjunta de la libertad, la disposición u objetivación universal del contenido de la misma. Solo realizándose, ella deja de ser pensamiento puro, mero principio. Aquí es

---

24. Entre ellos deben mencionarse los de SCHELLING, *Neue Deduktion des Naturrechts* (publicado en dos partes: en 1795, la primera y 1796, la segunda) y de MAIMON, *Über die ersten Gründe des Naturrechts* (publicado en 1795), aparecidos ambos en el referido, de nombre completo: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*.

25. Remito aquí a uno de los fragmentos encontrados a la muerte de Hegel, que se tituló *Sistema de eticidad*, obra en la que se advierte de modo evidente la influencia de Fichte.

26. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XX, 369.

27. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 67.

28. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XX, 388.

donde deben tenerse en cuenta los tres momentos revisados del espíritu.

Caso a caso, singularmente, la libertad se realiza por unos y por otros. Aunque todos y cada uno la realizan, determinan o concretan, es decir singularmente, en cada realización no deja de haber algo universal, siendo singular solo cómo se lo lleva a cabo. Pues bien, Hegel mienta el derecho a partir de las determinaciones singulares de la libertad, pero, por cierto, su énfasis no es una concreción particular u otra, sino ella en cuanto universalidad. Con esto las alusiones críticas a Roma se vuelven inevitables, ¿por qué? Pues porque la libertad de cada uno para actuar, para hacer esto o lo otro, si se recuerda, se relaciona allí estrechamente con la *iustitia*, esto es, con el dar a cada uno, a cada persona, lo suyo, pues, en cuanto *persona*, es decir, en cuanto uno que, formal, recíproca y reconocidamente, resulto igualado en relación con el resto por mi libertad, soy, en efecto, un cualquiera que reclama lo que le configura. Como cualquiera, lo que reclamo, respecto a otro también cualquiera, es, entonces, el ejercicio, la realización de la exterioridad de mi libertad, siendo ella lo esencial de tal realización<sup>29</sup>.

A su vez, como mi exterioridad está puesta respecto a las cosas, es decir, como mediante mi relación con ellas resulto puesto en relación con los demás, lo forjado a instancias de esta exterioridad subjetiva de la libertad es lo que, siendo mío, puede ser la exteriorización de cualquier otro: la *propiedad*. Por lo tanto, lo protegido por la propiedad es la mentada exterioridad ejercida por cualquiera respecto a una cosa también cualquiera, que Hegel comprende ahora como concreción de la esfera exterior de la libertad<sup>30</sup>. Así: al derecho, y en concreto al romano, siempre le es propia esta abstracción, el que cualquiera sea considerado respecto al resto como un particular cualquiera, y el que, también en relación con las cosas, cada una, la que sea, esté en una relación particular con un correspondiente cualquiera, representando todo ello lo exterior de la libertad.

---

29. Precisamente a esto se refiere el término *personalidad*. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 99.

30. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 102.

Consecuentemente, y para volver a las cuestiones que quedaron planteadas, aquello que Hegel asume como crítica, tanto de la comprensión griega, como de la romana, e incluso de Kant y Fichte, es la abstracción, pero incorporándola, no obstante, a su propia comprensión. O dicho de un modo acaso más preciso: la abstracción del derecho supone considerar solo un momento del despliegue del espíritu, refiriendo las concepciones jurídicas precedentes solo uno u otro de tales momentos, sin superar, por tanto, tal abstracción. Ahora bien, ¿cómo se supera ella?

## III

Refiriendo el abarcamiento de todas las determinaciones singulares de la libertad, Hegel llama la atención respecto a que ellas configuran un conjunto, ¿cuál? el de la existencia (*Dasein*) de la voluntad libre (*des freien Willens*). Siendo la esencia del espíritu, según se ha revisado, la libertad, su existencia, configurada mediante las determinaciones de ella, no es otra que la del mismo espíritu. Justamente esto, pues, la concreción de la voluntad libre, a saber, en su exterioridad, “es el derecho”<sup>31</sup>. Con el derecho se trata, en suma, de la libertad, de la esencia del espíritu, pero no solo como pensamiento puro, sino de ella consumándose, de ella en la medida en que se realiza, siendo esta realización, este posicionamiento externo, lo que Hegel considera derecho. Así, al igual que en Grecia con *themis*, en Roma con *fas*, la justicia o el derecho se dan, se ponen, a través del decir de los mismos; de modo que, dicha a los hombres, comparece, tiene lugar entre ellos y, con esto, tal justicia o derecho, revelada a los mismos, ya no es pura, no es *themis* o *fas*, sino que deviene *dike* o *ius*. Pero, no obstante, este aparecer suyo entre los hombres no revela todavía la realización de nada, si no se sabe de ello. Para que se concreten, para que, por tanto, según Hegel, se aclare la distinción considerada en ambas tradiciones, se precisa algo más que la simple distinción, es necesario que lo divino no solo se ponga, que se refiera, o acaso que se vuelva conciente, sino que devenga concepto, y

---

31. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 304.

que, como tal, se realice. A ello apunta él de modo crítico, y no solo refiriéndose a la antigüedad.

Así sucede también, en efecto, cuando se trata de Kant y de lo que él abre al poner la realización de la libertad en relación conmigo. Pese a que ahora yo sé de la libertad de mi quehacer (moral), y a que, asumiendo el mismo punto de vista, el mismo Hegel haga suya, con Fichte, la radicalización de este principio, lo enfatizado por ambos sigue siendo según él la libertad en cuanto mero pensamiento, la libertad irrealizada. Con sus referencias a ella como principio supremo, no se alcanza, efectivamente, nunca su realidad, sino que se permanece en el ámbito de la abstracción del pensamiento; la libertad no es aquí, dicho en otras palabras, más que una generalidad formal. El núcleo común de la crítica hegeliana a toda la tradición jurídica antigua y a la que inmediatamente le precede arranca justamente de esto.

A pesar de tener en cuenta entonces al derecho romano y, como trasfondo de la misma tradición, a la concepción griega, en los términos ya revisados, su crítica es más amplia. Se extiende a la tradición jurídica posterior, la del derecho natural, incluso a Kant y a Fichte, quienes, accediendo a la libertad que se sabe, disponiéndola como principio, tampoco consiguen superar su abstracción, dejando con ello en evidencia la carencia de un momento del espíritu, el de su realidad. En consecuencia, y he aquí lo decisivo, Hegel puede referir el acervo anterior en su conjunto como derecho abstracto. Con cada realización de la esencia del espíritu, es decir de la libertad, éste no se revela en tal esencia, permaneciendo el concepto de derecho en meras disposiciones jurídicas generales o presentado de un modo puramente formal<sup>32</sup>.

¿Cómo salir ahora de esta abstracción?, ¿cómo alcanzar o pasar a la, así entendida, esencia del derecho?, ¿cómo realizar esta esencia y que esa realización se entienda desde la misma esencia?, o preguntado de un modo hegeliano, y teniendo como presupuesto del mismo a la tradición jurídica precedente, esa que erige a la libertad en principio supremo: ¿qué contenido de la libertad es el que, una

---

32. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 36.

vez realizado (momento objetivo), ha de posibilitar que el espíritu se reencuentre, a su vez, consigo mismo (momento absoluto)? Al respecto, Hegel anota lo siguiente: “el ethos (Sitte) es lo que pertenece al espíritu de la libertad”<sup>33</sup>. ¿Cuál es entonces el contenido de la libertad, aquello que supera por tanto su abstracción? el *ethos*, y a saber, en la medida en que la voluntad es aquí “voluntad del espíritu y [en que] tiene un contenido sustancial que le corresponde”<sup>34</sup>. O sea, el *ethos*, el modo en que se revela todo el espíritu, a saber, en el inmediato quehacer conjunto de los hombres, es lo que constituye el contenido de la libertad o de la voluntad de la libertad. Acaso aun más claro: la voluntad de la libertad entre los hombres en su conjunto, y no la ellos como individuos, es el contenido de su realización universal, en el entendido que esta voluntad es la constitutiva del *ethos* común<sup>35</sup>. Así pues, a diferencia del derecho, que enfatiza de modo abstracto el momento subjetivo de la libertad; o de la moral, que la convierte en un asunto interior, propio de la conciencia; el *ethos* configura entre los hombres la realización absoluta del espíritu en su conjunto.

Asumida la realización objetiva de la libertad, en cuanto realización común de la voluntad individual (subjetiva), se arriba entonces a esto: lo que el saber del espíritu en definitiva sabe, es que, en cuanto pensamiento, él es la voluntad libre; es decir, él sabe que consiste en ella, que ello es lo que le constituye en sí; lo sabe y lo reconoce en su propia realización, en la concreción o en la determinación de su esencia, v. gr. la libertad. Que Hegel considere al derecho el reino de la libertad realizada<sup>36</sup>, quiere decir entonces que, en cuanto concepto, lo referido con él es el despliegue de su

---

33. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, II, 302.

34. *Ibidem*.

35. Aquello que se revela entonces como ethos, una palabra que Hegel traduce por Sitte, raíz en alemán de sittlich o Sittlichkeit, es el espíritu en su identidad consigo mismo. O mejor: el ethos es el todo, el conjunto en su verdad, en el que resultan absorbidas todas las negaciones, o sea, todas las parcialidades o singularidades, incluidas desde luego también aquellas que refieren generalidades formales, v. gr. el principio general libertad. O así, casi como fórmula: en la eticidad (Sittlichkeit) es asumido el ser de cada uno en su ser uno. Cf M. RIEDEL, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970<sup>2</sup>) 51-52.

36. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 46.

esencia, que el espíritu, reconociéndolo, revela en su universalidad. Porque y en cuanto sabe de su esencia, en toda la multiplicidad de sus realizaciones, es que él deviene, además de en sí, para sí. Luego: al desvelarse desde el espíritu esto en lo que, sabiendo, él mismo está, lo desvelado asoma en su verdad. Con otro énfasis: en cada uno, esto es, particularmente, se manifiesta la universalidad del derecho, es decir, la esencia del espíritu, la libertad, y, en esta medida, cada uno ya no constituye una simple persona, sino una personalidad, asumido por cierto que la conciencia de la abstracción de la propia libertad ya no es considerada objeto, sino más bien fin: que tal esencia, en su universalidad, se realice, es decir, que esta autoconciencia devenga realidad. Es en este sentido que el derecho constituye la existencia exterior de la libertad sabida<sup>37</sup>, asumida ahora como tarea universal.

Revelada en su verdad, la libertad ya no puede ser, entonces, de uno o de unos pocos, afirma Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía, sino que está llamada a ser de todos y de cada uno<sup>38</sup>. Y sin embargo, aun cuando ella, en cuanto pensamiento puro, baje por fin del cielo a la tierra, v. gr. realizándose, es decir, aun cuando cada uno sepa, sea conciente que la realiza, no se funda con esto ningún reino de la misma en la tierra. Pues tal fundación, advierte Hegel, sería la muerte<sup>39</sup>. Ocurre más bien lo siguiente. Abierto su umbral, asumida por tanto la imposibilidad del ajuste, esto es, del encaje absoluto de las distintas realizaciones, el desafío es la articulación de la realización de la libertad de cada uno con la del resto. A ello se consagra el espíritu. Y es que en este estar en obra, en este permanente intento por ajustar cada una de las realizaciones de su esencia, es en lo que consiste su inacabable movimiento.

---

37. Al respecto, cf. K. H. ILTING, *Aufsätze über Hegel*, en P. BECCHI y H. HOPPE (eds.) (Humanities online, Frankfurt am Main, 2006) 141, como también B. LIEBRUCKS, *Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel*, en M. RIEDEL, *Materialien*, op. cit., II, 43.

38. Cf. G.W.F. HEGEL, op. cit., XI, 32.

39. Cf. G.W.F. HEGEL, op. cit., XIX, 509.